



Ереванский государственный университет

Г. К. Мирзоян

**ФИЛОСОФСКИЙ ВЗГЛЯД НА
АРМЯНСКУЮ КНИГУ И ИСТОРИЮ
КНИГОПЕЧАТАНИЯ**

**Ереван
Издательство ЕГУ
2015**

Երևանի պետական համալսարան

Հ. Ղ. Միրզոյան

**ՀԱՅ ԳՐՔԻ ԵՎ ԳՐԱՏՊՈՒԹՅԱՆ
ՊԱՏՄՈՒԹՅԱՆ ՓԻԼՒՍՈՓԱՅԱԿԱՆ
ԱՆԴՐԱԴԱՐՁՆԵՐ**

**Երևան
ԵՊՀ հրատարակչություն
2015**

ՀՏԴ 655.11:1/14

ԳՄԴ 76.10+87

Մ 763

*Հրատարակության է երաշխավորել
ԵՊՀ Փիլիսոփայության և հոգեբանության
ֆակուլտետի գիրական խորհուրդը*

Խմբագիր՝ փիլ. գիտ. դոկտոր, պրոֆեսոր Ս. Ա. Ջաքարյան

Հ. Ղ. Միրզոյան

Մ 763 Հայ գրքի և գրատպության պատմության փիլիսոփայական անդրադարձներ/ Հ. Ղ. Միրզոյան/։ -Եր., ԵՊՀ հրատ., 2015.- 396 էջ։

Հոդվածների սույն ժողովածուում մեկտեղված են նախընթաց հինգ տասնամյակում հայ գրքի և գրատպության այլևայլ իրողությունների մասին հեղինակի գրած հոդվածներն ու գրախոսությունները և իրականացրած հրապարակումները, որոնցից շատերն այսօր ևս պահպանում են իրենց այժմեականությունը։ Այն հասցեագրվում է ինչպես հայ գրքի ու գրավոր մշակույթի պատմությամբ զբաղվող մասնագետներին, այնպես էլ ընթերցող լայն շրջաններին։

ՀՏԴ 655.11:1/14

ԳՄԴ 76.10+87

ISBN978-5-8084-2020-5

© ԵՊՀ հրատ., 2015

© Միրզոյան Հ. Ղ., 2015

ՀՐԱԶԻԿ ՂԱԶԱՐԻ ՄԻՐԶՈՅԱՆ

Փիլիսոփայական գիտությունների դոկտոր, պրոֆեսոր



Ծնվել է 1940 թ. մարտի 13-ին ՀԽՍՀ Նոյեմբերյանի շրջանի Դոստլու (այժմ՝ Բարեկամավան) գյուղում:

1954 թ. ավարտել է գյուղի յոթնամյա դպրոցը, 1958 թ.՝ Նոր-Բայազետի (այժմ՝ Գավառ) մանկավարժական ուսումնարանը, 1963-ին՝ ԵՊՀ պատմության ֆակուլտետը, 1966 թ.՝ նույն համալսարանի ասպիրանտուրան: 1967 թ. Հ. Միրզոյանը պաշտպանել է թեկնածուական, 1984 թ.՝ դոկտորական ատենախոսություն: 1971 թ. նրան

շնորհվել է դոցենտի, 1987 թ.՝ պրոֆեսորի կոչում:

1989-2000 թթ. եղել է ԵՊՀ փիլիսոփայության պատմության ամբիոնի վարիչ, 1998-2004 թթ.՝ ԵՊՀ փիլիսոփայության, սոցիոլոգիայի և հոգեբանության ֆակուլտետի, իսկ 2004-2009 թթ.՝ փիլիսոփայության և հոգեբանության ֆակուլտետի դեկան:

1994-1997 թթ. աշխատել է Երուսաղեմի հայոց պատրիարքարանի Ալեք և Մարի Մանուկյանների անվան Ժառանգավորաց վարժարանում և Ընծայարանում, իսկ 1997-2003 թթ. նաև Էջմիածնի Գևորգյան ճեմարանում:

1992 թվականից «Բանբեր Երևանի համալսարանի» գիտական հանդեսի գլխավոր խմբագիրն է:

Նրա ղեկավարությամբ ու խորհրդատվությամբ պաշտպանվել է թեկնածուական 6 և դոկտորական 2 ատենախոսություն: Հեղինակ է 5 մենագրության և ավելի քան 100 գիտական հոդվածի: Մասնակցել է միջազգային բազմաթիվ գիտաժողովների (Երևան, Բաքու, Մոսկվա, Լվով, Լոս-Անջելես, Վարշավա և այլն):

2011 թվականից ՀՀ ԲՈՀ-ի 013 մասնագիտական խորհրդի նախագահն է:

2012 թ. Հայաստանի գրողների միության անդամ է:

1970 թ. պարգևատրվել է ՀԽՍՀ Գերագույն խորհրդի պատվոգրով:

**Նվիրում եմ Հրանդ Լեւոնյան
(1936-2010) հիշատակին:**

ԻՆՉՊԵՍ ԾՆՎԵՑ ԱՅՍ ԳԻՐՔԸ **(Առաջաբանի փոխարեն)**

Մարդկանց նման տարբեր է լինում նաև գրքի ծնունդը. կան գրքեր, որ ծնվում են միանգամից՝ ստեղծագործական ներշնչանքով, կան գրքեր, որ կյանքի են կոչվում հատուկ նպատակադրությամբ ու նախապատրաստությամբ, բայց և կան այնպիսիք, որոնք գոյանում են աննկատելիորեն՝ քայլ առ քայլ, կաթիլ առ կաթիլ: Ընթերցողի դատին հանձնվող գիրքը ծնունդ է առել հենց վերջին եղանակով, այսինքն՝ ոչ մի անգամ չեմ մտածել, որ երբևէ գիրք կգրեմ հայ գրքի մասին, բայց հանգամանքների բերումով ավելի քան կես դար զբաղվելով 17-րդ դարի հայ փիլիսոփայության պատմության ուսումնասիրությամբ, բնականաբար, հետազոտել եմ այդ հարյուրամյակում տպագրված բազմաթիվ գրքեր, անհրաժեշտության դեպքում գրել հոդվածներ, կատարել ինչ-ինչ բացահայտումներ, առաջարկել մատենագիտական ճշտումներ ու ճշգրտումներ, իրականացրել որոշ աշխատությունների վերահրատարակություն, անգամ իսկ աշխարհաբար թարգմանություն: Այսուհանդերձ նորից չէի մտածի այդ ամենը ներկայացնել մեկ գրքով, եթե դա չհուշեին վերջին տարիներին տեղի ունեցած երկու կարևոր իրադարձություն: Ինչպես գիտենք, 2012 թ. ՅՈՒՆԵՍԿՕ-ի որոշմամբ տոնվեց հայ գրատպության 500-ամյակը, իսկ երկու տարի անց՝ 2014 թ. հունվարին, լրացավ հայ տպագրության մեծ երախտավոր Ոսկան Երևանցու ծննդյան 400-ամյակը (փետրվարի 4-ին՝ մահվան 340 ամյակը): Հատուկ հոդվածներով արձագանքելով թե՛ մեկին և թե՛ մյուսին, ակամա վերհիշեցի Ոսկանի մասին նախկինում տպագրած հոդվածներս, մտածեցի, որ վատ չէր լինի դրանք հրատարակել առանձին գրքույկով: Կատարելով մտովի հաշվարկներ, բնականաբար մեջտեղ եկան նաև հայ գրքի ու գրատպության մասին ունեցած տարբեր հրապարակումներս ու մերօրյա գրքերի գրախոսություններս: Եվ այսպես, արդեն պատրաստ էին գրքի երեք մասերը՝ «Մասն I. Ոսկան Երևանցի», «Մասն II. Չանագանք» և «Մասն III. Գրախոսություններ», մնում էր գտնել այնպիսի վերնագիր, որը հեշտությամբ կապակցեր դրանք իրար հետ. երկար մտորելուց հետո որոշեցի վերնագրել «Էջեր հայ գրքի ու գրատպության պատմության»՝ նկատի

ունենալով, որ նրանում ամփոփված ցանկացած նյութ՝ հողված, հրապարակում, թե գրախոսություն, վերջին հաշվով, ներկայացնում է հայ տպագիր (հնատիպ, թե նորատիպ) գրքի պատմության որևէ էջ կամ դրրվագ: Հետագայում հաշվի առնելով ֆակուլտետի մեթոդիտրիոլի առաջարկությունը, նպատակահարմար գտա վերանվանել «Հայ գրքի և գրատպության պատմության փիլիսոփայական անդրադարձներ»:

Առերևույթ կարող է թվալ, թե մեկ կազմի մեջ ներառված են խիստ տարաբնույթ նյութեր, բայց դա միայն առաջին հայացքից, իրականում դրանք բոլորը սերտորեն կապված են իրար հետ, քանզի նախ՝ բացի մեկից, մյուսները նվիրված են հայ տպագիր գրքին ու գրատպությանը, երկրորդ, բոլորը գրված են նույն տրամաբանությամբ ու մտահոգությամբ և միասին վերցրած ներկայացնում են հեղինակի ավելի քան կեսդարյա գիտական գործունեության երեսներից մեկի՝ հայ գրքի ու գրատպության պատմությանը նվիրված աշխատանքի ընթացքն ու արդյունքները: Այս իմաստով բացառություն է միայն հակասության հիմնախընդիրների վերաբերյալ Մոսկվայում Ի. Ս. Նարսկու հրատարակած երկու գրքի ռուսերեն միասնական գրախոսությունը, բայց որովհետև այն տպագրվել է Երևանում, հարմար գտա նույնպես զետեղել սույն ժողովածուում:

Ստեղծված լինելով հիսուն տարիների ընթացքում, հանում պատմականության սկզբունքի պահպանման, նյութերը ներկայացված են այնպես, ինչպես տպագրվել են: Եթե առանձին դեպքերում, զուտ տեխնիկական նկատառումներով, մասամբ փոխվել է շարադրանքի ձևը, ապա անփոփոխ է մնացել բովանդակությունը: Վերջինիս փոփոխությունը կամ լրացումը կատարվել է տողատակում աստղանիշով տրված ծանոթագրությամբ:

Քանի որ գիրքը բաղկացած է երեք ինքնուրույն մասերից, ուստի հնարավոր չէր բոլոր նյութերը դասավորել միասնական ժամանակագրությամբ, այլ դա իրականացվել է մասերից յուրաքանչյուրի ներսում, ուստի միանգամայն բնական է, որ, ասենք, առաջին մասի վերջին հոդվածներն ավելի նոր են, քան հաջորդ մասերի առաջին նյութերը:

Վերջապես, չի բացառվում, որ տարբեր ժամանակներում կամ տարբեր հանդեսներում տպագրված հոդվածներում նկատվեն մասնակի

նմանություններ ու կրկնություններ: Ինչ խոսք, կարելի էր խուսափել դրանցից, բայց այդ դեպքում խախտած կլինեի պատմականության սկզբունքը, որի պահպանումը ներկա պարագայում շատ կարևոր է: Ըստ այդմ, նախապես հայցում եմ ընթերցողի ներողամտությունը:

Թեև քանիցս շնորհակալություն եմ հայտնել առանձին անձանց, բայց օգտվելով պատեհ առիթից, մեկ անգամ ևս խորին շնորհակալությունս եմ հայտնում բոլոր նրանց, ովքեր դյուզն-ինչ նպաստել են այս գրքի կայացմանն ու տպագրությանը: Այդ տեսակետից ցանկանում եմ առանձնահատուկ նշել սույն հրատարակության նախապատրաստման ընթացքում ԵՊՀ փիլիսոփայության պատմության ամբիոնի աշխատակցուհի Հ. Վարդանյանի ցուցաբերած անգնահատելի օգնությունը:

Սիրով պատրաստ եմ հաշվի առնելու ցանկացած խելամիտ դիտողություն ու առաջարկություն, ուստի վաղօրոք շնորհակալությունս եմ հայտնում նաև դրանց հեղինակներին, եթե կլինեն այդպիսիք:

Իսկ թե ինչպես կընկալվի ու կգնահատվի գոյավորման կեսդարյա ուղի անցած այս գիրքը, ցույց կտա ամենաարդարամիտ դատավորը՝ ժամանակը...

ՄԱՍՆ I

ՈՍԿԱՆ ԵՐԵՎԱՆՑԻ

ԱՌԱՔԵԼ ԴԱՎՐԻԺԵՑՈՒ ՊԱՏՄՈՒԹՅԱՆ ԱՌԱՋԻՆ ՀՐԱՏԱՐԱԿՈՒԹՅԱՆ ՄԱՍԻՆ

Հայ մշակույթի մեծ երախտավոր Ոսկան Երևանցու գործունեության ամենաուշագրավ էջերից մեկը կապված է XVII դարի ականավոր պատմագիր Առաքել Դավրիժեցու Պատմության հրատարակության հետ: Այդ գիրքը Ոսկանը տպագրեց 1669-ին, երբ արդեն ուներ հրատարակչական աշխատանքի շուրջ յոթ տարվա փորձ ու հմտություն:

Դավրիժեցու Պատմության հրատարակությունը մեզ հետաքրքրում է մի քանի առումով: Այդ գրքի օրինակով առավել ակնհայտ է դառնում, թե Ոսկանն ինչ դժվարին ու լուրջ աշխատանք է կատարել ամեն մի գիրք լույս աշխարհի հանելուց առաջ և թեկուզ հարևանցի, գաղափար է տալիս Ոսկան Երևանցու տպագրական արվեստի, գիտելիքների ու աշխարհըմբռնման մասին: Այս հարցերը պարզելու համար Դավրիժեցու Պատմության ոսկանյան հրատարակությունը համեմատել ենք Մաշտոցի անվան Մատենադարանի N 1773 և 1772 ձեռագրերի (արտագրված՝ 1663 և 1666 թվականին, գրիչներ՝ Աթանաս¹ և Ավետիս), ինչպես և հետագա տպագրությունների հետ: Ի միջի այլոց դեռևս 1889 թվականին հայագետ Մյուլլերը Դավրիժեցու Պատմության երկրորդ հրատարակությունը² հպանցիկ համեմատել է Վիեննայի Մխիթարյան միաբանության մատենադարանի N 83 (նոր թիվ՝ 137) ձեռագրի հետ (գրիչը վերոհիշյալ Ավետիսն է, արտագրել է 1665 թ.) և այդ առիթով որոշ դատողություններ է արել նաև Պատմության մեզ հետաքրքրող հրատարակության մասին³: Հետագայում այդ ձեռագիրը վերջինիս հետ ավելի հանգամանորեն համեմատել է անվանի հայագետ Հ. Տաշյանը և ցույց տվել, որ տպագիրը չունի ձեռագրի որոշ հատվածներ⁴: Բայց ամենից հետաքրքրականն այն է, որ Հ. Տաշյանի վկայությամբ, այդօրինակ հատվածների վրա ձե-

¹ Առաքել Դավրիժեցու Պատմության 1896 թ. հրատարակիչը շփոթել է գրիչներին և ծանոթագրություններում որպես N 1773 ձեռագրի գրիչ Աթանասի փոխարեն նշում է Ավետիսին:

² Տե՛ս «Պատմութիւն Առաքել վարդապետի Դավրիժեցոյ», Վաղարշապատ, 1884:

³ Տե՛ս «Հանդես Ամսօրյա», 1889, թ. 7, էջ 139:

⁴ Տե՛ս Հ. Հակոբոս վ. Տաշեան, Յուզակ հայերեն ձեռագրաց մատենադարանին Մխիթարյանց ի Վիեննա, Վիեննա, 1895, էջ 430-433:

ռագրում գիծ է քաշված որպես ավելորդ: Բացառված չէ, որ հենց այդ ձեռագրի հիման վրա էլ Ոսկանը պատրաստած լինի իր հրատարակվելիք բնագիրը: Թե՛ Մյուլլերը և թե՛ Տաշյանը նշել են Դավրիժեցու Պատմության առաջին տպագրության և վերոհիշյալ ձեռագրի միջև եղած լուրջ տարբերությունները և դրանք վերագրել հիմնականում Ոսկանի կամայական վերաբերմունքին: Մինչդեռ մեր մանրագնին համեմատությունը հանգեցնում է հետևյալ եզրակացություններին:

1. Ոսկան Երևանցին իր ձեռքի տակ ունեցել է Դավրիժեցու աշխատության ոչ թե վերջնական, այլ նախնական տարբերակը: Այդ է պատճառը, որ նրա հրատարակության մեջ պակասում են առանձին հատվածներ և նույնիսկ ամբողջական գլուխներ: Օրինակ, Մատենադարանի N 1773 ձեռագրում արտագրությունից մի քանի տարի հետո Դավրիժեցին անձամբ⁵ ավելացրել է «ԾԵ» (55-րդ) գլխի «Պատմութիւն անցից Հրէից ազգին եւ Սապէթայ անուն ջիտին, որ ասէր թէ ես եմ Քրիստոսն փրկիչ հրէից ազգին, եւ արդ՝ եկի եւ յայտնեցայ զի փրկեցից զնոսա, եւ այլոց իրակութեանց, որք սոցունց հետեւեցան» ծավալուն բաժինը, որը չկա ո՛չ տպագրում, ո՛չ էլ N 1772 ձեռագրում: Հավանաբար չկա նաև Վիեննայի վերոհիշյալ ձեռագրում:

2. Քիչ թե շատ ծանոթ լինելով եվրոպական գիտությանն ու մշակույթին, Ոսկանը ջանացել է որքան հնարավոր է Դավրիժեցու գիրքը բեռնաթափել այնպիսի մտքերից, որոնք սնահավատության բացահայտ արտահայտություն են⁶: Օրինակ՝ Մաշտոցի անվան Մատենադարանի

⁵ Թեև Առաքել Դավրիժեցու Պատմության 1896 թ. հրատարակիչը թեական ձևով է ասում, որ այդ և մյուս լրացումներն ու ճշտումները կատարել է հեղինակը (տե՛ս «Պատմութիւն Առաքելոյ վարդապետի Դարիժեցոյ», Վաղարշապատ, 1896, էջ Ը), բայց, մեր կարծիքով, դա պետք է համարել ստույգ իրողություն: Ի հաստատումն այդ տեսակետի ունենք մի կարևոր փաստարկ, որը վրիպել է ուրիշների աչքից. նշված հատվածը (շուրջ 21 էջ) ընկած է «Պատճառ առնելոյ զպատմութեանց գիրս: Յորում և յիշատակարան առնողին» վերջին, Աթանաս գրիչի ձեռքով դրված գլխից առաջ: Արդ՝ առանց հեղինակի գիտության ու ցուցումի, գրիչն ինչպե՞ս կարող էր դատարկ թողնել 420ր - 431ր էջերը, գրեթե այնքան, որքան անհրաժեշտ էր տվյալ հատվածի համար:

⁶ Դժվար է համաձայնել Մյուլլերի կարծիքին, որ իբր Դավրիժեցու գրքի առանձին հատվածներ պարզապես անմշակ նյութ են: Իրականում 1662 թվականից հետո Դավրիժեցին քանիցս անդրադարձել է իր գրքին, կատարել նորանոր լրացումներ և հազիվ թե մտադրության դեպքում նա չկարողանար վերաշարադրել այդ գլուխները: Ուստի, Ոսկանի կատարած փոփոխությունները ոչ թե կամայականության արդյունք են, այլ ժամանակի գիտական մակարդակի թելադրանք:

վերոհիշյալ ձեռագրերը, որոնք երկուսն էլ արտագրվել են Դավրիժեցու ինքնադիր օրինակից ու նրա պատվերով, հենց սկզբում ունեն հետևյալ հատվածը, որը չկա տպագրում. «Աւգնեա մեզ աստուած փրկիչ մեր. վասն մեծի փառաց անուան քո: Մի՛ մեզ տէր, մի՛ մեզ. այլ անուան քում տուր զփառս, վասն ողորմութեան եւ ճշմարտութեան քո: Հոգիդ քո սուրբ եկեացէ առ մեզ եւ լուսավորեալ զմիտս մեր կատարեացէ զսկսեալս ի մեզ, ի փառս եւ ի գովեստ սրբոյ երրորդութեանդ ամէն»: Կամ, ամենայն մանրամասնությամբ ու ոգևորությամբ նկարագրելով այն համառ ու երկարատև ինքնակրթությունը, որով Սիմեոն Ջուղայեցին կարողացել է ձեռք բերել իր ժամանակի համար միանգամայն գոհացուցիչ գիտելիքներ, Դավրիժեցին ավելացնում է. «Եւ քանզի յար և հանապազ զխոկումն մտացն ունէր ի գիտութիւնս և յիմաստութիւնս ի խրջի և յարտաքոյ և ի ժամատեղ, և ասէր ինքն Սիմեոն վարդապետս, թէ յաւուր միում կայի յեկեղեցին կանգուն և բանս ինչ գրոց խոկայի, և քունն ծանրացեայ ի վերա իմ, կանգուն կալով ցնջէի և ոչ գիտէի տեսի թէ ի վերայ բեմին կայր կին ոմն որպէս թագուհի և շքեղ փառօք, և ունէր ի ձեռին իւրում գիրք մի, որ թոէր ինձ թէ Աստուածաշունչ իցէ. ձգեաց կինն զգիրքն ի գիրկս իմ և ասաց, առ զդա ի քեզ, ընդ մմին և ազդեցաւ ինձ թէ այն կինն Աստուածածինն է: Եւ այնուհետև յաղագս որոց բանից և խոկայի, դիւրաւ գտանիւր խնդրելին, և համարիմ ես, թէ հրամայեաց ինձ սուրբ Աստուածածինն. այսուհետև զԱստուածաշունչ գիրքն առնուլ ի ձեռս և ի նա խոկալ, և սովաւ հանդերձ ասէր ինքն Սիմեոն վարդապետս, թէ ոչ է այս իմաստութիւնս յինէն, այլ ի սրբոյ Աստուածածնէն, որ ետ ինձ զայս»: Ինչպէս երևում է մեր ընդգծած տողերից, Դավրիժեցին իր պատմածին հավաստիություն տալու համար շեշտել է, որ իբր Ջուղայեցին ինքն էր այդպէս պատմում: Մինչդեռ Ոսկանը, որ Ջուղայեցու կրտսեր դասընկերն ու ապա աշակերտն էր և քաջ գիտեր, թէ ինչ ձևով էր նա ձեռք բերել իր հաբուստ գիտելիքները, տպագրելիս այս ամբողջը կրճատել է:

Սիմեոն Ջուղայեցու կենսագրությունից Ոսկանը հանել է այլ մտքեր ևս: Վերևում բերված հատվածին ձեռագրերում անմիջապէս հաջորդում է հետևյալ պարբերությունը. «Եւ մինչև էր ի Սպահան քաղաքին, երեք անգամ զարտաքինն և զքերականութիւնն դաս ասաց ընկերաց իւրոց աշակերտակցացն: Եւ յաղագս անկիրթ և անհմուտ մանկանց և բռնա-

միտ արանց, արար նոր քերականութիւն դիւրաւ հասկանալի, իբրև զնորածութիւն հնոյ քերականութեան, որ ի թարգմանչաց թարգմանեալ է. զի սովաւ դիւրաւ հասցեն հնոյն գիտութեան, որոյ օրինակն բազմացաւ քանզի բազումք գաղափարեցին»⁷: Այս ամբողջից Ոսկանը տպագրում թողել է առաջին նախադասությունը. «Եւ մինչև էր ի Սպահան քաղաքին, երեք անգամ զարտաքինն և զքերականութիւնն դաս ասաց ընկերաց իւրոց և աշակերտակցացն»⁸: Ոսկանը ինքնակենսագրականում ասում է, որ ինքը հենց այդ տարիներին Նոր-Ջուղայում Սիմեոն Ջուղայեցուց սովորել է փիլիսոփայություն, իսկ քերականությունը միասին են սովորել: Հնարավոր է, որ կարդալով Դավրիժեցու գրածը, նա նկատել է որոշ անճշտություն, կամ չափազանցություն համարելով՝ կրճատել է: Կամ, գուցե, որպես լատինաբանության հետևորդ նրան այնքան էլ դուր չեն եկել Ջուղայեցու Քերականության մասին Դավրիժեցու հիացական խոսքերը: Զե՞ որ Ջուղայեցին հակամիարարական և հակալատինաբանական շարժման պարագլուխն էր:

Դավրիժեցու գրքից Ոսկանը հանել է Ջուղայեցուն վերաբերող մի ուրիշ հատված ևս: Խոսելով Ջուղայեցու կյանքի վերջին օրերի մասին՝ Դավրիժեցին ասում է, որ քարոզչության նպատակով գնաց Թոխասք «և անդէն տկարացաւ ըստ հիւժական բնութեանս մարդկան, և այնու հիվանդութեամբն վախճանեցաւ և անդէն թաղեցաւ. և պակասիլն նորա յազգէս հայոց՝ եղև սուգ անմխիթար և տրտմութիւն անփարատելի ամենայն հայոց, և մանաւանդ ընկերաց և աշակերտելոց նորա. զոր այժմ հոգոց հանելով յիշեն և խնդրեն և ոչ գտանեն: Եւ եղև վախճան տրա ի մերում քվականիս ԴՌՋ. ի փետրվար ամսոյ իէ, յաղուհացից պահոց* . որոյ յիշատակն օրհնութեամբ եղիցի և աղօթիւք նորա տէր մեզ ողորմես-

⁷ «Պատմութիւնք ժամանակաց հաւաքեալ ումենն Առաքեալ անուամբ վարդապետի», Մատենադարան, ձեռ. N 1772, քղ. 247 բ:

⁸ «Գիրք պատմութեանց, շարադրեալ վարդապետին Առաքելոյ Դարեժացոյ», Ամստերդամ, 1669, էջ 396:

* Ի դեպ՝ այդ ժամանակ Թոխասքում գտնվող ականավոր վաճառական Ջաքարիա Ագուլեցին գրել է. «Փետրվարի ԻԷումն, օրն ուրբաթ, Սիմոն վարդապետն վաղջանեցաւ. ջուղայեցի էր. ատել անունն Անարծաթ էր: Եկեալ էր աստ վասն քարոզ ասելու» («Ջաքարիա Ագուլեցու Որագրությունը»), Յերևան, 1938, էջ 49:

ցի. ամեն»⁹: Այս ամբողջը Ոսկանը վերաշարադրել է հետևյալ ձևով. «Եւ անդէն տկարացեալ վախճանեցաւ և անդէն թաղեցաւ և եղև վախճան սորա ի մերում թոականիս, հազար և հարիւր և վեց ի փետրվարի ամսոյ քսանսեօթն՝ յաղուհացից պահոցն»¹⁰: Երբ Դավրիժեցին էր գրում վերոհիշյալ տողերը, Ջուղայեցու մահից անցել էր ընդամենը երկու- երեք տարի և նրա հիշատակն, իրոք, դեռ թարմ էր բարեկամների, ընկերների ու ծանոթների մտքում, իսկ երբ Ոսկանն էր տպագրում՝ անցել էր շուրջ տասներկու տարի...:

Սիմեոն Ջուղայեցու կենսագրությունից հետո Դավրիժեցին նկարագրելով դարի մեկ ուրիշ նշանավոր մատենագիր՝ Ստեփանոս Լեհացու գործունեությունը, ավարտում է հետևյալ խոսքերով. «Արդ՝ **մինչև ցարդ, այսքան արդիւնս արար սա յեկեղեցիս հայոց**, խնդրեսցուք ի բարեպարզև տեսառնէ աստուծոյ, զի ընդ երկար կենօք պահեսցէ զսա թարց իմիք վտանկի, զի այլ ևս արդիւնս յաւելցէ յազգս և յեկեղեցիս Հայոց»¹¹: Արդեն նշված պատճառով Ոսկանը տպագրել է միայն մեր ընդգծած նախադասությունը:

Ոչ պակաս հետաքրքրական է նաև, թե ինչո՞ւ Ոսկանը դուրս է թողել մույն գլխի վերջին հատվածը (5-6 էջ), ուր Դավրիժեցին մեծ հիացմունքով ու մանրամասն շարադրում է Նոր-Ջուղայի նկարիչներ Սիմասի և Հակոբջանի՝ հայ դիմանկարչության առաջնեկների, վարպետության ու հմտության մասին: Ոսկանը, գործելով ժամանակի ամենազարգացած երկրում՝ Հոլանդիայում, լավ ծանոթ էր հոլանդական առաջավոր ու բարձրարվեստ գեղանկարչությանը, որի համեմատությամբ Դավրիժեցու պատմածները նրան, հավանաբար, թվացել են միամտություն, իսկ դրանց տպագրությունը՝ ավելորդ:

3. Միշտ չէ, որ Ոսկանը հարազատորեն պահպանել է Դավրիժեցու աշխատության համապատասխան բաժինները: Հաճախ կրկնաբանությունից և ավելորդություններից խուսափելու համար նա ձուլել է կրկրնվող հատվածները, որով Դավրիժեցու գիրքն ավելի կատարյալ ու գիտական տեսք է ստացել, քան ձեռագրերում ու հետագա հրատարակու-

⁹ Մատենադարան, ձեռ. N 1772, քղ. 249 ա:

¹⁰ «Գիրք պատմութեանց...», էջ 398:

¹¹ Մատենադարան, ձեռ. N 1772, քղ. 250 ա-բ:

թյուններում է: Օրինակ՝ «Պատմություն օսմանցոց թագաւորաց: Օսմանօղլու կարգն այս է, որ կոչի խոնդքար» գլխում Դավրիժեցին երկու անգամ է շարադրում օսմանյան սուլթանների քաղաքական պատմությունը¹², իհարկե, երկրորդ անգամ կատարելով որոշ հավելումներ, իսկ տպագրում դրանք տրված են միասնաբար: Մեր միտքը հաստատելու համար զուգադրենք միայն մեկ հատված.

Ձեռագիր № 1772

«Օսմանօղլու կարգն ու սկիզբն, որ ելեալ են և բազմացեալ, բազում քաղաքաց և գաւառաց տիրեալ և թագաւորեալ: Հայոց թվին Ռ-ՉԱ, ի յՕսմանճուկ գիւղաքաղաքէն, ոմն Օսման անուն մեծատուն ժողովեալ զիւր նմանիսն և ելեալ պատերազմեցաւ ընդ իւր բոլորի պարոնայսն, և էառ զնոսա. և փոքր փոքր մեծացաւ և եղև թագաւոր բազում քաղաքաց և գաւառաց: Յետ վախճանելոյ սուլթան Օսմանին, նստաւ յաթոռն որդի նորա, երկրորդն սուլթան Օրխանն» (թղ. 353 ա): «Այսոքիկ են թագաւորք օսմանցոց զոր զիրք աստոածայինք օձ կոչեցին զնոսա, որք յոլով ժամանակաւ յառաջ տիրեցին աշխարհի, և այս է նոցա զարմն մէկն ի մէկէն մինչև ցայսօր ժամանակիս: Այս է օսմանցոց տաճկաց թագաւորաց սկիզբն և պատճառն որ օսմանցի կոչեցան: Առաջին անուն օսման, որ էր ի Ճոխ գեղջէն այր մի շինական հողագործ տաճիկ, որ թողեալ զհողագործութիւնն, և ժամանակ մի գող եղև. և սակաւ սակաւ զօրացաւ, գնացեալ յարեացաւ ի սուլտան Ալատինն և առեալ զօրս ի նմանէ գնաց էառ զԲուրսայ քաղաքն: Եւ յետ նորա թագաւորեաց որդի նորա սուլտան Օրխան» (թղ. 356 բ - 357 ա) :

Ոսկանյան հրատարակություն

Օսմանօղլու կարգն և սկիզբն, որք ելեալք են և բազմացեալք, բազմաց քաղաքաց և գաւառաց տիրեալք և թագաւորեալք: Հայոց թոին վեց հարիւր և ութսուն և մէկին ի յՕսմանճուկէ գիւղաքաղաքէն ոմն Օսման անուն մեծատուն ժողովեալ զիւր նմանիս և ելեալ պատերազմեցաւ ընդ իւր բոլորի պարոնայսն՝ և էառ զնոսա՝ և փոքր փոքր մեծացաւ և եղև թա-

¹² Ի դեպ՝ ընդունված է ասել, որ Առաքել Դավրիժեցին գրել է միայն XVII դ. առաջին վեց տասնամյակների Հայոց պատմությունը: Իրականում նա հաճախ (օրինակ՝ օսմանյան սուլթանների, Հայոց կաթողիկոսների պատմությունը շարադրելիս և այլն) դուրս է եկել նշված շրջանակներից, ընդգրկել ավելի մեծ ժամանակահատվածներ:

գաւոր բազմաց քաղաքաց և գաւառաց: Իսկ ըստ ոմանց այր մի շինական հողագործ տաճիկ, որ թողեալ զհողագործութիւնն և ժամանակ մի գող եղև՝ և սակաւ սակաւ զօրացաւ և գնացեալ յարեցաւ ի սուլտան Ալատինն և առեալ զօրս ի նմանէ գնաց էառ զԲուրսայ քաղաքն: Եւ յետ նորա թագաւորաց որդի նորա սուլտան Օհրան» (էջ 540, 541):

Եվ այսպէս՝ նաև մյուս սուլթանների պատմությունը: Դժվար չէ տեսնել, թե Ոսկանի հմուտ ձեռքով Դավրիժեցու աշխատությունը ինչ շահեկան փոփոխություններ է կրել:

4. Ոսկան Երևանցին Դավրիժեցու զրքի առաջին տպագրությունից, հավանաբար տեխնիկական դժվարությունների պատճառով, դուրս է թողել նաև թանկարժեք քարերի անունների յորելգվյա տախտակը և մի քանի այլ պատկերներ: Հետագա հրատարակություններում դրանք բոլորն էլ վերականգնվել են, բացի մեկից, որը տալիս ենք ստորև*:



* Այս մասին մանրամասն տե՛ս սույն ժողովածուի «Ինքնալրացում կամ մեկ նկարի պատմություն» հոդվածում:

5. Ոսկան Երևանցին Դավրիժեցու աշխատության տպագրության ժամանակ կատարել է նաև կառուցվածքային փոփոխություններ: Օրինակ՝ եթե ձեռագրում ցանկը դրված է «Նախադրություն առաջիկայ գրոցս պատմութեան» համառոտ առաջաբանից հետո, ապա տպագրում այն տեղափոխված է վերջում: Ոսկանը Դավրիժեցու գրքում ավելացրել է նաև «ԾԷ» (57-րդ) և «ԾԸ» (58-րդ) գլուխները, որոնցից առաջինը հրատարակչի ինքնակենսագրությունն է և ունի «Պատմություն կենաց Ոսկանայ Վարդապետի Երևանեցոյ տպագրողի գրոյս և այլոց» վերնագիրը, իսկ երկրորդը նորից Ոսկանի գրչին պատկանող փիլիսոփայական բնույթի մի համառոտ, բայց անչափ հետաքրքիր աշխատություն է*.

«Յաղագս միութեան և միաորութեան. նոյնք են եթ զանազանք: Արարեալ նունոյ Ոսկանայ վարդապետի»¹ վերտառությամբ: Որ իսկապես Ոսկանը այդ երկու աշխատությունները դիտել է որպես Դավրիժեցու Պատմության համապատասխան գլուխները, երևում է նրանից, որ նախ դրել է հաջորդական գլխահամար և երկրորդ, ամբողջ ցանկը, որում արտացոլվել են նաև այդ գլուխները, դրված է տպագրողի հիշատակարանից առաջ, ինչպես ընդունված կարգ էր ամեն մի ամբողջական գրքի համար: Հարց է առաջանում. ինչո՞ւ Ոսկանը իր ինքնակենսագրությունը և նշված փիլիսոփայական աշխատությունը զետեղել է հենց Դավրիժեցու Պատմության և ոչ թե մի ուրիշ աշխատության մեջ: Չէ՞ որ մինչ այդ էլ նա հրատարակել էր բազմաթիվ գրքեր, որոնց մի մասի հեղինակն ու աշխատասիրողն ինքն էր: Մեր խորին համոզմամբ, Ոսկանի այդ քայլի մեջ թաքնված է և՛ դժգոհություն իր ժամանակակիցների հանդեպ, և՛ սեփական մեծության գիտակցում, և՛ ապագա սերունդներից գնահատվելու ակնկալություն: Եվ ասիա թե ինչու. Ոսկանի ինքնակենսագրությունից, բազմաթիվ նամակներից ու գրավոր այլ աղբյուրներից երևում է, որ

* Թե Ոսկանի ինքնակենսագրության և փիլիսոփայական երկի բնագրերին և թե երկրորդի ռուսերեն և աշխարհաբար հայերեն թարգմանությամբ ընթերցողը կարող է ծանոթանալ սույն ժողովածուում:

¹ Այս ամենի շնորհիվ Դավրիժեցու Պատմության առաջին հրատարակությունը դառնում է հայ մատենագրության պատմության ամենաբացառիկ երևույթներից մեկը, որովհետև դրանով ոչ միայն հայ պատմագիրն առաջին անգամ տպագրված տեսավ իր տքնաջան աշխատանքի արդյունքը, այլև հասարակական ակնաձվոր գործիչը սերունդներին փոխանցեց իր հետաքրքիր ինքնակենսագրությունը, իսկ փիլիսոփան ինքն անձամբ հրատարակեց իր աշխատությունը, առանց որևէ խաթարման ու փոփոխության:

նրա տիտանական գործը միշտ չէ, որ արժանացել է ժամանակակիցների բարոյական, առավել ևս նյութական խրախուսանքին: Հանրահայտ է, որ Առաքել Դավրիժեցին ամենայն մանրամասնությամբ շարադրել է հիմնականում XVII դ. առաջին վեց տասնամյակների հայոց (և ոչ միայն հայոց) պատմությունը, հանվաճե հակաճե խոսելով այդ շրջանի հայ իրականության ու մշակույթի գրեթե բոլոր քիչ քե շատ աչքի ընկնող գործիչների մասին: Մինչդեռ Ոսկանի մասին, որն, իրոք, դարի և ընդհանրապես հայոց մշակույթի ամենամեծ դեմքերից մեկն է*, Դավրիժեցին գրել է, և այն էլ պատահական առիթով, ընդամենը հետևյալը. «Այսպես և վաճաճ սրբոյն Սարգսի գորավարին, որ է ի գիւղն Ուշի... նորոգեցաւ ձեռամբ Ոսկան վարդապետին, որ էր ինքն յԵրևան քաղաքէն և յաշակերտաց Փիլիպոսի կաթողիկոսին: Չի թէպէտ կայր եկեղեցիքն վայելուչ և սրբաշէն և բարձրաբերձ կաթողիկէիւ, այլ տանիք եկեղեցեացն ամենեցուն բանդեալք և աւերեալք էին, եկեղեցիքն միայն կային ի տեղուջն և շուրջանակի շինութիւն ոչ բնաւ. այլ սաստիկ քարոտ: Իսկ Ոսկան վարդապետս թէպէտ ոչ կարաց նորոգել գտանիք եկեղեցեացն, զի ոչ ունէր այնքան գոյս, այլ մեծաւ տաժանմամբ և բազում աշխատութեամբ պեղեաց գշորս կող եկեղեցւոյն, և պատեաց շուրջանակի պարիսպ և յոյժ ամուր, և ի մէջ պարսպին շինեաց ըստ պատշաճին խցեր և տներ և ինքն կայ անդէն բարոք կարգաւորութեամբ»²:

Դիշտ է, Դավրիժեցին իր պատմությունը հասցրել է մինչև 1662 թ. և Ոսկանի մասին ավելին ասել գրեթե չէր էլ կարող, որովհետև նրա տպագրական բեղուն գործունեությունը ծավալվել է հենց այդ թվական

* Բնավ պատահական չէ, որ ժամանակակիցները նրան անվանում էին «հայոց երկրորդ քարզմանիչ»: Օրինակ, նույն Չաքարիա Ագուլեցին նկարագրելով 1672 թ. հուլիսին իր կատարած ուխտագնացության մանրամասները, գրել է. «Առաջ գնացի Ուշական, **մեր հայոց քարզմանիչ, գիտ գրող Մեսրոփ վարդապետի գերեզմանն համբուրեցի**:... Դարցեալ, գնացի սուրբ Սարգսի վանքն, սուրբ Սարգսի մասի գերեզմանն համբուրեցի: Սորայ առաջնորդն էր Երևանցի Ոսկան վարդապետն. այժմուս գնացել էր վասն գրքեր բաժնայ տալու, որ այս Ժ ամ է Ֆոնգստան է: Սորայ տեղայպահն էր Երևանցի Պօղոս վարդապետն: Աստուածաշունչն այս Ոսկան վարդապետս հանեց բասմով, շատ շատ գրգեր հանեց: **Հայոց կրկին քարզմանիչ էր սայ**» (Չաքարիա Ագուլեցու որագրությունը», էջ 108, ընդգծումներն իմն են – Հ. Մ.):

² «Պատմութիւն ժամանակաց հաւաքեալ ումենն Առաքեալ անուամբ վարդապետի», Մատենադարան, ձեռ. N 1772, քղ. 214 ա:

նից, բայց և այնպես քաջ գիտակցելով, որ XVII դ. հայոց պատմության վերաբերյալ ամենամնայուն, ամբողջական ու կոթողային գործը Դավրիժեցու գիրքն է, Ոսկանն ամենայն իրավամբ չի բավարարվել իր մասին եղածով: Ուստի, ավելացրել է իր ինքնակենսագրությունը իբրև անհրաժեշտ լրացում ու հավելում Դավրիժեցու Պատմության՝ ի հավերժացումն իր տպագրական գործունեության: Որ, իրոք, Ոսկանն այդ բանն արել է հենց այս մղումով, երևում է նաև նրա ինքնակենսագրության վերնագրից, որտեղ «Երևանցոյ» բառից հետո ավելացրել է «տպագրողի գրոյս և այլոց» բառակապակցությունը: Անհետաքրքիր չէ այն հանգամանքը, որ Ոսկանը ջանացել է իր ոճը հարմարեցնել Դավրիժեցու ոճին, որի համար էլ ինքնակենսագրությունը գրել է ոչ թե առաջին, այլ երրորդ դեմքով:

Ի դեպ՝ Ոսկանի ինքնակենսագրությունը մինչև վերջին ժամանակներս ինչպես հարկն է չի ուսումնասիրվել ու գնահատվել, այլ ուշադրության առարկա է դարձել միայն Աստվածաշնչի ոսկանյան տպագրության 300 - ամյա հորելյանի տոնակատարության ժամանակ³: Մինչդեռ այն հետաքրքիր նյութեր է պարունակում ոչ միայն հենց իր ականավոր հրատարակչի, այլև XVII դ. մի շարք այլ անվանի գործիչների մասին: Երևանցին այստեղ փորձել է սքափ հայացք ձգել իր անցած ուղու վրա, տալ իր կյանքի գնահատականը: Ու որովհետև նա եվրոպական մշակույթին լավատեղյակ, գիտության ու լուսավորության մեծ ջատագով էր, ուստի ամենևին էլ պատահական չէ, որ նրա ինքնակենսագրությունը կենսագրական փաստերի տսկական շարադրանք չէ, այլ հրապարակախոսական մի փայլուն պամֆլետ՝ ուղղված իր ժամանակի ու հետագա դարերի գիտության ու լուսավորության թշնամիների, խավարի ու տգիտության պաշտպանների դեմ: Ոսկանի ինքնակենսագրությունն ընթերցելիս պարզ երևում է, որ նա իր վեհ նպատակին հասնելու ճանապարհին հաճախ ունեցել է նաև հիասթափության պահեր, սայթաքում-

³ Ինքնակենսագրությունը վերահրատարակվել է «Միոն» (1966, ք. 2-3) և «Հասկ» (1966, ք. 3-9) հանդեսների բացառիկ համարներում: Ոսկանի ծննդյան 400 – ամյակի և մահվան 340 – ամյակի առթիվ վերահրատարակել ենք նաև մենք (տե՛ս **Հր. Պ. Միրզոյան**, Ոսկան Երևանցու ինքնակենսագրությունը, «Բանբեր Երևանի համալսարանի. Հայագիտություն», N 1, 2014: Այն գետեղված է նաև սույն ժողովածուում):

ներ ու վայրէջքներ, բայց երբեք չի հուսահատվել, այլ միշտ իր մեջ նոր ուժ, եռանդ ու ավյուն է գտել պայքարը շարունակելու: Ընդհանուր առմամբ ինքնակենսագրությունը գրված է լուսավորության ու առաջադիմության համար մղված համառ ու երկարատև պայքարում հաղթանակած, այդ հաղթանակը լիովին գիտակցող մարդու օրինական հպարտությամբ: Դիշտ է, նա երբեմն ավստում է, որ իր գործը ժամանակակիցներն ըստ արժանվույն չգնահատեցին, բայց և խորապես համոզված էր, որ գոնե հետագա սերունդները կլինեն անաչառ... Նա հետաքրքիր գուգահեռ է անցկացնում իր և պատմահայր Խորենացու միջև: Իսկապես, Ոսկանի ինքնակենսագրությունը ներքին պաթոսով որոշ առումով նման է Խորենացու «Ողբին»: Թեև հետադիմական ուժերի դեմ պայքարելիս, նա այստեղ, երբեմն ընկնելով որոշ ծայրահեղությունների մեջ, կատարում է ոչ ճիշտ եզրակացություններ, բայց և այնպես արտահայտում է բավականին հետաքրքիր մտքեր, որոնք խիստ արժեքավոր են նրա աշխարհայացքը բնութագրելու համար:

Դիշտ է, Ոսկանը թե՛ ինքնակենսագրությունում և թե՛ նամակներում իրավացիորեն բողոքում է, որ ժամանակակիցները չեն հասկացել ու գնահատել իրեն, բայց դա չպետք է հասկանալ բացարձակ իմաստով. նա ունեցել է նաև բավական թվով աջակիցներ ու գործակիցներ: Այդ են վկայում 1639 թվականին Սիմեոն Ջուղայեցու և Էջմիածնի մի քանի միաբանների և 1673 թ. Սահակ վարդապետի՝ Ոսկանին գրած նամակները: Առավել հետաքրքրականը վերջին նամակն է, որում հեղինակը կարծեք բոլորի անունից ներողություն է խնդրում Ոսկանից՝ նրա հանդեպ նախկինում ցուցաբերված անվստահության ու հալածանքների համար, ասելով. «Գիտեմ զի ոչ եթե արդեամբ, այլ եւ ոչ բանիւք որ մխիթարութիւն մատուց քեզ, թող թէ ներհակօրէն բանիւք և արդեամբք հաւատակ զինեցան. **ուստի ամօթով իսկ ենք բոլորովին ազգաւ վասն այդորիկ** (ընդգծումն իմն է-Հր. Մ.): Հոս (?) եւ Վեհն ամենեւին պարտական համարի զինքն. քանզի քանիցս անգամ կամեցաւ յօգնութիւն հասանել քեզ եւ ոչ յաջողեցաւ. սակայն ի նոյն միտս հաստատեալ կայ վասն քո եւ տպագրատանդ բան ինչ հոգալ որով յաւիտեան անխափան մնասցէ: Եւ թէպէտ փորձութիւնն ի վերայ փորձութեան յաճախեն ի վերայ նորա, եւ ոչ կարէ անձին ինչ օգնութիւն լինիլ, վասն պարտեացն

բազմութեան, այլ ոչ երբեք ունի զանց առնել զգործառնութենէն զայդմանէ, ըստ որում եւ զիրս մաղթանաց առ Պապն եւ առ թագաւորն գրեաց իւրաքանչիւր պատշաճի եւ ըստ դիտաւորութեան խնդրածոց քոց»⁴:

Մեր հարցադրումն ունի մեկ ուրիշ կողմ եւս. ինչո՞ւ Ռսկանը որպէս Դավրիժեցու գրքի վերջին գլուխ է գետեղել իր փիլիսոփայական աշխատությունը: Դրան կարելի է տալ միայն հոգեբանական բացատրություն. Ռսկանը կամեցել է ընթերցողներին ցույց տալ, որ ինքը սովորական տպագրիչ չէ միայն, այլ ունի մաս փիլիսոփայական բարձր պատրաստականություն: Այսինքն, փորձել է արդարացնել ինքնակենսագրության մեջ իր մասին ասած գովասանական խոսքերը:

7. Ռսկանը երբեմն թարմացրել, վերաշարադրել է Դավրիժեցու աշխատության այս կամ այն հատվածը՝ տալով իր օրերի համար ավելի ուժեղ շունչ ու ոգի: Օրինակ Դավրիժեցին առաջաբանում հայ ժողովրդի դրության մասին խոսում է անցյալ ժամանակով, իսկ Ռսկանը դարձրել է ներկա, որով ցույց է տվել, որ ոչ միայն դարասկզբի առաջին տասնամյակներում, այլև վաթսույնական թվականներին նույնպէս ծանր էր հայ ժողովրդի վիճակը: Ահա նմանօրինակ մի հատված.

Ձեռ. N 1772

«Բայց քանզի ազգս մեր յաւարաւորաց եւ ի գերչաց եւ ի հարկապահանջողաց ցիր եւ ցան եղեալ են, կոշկոճեալ եւ կաշկանդեալ տառապեալ եւ կապեալ յաղքատութեան որպէս գերկաթս՝ ըստ սաղմոսին. եւ հազիւ ամենայն որ զապրուստ իւրոցն կենաց **հայթայթէր**, ոչ գտաք գիտող այր այնպիսի, որ զի ընդ պատմութեան եւ զթվականն եւս ծանուցեալ էր» (թղ. 3ա-բ):

Ռսկանի տպագրություն

«Բայց քանզի ազգս մեր յաւարաւորաց եւ ի գերչաց, եւ ի հարկապահանջողաց ցիր եւ ցան եղեն. եւ կաշկանդեալք, տառապեալք եւ կապեալք աղքատութեան որպէս գերկաթս՝ ըստ սաղմոսին. հազիւ ամենայն որ զապրուստ իւրոցն կենաց **հայթայթէ**: Վասն որոյ ոչ գտաք զգիտող այնպիսի զի ընդ պատմութեան եւ զթուականն էր ծանուցեալ» (էջ 4):

⁴ «Բազմավեպ», 1966, ք. 11 - 12, էջ 302-303:

8. Ամենաուշագրավ երևույթներից մեկն էլ Դավրիժեցու աշխատության ոսկանյան տպագրության մեջ երբեմն պատահող վաստերն են, որոնք չկան վերոհիշյալ ձեռագրերում⁵: Օրինակ՝ «Ազգաբանութիւն պարսից թագաւորացն» գլխի վերջը ձեռագրերում և տպագրում ունի հետևյալ տեսքը.

Ձեռ. N 1773 (գրվել է 1663 թ., հեղինակի կողմից հավելումներ են կատարվել 1667 թ. կամ ավելի ուշ):

«Ձկնի սորա թագաւորէ որդի սորա երկրորդ Շահաբասն: Եւ ի Ռ-ճԺԵ. թուին մերոյ յամսեանն սեպտեմբերի ժ. մեռաւ այս երկրորդ Շահաբասն, և ի նոյն թուին և ի նոյնում ամսեանն, եղին ի տեղի նորա թագաւոր գնորին որդին զՇահսէֆին, ըստ անուան իւրոյ պապոյն, վասն որոյ զսա անուանեմք երկրորդ Շահսէֆի: Եւ յետ նստելոյ Շահսէֆոյս թագաւոր ինքս⁶ յանապազ ցաւազար կայր, այլ և շրճակայ թշնամիք ասպատակեցին յերկիր սորա, վասն որոյ հմայողք ասացեալ են, օրն և ժամն, յորում նստեալ էր թագաւոր՝ ոչ է լեալ բախտաւոր, վասն որոյ հմայելով ընտրեցին օր բաղդաւոր և վերստին էղին յաթոռ, և փոխեցին զանունն և անուանեցին Շահ-Սուլէյման, և այժմ Շահ -Սուլէյման ասեն սմա» (թղ. 377 ա):

Ձեռ. N 1772, (արտագված է 1666թ.)

Ձկնի սորա թագաւորէ որդի սորա երկրորդ Շահաբասն: Եւ ի Ռ-ճԺԵ թուին մերոյ յամսեանն սեպտեմբերի ժ մեռաւ այս երկրորդ Շահաբասն և ի նոյն թուին և ի նոյնում ամսեանն եղին ի տեղի նորա թագաւոր գնորին որդին զՇահսէֆին, ըստ անուանն իւրոյ պապոյն. վասն որոյ զսա՝

⁵ Դավրիժեցու Պատմության 1896 թ. հրատարակությունում ամենայն բարեխղճությամբ նշված են այն բոլոր տեղերը, որոնք Ռսկանյան տպագրության մեջ բաց են թողնված, բայց, ցավոք, ոչինչ չի ասված այսօրինակ վաստերի մասին:

⁶ Այստեղ, անշուշտ, սխալ է թույլ տրված, որովհետև ենթական ու ստորոգյալը դրված են տարբեր դեմքերով: Հավանաբար, դա գալիս է նրանից, որ այս հատվածն ավելացրել է ինքը՝ Դավրիժեցին, որը նույնպես այդ ժամանակ արդեն մի զառամյալ ծերունի էր: Հիշենք, որ դրանից դեռ մի քանի տարի առաջ նա իր մասին գրել էր հետևյալ տողերը. «Այլև իկպեցաւ պատահել ինձ այս գործ ոչ ի յամանակս առոյգ երիտասարդութեան, այլ յողորմելի ծերութեան, վասն զի ծեր էի. նաև յոյժ ցաւազար մարմնով, և ի լուտոյ աչքս պակասեալ և ի պնտութենէ ձեռքս թուլացեալ դողայր, տոյնպես և յայլոց յամենայն կարողութեանց տկարացեալ, և մահու հրաւէրք ամենէքեան հանդէպ աշացս եկեալ կացեալ, և սպառնալիք գեհեմին ևս քան զևս ի վերայ իմ յաճախեալ» (Առաքել Դավրիժեցի, Պատմութիւն, Վաղարշապատ, 1896, էջ 671):

անուանեմք երկրորդ Շահա՛տֆի» (թղ. 365 բ):

Ոսկանյան հրատարակություն

«Ջկնի սորա թագաւորէ որդի սորա երկրորդ Շահաբասն, որ էր կա-
րի քրիստոնէասէր և ուղղադատ: Ջկնի սորա թագաւորէ որդի սորին
Շահա՛տֆի անուամբ. զկնի սորա թագաւորէ եղբայր Շահիսմայիլն» (էջ
555):

9. Եթէ մինչև այժմ մեր թվարկած փոփոխություններից Առաքել Դավ-
րիժեցու Պատմությունը, ընդհանուր առմամբ, շահել է, ապա նույնը
ասել չենք կարող Ոսկանի կատարած մի լուրջ փոփոխության մասին:
Ինչպես հայտնի է, Ոսկան Երևանցին եղել է լատինաբանության ակնա-
ռու հետևորդներից. դա բացահայտորեն դրսևորվել է ոչ միայն Ոսկանի
Քերականության (Ամստերդամ, 1666), այլև նրա հրատարակած ողջ
գրականության մեջ: Ներկա դեպքում Դավրիժեցու աշխատության
տպագրության ժամանակ հեղինակի հայեցի լեզուն և ոճը հաճախ, նույ-
նիսկ բռնազբոսիկ ձևով, հարմարեցրել է լատիներենի սկզբունքներին:
Օրինակ՝ գոյականն ու ածականը, որ հայերենում չեն համաձայնվում
դեմքով ու թվով, նա լատիներենի նման արհեստականորեն աշխատել է
համաձայնեցնել, ինչպես նաև կատարել է այլ կարգի փոփոխություն-
ներ: Դա երևում է նախորդ և ստորև բերվող հատվածներից:

Ձեռ. 1772

«Արդ ի ժամանակս յետինս յորում
նուազեցան ազգքն, որք էին քրիս-
տոնէական հաւատոյս պաշտո-
նեայք, և գորացան ազգքն, որք
էին մահմետական կրօնիւք: Ի
կողմս արևելեան՝ պարսիկք և ի
կողմն արևմտեան՝ օսմանցիք, որք
առին զհռչակաւոր քաղաքն զԿոս-
տանդնուպօլիս» (թղ. 7 ա-բ):

Ոսկանյան հրատարակություն

Արդ ի ժամանակս յետինս յորում
նուազեցան ազգք, որք էին քրիս-
տոնէականի հաւատոյս պաշտո-
նեայք, և գորացան ազգքն, որք
էին **մահմետականօք կրօնիւք: Ի
կողմանս արևելեան պարսիկք ի
կողմանն արևմտյան օսմանցիք,**
որք առին զհռչակաւոր քաղաքն
զԿոստանդնուպօլիս» (էջ 5-6):

Մեկ հոդվածի շրջանակներում հնարավոր չէ վեր հանել Ոսկան Երևանցու կատարած ողջ աշխատանքը Դավրիժեցու աշխատության հրատարակության ժամանակ, բայց թվում է, այսքանն էլ բավական է ընդհանուր գաղափար կազմելու համար: Վերոշարադրյալ նյութը լիովին հիմք է տալիս ասելու, որ Դավրիժեցու Պատմության ոսկանյան հրատարակությունը էապես շեղվում է հեղինակային վերջնական տարբերակից, որովհետև Ոսկանը նրան վերաբերվել է ոչ որպես սովորական տպագրիչ կամ խմբագիր, թեև գրքի վերջում ավելացված հիշատակաբանում իրեն անվանում է ընդամենը «սրբագրիչ»^{*}:

*«Բանբեր Երևանի համալսարանի»,
(այսուհետև՝ ԲԵՀ), 1971, N 2*

^{*} Ի դեպ՝ հիշատակարանի սկզբում ասված է, որ լույս է տեսել «տպագրութեամբ և ընչիսք Ոսկանի վարդապետի Երևանցույ ի տպարանի սրբոյ Էջմիածնի, և սրբոյ սարգսի», բայց շարունակության մեջ խնդրելով հիշել տպարանում աշխատողներին, հավելել է. «նա և զեղբայրն իմ զաւետիսն, որ պատճառէ եղել այսորիկ գործարանի Էջմիածնի լինելոյն, մանաւանդ՝ զի զայս գիրս ինքն ընչիսք իւրովք է արարեալ»: Հնարավոր թյուրիմացություններից զգուշանալու համար հարկ եմ համարում նշել, որ «զայս գիրս» ասելով Ոսկանը նկատի է ունեցել Ավետիսի պատրաստած բոլորագիրը, որը մինչ այդ օգտագործել էր նաև Աստվածաշնչի տպագրության ժամանակ:

ФИЛОСОФСКИЙ ТРУД ВОСКАНА ЕРЕВАНЦИ „О ЕДИНИЧНОСТИ И ЕДИНСТВЕ: ОДИНАКОВЫ ОНИ ИЛИ РАЗЛИЧНЫ“

Начав в 1662* г. в далеком Амстердаме плодотворную издательскую деятельность, Воскан Ереванци (1614-1674) за короткий срок сумел издать свыше двадцати наименований книг различного содержания. Воскан справедливо ставится в один ряд с заслуженными деятелями армянской культуры. Исследования показывают, однако, что он оставил также богатое наследие грамматического, философского и публицистического характера, научный анализ которого способен пролить свет на ряд вопросов истории армянской культуры XVII в. С этой точки зрения представляет большой интерес публикуемый параллельно с русским переводом древнеармянский текст философского сочинения Воскана Ереванци, впервые издававшийся автором в 1669 г. в качестве последней, LVIII главы «Истории» Аракела Даврижеци («Գիրք լիառմարեանց, շարարեալ վարդապետին Առաքելոյ Դարեժացոյ», Ամստերդամ, 1669, с. 638-645) под заглавием «Հարազա միութեան եւ միարարութեան. նոյնք եւ երբ զանազանք: Մարեալ նունոյ Ոսկանայ վարդապետի» – «О единичности и единстве: одинаковы они или различны. Написано тем же вардапетом Восканом». Это первый случай в истории средневековой армянской книжности, когда философский труд печатается при жизни автора, с его ведома, и тем исключается какое-либо искажение текста. Вторично это сочинение было издано в 1966 г. в журнале «Հաւիթ», N 3-5. Произведение Воскана дошло до нас и в рукописи (Матенадаран, рук. N 8233, с. 129а-134б, фрагмент из начальной части работы под тем же заглавием-в рук. N 9121, с. 104б), идентичной печатному тексту.

Сегодня трудно определить обстоятельство написания и издания труда Воскана Ереванци, тем не менее нам представляется вероятным, что автор, помещая свой труд за «Историей» Даврижеци, хотел показать свою причастность к философии. Основываясь на научных дости-

* В этом году Воскан отправился в Европу, а свою типографическую деятельность в самом Амстердаме он начал в 1664 году.

жениях своей эпохи, он исследует философские проблемы, касающиеся соотношения **части и целого, элемента и системы**, резко отграничивает их друг от друга. Особенно интересна та часть сочинения Воскана, где он высказывает глубоко диалектические мысли, перечисляя основные принципы и виды возникновения систем.

О единичности и единстве, одинаковы они или различны.

Написано тем же¹ вардапетом Восканом

(Перевод с древнеармянского М.О. Дарбинян-Меликян)

Известно, что в иных случаях единичность и единство ставятся одно вместо другого, хотя они весьма отличны друг от друга, ибо единичность относится к простому, а единство к сложному. Там, где есть только простое, там нет сложного, а также сочетания, но одна лишь чистая и несмешанная сущность, которая возникает из единичности. Меж тем единство не есть простое, и бытие его <обусловлено> теми сущностями, из коих оно состоит. Таковые не всегда и не во всех случаях называются «одно», но в одном, отношении «одно», а в другом – «множество», подобно тому, как это видим в нашем естестве. Ведь оно есть соединение души и тела, а не только душа или только тело. Ибо одна <лишь> душа, так же, как и одно <лишь> тело еще не <есть> человек, а соединение и единство их обоих есть человек, который состоит из души и тела. Поэтому человек, который возникает от соединения их обоих, не может быть только душой или только телом, равно как одна душа не есть человек, так же как <и> одно <только> тело, ибо человек бывает от соединения их обоих. Так говорит и великий Давид в своих «Пяти притчах»² об индивидуе, <толкуя о том>, может ли он быть и считаться одним естеством. Здесь <вопросы> о простейших сущностях остаются вне рамок нашей задачи, ибо не нуждаются в исследовании, будучи совершенно простыми и одними из единичностей. Относительно же сложных индивидов говорит, что они не могут быть и считаться одним

¹ Поскольку предыдущая LVII глава труда Даврижеци представляет собой автобиографию самого Воскана Ереванци, то поэтому здесь добавлено «тем же».

² Средневековая армянская книжность по традиции приписывала Давиду Анахту анонимные «Пять притч».

естеством, ибо соединены они из множеств в некую <качественно> иную вещь, которая не существовала прежде, <до> их соединения. А именно: пока существует душа так же, как существует и тело, но они еще не соединены, еще нет человека, который состоит из души и тела, а не из единичности их. Едина душа, едино и тело, **хотя они и есть соединение своих частей, как говорится у естествословов**, однако при становлении человека одни берут в основу душу, а другие – одушевленное тело, кои не есть одно, но соединены в одном бытии, которое есть человек. Сообразно этому следует рассматривать и все соединения, ибо единство не меняется и не теряет <ничего>, иначе говоря, они <его части> не замещают друг друга и не поглощают одна другую, но связаны друг с другом в несмешанном единстве. Соединяющиеся части порождают иную вещь, которая прежде не существовала. По сему говорят, что при становлении предмета они предшествуют ему, как <это> выше было показано на <примере> единства души к тела. Ибо соединением души и тела не получились только душа или только тело, но человек, который не есть только душа и только тело, а <есть> одновременно и душа и тело. Это обнаружишь и во всем сущем, **как в природе, так и в искусстве и науке**. < К примеру >, в природе части руки, кои суть пальцы и ладонь, не соединяются в один палец, но в одну руку, которая есть единое целое из пяти пальцев и ладони. Итак, один палец содержит единичность пальца, но рука – это не единичность пальца, а единство многих пальцев, объединенных в ней, но <в то же время> это единичность руки, возникающая из соединения пальцев. Точно так же и тело, кое обладает единичностью тела, но <в то же время> включает в себе соединение многих членов, как говорит об этом святой Павел в двенадцатом и двадцатом стихах двенадцатой главы Первого послания к коринфянам: «как тело одно, но имеет многие члены, и все члены одного тела, хотя их и много, составляют одно тело». Есть многие части, которые заключают в себе единичность <одной> части, и есть многие <части>, которые представляют единство в одном теле. Посему тело представляет единство в сочетании своих членов, а члены, хотя и обладают единичностью в себе, однако в теле представляют не единичность, но единство. Так и в мастерстве все

части, соединяясь в целое, порождают вещь иную, чем они сами, как, <например >, четыре стены, и окна, и двери, и потолок, связанные вместе, не составят только стену, или только окно, или какую-либо другую из этих частей, но образуют совершенно отличную от них вещь, а именно дом, который не есть одна из вышеперечисленных частей, но другая вещь, созданная их соединением, которую называют не стеной и не окном, а домом, являющимся одним из единичностей, а соединение частей – одним из единств. Точно так же дверь есть одно целое, состоящее из своих частей, хотя <в то же время> она часть дома, но сама по себе целая <завершенная> вещь, так как содержит доски-части, соединенные друг с другом, гвозди, косяки и прочее, которые соединены в целостность двери и <представляют> суть единство в единстве и одну из единичностей. Единичность же двери – из единичности, а не из единства. Итак, следовательно, единичность и единство, одно и сложное не есть одно и то же.

А в науке так: все общее – обще частями, и от соединения частей получается общее. Как от соединения и собрания индивидов получается вид, от соединения видов образуется род, из родов – самый всеобщий род и так далее по порядку, сколько их есть. А из единичностей только единое не обладает единством, как, например, индивид, который является единым и не представляет соединения множества в едином, хотя в себе и заключает собрание своих частей, но не сообразно тому, как индивиды соединяются в вид, а виды в род. Их, <видов и родов>, частичность и общность, единичность и единство, проявляются одним способом, а в этом случае, <случае единого> иным способом. Ибо здесь частички суть члены, а все тело – единство членов. А там частички суть индивиды, т.е. Мартирос, Григор <и т.д.>, которые суть единство членов, а все <виды и роды> представляют собой единство индивидов, то есть человек, лошадей, львов, орлов. Ибо из единичностей – один индивид, который есть единое, а из единства индивидов – вид. Хотя некоторые и считают солнце одним видом, точно так же, как иные предполагают <существование> в Индии <такой> птицы, которая будто бы при сжигании движениями крыльев и тела своего порождает другую птицу, чтобы доказать этим, что существует такой индивид, который

<одновременно> и индивид и вид. Тщетные усилия! Ибо вид это то, как говорит Порфирий, что состоит из многих индивидов, что не есть единое и не в одном числе. Меж тем Солнце само по себе не является видом: хотя его, по мнению многих философов, мы не можем поместить в ряд светил, тем не менее <оно> можно поместить среди светил, придав ему иное качество.

Но при подобных построениях никогда не сможем для него определить границы вида. Вид при вопросе «что есть?» разделяется на многие и разные по числу <индивиды>. Или же вид – это то, что входит в род. Ибо один индивид не может разделяться на множество индивидов, точно так же индивид не может считаться родом, но всегда входит в неделимый вид. Поэтому солнце нельзя взять как индивид, определяющий границы вида, но всегда как индивид, определяющийся его единством и единичностью, а не по виду. Ведь бытие вида обусловлено единством многих индивидов, так как он образуется из многих индивидов, как неоднократно показывалось. Точно так же и несколько видов объединяются в род, как, например, вид человека, вид лошади, вид льва, вид голубя и многие другие, кои утомительно все перечислять, объединяются в род животных, и все они животные. Точно так же и индивиды через род объединены единством и нераздельны в своей соподчиненности и единичности, которые сообщаются друг с другом через единство вида и рода, но не сообщаются друг с другом в качестве индивида и единичности. Следовательно, это не одно и то же; единый и соединяемый, единство и единичность, но они совершенно отличны друг от друга, как простое и сложное. Ибо простое и единое сравнимы друг с другом, точно так же сравнимы сложное и единство, как это видно из вышесказанного. Однако единство бывает многих видов: есть единство чрез изменение, иначе называемое смешением, при котором все <вещества> соединяются в единство, теряют свое естество и приобретают сущность иного вещества, подобно стихиям, которые не становятся единством без утраты самих себя в становлении некоей иной сущности. Есть также единство, называемое превращением, когда через соединение одно поглощает другое, то есть одно замещается естеством другого, подобно пище, которую мы едим и которая превращается в естество нашего тела. Есть также единство, при коем не происходит ни

смешения, ни превращения, но, в неизменяемом и непревращаемом единстве соединяются друг с другом, как душа и тело, железо и пламя, которые не изменяют друг друга в бытие иной сущности и не замещают друг друга, но сохраняют вполне сущность и естество в своем единстве, причем ясно, что покуда они существуют вместе, сохраняют друг друга и нераздельны друг от друга. Они являются причиной существования друг друга и их подлежащего, но, когда разделятся, то, что существовало <благодаря> им, <т.е. подлежащее>, уничтожится: тело растворяется в своей стихии, а душа отправляется к богу, которым, согласно философам, она создана.

Когда мы говорим единое, то понимаем вещь простую, чистую и несмешанную, в которой нет сочетания или сопричастия с другим: такая единичность бывает как личная, так и по сущности несмешанная и вполне чистая. Но, когда говорим «единство», не можем понимать чистое и простое, а <должны понимать> сложное среди других и соединенное из двух тел как в смешении, так и без смешения. Столь большая разница между смешением и несмешением существует от того, что смешение лишает тело его естества или заменяет одно другим, либо <же> полностью сохраняя их <сущность> и став новым телом, порождает новое естество. А несмешиваемые и после соединения остаются теми же, что и до соединения, без искажения, без изменения, без повреждения. Если же в несмешиваемое единство проникает каким-нибудь образом иное тело, не сохранить несмешанность. Ибо несмешиваемость присуща единству, поскольку то определение, какое имели до соединения, то же сохраняет и после соединения, без какого-либо изменения. Если же какое-либо <даже> малое тело внесет туда искажение, коим может изменить определение, единство не останется неизменным или несмешанным. И опять единичность противостоит множеству, а единство – разделению, ибо единое не может быть многим, хотя бы было из множеств, причем оно есть одно. А соединяемый по единству соединен из многих, хотя и соединен в одну вещь. И опять простое единичности невозможно разделить на части, как, например, бога. А единство можно разделить на то, из чего оно состоит и в действительности, и представлении как, <например>, человек и прочие сложности.

**Յաղագս միութեան եւ միատրութեան.
նոյնք են եթէ զանազանք:
Արարեալ նունոյ¹ ոսկանայ վարդապետի**

Գիտելի է, զի **միութիւն և միատրութիւնն** ուր ուրեք ի տեղիս իրերաց դնին, սակայն կարի տարանջատք են ի միմեանց, զի **միութիւնն առ պարզ** մուն վերաբերի, իսկ **միատրութիւնն առ բաղադրեալն**: Քանզի ուրանօր պարզ մի է, անդ ոչ է բաղադրութիւն՝ և ոչ շաղկապումն, այլ զուտ և անխառն էութիւն, որ յառաջագայի ի միութենէն: Իսկ միատրեալն ոչ է պարզ մի, այլ յորոց բաղադրեալ է առ ի լինելութիւն այլոյ ումեմն էութեան: Այսպիսիս մի, ոչ ասի ամենիւք իրօք և ամենևին մի, այլ իրօք ինչ մի, և իրօք ինչ բազում: Որպէս *առ* մերս լինելութիւն է տեսանել, զի առեկութիւն հոգւոյ և մարմնոյ՝ ոչ է, զի լիցի հոգի միայն, կամ լիցի մարմին միա<յ>ն: Քանզի հոգին ոչ է միայնակ մարդ, և ոչ մարմինն, այլ առեկութիւն երկոցունցն, և միատրութիւնն է մարդ, որ է ի հոգւոյ և ի մարմնոյ: Վասն որոյ մարդն որ յերկուցն միատրութենէ գոյացաւ՝ ոչ կարէ լինիլ սոսկ հոգի, և ոչ սոսկ մարմին, և ոչ հոգին ուրոյն է մարդ: Նոյնպէս և ոչ մարմինն, այլ երկոցունց միատրութեամբն լինի մարդն: Որպէս և մեծն Դավիթ խօսի ներ հնգից առածոց² իւրոց վասն անհատիցն, եթէ կարօղք գոն մի բնութիւն գոլ և ասիլ: Նայսմ վայրում սակս պարզագունիցն էութեանց ի բաց կայ ի խնդրոյ՝ վասն ոչ գոլոյ հարկաւոր յաղագս նոցա խուզողութեան, քանզի ամենևին պարզք են, և են մի ի միութենէն: Իսկ սակս բաղադրեցելոցն անհատից ասէ. ոչ կարօղք գոն մի բնութիւն գոլ և ասիլ: Քանզի միատրեալք են ի բազմութենէ ի մի այլ իմն իր՝ որ ոչ գոյր նախքան զմիատրութիւն նոցա: Այսինքն, թպէտ գոյ հոգի՝ գոյ և մարմին, որքան ոչ են միատրեալք ոչ գոյ մարդ՝ որ պարտի բաղկանալ ի միատրութենէ հոգւոյ և մարմնոյ և ոչ ի միութենէ: Սի է հոգի, մի է և մարմին, **թպէտ և սոքա են միատրեալք ի մասանց իւրեանց՝ որպէս ասի ի**

¹ Քանի որ Դավիթեցու աշխատության նախորդ՝ Ծէ (57-րդ) գլխում տպագրված է Ոսկան Երևանցու ինքնակենսագրությունը, որա համար այստեղ ավելացված է «նունոյ» բառը:

² Սիջին դարերում բազմաթիվ այլ գործերի հետ միասին հայ մատենագիրները ավանդաբար Դավիթ Անհաղթին են վերագրել նաև անանուն «Առածք հինգ» գործը:

բնախօսից՝ սակայն առ ի բաղկացութիւն մարդոյն մի մասն դնի հոգին և մի մասն շնչաւոր մարմինն. որք ոչ են մի՝ այլ միատրեալք ի մի լինելութիւն. որ է մարդն: Ըստ այսմ սարասի և առ ամենայն միատրութիւնս է տեսանել զի միատրութիւնն անփոփոխական, և անկոխստական, այսինքն. որք ոչ փոխարկին առ իրեարս և կամ միմն, ի միւսոյն ոչ կլանի, այլ շարակապին ընդ միմեանս անշփոթիւ միատրութեամբ: Չայլ իմն գոյացուցանեն մասունքն շարակեօղք՝ որ նախ ոչ գոյր: Վասն որոյ առ այլ իմն իր միատրիլ ասին մասունքն նախկինք: Որպէս վերնագոյնն ցուցաւ ի միատրութիւն հոգւոյ և մարմնոյ: Չի միատրութեամբ հոգւոյ և մարմնոյ ոչ եղև միայն հոգի և ոչ միայն մարմին. այլ մարդ՝ որ ոչ է միայն հոգի և ոչ միայն մարմին, այլ հոգի և մարմին համանգամայն: Այսպէս և յամենեսեան իրակութիւնս գտցես. թէ ի բնականս, և թէ յարուեստականս և թէ յուսումնականս: Քանզի ի բնականս. մասունք ձեռացն, որք են մասունքն և թաթն, ոչ միատրին ի մի մատն, այլ ի մի ձեռն. որ է մի բոլոր ի մատանց հնգից և ի թաթէ: Արդ մատն մի ունի զմիութիւն մատին, բայց ձեռն ոչ զմիութիւն մատին, այլ զմիատրութիւն մատանց յոլովից ներ ինքեան միավորեալ՝ բայց զմիութիւն ձեռին, որոյ միութիւնն գոյանայ ի միատրութենէ մատանց: Նոյնպէս և մարմին, որ ունի զմիութիւն մարմնոյ՝ բայց ունի ներ ինքեան զմիատրութիւն անդամոց բազմաց, որպէս սուրբն Պօղոս ասէ ներ թղթոջն կորնթացոց առաջնեբորոյում ի գլխոջն երկոտասանեբորոյում և ի թոռոջն երկոտասանեբորոյում՝ և ի քսանեբորոյում. զի որպէս մարմին մի է և զանդամս բազումս ունի, ամենեքեան բազումք անդամքն՝ մի մարմին են: Այլ անդամքն բազումք, որք ունին առ ինքեանս զմիութիւն անդամոյ: Եվ են բազումք՝ որք ունին զմիատրութիւն առ մարմինն մի. վասն որոյ մարմինն ունի զմիութիւն իւր շարայարութեամբ անդամոցն, իսկ անդամքն թէպէտ ունին զմիութիւն ներ ինքնեանց. սակայն առ մարմինն ոչ ունին զմիութիւն այլ զմիատրութիւն: Իսկ յարուեստականս է՝ զի ամենեքեան մասունք առ մի բոլոր միատրեալք զայլ իմն քան զինքեանս յառաջաբերեն. որպէս ասիա չորք որմունք և պատուհանք և դրունք և առաստաղ ի միասին եկեալք ոչ զմի գորմ կամ զմի զպատուհան կամ զայլ ինչ յիւրեանց մասանցն բաղկացուցանեն, այլ զայլ իմն անդր քան զինքեանս բացակատարեն, այսինքն գտուն. որ ոչ է ի վերնոց ասացելոց մասանցն, այլ այլ իմն միատրու-

Թեամբ նոցին կառուցել, որ ոչ ասի պատ, և ոչ պատուհան՝ այլ տուն, որ է մի ի միութենէ, իսկ միաւորութիւն մասանցն ի միաւորութենէն: Նաև դունն է մի բոլոր իր յիւրոց մասանց բաղկացեալ՝ թէպէտ է մասն տանն. բայց է ըստ ինքեան բոլոր իմն. քանզի ունի գտախտակունսն առ իրեարս կցեալս մասունս՝ զբեռնս և զսեամսն և զայլս, որք են միաւորեալք ի լրութիւն դրանն՝ են միաւորեալք ի միաւորութենէ. և մի ի միութենէ: Իսկ միութիւն դրանն է ի միութենէ և ոչ ի միաւորութենէն: Ապա ուրեմն ոչ են մի և նոյնք միութիւնն և միաւորութիւնն, և միմն և միաւորեալն: Իսկ յուսումնականսն է այսպիսի ինչ. զի ամենայն բոլոր, այսինքն՝ ընդհանուր մասամբք է ընդհանուր. և ի միաւորութենէ մասանց լինի բոլորն: Որպէս ի միաւորութենէ և ի հաւաքմանէ անհատից լինի տեսակն. և ի միաւորութենէ տեսակացն բաղկանայ սեռն. և ի սեռիցն սեռականագոյն սեռն. և այլքն ըստ կարգի, որքանք և իցեն: Իսկ ի միութենէն միմն միայն է, որ ոչ ունի զմիաւորութիւնն, որպէս անհատն որ մի միայն է և ոչ ունի զբազմաց հաւաքումն ի մի. թէպէտ ունի զմասանց իւրոց հաւաքումն ներ ինքեան, բայց ոչ է ըստ հաւաքման անհատից առ տեսակն. և տեսակաց առ սեռն: Այլ այլով իմն եղանակաւ են մասնականութիւնք նոցին և հանրականութիւնք, միութիւն նոցին և միաւորութիւն, իսկ աստ այլով իմն եղանակաւ: Քանզի աստ մասնկունք են անդամքն, և բոլոր իմն մարմինն անդամոցն միաւորութեամբ: Իսկ անդ մասնկունք են անհատքն, այսինքն Մարտիրոսն, և Գրիգորն. որք են միաւորեալք յանդամոց: Եւ բոլորք ի միաւորութենէ անհատից՝ այսինքն՝ մարդն. ձին. առիւծն. արծուին: Քանզի ի միութենէ մոտ անհատն որ է մի. իսկ ի միաւորութենէ անհատիցն է տեսակն: Թէպէտ ոմանք զարեգակն զմոտ տեսակ դնեն, նաև զոմն հաւ ստեղծանեն ի հնդկիկս. և զնոյն այրիլ թոցն շարժմամբ՝ և դիոյ նորին յորդանէ այլ իմն հաւ գոյանալ՝ որպէսզի հաստատեսցեն, թէ գոյ այնպիսի անհատ՝ զի համայն անհատ է և համայն տեսակ. վարկպարագի է: Չի տեսակ է այն, որպէս Պորփիրոս ասէ. որ ի բազմաց անհատից ասի, որ ոչ է մի և նոյն թուով: Իսկ արեգակն ոչ է ըստ ինքեան տեսակ՝ թէ և զնա ի կարգի լուսատրացն ոչ դիցես ըստ հասարակաց իմաստասիրաց, այլ զայլ իմն զնա ի լուսատրացն կացուցես, զայլ իմն զորակութիւն տալով նմա: Այլ յաւետ զկերպ իմն յարադրեսցես՝ և ոչ զսահման տեսակին կարասցես զնմանէ ստորոգել: Եթէ տեսակ է գյուղվից գտար-

բերեցելոց թուով ի ներում զինչէն ստորոգեալ: Կամ տեսակ է դասեալն ընդ սեռիւ: Քանզի մի անհատն ոչ կարէ զբազմաց անհատից ստորոգիլ, նաև անհատն ոչ է դասեալ ընդ սեռիւ, այլ յաւետ դասեալ ընդ տեսակագունի տեսակաւ: Վասն որոյ ոչ կարէ արեգակն այն անհատ՝ զսահման տեսակի առնուլ՝ այլ յաւետ անհատի. և նորին միատրութեամբն և միութեամբն բացատրուիլ, և ոչ ըստ տեսակի: Քանզի տեսակի լինելութիւնն է ի միատրութենէ բազմաց անհատից, զի ի բազմաց անհատից ասի տեսակն, որպէս բազմիցս ցուցաւ: Նոյնպէս և բազումք տեսակք առ մի սեռ միատրին, որպէս մարդոյ տեսակն, ձիոյ տեսակն, առիւծոյ տեսակն, աղաւնոյ տեսակն և այլք յոլովք մնացեալք, զորս մի ըստ միոջէ թուել է ձանձրութիւն, ի մի սեռ կենդանոյն միատրին, և են կենդանիք ամենեքեան. նոյնպէս և անհատքն ի ձեռն տեսակաց միատրին միատրութեամբ, և միասին ներ ինքեանց ենթակայութեանց և միութեանց, որք հաղորդք են միմեանց ի ձեռն միատրութեան տեսակի և սեռի, բայց անհաղորդք են միմեանց ի ձեռն անհատի և միութեան: Ապա ուրեմն ոչ են մի և նոյն մին և միատրեալն, միութիւնն և միատրութիւնն. այլ յաւետ տարանջատք ի միմեանց. որպէս պարզն և բաղադրեալն: Քանզի պարզն և մին առ իրեարս համեմատին. իսկ բաղադրեալքն և միատրեալքն են համեմատք, որպէս ահա յայտ է ի տեսեցելոցդ յարուցից: Սակայն միատրութիւնն ըստ յոլովից եղանակաց լինի. է միատրութիւն փոփոխմամբ՝ որ և շփոթմամբ ասի. որք յորժամ միատրութեամբն միատրեցեալքն ամենայնքն զիրեանց բնութիւնն թողուն, և զայլ իմն իրի գէութիւն ստանան, որպէս տարերք, որք ոչ միատրութիւն ասին, քան կորուստ ինքեանց առ ի լինելութիւն այլոյ ումեմն էութեան: Նաև է միատրութիւն, որ փոխարկմամբ ասի. յորժամ միատրութեամբն մինն ի միստյն կլանիցի. այսինքն մի ի բնութիւն միստյն փոփոխարկիցի, կամ սակս նուագութեան, կամ սակս նուաստութեան, որպէս կերակուրք մեր, զոր ուտեմք՝ ի բնութիւն մարմնոյ մերոյ փոխարկի: Նաև է միատրութիւն, որ ոչ շփոթմամբ, և ոչ փոխարկմամբ. այլ անփոփոխ և անփոխարկ միատրութեամբ միատրին ընդ միմեանս՝ որպէս հոգի և մարմին՝ երկաթ և հուր. որք ոչ զիրեարս ապականեն առ ի լինելութիւն այլոյ էութեան. և ոչ փոխարկմամբ միոյն ի միսն, այլ յաւետ պահելով գէութիւն և զբնութիւն ինքեանց միատրութեամբն. ըստ որում յայտ է՝ զի որքան առ

իրեարս գոն, պահեն զիրեարս և անորիշք են ի միմեանց. և պատճառք են իրերաց գոլոյն և ենթակային իւրեանց. իսկ յորժամ բաժանին, այն որ նոքօք գոյր՝ ապականի, մարմինն ի տարերս իւր ցնդի, իսկ հոգին առ Աստուած երթայ՝ որ ետ գնա. ըստ իմաստնոյն բանի: Դարձեալ յորժամ զմի ասեմք. զնոյն իրն պարզ և յստակ անխառն ընդ այլոյ իմանամք. որ ոչ ունի զշարակցութիւն, կամ զհաղորդութիւն ընդ ումեք, այն միութիւնն՝ թէ անձնական լիցի և թէ էական՝ անխառն է՝ և զուտ ամենեկին: Բայց յորժամ զմիավորեալ ասեմք՝ ոչ կարեմք իմանալ զուտ և պարզ, այլ բաղադրեալ ընդ այլոյ. և միաւորեալ յերկուց իրաց՝ թէ շփոթմամբ և թէ առանց շփոթման: Բայց այսքան զանազանութիւնս գոյ ի մէջ շփոթման և անշփոթութեան. զի շփոթումն զբնութիւնս իրին կորուսանէ՝ կամ փոխարկմամբ միոյն ի միւսն, կամ երկոցունցն համայն թողլով զիրեանցն, և այլ իմն իր լինելով, և զնոր իմն բնութիւն յառաջածելով: Իսկ անշփոթքն յետ միաւորութեան ևս այնպէս մնան՝ որպէս էին նախքան զմիաւորութիւնն առանց այլայլութեան առանց փոփոխման՝ թարց ուրուք վնասու: Իսկ եթէ անշփոթի միաւորութեան կերպիւ ինչ այլ իմն ի ներս անկցի՝ ոչ մնայ անշփոթութիւն: Քանզի անշփոթութիւն միաւորութեան է, զի զնոյն սահման գոր նախքան զմիաւորութիւնն ունեին միաւորեալքն, զնոյն ևս զկնի միաւորութեան ունիցին՝ թարց իրիք այլայլութեան: Իսկ եթէ իր ինչ դուզնաքեայ ի ներս ածցի այլայլութեան, որով կարասցէ վնասիլ սահմանն. ոչ մնասցէ անփոփոխ միաւորութիւն կամ անշփոթ: Դարձեալ միութիւն հակակայի ընդդէմ բազմութեան, իսկ միաւորութիւնն ընդդէմ բաժանման: Ձի մին ոչ կարէ բազում լինիլ՝ թէպէտ ի բազմաց լիցի՝ ըստ որում է մի: Իսկ միաւորեցեալն ըստ միաւորութեան է ի բազմաց միաւորեալ, թէպէտ առ մի իր լիցի միաւորեալ: Դարձեալ միութեան պարզի անկարելի է ի մասունս բաժանիլ՝ որպէս Աստուած: Իսկ միաւորութեան կարելի է յայնս բաժանիլ յորոց է բաղադրեցեալ թէ իրօք, և թէ մտածութեամբ. որպէս մարդն և այլք բաղադրեալք:

**Ոսկան Երևանցու «Յաղագս միութեան եւ միատրութեան.
նոյնք են եթէ զանազանք» փիլիսոփայական աշխատությունը**

Ոսկան Երևանցին (1614-1674 թթ.) 1662* թ. Ամստերդամում սկսելով իր տպագրական գործունեությունը, կարճ ժամանակում հրատարակեց կրոնական, պատմագիտական, գեղարվեստական, քերականական, թվաբանական և այլ կարգի ավելի քան քսան անուն գիրք: Ուսումնասիրությունները ցույց են տալիս, որ նա թողել է նաև լեզվաբանական, փիլիսոփայական ու հրապարակախոսական բնույթի բավական արժեքավոր ժառանգություն, որի գիտական հետազոտությունը կարևոր է XVII դարի հայ մշակույթի պատմության մի շարք հարցեր պարզաբանելու համար: Այդ տեսակետից հետաքրքրական է ներկա աշխատությունը, որը առաջին անգամ հեղինակը հրատարակել է 1669 թ. Առաքել Դավրիժեցու «Պատմության» մեջ, որպես վերջինիս ԾԸ (58-րդ) գլուխ՝ «Յաղագս միութեան եւ միատրութեան. նոյնք են եթէ զանազանք: Արարեալ նունոյ Ոսկանայ Վարդապետի» վերնագրով¹: Սա հայ միջնադարյան մատենագրության պատմության մեջ առաջին դեպքն է, որ փիլիսոփայի աշխատությունը տպագրվել է հեղինակի կենդանության օրոք ու նրա գիտությամբ և մեզ հասել առանց որևէ խաթարման: Երկրորդ անգամ այն արտատպվել է 1966 թ. «Հասկ» հանդեսում (թիվ 3-5), Աստվածաշնչի ոսկանյան տպագրության 300-ամյակի առթիվ: Ոսկանի երկը մեզ է հասել նաև ձեռագիր վիճակում, որը տառացիորեն արտագրված է տպագրից²:

Ոսկան Երևանցու սույն աշխատությունը ցույց է տալիս, որ նրա հեղինակը փիլիսոփայական բարձր պատրաստականություն ունի: Ելնելով իր ժամանակի գիտական ըմբռնումներից, նա փիլիսոփայության

* Այդ թվականին Ոսկանը մեկնել է Եվրոպա, իսկ Ամստերդամում բուն տպագրական գործունեությունն սկսել է 1664 թվականին:

¹ Տե՛ս «Գիրք պատմութեանց, շարադրեալ վարդապետին Առաքելոյ Դավրիժացոյ», Ամստերդամ, 1669, էջ 638 – 645:

² Տե՛ս «Յաղագս միութեան եւ միատրութեան. նոյնք են եթէ զանազանք: Արարեալ նունոյ Ոսկանայ վարդապետի», Մաշտոցի անվան Մատենադարան, ձեռ. N 8233, 129ա - 134բ: Աշխատության սկզբից մի պատառիկ նույնպիսի վերնագրով արտագրված է նաև N 9121 ձեռագրի վերջին՝ 104բ էջում:

պատմության մեջ վաղուց առաջադրված մաս և ամբողջ, տարր և համակարգ հարաբերությունները քննարկում է նորովի՝ խստիվ տարբերակելով դրանք իրարից: Առանձնապես ուշագրավ է աշխատության այն հատվածը, որտեղ Երևանցին, թվարկելով համակարգերի առաջացման սկզբունքներն ու տեսակները, արտահայտում է դիալեկտիկական մըտքեր:

*«Պատմա-քանասիրական հանդես»
(այսուհետ՝ ՊԲՀ), 1971, N 3*

ՄԻՄԵՈՆ ՁՈՒՂԱՅԵՑԻ ԵՎ ՈՍԿԱՆ ԵՐԵՎԱՆՑԻ

XVII դարի հայ մշակույթի պատմության ամենասկզբնապետ դեմքերից են Սիմեոն Ձուղայեցին ու Ոսկան Երևանցին: Չնայած նրանց տարիքային մեծ տարբերությանը, որը կազմում էր շուրջ 15-20 տարի, սկսած երիտասարդական տարիներից նրանց միջև հաստատվել էր ընկերական - ստեղծագործական սերտ համագործակցություն, որը տևեց մինչև նրանց կյանքի վերջը: Հայ մշակույթի պատմության այդ երկու մեծությունների միջև գոյություն ունեցած կապն անչափ կարևոր է ինչպես նրանց կյանքն ու գործունեությունը, այնպես էլ XVII դարի հայ հասարակական - քաղաքական, գիտական ու մշակութային կյանքի առանձին հարցեր ճիշտ հասկանալու և գնահատելու համար: Դրա անհրաժեշտությունն զգացվում է առավել ևս այն տեսակետից, որ վերջին շրջանում որոշ հեղինակների կողմից փորձեր են արվում ապացուցելու, որ իբր Սիմեոն Ձուղայեցին ու Ոսկան Երևանցին եղել են «տարբեր հոսանքներու ներկայացուցիչներ» [1, 316], իսկ ոմանք էլ, ավելի առաջ գնալով, գրում են, որ «գույգ դասընկերներ ըլլալով հանդերձ, Սիմեոն վրդ. Ձուղայեցի և Ոսկան վրդ. Երևանցի, առաջինը հակած էր ազգային կղզիացումի հոսանքին, մանավանդ թե իր ժամանակին պարագլուխներեն ցայտուն մեկը եղած է Արևելյան Հայաստանի մեջ. իսկ Ոսկան, ընտրած էր երկրորդ հոսանքը: **Երկու ախյաններն** (ընդգծումը մերն է.- Հր. Մ.) ալ, իրենց կոխած ուղեգիծին համաձայն, ճգնած են ծավալել իրենց համոզումը, թեև ոչ նույն զենքով» [2, 258-259]: Օգտվելով առիթից, հարկ ենք համարում ասել, որ Կարապետ եպիսկոպոս Ամատունու «Ոսկան վրդ. Երևանցի և իր ժամանակը» գիրքը Ոսկան Երևանցու կյանքին ու գործունեությանը նվիրված ամենաուշագրավ ուսումնասիրություններից մեկն է: Հեղինակը, հնարավորություն ունենալով օգտվելու Վատիկանի արխիվներից, շրջանառության մեջ է դրել մի շարք նոր փաստաթղթեր, որոնք, ինչպես իրավացիորեն նշում է ակադեմիկոս Լ. Ս. Խաչիկյանը, անկասկած ընդլայնում են «մեր գիտելիքները հայ տպագրության ռահվիրա Ոսկան Երևանցու գործունեության առանձին դրվագների մասին, մեկ անգամ ևս բացահայտելով, թե ինչպիսի ազնիվ նվիրում են ունեցել Ոսկանի պես հայրենասեր անձինք՝ հաղթահարելու իրենց առաքելության առջև ծա-

ռացած հազար ու բյուր արգելքները» (**Լ. Ս. Խաչիկյան**, Բաց մամակ Կարապետ եպիսկոպոս Ամատունուն, ձեռագիր, էջ 1): Սակայն արդարությունը պահանջում է ասել մաս, որ Կ. Ամատունին, իր առաջ նպատակ դնելով ապացուցել, որ Ոսկան Երևանցին երիտասարդական տարիներից մինչև իր կյանքի վերջը եղել ու մնացել է հայ և հռոմեական եկեղեցիների միաբանության կողմնակից և, ըստ էության, կաթոլիկ դավանանքի հետևորդ, հաճախ պատմական փաստերին տալիս է խիստ կողմնակալ մեկնաբանություն: Ավելին, մա երբեմն աղավաղում է պատմական ճշմարտությունները: Օրինակ, իր գրքի 26-րդ էջում Կ. Ամատունին գրում է, որ «1668-ին լույս տեսած **«Գիրք հաւատոյ վասն իսկապէս ճշմարիտ հաւատոյ»** մատենի նախաբանին մեջ, կը յայտնուի այս միտքը. տպարան չունենալով մեր ազգին մեջ, կը նշուի թէ «Եւ յղել տալ տպել յերկիրն Փռանկաց անմարթ է եւ անկար: Ձի մերս գիրք ինքեանց գրոց է ներհակ. վասն որոյ ոչ կամին եւ ոչ թոյլ տան առ ի բազմանալ մերայնոց սրբոց վարդապետաց գրեցելոց».

դժուարութեան մեծամասնութիւնը անկէ կու գար որ Հռոմի իշխանութիւնները անտեղյակ էին հայ լեզուին ու մշակույթին, ուստի ի վիճակի չէին գրաբննելու, համաձայն տիրող օրէնքներուն: Միւս կողմէ, իրենք՝ հայ վարդապետները ի վիճակի չէին գիտականօրէն պաշտպանելու Աստուածաշունչի հայ թարգմանութեան տարբերակները. անդին անպակաս էին մաւե չարալեզուները, յաճախ ազգով հայ՝ քան թէ օտար: Պիտի տեսնենք, յաջորդաբար, թե ինչպէս Ոսկան եւս կրեց այս եւ իրմէ ետք՝ ուրիշներ ալ»:

Արդարացնելու համար Ոսկանի, նրանից առաջ ու հետո գործած շատ ու շատ հայ տպագրիչների հանդեպ Հռոմի ցուցաբերած թշնամական ու խանգարիչ վերաբերմունքը, հեղինակը հորինում է այն կեղծ փաստարկը, որ իբր «Հռոմի իշխանություններն» անտեղյակ էին հայոց լեզվին ու մշակույթին, և այնուհետև ամեն մի հարմար առիթով կրկնում ու բազմակնում է այդ միտքը: Սակայն մենք պետք է ասենք, որ 1668 թ. աշխարհի ոչ մի անկյունում ու հայկական և ոչ մի տպարանում լույս չի տեսել մնամ վերնագրով ու առաջաբանով և ոչ մի գիրք. Այն լույս է տեսել առաջին անգամ 1687 թ. Նոր - Ջուղայում և պատկանում է XVII- XVIII դարերի հայ մշակույթի նշանավոր գործիչ, հսկամիարարական շարժման պարագլուխ Հովհաննես (Մրբուզ) Ջուղայեցու գրչին և ունի «Գիրք համառօտ

վասն իսկապէս և ճշմարտահաւատոյ և դաւանութեան ուղղափառ կաթողիկէ և ընթիւանոր Հայաստանեայց եկեղեցւոյ» խորագիրը, իսկ նըշված առաջաբանի հեղինակն է Ստեփանոս տպագրիչը: Հետագայում այն լոյս է տեսել նաև 1713 թ. Կ. Պոլսի երկու տպարաններում՝ իրարից մի փոքր տարբեր վերնագրով ու բովանդակությամբ: Ասել կուզենք, որ եթե XVII դ. 60-ական թվականներին գուցե թե Հռոմը դեռ քաջ ծանոթ չէր հայոց լեզվին ու մշակույթին, թեև բոլորովին էլ դա չէր վերոհիշյալ հալածանքների պատճառը, ապա դարավերջին, երբ Ստեփանոս տպագրիչը գրում էր այդ խոսքերը, Հռոմն արդեն բավական լավատեղյակ էր հայոց լեզվին ու մշակույթին, իսկ Ոսկան Երևանցին 1666 թ. վաղուց արդեն ապացուցել էր, որ հայ վարդապետներն ի վիճակի են «գիտականորեն պաշտպանելու Աստվածաշունչի հայ թարգմանութեան տարբերակները» և հենց դրա համար էլ Ոսկանը Հռոմի կողմից ենթարկվեց այն անլուր դժվարություններին ու հալածանքներին, որոնք խիստ զգայացուցց ձևով երևում են ներկա գրքի հավելվածում բերված Ոսկանի մամականերից, ինչպես և Ոսկանի հանկարծահաս ու խորհրդավոր մահից: Իսկ ի՞նչ անուն տալ այն բանին, որ երբ Ոսկանի քեռորդի Սողոմոն Լևոնյանը փորձեց Ոսկանից հետո 70-ական թվականներին Մարսելում վերատպել ոսկանյան Աստվածաշունչը «Հռոմի իշխանությունները» կտրականապես արգելեցին: Եվ վերջապես այդ երբվանի՞ց էր Հռոմն սկսել գիտության ու բանականության ճշմարիտ սկզբունքները գերադասել կրոնական կույր դոգմատիկայից: Բայց այս ամենը դեռ կարծեք ոչինչ, Կ. Ամատունին խեղաթյուրում է ոչ միայն անցյալի փաստերն ու երևույթները, այլև մերօրյա հեղինակներին: Օրինակ, իր ասածին արժանահավատ տեսք տալու համար, իդելով Սուրեն Ե. Քոլանջյանի «Հեթում Բ-ի ձեռագիր Աստուածաշունչը և ոսկանյան հրատարակությունը» արժեքավոր հոդվածը, Կ. Ամատունին գրում է, որ Ոսկանը «գրչագիր **մէկ օրինակով** մնացած էր եւ այդ ալ՝ **ոչ ընտիր**» [2, 251, ընդգծումները մերն են-Հ. Մ.], մինչդեռ Քոլանջյանի հոդվածում գրված է. «Ոսկանը պետք է որ Ամատեղյամ տարած լինէր երկու ձեռագիր, որոնց աղբյուրը սակայն եղել է մեկը՝ Հեթում Բ-ի Աստուածաշունչը:

Հեթում Բ-ի Աստուածաշունչը մեկն է մեր **լավագույն** այն գրչագիրներից, որը հասել է մեզ» (3, 128, ընդգծումը մերն է.—Հ. Մ.): Էլ չենք խոսում

այն մասին, որ Կ. Ամատունին հաճախ անգիտության է մատնում իրեն անհաճո հողվածներն ու գրքերը: Օրինակ, նա ոչինչ չի ասում «Էջմիածին» ամսագրի նույն համարում (3, 168-175) Քնարիկ Կորկոտյանի և Նինել Ոսկանյանի «Հայերեն Աստվածաշնչի առաջին տպագրությունը և նրա տարբերակը» ուշագրավ հողվածի մասին, որտեղ անհերքելիորեն ապացուցվում է, որ Ոսկանը տպագրել է, փաստորեն, Աստվածաշնչի երկու տարբերակ, որոնցից մեկը, ըստ կարելվոյն, հարմարեցված է Վուլգատային, իսկ մյուսն անհամեմատ ավելի հարազատ է հայկական Աստվածաշնչին: Այս ամենից հետո սկամայից հարց է ծագում. արդյոք Կ. Ամատունին Վատիկանի արխիվներում իրեն հանդիպած բոլոր փաստաթղթերն է ներկայացնում ընթերցողների դատին կամ թե ներկայացրածներից արդյոք բոլորն են հարազատ բնագրերին:

Սույն հողվածում հնարավորություն չունենալով մանրամասն կանգ առնելու ներկա գրքում, մեր կարծիքով, հեղինակի թույլ տված բոլոր սխալների, մեղանշումների ու անճշտությունների վրա, կփորձենք հիմնականում ուշադրություն դարձնել միայն նրանց, որոնք վերաբերում են Սիմեոն Ջուղայեցու և Ոսկան Երևանցու հարաբերություններին: Այսպես՝ առնվազն տարօրինակ է, որ հեղինակը դույզն իսկ չկասկածելով կաթոլիկ միսիոներ Պողոս Պիրոմալիի հաղորդած սխալաշատ, հակասական ու իրարամերժ տվյալների ճշմարտացիությանը, փորձում է ապացուցել, թե իբր Ոսկանի հակառակորդները, օգտվելով 1651-53 թթ. Հայաստանից Փիլիպոս կաթողիկոսի երկարատև բացակայությունից, խիստ նեղել են նրան: Ընդ որում Ոսկանին նեղողների շարքն է դասում նաև Սիմեոն Ջուղայեցուն և առանց որևէ փաստի գրում. «Անոնց հետ էր արդյոք նաև Սիմեոն վրդ. Ջուղայեցին, Ոսկանի երիտասարդական ընկերը, **կարելի է**» (2, 136-137, ընդգծումը մերն է - Հր. Մ.):

Մենք կտրականապես դեմ ենք այս եզրակացությանը, որովհետև բազմիցս ուշադրություն ենք դարձրել Սիմեոն Ջուղայեցու և Ոսկան Երևանցու հարաբերություններին և ամեն անգամ եկել այն ամխախտ համոզման, որ նրանց միջև ոչ միայն չի եղել գաղափարական հակադրություն և առավել ևս՝ հակամարտություն, այլև երկուսն էլ մինչև իրենց կյանքի վերջը ծառայել են միևնույն վեհ նպատակին՝ Հայաստանում տարածել գիտություն ու լուսավորություն, ամեն գնով բարձրացնել հայ

ժողովրդի ազգային ինքնագիտակցությունը և դրանով իսկ նպաստել նրա ազգային համախմբմանն ու ինքնությունության պահպանմանը: Հենց այդ բարձր նպատակն էլ պայմանավորել է բարեկամական-գաղափարական այն սերտ կապն ու համագործակցությունը, որ գոյություն է ունեցել նրանց միջև:

Այդ են ապացուցում Ոսկանի՝ իր իսկ տպագրած ինքնակենսագրությունը [4], 1639 թ. Սիմեոն Ջուղայեցու՝ Ոսկանին գրած անչափ հետաքրքիր նամակը [5], և մի շարք ուղղակի և անուղղակի փաստեր: Այդ աղբյուրներից ամենակարևորը Ոսկան Երևանցու ինքնակենսագրությունն է, որը տպագրվել է հեղինակի կողմից առանց որևէ խաթարման ու աղավաղման և այն էլ Ջուղայեցու մահվանից ավելի քան 12 տարի հետո: Այստեղ Ոսկանը, ընդհանուր առմամբ, դժգոհում է, որ 30-ական թվականներին գիտելիքներ ձեռք բերելու նպատակով կաթոլիկ միսիոներ Պոլոս Պիրոմալին աշակերտած լինելու համար «աշխատութիւնս, հալածանս և ստրկութիւնս յովս կրեաց թէ՛ ի կաթողիկոսէն, թէ՛ յընկերակցաց իւրոց և թէ՛ յազգէս մերմէ և թէ՛ ի ստրկագունից արանց քան զինքն, քանզի ամենեքեան ի վերայ նորա յարեան իբրև ի վերայ օտարի և ոտնհարք եղեն խրոխտալով և մեծաբանելով և ի տրամաբանութիւնս ձեռնարկելով և հակաճառելով **գորս ոչ ուսեալ էին և ոչ լուեալ, ուր թողից գկրթութիւն և գներիւն գոլն**» (4, 634, ընդգծումը մերն է.-Հր. Մ.): Մեր խորին համոզմամբ Ոսկանի այս դժգոհությունը ամենաչնչին իսկ չափով չի վերաբերում Սիմեոն Ջուղայեցուն, որովհետև դրանից առաջ, խոսելով այն մասին, որ XVII դարի սկզբին Հայաստանում ընդհանրապես գիտության և մասնավորապես փիլիսոփայական մտքի շատ ցածր զարգացածության պատճառով խիստ արհամարհական վերաբերմունք գոյություն ուներ այդ ամենի հանդեպ և ոչ ոք չէր ցանկանում աշակերտել Մելքիսեթ Վժանեցուն, որը համառ ինքնակրթությամբ ձեռք էր բերել փիլիսոփայական բավական հարուստ գիտելիքներ և էր «գայր կորովի և բանիբուն, զգտօղն հանճարոյ բնաբանականին մասնաւորաբար», Ոսկանը պարզեփարզ նշում է, որ ինքը ևս ինչ-որ ժամանակ տուրք է տվել այդ մտայնությանը և չի ցանկացել Մելքիսեթից փիլիսոփայության դասեր վերցնել: Սակայն 1631 թ. սկզբներին Լեհաստանից Երևան են վերադառնում Խաչատուր Կեսարացին և Սիմեոն Ջուղայե-

ցին, որոնք Լվովում կաթոլիկ միսիոներների հետ ունեցած հրապարակային բանավեճերում պարտություն էին կրել «սակս անհմուտ գոլոյն քերականութեան եւ ուսման իմաստասիրական արհեստից» [4,632]: Վերջիններս «տեսանելով գտեր Մելքիսէթն կարի սիրով ձեռնարկեալ ուսան զգիրս բնաբանական, գորքան նա գտեալ էր բազմաւ ջանի»: Նախ զՍահմանն Դարթի ներգինացոյ յանապատուջն՝ որ Երևան, ընդ որոյ և սա (իմա՝ Ոսկանը-Հր. Մ.) սկսաւ ուսանիլ՝ մինչև ի ժամանակ ինչ» [4, 632]: Սակայն շուտով Էջմիածնի աբեղաները, իմանալով, որ Սիմեոնն ու Ոսկանը ամենայն լքությամբ սկսել են Մելքիսէթի մոտ սովորել փիլիսոփայություն, կաթողիկոսից պահանջում են՝ «մեզ ևս զհրաման տուր զի գնացեալք յԵրևան զդաս առցուք ի Մելքիսէթէն և կամ զնա բեր ի տեղիս, զի աստ ի մէջ Էջմիածնիս դաս ասասցէ» [4, 632]: Ընդառաջելով Էջմիածնի հոգևորականների պահանջին, կաթողիկոս Մովսէս Տաթևացին Մելքիսէթին հրամայում է գնալ Էջմիածին: Ըստ այդմ էլ Մելքիսէթը գնում է Էջմիածին, իսկ Խաչատուր Կեսարացին մնում է Երևանում: Այդ ժամանակ նրա հոգևոր սաների՝ Սիմեոնի և Ոսկանի առջև ծառանում է շատ լուրջ հարց: Ի՞նչ անել: Գնա՞լ Էջմիածին Մելքիսէթի մոտ ուսումը շարունակելու, թե՞ մնալ Երևանում Կեսարացուն սպասավորելու համար: Ու որովհետև երկուսն էլ գնալ չէին կարող, և գոնե մեկն ու մեկը պետք է մնար Երևանում, ստեղծված դժվարին կացությունից նրանք դուրս են գալիս փոխադարձ համաձայնությամբ ու մասնավոր պայմանադրությամբ, ըստ որի Ոսկանը պետք է մնար Երևանում, իսկ Սիմեոնը գնար Էջմիածին ուսումը շարունակելու, որպեսզի այնուհետև իր ստացած գիտելիքները փոխանցեր նաև Ոսկանին: Հետագայում Սիմեոնը ևս ստիպված է լինում դասընթացը թողնել անավարտ, ուստի, այն, ինչ ինքը Մելքիսէթից սովորել էր Էջմիածնում, սովորեցնում է նաև Ոսկանին, իսկ ինչ չէր հասցրել սովորել, նրանք ձեռք են բերում համատեղ ջանքերով: Հարկ ենք համարում Ոսկանի ինքնակենսագրությունից այդ հատվածը բերել ամբողջությամբ. «Սոցա երկուց հարկ եղև (այսինքն Սիմոնին և Ոսկանին) միոյն մնալ ընդ վարդապետին Խաչատրոյ, զի **սորա երկոքեանն էին սեպհական աշակերտք նորին ի մանկութենէ**: Նայսմ վայրում Սիմոնն սկսաւ ասել սմին, **քանզի նա աւագագոյն էր**: Տես տէր Ոսկան, հարկ է միոյ ի մէնջ մնալ աստ ընդ վարդապետիս, այս զի-

տութիւնս ևս կարի հարկատր է մեզ, **զի գնացեալ յԱսպահան միմեանց ուսուցոյր: Թէ դու զկամս ունիս ուսանելոյ՝ դու երբ, ես մնացից աստ ի սպասաւորութեան սորին, իսկ եթէ ոչ ունիս, ես երթայց և դու աստ վարդապետին սպասաւորեա:** Սա ևս անտեղեակ գոլով իմաստութեանն և տղայ հասակաւ, մանաւանդ զաւագութիւն շնորհելով Սիմօնին, մնաց ինքն առ վարդապետն յԵրևան, իսկ Սիմօնն գնաց ընդ Մելքիսէփին յԷջմիածինն, զդաս էառ անդ զՊորփիրոն և զՍտորոգութիւնն, բայց զՊէրիարմենիասն մինչև ի տասն և չորս պրակն: Յայսմ վայրում ի Սպահանա խնդրակք եկին Խաչատրո վարդապետին, զի տարցին ի Սպահան, ընդ որոյ և սոքա երկոքեանս գնացին: Իբրև գնացին ի Սպահան **զմնացեալսն ևս Ոսկանս ի Սիմօնէն դաս էառ:** Իսկ զմնացեալսն ի Պէրիարմենիասէն և զքերականութիւնն որ ի նախնեաց **ի միասին շինեցին, զի և սա կարի արագամիտ էր»** [4, 632- 33, ընդգծումները մերն են-Հր. Մ.]: Ինչպէս տեսնում ենք, Ոսկանը Սիմեոն Ջուղայեցոյ հանդեպ դժգոհության նշույլ իսկ չի ցուցաբերում, այլ, ընդհակառակը, խոսում է ջերմ սիրով ու երախտագիտության զգացումով և իր մասին ասելով «զի և սա կարի արագամիտ էր», դրանով իսկ «կարի արագամիտ» է համարում նաև Ջուղայեցուն: Որ Սիմեոն Ջուղայեցին երբեք չի եղել Ոսկանին հալածողների շարքում, այլ մինչև իր կյանքի վերջը բարեկամական հարաբերություններ է պահպանել նրա հետ, ունենք այլ փաստեր ևս: Եթե անվերապահորեն ընդունենք Ոսկանի հաղորդածն իր կրած հալածանքների մասին, ապա պետք է ասել, որ դրանք իրենց բարձրակետին են հասել 1638-1641 թթ., երբ Ոսկանն ստիպված եղավ թողնել հայրենիքը և հասնել Լեհաստան: Սակայն նույնիսկ այդ տարիներին՝ 1638-41 թթ., Սիմեոն Ջուղայեցին եղել է Ոսկանի ամենասրտացավ ու հոգեհարազատ ընկերը, որի հետ Ոսկանն իր վտարանդիության ժամանակ անգամ պահպանել է մամակագրական կապ: Ասում ենք «եթե անվերապահորեն ընդունենք Ոսկանի հաղորդածն իր կրած հալածանքների մասին», որովհետև կասկածից վեր է, որ Ոսկանն իր տպագրական գործունեությունը ծավալելով Եվրոպայում, որտեղ «Հռոմի իշխանությունների» խոսքն օրենք էր, հաճախ ստիպված էր չափից ավելի խտացնելու գույները, մեղմացնելու համար Ասատվածաշնչի տպագրությունից հետո «Հռոմի իշխանությունների» իր հանդեպ տաժած կասկածանքներն ու

ատելությունը: Իսկ եթե նկատի ունենանք, որ այդ ամենից հետո էլ Դավրիժեցու գրքի հրատարակությունն ավելի սաստկացրեց Ռսկանի հանդեպ կաթոլիկ շատ ու շատ գործիչների ունեցած ատելությունը, ապա հասկանալի կլինի, որ Ռսկանն այլ կերպ վարվել չէր կարող: Ուստի այսօր Ռսկանին պետք է գնահատել ոչ թե դիվանագիտական նկատառումներով «Հռոմի իշխանավորներին» նրա գրած մամակների տառից կառչելով, այլ ելնելով նրա թողած գործերից ու վաստակից, հայ մշակույթի զարգացմանը բերած նպաստից: Ուշագրավ է, որ Ռսկանի գաղափարական հակառակորդներից շատերը ժամանակին հենց այդպես էլ հասկանում ու գնահատում էին նրա տիտանական գործունեությունը: Եվ այդ էր պատճառը, որ կաթոլիկ միսիոներները Ալոիսու Պիդուի գլխավորությամբ, որը Հռոմի կարգադրությամբ անձամբ ղեկավարում էր լեհահայերի բռնի միությունը, միանգամայն ճիշտ գնահատելով Դավրիժեցու գրքի խաղաղիք դերը, արգելեցին նրա վաճառքը Լեհաստանի հայկական գաղթօջախներում: Ահա թե ինչ է գրում անհայտ հեղինակն այդ մասին. «Յայնմ ժամանակի եկն յԻվով քահանայ ոմն հայազն Թադէոս անուն, որ առաքեալ էր յեպիսկոպոսէն Հայոց յՌսկանայ, կառավարչէ հայ տպարանին Ամստերդամի, առ ի վաճառել տպագրեալս գիրս ինչ պատմութեանց և այլոց բովանդակութեանց: ...Այլ ոչ հաւանեցաւ Ալոյսիոս ընդ թոյլտուութիւն վաճառմանն, քանզի էին ի մատենին բանք անպատշաճք զլատինացոց և զհռովմէական հաւատոց, այլ և գովութիւնք ուռուցիկք վասն այլադաւան Հայոց (իմա զորոց էինն յուխտի եկեղեցոյն Հայոց): Դիմեաց ապա քահանայն առ դատաւորս Հայոց, խնդրելով ի նոցանէ օժանդակութիւն օգնութեան, այլ ոչինչ յաջողեցաւ անդ ևս, զի իբրև հարցաւ տեսուչն զպատճառս մերժելոյ նորա զխնդիր քահանային, եցոյց նոցա զտեղի ինչ ի պատմութենէ վարուց արքեպիսկոպոսին (Նիկոլի), տպագրելոյն ի միում ի մատենիցն և յայտնեաց՝ թէ ոչ կարէ ինքն, գոլով ծառայ առաքելութեանն, հաւանիլ ընդ վաճառումն և ընդ ծաւալումն գրոց, յորս են բանք անարգանաց զհովուէն իւրեանց» (6, 215):

Սիմեոն Ջուղայեցու և Ռսկանի մամակագրությունից առաջին հայտնի է միայն Ջուղայեցու մեկ մամակը, գրված 1639 թ. Նոր Ջուղայից: Ի դեպ, թե մամակի հրատարակիչ Պ. Անանյանը և թե Կ. Ամատունին որ-

պես այդ նամակի գրության վայր նշում են Էջմիածինը, սակայն մենք համաձայն չենք դրան, որովհետև այդ թվականին Սիմեոն Ջուղայեցին դեռ գտնվում էր Նոր Ջուղայում և Էջմիածին է տեղափոխվել 1641 թվականից ոչ շուտ: Դա կասկածից վեր է, որովհետև 1641 թ. սկզբներին Նոր Ջուղայի Ամենափրկիչ վանքի տպարանում լույս տեսած «Հարանց վարք»-ի հիշատակարանում Խաչատուր Կեսարացին գրում է. «Յիշեսջիք եւ զհոգևոր որդեսկքն իմ զտէր Սիմէոն վարդապետն: Եւ զտէր Դաւիթ վարդապետն, որ յայսմ ամի, շնորհիւն աստուծոյ տուաք գաւազան երկոցունցն» (7, 704): Վարդապետական գավազան ստանալուց հետո է միայն, որ Սիմեոն Ջուղայեցին եկել է նախ Հովհաննավանք, որտեղ կարճ ժամանակ մնալուց հետո տեղափոխվել է Էջմիածին, ձեռք բերել հմուտ մանկավարժի ու փիլիսոփայի համբավ, իր շուրջը հավաքելով մի քանի տասնյակ աշակերտներ: Նոր Ջուղայի Ամենափրկիչ վանքի N 554 ձեռագրի հիշատակարանից իմանում ենք, որ 1641 թ. հոկտեմբերին արդեն Էջմիածնի մի քանի տասնյակ կուսակրոն աբեղաներ լրջորեն զբաղվում են Աստվածաշնչի և բնագիտության ուսումնասիրությամբ՝ դեկավար ունենալով Սիմեոն Ջուղայեցուն (8, 832): Ի միջի այլոց, տարիներ առաջ, հիմք ընդունելով 1642 թ. Նոր Ջուղայում լույս տեսած «Ժամագիրք ատենի»-ի հիշատակարանը, որտեղ խնդրվում է հիշել «Ձտէր Սիմէոն քաջ և արի աստուածաբան վարդապետն որ է աղբիւր իմաստութեան» (9, 605), մենք սխալմամբ ենթադրել ենք, որ Սիմեոն Ջուղայեցին Նոր Ջուղայից կրկին Հայաստան է եկել «տպարանը փակվելուց հետո» (10, 47). մինչդեռ պարզվում է, որ դա տեղի է ունեցել նախքան տպարանը փակվելը՝ 1641 թ.: Ըստ այդմ էլ Ոսկանին իր եղբայր Հովհաննեսի, Հայրապետի և Սկրտիչի գրած համատեղ նամակը (5, 133-34), որտեղ նամակագիրներն ասում են, որ Սիմեոն վարդապետը եկել է Էջմիածին և հաստատել «գնոր Աթենս», մեր կարծիքով, ոչ թե «1639 թուին պետք է ըլլայ, ինչպես կարծում է Կ. Ամատունին, այլ 1641 թվականին: Այդ դեպքում ավելորդ կդառնան այդ նամակների գրության տեղի, ժամանակի ու հանգամանքների մասին ծագող հարցերը և Կ. Ամատունու դրանց տված պատասխանները:

Ոսկանին Սիմեոն Ջուղայեցու գրած վերոհիշյալ նամակից պարզեիպարզ երևում է, որ դրանից առաջ Ոսկանն ինքը մի նամակ է գրել

Ջուղայեցուն: Ընդ որում նամակից բացի նա Սիմեոնին ուղարկել է նաև քերականության մի գիրք, գովաբանելով հեղինակի քերականական գիտելիքները: Ջուղայեցին քաջ գիտենալով, որ Ոսկանը որպես ավագ ընկերոջ ու ուսուցչի հարգում ու բարձր է գնահատում իր խոսքը, խիստ մտերմական տոնով ցույց է տալիս, որ Ոսկանը վաղուց հեռացած լինելով Նոր Ջուղայից, ճիշտ պատկերացում չունի այնտեղի գիտության և ամենից առաջ քերականագիտության մակարդակի մասին: Ավելին, նա շատ ցածր է համարում Ոսկանի ուղարկած քերականության գրքի մակարդակը և նույնիսկ նշում Ոսկանի նամակում եղած քերականական սխալները: Ահա Ջուղայեցու նամակի այդ հատվածը. «...այն գիրն որ առաքեալ էիր՝ թէ քերականութիւն լաւ գիտի, գոյր (յոյժ) անարուեստ, ոչ ըստ այնմ արուեստին որ նախ (...) ի միջի մերում էր, այլ ա՛յլ իմն որ ոչ լուեալ ես եւ թէ լուիցես, բայց ոչ գիտես, քանզի **ի գրեցելումն քո** (ընդգծումը մերն է-Հր. Մ.) ոչ ի գոյր ընտրութիւն հոլովմանց բայի» (5, 132): Եվ այս ամենից հետո, պարզապես զարմանալ կարելի է, թե ինչպես Կ. Ամատունին, մի կողմ թողնելով նամակի ամբողջ ոգին ու բովանդակությունը, բերում է նամակի հետևյալ սկզբնատողերը՝ «Հետեւող սրբոյն Գրիգորի Տաթևացոյն եւ աշակերտ եռամեծին Խաչատրոյ՝ նուաստ Սիմեոն առաքեմ ողջոյն սիրալիւր եւ համբոյր անկեղծ ծառայիլ սրբոյն Գրիգորի Տաթևացոյն եւ եղբօր իմոյ Տէր Ոսկոյնդ ի ձեռն եղբօր քում Աւետեացդ», և ավելացնում. «Այս ճոռն խորագիրը արդէն բաւական կըսէ՝ թէ ընկերոջ ու բարեկամին վրա Սիմեոն **կը թուի** (ընդգծումը մերն է-Հր. Մ.) վերէն նայիլ, դոյզն հեգնական ակնարկով մը» (2, 87): Նախ՝ ամբողջ նամակը համակված է արտակարգ ջերմ, մտերմիկ ու բարեկամական շնչով և երկրորդ՝ իրոք Սիմեոն Ջուղայեցին, սկսած իր գործունեության առաջին քայլերից մինչև իր կյանքի վերջը, իրեն համարում էր Գրիգոր Տաթևացու աշակերտ ու հետևորդ (այդ մասին մանրամասն տես 10, 27-28): Իսկ որ Ոսկանի հետ միասին Ջուղայեցին եղել էր Խաչատուր Կեսարացու աշակերտը, չի ժխտում նաև Կ. Ամատունին: Եվ վերջապես այն փաստը, որ Սիմեոնը Գրիգոր Տաթևացու «հետևող» է համարում ոչ միայն իրեն, այլև Ոսկանին, նշանակում է, որ իբրև Ոսկանի ամենամտերիմ ընկեր, նա խորապես համոզված էր, որ Ոսկանը, չնայած որոշ տատանումներին, բոլորովին էլ չի դարձել կաթոլիկ մտածող:

Ուստի, ոչ թե Ջուղայեցին է Ոսկանին նայում վերևից, այլ դա պարզապես «կը թուի» հեղինակին, որովհետև ցանկանում է անպայման նրանց դարձնել գաղափարական հակառակորդներ և անգամ «ախտյաններ»։ Ի դեպ, նա Ջուղայեցու համառոտ կենսագրության մեջ թույլ է տվել բազմաթիվ սխալներ ու անճշտություններ, իսկ թե ինչու, մենք դժվարանում ենք պատասխանել։ Ահա մի հատված այդ կենսագրությունից. «1637-ին յօրինեց հայերէն Քերականութիւն, բթամիտ մանկանց համար, կը գրէ Առ. Դարիժեցին, «իբրեւ ներածութիւն հնոյ քերականութեան, որ ի թարգմանչացն թարգմանեալ է»։ Ստեփանոս Լեւոնցի, իր **Տարեգիրքին** մեջ, այս Քերականութեան առնչութեամբ կը գրէ. «Սիմէոն Վրդ-ն Ջուղայեցի... գոլով ի Լեոպոլիս, ընդ նուիրակին, ետես զտգիտութիւն իւր, զի եւ ոչ գքերականութիւն գիտէր։ Իբրեւ դարձաւ յերկիր իւր, այնչափ աշխատեցաւ ինքնին եւ առ այլս, զի ուսեալ շարադրեաց «Քերականութիւն, որ եթէ այն է՝ գոր ես տեսի, ոչ է այնքան քամահելի, թէպէտ ոչ է ըստ արիւնտի»։ 1649-ին գրեց **Տրամաբանութիւն**, որ իր գլխատըր երկերէն է։ 1649-ին Պրոկոլի գիրքը, վրացերէնէ թարգմանուած, ըստ Դարիժեցիին։ Իր այս գիրքերը, յետ մահու տպուեցան ալ իբր դասագիրք, 1724-ին եւ 1794-ին Կ. Պոլսոյ մեջ» (2, 89-90)։ Նախ՝ ինչ ասել է «գրեց... Պրոկոլի գիրքը վրացերէնէ թարգմանուած», «Պրոկոլի գիրքը» գրել է ինքը Պրոկոլը, իսկ Սիմէոն Ջուղայեցին 1651 թ. սրբագրել ու խմբագրել է Պրոկոլի «Շաղկապք աստուածաբանականք» գրքի՝ վրացերէնից XIII դարում Սիմէոն Պղնձահանեցու կատարած թարգմանությունը և գրել բավական ընդարձակ մեկնություն, որը երբեք չի տպագրվել, բայց XVIII դարում Պրոկոլի աշխատության հետ մեկտեղ թարգմանվել է վրացերէնի։ Երկրորդ՝ Ջուղայեցու գործերից հետմահու տպագրվել են «Քերականությունը» (Կ. Պոլիս, 1725), «Տրամաբանությունը» (Կ. Պոլիս, 1728, 1794) և «Արտադրություն վասն անձին մարդոյ» անավարտ աշխատությունը՝ Տրամաբանության հրատարակությունների հետ միասին։ Վերջապես, Ջուղայեցու Քերականության արժանիքները գնահատելու համար, անշուշտ, կարելի է օգտագործել Ստեփան Ռոշքայի կարծիքը, բայց միայն դրանով չպետք է բավարարվել, որովհետև, ինչպես երևում է իր իսկ խոսքերից, Ռոշքան վստահ չի եղել, որ իր ձեռքի տակ հենց Ջուղայեցու Քերականությունն է և բացի այդ, կրթված լինելով Հռոմում, նա

կաթոլիկացած այն հայերից էր, որոնք խիստ կողմնակալ վերաբերմունք ունեին լուսավորչական հայերի հանդեպ: Եվ պատահական չէ, որ Ռոշ-քայի ժամանակագրության հրատարակիչ Հ. Ոսկյանը, թվարկելով նրա օգտագործած աղբյուրները, վերջում նշում է նաև միաբարական շարժման կաթոլիկ ամենախոշոր տեսաբան ու լեհահայերի բռնի միացման գործնական ղեկավար Կոլեմես Գալանոսի անունը և ավելացնում. «Այս վերջինին հետևելով եւ նմանապէս երբեմն անկէ փոխ առնելով անհաճոյ արտահայտութիւններ ունի հակաքաղկեդոնական հայրապետներու եւ անձերու հանդեպ» [11, 4]: Մեր կարծիքով, Սիմեոն Ջուղայեցու Քերականության արժանիքները գնահատելու համար հեղինակը պետք է բերեր նաև Հ. Տաշյանի, Գ. Ջահուկյանի և այլոց կարծիքները (12):

Հենց այն փաստը, որ Ոսկյանը ևս Լեհաստանից նամակ է գրել Սիմեոն Ջուղայեցուն, նշանակում է, որ նրանց միջև գոյություն է ունեցել երկկողմանի նամակագրություն և բացառված չէ, որ դեռ էլի կգտնվեն նոր նամակներ ու փաստաթղթեր, որոնք հնարավորություն կտան ավելի լավ լուսաբանելու XVII դարի հայ մշակույթի այդ երկու մեծ երախտավորների ունեցած կապերն ու հարաբերությունները:

Սիմեոն Ջուղայեցու այս նամակը, մեր կարծիքով, բացառիկ արժեք ունի մի շարք առումներով և ամենից առաջ այն տեսակետից, որ հեղինակը պարզ ու որոշակի ցույց է տալիս երիտասարդական տարիներին Ոսկանի, ինչպես և անցլայում իր՝ Սիմեոնի ցուցաբերած կաթոլիկական միտումների հիմնական պատճառները: Ջուղայեցու կարծիքով, նման հակումները հետևանք են միայն ու միայն գիտելիքների պակասի, հայ մտավորականների համեմատությամբ այդ ժամանակ կաթոլիկ միսիոներների ունեցած համեմատաբար հարուստ գիտելիքներով հրապուրվելու և վերջիններիս քարոզների հեռուն գնացող սքոլյալ հետին նպատակները չհասկանալու: Ըստ այդմ էլ նա խորապես համոզված է, որ Ոսկյանը ևս այդ ամենն արդեն հասկացել ու զղջացել է և ինքն անհամբեր սպասում է նրա գաղափարական շրջադարձին ու հայրենիք վերադառնալուն: Ահա թե ինչ է գրում Սիմեոն Ջուղայեցին իր կրտսեր ընկերոջը, աշակերտին ու բարեկամին, ելնելով իր սեփական փորձից: «Արդ գիտեմ ստուգապէս զի զղջացեալ ես եւ սպաշաւես. քանզի **ես ինքնին դմին հանդի(պեցա): Քանզի** յորժամ **ոչ գիտեի զօրութիւնս**

գրոց եւ ոչ է(ի) տես(եալ) գղոսա, եռայր սիրտ իմ առ խաբեբայոյ, և դու գիտակ իսկ ես: Իսկ յորժամ զճմարտութիւն հաւատոց ու(սայ) և գղոքա տեսի, գիտես թէ որպէս վարէի ընդ եր(կա)բնակսդ: Եւ այն յայնմ ժամանակին, որ ոչ գիտէի ճմա(րտապէս) զբնախօսութիւն (ընդգծումը մերն է- չր. Մ.) նաեւ զգօրութիւն բանից աստուածաբ(անութեան), այլ սակաւութ հասեալ էի ճմարտութեան: Իսկ այ(ժմ) եթե տեսանիցես զփանաքիս թէ որչափ շնոր(հօք) սուրբ հոգւոյն յաւելեալ եմ, նաև զհակառակու(թիւն) ընդ նմին, գիտեմ ճմարտապէս, գիտեմ զի թէ տեսանիցես՝ հաւատայցես. իսկ անտեսութեամբ անհնար է քեզ հաւատալ» (5, 132): Եվ, իսկապէս, Ոսկանը Լվովում անձամբ տեսնելով «Հռոմի իշխանությունների» գիտությամբ ու քաջալերանքով իրագործվող լեհահայերի բռնի հավատափոխումն ու նրանց կրած անլուր դժվարությունները, հասկացավ այդ ամենի թաքուն նպատակը և 1641 թ. զղջացած վերադարձով հայրենիք, որտեղ ոչ միայն ներումն գտավ, այլև շուտով ձեռնադրվեց վարդապետ, նշանակվեց Ուշիի Ս. Սարգիս վանքի վանահայր, իսկ 1658 թ. օծվեց եպիսկոպոս, որից մի քանի տարի հետո Հակոբ Ջուղայեցին նրան վստահեց հայերեն Աստվածաշնչի տպագրության անչափ դժվարին գործը: Կարծում ենք, որ այս փաստերը, որոնք չի ժխտում նաև Կ. Ամատունին, խոսում են ոչ թե Ոսկանի հանդեպ մինչև 1658 թ. գործադրված դաժան հալածանքների մասին, ինչպես բազմիցս կրկնում ու փորձում է ապացուցել նա՝ անվերապահորեն հենվելով կաթոլիկ միսիոներ Պողոս Պիրումալիի ինքնագովասանական փծուն խոսքերի վրա, այլ ճիշտ հակառակը: Ի միջի այլոց կաթոլիկամետ հայերից շատերն էին կարողանում գիտակցել այդ ամենը և գալ ազգային ինքնագիտակցության: Ու եթե ոմանք դա կատարում էին ժամանակին և ուղղում իրենց սխալը, ինչպես վարվեցին Սիմեոն Ջուղայեցին ու Ոսկան Երևանցին, ապա ուրիշներն այլևս ուժ ու հնարավորություն չունենալով դարձի գալու, օր ծերության ապրում էին խոր հիասթափություն ու հոգեկան ներքին դրամա: Այդ տեսակետից անչափ հետաքրքրական է տասնամյակներ շարունակ Նախիջևանի կաթոլիկացած հայերի հոգևոր առաջնորդի պաշտոնը վարած Օգոստինոս Բաջեցու օրինակը: Կյանքի վերջին տարիներին խորապես գիտակցելով կաթոլիկ միսիոներների քարոզչական գործունեության բացասական հետևանքները, 1646 թ.

ապրիլի 1-ին Ս. Ժողովի քարտուղարին գրած իր նամակում Բաջեցին խիստ դժգոհում է այդ միսիոներներից, հանվանե հականե նշելով Պոդոս Պիրոմալուն, ասելով, որ դրանք հայերին ավելի շատ վնաս են պատճառում, քան օգուտ: Ավելին, նա հասկանալով, որ Հռոմը դավանափոխությունից հետո պահանջում է նաև լեզվափոխություն, այդ նույն նամակում գրում է, որ **«եթե ասէք պիտոյ է լաթին կարդան, առաջ պիտոյ մեր լեզուն լավ իմանան եւ արտաքին բանի վերահաս լինին»** (2, 117): Եվ վերջապես, նա քաջ գիտակցելով, որ **«Հռոմի իշխանությունները»** հայերին դավանափոխելու համար տալիս էին մեծամեծ խոստումներ, բայց իրենց նպատակին հասնելուց հետո մոռանում էին այդ ամենը, թողնելով նրանց բախտի քմահաճույքին, ընդվզում է դրա դեմ **«դառնացած շեշտով մը»** ասելով՝ **«մինչ դուք աշխարհ կուզեք շահիլ ի սուրբ հաւատս, կը մոռանաք զանոնք, որ այդ հաւատքին մէջ են»** (2, 116, ընդգծումները մերն են-Հր. Մ.): Եվ այս ամենից հետո դեռ գտնվում են պատմությանն անտեղյակ մարդիկ, ովքեր կարծում են, թե կաթոլիկություն կամ մեկ այլ դավանանք ընդունելով՝ այլ ընթացք կունենար հայ ժողովրդի հետագա բախտն ու ճակատագիրը:

Սիմեոն Ջուղայեցու և Ոսկան Երևանցու բարեկամական հարաբերությունները հավաստող որոշ փաստեր գտնում ենք նաև Առաքել Դավրիժեցու Պատմության ոսկանյան հրատարակության մեջ: Այստեղ Ոսկանը, որպես Ջուղայեցու կյանքին ու գործին լավատեղյակ մեկը, հաճախ լուրջ փոփոխությունների է ենթարկել Ջուղայեցու մասին Դավրիժեցու գրածները, դարձնելով դրանք ավելի զուսպ ու ճշմարտամոտ [13]:

Եվ մի՞թե պատահական է, որ կաթոլիկ միսիոներներից ամենաշնորհալի ու եռանդուն գործիչը՝ Կղեմես Գալանոսն, անձամբ ճանաչելով թե՛ մեկին և թե՛ մյուսին, թշնամանքով ու ատելությամբ էր լցված նրանց հանդեպ և Ջուղայեցու դեմ պայքարում էր գրչով, իսկ Ոսկանի դեմ՝ նրա տպարանը փակելու խափանիչ գործունեությամբ: Սինդդե XVIII դարի նշանավոր պատմագիր Խաչատուր Ջուղայեցին իր ազգական Հարություն Իսահակյանի խնդրանքով Միքայել Չամչյանի համար շարադրելով **«Պատմութիւն պարսից»** հանրահայտ աշխատությունը, ի թիվս Խաչատուր Կեսարացու տաղանդավոր աշակերտների, արտակարգ հիացմունքով էր խոսում Ս. Ջուղայեցու և Ոսկան Երևանցու մասին՝ դրվատե-

լով առաջինի թողած տեսական ժառանգության, իսկ երկրորդի տպագրական գործունեության կարևորությունը հայ մշակույթի զարգացման գործում:

Մեր խորին համոզմամբ վերոշարադրյալ փաստերը վկայում են ոչ թե Սիմեոն Ջուղայեցու և Ոսկան Երևանցու «տարբեր հոսանքներու ներկայացուցիչներ» կամ առավել ևս՝ «ախոյաններ» լինելու մասին, ինչպես կարծում են Կ. Ամատունին և նրան համախոհ հեղինակները, այլ ապացուցում են ճիշտ և ճիշտ հակառակը:

Ծանոթագրություններ

1. **Հ. Ներսէս Տէր-Ներսէսեան**, Ոսկան վարդապետի քերականական ըմբռնումները, «Բազմավէպ», 1966, թիվ 12:

2. **Կարապետ Եպս. Ամատունի**, Ոսկան վրդ. Երևանցի և իր ժամանակը, Վենետիկ – Ս. Ղազար, 1975:

3. «Էջմիածին», 1966, թիվ ԺԱ-ԺԲ:

4. Ոսկան Երևանցու ինքնակենսագրությունն առաջին անգամ տպագրվել է 1669 թ. Առաքել Դավրիժեցու Պատմության մեջ, որպես նրա «ԾԷ» (57-րդ) գլուխ՝ «Պատմութիւն կենաց Ոսկանայ վարդապետի Երեւանեցոյ տպագրողի գրոյս և այլոց» վերնագրով (տե՛ս «Գիրք պատմութեանց, շարադրեալ վարդապետին Առաքելոյ Դարբժացոյ», Ամստերդամ, 1669, էջ 629-638): Այսուհետև Ոսկանի ինքնակենսագրությունից մեջբերումներ կատարելիս հղելու ենք Դավրիժեցու գրքի ոսկանյան հրատարակությունը*:

5. **Հ. Պողոս Անանեան**, Ոսկան վարդապետի մամականին, «Բազմավէպ», 1967, թիվ 6-8:

6. «Բռնի միութիւն հայոց», Ս. Պետերբուրգ, 1884:

7. «Հարանց վարք», Նոր-Ջուղա, 1641:

8. Տե՛ս **Տէր-Աւետիսեան**, Յուցակ հայերէն ձեռագրաց Նոր Ջուղայի Ամենափրկիչ վանքի, հ. Ա., Վիեննա, 1970,

9. «Ժամագիրք ատենի», Նոր-Ջուղա, 1642:

10. **Հ. Միրզոյան**, Սիմեոն Ջուղայեցի, Երևան, 1971:

11. **Ստեփանոս Ռոշքայ**, Ժամանակագրութիւն տարեկանք եկեղեցականք, Վիեննա, 1964:

12. Տե՛ս **Հ. Տաշեան**, Յուցակ հայերեն ձեռագրաց Մխիթարեան մատենադարանին ի Վիեննա, Վիեննա, 1895, էջ 809, **Գ. Ջահուկյան**, Գրաբարի քերականության պատմություն, Երևան, 1974, էջ 120-150:

13. Առաքել Դավրիժեցու գրքի տպագրության ժամանակ Ոսկանի կատարած օգտաշատ աշխատանքի մասին մանրամասն տե՛ս **Հ. Միրզոյան**, Առաքել Դավրիժեցու Պատմության առաջին հրատարակության մասին, «Բանբեր Երևանի համալսարանի», 1971, N 2:

*Ճիշտ է, Ոսկանի ինքնակենսագրությունը նույնությամբ տպագրված է նաև մեր այս գրքում, բայց հավատարիմ մնալով պատմականության սկզբունքին, հղումները թողել ենք անփոփոխ:

ԲԵՀ, 1978, N 3

ՈՍԿԱՆ ԵՐԵՎԱՆՑՈՒ ԻՄԱՍՏԱՍԻՐԱԿԱՆ ԵՐԿԻ ԳՈՐԾՆԱԿԱՆ ԱՐԺԵՔՆ ՈՒ ԿԱՐԵՎՈՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

Հայ մշակույթի բազմադարյան պատմության մեջ աչքի ընկած մեծ երախտավորների շարքում իր ուրույն տեղն ունի 17-րդ դարի ականավոր տպագրիչ, քերական, փիլիսոփա, թարգմանիչ ու հասարակական գործիչ Ոսկան վարդապետ Երևանցին, որի կյանքն ու գործունեությունն իր ժողովրդի լուսավորությանը, գիտական ու մշակութային առաջընթացին, նրա ինքնաճանաչողության ու ազգային ինքնագիտակցության բարձրացման գործին անմնացորդ ծառայելու մի բացառիկ օրինակ է: Ոսկան Երևանցու մասին ստեղծվել է բավական հարուստ գրականություն, որը, սակայն, հիմնականում նվիրված է նրա տպագրական տիտանական գործունեության լուսաբանմանը: Ճիշտ է, այդ ուղղությամբ դեռ շատ բան կա անելու, բայց, մեր կարծիքով, ոչ պակաս կարևոր է նրա թողած տեսական ժառանգության, լինի դա թարգմանական, քե ինքնուրույն, ուսումնասիրությունն ու գնահատությունը: Ընդ որում՝ եթե նրա քերականական հայացքները համեմատաբար գնահատված են¹, ապա նույնը չենք կարող ասել նրա փիլիսոփայական հայացքների մասին: Այդ տեսակետից առայժմ, ճիշտ է, ինչ-որ բան արվել է², որը, սակայն, անբավարար է հայ փիլիսոփայության պատմության մեջ Ոսկանի տեղն ու դերը հասկանալու համար:

Ոսկան Երևանցու իմաստասիրական ժառանգության մեջ առանձնահատուկ արժեք ունի ընթերցողի ուշադրությանը ներկայացվող ոչ ծավալուն աշխատությունը, որը հեղինակը գետեղել է Առաքել Դավրիժեցու «Գիրք պատմութեանց» կոթողային երկի առաջին հրատարակության մեջ (Ամստերդամ, 1669, էջ 638- 645), որպես նրա ԾԸ գլուխ: Իսկ քանի որ նույն գրքի մախորդ՝ ԾԷ գլուխը պարունակում էր հենց Ոսկանի ինք-

¹ Տե՛ս, օրինակ, Հ. Ներսէս Տէր-Ներսէսեան, Ոսկան վարդապետի քերականական ըմբռնումները, «Բազմավեպ», 1966, թիվ 12, Հ. Մխիթարյան, Ոսկան Երևանցին իբրև քերականագետ, «Էջմիածին», 1966, թիվ ԺԱ-ԺԲ, Գ. Ջահուկյան, Գրաբարի քերականության պատմություն, Երևան, 1974:

² Տե՛ս, Հ. Գաբրիելյան, Հայ փիլիսոփայական մտքի պատմություն, հ. 2, Երևան, 1958, էջ 308-319, Հ. Միրզոյան, XVII դարի հայ փիլիսոփայական մտքի քննական վերլուծություն, Երևան, 1983, էջ 248-253:

նակենսագրությունը և կոչվում էր «Պատմութիւն կենաց Ոսկանայ Վարդապետի Երևանցոյ տպագրողի գրոյս և այլոց» (էջ 629-638), ուստի այն վերնագրված է՝ «Յաղագս միութեան եւ միատրութեան. նոյնք եմ եթէ զանազանք: Արարեալ նուոյ Ոսկանայ վարդապետի»։ Փաստորեն «Արարեալ նուոյ Ոսկանայ վարդապետի» հատվածը չի մտնում աշխատության բուն վերնագրի մեջ, այլ ավելացված է պարզապես նախորդի հետ կապ հաստատելու համար։

Թե ինչո՞ւ Ոսկանն իր ինքնակենսագրությունը գետեղել է հենց Դավրիժեցու և ոչ թե մեկ այլ գրքում, ասենք թեկուզ իր Քերականության կամ Աստվածաշնչի մեջ, այս հարցի պատասխանը մենք տվել ենք Դավրիժեցու աշխատության ոսկանյան հրատարակության մասին մեր հոդվածում³։ Ավելորդ համարելով վերարտադրելու ամբողջը, ասենք միայն, որ Դավրիժեցու գրքում ամենայն մանրամասնությամբ ներկայացված տեսնելով դարի առաջին վեց տասնամյակի հայ մշակույթի աչքի ընկնող դեմքերի գործունեությունը, մինչդեռ ոչինչ չգտնելով տպագրական իր տիտանական գործունեության մասին, Ոսկանը, որ քաջ գիտակցում էր իր կատարածի մեծությունն ու կարևորությունը, դարի պատմությունից դուրս չմնալու, ընդհակառակը, իր արժանի տեղը գտնելու համար, հարկ է համարել անձամբ լրացնելու Դավրիժեցու կամքից անկախ ստեղծված լուրջ բացը։ Չէ՞ որ Դավրիժեցին իր պատմությունը հասցրել էր մինչև 1662 թ., իսկ Ոսկանը տպագրական գործունեություն է ծավալել հենց այդ թվականից հետո մինչև իր հանկարծահաա, մասամբ և առեղծվածային մահը՝ 1674 թ.։ Դրանով պետք է բացատրել, ավելի ճիշտ՝ այդ է հաստատում այն փաստը, որ իր ինքնակենսագրությունը Ոսկանը շարադրել է ոչ թե առաջին, այլ երրորդ դեմքով՝ հարմարեցնելով Դավրիժեցու ոճին։

Ոչ պակաս կարևոր են նաև Ոսկանի խնդրո առարկա իմաստասիրական աշխատության ստեղծման ու տպագրության դրդապատճառներն ու տպագրության հանգամանքները։ Հանրահայտ է, որ, սկսած 17-րդ դարի առաջին տասնամյակներից, Հռոմի Կաթոլիկ Եկեղեցին եռանդագին գործունեություն էր ծավալում քրիստոնեական Եկեղեցիներն իր իշ-

³ Տե՛ս, **Հ. Միրզոյան**, Առաքել Դավրիժեցու պատմության առաջին հրատարակության մասին, «Բանբեր Երևանի համալսարանի», 1971, թիվ 2։

խանությանը ենթարկելու ուղղությամբ: Այդ պատճառով Հայաստանում և հայկական գաղթօջախներում ծայրաստիճան սրվել էր միարարականների և հականիարարականների պայքարը: Ճիշտ է, ընդհանուր առմամբ այն ավարտվեց միարարների պարտությամբ, բայց և այնպես առանձին դեպքերում կաթոլիկ քարոզիչները, կանգ չառնելով ոչ մի միջոցի առաջ, կարողացան հազարավոր հայերի դարձնել կաթոլիկադավան, որով սկիզբ դրեցին հայրենի ավանդույթներից նրանց օտարացման և ուծացման: Այդ տեսակետից հատկանշական է լեհահայերի բռնի միացման տխուր պատմությունը, միություն, որի սկիզբը դրվել էր 20-ական թվականների վերջերին, իսկ 60-ական թվականներին Կոնստանդուպոլսի, Ալոխոս Դիոլոսի և այլոց եռանդուն ղեկավարությամբ առաջ էր տարվում բուռն թափով: Չբավարարվելով գործնական քայլերով, շատերը փորձում էին այդ ամենին տալ տեսական ու պատմական հիմնավորում: Օրինակ՝ 1658-1660 թթ. տպագրված «Միաբանութիւն Սուրբ Եկեղեցոյն Հայոց ընդ մեծի Սրբոյն Եկեղեցոյն Հռովմայ» եռամասնյա հայերեն-լատիներեն ստվարածավալ աշխատության մեջ Կոնստանդուպոլսի պատմական փաստերի ու գրավոր աղբյուրների կեղծմամբ զարգացնում էր այն սուտ ու պատիւ պատմափիլիսոփայությունը, որ իբր հայերը ի սկզբանե եղել են կաթոլիկադավան, բայց առանձին սաղորիչների ջանքերով հեռացել են ճշմարիտ հավատից, որի համար, իբրև պատիժ, գրկվել են ազատությունից, ընկել օտարի լծի տակ: Ուստի վերջինից ազատվելու և սեփական ազատությունը վերագտնելու միակ ճանապարհը վերադարձն է Հռոմեական Եկեղեցու սուրբ գիրքը:

Արդ՝ Ոսկանի ման հայրենասեր մտածողը, որ պատանեկան հասակից ականատես էր եղել կաթոլիկ քարոզիչների գործունեությանը, մասամբ դարձել դրա գոհը՝ արժանանալով հայրենակիցներից ոմանց հալածանքին, փախել-հասել էր Լվով, որտեղ, լավ հասկանալով միարարական շարժման հեռուն գնացող հետին նպատակները, հիսաթափված վերադարձել էր հայրենիք, ձեռնադրվել եպիսկոպոս, դարձել Ուշիի Ս. Սարգիս վանքի առաջնորդ, իսկ 1662 թ. Հակոբ Ջուղայեցու հանձնարարությամբ մեկնելով Եվրոպա, իր տպագրական գործունեության ընթացքում ստիպված էր եղել հաղթահարելու Հռոմի հարուցած գաղտնի ու բացահայտ բազում դժվարություններ, արդյո՞ք կարող էր անտարբեր

մնալ միարարների տեսական մոլորիչ քարոզչության և բռնի դավաճափոխական գործունեության հանդեպ: Անշուշտ՝ ո՛չ: Մեր խորին համոզմամբ, դրա լավագույն հաստատումն է Ոսկանի խնդրո առարկա աշխատությունը, որով նպատակ է ունեցել ընթերցողին բացատրելու «միություն» և «միավորություն» հասկացությունների տարբերությունները, ցույց տալու «միավորության» տեսակները՝ զգուշացնելու համար կաթոլիկ քարոզիչների կողմից ամեն քայլափոխի լարվող երևելի ու աներևույթ թակարդներից: Այդ է հաստատում թեկուզ այն փաստը, որ եթե Գալանոսը ընդունում էր երկու տեսակի միավորություն՝ շփոթմամբ և անշփոթ, ապա Ոսկանն ավելացնում է նաև երրորդ ձևը, **«որ փոխարկմամբ ասի. յորժամ միաւորութեամբ մինն ի միւսոյն կլանիցի. այսինքն մի ի բնութիւն միւսոյն փոխարկիցի, կամ սակս նուագութեան, կամ սակս նուաստութեան»** (ընդգծումն իմն է - Հ. Մ.): Թվում է, սխալված չենք լինի, եթե ասենք, որ այս հարցադրմամբ Ոսկանն ի հայտ է բերում իր աշխատության ստեղծման, Դավրիժեցու գրքում նրա գետեղման իրական դրդապատճառներն ու հեռահար նպատակը՝ հայ ընթերցողին հասկացնել, որ այնպիսի անհավասար մեծությունների, ինչպիսիք են Կաթոլիկ և Հայ Առաքելական եկեղեցիները, միավորումը կարող է տեղի ունենալ միայն ու միայն ուժեղի կողմից նվազի կլանման, այսինքն՝ Հայ Եկեղեցու կաթոլիկացման ճանապարհով: Փաստորեն, եթե Առաքել Դավրիժեցին, իբրև հայրենասեր մտածող ու Հայ Եկեղեցու անկախության պաշտպան պատմագիր, անարգանքի սյունին էր գամում լեհահայերի դավաճափոխման նպատակով տխրահռչակ Նիկոլ Թորոսովիչի և կաթոլիկ գործիչների գործադրած բռնարարքները, ապա Ոսկանը տեսականորեն հիմնավորում և արդարացնում է լեհահայերի և ընդհանրապես հակամիարարական պայքարը: Ինչ խոսք, դա մույնքան, գուցե և ավելի, կարևոր էր, հետևաբար ոչ պակաս անհանդուրժելի կաթոլիկ եռանդուն գործիչ Ալոիսու Պիոուի համար, որքան Դավրիժեցու կծու խոսքերը Նիկոլ Թորոսովիչի մասին: Ուստի պատմական այն իրողությունը, որ Պիոուն, իբրև Կաթոլիկ եկեղեցու տեսուչ, արգելեց Լեհաստանում Դավրիժեցու գրքի վաճառքը, մեր խորին համոզմամբ, պատճառը միայն այն չէր, որ նրանում, ինչպես դեպքերի անհայտ ականատեսն է

գրում, կային «բանք անարգանաց զիովուէն իրեանց»⁴, այլև, նույն հեղինակի վկայությամբ, «էին ի մատենին բանք անպատշաճք զլատիննացոց և զհռովմեական հաւատոց»⁵: Հարկ կա՞սանելու, որ Պիղոլի մման աշալուրջ գործիչը չէր կարող հասկացած չլինել Ոսկանի տեսական հարցադրումների անպատշաճությունը Կաթողիկ Եկեղեցու համար: Բայց եթե դժվար էր, գուցե անթույլատրելի, այդ պատճառով գրքի վաճառքն արգելելը, ապա նույնքան հեշտ ու համոզիչ էր «հովիվ» կոչված Նիկոլի մասին Դավրիժեցու արտահայտած անհարգալից մտքերը վկայակոչելը:

Ոսկանի այս աշխատությունը կարևոր է նաև հեղինակի դավանաբանական հավատամքը որոշելու համար, որը վաղուց ի վեր եղել ու մնում է լուրջ տարակարծությունների առարկա⁶: Հարկ չհամարելով վերարծարծել առանց այն էլ չափից ավելի ծեծկված այդ հարցը, կուզենայի ընթերցողի ուշադրությունը հրավիրել այն բանի վրա, որ, քննարկելով «միություն» և «միավորություն» հասկացությունները, Ոսկանը, ի տարբերություն իրենից առաջ ու հետո գրած հեղինակների, զարմանալիորեն լռության է մատնում Քրիստոսի բնության հարցը: Պատճառը միանգամայն հասկանալի է՝ ստիպված էր լինելու պաշտպանել իրարամերժ երկու տեսակետներից՝ քաղկեդոնական կամ հակաքաղկեդոնական, մեկը կամ մյուսը: Տպագրության գործի անձնուրաց մվիրյալը, քաջ հասկանալով տպագիր խոսքի արժեքն ու գինը, որ այն, ի տարբերություն նույն տարիներին առանձին հարցերով Հռոմի Պապին⁷, Ս. Ժողովին կամ վերջինիս քարտուղարին հասցեագրված իր ձեռագիր նամակների, ուղղված է դարերին, ուստի գերադասել է լռել, քան կեղծել իրեն: Ավելին, նա ոչ միայն գիտեր, թե ե՞րբ, ո՞ւմ, ի՞նչ և ի՞նչպե՞ս գրել, այլև նույնը խորհուրդ էր տալիս նույնիսկ Էջմիածնի Կաթողիկոսին: Այդ տեսակետից անչափ արժեքա-

⁴ «Բռնի միութիւն հայոց Լեհաստանի ընդ Եկեղեցոյն Հռովմայ: Ժամանակակից յիշատակարանք», Ս. Պետերբուրգ, 1884, էջ 215:

⁵ Նույն տեղում:

⁶ Այդ մասին եղած հարուստ գրականությունից տես, օրինակ, Ժամանակին մեծ աղմուկ հանած Կարապետ եպս. Ամատունու «Ոսկան վրդ. Երևանցին և իր ժամանակը» գիրքը (Վենետիկ, Ս. Ղազար, 1975) և այդ կապակցությամբ մեր հոդված-գրախոսությունը՝ «Միմեոն Ջուդայեցի և Ոսկան Երևանցի», «Բանբեր Երևանի համալսարանի», 1978, թիվ 3:

⁷ Տես Հ. Պողոս Անանեան, Ոսկան վարդապետի նամականին, «Բազմավեպ», 1966, թիվ 11-12, էջ 296:

վոր է 1673 թ. փետրվարի 18-ին Հակոբ Ջուղայեցու տեղապահ Սահակ Մակուեցու գրած նամակը Ոսկանին: Անվանելով նրան վսեմախոհ, կորովաբան, արիագույն, բարերջանիկ սրբազան, րաբունապետ, աստվածաբան ու ապացուցական փիլիսոփա, իր և ամբողջ ազգի անունից խոստովանում է, որ ոչ միայն ոչնչով չեն կարողացել օգնել նրան, այլև շատ-շատերը պատճառել են անսահման վիշտ ու ցավ: Ըստ այդմ՝ նրան մխիթարելու համար ասում է, թե Կաթողիկոսը քանիցս փորձել է օգնել, բայց ոչինչ չի ստացվել. «սակայն ի նոյն միտս հաստատեալ կայ վասն քո և տպագրատանդ բան ինչ հոգալ, որով յախտեան անխափան մնասցէ: Եւ թեպէտ փորձութիւնն ի վերայ փորձութեան յաճախեն ի վերայ նորա, և ոչ կարէ անձին ինչ օգնութիւն լինիլ, վասն պարտեաց բազմութեան, այլ ոչ երբէք ունի զանց առնել գործառնութենէդ զայդմանէ, ըստ որում եւ զիրս մատթանաց առ Պապն և առ թագաւորն գրեաց իւրաքանչիւր պատշաճի և **ըստ դիտաւորութեան խնդրուածոց քոց**»⁸:

Ասենք նաև, որ այսօր երկու հազարամյակների միջակայքում, Ոսկանի փոքրածավալ աշխատությունը, չնայած շուրջ երեքուկեսդարյա հնությանը, չի կորցրել իր տեսական ու գործնական կարևորությունը: Գաղտնիք չէ, որ մեր օրերում, կապված ոչ միայն կրոնական, այլև քաղաքական, տնտեսական ու մշակութային և այլ կարգի՝ ոչ ճիշտ կամ սխալ հիմունքներով կայացած «միավորությունների» փլուզման և նորերի գոյացման հետ, «միության» և «միավորության» հարցերը ձեռք են բերել նոր հնչելություն: Այդ է պատճառը, որ «միություն» և «միավորություն», «պարզ» և «բարդ», «ամբողջ» և «մաս», «համակարգ» և «ենթահամակարգ» ու նման շատ այլ հասկացություններ ներկայումս դարձել են գիտական ու փիլիսոփայական լայն քննարկման առարկա:

Ոսկան Երևանցու աշխատության աշխարհաբար տպագրությունը, փաստորեն, հիմնգերրոյ հրատարակությունն է. առաջինը, ինչպես ասվեց, կայացել է 1669 թ., երկրորդը՝ 1966 թ. Աստվածաշնչի ոսկանյան տպագրության 300-ամյակի առթիվ (տե՛ս «Հասկ», 1966, թիվ 3-5, բացառիկ), իսկ երրորդը և չորրորդը՝ ռուսերեն (թարգմ. Մ. Դարբինյան-Մելիքյան) և գրաբար բնագիրը զուգադրաբար հրատարակության ենք պատ-

⁸ Նույն տեղում, էջ 302 (ընդգծումն իմն է.- Հ. Մ.):

րաստել մենք (տե՛ս «Պատմա-բանասիրական հանդես», 1971, թիվ 3): Այն մեզ է հասել նաև ձեռագիր վիճակում⁹, որն ընդօրինակված է տպագրից, միայն թե վերջում՝ «բաղադրեալք» բառից հետո գրիչն ավելացրել է՝ «և Քրիստոսի Աստուծոյն մերոյ փառք յալիտեանս ամէն»։ Սկզբի մի փոքրիկ հատված կա նաև Մեսրոպ Մաշտոցի անվան մատենադարանի թիվ 9121 ձեռագրում (էջ 104բ)։

Թարգմանության ժամանակ ամեն կերպ ջանացել ենք հարազատ մնալ հեղինակի ոչ թե տառին, այլ ոգուն։ Ուստի, երբեմն պահպանել ենք հեղինակի գործածած հասկացություններն ու դարձվածները, իսկ հիմնականում աշխատել ենք անպայման գտնել դրանց ժամանակակից համարժեքները։ Առանձին դեպքերում ստիպված ենք եղել ավելացնելու լրացուցիչ բառեր ու բառակապակցություններ՝ դրանք առնելով սեպածև փակագծերի մեջ։ Թե որքանով է մեզ հաջողվել իրականացնել մեր առջև դրված նպատակը՝ ընթերցողին փոխանցել մեծ հայրենասերի իմաստասիրական երկի ազատատենչ ոգին, թողնում ենք ասելու խստապահանջ ընթերցողին։

Վերջում, օգտվելով առիթից, կցանկանայի շնորհակալությունս հայտնել շնորհալի բանասեր Խ. Սամվելյանին՝ Ոսկանի աշխատության աշխարհաբար թարգմանության միտքը հուշելու և տպագրության հարցում սատարելու համար։

⁹ Տե՛ս Մ. Մաշտոցի անվան մատենադարան, ձեռ. 8233, էջ 129ա-134բ։ Ի դեպ՝ «Ցուցակ ձեռագրաց»-ում այն քյուրիմացաբար վերնագրվել է «Յաղագս միութեան և միադրութեան Աստուծոյ» (տե՛ս Խ. Բ, Երևան, 1970, էջ 701), որը, փաստորեն, հակասում է աշխատության բուն բովանդակությանը։

Միության եվ միավորության մասին. նո՞ւյնն են, թե տարբեր, գրված նույն Ոսկան վարդապետի կողմից

Հայտնի է, որ երբեմն միությունը և միավորությունը դրվում են մեկը մյուսի փոխարեն, սակայն դրանք խիստ տարբերվում են իրարից, որովհետև միությունը վերաբերում է պարզին, իսկ միավորությունը՝ բաղադրյալին: Քանզի ուր կա միայն պարզը, այնտեղ չկա բաղադրյալ, ինչպես նաև՝ միավորություն, այլ կա միայն գուտ և անխառն էություն, որն առաջանում է միությունից: Մինչդեռ միավորությունը պարզ մի՞ չէ, և նրա կեցությունը պայմանավորված է այն էություններով, որոնցից կազմված է՝ առ ի լինելություն մեկ այլ էության: Այդպիսիները միշտ չէ և բոլոր դեպքերում չէ, որ կոչվում են մի, այլ մեկ դեպքում կոչվում են մի, իսկ մեկ այլ դեպքում՝ բազում, ինչպես դա հաստատվում է մեր բնությամբ, որովհետև մարմնի և հոգու միավորությունն այն բանի համար չէ, որ լինի միայն հոգի, կամ միայն մարմին: Քանի որ [միայն] հոգին, ինչպես և [միայն] մարմինն առանձին վերցրած, մարդ չէ, այլ դրանց երկուսի համակցությամբ և միավորությամբ է գոյանում մարդը, որը հոգուց և մարմնից է: Ուստի մարդը, որ երկուսի միավորությունից գոյացավ, չի կարող լինել սոսկ հոգի և ոչ սոսկ մարմին: Հետևաբար, հոգին առանձին մարդ չէ, ինչպես և մարմինը, այլ երկուսի միավորությամբ է լինում մարդը: Այսպես նաև Մեծն Դավիթն է իր «Առածք հինգ»^{**} -ում անհատների մասին ասում, թե այն կարող է լինել և կոչվել մեկ բնություն: Այստեղ մի կողմ ենք թողնում պարզ էությունների [հարցը], քանի որ միանգամայն պարզ միություն են, կարիք չկա ուսումնասիրելու: Իսկ բաղադրյալ անհատների մասին ասում է, որ [դրանք] չեն կարող մեկ բնություն լինել և կոչվել, որովհետև դրանք միավորված են բազումից՝ [որակապես] նոր մեկ այլ իրի մեջ, որը գոյություն չունի նախքան նրանց միավորվելը: Այսինքն՝ թեև կա հոգի, կա նաև մարմին, բայց քանի դեռ չեն միավորվել, չկա

* Գերադասել ենք պահել հեղինակի բառը, որովհետև «մեկ», «միություն», «միակ» և համանման այլ հասկացություններով փոխարինելու դեպքում ունենում ենք իմաստի կորուստ:

** Միջնադարում ի թիվս այլ գործերի, հայ մատենագիրներն ավանդաբար Դավիթ Անհադին են վերագրել նաև «Առածք հինգ» անանուն փոքրիկ ստեղծագործությունը:

մարդը, որը պետք է բաղկացած լինի հոգուց և մարմնից և ոչ թե նրանց միությունից: Մեկ է հոգին, մեկ է նաև մարմինը, թեպետ սրանք ևս միավորված են իրենց մասերից, ինչպես բնախոսներն են ասում, սակայն մարդու լինելության համար մի մասը դնում է հոգին, իսկ մյուս մասը՝ շնչավոր մարմինը, որոնք մույնը չեն, այլ միավորված են մեկի, [այսինքն]՝ մարդու լինելության համար: Նույն կերպ [պետք է բացատրել] նաև [այն] բոլոր միավորությունները, որոնց միավորությունն անփոփոխելի ու անկորնչելի է, այսինքն՝ միավորվողները չեն փոխարկվում մեկը մյուսին, և կամ մեկը չի կլանվում մյուսից, այլ մեկը մյուսի հետ շաղկապվում է անշփոթ միավորությամբ, և շաղկապվող մասերը գոյացնում են մեկ այլ իր, որը նախապես գոյություն չուներ: Ըստ այդմ՝ մեկ այլ առարկայի մեջ միավորվելու դեպքում ասում են, որ մասերը նախորդում են նրան, ինչպես ցույց տրվեց վերը հոգու և մարմնի միավորության օրինակով: Քանզի հոգու և մարմնի միավորությամբ չեղավ միայն հոգի կամ միայն մարմին, այլ մարդ, որը միայն հոգի չէ և ոչ էլ միայն մարմին, այլ միաժամանակ և՛ հոգի է, և՛ մարմին: Նույնը կարելի է տեսնել բոլոր իրողություններում՝ թե՛ բնության, թե՛ արվեստի և թե՛ գիտության մեջ: Օրինակ՝ բնության մեջ ձեռքի մասերը, որ ե՛ն մատները և թաթը, չեն միավորվում մեկ մատի մեջ, այլ միավորվում են մեկ ձեռքի մեջ, որ հինգ մատների և թաթի մեկ ամբողջություն է: Արդ՝ մեկ մատն ունի մատի միություն, բայց ձեռքը մատի միություն չէ, այլ նրանում միավորված բազմաթիվ մատների միավորություն է և միաժամանակ՝ ձեռքի միություն, որը գոյանում է մատների միավորությունից: Նույն ձևով մարմինը, որն ունի մարմնի միություն, սակայն իր մեջ ունի բազմաթիվ անդամների միավորություն, ինչպես այդ մասին ասում է Ս. Պողոսը «Առ Կորնթացիս» առաջին թղթի տասներկուերորդ գլխի տասներկուերորդ և քսաներորդ համարներում՝ «ինչպես մարմինը մեկն է և շատ անդամներ ունի, և այն մարմնի բոլոր անդամները թեպետ և շատ են, բայց մեկ մարմին են»: Կան շատ անդամներ, որոնք ունեն [մեկ] անդամի միություն, և կան շատ անդամներ, որոնք ունեն միավորություն մեկ մարմնի մեջ: Ըստ այդմ՝ մարմինն իր միությունն ունի իր անդամների շարահարությամբ, իսկ անդամները, թեպետև իրենց մեջ ունեն միություն, սակայն մարմնի նկատմամբ ոչ թե միություն են, այլ միավորություն: Արիեստներում

նույնպես բոլոր մասերը, միավորվելով մեկ ամբողջի մեջ, առաջ են բերում իրենցից տարբեր մեկ այլ բան. ինչպես օրինակ. չորս պատերը, պատուհանները, դռները և առաստաղը կապակցվելով իրար հետ, չեն կազմում միայն պատ, կամ պատուհան և կամ հիշյալ մասերից մեկ ուրիշը, այլ առաջացնում են իրենցից միանգամայն տարբեր մեկ ուրիշ իր, այսինքն՝ տուն, որը վերը թվարկած մասերից ոչ մեկը չէ, այլ նրանց միավորումից գոյացած մեկ այլ բան, որը կոչվում է ոչ թե պատ կամ պատուհան, այլ տուն, որը մի է միությունից, իսկ մասերի միավորությունը՝ միավորությունից: Դուռը նույնպես իր մասերից բաղկացած մեկ ամբողջ իր է, թեպետև տան մասն է, բայց ինքնին ինչ-որ ամբողջ է, որովհետև, ունի իրար կցված մասեր՝ տախտակներ, մեխեր, կողափայտեր և այլն, որոնք միավորված են ի լրումն դռան, [ուստի] միավորված են միավորությունից և մի է միությունից, իսկ դռան միությունը միությունից է և ոչ թե միավորությունից: Հետևաբար, նույնը չեն միությունը և միավորությունը, նաև մին և միավորյալը:

Իսկ գիտություններում այսպես է. յուրաքանչյուր ամբողջ, այսինքն՝ ընդհանուր, [իր] մասերով է ընդհանուր, և մասերի միավորությունից է լինում ամբողջը: Օրինակ՝ անհատների միավորությունից և հավաքումից է լինում տեսակը, տեսակների միավորումից է կազմվում սեռը, իսկ սեռերից՝ ամենաբարձր սեռը և այսպես շարունակ ըստ կարգի, որքան և լինի: Իսկ միությունից միայն մին է, որը չունի միավորություն, ինչպես օրինակ՝ անհատը, որը միայն մի է և իր մեջ չունի բազումների միավորություն, թեև իր մեջ ունի իր մասերի համակցություն, բայց նման չէ անհատներից տեսակի, իսկ տեսակներից՝ սեռի գոյացմանը: Այլ ձևով են դրսևորվում նրանց՝ [տեսակների և սեռերի], միավորություններն ու ընդհանրությունները, միությունը և միավորությունը, իսկ այստեղ՝ մեկ ուրիշ ձևով: Քանզի այստեղ մասնիկներ են անդամները, իսկ մարմինը մեկ ամբողջ է անդամների միավորությամբ: Սինչիեռ այնտեղ մասնիկներ են անհատները, այսինքն՝ Մարտիրոսը, Գրիգորը [և այլն], որոնք անդամների միավորություն են, իսկ ամբողջը, այսինքն՝ մարդը, ձին, առյուծը, արծիվը [և այլն], անհատների միավորություն է, որովհետև միությունից մեկ անհատն է, որ մի է, իսկ անհատների միավորությունից՝ տեսակը: Թեև ոմանք արեգակը համարում են մեկ տեսակ, նույն ձևով ուրիշներն

ընդունում են Հնդկաստանում [այնպիսի] հավքի գոյությունը, որն իբր այրվելիս թևերի ու մարմնի շարժումներով ծնունդ է տալիս նոր թռչունի: Դրանով ցանկանում են հաստատել, թե կա այնպիսի անհատ, որը միաժամանակ թե՛ անհատ է, թե՛ տեսակ: Բայց զուր են [այդ ամենը], որովհետև տեսակն այն է, որը, ինչպես Պորփյուրն է ասում, կազմված է բազում անհատներից, որը մի չէ և մեկ թվով չէ: Իսկ արեգակը ինքնին տեսակ չէ, թեև, ընդհանրապես իմաստասերների կարծիքով, այն չենք կարող դնել սովորական լուսատուների շարքում, բայց և այնպես պետք է դասել լուսատուների շարքը՝ տալով նրան այլ որակում:

Բայց այդպես մոտենալով՝ ոչ մի կերպ չենք կարող տեսակի սահմանումը կիրառել նրա նկատմամբ, որովհետև տեսակ ասելով հասկանում ենք կա՛մ այն, որը [ի՞նչ է] հարցի դեպքում բաժանվում է թվով իրարից տարբեր բազում [անհատների], կա՛մ այն, ինչը ստորադասվում է սեռին: Քանզի մեկ անհատը չի կարող բաժանվել բազմաթիվ անհատների, նաև անհատը չի կարող համարվել սեռ, այլ այն միշտ ստորադասվում է ցածրագույն տեսակին: Ուստի արեգակը, որ անհատ է, չի կարող սահմանվել որպես տեսակ, այլ [սահմանելի է] միայն իբրև անհատ և բացատրելի է ոչ թե տեսակի, այլ անհատի միավորությամբ: Քանզի տեսակի կեցությունը բազում անհատների միավորությունից է, որովհետև բազում անհատներից է ասվում տեսակ, ինչպես բազմիցս ցույց տրվեց: Նույն ձևով բազում տեսակներ միավորվում են մեկ սեռի մեջ, ինչպես, օրինակ, մարդու տեսակը, ձիու տեսակը, առյուծի տեսակը, աղավնու տեսակը և մնացած շատ այլ տեսակներ, որոնց մեկ առ մեկ թվարկելը ձանձրալի է, միավորվում են կենդանու սեռի մեջ և բոլորը կենդանիներ են: Անհատները նույնպես տեսակների միջոցով միավորվում են միավորությամբ, և անբաժան են իրենց ենթակայության ու միության մեջ, որոնք հաղորդակցվում են իրար տեսակի և սեռի միավորության միջոցով, բայց անհաղորդակից են անհատի և միության միջոցով: Հետևաբար, նույնը չեն մին և միավորյալը, միությունը և միավորությունը, այլ միանգամայն տարբեր են իրարից, ինչպես պարզը և բաղադրյալը, որովհետև պարզը և մին համեմատելի են իրար հետ, իսկ բաղադրյալներն ու միավորյալները՝ իրար հետ, ինչպես հայտնի [դարձավ] վերը դիտված օրինակներից: Սակայն միավորությունը լինում է տարատեսակ՝ կա միավորություն փո-

փոխմամբ, որը կոչվում է նաև շփոթությամբ, այս դեպքում բոլոր միավորված [իրերը] թողնում են իրենց բնությունը և ընդունում մեկ այլ իրի էություն, ինչպես, [օրինակ], տարրերը, որոնք միավորություն չեն կոչվում առանց իրենք իրենց կորցնելու՝ հանում մեկ այլ էության լինելության: Կա նաև միավորություն, որը կոչվում է փոխարկմամբ, որի դեպքում մեկը կլանում է մյուսին, այսինքն՝ մեկը փոխարկվում է մյուսի բնության, [ընդ որում դա կատարվում է կլանվողի] նվազության կամ նվաստության պատճառով, ինչպես, օրինակ, մեր կերած կերակուրները փոխարկվում են մեր մարմնի բնության: Կա նաև միավորություն, որը կատարվում է ո՛չ շփոթմամբ և ո՛չ փոխարկմամբ, այլ իրար հետ միավորվում են անփոփոխ և անփոխարկելի միավորությամբ, ինչպես հոգին և մարմինը, երկաթը և հուրը, որոնք մեկը մյուսին չեն փոփոխում ի լինելություն մեկ այլ էության և ոչ էլ մեկը փոխարկվում է մյուսի, այլ իրենց միավորությամբ մշտապես պահպանում են իրենց էությունն ու բնությունը: Ընդ որում հայտնի է, որ քանի դեռ իրար հետ են, պահպանում են մեկը մյուսին և անբաժանելի են իրարից, պատճառ են դառնում մեկը մյուսի, ինչպես նաև իրենց ենթակայի գոյության: Իսկ բաժանվելու դեպքում, այն, որ նրանցով կար՝ [ենթական], ոչնչանում է. մարմինը վերածվում է իր տարրերին, իսկ հոգին գնում է առ Աստված, որը և, ըստ իմաստասերների, ստեղծել է այն:

Դարձյալ՝ երբ ասում ենք մի, հասկանում ենք մույն պարզ և մաքուր, առանց ուրիշի հետ որևէ խառնուրդի իրը, որը չունի մեկ ուրիշի հետ շարակցություն կամ հաղորդակցություն: Այդպիսի միությունը, լինի անձնական թե էական, անխառն է և լիովին մաքուր: Բայց երբ ասում ենք միավորյալ, չենք կարող հասկանալ զուտ և պարզ, այլ ուրիշի հետ բաղադրված և երկու իրից կազմված՝ թե՛ շփոթմամբ և թե՛ անշփոթ: Իսկ այսքան տարբերություն կա շփոթման և անշփոթության միջև, որովհետև շփոթությամբ [միավորությունը] ոչնչացնում է իրի բնությունը՝ կամ մեկի [բնությունը] մյուսին փոխարկելով, կամ երկուսի [բնությունը] ամբողջովին թողնելով իրենցը և մեկ ուրիշ իր լինելով ու նոր ինչ-որ բնություն առաջ բերելով: Իսկ անշփոթները միավորումից հետո ևս մնում են մույնպիսին, ինչպիսին էին նախքան միավորվելը, այսինքն՝ առանց այլալայության, առանց փոխվելու և առանց դույզն-ինչ վնասվելու: Իսկ եթե ան-

շփոթ միավորության մեջ ինչ-որ ձևով մեկ այլ բան ներթափանցի, չի պահպանվի անշփոթությունը: Քանզի միավորության անշփոթությունն [այն է], որ միավորվածները, նախքան միավորվելն ունեցած սահմանումը, ունենում են նաև միավորվելուց հետո, առանց որևէ փոփոխության: Իսկ եթե որևէ իր չնչին իսկ փոփոխություն ներմուծի, որով կարողանա վնասվել սահմանումը, միավորությունը չի մնա անփոփոխ կամ անշփոթ: Վերստին՝ միությունը հակադրվում է բազմությանը, իսկ միավորությունը՝ բաժանմանը, որովհետև միությունը չի կարող լինել բազում, թեև բազումից է լինում, ըստ այնմ, որ մի է: Իսկ ըստ միավորության միավորվածը բազումից է միավորված, թեպետև միավորված լինի մեկ իրի մեջ: Նաև պարզ միությունը անհնար է, որ բաժանվի մասերի, ինչպես, օրինակ, Աստված: Իսկ միավորությունը կարող է բաժանվել նրանց, որոնցից և կազմված է՝ թե՛ ըստ նյութի և թե՛ ըստ մտածողության, ինչպես, օրինակ, մարդը և մյուս բաղադրյալները:

«Էջմիածին», 1998, ք. 7

ԻՆՔՆԱԼԱՑՈՒՄ ԿԱՄ ՄԵԿ ՆԿԱՐԻ ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆ

Համոզված եմ, որ «Էջմիածնի» ընթերցողներին քաջ հայտնի է 17-րդ դարի ականավոր պատմագիր Առաքել Դավրիժեցու «Գիրք պատմութեանց» կոթողային երկի բացառիկ կարևորությունը հիշյալ դարի ոչ միայն հայոց քաղաքական, տնտեսական ու գիտամշակութային կյանքի պատմության, այլև հարևան երկրների (Վրաստան, Իրան, Թուրքիա), մասամբ և եվրոպական առանձին պետությունների (Լեհաստան, Հոլանդիա և այլն) պատմական այլևայլ իրողությունների ուսումնասիրման ու լուսաբանման գործում: Այն հազվագյուտ աղբյուր է մաս Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածնի միաբանության պատմությանը և հատկապես դարասկզբի ծայրաստիճան անկյալ, ապա դարակեսի ծաղկյալ վիճակին ծանոթանալու համար: Վերջապես, կա մեկ այլ հանգամանք, որը Էջմիածնական յուրաքանչյուր հոգևորականի պարտավորեցնում է իմանալ նրա հետ կապված ամեն մի մանրուք, չէ՞ որ այդ երկի թե՛ հղացման, թե՛ իրագործման և թե՛ շուտափույթ տպագրության պատիվն ամենայն իրավամբ պատկանում է հենց Էջմիածնի միաբանությանը՝ հանձինս ժամանակի երջանկահիշատակ կաթողիկոսներ Փիլիպոս Աղբակեցու և Հակոբ Ջուղայեցու, բացառիկ հայրենասեր պատմագիր Առաքել վարդապետ Դավրիժեցու և հայ տպագրության ու մշակույթի մեծ ռահվիրա Ոսկան Երևանցու: Գուցե սխալվում եմ, բայց ինձ թվում է, որ Դավրիժեցու պատմությունը հենց այստեղ հղացված ու իրականացված գրական ամենամեծ հուշարձաններից է, եթե ոչ ամենամեծը, որի հեղինակությունը ժամանակի հոլովությամբ ոչ միայն չի նվազում, այլև գնալով ավելի է մեծանում ու տարածվում: Եվ բնավ պատահական չէ, որ նրա հանդեպ ընդգծված հետաքրքրություն են դրսևորել ոչ միայն ժամանակակիցները, այլև հետագա սերունդները, ոչ միայն հայրենակիցները, այլև օտարները: Պատահական չէ և այն իրողությունը, որ թեև մինչև 17-րդ դարի 60-ական թվականները տպագրվել էին ութ տասնյակից ավելի հայերեն գրքեր, բայց դրանց մեջ չկար պատմագիտական (լինի հայրենական, թե օտար) և ոչ մի գիրք, բացի կաթոլիկ միսիոներ Կդենես Գալանոսի հակահայկական ոգով գրված բազմամասնյա հայերեն-լատիներեն սովորածավալ աշխատությունից, որը, սակայն, լույս էր տեսել ոչ թե հայ

տպագրիչների, այլ Հռոմի Կաթոլիկ Եկեղեցու ջանքերով: Փաստորեն Դավրիժեցին առաջինն է արժանացել հայ տպագրիչների ուշադրությանը, ինչպես նաև առաջին պատմագիրն է, որ կենդանության ժամանակ տպագրված տեսավ տարիների իր տքնանքի ու տառապանքի արդյունքը:

Հարկավ, ես ոչ մի մտադրություն չունեմ դույզն-ինչ նսեմացնելու անցյալի մեր մյուս պատմիչների անմահ երկերի արժեքն ու կարևորությունը, այլ պարզապես ցանկանում եմ ընդգծել ժամանակակիցների կողմից Դավրիժեցու գրքին տրված բացառիկ նշանակությունը, նրա հետ կապված հույսերն ու սպասումները: Եվ իսկապես, տպագրվելուն պես այն եկավ հաստատելու, որ ժամանակակիցները չէին սխալվել, բանն այն է, որ Դավրիժեցու գիրքն ունեցավ ինչպես սիրողներ ու բարեկամներ, այնպես էլ հակառակորդներ ու թշնամիներ¹: Ըստ այդմ, այն մինչև օրս ունեցել է հայերեն հինգ և ֆրանսերեն, ռուսերեն ու լեհերեն մեկական ամբողջական (ֆրանսերեն և ռուսերեն նաև մասնակի) հրատարակություն, իսկ Վրաստանին վերաբերող հատվածներն առանձին տպագրվել են թե՛ ֆրանսերեն և թե՛ վրացերեն: Վերջապես, անկարևոր չէ և այն փաստը, որ հայերեն հրատարակություններից երկուսը դեռ անցյալ* դարի վերջերին իրականացվել է Վաղարշապատում (1884, 1896):

Ճիշտ է, Դավրիժեցու մասին տարբեր առիթներով ու տարբեր նպատակներով գրվել են բազմաթիվ ուսումնասիրություններ², անգամ իսկ մենագրական աշխատություն***, սակայն սխալ կլինի կարծել, թե ամեն ինչ արված է և այլևս ոչինչ չկա անելու: Ընդհակառակը, իմ կարծիքով, դեռ կան Դավրիժեցու անմահ երկի շուտօրինակ ու չլուսաբանված

¹ Ստուգապես հայտնի է, որ լեհահայերի բռնի դավանափոխությունն իրականացնող կաթոլիկ քարոզիչները Ալոիսու Պիոտի գլխավորությամբ միանգամայն ճիշտ գնահատելով Դավրիժեցու գրքի խաղալիք դերը, կտրականապես արգելեցին նրա վաճառքը լեհահայ գաղթօջախներում (տես «Բռնի միութիւն հայոց Լեհաստանի ընդ Եկեղեցւոյն Հռովմայ: Ժամանակակից յիշատակարանք», Ս. Պետերբուրգ, 1884, էջ 215): Այդ մասին ավելի հանգամանորեն տես **Հ. Ղ. Միրզոյան**, Ոսկան Երևանցու իմաստասիրական երկի գործնական արժեքն ու կարևորությունը, «Էջմիածին», 1998, թիվ Դ:

* Կարդալ՝ նախանցյալ:

² Մատենագիտական մանրամասն ցանկը տես **Լ. Դանեղյան**, Առաքել Դավրիժեցու երկը որպես Սեֆյան Իրանի 17-րդ դարի պատմության սկզբնաղբյուր, Եր., 1978. Նաև՝ **Առաքել Դավրիժեցի**, Գիրք պատմութեանց, աշխատասիրութեամբ Լ. Ա. Խանլարյանի, Եր., 1990:

** Տես **Արթուրյանի Նիկողոսյան**, Առաքել Դավրիժեցու պատմությունն իբրև գրական երկ, Եր., 2012:

շատ ծախքեր, մութ մնացած հարցեր ու խնդիրներ, որոնք կարոտ են հանգամանալից ուսումնասիրության:

Վաղուց ի վեր զբաղվելով 17-րդ դարի հայ փիլիսոփայական մտքի պատմության ուսումնասիրությամբ, բազմիցս առիթ են ունեցել օգտվելու Դավրիժեցու հայտնած արժանահավատ տեղեկություններից ու պատմական երևույթներին տված սքափ գնահատականներից, իսկ առանձին դեպքերում փորձել են լուսաբանել նրա գրքի ստեղծման ու տպագրության հետ կապված որոշ հանգամանքներ³, արժևորել նրա տեղն ու դերը հայ պատմագրության զանձարանում⁴, կարևորել նրա նշանակությունը դարի հայ մշակույթի, ի մասնավորի հայ փիլիսոփայական մտքի պատմության ուսումնասիրման գործում⁵:

Ներկա հոդվածում ցանկանում են ընթերցողի ուշադրությունը հրավիրել Դավրիժեցու աշխատության ձեռագիր օրինակներում առկա մի մանրանկարի վրա, որը քաղաքական իր սուր բովանդակության պատճառով դուրս է մնացել Դավրիժեցու գրքի նախորդ բոլոր հրատարակություններից, իսկ վերջինում (Երևան, 1990) թեև զետեղված է, բայց, ինչպես հարկն է, չի մեկնաբանված:

Շուրջ երեք տասնամյակ առաջ Դավրիժեցու աշխատության ոսկանյան հրատարակության (Ամստերդամ, 1669) մասին գրելիք հոդվածիս համար նյութեր հավաքելիս Մեսրոպ Մաշտոցի անվան մատենադարանի երկու ձեռագրում (թիվ 1772 և 1773) հայտնաբերեցի մանուշակագույն թանաքով (համապատասխանաբար՝ մուգ ու բաց երանգով) գրչանկար բոլորածն մի օձապատկեր, որի գալարների վրա՝ սկսած գլխամասից, գրված է «Առաջին Օսման», իսկ այնուհետև՝ մինչև 17-րդ դարի 60-ական թվականների սկզբին դեռ գահակալող սուլթան «Մահմադատ»-ի անունը ներառյալ, թվով 18 սուլթանի անուն: Ընդ որում սուլթան Մուստաֆայի անունը գրված է երկու անգամ, որովհետև իրականում, ինչպես

³ Տե՛ս Հ. Միրզոյան, Առաքել Դավրիժեցու պատմության առաջին հրատարակության մասին, «Բանբեր Երևանի համալսարանի», 1971, թիվ 2:

⁴ Տե՛ս Հ. Միրզոյան, Մովսես Խորենացի և Առաքել Դավրիժեցի, «Մովսես Խորենացու «Հայոց պատմության» ստեղծման 1500-ամյակը, միջազգային գիտաժողովի դրույթներ» գրքում, Երևան, 1991:

⁵ Տե՛ս Հ. Միրզոյան, XVII դարի հայ փիլիսոփայական մտքի քննական վերլուծություն, Երևան, 1983:

պատմագիրն է հայտնում, այդ շրջանում թուրքական սուլթանները խսկական խաղալիք էին ենիչերիների ձեռքին, և վերջիններս նրան գահ են բարձրացրել երկու անգամ:

Գրանցից առաջինում (թիվ 1772, էջ 356բ) օձը պատկերված է սուր ժանիքներով և ունի եղջյուրներ: Գրիչն սկզբում ճիշտ չի հաշվարկել գծապատկերի գրելիք տարածքը, ուստի տեսնելով, որ մի քանի անուն դուրս է մնում գծագրից, նորից երկարացրել է օձակծիկի փակված տուտը (տե՛ս նկար 1): Ընդհակառակը, մյուս ձեռագրում (թիվ 1773, էջ 368բ) գրիչն այնպես է գծագրել, որ բոլոր անունները գրելուց հետո դատարկ է մնացել գրեթե մի ամբողջ գալար, որտեղ կարելի է ավելացնել բազմաթիվ նոր անուններ: Հավանաբար ցանկացել է հասկացնել, որ դեռ շատ նորանոր սուլթաններ են գալու, բայց դրանք բոլորն էլ լինելու են նույնը, շարունակելու են նախորդների օձային գիծը: Այստեղ օձը առաջինի նման ունի եղջյուրներ, գուրկ է ժանիքներից, բայց դրա փոխարեն բաց երախից դուրս է նետված եռասայր լեզուն (տե՛ս նկար 2):

Ինչ խոսք, հայտնաբերելուց հետո որոշեցի անպայման հրապարակել այն, թեև մտածում էի, որ հազիվ թե դա վրիպի խորհրդային գրաքննության ամենատեսաչափից: Հարկավ, այդպես մտածելու լուրջ հիմքեր ունեի, որովհետև դրանից առաջ մի ուրիշ հողվածի համար երկար չարչրկվել էի նույն գրաքննության կողմից: Լրջորեն կշռադատելուց հետո «Բանբեր Երևանի համալսարանի» հանդեսի այն ժամանակվա պատասխանատու քարտուղար, ներկայումս գլխավոր խմբագրի տեղակալ, բանասիրական գիտությունների դոկտոր Ա. Մադոյանի հետ միասին եկանք այն եզրակացության, որ հնարավոր է մանրանկարը տպագրել առանց մեկնաբանության: Ուստի գրեցի, որ «Ոսկան Երևանցին Դավրիժեցու գրքի առաջին տպագրությունից, հավանաբար տեխնիկական դժվարությունների պատճառով, դուրս է թողել նաև թանկարժեք քարերի անունների յոթլեզվյա տախտակը և մի քանի այլ պատկերներ: Հետագա հրատարակություններում դրանք բոլորն էլ վերականգնվել են, բացի մեկից, որը տալիս ենք ստորև» (էջ 193): Հավատա, սիրելի ընթերցող, դեռ այն ժամանակ քաջ հասկանում էի բերածս պատճառաբանության կեղծությունը, բայց ստիպված էի դիմելու նման քայլի: Հետո, երբ զգացի, որ այն վրիպել է ոչ միայն խորհրդային գրաքննության, այլև հողվածիս

ամենաբանիմաց ընթերցողների ուշադրությունից, սկսեցի մտածել հարմար առիթի դեպքում վերատպագրելու մասին: Անցան տարիներ: 80-ական թվականների վերջին Մեսրոպ Մաշտոցի անվան մատենադարանի ներկայիս տնօրեն, ՀՀ ԳԱԱ ակադեմիկոս Ս. Արևշատյանի հանձնարարությամբ տպագրության երաշխավորելով Լ. Ա. Խանլարյանի գիտական բացառիկ բարեխղճությամբ աշխատասիրած «Գիրք պատմութեանցի» վերջին՝ ակադեմիական հրատարակության ձեռագիրը (Երևան, 1990), բանավոր խնդրեցի անպայման գետեղել նաև հիշյալ նկարը: Նա, իհարկե, խոստացավ և, բարեբախտաբար, կարողացել է կատարել իր խոստումը (տե՛ս 432 և 433 էջերի միջև գետեղված ներդիրը): Դատելով խնդրո առարկա նկարի ներկայացման վիճակից ու հանգամանքներից, վստահորեն կարող եմ ասել, որ կամ եղել են լուրջ դժվարություններ, կամ պարզապես, զգուշանալով այդ ժամանակ արդեն հոգեվարք սալորդ խորհրդային գրաքննությունից, նա նույնպես գերադասել է հրատարակել առանց մեկնաբանության ու ծանոթագրման: Դրանում համոզվելու համար բավական է ասել, որ ոչ միայն չի մեկնաբանել կամ ծանոթագրել, այլև չի նշել նույնիսկ, թե որ ձեռագրից է վերցված այն: Մինչդեռ ուրիշ դեպքերում ամենաչնչին իսկ տարակուսանք առաջացնող փաստը, միտքը, բառը, անունն ու դեպքը ծանոթագրել է ամենայն բծախնդրությամբ (գիրքն ունի 975 ծանոթագրություն, որոնցից մի քանիսը կարող էին լինել ինքնուրույն հոդված): Որ, իրոք, աշխատասիրողն այդպես է վարվել գրաքննչական գլխացավանքից ազատվելու համար, անուղղակիորեն հաստատում է նաև ինքը: Թվարկելով Դավրիժեցու երկի առաջին հրատարակության ընթացքում Ոսկանի կատարած միջամտություններն ու փոփոխությունները, գրում է. «Կարելի է միայն ենթադրություններ անել, թե ինչպիսի նկատառումներով էր առաջնորդվում Ոսկան Երևանցին նախնական բնագիրը խմբագրելիս: Պատճառները կարող էին լինել կրոնական, **գրաքննչական, քաղաքական** և այլ բնույթի»⁶: Արդյոք հարկ կա՞ ասելու, որ այս խոսքերը մասամբ վերաբերում են նաև իրեն:

Որ խնդրո առարկա նկարի մտահղացումը պատկանում է հենց Առա-

⁶ **Առաքել Դավրիժեցի**, Գիրք պատմութեանց, աշխատասիրությամբ Լ. Ա. Խանլարյանի, Երևան, 1990, էջ 48 (ընդգծումն իմն է- Հ. Մ.):

քել Դավրիժեցուն, իմ խորին համոզմամբ վեր է կասկածից: Իսկ ինչ փաստեր ունենք այսպես պնդելու համար: Հայագետներին վաղուց հայտնի է, որ ինչպես նշված ձեռագրերը, այնպես և ուրիշ երեք ձեռագիր պատմագիրն անձամբ իր նյութական միջոցներով սեփական ինքնագիր օրինակից գաղափարել է տվել Աթանաս և Ավետիս գրիչներին: Այդ վեց ձեռագրից (1 ինքնագիր և 5 ընդօրինակություն) մեզ են հասել չորսը, որոնցից երեքը գտնվում է Մեսրոպ Մաշտոցի անվան մատենադարանում (թիվ 1772, 1773 և 7296), իսկ չորրորդը՝ Վիեննայի Մխիթարյան մխարանության ձեռագրատանը (թիվ 137): Բարեբախտաբար վերջինիս մանրաժապավենը նույնպես կա մեր Մատենադարանում (թիվ 678): Ասենք նաև, որ հենց Վիեննայի ձեռագիրն է հիմք ծառայել ոսկանյան հրատարակության համար:

Ցավոք, հեղինակի ինքնագիրը և նրանից ընդօրինակված հինգ ձեռագրերից մեկը մեզ չեն հասել: Դրա փոխարեն անառարկելիորեն ապացուցված է, որ պահպանված չորս օրինակից հնագույնը և լավորակը (թիվ 1773), որը 1663 թ. ընդօրինակել է Աթանաս գրիչը «Կարբի գիւղաքաղաքում», մասամբ ունի հեղինակային ինքնագրի արժեք⁷: Իր բնույթով սրան է հարում նաև թիվ 7296 ձեռագիրը, որը, ինչպես պարզեցի սույն հոդվածի առիթով, նույնպես ունի նույն նկարը, բայց թե ինչպիսին է այն ու ինչու, այդ մասին փոքր-ինչ հետո:

Մյուս երկու ձեռագիրն ընդօրինակել է Ավետիս գրիչը Երևանում, որոնցից Վիեննայինը՝ 1665 թ., իսկ Երևանինը՝ 1666 թ.: Թե՛ մեկը և թե՛ մյուսն ունեն նույն պատկերը անաղարտ վիճակում: Թվում է, որ, իբրև նույն հեղինակի գործ, դրանք պետք է հիմնականում նույնը լինեին: Իրականում դրանք էապես տարբերվում են իրարից, որը լուրջ խորհրդրդածությունների տեղիք է տալիս: Թիվ 1772 ձեռագրի օձապատկերը մոտավոր ձևով նկարագրեցի վերը: Ինչ վերաբերում է Վիեննայի ձեռագրում եղածին, ապա մանրաժապավենից դժվար է որևէ բան ասել նկարի

⁷ Այդ մասին մանրամասն տե՛ս **Հ. Միրզոյան**, Առաքել Դավրիժեցու պատմության առաջին հրատարակության մասին, ԲԵՀ, 1971, թիվ 2, էջ 190-191: Ի դեպ՝ իմ արտահայտած տեսակետն ու բերած փաստարկները լիովին հավանության են արժանացել դավրիժեցիագետ Լ. Ա. Խանդարյանի կողմից (տե՛ս **Առաքել Դավրիժեցի**, Գիրք պատմութեանց, էջ 39-40 և այլուր):

գույնի մասին, թեև ենթադրելի է, որ նկարված է մույն մուգ մանուշակագույն թանաքով: Բայց ահա օձի գլուխն այստեղ այնպես է նկարված, որ առաջին հայացքից դժվար է կռահել, որ նկարվածը, իսկապես օձ է: Գրիչն օձի գլուխը նկարել է ամուր փակված բերանով, որ հիշեցնում է մահակի կլոր գլուխ կամ տափօղակ, այն տարբերությամբ միայն, որ կա աչք հիշեցնող ծաղկանման մի բան և տափօղակը երկու անհավասար մասերի բաժանող մի թույլ գծիկ, իսկ այդ գծիկից, այսինքն՝ օձի բերանից, դուրս եկած գրեթե աննշմարելի լեզվափուշ (տե՛ս նկար 3): Գուցե դա է պատճառը, որ մույնիսկ ականավոր հայագետ Հակոբոս Տաշյանը սույն ձեռագիրը նկարագրելիս պարզապես նշել է. «Թղ. 368բ նաև գալարածե-բոլորակ՝ ազգաբանությիւն օսմանցոյց»⁸: Դժվար է ասել, իրոք, չի նկատել ականավոր հայագետը, որ ոչ թե սովորական «գալարածե-բոլորակ» է, այլ իսկական գալարված օձ: Կամ գուցե նկատել, բայց Ոսկանի և մյուս հրատարակիչների մոտ «գրաքննչական, քաղաքական» և կամ այլ պատճառով չի ցանկացել արտահայտվել: Բոլոր դեպքերում ներկա հոդվածի համար թե՛ մեկ և թե՛ մյուս հնարավորությունը հետաքրքրական է:

Հարց է ծագում. իսկ ինչու է մույն գրիչն ընդամենը մեկ տարվա տարբերությամբ ընդօրինակած երկու ձեռագրում մույն պատկերը գծագրել իրարից էապես տարբեր ձևով: Իմ կարծիքով հիմնական, գուցե և միակ, պատճառն այն է, որ դրանցից առաջինը, այսինքն՝ Վիեննայի ձեռագիրը, հենց սկզբից նախատեսված է եղել վաղուց Ամստերդամում գտնվող Ոսկանին ուղարկելու համար: Պարզ է, որ Դավրիժեցին այն պետք է ուղարկեր հայ վաճառականների հետ, որոնք ձեռագիրը կարող էին Ամստերդամ հասցնել մի քանի ճանապարհով, որոնցից, հասկանալի է, ամենից վտանգավորը Կ.Պոլսով անցնողն էր, բայց բոլորովին անվտանգ չէին մաս մյուսները: Եթե ենթադրենք, որ հեղինակն, ըստ նախ-

⁸ «Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց մատենադարանին Մխիթարեանց ի Վիեննա», կազմեց Հ. Յակովբոս Վ. Տաշեան, Վիեննա, 1895, էջ 431: Ի դեպ՝ այս ձեռագիրը նկարագրելիս Հ. Տաշյանը գրել է, «Հանգամանք ընդհանրապես լաւ. միայն սկիզբը քանի մը թուղթ ինկած է (4 թուղթ)»: Պարզվում է, որ ոսկանյան տպագրությունը լրիվ ունի այդ չորս թերթի բովանդակած նյութը: Իրավամբ հարց է ծագում, արդյոք այդ չորս թուղթը տպագրությունից հետո են անհայտացել ձեռագրից, թե՞ Ոսկանը դրանք ստացել է բուն ձեռագրից առանձին: Առայժմ դժվար է պատասխանել այս հարցին:

նական պայմանավորվածության, այն ուղարկելու էր Ոսկանին Աստրախան-Մոսկվա-Արխանգելսկ-Ամստերդամ կամ մեկ ուրիշ համեմատաբար ապահով ճանապարհով, ապա միևնույն է, ոչ մի երաշխիք չկար, որ ճանապարհին կամ տեղ հասնելուց հետո որևէ թուրք, թուրքամետ մեկը կամ թեկուզ Ոսկանի անթիվ հակառակորդներից մեկն ու մեկը դա չէր նկատի ու մատնի թուրքերին: Կարծում եմ, այս ամենը հիմք է տալիս ասելու, որ հենց այդ կարգի վտանգներից զգուշանալու նպատակով հեղինակն իսկ գրչին նախապես պատվիրել է այնպես նկարել այդ չարաբաստիկ օձի գլուխը, որ նախ՝ անմիջապես աչքի չգարնվի, իսկ ապա՝ օձը մնա օձ: Ավելին, Դավրիժեցին այդ օրինակը պատրաստելուց և Ոսկանին առաքելուց հետո կարծես հույս չի ունեցել, որ այն անպայման տեղ կհասնի (ինչե՛ր ասես, որ ճանապարհին չէին պատահում վաճառականների հետ) և կամ տեղ հասնելու դեպքում Ոսկանն անպայման կկարողանար կատարել խոստումը, ուստի շարունակել է բազմացնել այն գրչության եղանակով: Դրա լավագույն հաստատումն է հենց նույն Ավետիս գրչի 1666 թ. գաղափարած թիվ 1772 ձեռագիրը:

Վերը խոստացա անդրադառնալ նաև թիվ 7296 ձեռագրում առկա նկարին, որն, իմ կարծիքով, ամենագաղաացունցն է: Պատկերացնո՞ւմ եք, անհայտ ինչ-որ ձեռք հատուկ ջանադրությամբ ամբողջովին ջնջել-մաքել է օձի գլուխը (էջ 365բ), որի հետևանքով նկարը լիովին զրկվել է իր արտահայտչականությունից՝ վերածվելով բոլորածն անկենդան ու անիմաստ գծապատկերի: Ուստի մյուսների համեմատությամբ թողնում է ճիշտ նույնպիսի տպավորություն, ինչպիսին կարող է թողնել կենդանի, ֆշշոցով գալարվող թունավոր օձի փոխարեն գլուխը կտրած օձի անկենդան դիագալարը (տես նկար 4):

Նկարագրելով մեզ հետաքրքրող ձեռագիրը, Լ. Խանլարյանը գրել է. «Անուղղակի տվյալների (ձեռագիր, թանաքի գույն, ուղղագրություն, սխալների նույնություն և գրադաշտում բաց թողնված տեղեր) ուսումնասիրությունը ցույց է տալիս, որ սույն ձեռագիրը նույնպես, նախորդների նման, արտագրված է ինքնագրից: Այս ձեռագիրը, որը ներկայացված է Ե տառով, հարում է ամենահին (1663 թ.), ամենալրիվ ու ամենալավ պահպանված ձեռագրին (Գ): Ներմուծումները և սխալների ուղղումներն

արված են, ինչպես և Գ ձեռագրում, **հեղինակի ձեռքով**⁹: Իրավամբ հարց է ծագում. եթե հեղինակն անձամբ կատարել է «ներմուծումներ» և «սխալների ուղղումներ», արդյոք չէ՞ր կարող օձի գլուխը ջնջողը նույնպես լինել ինքը: Առաջին հայացքից իմ այս ենթադրությունը կարող է թվալ անտրամաբանական ու անհիմն, եթե չասեմ՝ անհեթեթ, բայց փորձեմ հիմնավորել: Քանի որ Լ. Խանլարյանի վերը բերված նկարագրությունից հետևում է, որ այս ձեռագիրն ընդօրինակողը նույնպես, ամենայն հավանականությամբ, հենց Աթանաս գրիչն է, ուրեմն նա պետք է ընդօրինակած լինի կամ 1664 թ., կամ ծայրահեղ դեպքում 1665 թ. սկզբին, բայց անպայման Վիեննայի ձեռագրից առաջ, որովհետև Ավետիս գրիչն իր ընդարձակ հիշատակարանում ասում է, որ Վիեննայից Դավրիժեցու ինքնագրից գաղափարված չորրորդ ձեռագիրն է: Արդ՝ եթե Վիեննայի ձեռագիրը պատմագրի անմիջական «հոգաբարձութեամբ, ծախիւք և արդեամբ» ընդօրինակված ընդամենը հինգ ձեռագրից չորրորդն է, ուրեմն հինգերորդը կլինի հաջորդ տարում (1666 թ.) նույն Ավետիսի ընդօրինակած թիվ 1772 ձեռագիրը: Ինքնըստինքյան հասկանալի է, որ եթե չորրորդն ու հինգերորդը գրվել են 1665 և 1666 թվականներին, ապա մյուսները, այդ թվում և մեզ հետաքրքրող ձեռագիրը, պետք է գրված լինեն չորրորդից առաջ, այսինքն՝ 1665 թ. սկզբին կամ նախորդ տարում: Ըստ այսմ շատ հնարավոր է, որ Դավրիժեցին Ոսկանից ստանալով մեկ օրինակ իրեն ուղարկելու մասին լուրը, ժամանակ չկորցնելու համար որոշել է արդեն պատրաստի ձեռագրերից մեկն ու մեկը ուղարկել, բայց տեսնելով, որ բոլորի մեջ նկարված է նույն օձապատկերը, ուստի հնարավոր վտանգից խուսափելու նպատակով փորձել է մաքրել հենց այս ձեռագրի օձագլուխը: Սակայն, մաքրելուց հետո համոզվելով, որ դրանից նկարը միանգամայն խաթարվել է, որոշել է պատրաստել նոր օրինակ, որտեղ թե՛ նկարը լինի և թե՛ օձը մնա աննկատ: Ուստի դիմել է Ավետիս գրչին, պատվիրել չորրորդ, այսինքն՝ Վիեննայի ձեռագիրը, տվել համապատասխան ցուցումներ, որոնք ամենայն բարեխղճությամբ իրագործել է գրիչը: Այս ենթադրության օգտին է խոսում նաև այն փաստը, որ դրանից հետո, 1666 թ., նույն գրչի ընդօրինակած թիվ 1772

⁹ **Առաքել Դավրիժեցի**, Գիրք պատմութեանց, էջ 50 (ընդգծումն իմն է - Հր. Մ.):

ձեռագրում, որն, ինչպես ասվեց, հեղինակի ինքնագրից գաղափարված հիմնգերող օրինակն է, նույն օձապատկերը նկարված է խիստ ահագնատեսիլ, այսինքն՝ մոտավորապես այնպես, ինչպես եղել է բնօրինակում:

Կարծում եմ, այս փոքրիկ փաստը բավական լուրջ պատկերացում է տալիս մեր ժողովրդի համար Օսմանյան Թուրքիայի դարավոր լծի ունեցած ահավոր հետևանքների մասին: Այո՛, ցավալիորեն ծանր է գիտակցել, որ թե՛ երեքուկես դար առաջ հեռավոր Ամստերդամում, թե՛ անցյալ* դարավերջին Վաղարշապատում ու Վիեննայում և թե՛ գալիք հազարամյակի շեմին քաղաքամայր Երևանում հայ գիտնականն ու տպագրիչը ստիպված են եղել չասելու ճշմարտությունը կամ ասելու կես ճշմարտություն: Բայց ավելի ցավալին այն է, որ այդ վախճ տպագիր գրքերից բացի թափանցել է նաև ձեռագրերից ներս ու այնտեղ նույնպես ծավալել իր ավերիչ գործունեությունը:

Թերևս հարկ չիմեր այսքան մանրամասն անդրադառնալու շուրջ երեքուկեսդարյա հնություն ունեցող այս փոքրիկ գծապատկերի տառապալից պատմությանը, եթե դա լիներ միայն անցյալ: Մինչդեռ այն, իմ խորին համոզմամբ, այսօր ոչ պակաս, գուցե և ավելի, կարևոր է, քան իր ժամանակին: Չմոռանա՞ք, որ 1915 թ. հայկական ցեղասպանության հեղինակների իրավահաջորդներն ու ժառանգորդները ճիգ ու ջանք չեն խնայում կեղծելու համար պատմական իրողությունը: Ըստ այդմ՝ ի թիվս այլևայլ կեղծիքների նրանք հորինել ու անվերջ վանկարկում են այն անհեթեթ տեսակետը, որ իբր հայ ժողովուրդը դարեր շարունակ վայելել է թուրք իշխանավորների «հայրական» վերաբերմունքը, որ իբր հայերի ու թուրքերի միջև ոչ մի թշնամանք չի եղել, ուստի 1915 թ. կատարվածի համար իբր մեղավոր են ոչ թե երիտթուրք մարդակերները, այլ նրանց գազանություններին գոհ դարձած հայ նահատակները: Ուրեմն թող մեկ անգամ ևս փաստվի, թե ով ով է և երբվանից:

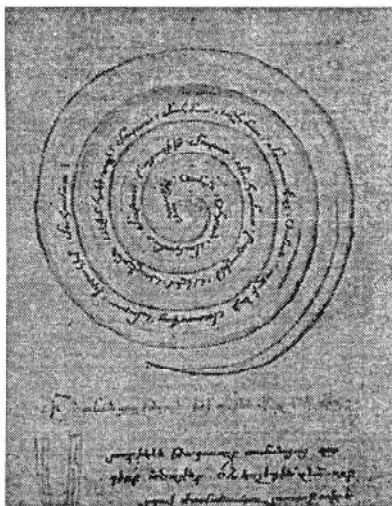
Վերջում կցանկանայի խորին շնորհակալությունս հայտնել Մաշտոցի անվ. մատենադարանի ձեռագրատան վարիչ Արմեն Մալխասյանին, համակարգչային բաժնի ավագ մասնագետ Հովհաննես Կիզողյանին և

* Իմա՝ նախանցյալ:

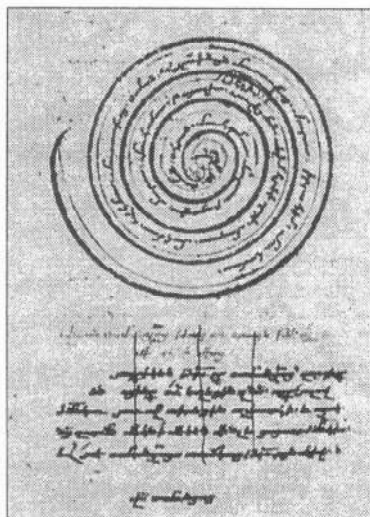
ՀՀ ԳԱԱ պատմության ինստիտուտի գիտաշխատող Մերուժան Կարապետյանին այս նկարների պատրաստմանը օգնելու համար:



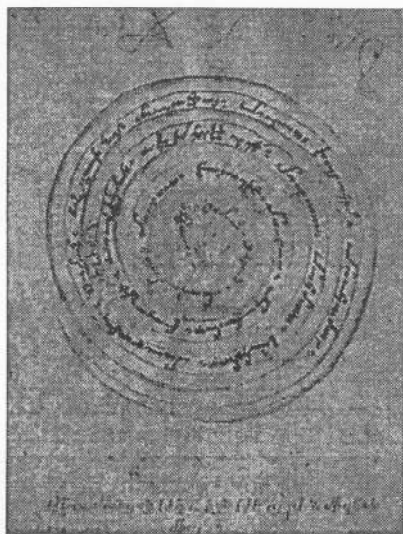
Նկ. 1
(Մ. Մաշտոցի անվ. Մատենադարան, ձեռ.
թիվ 1772, գրության քվական՝ 1666)



Նկ. 2
(Մ. Մաշտոցի անվ. Մատենադարան, ձեռ.
թիվ 1773, գրության քվական՝ 1663)



Նկ. 3
(Վիեննայի Ախիթարյան Մատենադարան, ձեռ. թիվ 137, գրության քվական՝ 1665)



Նկ. 4
(Մ. Մաշտոցի անվ. Մատենադարան, ձեռ. թիվ 7296, գրության քվական՝ 1664?)

«Էջմիածին», 1998, ք. 2

ՈՍԿԱՆ ԵՐԵՎԱՆՑՈՒ ԻՆՔՆԱԿԵՆՍԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆԸ

Հայ մշակույթի մեծ երախտավորների շարքում բացառիկ տեղ ու դեր ունի տպագրիչ, քերական, փիլիսոփա, թարգմանիչ ու հասարակական գործիչ Ոսկան Երևանցին, որի կյանքն ու գործունեությունը իր ժողովրդի լուսավորությանը, գիտական ու մշակութային առաջընթացին, նրա ինքնագիտակցության ու ինքնաճանաչողության բարձրացման ազգանվեր գործին ծառայելու արտասովոր օրինակ է: Դիշտ է, ժամանակակիցներից ոմանք¹, իսկ հետագա սերունդներից շատերը² թեև անչափ բարձր են գնահատել Ոսկան Երևանցու վաստակը հայ մշակույթի պատմության մեջ, բայց ընդհանուր առմամբ նրա կյանքը, գործունեությունը, գրական ժառանգությունը և հայ մշակույթին մատուցած վիթխարի ծառայությունը գիտական ուսումնասիրության առարկա են դարձել հիմնականում 20-րդ դարակեսից՝ կապված Աստվածաշնչի տպագրության 300-ամյակի հետ³:

Չնայած Ոսկան Երևանցին ժամանակակիցների կողմից ոչ միշտ է

¹ Օրինակ, 17-րդ դարի ականավոր վաճառական Ջաքարիա Ագուլեցին Ոսկանի մահվանից երկու տարի առաջ՝ 1672 թ., այցելելով Ուշիի ս. Սարգիս եկեղեցի, գրել է. «Սորայ առաջնորդն էր Երևանցի Ոսկան վարդապետն. այժմուս գնացել էր վասն գրքեր բաժնայ տալու, որ այս Ժ(10) ամ է Ֆռնգստան է: Սորայ տեղալսան էր Երևանցի Պողոս վարդապետն: Աստուածաշունչն այս Ոսկան վարդապետն հանեց բաժնով, շատ շատ գրգէր հանեց: **Հայոց կրկին թարգմանիչ էր սայ**» («Ջաքարիա Ագուլեցու Որագրությունը», Եր., 1938, էջ 108, ընդգծումն իմն է – Հ. Մ.):

² Տե՛ս, օրինակ, **Միքայել Զամչեանց**, Պատմութիւն հայոց, հ. Գ, Վենետիկ, 1784, **Գ. Ջարբեհանյան**, Պատմութիւն հայկական տպագրութեան, Վենետիկ, 1895, **Լեո**, Հայկական տպագրություն, հ. 1, Թիֆլիս, 1904, **Գ. Լեոնյան**, Հայ գիրքը և տպագրության արվեստը, Եր., 1958, **Ռ. Իշխանյան**, Հայ գրքի պատմություն, հ. 1, Եր., 1977, ևն:

³ Տե՛ս «Էջմիածին» ամսագիր, 1966, թիվ ԺԱ-ԺԲ, նաև՝ **Հ. Ներսէս Տէր – Ներսէսեան**, Ոսկան վարդապետի քերականական ըմբռնումները, «Բազմավեպ», 1966, ք. 11-12, **Հ. Պ. Անանեան**, Ոսկան վարդապետի նամակահին, «Բազմավեպ», 1967, **Ն. եպս. Շովական**, Ս. Սարգիս Վանք Ուշոյ, «Միոն», 1966, **Հ. Միրզոյան**, Առաքել Դավիթեցու պատմության առաջին իրատարակության մասին, «Բանբեր Երևանի համալսարանի», 1971, թիվ 2, **Գ. Զահուկյան**, Գրաբարի քերականության պատմություն, Եր., 1974, **Կարապետ եպս. Ամատունի**, Ոսկան վրդ. Երևանցի և իր ժամանակը, Վենետիկ – Ս. Ղազար, 1975, **Հ. Միրզոյան**, Սիմեոն Ջուղայեցի և Ոսկան Երևանցի, «Բանբեր Երևանի համալսարանի», 1978, թիվ 3, **Ռույնի**՝ Ոսկան Երևանցու իմաստասիրական երկի գործնական արժեքն ու կարևորությունը, «Էջմիածին», 1998, ք. Դ, **Նորայր Պողոսյան**, Ոսկան Երևանցու ձեռագիր և տպագիր թարգմանական երկերի համեմատական վերլուծության փորձ, «Բանբեր Երևանի համալսարանի. Հայագիտություն», 138.1, և այլն:

ծիշտ հասկացվել, ոմանց կողմից նույնիսկ ենթակվել է հալածանքների, ստիպված եղել հաղթահարելու նյութական և այլ կարգի անասելի դժվարություններ, բայց և այնպես հայ բազմադարյան մշակութային գործիչների շարքում նա երջանիկ բացառություն է այն իմաստով, որ ոչ միայն գրել է ստուգապատում ինքնակենսագրություն, այլև անձամբ տպագրել այն՝ սերունդներին հասցնելով անխաթար տեսքով: Բանն այն է, որ Ոսկանն իր ինքնակենսագրությունը գետեղել է Առաքել Դավրիժեցու «Գիրք պատմութեանց» կոթողային երկի 1669 թ. հրատարակության մեջ որպես նրա հերթական՝ ԾԷ (57) գլուխ, ըստ այդմ, հարմարեցրել է Դավրիժեցու լեզվին ու ոճին, այսինքն՝ շարադրել է ոչ թե իր, այլ Դավրիժեցու անունից, ուստի այն կրում է «Պատմութիւն կենաց Ոսկանայ վարդապետի Երևանցոյ տպագրողի գրոյս և այլոց» վերնագիրը⁴: Ավելին, քանի որ իր ինքնակենսագրության մեջ Ոսկանն իրեն անվանում է նաև փիլիսոփա, ըստ այդմ, ինքնակենսագրությունից հետո, որպես Դավրիժեցու գրքի համապատասխան գլուխ (ԾԸ- 58) գետեղել է նաև իր «Յաղագս միութեան եւ միաւորութեան. նոյնք են եթէ զանազանք: Արարեալ նունոյ Ոսկանայ վարդապետի» աշխատությունը⁵: Թե ինչու է Ոսկանն իր ինքնակենսագրությունը գետեղել հենց Դավրիժեցու և ոչ թե մեկ այլ գրքում, այս հարցին անդրադարձել ենք թե Դավրիժեցու աշխատության ոսկանյան հրատարակության աղբյուրագիտական քննությամբ նվիրված հոդվածում⁶ և թե նրա իմաստասիրական երկի գնահատությանը նվիրված աշխատանքում⁷: Ավելորդ կրկնությունից խուսափելու համար հարկ ենք համարում վերջինից բերել միայն հետևյալ միտքը.

⁴ Տե՛ս «Գիրք պատմութեանց, շարադրեալ Առաքելոյ Դավրիժացոյ», Ամստերդամ, 1669, էջ 629-638: Ի դեպ՝ գրքի բովանդակության ցանկում այն վերնագրված է՝ «ԾԷ Պատմութիւն Վարդապետին Ոսկանայ Երևանցոյ և կենցաղավարութիւն նորին»:

⁵ Տե՛ս նույն տեղը, էջ 638-645: Ուշագրավ է, որ գրքի բովանդակության ցանկում այն ունի պարզապես «ԾԸ Վասն միութեան և միաւորութեան» վերնագիրը: Վերջինիս գործնական կարևորության մասին և աշխարհաբար արևելահայերեն թարգմանությունը տե՛ս **Հ. Միրզոյան**, Ոսկան Երևանցու իմաստասիրական երկի գործնական արժեքն ու կարևորությունը:

⁶ Տե՛ս **Հ. Միրզոյան**, Առաքել Դավրիժեցու պատմության առաջին հրատարակության մասին:

⁷ Տե՛ս **Հ. Միրզոյան**, Ոսկան Երևանցու իմաստասիրական երկի գործնական արժեքն ու կարևորությունը:

«Դավրիժեցու գրքում ամենայն մանրամասնությամբ ներկայացված տեսնելով դարի առաջին վեց տասնամյակի հայ մշակույթի աչքի ընկնող դեմքերի գործունեությունը, մինչդեռ ոչինչ չգտնելով տպագրական իր տիտանական գործունեության մասին, Ոսկանը, որ քաջ գիտակցում էր իր կատարածի մեծությունն ու կարևորությունը, դարի պատմությունից դուրս չմնալու, ընդհակառակը, իր արժանի տեղը գտնելու համար, հարկ է համարել անձամբ լրացնելու Դավրիժեցու կամքից անկախ ստեղծված լուրջ բացը: Չէ՞ որ Դավրիժեցին իր պատմությունը հասցրել էր մինչև 1662 թ., իսկ Ոսկանը տպագրական գործունեություն է ծավալել հենց այդ թվականից սկսած»⁸:

Ինքնակենսագրության մեջ Ոսկանը փորձել է հետադարձ հայացք գցել իր անցած դժվարին ուղու վրա, տալ իր կյանքի ու գործունեության համառոտ գնահատականը: Ու որովհետև նա եվրոպական մշակույթին լավատեղյակ, լայնախոհ մտածող էր, գիտության ու լուսավորության մեծ ջատագով, ըստ այդմ, նրա ինքնակենսագրությունը չի դարձել կենսագրական փաստերի տոկական շարադրանք, այլ իրենից ներկայացնում է հրապարակախոսական մի փայլուն պամֆլետ՝ ուղղված իր ժամանակի ու հետագա դարերի գիտության ու լուսավորության թշնամիների, խավարի ու տգիտության պաշտպանների դեմ: Նրա ինքնակենսագրությունից պարզ է դառնում, որ իր վեհ նպատակին հասնելու ճանապարհին հաջողությունների ու ձեռքբերումների հետ մեկտեղ ունեցել է նաև սայթաքումներ ու անհաջողություններ, հիասթափության ու հուսահատության պահեր, բայց երբեք չի վիստվել ու ընկրկել, այլ միշտ իր մեջ նոր ուժ, եռանդ ու ավյուն է գտել ոտքի կանգնելու և շարունակելու սկսած գործը: Ասվածի լավագույն հաստատումը գտնում ենք մահվանից մեկ տարի առաջ՝ 1673 թ., Մարսելում հրատարակված «Ժամագրքի» առաջաբանում Ոսկանի գրած հետևյալ տողերում. «Քանզի քանիցս անգամ գրեաց առ իս մեծաշուք և բարձրագահ հայրապետն տէր Յակօբ տեղակալ և առաջնորդ սրբոյ Էջմիածնի տպագրել զՍողմոսարան

⁸ Կարդալ՝ հետո:

⁸ Նույն տեղում, էջ 117:

ատենի. և խոստացաւ առաքել զծախն, բայց ոչ եղև. քանզի ոչ միայն ոչ առաքեաց՝ այլև ոչ բանիւ կարաց օգնել. վասն վրդովմանցն⁹, որ անկաւ ի մէջ նոցին. որոյ վրդովման վնասն և ինձ ժամանեաց՝ վասն այն ես կարի ստրկացայ վասն պարտուցն՝ որք ի վերայ իմ բարդեցան, և բարդեալք կան սակս Աստուածաշնչոցն և այլոց գրոց. որք սվռեցան ի մէջ Հայաստանեայց. որ և **յուսահատեալ քանի մի տարի բարձիթողի արարի, վասն նեղութեան և վտանգին. որք հասին ի վերայ իմ, և պատեցան զինն: Իսկ այժմ հայելով զի յուսահատութեամբ լքանիլն ոչինչ օգնէ. այլ յաւէտ զվնասս հասուցանէ ինձ և ազգիս մերոյ.** նաև յիշելով զբանս սրբբոյն Պօղոսի անօթոյն ընտրութեան, թէ բազմաւ նեղութեամբ պարտ է մեզ մտանել յայն հանգիստն. **այլև հայելով յառաջինսն մեր՝ և ի նախնիսն ազգիս մերոյ: Որք փոխանակ գովասանութեան և շնորհակալութեան զպարսաւանս և զնախատինս ընկալուն: Որով դիտաւորութեամբ քաջալերեալ՝ և ի թիկունս հասութիւն սրբոյ Հոգւոյն ապաւինեալ զանձինս մեր արկաք ի խորս անհնութեան գործոյս,** դատարկ գոյով ամենիւ յամենայնէ, թէ ի հոգևորէ՝ և թէ ի մարմնաւորէ՝ գոյից և գիտութեանց. հանճարոյ և հնարագիտութեանց. բայց ապաւինեալ յայն՝ որ կոչէ զչրգոյն իբրև զգոյ. և մեզ ձեռնտու լիցի յավարտածել զբազմահաւաք մատեանս զայս, որ աստի և անտի հաւաքեալք են ի միվայր, առի դիւրահասութիւն թերակատարից՝ և ի յօժանդակութիւն տհասից և պակասակրթից. **զի մի ի սխալիլն վիատեալք լցցին. այլ իբրև զձեռնտու և զգորավիզ ինքեանց առեալ կայացցին ու ուղղեսցին, յենլով իբրև ի ցուպ»** (Էջ 3, ընդգծումն իմն է – Հր. Մ.):

Ոսկանի ինքնակենսագրությունը ներքին պաթոսով, հայ իրականության մեջ գոյություն ունեցած պահպանողական ուժերի դեմ պայքարելու թափով հար և նման է Պատմահոր հռչակավոր «Ողբին», որը զգացել է նաև ինքը՝ հեղինակը և իրավացիորեն իրեն համեմատում է հենց Մովսէս Խորենացու և նրա նման անբայրացակամ վերաբերմունքի արժանացած քարզմանիչների հետ: Ասենք նաև, որ Ոսկանը, անցյալի հայ

⁹ Նկատի ունի 1665-1672 թթ. Հակոբ Ջուղայեցու մղած երկարատև պայքարը Եղիազար Այնթափցու պառակտողական գործունեության դեմ (այդ մասին տես Հ. Միրզոյան, Արդյոք եղել է՞ն հակահակոբյան ժողովներ (հնատիպ սկզբնաղբյուրների քննական վերլուծություն), «Բանբեր Երևանի համալսարանի. Հայագիտություն», 138.1:

մատենագիրներից հատուկ սեր ու հարգանք է տածել հատկապես Մովսես Խորենացու հանդեպ, որի վկայությունն է մաս Խորենացուն վերագրված Աշխարհացույցի տպագրության հենց սկզբում (էջ 2) գետեղած «Ոգենմ զբանս գովեստի» ոտանավորը, որի երկտողերի սկզբնատառերը հոդում են «Ոսկանի»։ Քանի որ Խորենացուն վերագրված Աշխարհացույցի երկրորդ հրատարակությունից (1683 թ.) հետո, որքան մեզ հայտնի է, այլևս այն չի վերահրատարակվել, ըստ այդմ, հարկ ենք համարում ներկայացնել ընթերցողի ուշադրությանը.

Ոգենմ զբանս գովեստի.

Ճմարտաբան առնս մեծի

Սակաւ բանիս յայտածողի.

բայց զօրութեամբ զարմանալի:

Կաթնաբուծից չամոքելի.

բայց գիտողաց ախորժելի

Առդիտողաց զկէտ սահմանի.

իմաստութեանն որ ըստ կարգի:

Ներակերտեալ զբանս աշխարհի.

տարորոշեալ ըստ գաւառի:

Ի իւրաքանչիւրսն ըստ պատշաճի.

Մօսէս քերթող Խորենացի:

Իհարկե, հետադիմական ուժերի դեմ պայքարելիս Ոսկանը երբեմն ընկնում է որոշ ծայրահեղությունների ու չափազանցությունների մեջ և կատարում ոչ համարժեք եզրակացություններ, բայց և այնպես արտահայտում է ուշագրավ մտքեր և հաղորդում հետաքրքիր տեղեկություններ, որոնք խիստ արժեքավոր են ոչ միայն նրա կենսագրության, աշխարհայացքի, այլև դարի հայոց պատմության ինչ-ինչ հարցերի լուսաբանման համար։ Ասենք մաս, որ շարադրված նյութը ընթերցողին մատչելի դարձնելու նպատակով էջերի վերևի լուսանցքներում դրել է ենթավերնագրեր։ Ըստ այդմ, էջ 629-ի լուսանցքում գրված է՝ «Կենցաղավարութիւն Ոսկանի», իսկ 630-631 էջերի լուսանցքներում՝ «Կենցաղավարութիւն և դիպուածք Ոսկանի վարդապետի», 632-633 էջերում՝ «Դասառնուլն ի Մելքիսեթէն. դառնալն վերստին յԷջմիածին», 634-635 էջերում՝ «Ուսումն Ոսկանի վարդապետի. գալն նորին ի գործարանս», վեր-

ջապես 636-637 էջերում՝ «Թարգմանություն և կարգադրություն գրոց Աստուածաշնչոց»:

Ինչպես ասվեց, Ոսկանի ինքնակենսագրությունն առաջին անգամ տպագրվել է 1669 թ. Առաքել Դավրիժեցու աշխատության ոսկանյան հրատարակության մեջ, որպես նրա ԾԷ (57) գլուխ: Հետագայում այն «Աստվածաշնչի» տպագրության 300-ամյակի առթիվ լույս է տեսել նաև «Սիոն» (1966, թիվ 2-3) և «Հասկ» (1966, թիվ 3-5) հանդեսների բացառիկ համարներում:

Նկատի ունենալով այն հանգամանքը, որ այս տարվա հունվարին լրացավ Ոսկան Երևանցու ծննդյան 400, իսկ փետրվարին՝ մահվան 340-ամյակը, նպատակահարմար գտանք նրա ինքնակենսագրությունն արժանացնել նաև «Բանբերի» ընթերցողների ուշադրությանը, քանզի խորապես հավատացած ենք, որ այն այսօր ևս չի կորցրել իր իմացական արժեքն ու կարևորությունը:

Հավատարիմ մնալով պատմականության սկզբունքին՝ տեքստը հրատարակության ենք ներկայացրել այնպես, ինչպես տպագրված է Դավրիժեցու գրքում. պարզապես բացել ենք կարճագրությունները:

**Պատմութիւն կենաց Ոսկանայ Վարդապետի Երևանեցոյ
տպագրողի գրոյս՝ և այլոց:
ԾԷ**

Էր սա ազգաւ հայ, բարեպաշտ ծնողաց զաւակ՝ որոց անուանք էին թորոս և գօհարագիւղ. որք ՚ի ժամանակս երկրավտարութեան շահապագին վարեցան ընդ Երևանեցոյն ՚ի Սպահան քաղաք. և անդ զարգացեալք ամուսնացան. յորոց ծնաւ Ոսկանս այս ՚ի թուին հայոց. ՌԿԳ-ին. յամսեանն յունվարի: Իբրև զարգացաւ ետուն զսա յուսումն գրոց. որ և ուսաւ ըստ կարի ՚ի քահանայից աշխարհականաց. մինչև ՚ի գալն Մօսէսի կաթողիկոսին ՚ի ժամանակս վարդապետութեան իւրոյ ՚ի սպահան. զոր յոյժ սիրով ընկալան Սպահանայ հայազունք քրիստոնեայքն՝ մինչ զի զԽաչատուր ոմն վարդապետ զայր հեգահոգի և սրբասուն յաշակերտաց սորա ընտրեցին ինքեանց զառաջնորդ. որ մնացեալ ՚ի Սպահան զուղղութիւնս յոլովս յարդարեաց. կարգս, բարեձևութիւնս, դպրոցս, և այլս յոլովս. որով բազումք եղեն վարժեալք գրովք Աստուածայնովք. յայնմ ժամանակի և մանուկս այս Ոսկան. ՚ի տիս տղայութեան կարի ցանկացօղ եղև այնմ մենաստանի և վարժարանի. բայց ծնօղք սորին դժկամք լինելին գնալոյ սորին ՚ի վարժարանն յայն. սակայն ինքն յաւէտ տոչորմամբ ըղձայր կարգին և ուսմանն: որ և ծածուկ ի ծնողացն գնաց առ վարդապետն Խաչատուր սակս ուսման, և կրօնաւորութեան. զոր գիտացեալ ծնողացն. գնացին ՚ի դարձուցանել գնա անտի: Որք բազում անգամ ջանացեալք ոչ կարացին հաճեցուցանել գնա կամաց իւրեանց: քանզի երկիցս և եռիցս գնացեալք պատճառաւնօք ինչ բերեալ առ ինքեանս ոչ թողուին անդրէն դառնալ: Իսկ ինքն այնքան ջանաց փախըստեամբ, մինչ ձանձրացեալք ծնողացն թոյլ ետուն մնա մնալ անդր: Իսկ նա իբրև մնաց անդր ուսաւ զսաղմոսն. և զշարականսն ըստ սովորութեան Հայոց ՚ի սակաւ ժամանակս. և զայլ գիրս աստուծայինս ՚ի միտ էառ՝ զկաթողիկեայսն՝ զպօղոս և զեսայի: Յորում ժամանակի զՄօսէս վարդապետն շահն խնդրեալ տարաւ առ ինքն ՚ի Բաբիլօն սակս զմոմ սպիտակացուցանելոյ. յորում վայրի տուեալ մնա տղայս չորս յիւրոց փոքունց ծառայիցն. զորս ուսուցեալ վերստին տարեալ յանձնեաց շահին զտղայսն հանդերձ սպիտակացուցելովք մոմիւքն, յորում վայրի ըն-

կալաւ և զհրաման լուսարարութեան արքոյ Էջմիածնի. վասն որոյ գրեաց առ Խաչատուր վարդապետն, զի գնացէ յԷջմիածինն առ ինքն, որ և անյապաղ յարուցեալ գնաց: և ի գնալն նորա անդր, և ՚ի ժամանելն յԷջմիածին, զՄօսէս վարդապետն Կաթողիկոս ձեռնադրեցին, և նա զկնի ձեռնադրութեանն իւրոյ զԽաչատուր վարդապետն նուիրակ էր կարգեալ տանն արևմտականի. իսկ ինքն կաթողիկոսն չու արեալ եկեալ էր վերստին ՚ի Սպահան, ՚ի տեսութիւն և ՚ի շնորհատրումն նորրնձայ թագաւորին շահսէֆոյն. քանզի յաւուրսն յայնոսիկ մեռաւ շահաբասն, և թագաւորեաց շահաաֆին: Որ և եկեալ ՚ի Սպահան ընկալաւ զխնդիրս ի թագաւորէն, այսինքն վերացումն հարիւր թուման մաղթային. Չոր շահաբասն հաստատեալ էր յանձնառութեամբ Մելքիսէթ կաթողիկոսին. իսկ աշնանն իբրև դարձ արար յԷջմիածին զՌսակնս ևս ընդ իւր առեալ էած յԷջմիածինն ՚ի տիս մանկութեան: Իբրև եկն սա ՚ի սուրբ աթոռնն ընդ կաթողիկոսին ետես անդ զՄելքիսէթ վարդապետն Վժանցի, զայր կողովի և բանիրում, զգտօղն հանճարոյ բնաբանականին մասնաւորաբար: Բայց սա զոչինչ փոյթ կալաւ յանձին հետևիլ նմին. զի ինքն տղայ էր հասակաւ, մանաւանդ զի առ ոչ որ գոյր ի մէջ Հայոց այն գիտութիւնն: Եւ ևս զի ամենեքեան պարսաւօղք էին այնմ արհեստի, որք էին արքերևելիք, և թուէին թէ գոյ գիտութիւն ՚ի նոսա: նա և էին ատեցօղք գիտութեան, և եպերօղք վեհագանցին այնմիկ. վասն ոչ գոյոյ ինքեանց հասու գիտութեանն այնմիկ: մանաւանդ զի ոչ կարէին իսկ հասու լինիլ՝ վասն որոյ և ոչ սա հետևեցաւ նմին տեսանելով զմեծագոյնսն պարսաւօղս գիտութեանն լուսաւորի, և Աստուածապարզկի. առանց որոյ անհնար է մարդկան զի ինչ ճշմարտապէս իմանալ՝ և զբառս Աստուածաշնչոց գրոց ուղղակի բացատրել: Բայց իբրև զարուն եղև Մելքիսէթ վարդապետն ճանապարհ արարեալ գնաց ՚ի կողմանս ատրպատականի, զի նորա եղբօր որդի գոյր գերեալ յերկիրն Ղազպնու՝ զկնի նորա հետևեցաւ զի թերևս կարացէ ազատել գնա. որոյ երթեալ ոչ կարաց գտանել սակս արհաւրին, որ ի կողմանսն այնոսիկ դիպեցաւ: Քանզի զօրապետն օսմանցոց Խոսրով փաշայն եկեալ ի կողմանսն այնոսիկ վրդովեաց զամենեսեան: վասն որոյ դարձ արարեալ եկն վերստին յԵրևան: Յորում ժամանակում, և վարդապետ սորին Խաչատուր Կեսարացին եկն յերկրէն Սարմատացոց հանդերձ Սիմօնի Ջուղայեցեալ՝ որ էր ընդ նմա մո-

նոգոն և աշակերտ նորին. որք յԻլով պատկառանա բագումս էին կրեալք ՚ի տեղեաց քրիստոնէիցն՝ սակս անհմուտ գոլոյն քերականութեան և ուսման իմաստասիրականաց արհեստից: Վասն այնորիկ իբրև հասին յԷջմիածին տեսանելով զտէր Մելքիսէքն կարի սիրով ձեռնարկեալ ուսանողիս բնաբանականսն. զորքան նա գտեալ էր բազմաւ ջանիւ: Նախ զսահմանն Դաթի ներգինացոյ յանապատօջն՝ որ Երևան. ընդ որոց և սա սկսաւ ուսանիլ՝ մինչև ՚ի ժամանակ ինչ: Իբրև այս եղև, արեղայք և ընկերակիցք սորին, որք էին յԷջմիածինն, յարեան ի վերայ կաթողիկոսին Մօսէսի ասելով՝ կամ մեզ ևս զիրաման տուր զի գնացեալք յԵրևան զդաս առցուք ՚ի Մելքիսէքն՝ և կամ զնա բեր ՚ի տեղիս. զի աստ ի մէջ Էջմիածնիս դաս ասացէ: յորմէ անճարացեալ կաթողիկոսն հրամայեաց Մելքիսէքին զնալ յԷջմիածինն դասասել արեղայիցն ամենեցուն, ոյք կամիցին: իբրև Մելքիսէքն զնաց Խաչատուր վարդապետն ոչ կամեցաւ զնալ յԷջմիածինն այլ մնալ յանապատին Երևանայ: սոցա երկուցս հարկ եղև (այսինքն Սիմօնին և Ոսկանին) միոյն մնալ ընդ վարդապետին Խաչատուրոյ՝ զի տքաւ երկոքեանս էին սեպհական աշակերտք նորին ՚ի մանկութենէ: Նայսմ վայրում Սիմօնն սկսաւ ասել սմին, քանզի նա աւագագոյն էր: Տես տէր Ոսկան, հարկ է միոյ ՚ի մէնջ մնալ աստ ընդ վարդապետիս: այս զիտութիւնս ևս կարի հարկաւոր է մեզ՝ զի գնացեալ յՍպահան միմեանց ուսուցցուք: Թէ դու զկամս ունիս ուսանելոյ՝ դու երթ. ես մնացից աստ ի սպասաւորութեան սորին: իսկ եթէ ոչ ունիս: ես երթայց՝ և դու աստ վարդապետին սպասաւորեա: Սա ևս անտեղեակ գոլով հմտութեանն, և տղայ հասակաւ. մանաւանդ զաւագութիւն շնորհելով Սիմօնին, մնաց ինքն առ վարդապետն յԵրևան, իսկ Սիմօնն զնաց ընդ Մելքիսէքին յԷջմիածինն, զդաս էառ անդ զպորփիրն և զստորոգութիւնն, բայց զպէրիարմենիասն մինչև ՚ի տասնչորս պրակն: յայսմ վայրում ՚ի Սպանահայ խնդրակք եկին Խաչատուր վարդապետին զի տարցին ՚ի Սպահան, ընդ որոյ և տքաւ երկոքեանս զնացին: Իբրև զնացին ՚ի Սպահան զմնացեալսն ևս Ոսկանս ի Սիմօնէն դաս էառ: իսկ զմնացեալսն ի պէրիարմենիասէն. և զքերականութիւնն որ ՚ի մախնեաց, ՚ի միասին շինեցին. զի և սա կարի արագամիտ էր: Յաւուրսն յայնոսիկ մեռաւ Մօսէսն, ձեռնադրեցին զՓիղիպպոսն կաթողիկոս: իբրև Փիղիպպոսն կաթողիկոս եղև, գրով խնդրեաց ՚ի Խաչատրէն զտէր Ոսկանն,

գոր և առաքեաց: Բայց սա եկեալ 'ի սուրբ Էջմիածինն հանդիպեցաւ վարդապետի միոյ դաղմատացոյ, որոյ անունն էր Պօղոս ազգաւ Տաւրիան, յոյժ կիրք յամենեան ուսմունս իմաստասիրութեան: Որոյ բազմիցս պատահեալ տրամաբանութեամբ եգիտ գնա բանիբուն և կարի հմուտ. թեպէտ 'ի լեզուէ սակաւ ինչ տկար մերովս բարբառով: Վասն որոյ թողեալ զամենայն, հետևեցաւ նմա ամենայնիւ զօրութեամբ, ուսաւ սակաւ ինչ զլեզու լատինական և գտաւ: Ուսաւ և զարհեստ քերականութեանն լիապէս՝ գոր և թարգմանեաց ի մերս. յորմէ և ժողովեաց զկարճառօտ քերականութիւն մի. նա և ուսաւ զամենեան գիտութիւնս համառօտիւք. այսինքն, զբնարանականն. զփիլիսոփայութիւնն, և զգերփիլիսոփայութիւնն, և զաստուածաբանութիւնն, նաև զերկրաչափութիւնն, և զաստեղաբաշխութիւնն. բայց ոչ լիապէս և ըստ ախորժակաց իւրոց. այլ մասնավորապէս սակս կարօտութեան մարմնաւորաց կարեաց: Բայց աշխատութիւնս, հալածանս, և ստրկութիւնս յոլովս կրեաց՝ թէ 'ի կաթողիկոսէն, թէ յընկերակցաց իւրոց՝ և թէ յազգէս մերմէ. և թէ 'ի ստրկագունից արանց քան զինքն, քանզի ամենեքեան ի վերայ նորա յարեան իբրև ի վերայ օտարի՝ և ոտնահարք եղեն խրոխտալով և մեծաբանելով. և ի տրամաբանութիւնս ձեռնարկելով և հակաճառելով՝ գորս ոչ ուսեալ էին, և ոչ լուեալ. ուր թողից զկրթութիւնն և զներհուն գոլն: Իսկ նա զայսոսիկ տեսանելով թեպէտ կարի քաջ գիտէր զըմբօստտութիւն և զբրտտութիւն Հայոց. սակայն անձամբ զփորձ առնլով իմանայր յաւէտ զնախնեաց բողոքեալսն, որք բազմազանաւ եղանակաւ բողոքեն ի մէջ գրոց. յաւէտ ևս թարգմանիչքն վեհք, որպէս Մօսէս յողբսն: Իսկ սա ի մէջ ամենից չարակրթեանցս և յորդակուտակաց հեղեղաց փորձանաց՝ յոչ ումեքէ և յոչ ուստեքէ տեսանելոյ մխիթարութեանց՝ այլ յաւէտ վշտաց և պէսպէս քամահանաց և արհամարհանաց, սկսաւ թարգմանել գոյսեալն իւր քերականութիւն 'ի Դաղմատացոցն ի Հայս¹. զկնի սորին զբանս աղօթից.

¹ Տե՛ս «Քերականութեանց գիրք առաջին: Արարեալ մեծի հռետորին Թումայի իտալացոյ արտադրեալ ի հայս Ոսկանի Երևանցոյ», Մեսրոպ Մաշտոցի անվ. մատենադարան, ձեռ. թիվ 3391, էջ 3բ-156բ: Ասենք, որ սա ոչ թե սովորական թարգմանություն է, այլ փոխադրություն, քանզի Ոսկանը ջանացել է առաջադրվող կանոնները, որքան հնարավոր է, բացատրել հայոց լեզվի հիման վրա: Օրինակ, «Յաղագս թուոյ գրոց» վերնագրի տակ կարդում ենք. «Գիրք են ԼԸ առ հայս», իսկ այնուհետև թվարկելով հայոց այբուբենի տառերը, հավելում է. «Բայց հ և ը ոչ տեսանին գոլ գիրք, այլ հազագայց նշանակ. զի ոչ տարբերէ ասել Աբրահամ կամ Աբրաամ, առաժեալ է այլ իմն ի վերայ

և զվիտանիայս². նաև գելեմենքում լօջիկային³: Իսկ յետ ժամանակաց երկարածգեցելոց՝ մեռաւ Կաթողիկոսն Փիլիպպոս, նստաւ յաջորդ նմին տէր Յակօբ Ջողայեցի. սա ևս սկսաւ խոտել առ ժամանակ ինչ: իսկ նա տնէր ամենայնի վասն Քրիստոսի ասելով զբանս Երեմիայի՝ Ակն կալայց մնաւ և համբերեցից: Բայց յետ ժամանակաց պատահեցաւ. զի եղբայր Ոսկան վարդապետիս Աւետիս անուամբ այր բարեպաշտօն և երկիւղած պատահեալ յերկրին Հօլանտրո Մատթէոսի գրագրի. որ ձեռն արկեալ էր տպագրութեան. արարեալ զմի ձեռք զիր. որ երեք ազգ լինի. այսինքն, միջագիր՝ գլխագիր՝ և ծաղկագիր: սկսեալ զՅիսուս որդի մի. բայց ոչ էր ժամանեալ յաւարտն. այլ մինչև ՚ի խոստովանիմն հասուցեալ. նոյնում վայրում ինքեան ժամանեալ աւարտ և վճար կենաց ի մէջ յոլովից պարտուց. քանզի յորինչ ձեռնարկեալ էր բովանդակն պարտեօք էր եղեալ. որոյ պարտատեարքն ամենեքեան ՚ի ժամու մահուն շուրջ պատեալք զնովաւ զինչս իւրեանց պահանջեալք են. իսկ նորա ոչ ունելով առ ի վճարել՝ զձեռն իւր ձգեալ է առ եղբայր վարդապետիս. որոյ անունն Ավետիս⁴ յորջորջի. նա ևս զգոյս իւր զամենայն տուեալ է ՚ի

ձայնավորացս» (էջ 7ա): Ի դեպ՝ հենց այս աշխատության հիման վրա էլ Ոսկանը կազմել է 1666 թ. Ամստերդամում հրատարակած իր «Քերականութիւն» գրքույկը, որի հիշատակարանում ի մասնավորի ասում է, որ «աշխատեալ թարգմանեցի ի բարբառոյ դաղմատացուցն ի հայս. և անտի ևս ծաղկաբաղ արարեալ կարճառօտիք. ի զբօսանս ուսումնասիրաց. գլաւտ պիտանացուն. և զկարևորսն հաւաքեցի» (էջ 112): Այս ձեռագիր քերականության և Ոսկանի տպագիր աշխատության մանրամասն համեմատությունը տե՛ս հանդեսի սույն համարում՝ Նորայր Պողոսյանի «Ոսկան Երևանցու քերականական ժառանգությունը» հոդվածում:

² Հետագայում զբաղվելով տպագրական գործունեությամբ, Ոսկանը այս երկուսը միասին հրատարակել է «Գիրք աղօթից» (Ամստերդամ, 1667) վերնագրով, որի հիշատակարանում նշում է, որ «ողորմութեամբ ամենաաբբոյ երրորդութեան. եւ բարեխօսութեամբ սրբուհոյ ամենօրինելոյ Աստուածածնին զաղօթամատոյցս զայս որ եւ չարչարանաց Տեառն Յիսուսի մտածութիւնք արտադրեալ թարգմանեցի ի լեզուէ դաղմատացուց ի հայս բարբառ: զոր եւ շարադրեցի սրբագրութեամբ. եւ ետու տպել ի տպարանի սրբոյ Էջմիածնի. եւ սրբոյն սարգսի զօրավարին» (այս և հնատիպ այլ գրքերի հիշատակարաններից կատարվող մեջբերումները հիմնականում վերցրել ենք հետևյալ գրքից՝ **Նիկեի Ոսկանյան, Քնարիկ Կորկոտյան, Անբառաւ Մավալյան**, Հայ գիրքը 1512-1800 թվականներին, Եր., 1988):

³ Մեր պրպտումներն այս ուղղությամբ առայժմ ոչ մի արդյունք չեն տվել:

⁴ Ի դեպ՝ Ավետիսից բացի Ոսկանն ունեցել է նաև Հովհաննես և Միքայիսան անունով եղբայրներ և Հռիփսիմն անունով քույր: Նրանցից Հովհաննեսը նույնպես մեծապես սատարել է Ոսկանի տպագրական գործունեությանը, մինչդեռ Միքայիսանի անունը Ոսկանն անձամբ ոչ մի անգամ չի հիշատակում: Օրինակ, 1672 թ. Մարսելում իր տպա-

պարտատեսարսն և գործարանին տիրեալ մինչև ՚ի հատուցանել պարտուցն հանդերձ տոկոսեօքն. և այսմ այսպէս պատահեալ գրեալ էր առ եղբայրն իւր Ոսկան վարդապետն գալ յառաջեցուցանել զգործարանն. իսկ ինքն ձեռն արկեալ էր յօրինել զմիջակ գիրն. որով տպեցաւ Ժամագիր՝ Շարակնոց՝ Աստուածաշունչ՝ և այլ գրեանք: սա ևս հրամանաւ տեսան Յակօբու և գրով նորին յարուցեալ ՚ի սրբոյ Էջմիածնէն բազմաւ վշտիւ եկեալ էհաս ՚ի գործարանն՝ յորում տալիւր շարակնոցն հրամանաւ նորին՝ և ժամանեալ էր մինչև ի համբարձաւն ձեռամբ Կարապետի վարդապետի աշակերտի սորին. իսկ ինքն իբրև էհաս ի գործարանն ձեռնարկեաց զնօստու գիր շինել ՚ի պէտս խորագրի Աստուածաշունչոյն: իբրև աւարտեցաւ Շարակնոցն՝ ձեռնարկեաց զԱստուածաշունչն. բայց Աստուածաշունչոյն զբազումն շարադրեաց պակասորդս. և կարգաւորեաց ըստ լատինացոցն. գլխատեաց և տնատեաց՝ որպէս տեսանելի է ներ տպեցելոց Աստուածաշունչոցն. նաև զհամաձայնութիւնս բովանդակից Աստուածաշունչոցն առադրեաց. արտադրեալ ՚ի լատինացոցն առ մերս որպէս մեզ գոյ միայն Աւետարանացն: Նաև վերստին թարգմանեաց լիակատար զբանս Յեսուայ որդւոյ Սիրաբայ. քանզի մեզ թպէտ գոյր՝ այլ ոչ լիակատար՝ այլ ծայրաքաղ և համառօտ. նաև ոչ ներ ամենից Աստուածաշունչոց գոյր այլ ոմանց ոմանց. այլև թարգմանեաց զչորրորդ գիրս Եզրասայ՝ որև սա յաւէտ նուագ երևի ի մէջ մեր. իսկ ի մէջ Աստուածաշունչոց ամենինն ոչ: Նաև զցանգս լատինացոց Աստուածաշունչոյն թարգմանեաց՝ որով ընթերցողն դիւրաւ գտանէ ի մէջ գրոց զխնդրելիսն իւր՝

գրած «Սաղմոսարանի» հիշատակարանում խնդրում է հիշել Ավետիսին, «որ է պատճառ և աշխատաւոր տպարանիս. նա և զեղբայրն իմ զհանգուցեալն ի Քրիստոս զՅովանէս. զի ես նորայ ընչիւքն մտի այս գործարանս, ահա այս տասն ամ է՝ զի դեռ նորայ դրամն ներ գործարանումս է»: Բայց ընդամենը երկու տարի հետո Ոսկանի Հիփսիմէ քրոջ որդի Սողոմոն Լեոնյանը 1673-1674 թթ. Մարտելում տպագրված «Սաղմոսարանի» «Շանուցումն առ ընթերցողս» ուղերձում ստուգապես նշելով Ոսկանի մահվան օրը՝ «հագար հարիւր քսան և երեք թուին յամսեանն փետրվարի ո» (այսինքն՝ 1674 թ. փետրվարի 4), միաժամանակ խնդրում է հիշել նաև «ի Քրիստոս հանգուցեալ զեղբարսս սորին, զյովանէսն: և զմիրզախանն: և զքոյր սոցին մայրն իմ զհիփսիմէն: և կենդանի զեղբայր սոցին զբարեպաշտ և զքրիստոսասէր պարոն արեւոյսն պատճառն հաստատութեան գործարանիս»: Վերը ասվածից հետևում է, որ ճիշտ չէ գրականության մեջ տեղ գտած այն կարծիքը, համաձայն որի «Ոսկան ունեցել է երկու երեք եղբայրներ՝ Հովհաննես և Աւետիս» (**Ներսես Ծ. վրդ. Պողոսյան**, Ոսկան վարդապետ Երևանցի (կենսագրական ակնարկ), «Էջմիածին», 1966, թիւ ԺԵ-ԺԲ, էջ 20):

որոյ և կարօտանայ. քանզի ամենայնքն երկեակօք համարօք են շարալծեալք. այսինքն համարով գլխոյ՝ և համարով ստիքաց: Որպէսզի թէ որ զխնդիր ինչ ունիցի ի մէջ գրոց ընթացեալ ՚ի ցանգն գրով այնմ բառի. քանզի ի վերայ այբ ու բենի է կարգեցեալ ցանգն՝ ըստ տառին գտանէ զբառն և ընդ բառին գտանէ կարգեալ թէ ներ որոց գրոց կայ բանն կամ բառն այն անուամբ գրոյն. զկնի անուան գրոյն գտանէ զթիւ գլխոցն. թէ ներ քանորդում գլխոջ է և ապա զթիւ ստիքացն. և նոքօք գտանէ զխընդրելին իւր առաջի եղեալ թարց երկբայութեան: Յետ այնորիկ՝ և թէ ներ նոյնում մատենում նոյն բանն մի միայն համարն կայ՝ միանգամ է եղեալ. թէ երկու՝ երկիցս. նոյնպէս և զայլս թիւսն իմա: նաս զայլս մատենան աստուծայինս՝ որք կան շարահաւաքեալք ներ նոյնում տփոջ: Նաս ձեռնարկեալ է ի թարգմանութիւն բառգրոց՝ զոր ինքեանք կալէպինում վերածայնեն. զոր մինչև ՚ի դէ տառն թարգմանեալ է: Եթէ տէր տացէ յաւարտ հասուցանել՝ է գանձարան և շտեմարան ամենայնի իմաստութեան. և ճանապարհ և վերածօղ առ ճշմարիտ հանճարն և գիտութիւն: քանզի դուռն և բանալի է ամենեցուն գրոցն. թէ նրբից՝ և թէ արտաքնոց. զի զբառս սահմանաւ բացատրէ⁵: Նաս զՏօնացոյց⁶ գրոցն ընթերցումաճոց՝ զոր ՚ի ժամ ճաշուն ընթեռնուն կայր կարգեալ ի մէջ ոմանց Աստուածաշնչոց՝ զոր սա օրինակեալ էր՝ թուով և գլխով մերոց նախնեացն կարգեցեալք՝ որ դժուարաւ լինիր գտանել. քանզի ուրուրեք զհամար գրոցն էր սխալեալ. և ուրուրեք ի մէջ տօնացոցին գրչաց էր սխալեալ՝ նաս միով թուով էր կարգեալ. որով գտանելն դժուարին լինէր. կամ ամենեկն ո՛չ լինիր: Իսկ տրայս արարեալն երկոքումքք թուովք է շարակարգեալ՝ զոր առժամայն գտանէ խուզօղն: Եւ մանաւանդ ներ նախկնումն զանուանակոչութիւնս գրոցն ևս էր այլալլաժ. իսկ զթիւսն ՚ի յոլով տեղիս. զոր յոլովիւք տաժամամբք գտեալ ի տեղոջ և թուոջ իւրում կարգեաց. առ ի դիւրահաս լինիլ և դիւրագտանելի խուզողաց և հետևողաց: Նաս տպեաց զգիրս յոլովս զայբութենից տրակսն. ընդ քրիստոնէականի վարդապետութեանն⁷. տպեաց և զԱղոթս ազնիւս⁸. զորս ինքն

⁵ Յավոք, ոչինչ ասել չենք կարող այս թարգմանութեան ճակատագրի մասին:

⁶ Հավանաբար նկատի ունի 1669 թ. Ամստերդամում իր հրատարակած «Տօնացոյցը», որը նույն թվականին վերատպագրվել է երկրորդ անգամ:

⁷ Տե՛ս «Այբբենարան եւ քրիստոնէական», Ամստերդամ, 1668:

⁸ Տե՛ս ծան. 2:

էր արտադրեալ ՚ի դաղմատացոցն, նաև զԱղօթամատոյցս⁹ և Պարգատօմարս հանդերձ տոմարի¹⁰. և զԱշխարհացոյցս զարարեալն ի մեծէն Մօսիսէ Խորենացոյ. ընդ որոյ և զԱղուէսգիրքն շահաւէտ¹¹: Նաև զպատմագիրս նոր՝ զարարեալն յԱռաքեալոյ վարդապետէ¹². զորս ոչ միայն տպագրեաց. այլև սրբագրեալ ուղղեաց ըստ քերականութեան արհեստի. զաղաւաղեալն ՚ի գրչաց անհմտաց. և անոպայից արանց և բանաստեղծից¹³. ՚ի փառս սրբոյ երրորդութեանն: Բայց զնշուրթիւնս կրեաց և կրէ՝ ՚ի սուտակասպասից՝ և ի բարձրայօճից իմաստակաց. յեկեղեցականաց և յաշխարհականաց. մերձակայից, և հեռաւորաց. իսկ նա զչարչարանսն յանձին տարեալ ասէր. եթէ տակաւին մարդկան հաճոյ լինիմ. ապա Քրիստոսի ծառայ ոչ եմ:

*«Բանբեր Երևանի համալսարանի. Հայագիտություն»,
2014, N 1*

⁹ Ըստ երևույթին նկատի ունի 1667 թ. Ամստերդամում հրատարակած «Ժամագիրքը», որի Ա տիտղոսաբերքի վրա նշված է «Աղօթամատոյց եւ ժամագիրք», իսկ Բ տիտղոսաբերքի վրա՝ «Կարգաւորութիւն հասարակաց աղօթից եկեղեցեաց Հայաստանեայց»:

¹⁰ Ենթադրում ենք, որ այս դեպքում Ոսկանը նկատի ունի 1668 թ. Ամստերդամում երկու անգամ տպագրված «Տօմարաց գիրքը», որի տիտղոսաբերքի վրա գրված է «Տօմարաց գիրք: / Հայոց Հռօմայեցոց /և/ Պարգատօմար / ընդ որոց և / Տաղ Յովասափո: Մարմնախաղաց. և Երագահան» (տե՛ս **Նինել Ոսկանյան, Քնարիկ Կորկոտյան, Անթառամ Սավալյան**, նշվ. աշխ., էջ 54):

¹¹ Տե՛ս **Մովսէս Խորենացի**, Աշխարհացոյց:-Աղուէսագիրք, Յամսքէյօտամում, 1668: Ի դեպ՝ 15 տարի հետո (1683 թ.), Ոսկանի քննդդի Սողոմոն Լևոնյանն այն վերահրատարակել է գրեթե նույնությամբ:

¹² Տե՛ս «Գիրք պատմութեանց շարադրեալ վարդապետին Առաքելոյ Դարեժացոյ», Յամսքէյօդամում, 1669:

¹³ Ոսկանի կատարած այս միջամտությունների մասին տե՛ս **Հ. Միրզոյան**, Առաքել Դավրիժեցու պատմության առաջին հրատարակության մասին: Ավետիս եղբոր մասին Ոսկանը նրախտագիտությամբ է խոսում ոչ միայն իր ինքնակենսագրության մեջ, այլև Դավրիժեցու գրքի հիշատակարանում՝ խնդրելով հիշել «նա և զեղբայրն իմ զավետիսն, որ պատճառէ եղել այսորիկ գործարանի Էջմիածնի լինելոյն. **մանաւանդ՝ զի զայս գիրս ինքն ընչիւք իւրով է արարեալ՝** որոյ ներումն յանցանեաց մաղթել և վարձս բարեաց ի Քրիստոսէ, ինքեան և ծնողաց իւրոց հօրն Թորոսին. և մօրն Գոհարազգին. և այլոց արեանառուաց մերձաւորաց» (ընդգծ. իմն է – Հր. Մ.): Պարզվում է, որ շատ այլ հասկացությունների մեան «եղբայր» հասկացությունը նույնպես միանշանակ չէ...

ՈՍԿԱՆ ԵՐԵՎԱՆՅՈՒ ԴԱՍԵՐԸ

Վատահ եմ, շատերի հիշողության մեջ դեռ թարմ է 2012 թ. հայ գրատպության 500-ամյակի տոնակատարության թողած տպավորությունը: Վատահ եմ նաև, որ հայ գրքի պատմությանը քիչ թե շատ ծանոթ ամեն ոք գիտի այդ ասպարեգում Ոսկան Երևանցու մատուցած վիթխարի ծառայության մասին, որի մեծագույն արգասիքը եղել ու մնում է հայերեն Աստվածաշնչի հրատարակությունը: Եվ բնավ պատահական չէ, որ հայ գրքի պատմության բոլոր մասնագետներն առանց բացառության անչափ բարձր են գնահատել նրա վաստակը հայ մշակույթի պատմության մեջ: Ի հաստատումն ասվածի բավական է վկայակոչել միայն ավելի քան հարյուր տարի առաջ մեծն Մաղաքիա Օրմանյանի տված հետևյալ գնահատականը. «Ոսկանի անձնատրուքինը արժանի է մեր ազգին մտաւոր զարգացման տեսակէտէն՝ մեր երախտատրոներու կարգը դասուիլ, եւ Հայ տպագրութեան իսկապէս մղում տուողը ճանչցուիլ: Նախընծայ տպագրութիւն ճանչցուած 1512 եւ 1513 տարիներու Յակոբի հրատարակութիւնները, միայն ժամանակագրական փառք մը ունեցան, առանց իրական օգուտի: Արգար Եղոկիացիին ձեռնարկն ալ ամփոփուած ու սեղմուած մնաց, ու անհետացաւ. Ոսկանի գործն է, որ իր տարաբախտ մահուանէ ետքն ալ շարունակեց, եւ չորցած բոյսէ մը թափուած սերմերու նման բողբոջները բազմացան»:

Ճիշտ է, հայ գրատպության 500-ամյակի տոնակատարության ընթացքում դրվատական խոսքեր հնչեցին նաև Ոսկանի մասին, իսկ նրա անունը կրող տպագրատուն-հրատարակչությունը վերահրատարակեց Հ. Դուկասյանի «Ոսկան Երևանցի» պատմավեպը, բայց և այնպես երախտագիտության զգացումը պարտավորեցնում է մեկ անգամ ևս անդրադառնալու այդ մեծ հայի կյանքին ու գործունեությանը, քանզի այս տարվա հունվարին լրացավ նրա ծննդյան 400-ամյակը, իսկ փետրվարի 4-ին՝ մահվան 340-ամյակը:

Սովորաբար մտավորականների հորելյանները նշելիս ներկայացվում են նրանց կյանքը, գործունեությունը և թողած ժառանգությունը, բայց այդ ամենը հնչում է զուտ որպես պատմական անցյալ, առանց կարևորելու դրանց դերն ու նշանակությունը ներկայի և առավել ևս՝

ապագայի համար: Խախտելով այդ ավանդույթը, ցանկանում են Ոսկան Երևանցու ծննդյան 400-ամյակի առթիվ ընթերցողի ուշադրությանը ներկայացնել նրա կենսագրական որոշ փաստեր, որոնք, իմ խորին համոզմամբ, կարող են ուսանելի դասեր լինել թե՛ նոր կյանք մտնող պատանիների, թե՛ կյանքի որոշակի փորձառություն ունեցողների և թե նույնիսկ մեծահասակների համար:

Հավանաբար քչերը գիտեն, որ հայ տպագրության մեծ երախտավորը թեև կոչվել է Երևանցի, բայց ծնվել ու հասակ է առել Պարսկաստանի մայրաքաղաք Սպահանում: Ասենք մաս, որ Ոսկանի ու նրա Հովհաննես, Ավետիս և Սիրգախան եղբայրների մասն շատերը նույնպես ծնված լինելով 1604 թ. շահաբասյան բռնագաղթի հետևանքով Պարսկաստան տարված հայ ծնողներից, ի հիշատակ ծնողների նախնիին բնակավայրի, կոչվել են Երևանցի (օրինակ, Ոսկանի գործակից, իսկ ապա հակառակորդ Թադեոս Երևանցին), Դաշտեցի (1653 թ. Նոր Զուղայում ծնված նշանավոր բանաստեղծ, հրապարակախոս, նկարիչ ու վաճառական Ստեփանոս Դաշտեցին) և այլն*: Սա նշանակում է, որ բռնությանը հայրենագրկված հայ (հավանաբար ոչ միայն հայ) մարդու հիշողության մեջ շատ երկար է մնում կորսված հայրենիքի կարոտը, այն վերագտնելու հույսն ու երազանքը: Արդյոք դա չէ՞ պատճառը, որ մեր հայրենակիցներից շատերը ծնված ու ապրած լինելով Արևելյան Հաստատանում, սերնդեսերունդ իրենց համարում են խոյեցի, սասունցի, մշեցի և այլն: Չարմանալի բան. վերջերս առիթ ունեցա ծանոթանալու Նոր Զելանդիայի անգլիախոս մի քաղաքացու հետ, որը առերևույթ ոչինչ չուներ հայկական, բայց պարզվեց, որ նա նույնպես սերում էր... շահաբասյան բռնագաղթի հետևանքով Պարսկաստան տարված Երևանցի նախնիներից:

* 1788 թ. Էջմիածնում հրատարակած «Խորհրդատետրի» հիշատակարանում ի թիվս այլոց խնդրվում է հիշել հատկապես «գջողայու Երևանցի և ի Սուրաթ քաղաքի բնակեալ Քրիստոսաւտի և մեծահաւատ Պարոն Աւետիսն, և զհանգուցեալ հայրն իւր զՍէր աղայն, և զՄայրն բարեպաշտուհի, նաև զկենակիցն իւր զՈւրդուրլուն, և զդուստրն Մարիամն, և ըզվաղաթառած Զաւակուսն. և զայլ ամենայն մերձաւոր և հեռաւոր Ազգականսն նորին՝ զկենդանիսն և զննջեցեալսն: Վասն զի նոյն բարեմիտ Պարոն Աւետիքի խնդրանօքն և արդեամբն տպագրեցաւ սուրբ Մատենաս՝ ի բարի յիշատակ նմա և նորայնոցն: Որոց ամենեցուն ողորմեսցի Քրիստոս ըստ մեծի ողորմութեանն իւրում, քաւեսցէ զհանցանս նոցա, և արժանացուցէ զնոսա մտից արքայութեանն ընդ կամարարս և ընդ սիրելիս իւր»:

Բարեբախտաբար Ոսկան Երևանցին ոչ միայն գրել է ստուգապատում ինքնակենսագրություն, այլև 1669 թ. անձամբ այն տպագրել ու սերունդներին է թողել անխաթար վիճակում: Պարզվում է, որ վաղ պատանեկության տարիներին ցանկանալով հաճախել Նոր Զուղայի հոգևոր առաջնորդ Խաչատուր Կեսարացու նորաբաց հոգևոր դպրոց, ստիպված է եղել հակադրվելու ծնողներին, որոնք ցանկանում էին իրենց որդուն տալ աշխարհիկ կրթություն, և, ամենայն հավանականությամբ, նախապատրաստել վաճառականական գործունեության, որն այդ ժամանակ Նոր Զուղայում ամենահարգի ու շահավետ զբաղմունքներից էր: Տեղեկանալով, որ իրենց որդին գաղտնաբար հաճախում է Կեսարացու դպրոց, նրանք, ինչպես գրում է Ոսկանը, «բազում անգամ գնացելաք պատճառառօք ինչ բերեալ առ ինքեանս ոչ թողին անդդն դառնալ, իսկ ինքն այնքան ջանաց փախստեամբ, մինչ ձանձրացեալք ծնողացն թոյլ ետուն նմա մնալ անդ»: Երանի՜ այսօր ևս յուրաքանչյուր հայ պատանի կարողանար Ոսկանի նման անձամբ ընտրել իր ապագա մասնագիտությունը՝ անսալով սեփական ներքին ձայնին ու ցանկություններին:

Դարի 30-ական թվականներին գալով Էջմիածին, երիտասարդ Ոսկանը ծանոթանում է կաթոլիկ նշանավոր քարոզիչ Պողոս Պիրոմալու հետ, հրապուրվում նրա բազմաբնույթ գիտելիքներով և դառնում նրա աշակերտը: Ինքնին հասկանալի է, որ փորձառու քարոզիչն աստիճանաբար նրան գցում է իր գաղափարական ազդեցության տակ, որի համար Ոսկանն արժանանում է թե՛ բարեկամների և թե՛ անբարյացակամների հանդիմանանքին, անգամ իսկ ենթարկվում հալածանքի, ինչպես ինքն է գրում, «աշխատութիւնս, հալածանս և ստրկութիւնս յոլովս կրեաց՝ թէ ի կաթողիկոսէն, թէ յընկերակցաց իւրոց՝ և թէ յազգէս մերմէ. և թէ ի ստրկագունից արանց քան զինքն, քանզի ամենեքեան ի վերայ նորա յարեան իբրև ի վերայ օտարի՝ և ոտնահարք եղեն խրոխտալով և մեծաբանելով և ի տրամաբանութիւնս ձեռնարկելով և հակաճառելով՝ զորս ոչ ուսեալ էին, և ոչ լուեալ, ուր թողից զկրթութիւնն և զներհուն գոլն»: Այդ վիճակից դուրս գալու ճշմարիտ ելքը Ոսկանը տեսնում է ոչ թե կրքեր բորբոքելու, խոսքակոծիվ տալու, այլ միայն ու միայն ստեղծագործական աշխատանքի մեջ, ուստի սկսում է լատիներենից հայերեն թարգմանել քերականական ու այլաբնույթ մի շարք գրքեր՝ ստեղծելով

մատենագրական բավական հարուստ ժառանգություն:

Տասնամյակներ անց Ոսկանի վաճառական եղբայր Ավետիս Երևանցին ինչ-ինչ հանգամանքների բերումով Ամստերդամում տեր դառնալով Մատթեոս Ծարեցու տպարանին, այն աշխատեցնելու նպատակով Ամստերդամ է հրավիրում այդ ժամանակ արդեն Ուշիի Ս. Սարգիս եկեղեցու վանահայր, եպիսկոպոս Ոսկան Երևանցուն, որը ամենայն հայոց կաթողիկոս Հակոբ Դ Ջուղայեցու հատուկ հանձնարարությամբ մեկնում է Եվրոպա և 1662 թ. Լիվոռնոյում հանդիպում Ավետիսին, սահմանված կարգով ձևակերպում տպարանին վերաբերող անհրաժեշտ փաստաթղթերը և դառնում նրա օրինական սեփականատերը: Շուրջ երկու տարի փորձելով տպարանը տեղափոխել Իտալիա, բայց համոզվելով, որ ապարդյուն ջանքեր է գործադրում, ստիպված 1664 թ. հասնում է Ամստերդամ և ամբողջությամբ նվիրվում տպագրական գործունեության, իրար ետևից լույս աշխարհի բերելով նորանոր գրքեր: Ինչ խոսք, Ոսկանն ստիպված է եղել հաղթահարելու բազում ու բազմապիսի դժվարություններ, որոնց անդրադառնալը դուրս է իմ ներկա խնդրից, ուստի կցանկանայի կանգ առնել դրանցից միայն մեկի վրա: Խոսքը վերաբերում է մայրենի լեզվի հարցին, որը, անշուշտ, նոր չէր ծագել, այլ վաղուց ի վեր եղել ու մնում էր օրակարգային: Բանն այն է, որ Ոսկանի ժամանակ այն ավելի էր բարդացել, քանզի մի կողմից այն ներկայանում էր մայրենիի և օտար լեզվի, ի մասնավորի լատիներենի, իսկ մյուս կողմից՝ մայրենիի ներսում գրաբարի և նոր զարգացող աշխարհաբարի փոխհարաբերության տեսքով: Դրանցից առաջինին Ոսկանն առնչվել էր դեռևս երիտասարդական տարիներին, իսկ երկրորդն ամենասուր ձևով ծառացել էր տպագրական գործունեության ընթացքում: Ընդ որում, թե մեկը և թե մյուսը ունեւո ոչ այնքան տեսական, որքան գործնական նշանակություն: Առաջին խնդիրը լուծելու համար Ոսկանը մասամբ տուրք է տվել լատինաբանությանը և հայերեն ներմուծել լատիներենի ինչ-ինչ երևույթներ, իսկ երկրորդ դեպքում՝ տպագրելով հիմնականում գրաբար գրքեր, այնուամենայնիվ ընդառաջել է ժամանակի հրամայականին և տպագրության պատրաստել աշխարհաբար առաջին տպագիր գիրքը՝ «Արիեստ համարողութեան» մաթեմատիկական աշխատությունը, որը միտված լինելով հայ վաճառականության գործնական պա-

հանջմունքների բավարարմանը, լույս է տեսել նրա մահվանից հետո՝ 1675 թ. օգոստոսին: Ուշագրավ է, որ այս խնդիրներից առաջինի ոսկանյան լուծումը ըստ էության լուրջ դժգոհությունների տեղիք է տվել, ուստի հայ տպագրիչը փորձել է տեսականորեն ձևակերպել իր մոտեցման բուն էությունը: Ըստ այդմ, 1668 թ. իր աշակերտ Կարապետ Անդրիանացու հետ տպագրած «Նոր կտակարանի» հիշատակարանում մանրամասն թվարկելով իր կատարած լեզվական-խմբագրական աշխատանքները, վերջում հավելել է. «Թեպետ ուրեք-ուրեք ըստ տեղոյն բերման, և ըստ նախնեացն դիտաւորութեան բարութ վարկաք. **նաև ոչ իշխեցաք ալալայել. զի մի մեք մեզէն եպերեալք լիցուք**» (ընդգծ. իմն է. -Հ. Մ.): Ինչպես տեսնում ենք, Ոսկանը մի կողմից ընդունում է, որ անհրաժեշտության դեպքում կարելի է լեզվում կատարել որոշակի փոփոխություններ և ինքն արել է դրանք, իսկ մյուս կողմից զգուշանում է, որ այդ ամենը չպետք է խաթարի մայրենի լեզվի բուն նկարագիրը, այլապես չափն անցնելու դեպքում մենք ինքներս մեզ կարժանացնենք պարսավանքի: Կարծում եմ, սխալված չեմ լինի, եթե ասեմ, որ Ոսկանի այս դատողությունը այսօր ևս հնչում է որպես նախատիմք ու հանդիմանություն բոլոր նրանց, ովքեր բանավոր ու գրավոր խոսքում անխղճորեն աղավաղում են մայրենի լեզուն՝ չհասկանալով, որ մման արարքը ոչ այլ ինչ է, եթե ոչ՝ ինքնապարսավանք:

Ինչպես ասվեց, Ոսկանն ստիպված է եղել հաղթահարելու տարաբնույթ բազում դժվարություններ, պարզվում է, սակայն, որ նա ունեցել է նաև հուսահատության ու հուսալքության պահեր, անգամ իսկ առժամանակ դադարեցրել է տպագրական գործունեությունը, բայց և այնպես կարողացել է ուժերի գերագույն լարումով դուրս գալ ճգնաժամային վիճակից և նորից մվիրվել իր սիրած գործին: Իսկ թե դա ինչպես է հաջողվել նրան, ավելի լավ է լսենք իրեն. մահվանից մեկ տարի առաջ տպագրած «Ժամագրքի» (Մարսել, 1673) առաջաբանում համառոտակի վերհիշելով իր կրած դժվարություններից մի քանիսը, դառնությամբ հայտնում է, որ հատկապես Աստվածաշնչի տպագրության համար կուտակված պարտքերի պատճառով «**յուսահատեալ քանի մի տարի բարձիթողի արարի, վասն նեղութեան և վտանգին, որք հասին ի վերայ իմ, և պատեցան զինն: Իսկ այժմ հայելով զի յուսահատութեամբ լքանիլն ոչինչ**

օգնէ, այլ յաւէտ զվնասս հասուցանէ ինձ և ազգիս մերոյ», ուստի նկատի ունենալով մեր ազգի մեծերից շատերին և հատկապէս Մովսէս Խորենացուն, ովքեր «փոխանակ գովասանութեան և շնորհակալութեան» արժանացան պարսավանքների ու նախատինքների, գոտեպնդվեցի նրանց օրինակով և հույսս դնելով ամենագոր Աստծու օգնության վրա, տարբեր տեղերից ի մի բերեցի այս գրքի պարունակությունը և ի «դիւրահասութիւն թերակատարից՝ և ի յօժանդակութիւն տհասից և պակասակրթից, զի մի ի սխալիւն վիատեալք լրցին, այլ իբրև զճեռնտու և զգօրավիզ ինքեանց առեալ կայացցին ու ուղղեսցին, յենլով իբրև ի ցուպ**» (ընդգծ. իմն է -Հ. Մ.):**

Այո՛, միանգամայն իրավացի էր Մաղաքիա Օրմանյանը, որ պահանջում էր Ոսկան Երևանցուն դասել մեր ազգի երախտավորների շարքը, քանզի անմնացորդ նվիրվելով հայ գրատպության ազգօգուտ գործին, նա ոչ միայն նյութական ոչ մի շահ չունեցավ, այլև գոհաբերեց իր կյանքը, անգամ իսկ Հովհաննես և Ավետիս եղբայրների դրամական միջոցները՝ լույս աշխարհ բերելով տպագիր բազմաթիվ գրքեր, որոնք շուրջ 350 տարի է, որ իբրև խավարում վառվող մի-մի ջահ, լուսավորում են հայ մարդու միտքն ու հոգին:

Ու՛ր էր, թե մերօրյա եթե ոչ հայազգի բոլոր գործարարները, ապա նրանցից թեկուզ ոմանք ապրեին ու գործեին ոսկանաբա՛ր կամ սկսեին մտածել նրա օրինակին հետևելու մասին...

«Գրական քերթ», 5 սեպտեմբերի 2014 թ.

ԱՎԵՏԻՍ ԵՐԵՎԱՆՑԻ. ՎԱՃԱՌԱԿԱՆ, ԹԵ՞ ՏՊԱԳՐԻՉ

Թեև Ավետիս Գլիճենց Երևանցու անունը քաջածանոթ է հայ հնատիպ գրքի պատմության մասնագետներին, բայց պարզվում է, որ այդ ոլորտում նրա ունեցած վաստակը, ինչպես հարկն է, չի լուսաբանվել ու գնահատվել, ուստի մինչև օրս նա ավանդույթի ուժով ներկայացվում է լոկ որպես վաճառական, որով խիստ մթագնվում է նրա տպագրական գործունեությունը: Օրինակ՝ հայ գրքի պատմության վաստակավոր մասնագետ Ռաֆայել Իշխանյանը, թեև շատ բարձր է գնահատում Ավետիսի բարոյական նկարագիրը¹ ու հայ տպագրության պատմության մեջ խաղացած դերը², նույնիսկ քանիցս գործածում «Ավետիսի տառեր»³ հասկացությունը, բայց ոչ մի անգամ նրան չի անվանում տպագրիչ: Ավելին, Ռ. Իշխանյանի խմբագրությամբ հրատարակված առայժմ լավագույնը համարվող հայ հնատիպ գրքի մատենագիտության անձնանունների ցանկում կարդում ենք. «Ավետիս Գլիճենց, Ոսկան Երևանցու եղբայրը, վաճառական»⁴, մինչդեռ, նույն Ոսկանի համար գրված է. «Ոսկան Երևանցի-տպագրիչ»⁵: Ինչպես տեսնում ենք, հարազատ եղբայրներից Ոսկանը իրավամբ ներկայանում է որպես տպագրիչ, իսկ Ավետիսը՝ ընդամենը իբրև վաճառական: Հարց է ծագում. ինչո՞ւ է անտեսվել Ավետիսի տպագրական գործունեությունը: Իմ կարծիքով, այս դեպքում ի թիվս այլ գործոնների՝ որոշակի դեր են խաղացել նաև ընտանեկան հանգամանքները: Բանն այն է, որ Ոսկան Երևանցին, լինելով ընտանիքի անդրամիկ զավակը (ունեցել է երեք եղբայր և մեկ քույր), շատ վաղ էր դրսևորել իր անհատականությունը և ունենալով հոգևոր կրթության ընդգծված հակում, ծնողների կամքին հակառակ, ընտրել էր հոգևորական դառնալու ուղին, հաղթահարել բազում ու բազմապիսի

¹ Տե՛ս Ռաֆայել Իշխանյան, Հայ գրքի պատմություն, վերահրատարակություն, հ. 1., Եր., 2012, էջ 415:

² Տե՛ս նույն տեղը, էջ 421:

³ Տե՛ս նույն տեղը, էջ 424:

⁴ **Նինել Ոսկանյան, Քնարիկ Կորկոտյան, Անթառամ Սավալյան**, Հայ գիրքը 1512-1800-թվականներին, Եր., 1988, էջ 804: Ի դեպ՝ հայ հնատիպ գրքերի հիշատակարաններից մեջբերումները հիմնականում կատարելու ենք այս հրատարակությունից՝ պահպանելով ուղղագրությունը:

⁵ Նույն տեղում, էջ 832:

դժվարություններ, անգամ ենթարկվել հալածանքների, բայց ի վերջո, հաղթանակով դուրս գալով այդ ամենից, արժանացել էր ամենայն հայոց կաթողիկոսներ Փիլիպոս Աղբակեցու և Հակոբ Ջուղայեցու գնահատանքին, ձեռնադրվել եպիսկոպոս և նշանակվել Ուշիի Ս. Սարգիս եկեղեցու վանահայր՝ դառնալով շրջապատի, առավել ևս հարազատների ու բարեկամների սիրելին: Մինչդեռ ընտանիքի չորրորդ զավակ Ավետիս Դլիճենց Երևանցին (Ջուղայեցին) իր հայրենակիցներից շատերի մասն չէր ստացել ցանկալի կրթություն և ամենայն հավանականությամբ ծնողների հորդորանքով զբաղվել էր վտանգաշատ առևտրական գործունեությամբ ոչ թե մամոնայասիրությունից դրդված, այլ իր կրտսեր համաքաղաքացի, հոգևորականի խաչն ու ավետարանը վաճառականի համրիչով փոխարինած Ստեփանոս Դաշտեցու (Ջուղայեցու) բառերով ասած՝ հայի կյանքի դժնդակ պայմանների հետևանքով, քանզի «ոչ կարելով ի գործ արկանել զինուորութիւն, զնօտարութիւն կամ զայլ իմն ծառայութիւն ի դրոմս արքունեաց», մաս չկարողանալով այլ կերպ «գտանել զհնարս կեցութեան»: Դատելով տպագրական արվեստի հանդեպ նրա դրսևորած նվիրումից՝ վստահությամբ կարող ենք ասել, որ, իբրև վաճառական թափառելով երկրից երկիր, մշտապես երազել էր մշակութային գործունեությամբ զբաղվելու մասին: Այլապես ինչո՞վ բացատրել, որ ճակատագրի բերումով Ամստերդամում հանդիպելով պարտքերի մեջ խրված Մատթեոս Ծարեցուն՝ առանց վարանելու ընդունում է նրա առաջարկությունը, զոհաբերում ունեցած դրամական միջոցները՝ վաղուց երազած գործունեությամբ զբաղվելու վճռականությամբ: Ըստ այդմ՝ ընկերանում է Ծարեցու հետ «դրամով և այլ ազնութեամբ» պայմանով, որ «աստուած ինչ որ վաստակ տա», իրենց միջև «կիսող լինի»: Բայց դեռ առաջին գրքի տպագրությունը չավարտած տեղի է ունենում անսպասելին. 1661 թ. հունվարի 22-ի «լուսի գ շաբաթ գիշերն ժա ժամին» մահանում է Մատթեոս Ծարեցին: Դրանից հետո, անկեղծորեն խոստովանում է Ավետիսը, «ես իբրև որք մնացի ամենէրդամ վասն այն որ սրբագրող ոչ գոյր բայց միայն ես ի կարդացող որ չի խիստ հեմուտ ժամանակ մի տարեկուսեալ և պարապ մընացի ես և սահմանք և գործն և մըշակն բ ամիս ժամանակ անցաւ սկսան մաւերն գնալ ի դէմ արևելս ի քաղաքն զըմբռնայ» (էջ 36-37): Կարծում եմ՝ մենք երևակայություն պետք չէ կռահելու

համար այդ վիճակում գործարար վաճառականի ունեցած հոգեկան
 ծանր ապրումներն ու հուսահատական տարակուսանքները: Ինչևէ, այդ
 վիճակից դուրս գալու այլ ելք չգտնելով՝ երկամսյա անգործությունից հե-
 տո Ավետիսը որոշում է անպայման ավարտել Ծարեցու կիսատ թողած
 Յիսուս որդի գրքի տպագրությունը, ուստի, շարունակում է նա, «անճա-
 րութեանն սկսա մընացեալ ժլ տետրն տպագրեցի վախելով այսպէս
 սրբայգրեցի օրինակն եղի մի կողմ տպայգրածն մի կողմ մին կու նայի
 օրինակն մի ի տպայգրածն յորժամ որ սղալ լինէր կու մեկնի այտպէս
 սրբայգրեցի մընացեալ ժլ տետրն ապայ ուսայ ըզսրբայգրելն որ դուրին
 էր թվին ռճժ մարտ ամսին իւ սուրբ աստուածածինն միջնորդ առնելով և
 բարէխօս ունիլ և յուս աստուած ղընել սուրբն գրիգոր լուսաւորիչն բարէ-
 խօս ունիլ ամենայն սուրբքն տպայգրեցի ձերին սուրբ և մաքուր աղա-
 քիւքն մայիս իւ աւարտ եղև» (էջ 37): Այսպիսով, Ծարեցու մահից հետո
 Ավետիսը մինչև 1661 թ. մարտի 25-ը մնացել է անորոշության մեջ և մար-
 տի 25-ից մինչև մայիսի 27-ը ներառյալ կարողացել է մի կերպ ծայր
 հասցնել Յիսուս որդու տպագրությունը: Ճիշտ է՝ շատ մեծ են եղել Ավե-
 տիսի կրած դժվարություններն ու կատարած դրամական գոհաբերու-
 թյունը, բայց նա բնավ չի զղջացել այդ ամենի համար, այլ, ընդհակառա-
 կը, փառք է տալիս աստծուն, որ «արժանի արար զիս այսմ բարուս»:
 Զաջ հասկանալով իր ձեռքբերած հարստության անգնահատելի արժե-
 քը՝ իր կատարածի մեծությունը հասկացողի անթաքույց հպարտությամբ
 Ավետիսը հայտնում է մի շարք կարևոր մանրամասներ, բայց ամենից
 ուշագրավն այն է, որ գործարար վաճառականը երդվել է մինչև կյանքի
 վերջ զբաղվել տպագրական գործունեությամբ, մանավանդ որ մահացել
 էր իր «պըսակակից... մարիամ տատն», իսկ զավակներ ունենալու մա-
 սին ոչինչ չի ասում: Այս գործի վրա, ասում է Ավետիսը, աշխատանք ու-
 նեմ «թէ դէրամով թէ այլ օգնութեանն որչափ որ կարումս կէտ օգնեցի
**յանձնել եմ և ուխտադիր եղեր ուր մինչև ի մահըս կարէս ինչ որ ելանէ
 ցայք և ցերեկ պիտի որ աշխատիմ** վասն սուրբ Էջմիածնուն և ատենա-
 հաս սուրբն զօրավար սարգիսին և որդոյն նորա մարտիրոսին որ ես
 պատճառ եղայ որ տպայգրութեանն ա հեստն որ մաթեոսըն սուրբ Էջ-
 միածնուն վախմ արար թէ որ ես չի նա այնպէս կու մեռնէր չէ գիտէի թէ
 ով պիտէր տիրել ի վերայ քարխսանին: ո մառչիլ չոր պարտք կէր քար-

խանին դեռ եճ մառչիլ ածում չէր եւ յուսալով առ աստուած և ամենայն սուրբն յանձն առի որժամ մեռաւ **այլ պարտք յանտեցաւ վասնէն զիս և ընտանիքն իմ ի յիշատակարան գրեցի դարձեալ սորայ յետ աստուածաշնչնչի գիր պիտի դուս գալ տիրացուն մեռաւ դեռ իս կամ կ գիր չէր փովել դեռ բճի գիր ել պիտի փորվել եւ եմ վարձ տալովս մինչև ի սուրբ խաչն դուս գութայ թէ վարպետն չի մեռանիլ»** (էջ 37, այս և հետագա ընդգծ. իմն են- Հ. Մ.):

Պարզվում է, որ վերը թվարկված դրամական ծախսերը կատարելու համար Ավետիսն ստիպված է եղել դիմելու այլոց օգնությանը, ուստի իր հարազատներից բացի խնդրում է հիշել իր հոգևոր եղբայր «նորաբոյս վաճառակաճն գերեվանցի. Սահմատինէնց Պողոսի որդի գրիգորն իմ յանձն առած պարտքն դորայ էր տալու վասն էն ի յիշատակարանն գրեցաք դորա անունըն» (էջ 37):

Ավարտելով Ծարեցու կիսատ թողած Յիսուս որդի գրքի տպագրությունը, Ավետիսը կարողանում է ինքնուրույնաբար սովորել գրաշարություն և, համոզվելով, որ դա այնքան էլ դժվար չէ, ավելի ճիշտ, ինչպես ինքն է ասում «դուրին էր», ուստի ոգևորվելով իր հաջողությունից, 1661 թ. միայնակ տպագրում է «Տետր ժամու եւ պարզատոմարի» գիրքը: Յավոք, մեզ մատչելի է միայն սրա համառոտ հիշատակարանը (դժբախտաբար, Հայաստանում չկա ոչ մի օրինակ), որը շատ կարևոր է գաղափար կազմելու համար, թե կարճագույն ժամանակահատվածում Ավետիսը որքան է առաջադիմել գրատպության ասպարեզում: Այն ունի հետևյալ բովանդակությունը. «Տպեցաւ ժամու և պարզատոմարի տետրս ի թուին Հայոց Ռ-ճ և Ժ յերկրին հօլանտայ ի քաղաքն Ամսթրամ ձեռամբ ատեսին աւարտեցաւ յօգոստոսի ե: Ի հայրապետութեան Տեառն Յակօբայ Սրբազան կաթողիկոսի լուսակառոյց սուրբ աթոռոյն Էջմիածնի: Ով եղբարք որք հանդիպիք սմա յիշեսցիք առ քրիստոս զնօտար մաթեոսն որ հանգուցեալ է և զկնի որոյ զնուստս և զանարժան երեւանցի ղլիճենց ատետիսն՝ զկրտսեր եղբայր ոսկան վարդապետին և ասասջիք տէր աստուած ողորմեաց նմա և ամենայն արեան մերձաւորացն նորա և: Աստուածն ամենայնի ձեզ յիշողացդ և մեզ յիշեցելոցս ողորմեսցի առ հասարակ ի միւս անգամ զալստեանն իւրում ամէն» (էջ 38):

Կարծում եմ՝ դժվար չէ համոզվել, որ Ավետիս Երևանցին կարճ ժա-

մանակում այնպես է առաջադիմել տպագրության արվեստում, որ գրեթե լիովին ազատվել է նախկին անվատահուրությունից, քանզի եթե նախորդ հիշատակարանում ընթերցողից խնդրում էր «ամեն սեղալիս թողութիւն անէք որ իմ կարբս այս էր ոչ կարեմ շարայդրել բան գրոյ» (էջ 37), ապա երկրորդ հիշատակարանում կարողանում է ազատորեն «շարադրել բան գրոյ»: Բայց որքան էլ վաճառական Ավետիսը հմտացած լինէր տպագրության արվեստում, այնուամենայնիվ հասկանում էր, որ միայնակ անկարող է շարունակել տպագրական գործը, որովհետև դրա համար նախ և առաջ դրան էր հարկավոր, որը, ինչպես արդեն տեսանք, այլևս չունէր. ծախսել էր կարելիից ավելին: Իբրև ելք ստեղծված վիճակից գործարար վաճառականը հիշում է ավագ եղբայր, եպիսկոպոս Ոսկանին և նամակով խնդրում՝ գնալ Ամստերդամ և, ինչպես Ոսկանն է գրում իր ինքնակենսագրության մեջ, «յառաջեցուցանել գործարանն», այսինքն՝ համատեղել իրենց կարողությունները և միասին շարունակել գրատպության գործը: Չմոռանանք, որ Ավետիսը նախապես ուխտ էր արել՝ «մինչև ի մահը կարէս ինչ որ ելանէ ցայք և ցերեկ» աշխատել հոգուտ Ս. Էջմիածնի և Ս. Սարգսի տպարանի: Այս տեսակետից ուշագրավ է Մ. Չամչյանցի կարծիքը. պատմելով Մատթեոս Ծարեցու հետ Ավետիսի կնքած գործարքի և Յիսուս որդի գրքի տպագրության մասին, ասում է. «Եւ գրեաց վաղվադակի յէջմիածին առ եղբայր իւր ոսկան վարդապետ՝ գալ անդր, և **յառաջեցուցանել ընդ իւր զգործ տպագրութեանն. և ինքն ետ փորագրել և լրացուցանել** զմիջական գիրսն, զոր սկսեալ էր մատթեոս սարկաւագ. և նովին տպագրեաց ժամագիրք յամի տեառն. 1662. և թուին հայոց. ոճժա»⁶:

Ստանալով Ավետիսի նամակ-հրավերը, Ոսկանն անմիջապես Ամրստերդամ է ուղարկում իր աշակերտ Կարապետ Անդրիանացուն, որպեսզի մինչև իր Ամստերդամ հասնելն աջակցի Ավետիսին, իսկ ինքը, 1662 թ. սեպտեմբերի 27-ին մեկնելով Հայաստանից, մոտավորապես 2 ամիս հետո հասնում է Լիվոռնո և հանդիպում առևտրական գործերով Չմյուռնիա մեկնող Ավետիսին ու նրանից ստանում տպարանին վերաբերող

⁶ Միքայել Չամչեանց, Պատմութիւն հայոց, հ. Գ., Եր., 1984, էջ 658-659: Ի դեպ, Ավետիսը «Տետր ժամու եւ պարգատօմարի» գիրքը տպագրել է ոչ թե 1662 թ., ինչպես նշում է Չամչյանցը, այլ 1661 թ.:

համապատասխան փաստաթղթեր: Ասենք նաև, որ մինչև Ոսկանին հանդիպելը Ավետիսը Կարապետ Անդրիանացու հետ շարունակել էր իր տպագրական գործունեությունը: Նրանց համագործակցությամբ տպագրված առաջին գիրքը լինում է Սաղմոսարանը (1661-1662 թթ.), որի հիշատակարանում Կարապետ Անդրիանացին անկեղծորեն խոստովանում է, որ անտեղյակ լինելով **«տպական արուեստիս եւ եւս բարբառոյ ազգացն հօլանդիկաց որպէս եւ նորա մերոյս գրի եւ լեզուի»** (էջ 39), այնուամենայնիվ, կարողացել է **«հոգաբարձութեամբ և ծախիւք... Ղլճենց Աւետիսին Երևանեցոյ»**, ինչպես նաև նրա **«միջնորդութեամբ եւ օժանդակութեամբ»** ավարտին հասցնել Սաղմոսարանի տպագրությունը: Փաստորեն, Ավետիսը՝ որպես տպարանատեր, ոչ միայն հոգացել է խնդրո առարկա Սաղմոսարանի տպագրական ծախսերը, այլև իբրև հրատարակչական որոշակի փորձառություն ունեցող և հոլանդերենին տիրապետող անձնավորություն, ինքն է դեկավարել տպարանի գործունեությունը: Բանն այն է, գրում է Անդրիանացին, **«օգնէր միշտ ինձ. խօսելով ընդ նոսա. եւ ի սրբագրել փորձոյն. եւ ի բաղդատել պատկերացն: զի զոմանս ըստ վերնագրացն. եւ զոմանս միոյ տան. կամ շարադրութեան. եւ զայլսն ըստ ֆռանկաց օրինակաց եղինք»**(էջ 39):

Սաղմոսարանի ընդարձակ հիշատակարանում Կարապետ Անդրիանացին ի թիվս այլ ուշագրավ տեղեկությունների՝ մանրամասն շարադրում է նաև Ավետիսի կողմից Ծաբեցու տպարանը ձեռք բերելու պատմությունը՝ հայտնելով մի շարք նոր փաստեր: Հաշվի առնելով Ավետիսի մասին նրա հայտնած տեղեկությունների կարևորությունը՝ հարկ եմ համարում բերել այդ հատվածը ևս. **«Եւ արդ՝ աղաչեմ զձեզ, - գրում է նա, - սիրովն Աստուծոյ յիշել ի Քրիստոս, զբազմաջան երկամբք. եւ քրտնածոր աշխատութեամբ հոգաբարձուն եւ զմատակարարն տպարանիս. զՏէր Ոսկանի Բաբունեսցայետի գեղբայրն, զթեղոորոսի որդի գերեւանցի դիճենց աւետիսն: Որ եղև պատճառ յորդորելով զմաթոս սարկաւազն. ընծայել զայս ազնուակերտ եւ ըղձալի տպագրարանս Սուրբ Էջմիածնի եւ Սուրբ սարգսի: Քանզի մաթեոսն ի հիւանդութեան իւրում, կոչեալ զվերոգրեալ աւետիսն եւ խնդրէր ի նմանէ. չե ժե մառչիլ փոխ. զի տայցէ պարտապանացն իւրոց. որք յոյժ վշտացուցեալ էին զնա: եւ տպենք ասէ բռ. սաղմոսարանս. եւ ռ եւ մ Յիսուս որդիս. եւ վա-**

ճառեալ եւ զշահն նորա արասցուք ք բաժինս. ինձ եւ քեզ: Իսկ թէ մեռայց դու ի գործ արկեալ գտարանն մինչեւ վճարեսցես զպարտսն իմ. եւ զքոյն եւս առցես հանդերձ շահիւքն. եւ տէր եղիցի ընդ քեզ: Եվ զայս ոչ էառ յանձն աւետիսն ասելով. եթէ տացես գտարանդ յիշատակ սուրբ Էջմիածնին եւ սուրբ սարգսին. եւ տամ զփողս. **եւ եւս աշխատիմ անձամբս ի տպարանիս որքան եւ կենդանի իցեմ.** եւ զարդիւնս դրամին իմոյ բաշխեմ վերոգրեալ սրբոցն. եւ յետ մահուան իմոյ զբովանդակն: Որոյ հաւանեալ մաթեոսն. եւ յօժար արտիւ արար կտակ՝ զի յետ մահուան իւրոյ՝ եւ վճարման պարտուց երկուցունցն՝ տացի տպագրատունն վերոգրեալ մենաստանիցն: Եւ ինքն չեւ եւս աւարտեալ գլխուս որդիսն հանգեաւ ի քրիստոս: Չորոյ գրեթին լցեալ աւետիսն. եւ սկսեալ բաղձանօք եւ փափագմամբ տպել **ս** եւ **չ** գեղապաճոյճ եւ գովելի սաղմոսարան, առ ի ընթերցումն Աստուածասիրաց. արանց եւ կանանց» (Էջ 39):

Ինչպէս տեսնում ենք, Ավետիս Երևանցին որպէս հեռատես ու խելացի գործարար, նաև՝ «զայր բարեպաշտօն և երկիւղած», սկզբից ևեթ չի փորձել օգտվել Ծարեցու ծանր վիճակից, այլ դրսևորել է անշահախնդիր վարքագիծ և առաջարկել նրան տպարանը նվիրել Սուրբ Էջմիածնին, որի միաբանն էր Ծարեցին և Ուշիի Սուրբ Սարգիս եկեղեցուն, որի վանահայրն իր ավագ եղբայր Ռսկանն էր: Այս իմաստով միանգամայն իրավացի է Ռ. Իշխանյանը, որ անդրադառնալով Ծարեցու և Ավետիսի միջև կնքված գործարքին՝ Ավետիսի մասին հիացմունքով գրում է. «Պարզվում է, որ այս վաճառականը շատ տարբեր է իր եվրոպացի, նաև հայ ոչ քիչ գործընկերներից, և նրան ոչ թե դրամական շահն էր հետաքրքրում, այլ տպարանը պարտքատերերից որևէ կերպ փրկելն ու հայերեն գրքերի հրատարակման գործը կանոնավորելը»⁷:

Երբ Ծարեցին սիրով ընդունում է իրեն արված առաջարկությունը, Ավետիսը խոստանում է ոչ միայն վճարել տպարանի պարտքերը, այլև ողջ կյանքում աշխատել տպարանում և ստացված շահույթը նվիրաբերել այդ եկեղեցիներին, իսկ կյանքի վերջում՝ նաև տպարանը: Ուշագրավ է, որ Կարապետ Անդրիանացին ոչինչ չի ասում Ավետիսի տպագրած ժամագրքի մասին, բայց հայտնում է Յիսուս որդի և Սաղմոսա-

⁷ Ռ. Իշխանյան, նշվ. աշխ., էջ 415:

րան գրքերի տպաքանակը, համապատասխանաբար՝ 1200 և 2700, Յիսուս որդի գրքի ողջ տպաքանակը փաթեթավորելու և նավով Ջմյուռնիա ուղարկելու համար Ամասիացի Խուդաբաշխի որդի Մինասից փոխ վերցրած դրամի չափը և այլ մանրամասներ: Ըստ այդմ՝ պարզվում է, որ չնայած ծագած դրամական լուրջ դժվարություններին՝ Ավետիսը կարողացել է առևտրականների միջավայրում ունեցած իր հեղինակությամբ հաղթահարել դրանք և ինքնուրույնաբար կամ Կարապետ Անդրիանացու հետ շարունակել տպագրական գործունեությունը: Եթե Յիսուս որդի գրքի 1200 օրինակը կազմելու և նավով Ջմյուռնիա առաքելու համար նրան որոշակի գումար էր փոխ տվել Ամասիացի Խուդաբաշխի որդի Մինասը, ապա Սաղմոսարանի տպագրության համար նրան մեծապես օգնել է Նոր Ջուղայեցի նշանավոր խոջա Շահրիմանը: Կարապետ Անդրիանացին նույն հիշատակարանում հայտնում է, որ «տարակուսեալ պաշարեաք վասն դրամի եւ բազումք ունէին կարողութիւն, բայց ոչ կարէին օգնել, թէ զգիրսն աւարտեաք, իսկ սա ձեռտու եղեւ եւ ետ մեզ. **ո** եւ **էճ** մառչիլ որով. աւարտեցինք. **զրո** եւ **զէճ**. Սաղմոսարանս» (էջ 40): Ոգևորվելով խոջա Շահրիմանի ցուցաբերած հիրավի գովելի վերաբերմունքից՝ հիշատակարանում խնդրվում է հիշել ոչ միայն «զջուղայեցի խօջայ շահրիմանն. եւ զկողակիցն իւր շահգատէն. եւ գորդին իւր խօջայ սահրատն եւ զկողակիցն իւր սալվարն. եւ գորդիսն իւր զգաքարիայն եւ զմարգարէն» և մյուս հարազատներին, այլև «զընկերն, իւր միրզենց յովհանն. եւ զհայրն իւր մնացականն եւ զմայրն իւր անային. զեղբայրն իւր մկրտումն հանդերձ ազգականովն իւրով» (էջ 40): Այո՛, խոջա Շահրիմանի դրսևորած բարյացակամության ու առատաձեռնության դիմաց խոսքաշատ են դարձել տպագրիչները՝ հարկ համարելով հիշատակել նաև խոջա Շահրիմանի ընկերոջ ու նրա հարազատների անունները. փաստ, որը խիստ հազվադեպ է պատահում հայ գրքի հիշատակարաններում:

Ավետիս Դլիճենցին պատկանող տպարանի չորրորդ արտադրանքը եղել է Կարապետ Անդրիանացու հեղինակած Այբբենարանը (1662 թ.), որը նախատեսված էր «ոչ վասն վաճառման», այլ ձրի բաշխելու համար դրա կարիքն զգացողներին: Ցավոք, գրքի անվանաթերթից չի հասկացվում, թե տպագրության գործին ինչպես է մասնակցել տպարանատեր

Ավետիսը, բայց կասկածից վեր է, որ նա ունեցել է որոշակի մասնակցություն, քանզի անհնար է, որ նրան պատկանող տպարանում լույս տեսներ որևէ գիրք, այն էլ ձրի բաշխելու համար, առանց նրա գիտության ու համաձայնության:

Ավետիս Գլիճենցի տպարանի 5-րդ արգասիքը կոչվում է Ժամագիրք, որի տպագրությունն սկսվել է 1662 թ. օգոստոսին (երբ Ավետիսը դեռ Ամստերդամում էր) և ավարտվել 1663 թ. փետրվարին⁸: Ընդ որում, այն լույս է տեսել ժամանակի համար բավական մեծ տպաքանակով՝ 3000 օրինակ, ուստի հիշատակարանում գնահատված է որպես «ղիւրագին և ձեռնահաս և ամենեցուն ստանալի»: Առաջաբանում ասված է, որ տպագրվել է **«գոյիւք և արդեամբք և հոգացողութեամբ. ղլիճենց աւետսին երևանցոյ՝ որ է վերակացու և թարգման տպարանիս: և մատակարարող և առաջնորդող ամենայն գործակալաց արուեստարանիս»** (էջ 41): Ինչպես տեսնում ենք, Ավետիս Գլիճենցը՝ որպես տպարանատեր, ունեցել է նյութական, կազմակերպչական, թարգմանչական և ընդհանրապես հրատարակչական գործընթացը ղեկավարող դերակատարություն: Պարզապես զարմանալ կարելի է, որ այս ամենից հետո համառոտ հիշատակարանում Կարապետ Անդրիանացին թեև նշել է՝ «արդեամբք և սպասաորութեամբ. երեսանցի ղլիճենց Աւետսին», բայց թե ով է Երևանցի Գլիճենց Ավետիսը, հարցի պատասխանը ստանում ենք. «եղբօր Տեառն Ոսկանի Բաբունապետի երկրորդ թարգմանչին հայոց»⁹ (էջ 41) արտահայտությունից: Մեզ հետաքրքրող տեսանկյունից խիստ հատկանշական է, որ թեև Ոսկանը դեռ առժամանակ հետո էր հասնելու Ամստերդամ և զբաղվելու տպագրությամբ, բայց կրտսեր եղբոր տպարանում նրա իսկ հրատարակած գրքի հիշատակարանում հռչակվում է

⁸ Հիմք ընդունելով *Ժամագրքի* տպագրության ավարտման ժամկետը՝ Ռ. Իշխանյանը գրում է, որ սրա «տպագրությունից հետո Ավետիս Գլիճենցը մեկնում է Լիվոռնո, այստեղից էլ Ջոյուռնիս՝ առևտրական գործերով» (նշվ. աշխ., էջ 424): Ըստ այսմ, Ավետիսը Լիվոռնոյում Ոսկանին կարող էր հանդիպել 1663 թ. զարմանք, մինչդեռ երկու եղբայրների հանդիպումը կայացել է նախորդ թվականի վերջերին: Հետևաբար Ավետիսը Ամստերդամից Լիվոռնո էր մեկնել *Ժամագրքի* տպագրությունը դեռ չավարտած:

⁹ Դիտելի է, որ Ոսկանը «երկրորդ թարգմանիչ հայոց» է անվանվել ոչ թե տպագրական գործունեության համար, ինչպես կարծել է Ռ. Իշխանյանը (տե՛ս նշխ. աշխ., էջ 465), այլ նախքան տպագրությամբ զբաղվելը:

Բաբունապետ ու երկրորդ քարգմանիչ հայոց (առաջին քարգմանիչ էր համարվում Մեսրոպ Մաշտոցը), իսկ կրտսեր եղբայրը այդ նույն գրքում ներկայացվում է լոկ որպես եղբայր «Տեառն Ոսկանի»: Ինչպես դեռ կտեսնենք, Ավետիսն այդպես է բնութագրվում ոչ միայն Ոսկանի կենդանության ժամանակ, այլև մահվանից հետո, իսկ որ ամենից զարմանալին է, այդ բանաձևման հեղինակը հենց ինքը՝ Ավետիսն է, որը իր մասին տված առաջին իսկ տեղեկության մեջ ասում է. «ես էրևանեցի ղըլէջեցն Ոսկան վարդապետի եղբար աւետիսս» (էջ 36): Ավետիս Երևանցու կենսագրության ուսումնասիրությունից պարզվում է, որ վերը շարադրվածով չի սպառվում նրա տպագրական գործունեությունը, այլ 1662 թ. վերջերին Լիվոռնոյում Ոսկանին հանդիպելուց և տպարանը նրան հանձնելուց հետո առժամանակ մեկնել է Ջնյուռնիա, բայց որոշ ժամանակ անց վերադարձել է Ամստերդամ և շարունակել ավագ եղբոր հետ մասնակցել հայ գրքի տպագրությանը:

Ոսկան Երևանցու կենսագրությունից հայտնի է, որ նա Ամստերդամ է հասել 1664 թ., և առաջին գիրքը, որի անվանաթերթին նշված է Ոսկանի անունը (Կարապետ Անդրիանացու անվան հետ միասին) որպես հրատարակիչ, 1664-1665 թթ. տպագրված Շարակնոցն է, որի հիշատակարանում Ավետիսի մասին Ոսկանը հայտնում է միայն, որ հանուն տպարանի հասնելով Լիվոռնո՝ այնտեղ հանդիպել է իր եղբայր Ավետիսին, «գի գնայր յիզմիտնիայ, վասն որոյ գտպարանն առի ի ձեռաց նորա ձեռագրով իւրով» (էջ 43): Ավետիսը տպարանը ձևակերպել է Ոսկանի անունով, որովհետև առևտրական գործերով մեկնում էր Ջնյուռնիա և իր բացակայության ընթացքում կարող էին տպարանի հետ կապված այնպիսի խնդիրներ ծագել, որոնք լուծելու համար պետք էր տպարանատիրոջ ներկայությունը: Ասենք նաև, որ Ավետիսի՝ Ջնյուռնիա մեկնելու նպատակների մեջ մտնում էր նաև իր տպագրական երախայրիքի՝ Յիսուս որդու վաղօրոք ուղարկված 1200 օրինակի վաճառքի հետ կապված հարցերի լուծումը: Ոսկանի հրատարակված երկրորդ գրքի, որ կոչվում էր Այբբենարան և քրիստոնեական և ունի շատ համառոտ հիշատակարան, Ավետիսի անունը չի հիշատակվում, իսկ ասիա 1666 թ. փետրվարի 12-ին հրատարակված երրորդ գրքի, որ հեղինակել էր Ոսկանը և կոչվում էր **Քերականութիւն**, հիշատակարա-

նում Ոսկանը խնդրում է հիշել նաև **«գեղբայրն իմ աւետիս. որ է ելև մուտ առնող և մատակարար մեր»** (էջ 44): Սա նշանակում է, որ Ավետիսն արդեն վերադարձել էր Ամստերդամ (հավանաբար նախորդ տարվա վերջերին) և գործուն մասնակցություն էր ունենում գրատպությանը: Նույնն ենք տեսնում նաև Աստվածաշնչի տպագրության ընթացքում, որն սկսվել էր 1666 թ. և ավարտվել 1668 թ.: Վերջինիս հիշատակարանում Ոսկանը խնդրում է իր հարազատներից հիշել Թորոս հորը, Գոհարազիզ մորը, հանգուցյալ եղբայր Հովհաննեսին, «որոյ ընչիւքն մտի ես ի գործս յայս», ինչպես նաև **«գմիւս եղբայրն իմ զաւետիսն որոյ գրովն սկսաւ գիրքս. և ինքն ևս աշխատեցաւ ժամանակս ինչ ի խահարարութեան և ի տուրևառութիւն գործոյս»** (էջ 50): Ավետիսի պատրաստած գրերով է տպագրվել նաև 1669 թ. հրատարակված՝ Առաքել Դավրիժեցու «Գիրք պատմութեանց» երկը, որի հիշատակարանում Ոսկանը խնդրում է հիշել տպարանում աշխատողներին, **«նա և գեղբայրն իմ զաւետիսն, որ պատճառէ եղել այսորիկ գործարանի Էջմիածնի լինելոյն. մանաւանդ՝ զի զայս գիրս ինքն ընչիւք իւրովք է արարեալ՝ որոյ ներումն յանցանաց մաղթել և վարձս բարեաց ի Քրիստոսէ, ինքեան և ծնողաց իւրոց հօրն Թորոսին. և մօրն Գոհարազիին. և այլոց արեւառուաց մերձաւորաց»** (էջ 60): Ուշագրավ է, որ Ոսկանը նշելով Ավետիսի կողմից տպարանը ձեռք բերելու հանգամանքը՝ հատկապես արժևորում է գրերի պատրաստումը, որից այն տպավորությունն է ստացվում, որ տպագրությամբ զբաղվելու համար տպարանից բացի շատ կարևոր էր նաև սեփական տառեր ունենալը:

1669 թ. Ամստերդամում տպագրված Տոնացույցի հիշատակարանում Ոսկանը խնդրում է հիշել իր հանգուցյալ ծնողներին, Հովհաննես եղբորը, Հռիփսիմեն քրոջը «և զկենդանի գեղբայրն իմ զԱւետիսն, որ է առիթ գործարանիս», բայց ոչինչ չի ասում Սիրզախսան ամենակրտսեր եղբոր մասին:

Հանրահայտ է, որ տարբեր պատճառների հարկադրանքով 1669 թ. վերջերին Ոսկանը տպարանը տեղափոխել է նախ Լիվոռնո, այնուհետև՝ Մարսել: Այստեղ 1672 թ. հուլիսին տպագրել սկսած Սաղմոսարանի հիշատակարանում Ոսկանն իր եղբայր Ավետիսին համարում է **«պատճառ և աշխատաւոր տպարանի»**: Սա նշանակում է, որ Աստվա-

ծառնչի տպագրությանը «Ժամանակս ինչ» մասնակցելուց հետո շուրջ երեք տարի կամ գուցե փոքր-ինչ ավելի զբաղված լինելով առևտրական գործունեությամբ՝ հարմար ժամանակ գտնելուն պես Ավետիսը նորից մասնակից է դարձել իր իսկ ձեռք բերած տպարանի գործունեությանը: Օգտվելով պատեհ առիթից՝ կցանկանալի անդրադառնալ Ոսկանի կենսագրական մեկ փաստի, որը, իմ կարծիքով, ցավալիորեն վրիպել է հայ գրքի պատմության մասնագետների ուշադրությունից: 1668 թ. Ամստերդամում տպագրված Նոր Կտակարանի հիշատակարանում գրված է, որ այն լույս է տեսել «**երկասիրութեամբ նուաստ Ոսկանի Եպիսկոպոսի և բանի սպասաւորի երևանցոյ: Ի տպարանի աշակերտին իմոյ կարապետի բանի սպասաւորի բայց իմովք գրովք: իսկ արդեամբ երկուցունցս**» (էջ 53): Սա նշանակում է, որ Ոսկանն առժամանակ ստիպված է եղել Ս. Էջմիածնի և Ս. Սարգսի տպարանը ձևակերպելու իր աշակերտ Կարապետի անունով, բայց շարունակել է համագործակցել նրա հետ: Իրավամբ հարց է ծագում. իսկ ինչո՞ւ էր Ոսկանը դիմել նման քայլի: Այս հարցի պատասխանն ստանում ենք 1673 թ. Մարսելում¹⁰ «արդեամբք և ծախիւք... Ոսկանայ Արիի եպիսկոպոսի» տպագրված Ժամագրքի առաջաբանից, որտեղ Ոսկանն ասում է, որ կաթողիկոս Հակոբ Ջուղայեցին քանիցս իրեն հորդորել է անպայման տպագրել ատենի Սաղմոսարան՝ խոստանալով հոգալ տպագրական ծախսերը, բայց ոչ միայն չի կարողացել վճարել անհրաժեշտ գումարը, այլև հնարավորություն չի ունեցել խրախուսելու թեկուզ խոսքով «վասն վրդովմանցն որ անկաւ ի մէջ նոցին»¹¹. որոյ վրդովման վնասն և ինձ Ժամանեաց՝ վասն այն ես կարի ստրկացայ վասն պարտուցն՝ **որք ի վերայ իմ բարդեցան, և բար-**

¹⁰ Համաձայն մատենագիտական նորահայտ տվյալների՝ Մարսելում Ոսկանի հրատարակած առաջին գիրքը ոչ թե Նարեկացու «Մատենան ողբերգութեանն» է, ինչպես կարծել է Ռ. Իշխանյանը (տե՛ս նշվ. աշխ., էջ 478), այլ 1672 թ. հուլիսի 25-ին տպագրվել սկսած Սաղմոսարանը, որից հետո 1673 թ. մարտին սկսվել է Պարզատոմարի, իսկ ապրիլին՝ Նարեկացու Մատյանի տպագրությունը:

¹¹ Նկատի ունի 1665-1672 թթ. Երուսաղեմի պատրիարք Եղիազար Այնավիցու պառակտողական գործունեության դեմ Հակոբ Ջուղայեցու մղած 7-ամյա դժվարին պայքարը, որով կարողացավ դրամական վիթխարի ծախսերի գնով կասեցնել հայ եկեղեցու գրեթե իրականացած երկփեղկումը (մանրամասն տե՛ս Հ. Միրզոյան, Արդյոք եղե՞ն են հակահակոբյան ժողովներ (տպագիր սկզբնաղբյուրների քննական վերլուծություն), «Բանբեր Երևանի համալսարանի. Հայագիտություն», 138.1, 2012):

դեպք կան սակա Աստուածաշնչոցն և այլոց գրոց. որք սփռեցան ի մէջ Հայաստանեայց. որ և **յուսահատեալ քանի մի տարի բարձիթողի արարի, վասն նեղութեան և վտանգին.** որք **հասին ի վերայ իմ, և պատեցան զիմն:** Իսկ այժմ հայելով զի յուսահատութեամբ լքանիլն ոչինչ օգնէ. այլ **յաւէտ զվնասս հասուցանէ ինձ և ազգիս մերոյ»** (էջ 66), նորից անցել են գործի: Փաստորեն, Աստվածաշնչի և այլ գրքերի տպագրության պատճառով Ոսկանն այնքան մեծ պարտքերի տակ էր ընկել, որ կանգնել էր տպարանից զրկվելու վտանգի առջև, ուստի դրանից խուսափելու նպատակով տպարանը ժամանակավորապես ձևակերպել է Կարապետ Անդրիանացու անունով:

Վերը բերված խոսքերը գրելուց ամիսներ անց՝ 1674 թ. փետրվարի 4-ին մահանում է Ոսկան Երևանցին, բայց տպարանը շարունակում է աշխատել նրա քեռորդի Սողոմոն Լևոնյանի ղեկավարությամբ: Վերջինս, մույն թվականին ավարտելով Ոսկանի կիսատ թողած Սաղմոսարանի տպագրությունը, «Ծանուցումն առ ընթերցողս» վերջաբանում խնդրում է հիշել ոչ միայն Ոսկանին, այլև «ի Քրիստոս հանգուցեալ զեղբարսս սորին. զյովանէսն: և զմիրզախանն: և զքոյր սոցին մայրն իմ զհռիփսիմէն: և կենդանի զեղբայր սոցին **զբարեպաշտ և զքրիստոսասէր պարոն աւետիսն պատճառն հաստատութեան գործարանիս»** (էջ 67): Սողոմոն Լևոնյանի այս համառոտ տեղեկությունը պարունակում է ժողովրդագրական հարուստ բովանդակություն. պարզվում է, որ Թորոս և Գոհարազիզ երևանցի ամուսնական զույգի հինգ զավակներից 1674 թ. վերջերին ողջ էր մնացել միայն Ավետիսը: Իսկ եթե հաշվի առնենք, որ նրանց անդրանիկ զավակ Ոսկանը մահացել էր այդ մույն թվականի փետրվարի 4-ին, 60-ը դեռ նոր բոլորած (ծնվել էր 1614 թ. հունվարին), Հովհաննեսը 1662 թ. արդեն հիշատակվում է որպես մահացած, այսինքն՝ դեռ 50-ը չբոլորած, ապա ենթադրելի է, որ մոտավորապես մույն տարիքում են մահացել նաև Հռիփսիմե դուստրը և կրտսերագույն որդի Միրզախանը: Դիտելի է և այն պարագան, որ Սողոմոնը միայն Ավետիսի համար է գործածում գնահատական բառեր՝ «զբարեպաշտ և զքրիստոսասէր պարոն աւետիսն պատճառն հաստատութեան գործարանիս», ընդգծելով հայ գրքի տպագրության գործում նրա ունեցած անուրանալի վաստակը: Ի դեպ՝ Ոսկանը ևս իր ինքնակենսագրության մեջ գրեթե մույն բառերով է

բնութագրում Ավետիսին՝ «այր բարեպաշտ և երկիւղած», մինչդեռ Միր-զախան եղբոր անունը, ինչպես ասել ենք, երբեք չի հիշատակում, իսկ Հովհաննես եղբոր մասին, որի դրամով էր Ոսկանը մտել «ի գործս այս» և շուրջ 10 տարի հետո նորից խոստովանում է, որ «ես նորայ ընչիւքն մտի յայս գործարանս. ահա այս տասն ամ է՝ զի դեռ նորայ դրամն ներ գործարանումս է» (էջ 64), համանման ոչ մի գնահատողական բառ չի գործածում: Սողոմոն Լևոնյանի խնդրո առարկա վերջաբանը շատ հետաքրքիր տեղեկություններ է պարունակում ինչպես Ոսկանի ու հայ գրատպության պատմության, այնպես էլ հենց Սողոմոն Լևոնյանի մասին: Պարզվում է, որ Ոսկանից հետո նրա ահավոր պարտքերը դատարանի որոշմամբ դրվել են Լևոնյանի վրա՝ բնականաբար հաշվելով նաև դատական ծախսերը: Բանն այն է, գրում է Լևոնյանը, որ «հաւն իմ հեզահոգի. զկնի վախճանին իւրոյ. եթող վասն իմ զցաւս անբուժելիս. և զփորձութիւնս անելս: զբարդութիւն պարտուցն ասեմ աւելի քան զքսան հազար մառչիլաց. թէ աստ ի Մարսիլիայ. և թէ յամստէրդան և յայլ ուրեր: և զգումարումն պարտատիրացն: և զժողովումն ի մի վայր հնից և նորոց թշնամեաց և բնաւից նեղչաց ամենից կողմանց. զորս անկարելի է զամենայնն ընդ գրովք արկանել. վասն զի ընդ մտանելն լուսաւոր հոգւոյն ի գերեզման, մատնեցայ ես տառապեալս յոգնատեսակ և զանազանից նեղութեանց. կրելով յարածամ ի ձեռանէ մերայնոց և յօտարաց. ի հայոց և ի ֆռանկաց. ի մերձաւորաց՝ և ի հեռաւորաց. ի կերպարանեցեալ բարեկամաց. և յանձնախնդիի թշնամեաց. որք միանգամայն համարելին փշրել զփոխտ անձն իմ ժանեօք կամակորութեանց իւրեանց. և կենդանւոյն մոծանել զիս ի յերկիր» (էջ 67):

Որքան էլ ծանր է եղել Սողոմոնի վիճակը, այնուամենայնիվ տպարանը շարունակել է աշխատել և լույս աշխարհի բերել նորանոր գրքեր, որոնցից մի քանիսում հիշատակվում է Ավետիսի անունը: Այդ տեսակետից ուշագրավ է հատկապես 1676 թ. դեկտեմբերին սկսված և ամենայն հավանականությամբ 1677 թ. կամ գուցե 1678 թ. Մարսելում տպագրված Մաշտոցը, որի անվանաթերթին գրված է՝ «**Արդեամբ և գոյիւք Աւետիսի և Սողոմոնի**», իսկ հիշատակարանում խնդրվում է հիշել «գիոգևոր հայրն և զբազմաշխատ մշակն զոսկան արհի եպիսկոպոսն հանգուցեալ ի քրիստոս: և **զկենդանի եղբայրն նորին զաւետիսն**, և զքեռ որդի սոցին

գտողմոնն, որ կայ մատնեցեալ բազմաց չարչարանաց ի մառչիլիայ սակս գործարանի սրբոյ աթոռոյն Էջմիածնի ի պարծանս ազգի» (Էջ 77): Նախ ասենք, որ այս հիշատակարանը գրել է ոչ թե Սողոմոնը, այլ նրա բացակայությամբ գրքի տպագրությունն իրականացրած Սկրտիչ վարդապետ Ջուղայեցին, որը Սողոմոնի մասին ասում է, որ համուն Էջմիածնին պատկանող տպարանի «կայ մատնեցեալ բազմաց չարչարանաց ի մառչիլիայ»: Դա նշանակում է, որ Սողոմոնն այդ ժամանակ չի զբաղվել տպագրությամբ, ուստի չի բացառվում, որ գտնվել է բանտում: Երկրորդ, հնարավոր ենք համարում այս գրքի տպագրությունը 1678 թվականին այն պատճառով, որ Սողոմոն Լևոնյանն իր գրած «Յառաջաբանութիւն մատենիս»-ում ամենասուր ձևով դատապարտելով Թադևոս Երևանցու (Ջուղայեցու) գործադրած հակառակակյան խարդավանքները, որոնց պատճառով Ոսկանը «դառն մահուամբ բարձաւ ի կենաց աստի», միաժամանակ հայտնում է, որ «զկնի մահուան տեսուն իմոյ մատնեցայ ես տրուպս փոխանակ նորին ի ձեռն անօրէն գոգոտսին **ամս չորս կալով ի չարչարանս** պղծասէր լրբաղիմին. գործելով միշտ ընդդէմ հայոց ազգին և սրբոյ աթոռոյն Էջմիածնի և գործարանի նորին» (Էջ 77): Արդ՝ եթե Ոսկանից հետո (ասացինք, որ մահացել է 1674 թ. փետրվարի 4-ին) Սողոմոնը չորս տարի եղել է բանտարկված կամ պարզապես դատական քաշքշուկների մեջ, իսկ հիշատակարանում ասված էր, որ դեռ «կայ մատնեցեալ բազմաց չարչարանաց ի մառչիլիայ», ապա այստեղից հետևում է, որ խնդրո առարկա Մաշտոցն ամենաշուտը կարող էր լույս տեսնել 1678 թ. ձմռան վերջերին կամ գարնանամուտին¹²: Երրորդ, այդ ժամանակ Ավետիսը փաստորեն ողջ էր և աջակցում էր տպարանի գործունեությանը: Չորրորդ, առերևույթ հնարավոր է հակասություն տեսնել հիշատակարանի և առաջաբանի տեղեկությունների միջև, քանզի հիշատակարանում ասված է, որ Սողոմոնը դեռ չարչարանքների և քաշքշուկների մեջ է, իսկ առաջաբանում հայտնվում է, որ Սողոմոնն արդեն ազատ է արձակվել: Իրականում այդ հակասությունը թվացյալ է, որովհետև խնդրո առարկա գրքի մատենագիտական նկարագրությունից անառարկելիորեն հետևում է, որ առաջաբանը գրվել

¹² Ռ. Իշխանյանը կարծում է, որ այն տպագրվել է «1679 կամ գուցե 1680 թ.»:

է ոչ թէ սկզբնապէս, ինչպէս արվում է սովորաբար, այլ՝ տպագրութիւնն ավարտելուց հետո: Այդ է պատճառը, որ առաջաբանի էջերը մնացել են չհամարակալված¹³: Այսինքն՝ Սողոմոնն այն գրել է դատական քաշքը-շուկից ազատվելուց հետո, երբ գիրքն արդեն շարված ու էջակալված է եղել: Բանն այն է, որ բողոքելով մինչ այդ կրած դժվարութիւններից, որոնց պատճառով չի կարողացել իրականացնել Հակոբ Ջուղայեցու ցանկությունը, հավելում է. «Այլ այժմ սակաւ ինչ զոգի առեալ ի բաց եղաք զծանրաբեռնութիւն պարտուցն և գյարուցմունս ամենաչար չի-րիցւոյն. յուսալով յողորմութիւնս աստուծոյ և յաղօթս սրբոյ հօրն մերոյ տեառն Յակօբայ, և ի խնամարկութիւնս բարեսէր և աստուածապաշտ հաւատարիմ և բարեբարոյ ազգին հայոց: ձեռնարկաք առ ի տպել վայելչապէս ակնունելով բարեպէս կատարմանն. նախ զփոքր մաշտոցն և ապա զկատարեալ բունն ըստ հրամանի հոգևոր տիրին» (էջ 77): Ինչպէս տեսնում ենք, Սողոմոնը բավական ոգևորված է, իր բառերով՝ «սակաւ ինչ զոգի առեալ», որովհետև կարողացել է ազատվել պարտքերի բեռից և ամենաչար երեցի հարուցած քաշքշուկներից՝ «ի բաց եղաք զծանրաբեռնութիւն պարտուցն և գյարուցմունս ամենաչար չիրիցւոյն», նաև որ գտնվել են տպարանի գործունեությանն աջակցող հայրենակիցներ, ուստի խոստանում է փոքր Մաշտոցը տպագրելուց հետո վերջապէս իրականացնել հոգևոր տիրոջ հրամանը և հրատարակել բուն Մաշտոցը:

Փաստորեն, 70-ական թվականների վերջերին Ավետիս Երևանցին դեռ ողջ էր և շարունակում էր աջակցել տպարանի գործունեությանը, այսինքն՝ գործուն մասնակցություն էր ունենում հայ գրքի տպագրությանը: Վերջին անգամ Ավետիսի անունը հիշատակվում է 1669 թ. հուլիսին Ամստերդամում Ոսկանի սկսած, բայց կիսակատար թողած Շարակնոցում, որը 80-ական թվականներին շարունակել ու ավարտել է Ոսկանի մոտ ծառայած և գրատպություն սովորած Պետրոս Ջուղայեցին: Վերջինս հիշատակարանում հայտնում է, որ Ոսկանի կիսատ թողածը ինքը շարունակել ու ավարտին է հասցրել «ի հայրապետութեան տեառն Եղիազարու ամենայն հայոց կաթողիկոսի»: Երախտագետ տպագրիչը

¹³ Տե՛ս Նիկոն Ոսկանյան և ուրիշներ, նշվ. աշխ., էջ 76:

ցանկանում է, որ Տիրամոր «նպաստութիւնն անապառ լիցի բնաւից ընթերցողաց: Եւ մանաւանդ զվերոյգրեցեալ Ոսկան վարդապետն: եվ զեղբայր նորին **աւետիսն: որոյ յիշատակն օրհնութեամբ եղիցի**» (էջ 61): Քանի որ Եղիազար Այնթափցին կաթողիկոսել է 1682-1691 թթ., բնական է, որ այս հիշատակարանը գրվել է հենց այդ թվականներին, բայց թե որոշակիորեն ո՞ր թվականին, առայժմ դժվար է ճշգրիտ պատասխանել այս հարցին: Մեկ բան ստույգ է, սակայն, որ դեռ թարմ է եղել Ավետիսի մահվան հիշատակը, այլապես հազիվ թե Պետրոս Զուղայեցին Ոսկանի հետ միասին հիշատակեր նաև Ավետիսի անունը և հատուկ շեշտեր, որ նրա «յիշատակն օրհնութեամբ եղիցի»: Չենք բացառում նաև, որ տարիներ շարունակ Ոսկանի մոտ աշխատած Պետրոսը, քաջաձանոթ լինելով տպարանի ձեռքբերման պատմությանն ու գործունեությանը, ինչպես նաև Ավետիսի խաղացած դերին և գրատպության գործընթացին ունեցած մշտական մասնակցությանը, դրանով իսկ անուղղակիորեն գնահատել է հայ գրատպության պատմության մեջ նրա ունեցած բացառիկ դերակատարությունը: Որ Ավետիս Դլիճենցը մահացել է 80-ական թվականների սկզբներին, ունենք նաև հայ գրատպության մեծ երախտավոր, երկար տարիներ Ոսկանին ու Սողոմոն Լևոնյանին անշահախնդրորեն աջակցած Մատթեոս Վանանդեցու անուղղակի վկայությունը. 1685 թ. Ամստերդամում հրատարակած Շարակնոցի հիշատակարանում համառոտակի պատմելով իր անցած ուղու մասին՝ ասում է, որ Հռոմից գալով Լիվոռնո «առ ոտս աշակերտի տեառն ոսկանայ արհիեպիսկոպոսի տեառն կարապետի վարդապետի, և ուսայ ի մմանէ զարհեստ շարաբարդութեան. և **մնացի ընդ վեհին ոսկանայ արհի եպիսկոպոսի և քեռորդոյ նորա սաղօմոնի ամս չորեքտասան և վարձուց կողմանէ ոչինչ ընկալայ...** և **զկնի փոխելոյն նոցա առ աստուած. և իմ տեսեալ գշարակրօքին և զանաջողութին յամենայն կողմանց**. վասն որոյ դիմեցի յերկիրն հօլանդիոյ՝ ի վայելուչ քաղաքն յամստէլօդամ» (էջ 95-96): Ոսկանի տպարանի պատմությունից հայտնի է, որ այն Լիվոռնո է տեղափոխվել 1669 թ. կեսերին և հոկտեմբերի 30-ին սկսվել է Ռոբերտոս Բելարմինոսի «**Վարդապետութիւն քրիստոնէական**» երկի տպագրությունը, որն ավարտվել է 1670 թ. հենց Կարապետ Անդրիանացու «սրբագրութեամբ»: Բնականաբար, եթե Մատթեոս Վանանդեցին ևս Լիվոռնո է

եկել հենց 1669 թ. վերջերին և Ոսկանի ու Սողոմոնի մոտ աշխատել 14 տարի, ապա դա նշանակում է, որ նա Մարսելում մնացել է մինչև 1683 թ.: Իսկ քանի որ այդ ժամանակ, ինչպես ինքն է ասում, մահացել էր նաև Սողոմոնը, և տպարանը գտնվում էր ըստ էության անհուսալի վիճակում, նշանակում է՝ այլևս չկար նաև բուն տպարանատերը՝ Ավետիս Դլիճենց Երևանցին:

Կարծում եմ՝ վերը շարադրվածը լիովին հիմք է տալիս եզրակացնելու, որ հայ գրատպության պատմության մեջ հայ վաճառական Ավետիս Դլիճենց Երևանցին խաղացել է բացառիկ դեր ոչ միայն այն պատճառով, որ գոհաբերելով դրամական մեծ միջոցներ՝ կարողացել է փրկագնել Մատթեոս Ծարեցու կյանքի գնով ստեղծված տպարանը, անվանակոչել այն Ս. Էջմիածնի և Ս. Սարգսի ու նվիրել իր եղբայր Ոսկանին, այլև առժամանակ անձամբ աշխատեցրել է այն, տպագրել հինգ գիրք, իսկ այնուհետև մինչև կյանքի վերջը ամենատարբեր ձևերով գործուն մասնակցություն ունեցել տպարանի աշխատանքներին: Հենց միայն այն փաստը, որ այսօր հայ գրքի մատենագիտության մեջ գործածվում է «Ավետիսի տառեր» հասկացությունը, ինքնին վկայում է այդ մարգում նրա ունեցած անուրանալի վաստակի մասին: Թե որքան անարդարացի է այս ամենից հետո հայ գրքի պատմության մեջ Ավետիսին միայն որպես վաճառական ներկայացնելը, բերեն ընդամենը երկու փոքրիկ փաստ: 1. 1661 թ. մի կերպ ավարտին հասցնելով Ծարեցու կիսատ թողած Յիսուս որդի գրքի տպագրությունը՝ Ավետիսը, իբրև բարեխիղճ և երախտագետ անձնավորություն, հիշատակարանում խնդրել է հիշել սկսնակ վաճառական Գրիգոր Երևանցուն, քանզի Ծարեցու տպարանի փրկագնման «իմ յանձն առած պարտքն դորա էր տալու»: Ընդամենը այսքանը և ուրիշ ոչինչ, բայց թե՛ Ավետիս Երևանցու և թե՛ Գրիգոր Երևանցու անվան դիմաց հայ հնատիպ գրքի մատենագիտության անձնանունների ցանկում կարդում ենք միայն՝ «վաճառական»: 2. Թեև Ոսկան Երևանցու պապի (Չաքարիա), տատի (Մելիք խաթուն) և կրտսեր եղբոր (Միրզախան) անունները հիշատակել է միայն Ավետիսը, իսկ Ոսկանը երբեք չի հիշատակել, բայց նույն մատենագիտության անձնանունների ցանկում նրանք ներկայացված են որպես Ոսկան Երևանցու պապ, տատ և եղբայր: Կարծում եմ՝ ակնհայտ է անարդար վերաբեր-

մունքը...

Հետևաբար գտնում են, որ այսուհետ Ավետիս Դլիճենց Երևանցին հայ գրքի պատմության մեջ պետք է ծանուցվի ոչ թե լոկ որպես «վաճառական», այլ առնվազն որպես «վաճառական-տպագրիչ», քանզի եթե չլիներ նա, հազիվ թե Ռսկանը կարողանար հայ գրքի տպագրության գործում ունենալ այն վիթխարի դերակատարությունը, որի համար միջև օրս գնահատվում է որպես հայ մշակույթի մեծագույն երախտավորներից մեկը: Այո՛, շա՛տ ճիշտ է ասված. «Աստծունը՝ Աստծուն, Կեսարինը՝ Կեսարին»:

*«Բանբեր Երևանի համալսարանի. Հայագիտություն»,
2015, N 3(18)*

ՄԱՍՆ II

ՋԱՆԱՋԱՆՔ

ԳԱՎԻԹ ԱՆՀԱՂԹԻ
«ՍԱՀՄԱՆՔ ԻՄԱՍՏԱՍԻՐՈՒԹԵԱՆ» ԵՐԿԸ ՍԵՐՈՒՆԳՆԵՐԻ
ԳՆԱՀԱՏՄԱՄԲ

Վիթխարի է Անհաղթի դերը հայ մշակույթի պատմության մեջ. նա հայ փիլիսոփայական մտքի աշխարհիկ ուղղության հիմնադիրն է, նրա զարգացման ուղիների նշագծողը: Այդ է պատճառը, որ մինչև XIX դ. առաջին կեսը նա անուրանալի ազդեցություն է գործել հայ տեսական մտքի գրեթե բոլոր քիչ թե շատ աչքի ընկնող գործիչների վրա: Եվ սխալված չենք լինի, եթե ասենք, որ Անհաղթը հայ իրականության մեջ խաղացել է նույն դերը, ինչ Արիստոտելը՝ համաշխարհային իրականության մեջ: Բայց, անկասկած, մեծ է Անհաղթի վաստակը նաև համաշխարհային փիլիսոփայության պատմության ասպարեզում: Եթե հայ մատենագիրներից շատերը, այդ թվում և անառարկելի մեծությունները, չնչին բացառություններով, համաշխարհային գիտական հասարակայնության համար երկար ժամանակ եղել են և որոշ իմաստով դեռ այսօր էլ շարունակում են մնալ terra incognita և չեն ստացել իրենց արժանի գնահատականը, ապա Դավիթ Անհաղթն այդ տեսակետից երջանիկ բացառություն է: Կրթվելով և ապա գիտական իր բեղուն գործունեության զգալի մասը ծավալելով ժամանակի քաղաքակրթության կարևորագույն օջախներից մեկում՝ Ալեքսանդրիայում, ինչպես նաև առժամանակ լինելով Աթենքում և Կոստանդնուպոլսում, Անհաղթը գործուն մասնակցություն է ունեցել համաշխարհային գիտական-փիլիսոփայական միտքը հուզող հարցերի մշակմանը և դրանով իսկ նպաստել փիլիսոփայական գիտության հետագա զարգացմանը: Հայ բազմադարյան հարուստ մշակույթի պատմության մեջ Անհաղթը երջանիկ բացառություն է մեկ այլ իմաստով ևս. ի տարբերություն հայ նշանավոր մտավորականներից շատերի, նրա գիտական ժառանգությունը չի իմացել լեզվական արգելքներ ու պատնեշներ: Դեռ իր կենդանության ժամանակ նրա աշխատությունները գիտական լայն շրջանառության մեջ են եղել թե հայերեն և թե հունարեն, մի հանգամանք, որը մեծապես նպաստել է նրա գաղափարների տարածմանն ու մասսայականացմանը: Եվ եթե, ասենք, Հայաստանում և Անդրկովկասում տարածվել են նրա երկերի հայերեն բնագրերը կամ

թարգմանությունները, ապա Արևմուտքում և Մերձավոր ու Միջին արևելքում հայտնի են եղել դրանց հունարեն տարբերակները: Ուշագրավ է, որ այդ պարագան մեր օրերում ես իր դերն է խաղում այլ լեզուներով դրանց թարգմանման ու տարածման գործում: Բավական է ասել, որ եթե 1975 թ. Մոսկվայում «Միտք» հրատարակչությունը «Փիլիսոփայական ժառանգություն» մատենաշարով լույս ընծայեց Դավիթ Անհաղթի երկերի միհատորյակը (այն կազմել, գրաբարից ռուսերեն է թարգմանել ու ծանոթագրել Սեն Արևշատյանը), ապա 1977 թ. ռումին գիտնական Գաբրիել Լիլչեանուի տքնաջան աշխատանքի շնորհիվ հրատարակվեց Դավթի «Սահմանք իմաստասիրութեան» գլոխգործոց աշխատության հունարենից կատարված ռումիներեն թարգմանությունը, թարգմանչի ընդարձակ առաջաբանով ու հմտալից ծանոթագրություններով: Դա, ի դեպ, հունարեն բնագրից այլ լեզվով կատարված առաջին թարգմանությունն է և էական տարբերություններ ունենալով հայերենի համեմատությամբ, ավելի է հարստացնում մեր պատկերացումները Անհաղթի փիլիսոփայական ըմբռնումների մասին:

Անշուշտ, «Գարունի» ընթերցողներն արդեն ծանոթ են փիլիսոփայական գիտությունների դոկտոր, ՀՍՍՀ պետական մրցանակի դափնեկիր Սեն Արևշատյանի «Դավիթ Անհաղթ» հոդվածին («Գարուն», 1979, N 11), որտեղ Դավթի ապրած դարաշրջանի քաղաքական ու գիտամշակութային կյանքի համապատկերի վրա հանգամանորեն լուսաբանված են հայ և համաշխարհային փիլիսոփայության պատմության մեջ նրա մատուցած ծառայությունները, կյանքը, գործունեությունը, աշխարհայացքի բնորոշ գծերը և հետագա դարերում գործած ազդեցությունը: Ուստի ներկա հոդվածում մենք ցանկանում ենք ընթերցողի ուշադրությանը ներկայացնել մի մասնակի փաստ, խորապես համոզված լինելով, որ մեծերի կյանքից վերցրած մեկ փաստն անգամ կարող է դրսևորել նրանց մեծությունը, եթե, իհարկե, այդ փաստը իսկական փաստ է, իսկ մեծությունը՝ մեծություն: Բայց նախապես ասենք, որ ներկա դեպքում մենք գործ ունենք մի այնպիսի մեծության հետ, որի կյանքին ու գործունեությանը վերաբերող նույնիսկ մեկ փաստը անհնար է ամսագրային հոդվածում քննարկել իր բոլոր մանրամասներով: Իսկ ո՞վ կարող է, մի կողմից դիտելով՝ նկարագրել բյուրեղահատիկը, առավել ևս, եթե այն դրված

է տասնյակ ու հարյուրավոր կիլոմետր հեռավորության վրա: Եվ ո՞ւմ հայտնի չէ, որ Ժամանակային հեռավորությունը շատ ավելի դժվար է հաղթահարել, քան տարածական հեռավորությունը, մանավանդ, եթե այդ ժամանակը չափվում է ոչ թե օրերով, ամիսներով, տարիներով ու տասնամյակներով, այլ դարերով ու հազարամյակներով:

Հավանաբար ընթերցողն արդեն ուզում է հարցնել, թե այդ ի՞նչ փաստ է, որ սկզբից Նեք այսքան վերապահումներ է պահանջում: Խոսքը վերաբերում է Դավիթ Անհաղթի գլուխգործոց աշխատության՝ «Սահմանք իմաստասիրութեան» (այսուհետև՝ «Սահմանք») երկի գրության պատճառներին կամ, այլ խոսքով ասած, ինչո՞ւ է Անհաղթը գրել իր այս աշխատությունը՝ վերնագրելով այն «Սահմանք»: Նոր չէ այս հարցը, այլ նույնքան հին է, որքան ինքը՝ «Սահմանքը»: Սա մի հարց է, որին շատերն են փորձել պատասխանել, բայց ամեն մեկը պատասխանել է յուրովի՝ ցուցահանելով ոչ այնքան «Սահմանքի» գրության իրական դրդապատճառները, որքան իր դարաշրջանի ընդհանուր ոգին, սեփական աշխարհայացքն ու մտածողությունը և վերջին հաշվով՝ հայ ժողովրդի ազգային նկարագրի շատ ու շատ գծեր: Պատկերավոր ասած, այդ հարցը մնան է եզիպտական սֆինքսի, որի մոտով անցնող ամեն ոք մի պահ փորձում է կռահել, թե ի՞նչ է մտածում սֆինքսը... Բայց թող սֆինքսը սֆինքս էլ մնա: Մենք, ավելի լավ է, փորձենք իմանալ, թե ի՞նչ է մտածում ինքը՝ անցորդը:

Հայ բազմադարյան մշակույթի պատմության մեջ «Սահմանքն» այն հազվագյուտ գործերից է, որը մշտապես եղել է չրուլացող հետաքրքրության առարկա՝ ունենալով բազմաթիվ ընդօրինակություններ ու մեկնություններ: Բավական է ասել, որ միայն Մաշտոցի անվան մատենադարանում մոտ 300-ի է հասնում այն ձեռագրերի թիվը, որոնցում հանդիպում են «Սահմանքի» ամբողջական կամ մասնակի ընդօրինակություններ, վերաշարադրանքներ ու մեկնություններ: Էլ չենք ասում, որ այս կամ այն ձևով «Սահմանքն» իրեն զգացնել է տալիս նաև աշխարհի տարբեր թանգարաններում ու մասնավոր անձանց մոտ պահվող հայկական ձեռագրերի գրեթե բոլոր հավաքածուներում: «Սահմանքը» մեզանում այն սակավաթիվ գործերից է, որը Հայաստանում ու նրա սահմաններից դուրս եղել է դպրոցական ու համալսարանական կրթության

պարտադիր դասագիրք, որի հիման վրա կազմվել են նույնիսկ հատուկ բառգրքեր: Վերջապես «Սահմանքը» այն գործերից է, որն, առաջիններից մեկն արժանանալով տպագրության բախտին, մի քանի տպագրություն ունենալուց հետո էլ մնացել է սիրված ու փնտրված: Անթիվ փաստերից բերենք միայն մեկը. 1762 թ. արտագրված «Սահմանքի» հիշատակարանում կարդում ենք. «...Գրութեան այսմ աղինասարաս (դրախտային-Հ. Մ.) և բազմաբեղուն և երփնազարդ իմաստոսոյց և հոգեշահ մատենիս Սահմանաց սրբոյն Դավթի Ներգինացոյ հայոց հռետորի և անյաղթ փիլիսոփայի» շատ էի փափագում, բայց չէի կարողանում «ստանալ Ա. որ յաղքատութենէ, Բ. ի տղութենէ, մաս յայլ պատճառէ, զոր աստուած գիտէ, վասն որոյ ճարս կտրած, ես էլ չի՞ք չի՞ք գրելով աստուծով հասայ վերջ» (ձեռ. N 4982, էջ 348 ք-349ա):

«Սահմանքի» նկատմամբ այս աշխույժ հետաքրքրությունն առաջին անգամ պոռթկում է X-XIII դդ.: Դա մի դարաշրջան էր, երբ «գնալով ավելի նկատելի է դառնում մի թարմ հոսանք, մարդիկ նոր հայացքով են նայում աշխարհին ու կյանքին, ձգտում են վերագնահատել անցյալն ու ներկան: Մտավոր-մշակութային այդ շարժումը շատ բանով հիշեցնում է V դ.՝ հումանիստական գաղափարների վերազարթնում, ազգային ինքնագիտակցություն և քաղաքական որոշակի նկրտումներ ու ձեռքբերումներ, սթափ հայացք ու մոտեցում ինչպես հայոց հեթանոսական մշակույթի, այնպես էլ հին հունական գրականության ու գիտության նկատմամբ»: Այս ամենը իրենց բարձրակետին են հասնում հատկապես XII դ., որը մի շարք գծերով լինելով V դ. ցուլացումը, հայագետների շրջանում հայտնի է «արծաթե դար» անունով: Հենց X-XIII դդ. էլ սկիզբ է դրվում Դավիթ Անհաղթի աշխատությունների, ի մասնավորի նրա «Սահմանքի», մանրագին ուսումնասիրությանը. խմբագրվում, սրբագրվում ու ընդօրինակվում են դրանք, ի հայտ են գալիս դրանց արժեքավոր մեկնություններ ու լուծմունքներ:

Առաջինը, որ ընդգծված հետաքրքրություն է ցուցաբերել Դավթի նկատմամբ, X-XI դդ. սկանավոր գիտնական, փիլիսոփա, բանաստեղծ ու հասարակական-քաղաքական աչքի ընկնող գործիչ, Բագրատունյաց թագավորության վերջին սպարապետ, թոնդրակյան շարժման գաղափարական ու գործնական հակառակորդ Գրիգոր Մագիստրոսն է, որն

իր նամակներում լայնորեն օգտվում է Դավթի աշխատություններից և ամենից առաջ նրա «Սահմանքից»:

«Սահմանքի» նկատմամբ սկսված հետաքրքրությունն ավելի է ուժեղանում XI դ. վերջում և XII դարում: Հենց այս շրջանում էլ գրվում է առայժմ հայտնի հնագույն մեկնությունը, որի առիթով էլ փորձ է արվում պատասխանելու վերոհիշյալ հարցին՝ ինչո՞ւ է Դավիթը գրել իր այդ աշխատությունը: Եվ դա բոլորովին էլ զարմանալի չէ, որովհետև դեռևս իր «Պորփյուրի ներածության մեկնություն» աշխատության մեջ Անհաղթը գծել էր այն հարցերի շրջանակը, որոնք պետք է պարտադիր կերպով պարզաբանվեին, նախքան այս կամ այն երկի բուն բովանդակության մեկնությանն անցնելը: Առաջադրելով ութ պահանջ, Անհաղթը ցանկացած աշխատության մեկնության ժամանակ առաջնահերթ խնդիրներից մեկը համարում էր նրա վերնագրի պատճառների բացահայտումը: Պետք է ասել, որ հետագա դարերի հայ մեկնիչները, չնչին բացառությամբ, դեկլարավել են Դավթի առաջադրած այդ ծրագրով: Իսկ քանի որ, ինչպես արդեն ասել ենք, «Սահմանքի» հնագույն մեկնությունը երևան է եկել XI-XII դդ., այդ կապակցությամբ էլ ծնվել է նաև «Պատճառ սահմանաց գրոց» աշխատության հնագույն տարբերակը: Ընդ որում, թե մեկնությունը, որը շրջանառության մեջ է մտել «Լուծմունք Սահմանացն Դաթի» կամ «Լուծմունք Սահմանաց գրոց Դաթի անյաղթ փիլիսոփայի» վերնագրերով, և թե «Պատճառը» մինչև վերջերս դիտվել են որպես իրարից անկախ ու անանուն աշխատություններ, որոնց մեզ ծանոթ հնագույն օրինակը գտնվում է Մաշտոցի անվան մատենադարանի N 437 ձեռագրում: Սակայն բոլորովին վերջերս բանասիրական գիտությունների թեկնածու Ա. Մադոյանի և մեր համատեղ ուսումնասիրությունից պարզվեց, որ սկզբնապես «Պատճառը», ըստ էության, անկապտելի մասն է կազմել «Լուծմունք Սահմանացն Դաթի» մեծարժեք աշխատության, որն ամենայն հավանականությամբ* պատ-

* Մեր հետագա ուսումնասիրությունները ցույց տվեցին, որ իսկապես դրանք մույն աշխատության մեխանիկորեն իրարից զատված մասերն են, որոնք անառարկելիորեն պատկանում են Հովհաննես Մարկավազի գրչին: Քննական միասնական բնագիրը տե՛ս **Յովհաննես Մարկավազ Իմաստասեր**, Լուծմունք «Սահմանաց գրոց», աշխատասիրությամբ Ա. Գ. Մադոյանի և Հ. Ղ. Միրզոյանի, Երև., 2004:

կանում է XI-XII դդ. ականավոր գիտնական, փիլիսոփա, բանաստեղծ Հովհաննես Իմաստասերի գրչին: Ղեկավարվելով Դավթի վերը նշված պահանջներով, մեկնության առաջաբանում, մի շարք հարցերի վերաբերյալ հետաքրքիր դատողություններ անելուց հետո, հեղինակը հանգում է գիտական այն կարևոր եզրակացությանը, որ սկզբնապես սերտ կապ է եղել հեթանոսական կրոնի ու փիլիսոփայության և քրիստոնեության ու նրա փիլիսոփայության միջև: Եվ որովհետեւ հեթանոսությունն ու հեթանոսական փիլիսոփայությունը չդատապարտվեցին քրիստոնեության կողմից, և քանի որ նրանց հիմնական օրրանը, հեղինակի կարծիքով, ի սկզբանե անտի եղել ու մնում էր Աթենքը, այդ պատճառով էլ քրիստոնեության հաստատումից, այսինքն՝ պետական կրոն ճանաչվելուց հետո, աշխարհի տարբեր կողմերից Աթենք են հավաքվում այլալեզու տարազգի մարդիկ, որոնք, հրաժեշտ տալով աշխարհիկ ամեն մի հաճույքի ու վայելքի, սկսում են զօր ու գիշեր սովորել փիլիսոփայություն:

Այդ նույն ժամանակ էլ ահա Աթենք են մեկնում նաև հայազգի մի խումբ շնորհալի երիտասարդներ, որոնք նույնպես, հանում փիլիսոփայության հանդեպ ունեցած սիրո, հրաժարվում են աշխարհիկ ամեն ինչից և թողնելով «զագգ և զգաւառ, զինչս և զստացուածս, զեղբարս և զհարս և... զամենայն իրս երևելիս և զբազում թողեալ ի թիկունս աշխարհի ի մայրն ընթացան վարժից, ի տունն իմաստութեան ի ճեմարան կրթարանին»: Կարճ ժամանակում մեծամեծ գրկանքների գնով ձեռք բերելով բազմահարուստ գիտելիքներ և տառապանքով ստացած իրենց գիտելիքները սիրով հայրենակիցներին փոխանցելու ազգասիրական բարձր ձգտումներով վերադառնում են հայրենիք: Սակայն հայրենիքում նրանց գրկաբաց ընդունելու փոխարեն ոմանք դիմավորում են փուշ ու տատասկով, այսինքն՝ նրանք ոչ միայն չեն ցանկանում նրանցից գիտելիքներ ստանալ, այլև սկսում են ծաղր ու ծանակի ենթարկել, ասելով, թե «զի՞նչ մեզ բաղբաղիք... սեթևեթանքս ձեր անպիտան բնափն մեզ թուին, սուտ և ունայն ձերդ իմաստութիւն, անգործ... են ձեր աշխատանք»: Ի խորոց սրտի վիրավորվելով մման վերաբերմունքից, նրանք «ողբերգական բան շարադրեին, որպէս մինն ի նոցանէ գերահրաշն և զարմանալին Մովսէս»: Ահա հոգեկան այդպիսի դրամատիկ իրավիճակի ծնունդ է

նաև «գերահռչակեալ անուն փիլիսոփայս» Դավթի «Սահմանքը», որտեղ իր պայքարի պլանն ուղղելով փիլիսոփայության, որպես գիտության, գոյությունը ժխտող անտիկ սկեպտիկների դեմ, նա ամենից առաջ նկատի ուներ իր այն հայրենակիցներին, ովքեր մերժում ու ծաղրում էին փիլիսոփայությունը: Ըստ այդմ էլ տալով փիլիսոփայության սահմանումները, հեղինակի կարծիքով, Դավթին այդ ճանապարհով փորձում է հիմնավորել փիլիսոփայության գոյությունն ու անհրաժեշտությունը, որպեսզի իր հայրենակիցները տեսնեն իմաստասիրության սահմանումները, «ի սեր շարժին նմին և բաղձան ուսանել» (ձեռ. N 4268, էջ 276 ք-277 ք):

Դժվար չէ կռահել, որ «Սահմանքի» գրության պատճառների այսօրինակ բացատրությունը՝ հայրենակիցների մեջ գիտության ու փիլիսոփայության նկատմամբ սեր արթնացնելու վեջ գաղափարն արտացոլում է ոչ միայն Դավթի, այլև ներկա «Լուծմունքի» հեղինակի հայրենասիրական բարձր ու վսեմ ձգտումները: Որ իսկապես «Սահմանքի» գրության պատճառներին անդրադարձած ամեն մի մտածող նախ և առաջ դրսևորել է իր աշխարհայացքն ու հայրենասիրության սեփական ըմբռնումները, դրա լավագույն ապացույցն է նույն հարցի բացատրության XII դ. եկող մեկ ուրիշ տարբերակ, ըստ որի, երբ «գնաց մեծ փիլիսոփայն Դավթ ի մայրաքաղաքն իմաստասիրութեան յԱթենս և վարժեալ եղև ամենայն կատարելութեամբ» մինչև իսկ արժանանալով առաջին փիլիսոփա կոչվելու պատվին, այն ժամանակ փիլիսոփաների միջև լուրջ վեճեր ու տարաձայնություններ առաջացան փիլիսոփայության շուրջը: Եվ որովհետև հետզհետե այդ վեճերն ավելի սուր բնույթ էին ստանում, ուստի Դավթը, վեր հանելով նրանց տեսակետների միջև եղած հակասությունները, մերժեց դրանք և ապացուցեց փիլիսոփայության գոյությունը, առաջադրելով իր սեփական ապացույցները: Այնուհետև անհայտ հեղինակը ցույց է տալիս, որ հայկական աղբյուրներում լուրջ տարակարծություններ կան նաև Դավթի աշխատության գրության տեղի հարցի շուրջ, ոմանք ասում են, որ Դավթին այն գրել է Աթենքում, մյուսներն ասում են, որ ո՛չ, նա գրել է Հայաստանում իր հայրենի Հարք գավառում, որտեղ Աթենքից վերադարձած իր ուսումնական ընկերներից տեղեկանալով փիլիսոփաների միջև գոյություն ունեցող տարաձայնություններին, գրել է իր այս գիրքը և ուղարկել Աթենք, որպեսզի նրանց մի-

ջից վերանան հակասություններն ու կռիվները: Ընդ որում, ձեռագիրն ուղարկելուց առաջ նա արտագրել է մեկ ուրիշ օրինակ և թողել հայրենիքում, այդ պատճառով էլ նրա «Սահմանքը» տարածված է թե Հայաստանում և թե Հունաստանում: Առանձնապես հետաքրքիր է հեղինակի այն միտքը, որ սկզբնապես Դավիթն իր այս աշխատությանը վերնագիր չի դրել, որպեսզի մարդիկ չիմանան և «պատուենցեն գնա»: Սա մտածել է տալիս, որ, գուցե, Դավթի երկը հետագայում ուրիշներն են վերնագրել «Սահմանք իմաստասիրութեան»՝ ելնելով նրա բովանդակությունից: Առավել ևս, որ հունարենում այն ունի այլ վերնագիր:

«Սահմանքի» գրության պատճառների մեկնության մի տարբերակ էլ հայտնի է XIII դ. հայ մշակույթի աչքի ընկնող դեմքերից մեկի՝ Մխիթար Գոշի տաղանդավոր աշակերտ, Կիրակոս Գանձակեցու, Վարդան Արևելցու և մի շարք այլ նշանավոր գործիչների ուսուցիչ Հովհաննես Վարդապետի անունով: Ի դեպ՝ Հովհաննես Վարդապետը վաճառահանության ուղղությամբ ցուցաբերած եռանդուն գործունեության համար, հայագետներից ոմանց կարծիքով, ժամանակակիցներից ստացել է «վանական» պատվանունը և մատենագրության մեջ հայտնի է *Վանական Վարդապետ անունով*: Վանականի այս գործը գրված է հարց ու պատասխանի աշխույժ ոճով, որտեղ հիմնականում խոսվում է Աթենքում գոյություն ունեցող ուսումնական կյանքի, կրթության կարգի և նման այլ հարցերի մասին, անուղղակիորեն ակնարկելով նաև Դավթի ու նրա ընկերակիցների նկատմամբ Աթենքում ցուցաբերված անբարենպաստ վերաբերմունքի մասին: Մաշտոցի անվան մատենադարանի N 4268 ձեռագրում Վանական Վարդապետի այս աշխատությանն անմիջականորեն հաջորդում է «Այլ պատճառ Սահմանաց գրոց» վերնագրով մեկ ուրիշ գործ, որը, թեև չի շարադրված հարց ու պատասխանի ձևով, սակայն, դատելով այդ երկու աշխատությունների բովանդակային ու լեզվաճանաչական ակնհայտ ընդհանրություններից, պետք է ենթադրել, որ նույնպես պատկանում է Վանականի գրչին: Այստեղ կարդում ենք, որ երբ Դավիթն ու Եզնիկ Կողբացին գնացին Աթենք, տեղի վարդապետների վարք ու բարքում տեսան բացասական գծեր և հանդիմանեցին նրանց, որից զայրանալով, նրանք հայերին անվանեցին «կարճառգիս և չարաճճիս և հակառակողս և փորձողս» և որոշեցին այլևս հայերից ոչ

մեկին չթողնել, որ սովորի Աթենքում: Հեղինակի կարծիքով դրա համար ուրիշ պատճառ չկար, բացի նրանից, որ հայերն ավելի շատ գիտեին, «քան զայս յագգաց»: Եվ ահա, վիրավորվելով հույն վարդապետների այդօրինակ որոշումից, իբրև բողոք ու հանդիմանություն, Դավիթը գրեց «զայս գիրք և ցուցանե, թե այսպիսի կարողութիւն ունին հայք և դուք ընդէ՞ր զայս անտես արարեալ եք և զհայս ամբաստանեք» (նույն տեղում, էջ 272 ա): Իսկ թե որտե՞ղ է Դավիթը գրել իր այս աշխատությունը. պատասխանելով այս հարցին, Վանականը նույնպես կրկնում է մեզ արդեն ծանոթ վերոհիշյալ երկու տեսակետները. «Ոմանք ասեն թե ի տեղն գրեաց և զօրինակն ի հետ եբեր: Եւ կեսք՝ թե յերկիրս գրեաց և առաքեաց»: Այնուհետև անդրադառնալով Դավթի գրական ժառանգության և ազգային պատկանելության հարցին, ասում է, որ հույների կարծիքով, Դավիթը հույն է և գրել է յոթ աշխատություն: Մերժելով նման տեսակետը, Վանականն ասում է, որ Դավիթը Մովսէս Խորենացու աշակերտն ու ազգականն է և հմարավոր է, որ ավելի շատ աշխատություններ է գրել, քան մեզ հասածներն են, որովհետև բացի ուսմամբ ստացած հայրուստ գիտելիքներից նա ունեցել է նաև բնական փայլուն կարողություններ ու աստվածատուր շնորհք: Նոր, ամենաուշագրավ միտքը, որ առաջադրում է հեղինակը, այն է, որ «վասն անիշխանութեան և ազգիս անընդունելութեան» իբր «խափան եղև գիրքս»: Ինչպես տեսնում ենք, Անհաղթի աշխատությունների բախտն ու ճակատագիրը հեղինակը կապում է հայ ժողովրդի «անիշխանութեան», այսինքն՝ պետության ու պետականության բացակայության հետ: Մեզ թվում է, նման հարցադրումը ծնունդ էր Վանական Վարդապետի դառն կենսափորձի տեսական իմաստավորման ու ընդհանրացման: Չէ՞ որ նա անձամբ լավ էր հասկացել, թե ի՞նչ է նշանակում մտավորականի (և ընդհանրապես ամեն մի մարդու) համար ապրել «անիշխանութեան» պայմաններում՝ չունենալ անձի ու կյանքի ապահովություն, մատնված լինել բախտի քմահաճույքին, տանջանքի ու տառապանքի ենթարկվել հայրենի երկիրը նվաճող օտար բռնակալների կողմից: Հիշենք, որ մոտավորապես 1235-1236 թթ. թաթարները բանտարկել էին Վանական Վարդապետին, որը բանտարկությունից կարողացավ ազատվել միայն երկարատև խնդրանքներից ու մեծ փրկագին վճարելուց հետո:

XIV-XV դդ. սահմանագծում, երբ հայոց պետականության մասին մնացել էր լոկ հեռավոր մի հուշ և մարում էին նրա վերակենդանացման վերջին հույսերը, իսկ գիտական-մշակութային կյանքում Տաթևի դպրոցի բարձրասլաց թռիչքից հետո ակնհայտ նշմարվում էին ասիավոր անկման նախանշանները, երբ ժողովրդի գիտակցության մեջ օրըստօրե տիրապետող էր դառնում անկումայնության, հոռետեսության ու հուսախաբության ոգին, այդ դպրոցի վերջին մարող աստղը, Գրիգոր Տաթևացու տաղանդավոր աշակերտ ու քեռորդի Առաքել Սյունեցին, հայրենակիցներին նոր շունչ ու ոգի, նոր հույսեր ու ձգտումներ ներշնչելու նպատակով, զուգակցելով բանաստեղծական իր փայլուն տաղանդն ու փիլիսոփայական հարուստ գիտելիքները, փորձում է միաձուլել «Սահմանքի» գրության պատճառների մեկնության վերը բերված երեք հիմնական տարբերակները, ստեղծելով մի չորրորդ, իր սեփական տարբերակը՝ առաջին պլան մղելով ազգային հպարտության ու վիրավորված արժանապատվության զգացումը: Բերենք Սյունեցու թվարկած տասը պատճառներից մի քանիսը՝ փոքր-ինչ խախտելով դրանց հաջորդականությունը:

Իբրև ամենակարևոր պատճառ Սյունեցին ևս Վանական Վարդապետի ման նշում է Աթենքում Դավիթ Անհաղթի և Եզնիկ Կողբացու հետ պատահած անախորժ միջադեպը, բայց, ի տարբերություն Վանականի, Սյունեցին, ելնելով իր ապրած շրջանի ոգուց, վերջում ավելացնում է ազգային սնապարծության մի փոքր երանգ: Նրա կարծիքով, վիրավորվելով հույն վարդապետների հայահալած վերաբերմունքից, Դավիթը գրեց իր այս գիրքը՝ որպես **«յանդիմանութիւն նոցա, թէ տեսէք որ այսպիսի իմաստութիւն գոյ ի հայս, այլ ոչ ենք կարօտ գալ ի յԱթենս»** (ընդգծումը մերն է- Հր. Մ.). Սյուս պատճառը, Սյունեցու համոզմամբ, պիհռոնականներին մերժելն է, որոնք ժխտում էին փիլիսոփայության էությունն ու գոյությունը: Տալով փիլիսոփայության սահմանումները, Դավիթն ապացուցեց, որ այն «էութիւն ունի», որովհետև ինչ ենթակա է սահմանման, չի կարող էություն և գոյություն չունենալ: Երրորդ պատճառն այն է, որ մարդը սովորաբար տեսնելով որևէ գեղեցիկ բան, ասենք, գեղեցիկ միրգ, անպայման ցանկանում է ճաշակել այն, դրանից էլ ելնելով, Դավիթը տվել է փիլիսոփայության գեղեցիկ սահմա-

նումները, որպեսզի մարդիկ տեսնեն դրանք և ձգտեն սովորել փիլիսոփայություն: Չորրորդ պատճառը, որ ըստ էության, նախորդի բանաստեղծական ավելի պատկերավոր ձևակերպումն է, այն է, որ ինչպես կեսգիշերային թանձր խավարում անհմար է տարբերել բազմերանգ ծաղիկները, մինչդեռ արեգակի լույսը մատնացույց է անում դրանցից ամեն մեկի բույրն ու հմայքը, այդպես էլ բոլոր գգալիների ու իմանալիների զանազան իմաստները ծածկված էին մարդկային տգիտության խավարում, ուստի Դավիթը «արար գահմանս զայս, որպես լոյս լապտերաց, զի վառեալ զայս ի միտս մեր ստանանք զանազան ծաղիկս իմաստասիրութեան և վայելեսցուք ի գունոց և ի հոտոց նորա»: Վերջապես, ըստ Սյունեցու, որովհետև Դավիթը բազում դժվարություններով ձեռք էր բերել հարուստ գիտելիքներ և գալով հայրենիք, ցանկանում էր բոլորին փոխանցել դրանք, բայց քաջ գիտենալով, որ մարդու կյանքն անցողիկ է և ինքը նույնպես «փոխելոց էր.,, յաշխարհես», ուստի «արձանացոյց զամենայն սահմանս իմաստասիրութեան, զի փոխանակ իւր միշտ ուսուցանէ զմարդիկ», այսինքն՝ որպես «յաջորդ և փոխանակ իւր եթող զսա ուսուցիչ մեզ» (Գիրք Սահմանաց սրբոյն Դավթի..., Մադրաս, 1797, էջ 151-156):

Ինչպես տեսնում ենք, պատճառներից ամենաուշագրավը, որ ավելացրել է ինքը Սյունեցին, վերջինն է, որով, փաստորեն նա ոչ միայն երևան է հանել պատմության մեջ ամեն մի մարդու և նրա գործի մասին իր սեփական պատկերացումները, այլև իմաստավորել է պատմական այն իրողությունը, որ Դավթի «Սահմանքը» դարեր շարունակ եղել է փիլիսոփայության դասագիրք և դեռ երկա՛ր մնալու էր որպես այդպիսին: Սյունեցու այս խոսքերը գրվելուց ավելի քան երկու հարյուր տարի հետո, XVII դ. սկզբին, երբ գիտական-մշակութային կյանքի երկարատև անկումից հետո Հայաստանում նորից սկսվեց հոգևոր վերելք ու վերածնունդ, Դավթի «Սահմանքը» դարձավ այն հիմնական դասագիրքն ու ուսուցիչը, որի միջոցով նոր շրջանի հայ փիլիսոփայական մտքի առաջին երախտավորները կարողացան մեծամեծ դժվարությունների գնով վերականգնել ընդհատված փիլիսոփայական մտքի դարավոր ավանդույթները և հող նախապատրաստել հետագա զարգացման ու առաջընթացի համար: Ահա թե ինչ է գրում այդ երախտավորներից Բարսեղ Գա-

վառցու մասին դարի մեծագույն պատմիչը. «Նախ սկիզբն արար Սահմանաց գրոցն, կարդայր մինչև ցվերջ պրակին, և դարձեալ դառնայր ի սկիզբն պրակին, այնքան կարդայր և դառնայր, մինչև ամենայն որպիսութեանցն տեղեկացեալ լինէր՝ և ապա անցանէր ի միւս պրակն, այսպէս առնելով մինչև ի տասն պրակն Սահմանացն կարդաց, և վերահասու եղև՝ որ այլոց ևս կարէր ուսուցանել» (**Դաւիթեցի**, Պատմութիւն, Վաղարշապատ, 1896, էջ 392):

Անշուշտ, Սյունեցոյց հետո ևս փորձեր են արվել պարզելու «Սահմանքի» գրութեան պատճառները, բայց, ըստ էության, նոր բան չեն ավելացրել, այլ հիմնականում կրկնել են մեզ արդեն ծանոթ այս կամ այն փաստարկը: Օրինակ, «Սահմանքի» առաջին տպագրությունը (Կ. Պօլիս, 1731) բացառիկ սիրով ու վարպետությամբ պատրաստող, XVIII դ. հայ մշակույթի ու տպագրական արվեստի բազմաբեղուն մշակ Պաղդասար Դպիրը, անդրադառնալով այդ հարցին, բերում է Սյունեցու արդեն ծանոթ առաջին և երկրորդ փաստարկները, իհարկե, ավելի հղկված ու խմբագրված տեսքով: Դրանից բացի Պաղդասարը Դավթի ու նրա «Սահմանքի» մասին գրել է հետևյալ գողտրիկ բանաստեղծությունը.

Դաւիթ Անյաղթ փիլիսոփայ,
Ծաղիկ բուսեալ ցեղինս հայկայ,
Ծրծեալ զիմաստն ի յԱթենայ,
Գեր քան զհելլենսն ճոխանայ:
Արար ըզգիրքս Սահմանաց
Սահմանելով ի վեց դիմաց,
Եցոյց թէ գոյ իմաստ մտաց,
Իմաստուրաց իմաստակաց:

(Նույն տեղում, էջ 339)

Ի միջի այլոց «Սահմանքի» այս հրատարակության մասին խոսելիս, անհնար է անտեսել գրքի վերջում տպագրված բովանդակության առարկայական ցանկը, որն, իր տեսակի մեջ լինելով խիստ եզակի մի բան, այսօր էլ կարող է օգտակար լինել Դավթի աշխատությունն ուսումնասիրողների համար: Յանկի վերջում Պաղդասարը թողել է մի հիշատակարան, որտեղ բացատրում է, թե ընթերցողն ինչպես պետք է օգտվի նրանից, որպեսզի հեշտությամբ կարողանա գրքում գտնել իրեն հե-

տաքրքրող միտքը կամ դարձվածքը:

Քանի որ խոսք բացվեց «Սահմանքի» տպագրության մասին, ապա պետք է ասել, որ այն հրատարակվել է բազմիցս, բայց դրանցից մի քանիսն առանձնանում են որպես հայ տպագրական արվեստի ու նրա անխոնջ մշակների անգնահատելի մեծագործություններ: Օրինակ, այսօր էլ անհնար է չգարմանալ, թե հայ առաջին պարբերականի հիմնադիր, տպագրության ու ազգային ազատագրական մտքի մեծ ջահակիր Հարություն Շնավոնյանը տնայնագործական եղանակով պատրաստված իր տպագրական տեխնիկայի սուղ միջոցներով ինչպե՞ս է կարողացել իրագործել «Սահմանքի» և Առաքել Մյունեցու սովորածավալ Լուծմունքի համատեղ բարձրարվեստ հրատարակությունը, որը բաղկացած է 658 էջից և տևել է ավելի քան հինգ տարի: Բայց զարմանալը հեշտ է, այլ հասկանալ է պետք: Իսկ դա անհնար չէ, եթե իմանանք, թե ամեն մի գիրք տպագրելիս մարդիկ ինչպիսի մեծ սեր, եռանդ ու կյանք էին ներդնում՝ հաճախ չվայելելով նույնիսկ երկարատև տառապանքի պտուղները տեսնելու հաճույքը: Դրանում համոզվելու համար տեսնենք, թե ի՞նչ է գրում Հարություն Շնավոնյանը «Սահմանքի» վերոհիշյալ տպագրությանը անմնացորդ նվիրված թիֆլիսեցի քահանա Սամուել Փիլիպոսյանի մասին. «...Անձանձիր և բազմատարուն աշխատանք սրբագրեաց ի կենդանութեան իւրում մինչև ցկէտ մահուանն. և մինչդեռ կայր ի մահիճս, տակաւին սրբագրութիւն սորին ունէր ի ձեռին և սակս (պատճառով- Հր. Մ.) օրհասին մահու ժամանելոյ ոչ ետես զկատարումն տպագրութեան գրքոյս» (էջ 657):

Այս ամենին մնում է ավելացնել նաև այն, որ դարեր շարունակ Դավիթ Անհաղթը հայ տեսական մտքի զարգացմանն ու առաջընթացին, հետևաբար և հայ ժողովրդի ազգային ինքնագիտակցության բարձրացմանը, նրա ազգային համախմբմանն ու գոյատևմանը նպաստել է ոչ միայն իր աշխատություններով, այլև իր անձով, իր մասին ստեղծված վերոհիշյալ և նման այլ պատկերացումներով: Անհաղթը Խորենացու հետ միասին հայ ժողովրդի աչքում եղել է հայրենի մշակույթին անմնացորդ նվիրված, այն մեծապես հարստացնող անձնուրաց մտածողի հավաքական կերպար՝ յուրատեսակ չափանիշ դառնալով այս կամ այն գործչի՝ իր ժողովրդին մատուցած ծառայությունն ու գիտամշակութային

վաստակը գնահատելու համար: Օրինակ, 1641 թ. ավարտված մի փիլիսոփայական ժողովածուի (այն պարունակում է նաև Դավթի երկերից մի քանիսը) հիշատակարանում պատվիրատուն, դրվատելով անհաղթյալ ավանդույթները վերակենդանացնող ու զարգացնող Սիմեոն Ջուղայեցու՝ հայ մշակույթին բերած մեծ նպաստը, գրում է. «Եւ, զինչ եթէ, ոչ երկրորդ Դաւիթ և Մովսէս շնորհեալ ազգիս մերում Սիմէօն ասեմ»: Իսկ նույն թվականին Ոսկան Երևանցուն ուղղված երեք անձանց մի նամակում կարդում ենք. «Տեսանենք թե որպէս ճոխ քաջութեամբ կու ելանես այդի, ծաղկեալ լի իմաստութեամբ, նման Անյաղթ փիլիսոփայիցն, որ է Դաւիթ»: Ավելին, երբեմն փորձեր են արվել Անհաղթին համեմատելու նույնիսկ առասպելական Մովսէս մարգարեի հետ՝ հայ ժողովրդին նրա մատուցած ծառայությունները հավասարեցնելով հրեա ժողովրդի կյանքում Մովսէսի խաղացած դերին: Իսկ թե ո՞րն է նրանց նմանությունը, Առաքել Սյունեցին նշում է հինգ փաստ, որոնցից անհրաժեշտ ենք համարում բերել մի քանիսը. «Նախ՝ զի որպէս նա գնաց յօտարութիւն և պանդխտեցաւ յերկիրն Մադիամու և առեալ զհոգևոր օրէնս երբէր Իսրայէլի, այսպէս և սա գնաց յօտար յաշխարհ յԱթէնս և բազում աշխատութեամբ ընկալաւ զիմաստասիրութիւն և երբէր սահման իմաստասիրութեան ի լուսատրութիւն հոգոց և մտաց... Չորրորդ՝ զի որպէս Մովսէս յառաջին է ի մարգարէս և մեծ. այսպէս և Դաւիթ մեծ և առաջին իմաստասէր եղև ի հայս: Հինգերորդ՝ զի որպէս նա բազում վիշտս կրեաց յԻսրայէլէ, այսպէս և Դաւիթ ի հայոց՝ նեղութիւն, և հարուածք և վերք» (Գիրք Սահմանաց..., Մաղրաս, 1797, էջ 166):

Սյունեցին փորձել է պատասխանել նաև այն հարցին, թե ինչո՞ւ սկզբում հայրենակիցներից ոմանք վատ ընդունեցին Դավթին: Տեսնենք թե, ըստ Սյունեցու, ի՞նչն էր դրա պատճառը: «Նախ՝ զի յետ Վարդանանց պատերազմին դառնացեալք էին հայք և ամենայն բանք յաչաց նոցա ելած էր վասն աւերութեան աշխարհիս... Երկրորդ՝ զի ոչ գոյր ուսումնական, այլ ամենեքան զհետ մարմնոյ մոլորեալք էին և յագահութիւն աշխարհիս: Երրորդ՝ զի անզգամք էին յանդիմանեալք ի նմանէ, անարգեցին զնա և զբանս նորա և հարեալ վիրատրեցին զնա... Չորրորդ՝ զի անիշխան էր ազգս և ոչ ոք էր որ յարգէր զնա...» (նույն տեղում, էջ 173): Եթե այսօր դժվար է հաստատապես ասել՝ արդյո՞ք ժամանա-

կակիցները Դավթին «նեղութիւն, և հարուածք և վէրք» պատճառել են քեռչ, կամ քեռքեր՝ էին դրանք և ինչո՞ւ էին այդպէս վարվում, ապա վրատահությամբ կարող ենք ասել, որ հետագա բոլոր դարերում, ընդհուպ մինչև XX դ., Անհաղթը եղել է հայ ժողովրդի ամենասիրված ու հարգված անուններից մեկը, իսկ նրա գերեզմանը դարձել է համազգային սրբատեղի: Լսենք, քեռի՞նչ է պատմում Խաչիկ Դաշտենցի օրերս լույս տեսած «Ռանչպարների կանչը» վիպասքի գլխավոր հերոս Մամիկոնը. «Ալվառինջ գյուղը իմ աչքի առաջ է: Դեպի աջ Տերգեվանքն է, իմ մորաքրոջ գյուղը: Սարի կողերով շինականներ են գալիս: Գնացել են մոմեր վառելու Դավիթ Անհաղթի գերեզմանին: Մորաքույրս ինձ մի օր վանքում տեսնելով՝ ասաց. «Դու էլ մի մոմ կպցրու Անհաղթի խաչքարին»: Ես ասացի՝ «Թող տերգեվանցիք կպցնեն, իրենց գյուղում է ծընվել»: «Ինչի, դու հայ չե՞ս», նեղացավ վրաս Գինեվարդ մորաքույրս և մի դեղնամոմ վառելով՝ տվեց ձեռքս, ինձ տանելով դեպի վանքի արևելակողմը և չոքեցնելով մի հին խաչքարի առաջ» (էջ 30): Եվ բնավ էլ պատահական չէ, որ եթե Դավթի կենդանության ժամանակ, երբ «դառնացեալք էին հայք և ամենայն բանք յաչաց նոցա ելած էր վասն աւերածութեան աշխարհիս», երբ «անիշխան էր ազգս», հնարավոր է, գտնվեցին մարդիկ, ովքեր «անարգեցին զնա և զբանս նորա», ապա այսօր, երբ հայ ժողովուրդը ունի իր վերածնված սոցիալիստական հայրենիքն ու պետությունը, խորին երախտագիտությամբ ու մեծ հանդիսավորությամբ տոնում է իր հանճարեղ զավակի՝ Դավիթ Անհաղթի, ծննդյան 1500-ամյակը, դիտելով «զնա և զբանս նորա» իր ազգային հպարտությունն ու գոյության հիմնասյուներից մեկը:

«Գարուն», 1980, N 6

ՀՈՎՀԱՆՆԵՍ ՋՈՒՂԱՅԵՑՈՒ
«ԳԻՐՔ ՍՐԲԱԶԱՆԱԳՈՐԾՈՒԹԵԱՆ»
ԵՐԿԻ ՏՊԱԳՐՈՒԹՅԱՆ ՀԱՐՅԻ ՇՈՒՐՋ

XVII-XVIII դդ. ականավոր փիլիսոփա, տրամաբան, քերական, գեղանկարիչ ու աստվածաբան Հովհաննես (Միքրուզ) Ջուղայեցին թողել է հարուստ գրավոր ժառանգություն, որի մի մասը լույս է տեսել իր կենդանության ժամանակ, մի մասը՝ մահվանից հետո, իսկ մյուս մասը կա՛մ ոչնչացվել է, կա՛մ մնում է ձեռագիր վիճակում: Ընդ որում կատարելապես տիրապետելով արաբերենին և պարսկերենին, Հովհաննես Ջուղայեցին իր աշխատություններից շատերը գրել է հայերեն-պարսկերեն, ինչպես նաև պարսկերենի ու արաբերենի է թարգմանել քրիստոնեական վարդապետության կարևորագույն գործերից մի քանիսը: Նա ապրել ու գործել է Նոր-Ջուղայի հայկական գաղթօջախում, որտեղ XVII դ. վերջում և XVIII դ. սկզբում հայության համար ստեղծվել էր խիստ ծանր կացություն. ուժեղացել էին ինչպես պարսից շահերի, այնպես էլ կաթոլիկական եկեղեցու հայաձուլական նկրտումները: Որպես իրանահայության գաղափարական առաջնորդ, Ջուղայեցին ստիպված է եղել կրոնադավանաբանական հարցերի շուրջ հաճախակի բանավիճելու թե՛ այդ ժամանակ Իրանում վիստացող կաթոլիկ միսիոներների և թե՛ մահմեդական հոգևորականության, անգամ պարսից շահերի հետ: Մի շարք աղբյուրներից և նրա առանձին աշխատությունների վերնագրերից իմանում ենք, որ նա անձամբ բանավիճել է շահ Սուլեյմանի և նրա որդի՝ Սուլեյման Հուսեյնի հետ*: Ըստ այդմ էլ Ջուղայեցին անուրանալի ազդեցություն է գործել ոչ միայն հայ, այլև իրանական փիլիսոփայական մտքի զարգացման հետագա ընթացքի վրա:

Հովհաննես Ջուղայեցու գրավոր ժառանգության մեջ բացառիկ կարևորություն ունի «Գիրք սրբազնագործութեան» ստվարածավալ երկը, որը լինելով հեղինակի մախորդ գրեթե բոլոր գործերի հանրագումարը, մեզ ներկայանում է որպես քրիստոնեական կրոնի բարոյափիլիսոփա-

* Վերջինիս հետ ունեցած բանավեճի հայերեն – պարսկերեն տեքստը տես **Հովհաննես Վարդապետ Միքրուզ Ջուղայեցի**, Էդձալի Բրիստոսի օրենքը, աշխատասիրությամբ պրոֆ. Գ. Նալբանդյանի, Եր., 1998:

յական սկզբունքների և գիտական առաջավոր գաղափարների յուրատեսակ համադրություն: Մեկնելով Դավիթ մարգարեի «Ճաշակեցէք եւ տեսէք, զի քաղցր է տէր» միտքը, Ջուղայեցին ամենայն մանրամասնությամբ քննարկում է «սուրբ հաղորդության» հետ կապված բազմազան ու բազմապիսի հարցեր: Ջուղայեցին հաղորդության պարտադիր պայման է համարում հոգևոր ու մարմնական ախտերից մարդու կատարյալ ձերբազատումը և, հանգամանորեն քննադատելով դրանք, պահանջում է, որ մարդը կարողանա իշխել իր կրքերի վրա, իր բոլոր արարքների ու գործողությունների ժամանակ ղեկավարվի բանականությամբ և լինի աստվածասեր, համեստ, խոնարհ, բարի, անընչասեր, ցանկությունների մեջ չափավոր, սիրի աշխատանքն ու գիտության լույսը: Հարկավ, նա այդ ամենը հասկանում ու մեկնաբանում է աստվածաբանության դիրքերից, բայց և այնպես հաճախ արտահայտում է փիլիսոփայական, բարոյագիտական, գեղագիտական, բժշկագիտական ու սոցիալ-քաղաքական բնույթի այնպիսի արժեքավոր մտքեր, որոնք, երբեմն դուրս գալով իր դարաշրջանի մտածողության շրջանակներից, հակադրվում էին պաշտոնական մտայնությանն ու գաղափարախոսությանը: Մեր կարծիքով, հայ փիլիսոփայական մաքի պատմության մեջ նոր խոսք պետք է համարել, օրինակ, Հովհաննես Ջուղայեցու այն գաղափարները, որ ոչ միայն մարդն է խոնարհվում խոնարհին, այլև աստված, ուստի «եթէ աստուած խոնարհի խոնարհիցելոյն, ո՞ր թէ արարածական բնութիւնք, հրեղենք և հողեղենք, սուրբք և անսուրբք, թագաւորք և ռամիկք, իշխանք և իշխեցեալք, ամենեքեան խոնարհին խոնարհիցելոյն»¹, որ ոչ միայն աշխարհիկ ու հոգևոր տերերն իրավունք չունեն մարդու հետ վարվելու այնպես, ինչպես ցանկանում են, այլև նույնիսկ աստված, որ ստեղծել է բոլոր արարածներին, «**ոչ կարէ առանց իրաւանց և պատճառանաց, առնուլ զկարգս և զաստիճան, զորս տուեալ է, թելէտ անհուն է զորութեամբ**»² (ընդգծումը մերն է. - Հ. Մ.) և այլն:

Ավելին, Հովհաննես Ջուղայեցին հաճախ քննադատում է իր ժամանակի մի շարք սոցիալական չարիքներ և ամենից առաջ հոգևորական-

¹ **Յովհաննէս Ջուղայեցի**, Գիրք որ կոչի սրբազնագործութիւն, Մաղրաս, 1812, էջ 259:

² Նույն տեղում, էջ 262:

ների միջավայրում տեղ գտած ընչասիրությունը, շահամոլությունը, տգիտությունը, երկպառակությունները, դրանց բերած բացասական հետևանքները՝ երբեմն չխնայելով նույնիսկ կաթողիկոսին: Ուստի բնավ չպետք է զարմանալի թվա, որ ժամանակի խավարամիտ կղերականները, ինչպես գրում է Խաչատուր Ջուղայեցին, «զբազումս ի շարադրեալ գրոց նորա հրակիզեալ այրեցին առ նախանձու»³:

Հովհաննես Ջուղայեցու «Գիրք սրբազնագործութեան» երկի բնագիրը, գրված 1696 թ., պահվում է Մաշտոցի անվան մատենադարանում (ձեռ, N 1935), իսկ նրա մի մասը 1812 թ. լույս է տեսել Մաղրասի՝ թվով երրորդ հայկական տպարանում, որի տնօրենը, ինչպես հայտնի է, եղել է հնդկահայ նշանավոր մեծահարուստ Սարգիս Ծատուր Աղավալյանը*:

Ջուղայեցու գրքի սույն հրատարակության ուսումնասիրությունից պարզվում է սակայն, որ հիշյալ տպարանի փաստական ղեկավարն ու կազմակերպիչը եղել է հայ առաջին պարբերականի խմբագիր, XVIII-XIX դդ. հնդկահայ ականավոր գործիչ Հարություն Շնավոնյանը⁴: Խո-

³ **Խաչատուր Ջուղայեցի**, Պատմություն պարսից, Վաղարշապատ, 1905, էջ 215:

* Ի միջի այլոց Սարգիս Ծատուր Աղավալյանի տպարանը հայ տպագրության պատմության մեջ նշանավորում էր մի նոր երևույթ, որը ցարդ վրիպել է մասնագետների ուշադրությունից: Բանն այն է, որ այդ տպարանում ամեն ոք իրավունք ուներ գիրք տպագրելու՝ տալով միայն «գրույթն և զվարձս գործաւորացն»: Իսկ եթե կգտնվեր մեկը, որ կցանկանար ի շահ հայ ազգի հրատարակել որևէ կարևոր գիրք, բայց ի վիճակի չէր լինի վճարելու նշված ծախսերը, ապա Աղավալյանը պատրաստ էր մասամբ հոգալու նաև այդ ծախսերը: Ահա թե ինչ ենք կարդում այդ մասին 1809 թ. Աղավալյանի տպարանում լույս տեսած առաջին գրքի «Առ բարեմիտ ընթերցողս» խիստ արժեքավոր առաջաբանում. «Արդ՝ որովհետև միտք և դիտաւորութիւն շինողի գործարանիս միտեալ է միայն և եթ՝ ի լուսաւորութիւն և ի պայծառութիւն ազգիս մերոյ, վասն որոյ թողեալ է արձակ և ձրի տպարանս այս վասն ամենեցուն, զի ո՞վ որ և հաճեսցի տպեցուցանել գիրք ինչ, թէ մեծ՝ և թէ փոքր. միայն թէ չիցէ յայնս բան ընդդէմ սրբոյ եկեղեցւոյ, կամ պատուոյ և համբաւոյ ումեք, կարող է տպել յայսմ տպագրատան, գրույթն և զվարձս գործաւորացն միայն վճարելով, և ևս առաւել՝ եթէ գիրքն այն իցէ արժանաւոր ինչ՝ որ կարիցէ նորագիտ իմաստ իմն ընծայել ազգի մերոյ, և տպագրողն չիցէ բաւական ի վեր ասացեալ ծախն հատուցանել, յայնժամ ասացեալ պարոն Սարգիս Ծատուր Աղավէլեանն, ըստ արժանաւորութեան գործոյն օգնական է լինելոց ծախսոցն» («Նոր տեսարակ այլուրեմական», Մաղրաս, 1809, էջ գ):

⁴ Թեև Հարություն Շնավոնյանի կյանքի ու գործունեության ուսումնասիրության ուղղությամբ ստեղծված է բավական հարուստ գրականություն (տե՛ս **Լեո**, Հայկական տպագրություն, հ. 2, Թիֆլիս, 1902, **նույնը**, Երկերի ժողովածու տասը հատորով, հ. 3, Եր., 1973, **Թադ. Ավդաբեկյան**, Հայագիտական հետազոտություններ, Եր., 1969, **Ա. Երեմյան**, Հայ ժողովրդի ազատագրական պայքարի Մաղրասի դրոշակակիրները, «Էջմիածին»,

սելով վերջինիս տպագրական գործունեության մասին, Լեոն իրավամբ նկատում է, որ «տպարանատերը այն ժամանակներում պիտի լիներ և գրական գործիչ»⁵: Բայց «պիտի լիներ»՝ դեռ չի նշանակում, թե, իսկապես, միշտ այդպես էր: Ուստի հարց է ծագում՝ իսկ եթե այդպես չէր, այն դեպքում ո՞վ էր կատարում գրական գործչի դերը: Ինքնին հասկանալի է, որ նա պետք է օգնության կանչեր մեկին, որը կարողանար կատարել գրական գործչի դերը: Իրականում Սարգիս Աղավալյանը մեկն է հենց այդպիսի տպարանատերերից, որը չլինելով «գրական գործիչ», բացի այդ ունենալով բավական առաջացած տարիք⁶, իր կյանքի մայրամուտին Մադրասում հիմնադրել է հայկական տպարան՝ համագործակցելով վաստակաշատ Հարություն Շմավոնյանի հետ: Իսկ ի՞նչ փաստեր ունենք այս կարգի եզրակացության համար: Նման փաստեր մեզ տալիս է Հովհաննես Ջուղայեցու «Գիրք սրբազնագործութեան» երկի հրատարակության «Առ վերժանող մատենիս» ոչ մեծ առաջաբանը, որի հեղինակը նույն ինքը՝ Հարություն Շմավոնյանն է⁷: Քանի որ այդ առաջաբանը ցարդ անհայտ է մնացել մասնագետներին, հարկ ենք համարում բերել այն ամբողջությամբ.

«Արդարև յոյժ երախտապարտ զանձինս մեր պարտիմք խոստովանիլ առ սուրբ Հարս Մեր, որք ի դարս դարս փայլեցան աշխարհի, և գրե-

1948, N 10-12, **Ա. Կարինյան**, Ակնարկներ հայ պարբերական մամուլի պատմության, հ. 1, Եր., 1956, **Գ. Գրիգորյան**, Հայ առաջավոր հասարակական-քաղաքական մտքի պատմությունից, Եր., 1957, **Մ. Մխիթարյան**, Առաջին հայ պարբերականը, «Պատմա-բանասիրական հանդես», 1964, N 4, **նույնը**, Հարություն Շմավոնյանը և նրա գործակիցները, ՊԲՀ, 1969, N 4, **նույնը**, Նյութեր Հարություն Շմավոնյանի գործունեության մասին, ՀՍՍՀ ԳԱ «Լրաբեր» հաս. գիտ., 1978, N 7, «Հայ Ժողովրդի պատմություն ուր հատորով», հ. IV, Եր., 1972, և այլն), սակայն առայժմ ոչինչ հայտնի չէ նրա գործունեության 1809-1819 թթ. ժամանակահատվածի մասին:

⁵ **Լեո**, նշվ. աշխ., էջ 597:

⁶ 1819 թ. հոկտեմբերի 9-ին Եփրեմ կաթողիկոսին Հարություն Շմավոնյանի գրած նամակից տեղեկանում ենք, որ Աղավալյանն արդեն կազմած է եղել իր կտակը՝ թողնելով «մերձ ութսուն հազար հումա այսու մտօք, որ, յետ քանի ժառանգաւորաց պակասելոց, բոլոր դրամն հասանի Ազովու դարատանն ու տպարանին» (**Մ. Մխիթարյան**, Նյութեր..., էջ 95):

⁷ Մեզ թվում է, Շմավոնյանն է իրականացրել նաև Աղավալյանի տպարանի երախայրիքի՝ «Նոր տետրակ այբուբենական» գրքի տպագրությունը, ուստի վերջինիս «Առ բարեմիտ ընթերցողս» հմտալից առաջաբանը նույնպես պատկանում է նրա գրչին:

թէ անթիւ ոմնապատում մատենիւք իւրեանց ո՛չ միայն ուսուցանեն մեզ զճշմարիտ հաւատս, և **գուղիղ վարս առաքինութեան** (այս և հետագա ընդգծումները մերն են - Հր. Մ.), այլ և գուղիս քաղցրութեան հոգւոյն սրբոյ մեզ արբուցանեն, և տան մեզ ճաշակել զբանն կենաց:

Յորոց միջի և **ոչ նուազ տեսանի** յիմաստութեան մատեանս անուանեալ ճաշակեցէք, զոր շարագրեալ է ջողայեցի **գերիմաստ Յովհաննէս Վարդապետն** յամի փրկչին 1696: **Եւ այս մատեանիս պատուականութեան անունն միայն դեգերէր առ մեզ առ ժամանակ մի**, մինչև տեսչութեամբն Աստուծոյ յաներևութից իմն տեսաւ առ մեզ յամի փրկչին 1788: **Եւ փոյթ մեծ էր առ մեզ ի լոյս ընծայել զայս պատուական մատեան տպագրութեամբ:**

Եւ որովհետև Ազնուագարմ պարոն Սարգիս Ծատուրն Աղավալեան **զնորոգ** տպարան յօրինել տուեալ էր ի քաղաքիս յամի փրկչին 1809 և ցանկայր իսկ ամենայն յօժարութեամբ սրտի, հանդերձ **ծախիւք իւրովք**, զի յիւրում տպարանի տպագրեսցին ամենայն նորատիպ մատեանք **առ ի հոգևոր վայելումն ամենայն հայկազեանս տոհմի:** Նմին իրի և *հս* **Տէր Յարութիւնս Շմաւոնեան** աւագ քահանայս եկեղեցւոյն հայոց որ ի Մաղրաս, տեսեալ զամենաբարի փափաք սոյն ազնուագարմ պարոնիս, **փութացայ յառաջ մատուցանել զսոյն մատեան առ ի լոյս ընծայել տպագրութեամբ:**

Եւ սոյն ազնուագարմ պարոնս ամենայն յօժարակամ կամօք ընկալեալ փութովին ետ տպագրել **զայս քաղցրաճաշակ մատեանս**, որով յիւրաւի կարենք ասել **թէ պատճառ եղև զհարիւրամեայ կորուսեալ անունն քաջիմաստ րաբունապետիս շարագրողի մատենիս անդրէն յաշխարհ վերանորոգել**, որ զվարձս իւր հազարապատիկ ունի գտանել ի փրկչէն մերմէ Յիսուսէ Քրիստոսէ:

Զկնի համառօտիւ ծանուցանելոյ բարեսիրացոյ զհանգամանս մատեանիս, **յոյժ կարևոր համարիմ յիշատակել և զայս, թէ որք մտադիւրն ընթերնուցուն զայս մատեան՝ ունին գտանել ի սմա զբազում հոգևորական արգասիս**, որք բաւականս լիցին՝ որոց կամք իցեն նկատիլ յեռանդն աստուածպաշտութեան, որով կարող լինիցիմք հասանիլ երկնից արքայութեան, որում արժանիս արասցէ տէր մեր Յիսուս Քրիստոս, որում ընդ հօր և ընդ սրբոյ հոգւոյն վայելէ փառք իշխանութիւն և պատիւ այժմ և

յաւիտեանս ամէն»*:

Ներկա առաջաբանը (մասնավորապէս մեր ընդգծած հատվածները) մի շարք դատողությունների տեղիք է տալիս, բայց մենք կփորձենք ուշադրություն դարձնել, մեր կարծիքով, առավել կարևոր պարագաների վրա: Ինչպէս տեսնում ենք, Հովհաննէս Ջուղայեցու այս աշխատությունը Շմավոնյանի տրամադրության տակ եղել է դեռևս նրա տպագրական գործունեությունից մեկ տարի առաջ և սկզբից ի վեր նա ցանկություն է ունեցել այն հրատարակելու, սակայն, ամենայն հավանականությամբ, տպագրական սուղ միջոցների պատճառով երկար ժամանակ չի կարողացել իրագործել իր այդ մտադրությունը: Բայց ահա իր տպարանը փակվելուց (1809 թ.) հետո, երբ այդ նույն թվականին տպարան է հիմնել հնդկահայ մեծահարուստ Սարգիս Աղավալյանը, որը պատրաստ էր «ծախիւք իւրովք» հրատարակել «նորատիպ մատեանք առ ի հոգևոր վայելումն ամենայն հայկազեանս տոհմի», Շմավոնյանն շտապել է «յառաջ մատուցանել զսոյն մատեանս առ ի լոյս ընծայել տպագրութեամբ»: Ընդսմին չբավարարվելով միայն նոր տպարանատիրոջը խորհուրդ տալով, անձամբ ղեկավարել է այդ բարձրարվեստ տպագրության գործը, այլ ղեկքում նա հագլիվ թե իրավունք ունենար գրելու ներկա առաջաբանը:

Պարզվում է նաև, որ Շմավոնյանը ո՛չ միայն անձամբ աշխատակցել է Աղավալյանի տպարանին, այլև այնտեղ օգտագործել է իր տպարանի այն տեխնիկական միջոցները, որոնք դեռ կարելի էր օգտագործել: Այս հարցի մանրագնին ուսումնասիրությունը թողնելով հայ տպագրության պատմության մասնագետներին, այստեղ բերենք մեր միտքը հաստատող մեկ փաստ. 1797 թ. Շմավոնյանի տպարանում «ի խնդրոյ և ծախիւքն, պատուելի Շամիրի որդւոյ Սուլթանումի» տպագրված «Գիրք անուանեալ ղեկաւար մանկանց»-ի և Հովհաննէս Ջուղայեցու սույն գրքի հրատարակության վերջում գտնում ենք նույն վերջնագարդը:

Հարց է առաջանում. ինչո՞ւ Հարություն Շմավոնյանն ավելի քան երկու տասնամյակ ցանկացել է անպայման հրատարակել Հովհաննէս Ջուղայեցու խնդրո առարկա աշխատությունը: Ինչպէս նշեցինք, վերջի-

* **Հովհաննէս Ջուղայեցի**, Գիրք որ կոչի սրբազնագործութիւն, Մաղրաս, 1812: Առաջաբանն էջահամար չունի:

նիս բնորոշ է աստվածաբանության և գիտության համադրման ձգտումը: Իսկ հայագիտության մեջ վաղուց արդեն ապացուցված է, որ այդ նույն ոգին ընդհանուր առմամբ հատուկ է եղել ոչ միայն անձամբ Հ. Շմավոնյանին, այլև XVIII-XIX դդ. սահմանագծում նրա շուրջը համախմբված մադրասահայ լուսավորիչների աշխարհայացքին ու մտածողությանը, որն ակնհայտորեն իրեն զգացնել էր տալիս նաև հայ ժողովրդի ազգային ազատագրական պայքարի ուղիների մասին նրանց մշակած փաստաթղթերում: Հիշենք թեկուզ այն փաստը, որ 1805 թ. նոյեմբերի 17-ին Մադրասում կայացած պատմական ժողովում մադրասահայ նշանավոր գործիչ Նազար Շամիրյանը, ինչպես գրում է Ա. Երեմյանը, իր ելույթում ««սրբակրոն հարց» առաջարկում է աղոթքով խընդրել տիրոջից, որ ժողովականներին «արժանատրություն» շնորհե, որպեսզի նրանք ավելի լուրջ խորհեն և առաջադրեն այն, որ առավել «վայելուչ» է և «բոլորովին հաճելի»: Աղոթքն արտասանում է հայ անդրանիկ լրագրի հիմնադիր Տ. Հարություն քահանա Շմավոնյանը»⁸:

Կարելի է բազմաթիվ համեմատելի մտքեր ու հարցադրումներ գտնել Հովհաննես Ջուղայեցու այս աշխատության և Հարություն Շմավոնյանի ու նրա մերձավորագույն համախոհների գործերում: Բերենք դրանցից միայն երկուսը: Ջուղայեցու կարծիքով, քանի որ բոլոր հավատացյալները (իմա՝ հայերը) մեկ միասնական օրգանիզմի անդամներ են, ուստի պետք է «ամենայն անդամքն զնոյն միմեանց խորհեսցեն» և ըստ այդմ էլ «ի դատաստանի զանիծեալ նախանձն չարին և զեննգութիւն զամենայն ի բաց ընկենուլ և ի տար անդր ձգել... զմիմեանց բեռն բառնալ աննախանձօրէն, զի շահն և զօգուտն միմեանց շնորհել և զտրտմութիւն և յանհաջողութիւն, քանզի բազումք են, որ ցառովս այս տոչորին, յաշին և մաշին յորժամ տեսանիցեն զաջողութիւն այլոցս»⁹: Կամ թե՛ «պարտ է ամենայն հաւատացելոց որք անդամք են կոչեցեալք Քրիստոսի, իշխանք ընդ իշխանս և ընդ իշխեցեալս համաձայնութիւն ունել, զի մի իցեն տարաձայնութիւն ինչ: Նոյնպէս և մեծատունք ընդ մեծատունս և ընդ ռամիկս և ընդ աղքատս և հասարակքն ընդ հասարակս և ընդ մեծա-

⁸ Ա. Երեմյան, Հայ ժողովրդի ազատագրական պայքարի Մադրասի դրոշակակիրները, «Էջմիածին», 1948, N 10-12, էջ 41:

⁹ Մաշտոցի անվան մատենադարան, ձեռ. N 1935, էջ 192 ք:

մեծան»¹⁰: Հայ առաջին պարբերականի N 10-ում «Հայի որդի հայ» ծածկանվամբ հրապարակախոսը բոլոր հայերին դիտելով որպես մի կենդանի մարմնի տարբեր օրգաններ, գտնում է, որ մեկն իրավունք չունի ծիծաղելու մյուսի տգիտության վրա և, ընդհակառակը, հպարտանալու իր գիտունությամբ, այլ պետք է փոխադարձաբար օգնեն իրար և լրացնեն մեկը մյուսի թերին: «Դուք,- գրում է նա,- ոչ կարեք պարծիլ այնու, զի անդամք էք պակասատր մարմնոյ, և ջանացէք, եթէ աչս ձեր ոչ տեսանէ, ձեռամբ օգնական եղերուք գործակցութեամբ գաւազանի, եթէ ականջն ոչ լսէ, աչկն տեսանէ զնշանակութիւնն բանի և միտն ըմբռնէ և սոյն միաբանութեամբս թողէք ասելութիւնն, որ զմիմեանս գաղտնի ատէք, զի լինիցի մեզ յայնժամ ամենայն տեղիս մի գլուխ, մի անուն, մի ձեռն և ալլն, որ յետևապէս զայս միաբանութիւնս պատճառելոց է ի մեզ բարեկարգութիւնք բազումք և յորդորումն միմեանց...»¹¹: Իսկ մեզ արդեն ծանոթ «Գիրք անուանեալ ղեկաւար մանկանց»-ին Հարություն Շմավոնյանի կցած վերջաբանում կարդում ենք. «...Աղաչեմ զձեզ, եղբայրք, անկեղծ սիրով սիրեցէք յազգ՝ և յաշխարհն ձեր մի նախանձիք ի յաջողութեան և մի ուրախանաք ի ձախորդութեան ոչ իշխանի, ոչ բարեկամի և ոչ եղբոր ձերոյ, մի մատնէք յանձինս և ինչք ազգակցաց ձերոց ի դրունս ալլազգ բռնատրաց ձերոց»¹²: Կամ եթէ Հովհաննէս Ջուղայեցին գտնում է, որ «ի գործոյ արդարանայ մարդ և ոչ ի հաւատոյ միայն» (ձեռ. N 1935, էջ 270 ք), որ «թէ իցէ հաւատք առանց գործոց, ոչ կարէ լուսաւորիլ» (անդ), ապա **Հայի որդի հայը** գրում է, որ «թարց գործոյ՝ ունայն է լինելոց... ամենայն» («Ազդարար», էջ 304), որ «ատէ տէր զծուլութիւն և ընդունայն համարէ զամենայն կամս և խոկմունս թարց գործոյ» (անդ, էջ 300):

Դժվար չէ տեսնել, որ չնայած հարյուրամյա հեռավորությանը, այնուամենայնիվ, հայ ազգի զարգացման ուղիների մասին Հարություն Շմավոնյանի ու նրա զինակցի արտահայտած մտքերը իրենց ոգով ու

¹⁰ Նույն տեղում, էջ 791 ք:

¹¹ «Ազդարար», II վերատպութիւն, 1970, էջ 310: Ի դեպ՝ թե ո՞վ է «Հայի որդի հայ» ծածկանվան կրողը, հայագետներն արտահայտել են տարբեր տեսակետներ. Թադ. Ավդալբեկյանը գտնում է, որ Մովսէս Բաղրամյանն է, Ա. Կարինյանը համարում է Հարություն Շմավոնյանին, Մ. Մխիթարյանը՝ Տեր-Թադևոս Տեր-Անդրեասյան Սոգինյանցին:

¹² «Գիրք անուանեալ ղեկաւար մանկանց», Մաղրաս, 1797, էջ 280:

էությամբ հար և նման են Հովհաննէս Ջուղայեցոյ տեսակետներին, որը հիմք է տալիս ասելու, թէ Ջուղայեցոյ «Գիրք սրբազնագործութեան» երկը գաղափարական ակունք է ծառայել XVIII դ. հնդկահայ լուսավորիչներից շատերի համար:

Բացի վերը բերված համեմատելի դատողություններից, մենք ունենք այլ կովաններ ևս. նախ՝ մեր կարծիքով, բոլորովին պատահական չէ, որ Հարություն Շմավոնյանը թե՛ «Ղեկաւար մանկանց»-ի և թե՛ Հովհաննէս Ջուղայեցոյ այս աշխատության վերջում գետեղել է նույն պատկերը, այլ դրանով, փաստորեն, ցանկացել է ընդգծել դրանց գաղափարական ընդհանրությունն ու նպատակների նույնությունը: Երկրորդ, «Հայի որդի հայ» ծածկանվամբ հրապարակախոսը նույն հողվածում խոստովանում է, որ ինքն ի վիճակի չէ ըստ ամենայնի մեկնելու Դավիթ մարգարեի խոսքերը, որովհետև հայ եկեղեցոյ այն հայրապետները, ովքեր մանկությունից սկսած գիշեր ու գոր ուսումնասիրել են սուրբ գրքերը, «հազիվ իշխեցին և համարձակեցան ի նոյն մատենէ ճառել, և մխիթարել, և յուսադրել մարդկանց, պարզ և երանելի բանիւր զքաղցրութիւն, զամենակարողութիւն և զմեծութիւն նոյն ստեղծողին, որ զմատենան այն է բոլորովին տնօրինութիւն և բան բերանոյ նորա և նովաւ բազմաշխատ Հայրապետքն այնոքիկ սկսան երկիւղ Տեառն ի սիրտս մեր տնկելով, բարեբարոյացուցանել զվարս մեր և ուսուցանել մեզ գործել բարի, ցանկալ բարի, առնել բարի և ակնունիլ բարոյ...»¹³: Այս խոսքերն, ամենից առաջ, վերաբերում են Հովհաննէս Ջուղայեցոյ մեզ հետաքրքրող գրքին, որին, անկասկած, քաջատեղյակ էր «Ազդարարի» հրապարակախոսը՝ Հարություն Շմավոնյանի մերձավորագույն գաղափարակիցն ու գործակիցը:

Եվ վերջապես, մի՞թէ Շմավոնյանը «յոյժ կարևոր» կհամարեր «յիշատակել», որ այս գիրքը կարդացողները կարող են նրանում «զբազում հոգևորական արգասիս» գտնել, եթե ինքը նախապես արդեն դրանք գտած չլիներ:

Որ իսկապես Հովհաննէս Ջուղայեցին թե իր անձով, և թե աշխատություններով գաղափարական որոշակի ազդեցություն է գործել հնդկա-

¹³ «Ազդարար», II, 1970, էջ 299-300:

հայ լուսավորիչների վրա, որոնցից շատերը նույնպես ջուղայեցի էին, երևում է նաև նրանից, որ այդ ազդեցությունը շարունակվել է մինչև XIX դ. կեսերը: Օրինակ, 1845 թ. Մեսրոպ Թաղիադյանը իր խմբագրած «Ազգասեր» հանդեսում հանգամանորեն խոսելով Հովհաննես Ջուղայեցու կյանքի, գործունեության ու գրական ժառանգության մասին, նրան անվանում է «տիեզերալոյս փիլիսոփա», «թագաւորաց աստուածաբան» և վերջում եզրակացնում. «Ազնիւ ընթերցողք իմ, սովաւ երևի, որ որպէս շա՛տ-շա՛տ և շատոնց մեր հեղինակաց, նոյնպէս և տարաբաղոտ Տիեզերալուսիս վճիռն է ելել, թէ **մեռի՛ր, որ քեզ սիրեմ** (ընդգծումը հեղինակինն է - Հր. Մ.): Ասել կամիմ, թէ իւր կենդանութեան ժամանակումն բշուառ ապրելով, ներկայ կարելի այ որ իւր գերեզմանում փառաւորվում լինի:

Երանի՛թ սղալ լինիմ,- ներեցէք ինձ ուրեմն մի հարց գծեմ ձեր հրամանոց, եթէ սոյն Յովհաննէս վարդապետն տակաւին կենդանի լինի կսիրե՞ք նորա իւր արժանեաց համեմատ, կ'պատուե՞ք, կմեծաբե՞ք, թէ ո՛չ: Ջարմանք չի, որ բոլորքդ ևս պատասխանէք թէ ի հարկէ որ կսիրեմք, և այլն:

Եթէ այսպէս իցէ, ուրեմն աղաչեմ նորա կենդանի օրինակին հետևել. նորա սիրելի ուսումնականութեան ջան դնել, ձեր դպրոցանին օր ըստ օրէ ծաղկացանել, նորա նման մարդիկ վերաբուսուցանել, հասունացեալ ծառոցն իւրեանց համեմատ խնամարկութիւն առնել, նորընձիւղ ծլիցն աւելի սրտացաւօրէն հետևել: Եթէ ձեր կամքն այ, որ գիտունք գերեզմանից յետ ձեր սէր և շնորհն վայելեն, այդ ևս ընդունիմ սիրով, թող այդպէս լինի. ուրեմն վերայ եկէք ազնիւ Ազգ, մեր անմահ նախահարց սքանչելի գործերն Տպենք, աշխարհ տարածենք, և մեր որդիական սէրն արդեամբք ցուցանենք: Ի՞նչ օգուտ ասել սա **Ջուղայեցի** է, և նա **Դրսեցի** (ընդգծումները հեղինակինն են - Հր. Մ.), և ո՛չ ջուղայեցոյ հարային հասնել և ո՛չ դրսեցոյ: Ի՞նչ ազգի լուսաւորութիւն պիտի մեծ **համարվի քան տիեզերալուսիս գործքն** (ընդգծումը մերն է - Հր. Մ.), և ո՞ր գիտէ այսքան տարուց յետ ո՞ր պատի տակերում ան փտում: Այս պիտի լինի մեր Հայրենասիրութիւնն...»¹⁴:

Հավանաբար ընթերցողը նկատեց, որ Հովհաննէս Ջուղայեցու սոյն աշխատությունից մեջբերումներ կատարելիս մենք երբեմն հղում ենք

¹⁴ «Ազգասեր», Կալկարա, 1845, քիւ 12, էջ 96:

Մաշտոցի անվան մատենադարանի N 1935 ձեռագիրը, որը հեղինակի ինքնագիրն է: Բնականաբար հարց է առաջանում, թե ի՞նչ փոխհարաբերության մեջ են ձեռագիրն ու տպագիրն իրար հետ:

Անգամ ոչ մանրագնին համեմատությունը ցույց է տալիս, որ դրանց միջև առկա են ծավալային, բովանդակային և կառուցվածքային էական տարբերություններ: Նախ՝ ձեռագրում հաճախ գլուխների վերնագրերը նշված են լուսանցքներում և ավելի ընդարձակ են, քան տպագրում: Երկրորդ՝ ձեռագիրն ավելի քան երկու անգամ մեծ է տպագրից. եթե ձեռագիրն ունի 885 էջ ծավալ, ապա տպագիրն ընդգրկում է ընդամենը նրա առաջին 372 էջերի նյութը: Բայց, չնայած դրան, տպագրում հաճախ հանդիպում են այնպիսի հատվածներ, որոնք ձեռագրում գրեթե չկան: Օրինակ, տպագրի ԻԹ (29-րդ) գլուխը (էջք 222-264), որ, մեր կարծիքով, այս աշխատության ամենաարժեքավոր մասն է և ուղղված է կաթողիկոսին, ձեռագրում ունի ընդամենը մի քանի էջ ծավալ: Կարելի է մտածել, թե, գուցե, տպագրիչն է մեծացրել այն, բայց իրականում թե՛ լեզուն, թե՛ ոճը և թե հարցադրումները հեղինակինն են՝ օրգանապես ձուլված ամբողջ աշխատության կառուցվածքին ու բովանդակությանը: Ընդ որում թե տպագրության հիմք դարձած ձեռագրի և թե Մատենադարանի N 1935 ձեռագրի համար, որպես գրության ժամանակ, նշվում է 1696 թ.: Մնում է ենթադրել, որ առաջին տարբերակն ավարտելուց հետո հեղինակը վերամշակել է այն՝ կատարելով էական փոփոխություններ: Իսկ ի՞նչն է ստիպել Հովհաննես Ջուղայեցուն կատարելու այդ քայլը: Այս հարցի պատասխանը տալու համար հարկ ենք համարում ընթերցողի ուշադրությանը ներկայացնել այդ շրջանի կաթողիկոսների պատմության մի քանի դրվագ:

Հակոբ Ջուղայեցուց հետո Էջմիածնի հոգևորականները, որոշ նկատառումներից ելնելով, ստիպված կաթողիկոս են դարձնում մինչ այդ ինքնագլուխ ձևով իրեն հակաթուռ կաթողիկոս հռչակած Երուսաղեմի հայոց պատրիարք Եղիազար Այնթափցուն: Վերջինիս մահվանից ընդամենը երկու օր անց՝ 1691 թ. օգոստոսի 10-ին, կաթողիկոս է օծվում Նահապետ Եղեսացին, որն իր արտակարգ կոպիտ վարք ու բարքի համար 1695 թ. գահընկեց է արվում և նրա փոխարեն Էջմիածնի հոգևորականների խնդրանքով կաթողիկոս է դառնում Նոր Ջուղայի Ամենավերջիչ վանքի առաջնորդ և պարսկահայոց արքեպիսկոպոս, Հովհաննես

Ջուղայեցու մանկության ընկեր Ստեփանոս Ջուղայեցին: Գնալով Նոր Ջուղա, Նահապետ Եղեսացին տեղի հայերից ոմանց օգնությամբ զանազան միջոցներով կարողանում է վերստանալ կաթողիկոսի պաշտոնը, իսկ Ստեփանոս Ջուղայեցին 10-ամսյա կարճատև կաթողիկոսությունից հետո բանտարկվում և ամենադաժան միջոցներով տանջամահ է արվում: 1706 թ. Նահապետին հաջորդում է Հովհաննես Ջուղայեցու մանկության մյուս ընկերը՝ պարսկահայոց արքեպիսկոպոս Աղեքսանդր Ջուղայեցին, որը և Հովհաննեսին քանիցս առաջարկում է եպիսկոպոս դառնալ, բայց մշտապես ստանում է մերժողական պատասխան: 1714 թ. մահանում է Աղեքսանդր Ջուղայեցին, որը նախապես իր կտակում խորհուրդ էր տվել կաթողիկոս օծել պարսկահայոց հոգևոր առաջնորդ Մովսեսին, որը նույնպես ինչ-որ մոտիկություն ուներ այդ ժամանակ արդեն իր կյանքի վերջին տարիներն ապրող Հովհաննես Ջուղայեցու հետ: Սակայն, ի զարմանա շատ-շատերի, Մովսեսը վճռականապես մերժում է Էջմիածնի հոգևորականների պաշտոնական առաջարկը՝ տալով հետևյալ պատասխանը. «Օ՛հ անդր ի բաց տարեք ի մտաց ձերոց, զի այդ ոչ է մեր գործ»¹⁵: Չմտածե՞լ արդյոք, որ Մովսեսն այդ քայլը կատարել է ոչ միայն նախորդների դառն փորձից ելնելով, այլև հետևելով իր ավագ ընկերոջ գործին ու խոսքին, որը դրանից դեռ տասնութ տարի առաջ, դիմելով ներկա ու ապագա հոգևոր և աշխարհիկ աստիճանավորներին, գրել էր. «Եւ ասեմ քեզ սրբազանիդ լաւ իցէ քեզ ոչ մատչիլ յաստուածային և սարսափելի յայտ կարգ և աստիճան, քան մատչիլ և անպտուղ լինել, ապա թէ մտեր պարտ է քեզ գյանձնեալն ի քեզ պահել և շահել, ապա թէ ոչ կարես՝ մի մտաներ... և զայս ոչ միայն քահանայապետիցն պարտ է իմանալ, այլև իւրաքանչիւրոցն յորս և կոչեցաւ՝ եպիսկոպոսաց, քահանայից, սարկաւագաց և այլոցն աստիճանաւորաց... նոյնպէս և թագաւորաց և իշխանաց և վերակացուաց և տինա իւրաքանչիւրոց տանց որոց և են գլուխ, պարտին անթարթ աչօք տքնիլ վասն հոգւոց նոցա, որպէս թէ համարս տալուց իցեն ընդ նոսա»¹⁶:

¹⁵ Մ. Օրմանյան, Ազգապատում, հ. Բ, գիրք Գ, Պեյրուք, 1960, սյուն. 2800: Բերելով Մովսեսի պատասխանը, Օրմանյանն անմիջապես ավելացնում է. «Կը կարծենք թէ Մովսեսն միակ օրինակն է պատմութեան մէջ, որ պաշտօնապէս կաթողիկոսութեան կոչուելով, հրաժարի եւ յանձն չառնէ զայն ստանձնել: Եղան կաթողիկոսութենէ հրաժարողներ, բայց զայն վարել եւ տկարութեան կամ դժուարութեան հանդիպելէ ետքը» (նույն տեղում):

¹⁶ Մ. Մաշտոցի անվան մատենադարան, ձեռ, N 1935, էջ 263 ա:

Ինչպես տեսանք, XVII-XVIII դդ. սահմանագծում արագորեն իրար հերքափոխած կաթողիկոսներն ու կաթողիկոսության թեկնածուները գրեթե բոլորն էլ եղել են Հովհաննես Ջուղայեցու անձնական մտերիմներն ու մերձավորները և, ըստ երևույթին, հենց նշված դեպքերի ճրնշմամբ էլ նա ստիպված է եղել վերանայելու իր «Գիրք սրբազնագործութեան» երկը՝ հատուկ գլուխ հատկացնելով կաթողիկոսների ցանկալի վարքագծի վերլուծությանը: Եվ եթե Չաքարիա Քանաքեռցին Նահապետ կաթողիկոսի մասին գրում էր, թե «կարի սաստիկ էր ի վերա հանցաւորաց, և եթէ որ պակասութիւն ինչ գործէր, սա կալեալ հրապարակաւ կախէր՝ և գանալից առնէր, և տուգանէր մարմնատուր իշխանութեամբ. հարէր զմօրուսն և զանգուրն, և արկանէր ի բանտ՝ և շղթայէր: Եւ այսպէս ահարկութեամբ կայր ի վերա ամենայն եկեղեցականաց և քահանայից»¹⁷, ապա Հովհաննես Ջուղայեցին, մեր կարծիքով, նկատի ունենալով նույն Նահապետի մմանօրինակ վարքագիծը՝ կաթողիկոսին դիմում է հետևյալ խորհուրդներով. «...Նախ ժողովել պարտիս զգիտնականս, և արս հանճարեղս, և ունօղս խղճմտանս... և անխարդախս, և նոքօք խորիեացես, և զվնաս պատժապարտին յայտ յանդիման առաջի ամենեցունց բացերևոցես, և յետ վկայութեան ամենեցունց, ապա զտուրն տոսկալի ի գործ գործցես»¹⁸:

Իհարկե, Ջուղայեցու նշված աշխատության ձեռագրի ու տպագրի միջև կան այլ կարգի տարբերություններ ևս, որոնցից առանձնապես հետաքրքիր են տպագրի սկզբում զետեղված՝ քրիստոնեական եռաստվածության դրգման պատկերող սխեման, վերջում կցված բովանդակության ցանկը և վերջնագրողից առաջ տպագրված հետևյալ երկտողը.

Հատն մեռանի՝ դարձյալ նոր յառնէ.

Ոմանց բաշխէ կեանք՝ ոմանց մահ առնէ¹⁹:

Վերջում կցանկանայինք կանգ առնել մեկ հարցի վրա ևս. ինչպես տեսանք, Ջուղայեցու գրքի առաջաբանում Շմավոնյանը գրում էր, որ ներկա տպագրությունը «պատճառ եղև զհարիւրամեայ կորուսեալ անունն քաջիմաստ ռաբունապետիս, շարագրողի մատենիս, անդրէն

¹⁷ «Չաքարիա Սարկաւագի պատմագրութիւն», հ. II, Վաղարշապատ, 1870, էջ 136:

¹⁸ **Հովհաննէս Ջուղայեցի**, Գիրք որ կոչի սրբազնագործութիւն, Մաղրաս, 1812, էջ 245:

¹⁹ Նույն տեղում, էջ 415:

աշխարհի վերանորոգել»։ Բայց արդյո՞ք Հովհաննես Ջուղայեցին հարյուրամյա մոռացված անձնավորություն էր։ Իրականում փաստերն ապացուցում են ճիշտ հակառակը։ Նախ՝ դեռ Ջուղայեցու կենդանության ժամանակ նրա գործերից մի քանիսն արժանացել էին տպագրության բախտին²⁰, իսկ դրանցից մեկն ունեցել է երեք հրատարակություն։ Դա նշանակում է, որ XVIII դ. առաջին տասնամյակներում նա հանրահայտ դեմք է եղել։ Ավելին, քանի որ Ջուղայեցին իր գործերից շատերը գրել էր, ինչպես ասվեց, պարսկերեն և արաբերեն, այդ պատճառով էլ դրանք մինչև XVIII դարավերջ ընթերցվում էին «ի պարսից իմաստասիրաց»²¹։ Հայտնի է նաև, որ Հարություն Շմավոնյանը 1795 թ. «Ազդարարի» 5-16 համարներում ամբողջությամբ տպագրել է Խաչատուր Ջուղայեցու «Պատմութիւն պարսից» գիրքը, որի ավելի քան 1/5 մասը նվիրված է Հովհաննես Ջուղայեցու կյանքի, գործունեության և գրական ժառանգության մանրամասն վերլուծությանը, որը գտնում ենք «Ազդարարի» 11-14 համարներում՝ շուրջ 70 էջ ընդհանուր ծավալով²²։

Ի վերջո, 1797 թ. Կալկաթայում լույս էր տեսել Հովհաննես Ջուղայեցու «Գիրք պատմութեան» հայերեն-պարսկերեն աշխատության հայերեն մասը, որի «Բան առ բարեմիտ ընթերցողսդ» փոքրիկ առաջաբանում ասվում է. «Լոյս ածաք հոգեշահ բուրաստանս զայս՝ լուսաշափող վարդապետին մերոյ առ ի շահ և հօգուտ ազգիս Հայկազեան սեռի որոյ օրինակն ձեռագիր ի յերկուց գրէ և ի բարբառէ, այսինքն Հայոց և Պարսից՝ առ մեզ գոլով, յամի 1173* դեկտեմբեր 15 թուէն գրեցեալ»²³։

²⁰ Տե՛ս **Հովհաննես Ջուղայեցի**, Գիրք համառօտ վասն իսկապէս և ճշմարտահաստոյ և դաւանութեան ուղղափառ կաթողիկէ և ընթիանոր Հայաստանեայց եկեղեցոյ, Նոր Ջուղա, 1687 (նույնը 1713 թ., լույս է տեսել Կ. Պոլսի երկու տպարանում և դա այն դեպքում, երբ այդ թվականին Կ. Պոլսում հրատարակվել է ընդամենը երեք գիրք), *նույնի՝* Համառօտ տրամաբանութիւն և քերականութիւն, Ամստերդամ, 1711։

²¹ **Խաչատուր Ջուղայեցի**, նշվ. աշխ., էջ 206։

²² Տե՛ս նաև նույն տեղը, էջ 153-218։

* Այստեղ թվականը նշված է հայկական տոմարով, ուստի քրիստոնեական տոմարով արտահայտելու համար պետք է գումարել 551, այսինքն՝ այն ընդօրինակված է եղել 1724 թ. դեկտեմբերի 15-ին։

²³ **Հովհաննես Ջուղայեցի**, Գիրք պատմութեան, Կալկաթա, 1797 (առաջաբանը էջահամար չունի)։ Իմիջիայլոց, տասնամյակների անց Մեսրոպ Թաղիադյանն այս գրքի մասին հայտնել է հետևյալ տեղեկությունը. «Այս գիրք, միայն հայերենն, տպեաց Տէր Յովսէփ Ստեփանոսեան արդեամբ Աղայ Մովսիսի Խաչիկ Առաքելեան Ջուղայեցոյ ի Կալկաթա,

Արդ՝ եթե այսպիսին էր պատմական իրողությունը, ինչո՞ւ էր Հարություն Շմավոնյանը Հովհաննես Ջուղայեցուն համարում մոռացված ու անհայտ անձնավորություն և գտնում, որ սույն տպագրությամբ նրա «կորուսեալ անունն... անդրէն յաշխարհ» վերադարձավ: Մեր կարծիքով, այս հարցն ունի երեք հնարավոր պատասխան. 1) դա պարզապես բյուրիմացություն է, բայց հազիվ թե Շմավոնյանը չհիշեր, որ ընդամենը 15-16 տարի առաջ ինքը «Ազդարարում» տպագրել է Հովհաննես Ջուղայեցու ընդարձակ կենսագրությունը, որտեղ, ի թիվս նրա գործերի, նըշվում է նաև «Գիրք սրբազնագործութեան» երկը, 2) հնարավոր է, որ Շմավոնյանը Ջուղայեցու այս աշխատությունը դիտել է նրա գլուխգործոցը և մտածել, որ եթե գլուխգործոցը չի տպագրվել, ուրեմն, հեղինակն, ըստ էության, մնացել է անհայտ և 3) հավանաբար Շմավոնյանը պարզապես ցանկացել է խիստ ընդգծել Մադրասի նոր տպարանի տնօրեն Սարգիս Աղավալյանի կատարած գործի կարևորությունն ու մեծությունը, դրա համար էլ փոքր-ինչ խտացրել է գույները, մանավանդ, եթե նկատի ունենանք, որ Աղավալյանն իր տպարանը հիմնադրելիս պայման էր դրել, որ ինքը կարող էր հոգալ տպագրվող գրքի բոլոր ծախսերը այն դեպքում միայն, «Եթե գիրքն այն իցէ արժանաւոր ինչ՝ կարիցէ նորագիտ իմաստ իմն ընծայել ազգի մերոյ»²⁴:

Ինչևէ, Հովհաննես Ջուղայեցու «Գիրք սրբազնագործութեան» երկի սույն հրատարակությունը հարստացնում է մեր պատկերացումները ինչպես հայ առաջին պարբերականի խմբագրի կյանքի ու գործունեության, այնպես էլ XVIII դ. հնդկահայ լուսավորիչների առաջադիմական գաղափարների հայկական ակունքների, իսկ մասամբ էլ հայ տպագրության պատմության վերաբերյալ:

«Բեհ», 1980, N 3

յամի 1797. իսկ գնախատիպն, որ հայերեն և պարսկերեն, միջնորդութեամբ պարոն Կարապետի Յակոբեան մուրեաց գրադարանի Եպիսկոպոսական ճեմարանին Անգղիացոց ի Կալկաթայ, ուր կա մինչև ցայսօր ժամանակի» («Ազգասեր», 1845, թիվ 12, էջ 94): Այնուհետև նույն հոդվածում կարդում ենք մամօրինակ մեկ ուրիշ տեղեկություն ևս. «Սորա բարգմանած չորս Անտարանն հայերեն գրով, այլ Պարսիկ լեզուաւ վերոյ յիշեալ Տէր Յովսէփ Ստեփանոսեան մուրեաց գրադարանի Եպիսկոպոսական ճեմարանին Անգղիացոց ի Կալկաթա» (նույն տեղում, էջ 95):

²⁴ «Նոր տետրակ այբուբենական», Մադրաս, 1809, էջ Գ:

«ԷՓԻՄԵՐՏԵ». ԻՆՉ ԳԻՐՔ Է ԳԱ

Պատմությունը առեղծվածներ շատ ունի: Եվ որքան էլ տարօրինակ է, ամեն մի հին առեղծվածի լուծում բացահայտում է չլուծված նորանոր խնդիրներ: Նման առեղծվածներով հարուստ է նաև հայ մշակույթի, մասնավորապես հայ գրքի պատմությունը: Այսպիսի խորհրդածությունների առիթ է տալիս մեկ տասնյակից ավելի հրատարակություն նույնիսկ, բայց այսօր, ըստ էության, անուշադրության մատնված, գրեթե մոռացված մի գիրք, որը, մեր խորին համոզմամբ, արժանի է լրջմիտ ուսումնասիրության ու գնահատության: Խոսքը վերաբերում է «Գիրք, որ կոչի Էփիմերտե»^{*} կամ ժողովրդական ստուգաբանությամբ՝ հանրահայտ «Եփրեմվերդիին»: Անշուշտ, ամեն քիչ թե շատ գրագետ մարդ, առավել ևս տարեցները, լսել է դրա մասին, տեսել կամ նույնիսկ կարդացել, բայց ոչ ոք, որքան մեզ հայտնի է, լրջորեն չի զբաղվել դրա ստեղծման ու տպագրության հետ կապված հարցերով: Իսկ քանի որ նրանում տարաբնույթ գիտելիքների հետ միասին տիեզերական մարմինների դիրքի ու դասավորության հիման վրա կատարվում են նաև զանազան կարգի, այդ թվում և քաղաքական, գուշակություններ, ուստի շատերի կարծիքով այն զուրկ է գիտական արժեքից: Բազմաթիվ օրինակներից բերենք մի քանիսը: Ականավոր հայագետ Հրաչյա Աճառյանի «Հայերեն արմատական բառարանի» «Էփիմերտե» բառահոդվածում կարդում ենք. «Տոմարական մի գրվածք է, որի մեջ կան աստղագիտական ծանոթություններ, սուտ գուշակություններ, երազների մեկնություններ ևն, և մինչև այսօր էլ գործածական է տգետ տերտերների և պառավների ձեռքում: Առաջին կազմողն է Սարգիս արքեպս. Սառաֆեան, Պոլսեցի»։ Արդարությունը պահանջում է ասել, որ մեծանուն գիտնականը որպես իր գրածի աղբյուր հղում է Հակոբոս Տաշյանի «Ցուցակ հայերեն ձեռագրաց Մխիթարեանց մատենադարանին ի Վիեննա» (Վիեննա, 1895) կոթողային աշխատության 473-րդ էջը, որտեղ իբրև «Էփիմերտեսի մասեր», իսկապես, նկարագրվում է հիշյալ ձեռագրական հավաքածուի N 164 ձեռագիրը, բայց որքան էլ տարօրինակ է, այդպիսի գնահատական

^{*} Էփիմերտե հունարեն նշանակում է օրագիր, ամօրյա դեպք:

չենք գտնում: Ընդհակառակը, նշված ձեռագիրը նկարագրելիս Հ. Տաշյանն ի շարս այլևայլ տեղեկությունների, հայտնում է նաև, որ այն պատկանել է մեծանուն հայկաբան Միքայել Չամչյանին և որ 15 ա էջի վերևի լուսանցքում «նոր ձեռք մը գրեր է. «Տե՛ս եւ տպագրեալն Սարգիս Եպիսկոպոսին, այսինքն Էֆիմերտէ եւ Տարերաբանութիւն ուր կա ուրեք ուրեք ավելի ինչ պիտանի և ուրեք ուրեք պակասի»: Փաստորեն, եթե ընդունենք, որ այդ գնահատականի հեղինակը եղել է հենց Մ. Չամչյանը, ապա կարող ենք ասել, որ խնդրո առարկա գրքում նա տեսել է ինչպես ինչ-ինչ շատ օգտակար, այնպես էլ նվազ օգտակար բաներ:

Ինչևէ, Հր. Աճառյանն «Էփիմերտեի» մասին իր բացասական կարծիքը պահպանել է նաև «Հայոց անձնանունների բառարանում»:

Ավելի խիստ է արտահայտվել ականավոր պատմաբան ու գրող Լեոն: Հպանցիկ անդրադառնալով 18-րդ դ. գործիչ Սարգիս Սառաֆյանի տպագրական գործունեությանը, նա գրում է. «Նա մինչև այսօր էլ խաբում է հայ միամիտ ժողովուրդը: Սառաֆյանն էր, որ առաջին անգամ հրատարակեց գուշակողական և տոմարական գիտելիքների մի ժողովածու և նրա անունը դրեց Էֆիմերտէ... որ միայն 18-րդ դարում հինգ տպագրություն ունեցավ Վենետիկում և այլ տեղերում... Հետզհետե այս ժողովածուի մեջ ավելացան և երագահան, մարմնախաղաց, վիճակ, բախտահանության զանազան տեսակներ, ժողովրդական բժշկություն, գիտելիքներ տնտեսական կյանքի վերաբերյալ, մի խոսքով՝ այն ամենը, ինչով հետաքրքրվում է ժողովուրդն իր առօրյա կարիքների և կենսական հարցերի մեջ»: Դժվար չէ տեսնել, որ չնայած բացասական կարծիքին, Լեոն այնուամենայնիվ նկատել է, որ նախ՝ «Էփիմերտեն» անընդհատ փոփոխվել է, լրացվելով նորանոր նյութերով և երկրորդ՝ տպագրիչները ջանացել են բավարարել ընթերցող լայն շրջանների կենսական պահանջմունքները:

Հարց է ծագում. ե՞րբ, ինչո՞ւ և ինչպե՞ս է ստեղծվել այդ գրքի մասին բացասական վերաբերմունք: Այսօր, իհարկե, դժվար է ստուգապես պատասխանել այս հարցերին: Առայժմ կարող ենք ասել միայն, որ մեր ուսումնասիրած գրականության մեջ «Էփիմերտեի» մասին առաջին անգամ ամենասուր ձևով արտահայտվել է մեծ հեղափոխական-դեմոկրատ Միքայել Նալբանդյանը: Նրա համրահայտ «Հիշատակարան

կոմս Էմմանուելի օրագրական թերթերից» հրապարակախոսական փայլուն ստեղծագործության մեջ կարդում ենք, որ 1858 թ. հունիսի 27-ին, չնայած «գետի մման» թափվող երեքօրյա անընդմեջ անձրևին, կոմսի մոտ է գալիս «պ. Բեզգադեն թրջված միանգամայն մինչև ոսկրը»: Նրանց միջև սկսվում է մի հետաքրքիր գրույց, և քիչ հետո պարզվում է Բեզգադեի գալու նպատակը. նա կոմսին խնդրում է վերցնել «Էփիմերտեն» և մեկնաբանել իր տեսած սարսափելի երազը: Բեզգադեի գլխին թափելով վիրավորական խոսքերի տարափ, կոմս Էմմանուել-Նալբանդյանը մերժում է նրա խնդրանքը: Բեզգադեն բոլորովին չի վիրավորվում, կոմսին անվանում է «երկաթե ձու» ածող նոր հավ, «թերահավատ», «լոթեռ», «ֆարմատոն» և այլն: Նա միաժամանակ անկեղծորեն զարմանում է, որ մինչև հիմա բոլոր «խելոքները, գիտնականները, կարդացողները, քահանա ասես, վարդապետ ասես, եպիսկոպոս ասես՝ հավատացել են և գործ են ածել «Էփիմերդեն», իսկ այժմ «սա չէ հավատում և չէ ընդունում»: Համբերատարությամբ լսելով Բեզգադեի հանդիմանական խոսքերը, կոմս Էմմանուելը պատասխանում է. «Մեզ օրինակ չեն քո հիշած մարդիկը, որ Էփիմերդեն բան ու գործ էին շինել յուրյանց համար: Աստված մեզ խելք ու բանականություն է տվել, մեք քո հետ ո՛չ երեխա ենք և ո՛չ խելացնոր պառավ, որ ամոք չլիներ հավատալ այդպիսի բաների: Եվ եթե աստված բարկանում է, դորա պատճառը մեք չենք, Էփիմերդե չընդունողներս, այլ նոքա, որ ընդունում են, ինքյանք յուրյանց տգիտությամբ մոլորվում են, հետո պատճառ են դառնում և ուրիշների մոլորությանը»: Էփիմերտեն ասած «բանի համար իսկապես կարող էր աստված բարկանալ, որովհետև դուք ձեր հիմար ավանդութենների համար անտես էիք առնում աստուծո բանը: Ձեզանից շատերի տանը գտանվում է Էփիմերդե, բայց Սուրբ գիրք շատ սակավ. աչքերդ ձգեցեք, չասեն այլ քրիստոնյաների, այլ անքրիստոնյա ազգերի վերա, մի մարդ կգտանե՞ս հրեաներից, որ չունենա յուր տանը Հին Կտակարանը, կամ մի մոհամմեդական, որ չունենա Կուրանը, ինչո՞ւ համար. նորա համար, որ նոցա կրոնի աղբյուրքը գտանվում են այդ գրքերի մեջ, իսկ մեր պ. Բեզգադեները Էփիմերդե են որոնում: Դու ասում ես, թե մեք թերահավատ էինք. ողորմելի մարդ, ի՞նչ է մեր թերահավատությունը, արդյոք ա՞յն, որ ճիշտ ընդունելով Սուրբ գիրքը չէինք ընդունում Էփիմերդեն,

կամ ուրիշ այդպիսի հիմարաբանությունք, և ա՞յդ էր պատճառը, որ ձեր պես խելոքների բերանով անվանվում էինք լոթեռ ու ֆարմաստն, գիտե՞ս դու, թե ինչ ասել է լոթեռ կամ ֆարմաստն»:

Նալբանդյանն իր խորհրդածությունները եզրափակում է հետևյալ խոսքերով. «Այսպիսի բաներ տեսանել կամ լսել շատ ցավելի է ինձ. արդյոք կտա՞ս աստված մի օր, որ ես իմ սիրական ազգը տեսանեի նահապետության, սնապաշտության և անկրթության բարբարոսական լծի տակից կատարելապես ազատված»:

Թերևս իրավացի էր Նալբանդյանը, երբ 19-րդ դ. 50-ական թվականներին «Էփիմերտեի» մասին գրում էր այսպիսի կրքոտ ատելությամբ: Բանն այն է, որ եթե մինչ այդ «Էփիմերտեն» իր բոլոր թերություններով հանդերձ ավելի շատ դրական դեր էր խաղացել, ապա դարակեսի գիտությունների բուռն զարգացման ու լուսավորության տարածման շրջանում վերածվել էր իր հակադրությանը և ընթերցողների գիտակցության մեջ ամրապնդում էր կրոնական սնահապատությունն ու նախապաշարմունքը՝ մեծապես խանգարելով գիտության ու լուսավորության տարածմանը: Ինչ խոսք, որպես առաջավոր գիտության ու լուսավորության առաջամարտիկ ու ջատագով, Նալբանդյանը չէր կարող անտարբերության մատնել իր նախնական դերից էապես հեռացած «Էփիմերտեի» գոյության փաստը: Մինչդեռ մենք՝ 21-րդ դարաշեմին* ապրողներս, պարտավոր ենք պատմական վերաբերմունք ցուցաբերելու թե «Էփիմերտեի» և թե նրա նալբանդյանական գնահատության հանդեպ, մշակելու մեր սեփական, պատմական ու գիտական վերաբերմունքը:

Որ, իրոք, սկզբնապես «Էփիմերտեն» մտահղացվել է հասարակության լայն խավերին գիտական գիտելիքներ հաղորդելու նպատակով, պարզեհպարզ երևում է նրա առաջին հրատարակիչ Սարգիս Սառաֆյանի՝ 1752 թ. հրատարակությանը կցած առաջաբանից, որտեղ շոշափվում են մատաղ սերնդի դաստիարակությանը վերաբերող այնպիսի հարցեր ու տրվում պատասխաններ, որոնք իրենց ընդհանուր ոգով հար և նման են հենց «Հիշատակարանում» Մ. Նալբանդյանի արծարծած գաղափարներին: Ամենասուր խոսքերով քննադատելով այն ծնողներին,

* Կարդալ՝ 21-րդ դարում:

ովքեր ժամանակին, ինչպես հարկն է, չեն զբաղվում իրենց երեխաների կրթությամբ ու դաստիարակությամբ, Սառաֆյանն այդպիսիներին անվանում է «մարմնական ծնողներ, սակայն հոգու սպանողներ»։ Տառացիորեն նույն տեսակետը, գրեթե նույն բառերով ու նույն խստությամբ Սառաֆյանից 106 տարի հետո պաշտպանում է նաև մեծանուն հեղափոխական-դեմոկրատը։ «Ո՛րքան ծանր դատապարտության արժանի էին այն ծնողքը, - գրում է նա,- որ յուրյանց ձեռքումը նյութական հնարունենալով անտես էին առնում յուրյանց զավակների դաստիարակությունը, և կերակրելով, և զգեստավորելով, և վերջապես ամուսնացուցանելով նորանց, համարում էին, թե լիովին ահա կատարած էին յուրյանց ծնողական պարտականությունը։ Այս պարտականությունը մի սուրբ և մեծ պարտականություն է, որ այլապես պիտո էր կատարել, իսկ այնպես կատարել ինչպես հիշեցինք, այդ ծնողական բարբարոսություն ճանաչվում է մեզանում»։ Հարկ կա՞ ասելու, որ Սառաֆյանի «հոգու սպանողներ» և Նալբանդյանի «ծնողական բարբարոսություն» դարձվածները, ըստ էության, հոմանիշներ են, նրանք երկուսն էլ տվյալ դեպքում ձգտել են նույն նպատակին, միայն թե ապրելով պատմական տարբեր պայմաններում, ընտրել են այդ նպատակին հասնելու տարբեր ձևեր ու եղանակներ։

Ինչպես ասացինք, մինչև այժմ հայկական էփիմերտեներն արտաքին-մատենագիտական նկարագրությունից բացի, չեն ենթարկվել հանգամանալից ուսումնասիրության ու գնահատության։ Նույնիսկ «Հայկական սովետական հանրագիտարան»-ում «Էփիմերտե» բառահոդվածում կարդում ենք այսքանը. «Հայերեն առաջին Է. լույս է տեսել 1748-ին, Վենետիկում։ Հայերեն Է-ներում շարադրվել են նաև հռոմ. և հայկ. տոմարների աղերսները։ Է. հայտնի է նաև «Եփրեմվերդի» սխալ անվամբ, ժողովրդական ստուգաբանությամբ՝ իբրև կոնկրետ անձնավորության մարգարեություն»։ Կարծեք հայերեն էփիմերտեներն այլալեզուներից տարբերվում են սոսկ այն բանով, որ նրանցում շարադրված են նաև հռոմեական ու հայկական տոմարների աղերսները։ Եթե անգամ մի պահ հաշտվենք Հր. Աճառյանի վերը բերված գնահատականի հետ, որն, ըստ էության, վաղուց դարձել է տիրապետող տեսակետ, ապա միևնույն է, իրավունք չունենք դրանք արհամարհելու և դեն մետելու, որով-

հետև մարդկային մտքի պատմությունն ուսումնասիրելիս պարտավոր ենք ընդգրկելու ոչ միայն դրականն ու արժեքավորը, այլև մոլորություններն ու թյուրիմացությունները: Այլապես սխալ կլինի մեր պատկերացումը նրա անցած ուղու մասին, իսկ դա նշանակում է, որ մենք չենք կարող ճիշտ հասկանալ ու գնահատել նաև ներկան: Բարեբախտաբար, տվյալ դեպքում մենք գործ ունենք ոչ թե մոլորության, այլ արժեքավոր ձեռքբերման հետ, որովհետև հայերեն էփիմեոտների վաղ հրատարակությունները եղել են ոչ միայն «տգետ տերտերների ու պառավների» համար նախատեսված գրքեր, այլև, ինչպես Աստրախանի 1799 թ. հրատարակության վերջաբանում է ասվում, «հարկավոր և բազմաց օգտակար, բազմամասն գիտելեաց գումար», «գանձատեղ՝ ամենատեսակ հանքից», «գլխորիսխ մեղու՝ ախորժաճաշակ ի քիմս մտաց՝ յոգնիմաստ և մեծաջան բանավոր մեղուաց»: Այո՛, դրանց գոնե ճնշող մեծամասնությունը գիտելիքների մի իսկական հանրագիտարան էր, որից կարող էին օգտվել և, իսկապես, օգտվել են հասարակության ամենատարբեր խավերի ներկայացուցիչները՝ գրագետ, թե անգրագետ, գիտուն, թե տգետ, տերտեր, թե պառավ, անգամ իսկ՝ երեխաները, որովհետև նրանց համար կային մի շարք հետաքրքիր խաղեր, խնդիրներ ու հանելուկներ: Ընթերցողը կարող էր գտնել տոմարագիտական ու աստղաբաշխական, երկրաբանական ու աշխարհագրական, ֆիզիկական ու քիմիական, կենսաբանական ու բուսաբանական, փիլիսոփայական, բարոյագիտական, տրամաբանական, բժշկական, վերջապես երկրագործական, արվեստագիտական ու արհեստագիտական տարաբնույթ գիտելիքներ: Անշուշտ, նաև զանազան կարգի գուշակություններ ու երագների մեկնաբանություններ, մոլորություններ ու թյուրիմացություններ: Այդ է պատճառը, որ էփիմեոտներն են հրատարակվել 18-19-րդ դարերի հայ գիտամշակութային կյանքի այնպիսի կարևորագույն կենտրոններում, ինչպիսիք էին Վենետիկը, Կալկաթան, Աստրախանը, Մոսկվան, Շուշին, Դոնի Ռոստովը, Թիֆլիսը և այլն: Պատահական չէ, որ չնայած բազում հրատարակություններին, «Էփիմեոտեն» ամենուր եղել է սիրված ու փնտրված գիրք, և շատերը՝ չկարողանալով ձեռք բերել տպագիրը, ստիպված են եղել մասամբ կամ ամբողջությամբ արտագրելու այն:

Խոստովանում ենք, մենք մույնպես վաղուց էինք լսել «Էփիմեոտեն»

կամ ժողովրդական ստուգաբանությամբ՝ «Եփիմեմվերդի» կոչվող գրքի մասին, բայց առիթ չէինք ունեցել կարդալու և, ամենայն հավանականությամբ, չէինք էլ կարդա, եթե չօգնեք պատահականությունը: Տարիներ առաջ, երբ մեր «XVII դարի հայ փիլիսոփայական մտքի քննական վերլուծություն» մենագրության քննարկմանը մասնակցեց պատմական գիտությունների դոկտոր, պրոֆեսոր Վ. Դիլոյանը, ի թիվս այլ արժեքավոր դիտողությունների ու ցանկությունների, նա հայտնեց նաև, որ 17-18-րդ դարերի հայ սկանավոր գիտնական, փիլիսոփա ու տպագրիչ Ղուկաս Վանանդեցու արտահայտած մտքերից շատերին ինքը հանդիպել է «Էփիմեմտե» գրքում, ուստի խորհուրդ տվեց ստուգել՝ արդյոք չի օգտվել Ղուկաս Վանդանդեցին «Էփիմեմտեից»: Շուտով պարզեցինք, որ ոչ թե Ղուկաս Վանանդեցին է օգտվել «Էփիմեմտեից», այլ ընդհակառակը՝ նրա տպագիր աշխատություններից մի քանիսը մտել են «Էփիմեմտեի» մեջ: Շարունակելով մեր պրպտումները, պարզաբանեցինք նորանոր հարցեր:

Նախ, որ «Էփիմեմտեն» սկզբնապես ստեղծվել է հիմնականում որպես տոմարագիտական ժողովածու, ուստի առաջին հրատարակության մեջ (Վենետիկ, 1748) մտել են միայն հետևյալ աշխատությունները՝ **Ղուկաս Վանանդեցի**, Համաձայնությունն հնգետեսակ ամսոց՝ հռոմայեցոց, Ազարիայի, հայոց, հրեից և տաճկաց (Ամստերդամ, 1698, որոշ փոփոխություններով հանդերձ), **Մխիթար Սեբաստացի**, Համառոտությունն ամսին հռոմայեցոց, **Թովմա Աքվինացի**, Վասն նախախնամութեան: Սակայն հաջորդ հրատարակություններից (Վենետիկ, 1752, 1772, 1796, Կալկաթա, 1798) դուրս է հանվել Թովմա Աքվինացու աշխատությունը, ներմուծվել են Մատթեոս և Ղուկաս Վանանդեցիների «Բնաբանությունն իմաստասիրական կամ տարերաբանությունն որ է բան...» (Ամստերդամ, 1702) և Ղուկաս Վանանդեցու «Ոսկեայ դուռն» (Ամստերդամ, 1699) աշխատությունները: Հետագա հրատարակություններից նշված նյութերի մի մասը հանվում է, ավելացվում են նորերը: Ընդհանրապես «Էփիմեմտեի» ամեն մի տպագրություն, իբրև կանոն, հարմարեցված է տվյալ ժամանակի ու ընթերցող շրջանների պահանջներին¹: Ուստի դրանց բո-

¹ Այս տեսակետից բացառություն է 1798 թ. Կալկաթայի հրատարակությունը, որը, փաս-

վանդակությունը նույնը չէ: Ընդ որում տարբերությունը ոչ միայն կառուցվածքային ու քանակական է, այլև բովանդակային ու որակական: Նայած տպագրիչների աշխարհայացքին ու սոցիալ-դասակարգային դիրքորոշմանը, հաճախ նույն միտքը ենթարկվում է էական փոփոխությունների: Օրինակ՝ Ղուկաս Վանանդեցու «Համաձայնութիւն հնգեւթեասկ ամսոց...» աշխատության մեջ կարդում ենք. «... Դա նշան է այն բանի, որ տաճիկների թագավորը սաստիկ նեղվելու է իր թշնամիների կողմից և գուցե նրանցից գտնի իր մահը՝ զինվորների արյունահեղ կոտորածով հանդերձ»: Նույն միտքն է փիմերտեներում արտահայտելիս «թագաւորն տաճկաց» դարձվածի փոխարեն գործածում են «թագաւորն այլազգեաց» ձևը: Այսինքն՝ Ղուկաս Վանանդեցու կողմից պարզ ու որոշակիորեն դրսևորված հակաթուրքական ատելությունը և Թուրքիային պարտված տեսնելու նրա ցանկությունը էփիմերտեներում ստանում է անորոշ ու վերացական բնույթ: Դա, անշուշտ, չպետք է բացատրել միայն տպագրիչների անձնական վերաբերմունքով, փոխվել էին պատմական պայմանները, ուստի նաև՝ ազգային-ազատագրական ոգու դրսևորման ձևն ու բնույթը: Ինչ խոսք, որ 17-րդ դարի վերջում հեռավոր Ամստերդամում ապրող Ղուկաս Վանանդեցին, որ երագում էր այդ ժամանակ եվրոպական տերությունների կողմից հրահրվող հակաթուրքական խաչակրաց արշավանքի մասին և, ասենք, աստրախանյան հրատարակության հովանավոր Հովսեփ Արղությանը 18-19-րդ դարերի սահմանագծում նույն ձևով չէին կարող դրսևորել իրենց ատելությունը թուրքերի դեմ: Զանի որ խոսք բացվեց հակաթուրքական «գուշակությունների» մասին, ասենք նաև, որ էփիմերտեներում կային և այնպիսի նյութեր, որոնք ընթերցողին հուշում էին գործնականորեն նախապատրաստվել օտար թշնամիների դեմ մղվելիք ազատագրական զինված պայքարի: Բանն այն է, որ, «Էփիմերտեի» կազմում քանիցս վերահրատարակվել է նաև Մատթեոս և Ղուկաս Վանանդեցիների «Բնաբանութիւն իմաստա-

տորեն, նույնական է վեներիկյան 1796 թ. տպագրությանը: Հիմնական տարբերությունն այն է, որ Կալկաթայի հրատարակիչ Հովսեփ Ստեփանոսյանը Սարգիս Սառաֆյանի գրած առաջաբանի տակ դրել էր իր ազգամունը: Դա, իհարկե, աննկատ չի մնացել և 24 տարի անց Մարտիրոս Մկրտչյան Շիրազեցուն հիմք է տվել սոցիալ-դասակարգային հողի վրա Հովսեփ Ստեփանոսյանի դեմ մղած պայքարում նրան մեղադրելու գրագուրության մեջ:

սիրական կամ տարերաբանութիւն, որ է բան...» մեծարժեք աշխատությունը, որտեղ հայրենասեր հեղինակներն ի թիվս այլ գիտելիքների տպագրել էին նաև ժամանակի հրազենի հիմնական տեսակների համար վառող պատրաստելու տեխնոլոգիան: Ի դեպ՝ Լեոն, որ բացասաբար էր արտահայտվում «Էփիմերտեի» մասին, բարձր է գնահատել Վանանդեցիների այս աշխատությունը: Բնության շատ երևույթներ, գրում է նա, «բացատրված են այստեղ այնպես, ինչպես կարողանում էր այն ժամանակ բացատրել գիտությունը: Կարելի է ասել՝ այս սահմաններում Դուկաս Վանանդեցին նույնիսկ գիտական լեզու է ստեղծել»: Վանանդեցիների այս աշխատությունն էլ ավելի բարձր է գնահատել հայ մշակույթի պատմության գիտակ Ա. Առաքելյանը: «Այս ժամանակաշրջանում,- գրում է նա,- դա առաջին գիրքն է, որով հեղինակը կրոնական թանձրամած մտայության մեջ աշխատում է լուսավորել ժողովրդի գիտակցությունը՝ տալով բնության մի շարք երևույթների՝ կարկտի, ամպի, ամձրևի, եղյամի և այլն, գիտական, մատերիալիստական մեկնաբանությունը»:

Ճիշտ է, էփիմերտեներում փորձ է արվում երկնային մարմինների շարժման, նրանց տեղի, դիրքի ու դասավորության հիման վրա «գուշակելու» ոչ միայն այդ մոլորակների տակ ծնված մարդկանց բախտն ու ճակատագիրը, հետագա տարիների բնական աղետներն ու արհավիրքները, եղանակը, բերքի առատությունն ու սակավությունը, տարափոխիկ հիվանդությունները, այլև քաղաքական անցքերն ու իրադարձությունները, սակայն դրանից չպետք է հետևեցնել, թե նախ՝ ամբողջ գիրքը բաղկացած է միայն գուշակություններից և երկրորդ, թե իբր այդ գուշակությունները պատմական ու իմացական ոչ մի արժեք չունեն: Ավելին, առաջին հայացքից կարող է թվալ, թե ամենաարժեգուրկը պետք է լինեն հենց քաղաքական բնույթի գուշակությունները: Մինչդեռ գիտական լրջմիտ բնության դեպքում դրանք կարող են հուսալի աղբյուր ծառայել այս կամ այն պատմաշրջանի, սոցիալական դասի ու դասակարգի, ազգի ու ժողովրդի հասարակական-քաղաքական տրամադրությունները, ակնկալությունները, երազանքներն ու ձգտումները բացահայտելու համար: Դեռևս 50-ական թվականներին ականավոր պատմաբան Ա. Հովհաննիսյանը, արժարժեղով այս կարգի աղբյուրների իմացական նշա-

նակության հարցը, գրել է. «Հիրավի, միջնադարյան Հայաստանի առավել տարածուն ու շրջուն տրամադրություններն ու ակնկալությունները ստանում էին երբեմն «գուշակությունների», «մարգարեությունների» ու «տեսիլքների» կերպարանք: Նյութեր են դրանք, որ մատակարարում են վերին աստիճանի հետաքրքրական ու նշանակալից, թեպետև մինչև հիմա սոսկ դիպվածաբար օգտագործված վկայությունները»: Գրեթե նույն տեսակետն է արտահայտել նաև հայ մատենագրության քաջագիտակ Հ. Անասյանը: Նրա կարծիքով նույնիսկ ախտարական նյութերը «լայն հնարավորություններ են տալիս պատմական-հասարակական երևույթների ուսումնասիրության համար», որովհետև դրանցում «ժողովրդի պատկերացումների հետ միասին արտահայտվում են և նրա գաղափարները, նրա ցանկություններն ու ձգտումները դեպի պայմանների բարելավում, պայքարելու տրամադրությունը անհատի բարօրության և հասարակության զարգացման ամեն տեսակի խոչընդոտների դեմ» (Հ. Անասյան, Հայկական մատենագիտություն, հ. Ա, Եր., 1959, էջ 472):

Ինքնին հասկանալի է, որ խնդրո առարկա «գուշակությունների» արժեքը պայմանավորված է ամենից առաջ այն բանով, թե ովքեր են եղել դրանց հեղինակները, ինչպիսին է վերջիններիս պատրաստականության աստիճանը և, որ ամենակարևորն է, պատմական ինչ պայմաններում, միջավայրում ու հանգամանքներում են ապրել ու գործել նրանք. քանի որ Էփիմերտեների քաղաքական բնույթի «գուշակությունների» հեղինակը, փաստորեն, Դուկաս Վանանդեցին է, որին 18-րդ դարի գործիչներից մեկն անվանել է «ի հիւծեալ յաւուրս ձմեռան պահի, կանաչ տերև հայոց ազգի», ուստի հարկ ենք համարում հիշեցնել, որ նա տասնամյակներ շարունակ ապրել ու գործել էր ժամանակի տնտեսական, քաղաքական ու գիտամշակութային ամենաառաջավոր կենտրոններից մեկում՝ Ամստերդամում, որտեղ և գրել ու հրատարակել էր իր քաղաքական «գուշակությունները», որոնք բազմիցս վերահրատարակվել են Էփիմերտեներում: Դուկաս Վանանդեցին ժամանակակիցն ու ականատեսն էր անգլիական բուրժուական հեղափոխության վերջին դեպքերի, որոնք հիմնականում ընթանում էին Հոլանդիայում: Նա անձնական ծանոթություն է ունեցել այնպիսի մեծագույն գիտնականի ու մտածողի հետ, ինչպիսին Լայբնիցն էր, որին Վանանդեցու ինչ-ինչ գաղափարներ

թվացել են անհավատալի: Դատելով որոշ փաստերից, Վանանդեցին պետք է որ ծանոթացած լիներ նաև Պետրոս Առաջինի հետ, երբ վերջինս 1696 թ. Ազովի գրավումից հետո մեկնել էր Ամստերդամ: Համեմայնդեպս ապացուցված է, որ եվրոպական քարտեզագրության վերջին խոսքերով 1695 թ. Ղուկաս Վանանդեցու հրատարակած «Համատարած աշխարհացոյցը», որ առայժմ մնում է որպես հայ քարտեզագրության չգերազանցված նվաճում, բնօրինակ է ծառայել Պետրոս Մեծի նախաձեռնությամբ 1699 թ. Ամստերդամում հրատարակված «Աշխարհի գլոբոսի պատկերացույցի» համար, որը հետագայում ունեցել է երկու վերատպություն ևս (Մոսկվա, 1707, 1713): Ստուգապես հայտնի է նաև, որ 1707 թ. զարմանը Ղուկաս Վանանդեցին ու իր հորեղբայր Թոմաս Վանանդեցին եղել են Լոնդոնում և պաշտոնական ընդունելության արժանացել թագուհի Աննայի կողմից: Նույն թվականի մայիսի 29-ին Օքսֆորդի Շելդոնյան բատրոնում հանդիսավոր արարողության պայմաններում Թոմաս Վանանդեցուն շնորհվել է աստվածաբանության դոկտորի, իսկ Ղուկաս Վանանդեցուն՝ արվեստից մագիստրոսի պատվավոր աստիճան:

Ահա այսպիսի մթնոլորտում էին ձևավորվել ու զարգացել Ղուկաս Վանանդեցու գիտական, փիլիսոփայական ու հասարակական-քաղաքական հայացքները, որոնք մասամբ դրսևորվել են հենց նրա քաղաքական «գուշակություններում»: Վերջիններս, որոշ փոփոխություններով մտել են էփիմերտեներ և երկար ժամանակ սնունդ տվել հայ հասարակական-քաղաքական մտքին: Օրինակ, Ղուկաս Վանանդեցին իբրև «գուշակություն» 1698 թ. գրել է, որ «թագավորի կողմից մարդկանց սաստիկ նեղություններ ու տրտմություններ կգան», որ «թագավորներն ու իշխանները ժողովրդի վրա ծանր հարկեր կդնեն, իրենց անիրավ արարքները կատարելու համար», որ կարող է ինչ-որ վնաս «գալ ժողովրդին թագավորից, նմանապես՝ թագավորը կվնասվի ժողովրդից»: Հարկ է նշել, որ էփիմերտեներում որոշ չափով խմբագրվում ու մեղմացվում է Վանանդեցու այդօրինակ մտքերի ըմբոստ ու ժողովրդամետ ոգին: Այսպես, եթե Վանանդեցին երկնային մարմինների ինչ-ինչ դասավորությունից «գուշակում էր», որ «բանտք բռնութեամբ բացեալ լինին և բազումք ի բանտարգելացն ելանիցեն», ապա «Էփիմերտեի» առաջին

իսկ հրատարակության մեջ կարդում ենք, որ «բանտք բռնութեամբ բանայցին և բազումք ելցեն ի բանտից» կամ թե՛ «լինելոց է մեծ կռիւ, սպանութիւն, և հեղումն արեան, մեծ բաժին բանտարգելացն փախչիցէ»:

Էփիմերտեների ուսումնասիրությունը կարող է էապես հարստացնել մեր պատկերացումները ինչպես առանձին տպագրիչների, մշակութային ու հասարակական գործիչների կյանքի ու գործունեության, այնպես էլ հայ տպագրության, գիտական ու հասարակական-քաղաքական մտքի պատմության մասին: Բանն այն է, որ ամեն մի տպագրության ժամանակ առաջաբանում կամ վերջաբանում առաջադրվում են ուշագրավ հարցեր ու գաղափարներ, հայտնվում մի շարք հետաքրքիր փաստեր, դուրս հանվում հնացած նյութերը և ավելացվում նորերը: Օրինակ, եթե վեներտիկյան 2-4-րդ հրատարակությունների առաջաբանում Սարգիս Սառաֆյանն, ինչպես ասացինք, քննարկում է մատաղ սերնդի դաստիարակության հետ կապված հարցեր՝ դրսևորելով մանկավարժական ու լուսավորչական հետաքրքիր ըմբռումներ, ապա Աստրախանի հրատարակության (1799 թ.) վերջաբանում, բացի այլևայլ տեղեկություններից մեծ ոգևորությամբ խոսվում է նաև 18-րդ դարի հասարակական-քաղաքական ականավոր գործիչ Հովսեփ Արղությանի՝ Պավել Առաջինի կողմից ս. Աննայի առաջին աստիճանի շքանշանով պարգևատրվելու մասին:

Այդ կարգի փաստերով ու տեղեկություններով առանձնապես աչքի է ընկնում 1831 թ. Մոսկվայում տպագրված «Նորահիւս էփիմերտեն», որի «Համառոտ ծանօթութիւն վասն Հայկական ճեմարանի տեսարց Լազարեանց» վերջաբանում խոսվում է Լազարյան ճեմարանի հիմնադրման հանգամանքների ու նպատակների, առաջին տարիների գործունեության, գործող կանոնադրության, դասավանդվող առարկաների մասին և այլն, ինչպես նաև հայազգի մեծահարուստներին կոչ է արվում հիմնել նույնանման ուսումնական այլ հաստատություններ: Ի մասնավորի իմանում ենք, որ 1831 թ. արդեն Լազարյան ճեմարանի անշարժ դրամագլուխը կազմում էր 1 մլն ռուբլի, որ այնտեղ դասավանդվող 23 պարտադիր առարկաներից հինգը լեզուներ էին՝ հայերենը, ռուսերենը, ֆրանսերենը, գերմաներենը և լատիներենը: Ընդ որում, ցանկացողները կարող էին սովորել այլ լեզուներ ևս: Դիտելի է և այն պարագան, որ Լա-

գարյանների հրատարակած «Էփիմերտեում» նախկին Էփիմերտենում առկա ժողովրդական բժշկական գիտելիքների հետ մեկտեղ գաղափար է տրվում նաև եվրոպական բժշկագիտության ինչ-ինչ նորագույն նվաճումների մասին:

Առայժմ պարզված չէ, թե հայերեն «Էփիմերտեն» ինչ աղբյուրներ ունի այլալեզու Էփիմերտենների հետ: Համեմատական քննությունը հնարավորություն կտա բացահայտելու ինչպես դրանց միջև եղած ընդհանրություններն ու նույնությունները, այնպես էլ տարբերություններն ու առանձնահատկությունները: Իսկ այդ ամենը միասին վերցրած՝ կարող է մեծապես նպաստել հայ մշակույթի պատմության շատ ու շատ հարցերի լուսաբանմանը:

*«Գարուն», 1987, թիվ 1:
Նույնի համառոտ տարբերակը
յեւ «Էփիմերտեն» գրքում,
Եր., 1992, էջ 327-338:*

ՀՈՎՀԱՆՆԵՍ ՋՈՒՂԱՅԵՑՈՒ
«ՀԱՄԱՌՕՏ ՏՐԱՄԱՔԱՆՈՒԹԻՒՆ»
ԱՇԽԱՏՈՒԹՅՈՒՆԸ

17-18-րդ դարերի հայ մշակույթի պատմության մեջ իր ուրույն տեղն ունի «տիեզերալոյս փիլիսոփա», տրամաբան, քերական, գեղանկարիչ ու «քազատրաց աստուածաբան» Հովհաննես (Միքրուզ) Ջուղայեցին: Նա թողել է գրավոր բազմաթիվ ու հարուստ ժառանգություն, որի մի մասը, ցավոք, մեզ չի հասել, իսկ այն, ինչ պահպանվել է, առայսօր, ինչպես հարկն է, չի ուսումնասիրվել:

Ջուղայեցու մատենագրական ժառանգության մեջ առանձնահատուկ կարևորություն ունի «Համառօտ տրամաբանութիւն» աշխատությունը, որը, չնայած փոքր ծավալին, հայ տրամաբանական մտքի անուրանալի նվաճումներից է: Բավական է ասել, որ զարգացնելով Հայաստանում տրամաբանական գիտության ավելի քան հազարամյա ավանդույթները, Ջուղայեցին մեզանում ըստ էության առաջինն է լայնորեն օգտագործում այդ մարզում պարսկա-արաբական նվաճումները: Ավելին, մի կողմից հավատարիմ մնալով տրամաբանական գիտության միջնադարյան սկզբունքներին, մյուս կողմից դրսևորում է նոր շրջանի տրամաբանության ոգուն համահունչ ձգտումներ, փորձում է նորովի լուծել ավանդական տրամաբանության շատ հարցեր: Օրինակ, հակադրվելով տիրապետող այն պատկերացմանը, որ դեդուկտիվ մտահանգման առաջին ձևի եղանակներում առաջին տեղում պետք է դնել մեծ նախադրյալը, Ջուղայեցին, ընդհակառակը, դնում է փոքր նախադրյալը: Ընդ որում նա դա անում է գիտակցված ձևով և ընթերցողին թյուրիմացությունից զերծ պահելու համար իր այդ քայլին տալիս է փիլիսոփայական հետևյալ հիմնավորումը. «**Բայց զգոյշ լեր, զի մի սխալեսցիս, զի ոմանք զմեծ նախադասութիւնն եղին սկիզբն նախադասութեանց, այլ ես՝ զփոքրն, զի սանդուխտն ներքնոյն ելանեն ի վեր: Եւ ոչ են ներհակք, այլ զնոյնս ցուցանեն, թպէտ յուսկ և յառաջ**»¹ (ընդգծումն իմն է- Հր. Մ.): Նման մոտեցման շնորհիվ դեդուկտիվ մտահանգման առաջին երեք

¹ **Հովհաննես Ջուղայեցի**, Համառօտ տրամաբանութիւն. սույն հրատարակություն, էջ 189:

ձևերի եղանակների Ձուղայեցու տարբերակները ձևով բավականին տարբերվում են ավանդական տրամաբանության մեջ ընդունվածներից²:

Ձուղայեցու խնդրո առարկա աշխատությունն այսօր արժևորվում է մաս իր շարադրման ձևով: Պարզապես զարմանալ կարելի է, թե հայ տրամաբանն ինչպես է կարողացել անչափ փոքր ծավալի մեջ ընդգրկել տրամաբանական գիտության բոլոր հիմնահարցերը և այն էլ պարզ ու մատչելի ձևով, բայց գիտական բարձր մակարդակով: Կարծում եմ այդ տեսակետից ևս Ձուղայեցուց շատ բան ունեն սովորելու դպրոցական ու բուհական դասագրքերի և ուսումնական ձեռնարկների մերօրյա հեղինակները:

Թեև Հովհաննես Ձուղայեցու այս աշխատությունը մեզ է հասել թե՛ ձեռագիր³ և թե՛ տպագիր⁴ վիճակում, բայց և այնպես դրա վերահրատարակության անհրաժեշտությունն զգացվում է մի շարք առումներով.

1. Ինչպես ասվեց, այն այսօր էլ չի կորցրել իր գիտաճանաչողական, մեթոդաբանական ու մեթոդական արժանիքները:

2. Ձեռագրի և տպագրի համեմատությունից պարզվում է, որ առայժմ հայտնի ձեռագիր միակ օրինակը հեղինակային ինքնագիր չէ, այլ տրամաբանությանը ոչ քաջագիտակ գրչի արտագրություն: Այդ են վկայում ձեռագրում տեղ գտած բազմաթիվ բացթողումները, ակնհայտ

² Հովհաննես Ձուղայեցու տրամաբանական հայացքների մասին մանրամասն տե՛ս **Գ. Կ. Мирзоян**, *Логико-методологические взгляды Ованнеса Джугаеци*, — НДВШ, «Философские науки», 1981, N I, **նույնի՝** XVII դարի հայ փիլիսոփայական մտքի քննական վերլուծություն, Երևան, 1983, էջ 333-396:

³ Տե՛ս **Հովհաննես Ձուղայեցի**, Համառօտ տրամաբանութիւն, Մաշտոցի անվ. մատենադարան, ձեռ. N 8368, էջ 367բ-392բ:

⁴ Տե՛ս **Հովհաննես Ձուղայեցի**, Յաղագս տրամաբանութեան, Ամստերդամ, 1711: Ի դեպ, թեև գրքի վրա չի նշված հրատարակության վայրը, բայց ելնելով մի շարք հանգամանքներից, մատենագիտական գրականության մեջ տպագրության վայրը համարվում է Ամստերդամը, իսկ տպագրիչը՝ Ղուկաս Վանանդեցին (տե՛ս օրինակ, **Ն. Ոսկանյան, Ք. Կորկոտյան, Ա. Սավալյան**, Հայ գիրքը 1512—1800 թվականներին, Երևան, 1988, էջ 189-190): Ի դեպ՝ 1711 թ. *Ամստերդամում հրատարակված՝ գերմանացի ակադեմիկոս հայագետ Շրյոդերի «Արամեան լիզուին գանչ» մեծարժեք աշխատության մեջ բերված է մինչ այդ վանանդեցիների հրատարակած գրքերի ցանկը (այն պարունակում է 15 անուն), որոնք նշված է նաև Ձուղայեցու Տրամաբանության և Քերականության սույն համարեղ տպագրությունը: Ընդ որում, իբրև հրատարակության քվական նշված է՝ 1710 թ.: Այստեղից հետևում է, որ դրանք իսկապես տպագրվել են Ղուկաս Վանանդեցու տպարանում:*

սխալները, վրիպակներն ու լեզվական մեղանշումները: Ճիշտ է, դրանց զգալի մասը տպագրում չկա, բայց և վերջինս նույնպես զերծ չէ նույնաման քերություններից: Ներկա հրատարակության մեջ, ինչպես երևում է վերջում կցված ծանոթագրություններից, դրանք ըստ էության վերացված են:

3. Եթե ձեռագիր միակ օրինակը, ինչպես ասվեց, լի է քերություններով, ապա տպագիրն այսօր մատենագիտական հազվագյուտ օրինակ է, որը չկա նախկին Խորհրդային Միության տարածքի որևէ գրադարանում: Անձամբ ես դրան ծանոթացել եմ ամերիկաբնակ հայագետ պրոֆ. Ավետիս Սաջյանից ստացած լուսապատճենի միջոցով: Այլ խոսքով՝ այն անմատչելի է ոչ միայն հայ փիլիսոփայության պատմություն ուսումնասիրող ուսանողներին և ընթերցող լայն շրջաններին, այլև հայագետ-մասնագետներին:

4. Այս տարվա սեպտեմբերի 18-ին լրանում է Ջուլայեցու սույն աշխատության ավարտման 300-ամյակը*:

Քանի որ տպագիրն, ինչպես ասվեց, որակապես ավելի նախընտրելի է, ուստի ներկա հրատարակության համար հիմք ենք ընդունել այն, իսկ խիստ անհրաժեշտության դեպքում՝ ձեռագիրը:

Ընթերցողի գործը հեշտացնելու նպատակով տեքստում կատարել ենք հետևյալ փոփոխությունները.

1. Բացել ենք կարճագրությունները: Ընդ որում, կարճագրված են ինչպես ամբողջական բառեր, օրինակ, Աժ՝ Աստուած, ամ՝ ամենայն, վս՝ վասն, ոպ՝ որպես և այլն, այնպես էլ բառերի վերջավորությունները, իսկ երբեմն՝ նաև բառարմատի մասնիկները: Օրինակ, հաղորդակցութեն՝ հաղորդակցութեանն, տեսչուր՝ տեսչութեամբ, պատկանությունիք՝ պատկանությունք և այլն:

2. Հաճախ նույնիսկ նույն բառը գրված է տարբեր ձևով: Օրինակ, հավասարապես գործածվում են ընդհանուր և ընթիանուր, ստորասական և ըստորասական, սպիտակ և ըսպիտակ, եռանգլինի և քառանգլինի և այլն: Այդպիսի դեպքերում դարձրել ենք միօրինակ:

3. Փոխել ենք կետադրությունը, հարմարեցրել ժամանակակից

* Ջուլայեցու սույն աշխատության վերահրատարակությունն իրականացրել ենք 1992 թ., իսկ այժմ կարող ենք ասել՝ 323-ամյակը:

հայոց լեզվի կետադրությանը: Ընդ որում, ոչ միայն փոխել ենք առկա կետադրական նշաններից շատերը, այլև ըստ անհրաժեշտության ավելացրել ենք նորերը կամ դուրս հանել եղածներից շատերը:

4. Ուղղել ենք ակնհայտ սխալներն ու վրիպակները, որոնք երբեմն տեղ են գտել թե ձեռագրում և թե տպագրում:

5. Այն դեպքերում, երբ տպագրում ու ձեռագրում գործածվում են նույն բառի հոմանիշները և դա հատկապես «օրինակ» բառի փոխարեն՝ որկեն, որպես, որզան, որբար, որպակ, հիբար, հիպակ, հիզան, հիպես և այլն, նախընտրել ենք թողնել տպագրինը:

ՀԱՄԱՌՕՏ ՏՐԱՄԱՔԱՆՈՒԹԻՒՆ¹

Եւ արդ շնորհօք սուրբ հոգւոյն յետ մեծի խուզման քերթողականի մակացութեան պարտ է բանասիրացն բուռն հարկանել զառ ի տրամաբանական զննութենէն՝ առ ի իմաստասիրել զեակս: Եւ տրամաբանին երկեակ ինչ վայել է. Նախ՝ զի բանն ոչ յաւէտ և ոչ նոագ արտադրեսցէ: Երկրորդ՝ պարզ և համառօտ, և իմացումն յոլով, որոյ ունկնդիրն անվրէպ մտախոհ լիցի և այլոց ընձեռեսցէ բնական բանականութեամբ, քանզի է գօրութիւն իմն ի միտս մարդկան մակադրիլ ի նա զպատկերս էակաց: Եւ ամենայնի խուզումն եռեակօք² ելոյր. գիտութեամբ, իմացմամբ և ճանաչմամբ: Եւ մերթ հաղորդութեամբ միմեանց և մերթ առանձնաբար զմակացելիս զննեն: Եւ յորժամ հաղորդութեամբ և մոտեսութեամբ, է պատկեր էակաց տպագրեալ ի միտս, որզան՝ ի հայելւոջ, բայց ի հայելւոջ զգալիսս եւթ, այլ ի միտս՝ զգալիս և զիմանալիս՝ սահմանաւ հանդերձ: Եւ յորժամ առանձնաբար՝ գիտութիւն ի վերայ զգալեաց ասի և բաղադրեցելոց, վասն որոյ սահմանի այսպէս՝ գիտութիւն է լոյս, ուղղիչ մարդոյ ի գործել և ի կիր առնուլ զժամանակաւորս: Եւ իմացումն ի վերայ իմանալեացն առնանի՝ հրեշտակաց, դիւսաց և հոգւոց նովաւ իմաստասիրի, սակս որոյ սահմանի այսպէս. իմաստութիւն է տեսութիւն ճշմարտութեան՝ խաղաղացուցանող բոլոր մարդոյն: Իսկ ճանաչումն է երկեակ. անհասանելոյ և մոռացելոյ, վասն որոյ Աստուծոյ և Աստուածայնոյն ըմբռնումն՝ ասի ճանաչումն: Եւ գիտութիւն, և իմացումն յաղագս նորուն ոչ ածի ի գործ, վասն որոյ սահմանի՝ ճանաչումն է լուսաւորութիւն խոհեմութեան բանականին, որով ճանաչեալ լինի էակն անհասանելի: Այլ բանք և դիտաւորութիւն տրամաբանից ոչ է առ առանձնաբարսն, այլ տինա հաղորդակցութեանն: Յաղագս որոյ գորինչ և ըմբռնի եռեակիւքս՝ եթէ ունիցի պատկանաւորութիւն իրի առ այլ իմն, ասի շարամանութիւն և թէ ոչ՝ պարզառութիւն, քանզի տրամաբանական մակացութիւն սոքօք ելոյր:

Այլ նախ՝ արժան է ի ձեռնարկութիւնս, որոց և իցէ զօգուտն, մտախոհ լինիլ և ապա ձեռնամուխ լինել: Այլ այսմ եռեակ³ պահանջի. զինչ, զօգուտ և զկարգաւորութիւն: Տրամաբանութիւն է, ըստ Արիստոտէլի, հարցումն պատասխանոյ, և ըստ այլոց՝ գործիք կարգաւորական, որով

ըմբռնի միտք ի սխալմանն ճանաչելեացն: Իսկ օգուտն՝ ոչ երբեք թողացուցէ զմիտս վրիպիլ ի յըմբռնումն էակաց: Եւ կարգաւորութիւն է, որ ի պարզառութենէ և ի շարամանութենէ ծանօթից յիմանալիսն մխեսցի և ոչ երբեք վրիպեսցի յիմաստս: Ուրեմն, նախ՝ զպատկանաւորութիւնս և ապա՝ զպարզառութիւնս պարտ է իմաստասիրել:

Եւ արդ՝ երրակի ելոյր պատկանաւորութիւն: Առաջինն է հաւաքաբանական, երկրորդ՝ թէական, երրորդ՝ տրոհական:

Հաւաքաբանական

Ամենայն մարդ կենդանի է:

Ամենայն կենդանի գոյացութիւն է:

Ուրեմն՝ Ամենայն մարդ գոյացութիւն է:

Թէական

Եթէ Արեգակն ծագեալ է, տիւ է:

Ծագեալ է,

Ուրեմն՝ տիւ է:

Տրոհական

Թիւս այս դար է կամ կոճատ:

Դար է:

Ուրեմն՝ ոչ է կոճատ:

Եւ որք ոչ այսպէս, են պարզառութիւնք, զի ամենայն մակացութիւնք յայտոսիկ պարագրին:

Եւ ամենայն պատկանաւորութիւնք յերրակաց պարզառութեանց տնօրինի. յենթակայէ, ի ստորոգիցելոյ, և ի միակերտէ միջնորդէ, որզան՝ շարամանութիւնս այս՝ Պետրոս է մարդ, խնդրի զՊետրոս, որ է ենթակայ և զմիջնորդն՝ է, և զստորոգեալն՝ մարդ, և յորժամ զուգէսցին երրեակքս՝ ասի պատկանաւորութիւն, շարամանութիւն և նախադասութիւն: Բայց ի ստուգագոյն տրամաբանսն ոչ ասին սոքա մասունք շարամանութեան, այլ տնօրինիչք, հիզան՝ տուն կազմեալ, այլ արուեստագէտքն ոչ են մասունք տան:

Ամենայն մակացելիք, պատկանաւորութիւնք և պարզառութիւնք յերկեակս տրամատի. առաջինն է, որ ի մակացութիւն նորին ոչ երբեք կարօտասցի խոկման, հիզան՝ տեսութիւն ջերմութեան և ցրտութեան, լուսոյ և խաւարի, և տոյնալիսեաց ասի յայտնաբանական: Երկրորդ, որ ի տե-

սութիւն կարօտասցի խոկման, որգոն՝ մակացութիւն հրեշտակաց, դիւաց
և հոգւոց՝ ասի խոկումն:

Սոյնպէս և շարամանութիւն. առաջինն է յայտնաբանական, որ ոչ
իմիք կարօտի խոկման, որպէս Արեգակն ջերմ է և ձիւնն՝ ցուրտ: Երկ-
րորդ, է, որ կարօտի, որգան՝ Ստեղծող էիցս է, և արարածս ստեղծեալ է:
Եւ է դարձեալ ի մակացելեացն, որ անմիջաբար ըմբռնի, հիգան՝ ընդհա-
նուր յոլով քան զմասն, և զետեղութիւն էի և չէի ի միասին: Եւ է, որ⁴ փոր-
ծիւ, հիբար՝ սպեղանի, որ յաղագս վիրի և դեղ սակս մաղծի: Եւ է, որ ի
լսելոյ գայ ի մակացութիւն, որոյ ոչինչ ելոյր⁵ ստութիւն յոլովից վկայեցե-
լոց, և ասի հաստատական սերումն, հիպէս՝ գիտութիւն Երուսաղէմի, և
թագաւորաց և մարգարէիցն եղելոց: Եւ է, զի կարօտասցի միջնորդի յա-
ղագս ծանուցանելոյ և ոչ պատկանաւորելոյ, հիգան՝ դարն գոյգ է, որ ի
հաւասարութենէ է: Եւ է, զի հայեցմամբ և տեսչութեամբ, հիբար՝ լուսաւո-
րութիւն լուսնոյն, զի հայեցեալ տեսանի՝ որքան հուպ ելոյր Արեգական,
նուաղի ի լուսոյ և որքան հեռանայ, լմանի, վասն որոյ ի խոկումն գամբ՝
յԱրեգակնէն լուսաւորեալ: Այլ ոչ եթէ յաղագս այսպիսեացս է և որինչ
հանգոյն սոցին տրամաբանականին իմաստութիւն, այլ տինա սակս
պատկանաւորութեան, շարամանութեան և նախադասութեան, որով
եղանի եզրակացութիւն: Եւ յորժամ կերպարանք էակաց ի միտս տպագ-
րեսցին ըստ այնմ, որ գաղափար է նմին, ասի գիտութիւն և ըստ այնմ, որ
ձևացի ի միտսն, էակ մտաց ասի, և ըստ այնմ, որ ձայնի մակացու
ելոյր, ասի ուսումն:

Եւ ըստ այսմ ամենայն գիտութիւն անծանօթի ծանօթիւք ծանի, եթէ
պարզառութեանց, եթէ շարամանութեանց և թարց նոցունց ոչ ել կար, հի-
պէս՝ պարզառութիւն կենդանոյ համագուգելով ընդ բանականին,
ասացի կենդանի բանական, և յայսմանէ պարզառութիւն մարդոյ, որ ոչ
էր ծանուցեալ, ծանուցանի: Նմանապէս և շարամանութիւն, հիգան՝
արարածս փոփոխական է, համագուգելով ընդ շարամանութեանն, որ-
պէս՝ որ ինչ փոփոխական է, եղեալ է, եզրակացուցանի՝ ուրեմն, արա-
րածս եղեալ է: Յետ այսորիկ պարտ է գիտել, թէ որով տարբերի մարդն
յայլմէ, զի նա գիմանալիսն երևելեօք իմաստասիրէ, և այլքն՝ ո՛չ: Ուրեմն
հարկաւորի, զի բանականաւ զուղղութիւն և զթիրութիւն ենթադատեսցէ
և տրամաբանական հաւաքաբանութեամբ մեկնումն արասցէ: Իսկ որք

հոգւովն են սոցայցր և ոչ իմիք կարօտասցին յայտնաբանութեան, այլ մերկապարանոց յայտնի: Յայտնի պարզառութեան ծանուցիչ ասի և իմանալոյն ծանուցեալ: Նմանապէս և շարամանութեան առաջնոյն բնական բանականութիւն և իմանալոյն՝ խոհական ենթադաստութիւն: Ուրեմն հարկատրի յարուեստս տրամաբանական հաւաքաբանութեան զայսոսիկ ճանաչել, զի թարց սոցայցր ոչ ելոյր մականցութիւն, զի իմացումն մարդոյն ոչ էր վարկապարագի, այլ մականցութիւն կենդանոյ բանականի: Նմանապէս և շարամանական նախադասութիւնքն ոչ են ի նանիր, այլ եզրականցոց իմանալոյն: Ուրեմն՝ հետազօտութիւն մականցութեանց սոցին ոչ է ունայն, այլ իմաստասիրութիւն ասացելոցս մականդրութեանց, քանզի ամենայն օգտութիւնք յայնց ելոյր: Ուրեմն, նախ՝ զձայնն, և ապա՝ զիմացումն պարտ է զննել: Վասն որոյ երկակի ենթադատի ձայն՝ յօդեալ և անյօդ. յօդեալ, հիկէն՝ մարդոյ, և անյօդ, հիզան՝ անասնոյ: Եւ երկաքանչիւրքն երկակի՝ նշանական և աննշանական: Յօդեալ նշանական, որզան՝ մարդ կամ ձի, զի գրով է և նշանակէ զմարդ և զձի, իսկ յօդեալ և աննշանական, որզան՝ եղջերոաքաղ: Թէպէտ յօդեալ, այլ ոչ նշանական, իսկ անյօդ և նշանական, հիպէս՝ շան, զի է անյօդ և նշանակէ զգալուստ մարդոյ և կամ այլ իմն ազդումն: Անյօդ և աննշանական, հիկէն՝ շաչիւն կառաց: Այլ մականցութիւն յաղագս յօդեալ նշանակելոյն է առ իմաստասէրս բան: Իսկ յօդեալն ձայն նշանական երկեակ՝⁶ է՝ հանրական և մասնական: Հանրական, որպէս՝ մարդ կամ կենդանի, և մասնական, հիզան՝ Պետրոս: Սա ոչ առնանի ի կիր, զի անհունք են և փոփոխականք, այլ հանրականքն, զի են անփոփոխք, սակս որոյ և⁷ տրամաբանքն նոքօք զհաւաքաբանութիւնն եզերեն, զի և Պղատոն գտցանէ իմաստասիրել հրամայեաց և ոչ յանհնիցն:

Եւ ձայնից կամ է կատարեալ իմացումն, կամ՝ ո՛չ: Կատարեալ, որզան՝ մարդ, որոյ ազդումն է կենդանոյ բանականի և որ ո՛չ, որպէս կենդանի կամ բանական, որք են մասունք սահմանի մարդոյ, և որ այլակայք՝ պատահումն, բայց ոչ անհաղորդ, զի և վէմ այլակայ ելոյր, այլ որպէս ծիծաղականութիւնն:

Եւ ձայնից է, որ մու ելոյր, և է, որ քանիք: Եւ իմացմունս ևս կամ մու ելոյր և կամ քանիք: Եւ թէ ձայնն մու, և իմացումն կամ մու ելոյր կամ քանիք: Եթէ ձայնն և իմացումն մու, ասի անհատ, որպէս՝ Պետրոս, որոյ

իմացումն է կենդանի բանական փաղանունաբար: Եւ եթէ ձայնն մու և իմացումն յոլով, ասի ընդհանուր: Չայնն, որ յոլով ելոյր, և իմացումն կամ յոլով ելոյր կամ՝ ո՛չ: Եթէ ձայնն յոլով և իմացումն մու, ասի համաբան, հիզան՝ մարդ և այր: Եւ եթէ ձայնն յոլով և իմացումն, ասի տարաբան⁸, որզան՝ մարդ և արջառ:

Եւ պարտ է գիտել, թէ ընդէր ասի տրամաբանութիւն և յորս տրամատի: Ըստ սահմանին նոյն էր, որպէս և բացատրեցաւ, և յերբեակս տրամատի՝ ի բաժանական, ի սահմանական և յապացուցական: Բաժանական է, որ զսեռս բաժանէ ի տեսակս: Սահմանական, որ զէակս սահմանէ: Ապացուցական է հաւաստեցուցանել նոյնն հաւաքաբանութեամբ: Եւ հաւաստեցուցանելն է եռեակ՝ կամ է հանրականաւ զհանրականսն, հիզան՝ ամենայն մարդ է կենդանի⁹, ամենայն կենդանի գոյացութիւն է, ուրեմն, ամենայն մարդ է գոյացութիւն¹⁰: Կամ հանրականաւ զմասնականն, որբար՝ ամենայն մարդ է կենդանի¹¹, Պետրոս է մարդ, ուրեմն, Պետրոս է կենդանի¹²: Կամ մասնականաւ զընդհանուրն, հիզան՝ մարդ, ձի, արջառ և այլք զներքինն շարժեն կլափ յուտելն, ուրեմն, ամենայն կենդանի: Յերրակացս առաջինն է անվրիպելի և այլքն ոչ նոյնպիսի: Ամենայն մակացելի՝ է, որ միջնորդի ըմբռնի և է, որ՝ ո՛չ: Որ ոչ միջնորդի, որպէս բացատրեցաւ՝ ընդհանուր յոլով մասին: Իսկ միջնորդի վեցեկի՝ եռեակ ձայնի և եռեակ՝ ո՛չ: Չայնի, որզան՝ Պետրոս, որ զսահման և զբնութիւն ենթադատեսցէ, և թարց ձայնի, որզան՝ գիր տեսանելով, զթաքնութիւն նմին իմաստասիրեսցէ և զկապս մատանց թուելով՝ զորքանութիւնն, և զնշառակ տեսանելով՝ զմոլոնսն, և զյօնեօք ակնարկելն՝ զազդումն: Երկրորդ, որ ըստ բանականութեան՝ ձայնի և թարց ձայնի: Չայնի, որզան՝ ձայն գառին, որ յայնկոյս որմոյն, և թարց ձայնի, հիզան՝ ստեղծուածս առ ստեղծօղն: Երրորդ, ըստ բնութեան՝ ձայնի և թարց ձայնի: Չայնի, որզան՝ հազ, որ զցաւս սրտին բացերևոցէ: Եւ թարց ձայնի, հիպէս արագութիւն երակաց, որ զցաւս մարմնոյն յայտնէ յամբոխմանէ տարերաց:

Յարիեստս տրամաբանականութեան նախկնոյն յաղագս է խուզումն, քանզի իմաստասիրականն օգտութիւն յայնմանէ է ենթակայելով, և ամենայն ստորոգելիք բոլսին՝ եթէ ինքնակայք, որզոն՝ գոյացականք, եթէ այլակայք, հիզան՝ պատահականք: Զի կանոն է հաւաստական բա-

նականութեան, զի ամենեկնելիք են յենթակայից, զի ինքնագոյքն ստորոգելիք են ինքնակայք, իսկ այլովքն այլակայք, յաղագս որոյ յիմաստասիրելն զենթակայէն, իմաստասիրին և նոքա: Բայց յիմաստասէրսն այլևայլ են խուզումն ստորոգիցելոց, զի ոմանք ասացին՝ ոչ կայանան ըստ ինքեանց ստորոգելիքն ընդհանուրք, այլ ի տրամախոհութիւնս, և այլք, թէ ըստ ինքեանց են, զի համառօտաբանն Պղատոն ասէ՝ և՛ է, և՛ լինի, և՛ ի բաղազանութեան է, ասելով, նախքան զբազումս ասէ գոլ, և լինի ի վերայ նիւթոց, և ի բաղազանութեան է՝ այսինքն՝ ի տրամախոհութիւնս, հիպէս՝ կնիք իմն, որ ի բազում մոմս տպագրի, ըստ Դարի, զի կնիք նախքան զմոմս է, և տպագրեցաւ ի մոսս, և տեսանելով զմոսս, ի տրամախոհութիւնս մեր երևի, և այլք ասեն, թէ ի բանն Աստուծոյ կայ և ոչ ըստ ինքեան, և բանին Աստուծոյ է, և տպագրի և ի տրամախոհութիւնս մեր երևի: Եւ ըստ բանականի Արիստոտէլ յարացոցիւ հաւաստեցուցանէ, հիզան՝ իշխան, որ ունի յինքեան զկարգաւորութիւն և յինքեմէ ի զօրսն, և յայնց ի տեսողսն, այսպէս և ընդհանուրքն նախ՝ ի բանն Աստուծոյ էացեալ և ապա՝ ի նիւթս, և վերջոյ՝ ի տրամախոհութիւնս: Եւ Պրօկոլոս բնականաւ հաւաստեցուցանէ, ասելով՝ ամենայն յախտեմականաց նախկին է յախտեմանն և ամենայն ժամանակաւորաց՝ ամանակն, քանզի յամենայնի նախկին քան զունօղսն են ունելիքն, և ըստ Ալբերթի ամենայն բաղադրեալ է յետոյ քան զայնս, յորոց բաղադրին, որզան՝ մարդ բաղադրեալ ի քառից, ուրեմն, քառեակքն¹³ նախ: Եւ այլք ասեն՝ ի տրամախոհութիւնս նեթ երևին ամենայն ընդհանուրք և արտաքոյ՝ ոչ էացեալ, և այլք՝ թէ ի յենթակայս նեթ և արտաքոյ՝ ոչ ինչ:

Ի մակացութիւնս էակաց է, որ ունի արգելումն¹⁴ բազում ելոյ կամ ո՛չ: Եթէ է, ասի անհատ, որ յատկացեալ իցէ ամենայնիւ և թէ ո՛չ, ասի ընդհանուր: Եւ ընդհանուր է մի ինչ, որ բնաւորեալ է ի յոլովս, ևս՝ ընդհանուր է, որ բնաւորեալ է գլոյովից ստորոգիլ: Եւ է, զի ձայնն մու և իմացումն զանազան, հիբար՝ շուն, և է, զի ըստ ստորոգման, հիկէն՝ սեռ և տեսակ, և այս ևս՝ կամ ի յոլովից կամ՝ ո՛չ: Եթէ ի յոլովից, է երկեակ՝ կամ է հունաւոր, կամ՝ ո՛չ: Հունաւոր, որզան՝ եօթնեակ մոլորակք, և ո՛չ, հիզան՝ մարդ, որ է անհուն, զի յաւեժ է ի հոսման և ի ծորման, ըստ այսմ է անհուն, և ոչ յաղագս անթուելութեան: Եւ թէ մու էացեալ իցէ, կամ կարելի ելոյր այլոցն ևս էանալ, կամ անկարելի: Կարելի, հիզան՝ Արեգակն, որ մու է, և

այլոյ ևս ելոյ կարելի յստեղծչէն, և անկարելի, հիզան՝ մի Աստուածութիւնն, և այլևս ել անկարելի: Եւ որ ոչ է էացեալ, կամ ելոյր կար լինիլ, կամ՝ ո՛չ: Որոյ ել կար, հիզան՝ եղջերոաքաղ, և որ ո՛չ ել կար, հիզան՝ միւս ևս Աստուած:

Ի բացատրութիւն ընդհանրին՝ բացատրի և մասն, զի հասարակական կանոն է տրամաբանից՝ անհատական ելոյր ի պարագրողէն, զի իմացումն նորին թարց սորին ոչ ել կար, այլ ոչ անդրադարձաբար, զի ոչ հարկատրի՝ ելոյ մարդոյ ելոյ կենդանոյ և յոչ ելոյ՝ ոչ: Ելոյ Պետրոսի, ելոյ մարդոյ և յոչ ելոյ՝ ոչ, զի թեպէտ Պետրոս ոչ է, սակայն այլքն են: Եւ թերևս գոնեայ առարկեսցի՝ Պետրոս, Պօղոս և Յօհաննէս և այլքն անհատք տարաբարձցի, բառնի և բոլորն: Արդ՝ այսոքիկ բոլորք են, այլ ոչ անհատք: Այլ բանս իմ ոչ յաղագս բոլորին է, այլ մու անհատի, զի տարաբարձումն մու անհատի¹⁵, ոչ հարկատրի բոլորի, և բոլորին՝ տարաբառնի և մասն: Սապէս և այլակայքն՝ ելոյ ինքնակայի, ելոյր և յոչ ելոյ՝ ո՛չ: Սակս որոյ ընդհանուրքն մշտակայք, ինքնակայք և անփոփոխք, և այլքն՝ ո՛չ նոյնպէս: Բայց ոմանք առարկեն, ոչ ելոյր հարկուր ելոյ անհատից ոմանց լինիցին հանուրք, այլ ինքեանք լեթ, հիզան՝ Արեգակն և Լուսին, որք մու անհատք են թարց հանրից, վասն որոյ ոչ ել հարկատր ելոյ մասին, ելոյ ընդհանրին:

Արդ՝ յորժամ յեակացն պարզ ելոյր և ոչ ընդ միոյ իմիք բաղադրեալ, ասի պարզ էակ, քանզի յեակացն որքան ի վեր ելանէ պարզի, հիպակ՝ Պետրոս, որ ենթակայելով սեռի և տեսակի, ստորոգիցելոց և այլակայիցն պատահիցելոց, է ծայրագոյն բաղադրութիւն, զի ամենայն գոյացականք ի նմանէ ստորոգին ըստ ստորոգման և այլակայքն ըստ կայանի, յաղագս որոյ ծայրագոյն բաղադրութիւն, զի ամենեցունց է ենթակայ և յայնմանէ որքան ի վեր ելանէ, պարզի այնքան, որքան ի բաղադրիցելոցն ունայնասցի, որպակ՝ գոյացութիւն, որ ծայր ելով պարզեցաւ, սակս որոյ գոյ լեթ ասի, իսկ այլքն ոչ այսպէս, զի կամ միով, կամ երկակի, կամ եռակի և աւելի և նուազ են բաղարկոցեալք, սակս որոյ ո՛չ պարզ: Տինա, որ ոչ սահմանի, է պարզ, քանզի յամենեցունց բաղադրութեանց է թափուր և ոչ ընդ միոյ շարայարեալ: Ոչ նմանապէս և հակն, այլ որքան բաղադրի և սահմանի: Եւ բաղադրութիւն է երկեակ՝ կամ է ի կատարիցելոց միակաց, կամ՝ ո՛չ: Եթէ է ի կատարիցելոց, ասի կատարեալ և

թէ ոչ՝ անկատար: Բանգի ի միակերտից է բաղադրութիւն, և միակերտքն են երկեակ¹⁶, կամ ըստ ինքեան է, կամ՝ ոչ: Որ ըստ ինքեան, ասի կատարեալ: Եւ այս ևս երկակի՝ կամ եռեակ ամանակս յայտնէ, կամ՝ ոչ: Որ զերրեակս¹⁷ ամանակ, է բայ, և որ ոչ, է անուն: Եւ որ ոչ ըստ ինքեան, է անկատար, հիզան՝ վաղ վաղ: Եւ յորժամ յեակացն ենթակայացելոցն ընդ ստորոգիցելոցն զուգեալ ասացի, սահման ասի և յորժամ ընդ այլակայիցն՝ մակաձական, որզան՝ Պետրոսի առիծ:

Էակք ամենայն յերկեակս տրամատի՝ ի գոյացութիւն և ի պատահումն և յայնմանէ ի քառակիս՝ է, որ ոչ նենթակայումն է և ոչ զենթակայէ բացերևոցեսցի, որզան՝ ոմն մարդ: Եւ է, որ հակ սորին՝ նենթակայումն և զենթակայէ, որպակ՝ հասարակքն պատահք, զի նանձին է յենթակայումն և զենթակայէ ասի յիւրոցն մասանց, որբար՝ առաքինութիւնն¹⁸ նանձին է մարդոյ և զենթակայէ ասի, որպակ՝ ի խոհեմութենէ, յարիութենէ, յողջախոհութենէ և յարդարութենէ և յայլոցն մասանց: Եւ է, որ ոչ նենթակայումն է և զենթակայէ, որզան՝ տեսակ և սեռ, զի յումենմէ ասի զմարդոյ: Եւ է, որ նենթակայումն և ոչ զենթակայէ, հիզան՝ ոմն սպիտակ: Եւ քառակի էակք դարձեալ ի քառորդս տրամատի, զի է, որ հոմանունաբար, որբար՝ ակն, և է, զի փաղանունաբար, որպակ՝ ծիծաղական զմարդոյ և անդրադարձապէս նոյնական քանակութեամբ, և է, որ դասանունաբար¹⁹, որզան՝ գոյացութիւն նախ ելով քան զպատահումն, և է, որ յաբանունաբար²⁰, որպակ՝ առաքինի, որ յառաքինութենէ, քանզի ըստ բանականութեան էակք յայտոսիկ տրամատին: Բանն է երկեակ. է, որ ներտրամադրեալ, և է, որ արտադրեալ: Ներտրամադրեալ է իմացումն, յորս տպագրի պատկերս էակաց, իսկ տրամադրեալն է ձայնիւ, սակս որոյ ձայնն է քառակի. է, որ ձայնն պարզ, և իմացումն բաղադրեալ, հիզան՝ յառնեն, և է, զի ձայնն բաղադրեալ և իմացումն պարզ, որզոն՝ մարդ կենդանի, բանաւոր, մահկանացու, և է, զի ձայնն և իմացումն պարզ, հիպէս՝ Պետրոս և Պօղոս, և է, զի ձայնն և իմացումն բաղադրեալ, որզան՝ Պետրոս քարոզէ, Պօղոս աստուածաբանէ: Եւ ի սոցանէ ի տասն: Որ ինքնակայ, գոյացութիւն, և որ այլակայ՝ իննակայ:

Գոյացութիւն է երկեակ՝ առաջին և երկրորդ: Առաջինն է, որ ոչ զենթակայէ և ոչ նենթակայումն ասի, որզան՝ ոմն մարդ կամ ոմն²¹ արջառ, իսկ երկրորդն յերկեակս տրամատի՝ ի տեսակս և ի սեռս, որ զենթակայէ

է և ոչ նենթակայում: Տեսակ է, որ գյուղովից²² և գտարբերեցելոց թուով ի ներում զինչէն, իսկ սեռ է, որ գյուղովից և գտարբերեցելոց տեսակաց ի ներում զինչէն: Եւ ի սոսա ոչ է յաւետ և նուագ, և ոչ ներհակ, բայց է ներհակաց ընդունակ, քանզի որ միննոյն թուով է, ներհակաց ընդունակ է:

Եւ որչափ՝ է քանակ: Եւ է երկեակ, շարունակ և տարորոշ: Շարունակ վեցեակ. կէտ, գիծ, մակերևոյթ, մարմին, ամանակ և տեղի, իսկ տարորոշ երկեակ. թիւ և փաղառութիւն, զի ոչ ունին հասարակ սահման, զի երկեակ հինգ, որ է տասն, ոչ ունին մէջ որով կցին, իսկ եթէ զմու առեալ դիցես, մետասան ելոյր, յաղագս որոյ մնայ տարորոշ: Նմանապէս և փաղառութիւնն, որզան՝ Պետրոս, զի ոչ ունի պետին և թոսին մէջ: Եւ ոչ է ի սոսա յաւետ և նուագ, և ոչ ներհակութիւն, զի կանգունս այս ոչ է յաւետ և նուագ այնմ և ոչ ներհակ:

Եւ որ առ այլս վերաբերի՝ առինչ, որզոն՝ ծառայ: Եւ է երկեակ. պարզ և բաղադրեալ: Պարզ, որզան՝ հայր, զի ոչ է որդւով էացեալ, իսկ բաղադրեալ, որբար՝ մասն, զի է ընդ բոլորին և պարագրեալ և թարց նորին ել անկար: Եւ է, որ ըստ ինքեան, որբար՝ թև, զի թարց թևաորի իմանի, և է, որ այլով, որզան՝ ծառայ, զի թարց տեառն անկարելի: Եւ է սորա գլաւետն և զնուագն, հիպակ՝ ոմն առաւել նման ումեմն, և է, որ ոչ, հիզան՝ հայր: Եւ ելոյր ներհակութիւն, որբար՝ առաքինութեանն շարութիւն և ոչ ամենից, զի ոչ է մեծն փոքեր ներհական:

Եւ որ կերպացուցանէ՝ որակ, և է երկեակ. որակ և որակութիւն, որզան՝ չար և չարութիւն: Եւ է սորա, որ բնատրաբար, հիզան՝ սևութիւն ագռաւու: Եւ է, որ յետամտական, որբար՝ առաքելութիւն սրբազանին Պօղոսի: Եւ է, որ միոյր միայնոյր, որպակ՝ շնորհքն Բեսելիէլի²³: Եւ է, որ բոլորի, որզոն՝ ծիծաղականութիւն մարդոյ: Եւ է, որ ուսմամբ, հիզան՝ Արիստոտելի: Եւ է, որ դժուարաշարժ²⁴, որպակ՝ հիւանդութիւն երեսուն և ութ ամ հիւանդին: Եւ է, որ դիւրաշարժ, որզոն՝ յառնել: Եւ է, որ ախտ է, որբար՝ երկիւղ: Եւ է, որ ախտաբար, հիզան՝ շառագունիլ: Եւ է, որ կիր, որպակ՝ քաղցրութիւն մեղեր: Եւ է, որ կրական, որզոն՝ ջերմութիւն: Եւս՝ ըստ որակիս է կերպ և ձև: Չնն է ըստ տեսութեան եզերաց, իսկ կերպն՝ միջնովքն: Եւ սորա է գլաւետն և զնուագն, զի առաքինութիւն սրբազանին Լուսաւորչի յաւետ է: Եւս՝ և սորա է ներհակութիւն, որզոն՝ առաքինութեանն շարութիւնն և ոմանց՝ ոչ, զի եռանկիւնին ոչ է քառանկիւնոյն,

և արդարություն արդարութեան, և քերականություն քերականութեան: Եւ ուրոյն²⁵ է որակին. նման և աննման:

Եւ, որ ներգործէ՝ առնել, և է երկեակ, ածել և անածել: Ածել է ներգործություն իմն առ այլս, և ոչ ածել է, որ ոչինչ ածի, հիզան՝ տեսություն լեռին: Եւ է ածելն երկեակ. միջաբար և անմիջաբար: Միջաբար, հիզան՝ հիւսանն զփայտն հատանել սղոցիւ, և անմիջաբար, որբար՝ ստեղծանել: Եւ ոչ ածել նմանապէս է երկեակ, եզօրէն, որպակ՝ գնալ, զի ոչ է յայտնի առնօղն և կրօղն, կրկնօրէն, հիբար՝ բացատրօղ և բացատրեալ, զի այլ-ևայլ են: Նմանապէս ընդունօղ և ընկալեալ²⁶ ևս է առնլոյն, որ ոչ պարզաբար զառնելն ցուցանէ^{27ա}, հիպէս՝ գերություն: Եւ է, որ պարզաբար, որբար՝ զինել: Եւ է սորա գյաւտն և զնուզն, զի ցրտացուցանել յաւետ և նուազ ելոյր, և է ներհակ սորա՝ ջեռուցանել ցրտացուցանելոյն^{27բ}: Եւս՝ ունի շարժումն և ոչ շարժումն, հիբար՝ հարկանել և ո՛չ, հիբար՝ ուսումն:

Եւ որ ներգործի՝ կրել, և է երկեակ, գոյացաբար, որբար՝ ծնանիլ և պատահաբար, որկէն՝ տրտմիլ: Գոյացականն ևս է երկեակ, լինիլ, որպակ՝ ստեղծանիլ, յապականիլ, որզան՝ մեռանիլ: Եւ պատահաբար ևս երկեակ. ներքնոյն, հիպէս՝ բերկրիլ և արտաքնոյն, հիբար՝ մկրտիլ: Եւ է սորա յաւետ և նուազ, որկէն՝ տրտմիլոյն և ուրախանալոյն, ևս՝ և ներհակք:

Եւ որ գտնելի բացերկոցէ՝ ուր, և է երկեակ. ներքին, որգոն՝ ի տան և արտաքոյ, հիպէս՝ զտամբ: Եւս է սորա հակակայք. վերին և ներքին, և ոչ է սորա յաւետ և նուազ, և ոչ՝ ներհակություն: Եւս՝ ուր մարմնոյ է, հիզան՝ ուր բազմի, և ոչ անմարմնոյ, զի անտեղի է:

Եւ որ զամանակն՝ երբ, և ոչ է ամանակ, այլ որինչ ամանակսն, և է եռեակ. նախ՝ ըստ անցելոյն, որզան՝ յեռանդեան: Երկրորդ, ներկային, հիպակ՝ այժմ: Երրորդ, ըստ ապագային, որգոն՝ վաղին, և ոչ է սորա գյաւտն և զնուազն, որպակ՝ այսօր վաղուեան, և ոչ՝ ներհակություն:

Եւ որ զետեղեալ՝ կալ, և է երկեակ՝ զգայնոյ, որբար՝ մարդոյ և անզգայնոյ, որկէն՝ աշտանակի: Եւ ոչ է սորա գյաւտն և զնուազն, հիպէս՝ ընկողմանումն և ոչ ներհակություն: Եւս՝ ըստ մարմնոյ է. հաստատություն և ոչ հաստատություն, հիզան՝ ծովու, և ո՛չ, հիպակ ննջումն:

Եւ որ ունի՝ ունել, և է եռեակ. առաջինն է զորակական, զի ունօղն յունելոյն որականայ, որզան՝ առաքինի, որ յառաքինութենէ: Երկրորդ, զե-

տեղականն, և այս եռեակ. կամ է ստացաբար, որպակ՝ պատմունճան, որ յանձին, կամ՝ մասն ամբողջականին, որբար՝ ունչն ի մարմնի, զի է մասն ի բոլորի, և կամ տարրաբար, որկէն՝ գանձն ի քսակի: Երրորդ, հակադարձականն, հիզան՝ ունել որդի և կին, զի ունելով որդի, ասի հայր: Եւ է սորա յաւետ և նուազ, զի Պետրոս յեռանդեան նուազ ունէր զառաքինութիւն քան այժմ: Եւ է ներհակութիւն, զի ունել մակացութիւն ներհակ է տգիտութեան, բայց յայսցանեաց ոչինչ ելոյր արտաքոյ և ոչ իմանի:

Ամենայն ընդհանուրք ի նոյնութեան են և ոչ փոփոխին, քանզի է ի բառից, որ զիմացումն իրաց ցուցանէ, որ ոչ մասն ելոյր իմացման և ոչ արտաքոյ իմացման, որբար՝ դուռն տան, ոչ մասն տան, և ոչ արտաքոյ տան: Եւ այս կամ կատարեալ ծանուցանէ զիմացումն, կամ՝ ո՛չ: Եթէ կատարեալ, է բոլոր, հիզան՝ մարդ, որ զբոլոր իմացումն բացերևոցէ զկենդանի բանականն: Եւ որ ոչ՝ զմու մասն, կամ կենդանի, կամ բանական: Եւ բառից է, որ զընդհանուրն, և է, որ զմասնաւորն բացերևոցէ: Եւ ընդհանուրն երկեակ՝ կամ յամենայնում միապէս ստորոգի, կամ՝ ո՛չ: Որ յամենայնում միապէս, ասի հասարակ, հիբար՝ մարդ ի վերայ մասանց իւրոց հաւասարաբար: Եւ թէ ոչ՝ անհասարակ, որբար՝ չութիւն ի վերայ գոյացութեան և պատահմանցն իննականց անհաւասար:

Եւ դարձեալ բառից է, որ մու ելոյր և իմացումն ներհակօրէն, ասի հոմանուն, որպակ՝ ակն: Եւ է, որ մու և իմացումն, ասի համանուն, որբար՝ այր և մարդ, որպէս նախնումն բացատրեցաւ: Այլ զի տասունք սկզբունք ըստ ինքեանց են գոյացականք և առ այլս պատահական, հիզան՝ մատանի, ըստ ինքեան է գոյացական և առ մատն պատահական, վասն որոյ մասնականին է յաւետ և նուազ, զի շարժականք են: Եւ սա վեցեկի. լինելութիւն, ապականութիւն, աճումն և նուազութիւն, տեղոյ փոփոխութիւն և այլայլութիւն: Նախկինք և երկրորդք են հնգեկի, առաջինն է ըստ սերականութեան, որզան՝ կատարեալ պատճառ և պատճառելի, զի համանգամայն են ի միասին և ոչ երբէք թարց միմեանց իմանի. ձեռին և բանալոյ, որ ի բանալ դրան համանգամայն շարժին, զի թէպէտ նրբատեսութեամբ մտաց շարժօղն նախկին երևի, բայց՝ ոչ: Երկրորդ, անկատար պատճառ և պատճառելի. է և ըստ բնութեան նախ և հուսկ, որբար՝ մու և երկեակ, զի մինն նախկին ելոյր բնութեամբ քան զերկրորդն, զի կարելի ելոյր ելոյ նախկնոյն թարց երկրորդին. և այսպէս հակ առաջնոյն

երկրորդս, զի նա թարց միմեանց անկարելի և սա կարելի: Երրորդն է ըստ ամանակին՝ ըստ այնմ, որ էութիւն ինչ ընդ այլ իմն էութեան նախկին և յետին լինիցի, հիգան՝ Ադամ նախ ելով քան զՆոյ: Չորրորդ, ըստ տեղոյ, որպակ՝ ոմն բազմեալ յառաջին բարձին, և ոմն յերկրորդին, և ի ճանապարհս, ոմն նախ քան զմիսն: Հինգերորդ, ըստ պատուականութեան, որ ի կենցաղաւարութենէ անձինն, հիբար՝ առաքինի և ոչ առաքինի, զի նա յարգեալ և սա՝ ոչ, նա յառաջեալ յամենայնի և սա յետնեալ յամենայնի: Եւ եմ, որ մոյնաբար, որբար՝ կենդանոյ բանականի ծիծաղական և անդրադարձապէս:

Ամենայն պարզ ձայնից է, որ սատակ ելոյր, որոյ ոչ գուցէ իմացումն, որպակ՝ եղջերուաբաղ²⁸, զի անուն է, և ինքն՝ ո՛չ: Կամ է գարդ կեթ, որգոն՝ ներ, կամ է ճշանական, որգան՝ արդար, կամ առնշանական, հիպէս՝ ի, յ, ց, դ և այլք, կամ է հոլովք՝ եթէ անուան և եթէ բայի և այլոց: Արդ՝ այսոքիկ ոչ պիտոյանան յարուեստս տրամաբանութեան, այլ միայն ուղղականն անուն և ներկայականն բայ: Բայց յայսցանեացս այլքն եմ անկատարք և ոչ կազմի նախադասութիւն՝ ստորասութիւն և բացասութիւն, և ոչ յայտնեն զճշմարտութիւն կամ զստութիւն իրաց: Եւ որք կատարեն զսոսա, յենթակայից եղանին և ի ստորոգիցելոց: Քանզի ձայնից եթէ ունիցի զօրութիւն ելոյ եմբակայ, է ուղղական անուն և թէ ո՛չ ներկայական՝ բայ, և յայսցանէ բաղկանայ շարամանութիւն և նախադասութիւն:

Եւ բաղադրեալ է երկեակ. կատարեալ և անկատար: Կատարեալ է, որոյ արտադրութիւնն ոչ ելոյր ընդհատ ի շարամանեալ ստորասութենէ և ի բացասութենէ, սակս որոյ ունկնդիրն ոչ անսայ այլոյ իմիք բացատրութեան, իսկ անկատար է, որ ոչ իցէ այսպէս, և այս՝ կամ յերկակաց փաղառութեանց բաղադրեալ, որգան՝ Պետ-րոս, կամ յերրակաց, որպակ՝ Մատ-թէ-ոս, կամ ի բառից, որգոն՝ Ե-րու-սա -դեմ կամ ի հնգից, հիպակ՝ Դի-ո-նի-սի-ոս, կամ ի վեցից, որբար՝ Նա-րու-գո-դո-նո-սոր, և այլք, և կամ²⁹ յերկակաց բառից, որբար՝ եղջերուաբաղ³⁰ և այլք այսպիսիք: Բաղադրութիւնք յոլով ելոյր թէ ի վանգից և թէ ի բառից, սակայն ոչ կատարեալք ի բանս հաւաքաբանականս:

Եւ ևս անկատար է, որոյ ունկնդիրն անսայ այլոյ իմիք բացատրութեան, և այս յայնժամ, յորժամ ենթակայն բացատրեսցի թարց ստորոգեցելոյ և ստորոգեալն՝ թարց ենթակայի: Իսկ յորժամ կատարեալ իցէ, և

չգուցէ ինչ յայնցամեացն ընդհատ, և ճշմարիտ իցէ ստորասութիւնն և բացասութիւնն, յայնժամ իսկ և իսկ նախադասութիւն, և թէ ոչ՝ ո՛չ ելոյր, հիբար՝ հրամայական և հրաժարական, և լուր հիացական և շառագունական, ըղձական և երանական, և կոչական և այլք այսպիսիք, այլ ոչ շարամանականք, սակս որոյ և ո՛չ նախադասութիւնք:

Յամենայն³¹ մակացելիս, յորում ոչ իցէ ստորասութիւն և բացասութիւն, բաղկացեալ յենթակայէ և ի ստորոգիցելոյ և ի միակերտէ միջնորդէ, և ոչ ճշմարտութիւն, ո՛չ ելոյր նախադասութիւն, քանզի գոյանան ի ներհակէն, յենթաներհակէն, յանորոշէն, յիրաքանչիւրոյն և ի հակասականէն: Ներհակ է, զի երկեակքն իցեն ընդհանուրք: Եւ ենթաներհակ՝ երկեակք մասնաւորք: Անորոշ՝ ոչ յատկացեալ: Իւրաքանչիւրն՝ յատկացեալ: Իսկ հակասական, որոյ մու ընդհանուր և միսն մասնաւոր, յաղագս որոյ ոմանք գիականականն մակագրեցին ծնօղ այլոց և այլք՝ զներհակն և զենթաներհակն:

Եւ արդ՝ կարելի ելոյր հնգեկի հակասութեամբս կազմել նախադասութիւնս՝ հարկաւորաւ, կարելեաւ, անկարելեաւ, բայց ոչ ըստ եղանակի:

Հարկաւորաւ և ներհակին ստորոտութեամբ, հիզան՝ ամենայն մարդ բանական է, ամենայն բանական գոյացութիւն է, ուրեմն՝ ամենայն մարդ գոյացութիւն է:

Բացասութեամբ՝ ոչ որ մարդ է քար, ամենայն քար է անզգայ, ուրեմն՝ ոչ որ մարդ է անզգայ: Այս է ըստ կանոնի, զի է ուղղակի:

Կարելեաւ և ներհակին ստորասութեամբ՝ ամենայն մարդ է չուօղ, ամենայն չուօղ է շարժուն, ուրեմն՝ ամենայն մարդ է շարժուն:

Բացասականաւ՝ ոչ որ մարդ է սեաւ, ամենայն սեաւ է³² որակ, ուրեմն՝ ոչ որ մարդ է որակ:

Անկարելեաւ և ներհակին ստորասութեամբ՝ ամենայն մարդ է անասուն, ամենայն անասուն է անմարմին, ուրեմն՝ ամենայն մարդ է անմարմին:

Բացասականաւ՝ ոչ որ մարդ է զգայուն, ամենայն զգայուն է ծիծաղական, ուրեմն՝ ոչ որ մարդ է ծիծաղական:

Հարկաւորաւ և ենթաներհակին ստորասութեամբ՝ ոմն մարդ է բանական, ոմն բանական է կենդանի, ուրեմն՝ ոմն մարդ է կենդանի:

Բացասականաւ՝ ոմն մարդ ոչ է անմարմին, ոմն անմարմին ոչ է

փայտ, ուրեմն՝ ոմն մարդ ոչ է փայտ:

Կարելեաւ և ենթաներհակին ստորասութեամբ՝ ոմն մարդ է արդար, ոմն արդար է սուրբ, ուրեմն՝ ոմն մարդ է սուրբ:

Բացասականաւ՝ ոմն մարդ ոչ է սուրբ, ոմն սուրբ ոչ է արդար, ուրեմն՝ ոմն մարդ ոչ է արդար:

Անկարելի և ենթաներհակին ստորասութեամբ՝ ոմն մարդ է քար, ոմն քար է փայտ, ուրեմն՝ ոմն մարդ է փայտ:

Բացասականաւ՝ ոմն մարդ ոչ է բանական, ոմն բանական ոչ է գոյացութիւն, ուրեմն՝ ոմն մարդ ոչ է գոյացութիւն:

Հարկատրաւ անորոշին ստորասութեամբ՝ է մարդ բանական, է բանական կենդանի, ուրեմն՝ է մարդ կենդանի:

Բացասականաւ՝ ոչ է մարդ փայտ, ոչ է փայտ անասուն, ուրեմն՝ ոչ է մարդ անասուն:

Կարելեաւ անորոշին ստորասութեամբ՝ է մարդ արդար, է արդար սուրբ, ուրեմն՝ է մարդ սուրբ:

Բացասականաւ՝ ոչ է մարդ չար, ոչ է չար անշարժ, ուրեմն՝ ոչ է մարդ անշարժ:

Անկարելաւ անորոշին ստորասութեամբ՝ է մարդ փայտ, է փայտ քար, ուրեմն՝ է մարդ քար:

Բացասականաւ՝ ոչ է մարդ կենդանի, ոչ է կենդանի շարժուն, ուրեմն՝ ոչ է մարդ շարժուն:

Հարկատրաւ իւրաքանչիւրոյն ստորասութեամբ՝ Պետրոս է բանական, բանականն է կենդանի, ուրեմն՝ Պետրոս է կենդանի:

Բացասականաւ՝ Պետրոս ոչ է փայտ, փայտ ոչ է քար, ուրեմն՝ Պետրոս ոչ է քար:

Կարելեաւ իւրաքանչիւրոյն ստորասականաւ՝ Պետրոս է երաժիշտ, երաժիշտ է երգեցիկ, ուրեմն՝ Պետրոս է երգեցիկ³³:

Բացասականաւ՝ Պետրոս ոչ է երաժիշտ, երաժիշտ ոչ է սպիտակ, ուրեմն՝ Պետրոս ոչ է սպիտակ:

Անկարելեաւ իւրաքանչիւրոյն ստորասականաւ՝ Պետրոս է փայտ, փայտ է անմարմին, ուրեմն՝ Պետրոս է անմարմին:

Բացասականաւ՝ Պետրոս ոչ է բանական, բանական ոչ է կենդանի, ուրեմն՝ Պետրոս ոչ է կենդանի:

Իսկ հակասականն թողաւ, քանզի մինն է ընդհանուր և միւսն մասնաւոր: Արդ՝ ընդհանուրն ներհակաւն տնօրինեա և զմասնաւորն ենթաներհակաւն, յայնժամ ելոյր հակասական:

Արդ՝ այսոքիկ գորս բացատրեցաւ յաղագս արծարծման մտաց և բանալոյ դրանէ արհեստի հաւաքաբանութեան, այլ ոչ ըստ կանոնի և ըստ եղանակի: Չի հնգեկի հակասութիւնքս կամ ընդհանուր ստորաստութիւն կամ ընդհանուր բացասութիւն, կամ մասնաւոր ստորաստութիւն կամ մասնաւոր բացասութիւն ելոյր, և տքօք քառիւքս կազմի ամենայն եղանակք հաւաքաբանութեան, զի ընդհանուրքն ընդհանրաւ և մասնաւորքն մասնաւորաւ՝ ստորաստութեամբ և բացասութեամբ, քանզի ներհակին երկեակքն ընդհանուրք, և հակասականին՝ մինն, իսկ ենթաներհակն երկեակքն մասնաւոր, և հակասականին՝ մու, իսկ անորոշին և իւրաքանչիւրոյն երկեակքն մասնաւոր: Վասն որոյ սահմանեալ³⁴ յօրինեցին ընդ հարկաւորին ստորաստութեամբ և բացասութեամբ քառակի ուղղակի հաւաքաբանութիւն առանջոյ եղանակի, և յայնժամ յայնց քառից ծնանի երկրորդն եղանակ՝ քառեակ, և յերկակացն՝ երրորդն: Եւ տքօք յեռակացս ամենայն ճշմարտութիւն և ստութիւն յայտնեալ մակերևի, և կարծիք տարակուսանաց տարաբարձեալ նահանջի³⁵: Եւ թէ կամիցիս, կարելեան են յօրինեա, և ևս՝ անկարելեա, զի ոչ ելոյր անտեղի: Եւ այս էր պատճառ հաւաքաբանութեանցն եղանակաց և մակացութիւն կանոնաց նոցին, զի յայսց³⁶ գոյանան: Վասն որոյ դիւրագիտ մակացութեամբս տնօրինեա նախադասութիւնս և եզերեա զնոյնն ի բանականութիւնս լտղին:

Որ ի միտս տպագրի, եթէ ի հաղորդութիւնս է արգիլումն, է անհատ, իիպէս՝ Պետրոս, զի անհատ և յատկացեալ յամենայնի³⁷, զի անհատ է ի յատկութեանց բաղկացեալն, սակս որոյ է անհատորդելի բազմաց: Եւ թէ ոչ՝ ընդհանուր, զի ունի հաղորդութիւն մասունքն ընդ միմեանս ըստ սահմանին, որպակ՝ մարդ, զի Պետրոս և Պօղոս և այլք են հաղորդ միմեանց ըստ սահմանին մարդկութեան, քանզի ոչ ոք ի սոցանէ տարորոշին, այլ հաղորդին բազմաւ:

Արդ՝ ընդհանուրքն ամենայն եռակի ելոյր. կա՛մ է բոլոր սահման մասին, կա՛մ է մասն սահմանին, կա՛մ է այլակայք նմին: Արդ՝ որ բոլոր սահման ելոյր, է տեսակ, իսկ որ մասն՝ կամ է սեռ և կամ է տարբերութիւն:

Իսկ այլակայք կամ է յատուկ, կամ է հասարակ պատահումն, քանզի մասանց ընդհանրին ամենեքեան սոքա ստորոգին, որզան՝ Պետրոս է մարդ, Բանաւոր, կենդանի, զգայուն, սննդական, ծիծաղական և ճեմօղ, քանզի մարդն, որ տեսակ ելով և մասանց սորին, այսոքիկ անընդիստք են, զի Պետրոս և Ռօղոս ոչ երբեք տարբերին ի միմիանց սոքօք: Յաղագս որոյ այսոքիկ ըստ Պորփիրոսի մու ըստ տեսակիս կցորդութեամբ: Իսկ որ մասն ելոյր սահմանին՝ կամ է սեռ, կամ է տարբերութիւն: Եւ յայսց³⁸, որ ի տեսակաց յոլովից ստորոգի և ի զինչէումն, է սեռ, որպակ՝ կենդանի, զի մասն է սահմանի և ի յոլովից և ի զինչէումն ստորոգեալ: Եւ որ միոյր միայնոյր տեսակոյր³⁹ ստորոգի, և յորպիսի ինչէումն՝ է տարբերութիւն, հիզան՝ երկոտանի բանական, որ զմարդոյր տեսակոյր ևեթ: Եւ թէ այլակայ, երկեակ. կամ ի յոլովից տեսակաց ստորոգի, կամ միոյր միայնոյր, որ ի մու՝ է յատուկ, որբար՝ ծիծաղական, որ միոյր միայնոյր տեսակոյր⁴⁰ ստորոգի: Իսկ որ ի յոլովից՝ են հասարակքն⁴¹ պատահք, որզան՝ գոյն: Ուրեմն ընդհանուրք քան զինզեակս ոչ ելոյր յաւետ և նուազ, զի կամ տեսակ է, որ զբոլոր սահմանն ունի⁴², և կամ սեռ և տարբերութիւն, որք մասն են, կամ յատուկ և հասարակ, պատահումն են, որք այլակայք են, զի տեսակ է, որ զյոլովից և զտարբերիցելոց թուով ի ներում զինչէն ստորոգեալ: Սեռ է, որ զյոլովից զտարբերիցելոց⁴³ տեսակաց ի ներում զինչէն: Տարբերութիւն է, որ զյոլովից և զտարբերիցելոց թուով, կամ տեսակաւ ի ներում որպիսի ինչէումն ստորոգեալ: Յատուկ է, որ զյոլովից և զտարբերիցելոց թուով ի ներում որպիսի՞ ինչ: Եւ պատահումն է, որ զյոլովից և զտարբերիցելոց տեսակաց ի ներում որպիսի՞ ինչ:

Արդ՝ այսոքիկ են ընդհանուրք և ոչ յաւետ և նուազ: Եւ թէ ընդէր և հիւն սոցա ընդհանուր և տասնեկաց ստորոգութեացն սեռականագոյն սեռ ասի, զի յաւետ նոքա պարագրողք և սոքա ոչ նոյնագոյն, հիզան՝ պատահումն յորժամ ասի, իննեակն յայտնի և պարունակէ, և յորժամ զմի յիննուցն⁴⁴, գորս բնդ իւրեաւ, վասն որոյ ընդհանուրք նոքա քան զսոսա:

Եւ այսոքիւք⁴⁵ հնգեկիւք ընդհանրականիւք սահմանի գորինչ և սահմանի և թարց սոցայցր ոչինչ, քանզի գորինչ և յեակացս սահմանեսցի կամ ի հպագոյն սեռէ և տարբերութենէ ելոյր, որզան՝ կենդանի բանական, կամ՝ ի հեռագոյն սեռէ և ի հպագոյն տարբերութենէ, որպակ՝ մարմին բանական կամ զգայական բանական, և կամ՝ ի սեռէ և յատկէ, հի-

պէս՝ կենդանի ծիծաղական, կամ՝ ի տարբերութենէ և յատկէ, որբար՝ բանական ծիծաղական, և կամ՝ ի սեռէ, տարբերութենէ, յատկէ և ի հասարակ պատահմանէ, որպակ՝ կենդանի բանական, ծիծաղական և երկոտնաշու և գայլն:

Արդ՝ յաղագս առաջնոյն առ իմաստասէրս ասի կատարեալ, իսկ այլք և ոչ նոյնպէս, թէպէտ և սահման:

Եւ արդ՝ որովհետև ծանուցեալ եղև համառօտաբար զտեսութիւն⁴⁶ պարզառութեանց, յետ այսորիկ պարտ է զշարամանութեանցն բունն հարկանել, զի որպէս անդրանօր⁴⁷ երևելեօք զաներևոյթն⁴⁸ և մասնաւորաւ զընդհանորն⁴⁹ բացատրեցաւ, նմանապէս և ի շարամանութիւնս ծանուցչաւն զծանուցանելին պարտ է բացերևոցել՝ նախադասութեամբ և եզրակացութեամբ, ուրեմն պարտ է զհաւաքաբանութիւնն և զնախադասութիւնն ըստ սահմանին ենթադատել:

Հաւաքաբանութիւն է բան, որոյ ի հաւանեալ⁵⁰ նախադասութեան միոյ, հարկաւորի վերաբերութիւն այլոյ միոյ նախադասութեան և յերկակացն եզրակացութիւն մու մակերէրէ: Իսկ նախադասութիւնն է բացերևութիւն իմն, որոյ եղանակաւ զսահման և զճշմարտութիւն իրաց բացատրեսցէ ստորասաբար և բացասաբար և եզերեցուցէ իսկութեամբ: Բայց եռեակ ելոյր, զի թէ ենթակայն և ստորոգեալն միակերտ իցեն, ասի հաւաքաբանական նախադասութիւն, որզան՝ մարդ կենդանի է, և մարդ ոչ է կենդանի: Եւ թէ աւելի՝ ստորոգեալն ասի թէական, որզան՝ թէ⁵¹ բանական ծիծաղական է, կենդանի է, և թէ ո՛չ, ուրեմն՝ ո՛չ է կենդանի: Եւ թէ ոչ այսպէս և ոչ այնպէս, այլ տարորոշեալ՝ ասի տրոհական նախադասութիւն, որպակ՝ այս թիւ կամ կոճատ է և կամ՝ դար: Եւ բացասաբար՝ որ ոչ այսպէս ելոյր:

Եւ ամենայն հաւաքաբանութիւն եթէ սատակ մասնական իցէ, ոչ յամենայնում ճշմարտէ, որզան՝ մարդ, ձի և արջառ զներքինն շարժեն կլափ յուտելն, ուրեմն⁵² ամենայն կենդանի: Այլ ոչ ճշմարտի եզրն, զի կոկորդիլոսն գազան և փիւնիկն հաւ՝ զվերինն: Եւս՝ եթէ բացասականք իցեն երրեակքն, ոչ ելոյր ըստ եղանակի, այլ մու պարտ է ստորասական: Եւ է, զի ընդհանրաւ զընդհանուրն, և է, զի ընդհանրաւ⁵³ զմասնաւորն, որպէս և բացատրեցաւ, քանզի կանոն և եղանակ⁵⁴ նախադասութեանց քառակին էր և ոչ յաւետ և նուազ, որպէս բացերևոցեցաւ:

Հակադարձութիւն է, զի ենթակայն ստորոգեալ և ստորոգեալն ենթակայ տնօրինեացի, և հակադարձեալքն⁵⁵ ի նոյն քանակոջ և յորակոջ մնասցեն: Ուրեմն՝ ընդհանուր ստորասութիւնքն հակադարձին, որպակ՝ ամենայն մարդ ծիծաղական է, ամենայն ծիծաղական մարդ է:

Երկրորդ, մասնաւոր ընդ մասնաւորի, որպակ՝ ոմն մարդ կենդանի է, ոմն կենդանի մարդ է:

Երրորդ, ընդհանուրն մասնաւորին, հիպակ՝ ամենայն մարդ կենդանի է, ոմն կենդանի մարդ է: Արդ՝ հակադարձութեանցս ասի հարկաւոր:

Իսկ կարելի ընդհանրաւ զընդհանուրն, որբար՝ ամենայն կատու կլաւական, ամենայն կլաւական՝ կատու: Մասնաւոր առ մասնաւոր՝ ոմն կատու կլաւական է, ոմն կլաւական՝ կատու: Ընդհանուր առ մասնաւոր, ամենայն կատու շարժուն է, ոմն շարժուն՝ կատու:

Անկարելի⁵⁶ ստորասական, ամենայն մարդ սպիտակ է, և ամենայն սպիտակ՝ մարդ:

Բացասական, ոչ ոք մարդ սպիտակ է, ոչ ոք սպիտակ՝մարդ⁵⁷:

Իսկ նախադասութիւն թեականին յայնժամ ելոյր հարկաւոր, յորժամ բաղիիւսեալն⁵⁸ և կամ բացասութիւն նորին յարառոցեալ իցէ, որպէս նախնումն բացատրեցաւ: Ստորասաբար, հիպէս՝ եթէ այս իր ինքնական շարժի, կենդանի է: Եւ կամ կարեւորաբար, որբար՝ մարդն ծիծաղական է բանական, իսկ կապիկն անբան և սոքա այլևայլ, ուրեմն՝ մարդն և կապիկն այլևայլ:

Իսկ տրոհականին նախադասութիւնն⁵⁹ յայնժամ ելոյր ստուգագոյն, յորժամ ստորասութիւն⁶⁰ նորա և կամ բացասութիւն զմու առեալ գործեացես, հիբար՝ այս իր կամ բանական է, կամ անբան, զի թէ⁶¹ ոչ առդիցի⁶² իւրաքանչիւր սոցա ստորասութիւն կամ բացասութիւն, ոչ ըմբռնի զիսկն:

Եւ ամենայն հաւաքաբանական նախադասութեան միջնորդ է ըստ քառակի: Առաջնոյ եղանակին է, զի ի փոքերն ստորոգեացի և ի մեծոջն⁶³ ենթակայասցի: Երկրորդում ներկեական⁶⁴ ստորոգեացի: Երրորդում ներկոսեանն ենթակայասցի: Իսկ քառորդն հակադրութիւն⁶⁵ նախկնոյն, սակայն ոչ ըստ բնութեան⁶⁶ եղանակացն: Քանզի անժանօթութիւն⁶⁷, որ յիմանալիսն ի⁶⁸ թաքնագոյնսն, սոքօք ածի ի լոյս և հաւաստեցուցանի⁶⁹: Վասն որոյ միջնորդն, որ ունի պատկանաւորութիւն⁷⁰ ծանօթութիւն ընդ նախադասութեան և եզրակացութեան, դնի ի մէջ երկակացն և նովաւ

ճշգրտաբար և հաւաստաբար զկարծիս⁷¹ տարանահանջէ: Եւ քառիքս եղանակօք զորինչ և կամիս հաւաստեցո և նախադասութեամբ եզերեա:

Կանոն է առաջնոյ եղանակին, զի փոքր նախադասութիւն ստորասական և մեծն ընդհանրական լինիցի, և այս քառակի: Առաջինն ընդհանուր ստորասութիւն, մմանապէս՝ և եզրակացութիւն, որբար՝ ամենայն մարդ կենդանի է, ամենայն կենդանի գոյացութիւն է, ուրեմն՝ ամենայն մարդ գոյացութիւն է: Երկրորդ, փոքրն մասնաւոր ստորասութիւն և մեծն ընդհանուր ստորասութիւն, և եզրակացութիւնն մասնաւոր ստորասութիւն, հիգան՝ ոմն մարդ բանական է, ամենայն բանական կենդանի է, ուրեմն՝ ոմն մարդ կենդանի է: Երրորդ, փոքրն ընդհանուր ստորասութիւն և մեծն ընդհանուր բացասութիւն, և եզրակացութիւնն ևս ընդհանուր բացասութիւն, որգոն՝ ամենայն մարդ բանական է⁷², ոչ որ բանական անասուն է, ուրեմն՝ ոչ որ մարդ անասուն է: Չորրորդ, փոքրն մասնաւոր ստորասութիւն, և մեծն ընդհանուր բացասութիւն, և եզրակացութիւնն մասնաւոր բացասութիւն, հիբար՝ ոմն մարդ բանական է, ոչ որ բանական անասուն է, ուրեմն՝ ոմն մարդ ոչ է անասուն: Բայց զգոյշ լեր, զի մի սխալեսցիս, զի ոմանք զմեծ նախադասութիւնն եղին սկիզբն⁷³ նախադասութեանց, այլ ես՝ զփոքրն, զի սանդուխտն ներքնոյն ելանեն ի վեր: Եւ ոչ են ներհակք, այլ զնոյնս ցուցանեն, թպէտ հուսկ և յառաջ:

Կանոն է երկրորդին, զի նախկինքն ներհակաբար առնանիցին՝ ստորասաբար և բացասաբար, իբրու⁷⁴ զի մինն ստորասական և այլքն բացասական, և մեծն ընդհանրական: Եւ այս ևս քառակի. փոքր նախադասութիւնն⁷⁵ ընդհանուր ստորասութիւն, և մեծն ընդհանուր բացասութիւն, և եզրակացութիւնն⁷⁶ ևս ընդհանուր բացասութիւն, հիգան՝ ամենայն ծիծաղական բանական է, ոչ որ փայտ բանական է, ուրեմն՝ ոչ որ ծիծաղական փայտ է: Երկրորդ հակ սմին. ոչ որ ծիծաղական փայտ է, ամենայն ծառ փայտ է, ուրեմն՝ ոչ որ ծիծաղական ծառ է: Երրորդ, փոքր նախադասութիւնն⁷⁷ մասնաւոր ստորասութիւն և մեծն ընդհանուր բացասութիւն, և եզրակացութիւնն⁷⁸ մասնաւոր բացասութիւն, որգան՝ ոմն մարդ բանական է, ոչ որ ծառ բանական է, ուրեմն՝ ոմն մարդ ոչ է ծառ: Չորրորդ, փոքրն մասնաւոր բացասութիւն⁷⁹ և մեծն ընդհանուր ստորասութիւն, և եզրակացութիւնն⁸⁰ մասնաւոր բացասութիւն, հիբար՝ ոմն մարդ ոչ է փայտ, ամենայն ծառ է փայտ, ուրեմն՝ ոմն մարդ ոչ է ծառ:

Կանոն է երրորդին, զի փոքրն ստորաստիւն, և մո ի նախադասութեանց ընդհանուր: Եւ այս վեցեկի. երրակացն եզրակացութիւնն⁸¹ մասնաւոր ստորաստիւն⁸² և երրակացն մասնաւոր բացաստիւն⁸³:

Առաջինն ընդհանուր ստորաստիւն և եզրակացութիւնն մասնաւոր ստորաստիւն⁸⁴, հիպակ՝ ամենայն ծիծաղական բանական է, ամենայն ծիծաղական կենդանի է, ուրեմն՝ ոմն բանական կենդանի է: Փոքր նախադասութիւնն մասնաւոր ստորաստիւն և մեծն ընդհանուր ստորաստիւն⁸⁵ և եզրակացութիւնն⁸⁶ մասնաւոր ստորաստիւն, հիպակ՝ ոմն մարդ բանական է, ամենայն մարդ է է, ուրեմն՝ ոմն բանական է է: Փոքր նախադասութիւնն ընդհանուր ստորաստիւն⁸⁷ և մեծն մասնաւոր ստորաստիւն⁸⁸, եզրակացութիւնն ևս⁸⁹ մասնաւոր ստորաստիւն, հիզան՝ ամենայն մարդ բանական է, ամենայն մարդ կենդանի է, ուրեմն՝ ոմն բանական կենդանի է:

Իսկ երրակացն, որոց եզրակացութիւնն⁹⁰ մասնաւոր բացաստիւն⁹¹, փոքր նախադասութիւնն ընդհանուր ստորաստիւն⁹² և մեծն ընդհանուր բացաստիւն և եզրակացութիւնն՝ մասնաւոր բացաստիւն, որբար՝ ամենայն մարդ բանական է, ոչ ոք մարդ անասուն է, ուրեմն՝ ոմն բանական ոչ է անասուն: Փոքր նախադասութիւնն մասնաւոր ստորաստիւն⁹³ և մեծն ընդհանուր բացաստիւն⁹⁴, և եզրակացութիւնն մասնաւոր բացաստիւն, որբար՝ ոմն մարդ բանական է, ոչ ոք մարդ անասուն է, ուրեմն՝ ոմն բանական ոչ է անասուն: Փոքր նախադասութիւնն ընդհանուր ստորաստիւն⁹⁵ և մեծն մասնաւոր բացաստիւն⁹⁶, և եզրակացութիւնն⁹⁷ մասնաւոր բացաստիւն⁹⁸, հիպէս՝ ամենայն մարդ բանական է, ոմն մարդ ոչ է անասուն, ուրեմն ոմն բանական ոչ է անասուն:

Իսկ չորրորդն, որ հակ⁹⁹ էր նախկնոյն, ի բաց թողաւ, քանզի անընտելագոյն է, յաղագս այնորիկ ոչ բացատրեցաւ:

Արդ՝ յետ այսց զնախադասութիւնս թեականին և տրոհականին պարտ է իմաստասիրել:

Թեական է, որոյ միջնորդն հարկաւորապէս համագուգեալ իցէ ընդ նախկնագունին¹⁰⁰, հիզան՝ այս մարմին եթէ ինքնակամ շարժի, կենդանի¹⁰¹ է, և զի ինքնակամ շարժի, ուրեմն՝ կենդանի է: Եւ¹⁰² կամ բացասաբար, որզան՝ ոչ ինքնակամ շարժի, ուրեմն՝ ոչ է կենդանի:

Իսկ տրոհականին յայնժամ ելոյր ստորասաբար, յորժամ զմո ի նո-

ցանէ ստորացուցես¹⁰³, հիբար՝ այս գոյացութիւն կամ մարմին է կամ անմարմին, այլ զի մարմին է, ուրեմն՝ ոչ է անմարմին, և զի անմարմին է, ուրեմն՝ ոչ է մարմին: Ոչ է անմարմին, ուրեմն՝ է մարմին, ոչ է մարմին, ուրեմն՝ է¹⁰⁴ անմարմին:

ԵՒ ԶՐԻՍՏՈՍԻ՝

շնորհողին

Մակացութիւն մակացուացն

փառք և պատիւ յաւիտեանս յաւիտենից: Ամէն¹⁰⁵:

Տարածայն¹⁰⁶, տառալծորդ, նրբաբան

և բանակնի առարկութիւն:

Գեղ կամակար անծախս հորդէ,

կեղ կոմակոր ձանձախ յորդէ:

Յեղ զայս համր գիրդ ի հարկս հողով,

հեղ զայն յամր գիրք ի յարկս յողով:

Ամաց հերձի՝ ամաց պատուէր,

զի էր պատուէր, զի նա պատուէր:

Ծանոթագրություններ

1 Տպագրում վերնագրված է՝ «Յաղագս տրամաբանութեան»: Մենք նախընտրել ենք «Համառօտ տրամաբանութիւն» վերնագիրը, որովհետև նախ՝ ամենայն հավանականութեամբ հենց այդպես է անվանել Ջուղայեցին իր աշխատությունը, քանզի ձեռագրում կարդում ենք. «Ի թուին հայոց մեծաց ՌՃԽԱ Յովհաննէս վարդապետի խապահանցոյ, համառօտ տրամաբանութիւն ի փառս Քրիստոսի: Աւգնեա սուրբ հոգի աստուած» (Մաշտոցի անվ. մատենադարան, ձեռ. N 8868, էջ 367բ): Որ իսկապես դա հեղինակի ընտրած վերնագիրն է, պարզորոշ երևում է հիշատակարանից, որը ցավոք, չկա տպագրում: Ահա այն. «Յաւարտեցաւ **յամառօտ տրամաբանութիւնս** ի պարսկաստան յըսպահան ի գեոլաքադաքն Ջուղայ ի դուռն սրբոյ վանիս ամենափրկչի ի թուին ՌՃԽԱ Յամսեանն սեպտեմբերի ԺԸ յաշակերտէ սրբազանի հօրն և երջանիկ տեառն Դաթի, Յոհաննու բանի սպասաւորն և յոգնամեղ անարժանէ ի փառս ամենասուրբ երրորդութեան: Եթէ հաճեսջիք միով հայր մեղայի յիշեսջիք և թէ ոչ անմեղադիր լինիջիք յիմարութեանս վասն Քրիստոսի յուսոյն մերոյ: Ամէն» (նույն տեղում, էջ 392բ, ընդգծումն իմն է՝ Հր. Մ.): Ինչպես տեսնում ենք, հեղինակի հիշատակարանում այն անվանվում է «Յամառօտ տրամաբանութիւնս», որի **ս** դիմորոշ հողը ցույց է տալիս, որ հենց հեղինակն ինքն է այդպես վերնագրել իր աշխատությունը:

Երկրորդ, միշտը ձեռագրի վերնագիրն է և ոչ թե տպագրինը, որովհետև Ջուղայեցու աշխատության մեջ ըննարկվում են ոչ թե տրամաբանությանը վերաբերող առանձին հարցեր, որի դեպքում, իսկապես, տեղին կլիներ «Յաղագս տրամաբանութեան» վերնա-

գիրը, այլ ձևական տրամաբանության իր ժամանակի բոլոր հարցերը: Տպագրիչն այդպես է անվանել, ըստ երևույթին, նկատի ունենալով աշխատության ծավալը և ոչ թե բուն բովանդակությունը: Երրորդ, Ջուդայեցու «Համառոտ տրամաբանութեան» հետ միասին «Յաղագս քերականութեան» վերնագրով լույս է տեսել նաև նրա քերականական մույնպես խիստ համառոտ, բայց բովանդակությամբ հարուստ աշխատությունը, որը Մաշտոցի անվ. մատենադարանի առայժմ հայտնի երկու ձեռագրում էլ կոչվում է Քերականութիւն (տե՛ս ձեռ., ձեռ. N 2552, էջ 329ա, N 8868, էջ 349ա):

2 Տպագրում՝ եռակօր:

3 Ձեռագրում՝ եռակի:

4 Ձեռագրում չիք՝ որ:

5 Տպագրում՝ ելոյ:

6 Ձեռագրում՝ է երկեակ:

7 Տպագրում չիք՝ն:

8 Ձեռագրում՝«իմացումն հաւասար ասի տրամաբան»: Ձեռագրում թույլ է տրված ակնհայտ սխալ, որը վկայում է, որ գրիչն իսկապես անհմուտ է եղել տրամաբանության մարզում:

9 Ձեռագրում՝ կենդանի է:

10 Ձեռագրում՝ գոյացութիւն է:

11.Ձեռագրում՝ կենդանի է:

12 Ձեռագրում՝ կենդանի է:

13 Տպագրում՝ քառեակք:

14 Ձեռագրում՝ արգիլում:

15 Տպագրում չիք՝ «գի տարաբարձումն մու անհատի»:

16 Ճիշտ է, թե ձեռագրում և թե տպագրում գրված է «եռեակ», բայց պետք է լինի «երկեակ»: Այդ է հուշում ինչպես դրան հաջորդող թվարկումը՝ «կամ ըստ ինքեան է կամ ոչ», այնպես էլ նախադասության շարունակությունը՝ «և այս ևս երկակի՝ կամ եռեակ ամանակս յայտնէ, կամ՝ ոչ»:

17 Ձեռագրում՝ գերկեակս:

18 Տպագրում՝ առաքինութիւն:

19 Տպագրում՝ դասանունաբար:

20 Տպագրում՝ յարանունաբար:

21 Տպագրում չիք՝ ոմն:

22 Ձեռագրում՝ գյոլովոց:

23 Ձեռագրում՝ Բեսիլիէլի:

24 Թե՛ ձեռագրում և թե՛ տպագրում գրված է «դժոխաշարժ», բայց դարձրել ենք «դժուարաշարժ» որպես դյուրաշարժի հակադրություն: Ինչպես տեսնում ենք, տպագրում մույնպես թույլ է տրված ակնհայտ սխալ, որը հաստատում է մեր այն միտքը, որ հավանաբար տպագրիչի տրամադրության տակ եղած ձեռագիրը մույնպես գերծ չի եղել էական թերություններից:

25 Ձեռագրում՝ որոյն.

26 Տպագրում՝ ընկալելն:

27ա Ձեռագրում՝ ցուցանել, չիք՝ «իիպես. գերութիւն: Եւ է, որ պարզաբար, որբար՝ զինել: Եւ է սորա գլաւտն և գնուագն, զի ցրտացուցանել»:

27բ Ձեռագրում՝ ցրտացեցուցանելոյն:

28 Թե՛ ձեռագրում և թե՛ տպագրում «եղջերաբաղ» է, բայց պետք է լինի՝ եղջերաբաղ:

29 Ձեռագրում չիք՝ կամ:

- 30 Թե՛ ձեռագրում, և թե տպագրում եղջրուաբաղ է:
- 31 Ձեռագրում՝ Ջամենայն:
- 32 Ձեռագրում չիք՝ «ամենայն սեաւ է»:
- 33 Ձեռագրում չիք՝ «Ուրեմն՝ Պետրոս է երգեցիկ»:
- 34 Ձեռագրում չիք՝ սահմանեալ:
- 35 Տպագրում՝ նհանջի:
- 36 Ձեռագրում՝ յայտոց:
- 37 Ձեռագրում՝ յամենայնի:
- 38 Ձեռագրում՝ յայտոց:
- 39 Ձեռագրում՝ միայնոյր և տեսակոյր:
- 40 Ձեռագրում՝ միայնոյր և տեսակոյր:
- 41 Տպագրում՝ հասարակն:
- 42 Ձեռագրում՝ ունին:
- 43 Տպագրում՝ տարբերեցելոց:
- 44 Ձեռագրում՝ յիմուցն, տպագրում՝ յիմունցն: Դիշտ է՝ յիմնուցն:
- 45 Տպագրում՝ այտոբիւկ:
- 46 Տպագրում՝ տեսութիւն:
- 47 Ձեռագրում՝ անտանօր:
- 48 Տպագրում՝ աներևոյթն:
- 49 Տպագրում՝ ընդհանուրն:
- 50 Տպագրում՝ հաւանել:
- 51 Ձեռագրում չիք՝ թէ:
- 52 Ձեռագրում չիք՝ ուրեմն:
- 53 Ձեռագրում չիք՝ «զընդհանուրն, և է, զի ընդհանրաւ»:
- 54 Տպագրում՝ եղանակն:
- 55 Ձեռագրում՝ հակադարձել:
- 56 Ձեռագրում՝ անկարելին:
- 57 Ձեռագրում՝ մարդն է:
- 58 Ձեռագրում՝ բաղիլիսելն:
- 59 Ձեռագրում՝ նախադասութիւն:
- 60 Ձեռագրում՝ ստորադասութիւն:
- 61 Ձեռագրում չիք՝ թէ:
- 62 Ձեռագրում՝ առդից:
- 63 Ձեռագրում՝ մեծուջն:
- 64 Ձեռագրում չիք՝ «ներկեական ստորոգեսցի: Երրորդումն»:
- 65 Ձեռագրում՝ հակադրութիւնն:
- 66 Ձեռագրում՝ բնութեանն:
- 67 Ձեռագրում՝ անծանօթութիւնն:
- 68 Ձեռագրում՝ և:
- 69 Ձեռագրում՝ հաւաստեցուցանէ:
- 70 Ձեռագրում՝ պատկանաւորութիւնն:
- 71 Տպագրում՝ զկարծիսս:
- 72 Ձեռագրում չիք՝ է:
- 73 Ձեռագրում՝ զկիսբն:
- 74 Ձեռագրում չիք՝ «և բացասաբար, իբրու»:
- 75 Ձեռագրում՝ նախադասութիւն:
- 76 Ձեռագրում՝ եզրակացութիւն:

- 77 Չեռագրում՝ նախադասություն:
 78 Չեռագրում՝ եզրակացություն:
 79 Չեռագրում՝ բացասություն:
 80 Չեռագրում՝ եզրակացություն:
 81 Տպագրում՝ եզրակացություն:
 82 Չեռագրում՝ ստորասություն:
 83 Չեռագրում՝ բացասություն:
 84 Չեռագրում՝ ստորասություն:
 85 Չեռագրում՝ ստորասություն:
 86 Տպագրում՝ եզրակացություն:
 87 Չեռագրում՝ ստորասություն:
 88 Չեռագրում՝ ստորասություն:
 89 Չեռագրում՝ կրս:
 90 Չեռագրում՝ եզրակացություն:
 91 Չեռագրում՝ բացասություն:
 92 Չեռագրում՝ ստորասություն:
 93 Չեռագրում՝ ստորասություն:
 94 Չեռագրում՝ բացասություն:
 95 Չեռագրում՝ ստորասություն:
 96 Չեռագրում՝ բացասություն:
 97 Չեռագրում՝ եզրակացություն:
 98 Չեռագրում՝ բացասություն:
 99 Չեռագրում՝ հարկ:
 100 Չեռագրում՝ նախնագումին:
 101 Չեռագրում չիք՝ «կենդանի է, և գի ինքնական շարժի»:
 102 Չեռագրում չիք՝ «Եւ կամ բացասարար, որզան՝ ոչ ինքնական շարժի, ուրեմն՝ ոչ է կենդանի»:
 103 Չեռագրում՝ ստորասուցես:
 104 Չեռագրում չիք՝ է:
 105 «Ամէն» բառից հետո ձեռագիրն ունի հեղինակի հիշատակարանը, որը տե՛ս սույն ծանոթագրություններից N 1-ում:
 106 Այս չափածո բառախաղը չկա ձեռագրում, ուստի պետք է ենթադրել, որ այն հորինել է տպագրիչը՝ Ղուկաս Վանանդեցին, որի տպագրած մյուս գրքերում ևս այդպիսի նյութեր չատ կան:

ԲԵՀ, 1992, N 3

ՀՈՎՀԱՆՆԵՍ ՋՈՒՂԱՅԵՑՈՒ «ՔԵՐԱԿԱՆՈՒԹԻՒՆ»-Ը

Հայ բազմադարյան մշակույթի պատմության մեջ մեծ վաստակ ունի 17-18-րդ դդ. ականավոր հասարակական գործիչ, փիլիսոփա, տրամաբան, քերական, գեղանկարիչ, աստվածաբան ու ժամագործ Հովհաննես (Մրքուզ) Ջուղայեցին: Տարօրինակ է, բայց և փաստ է, որ այդ մեծ մտածողի կյանքը, գործունեությունն ու գրավոր բազմաբնույթ ժառանգությունը մինչև օրս, ինչպես հարկն է, չեն ուսումնասիրվել ու գնահատվել: Դիշտ է, Ջուղայեցու ժառանգությանն այլևայլ առիթներով, հատկապես վերջին տասնամյակներում, անդրադարձել են մի շարք հայագետներ¹, բայց և այնպես առայժմ չկա մենագրական որևէ ուսումնասիրություն*: Եվ դա այն դեպքում, երբ նման հետազոտության պահանջ դրվել է դեռևս 18-19-րդ դարերում², իսկ շուրջ 50 տարի առաջ՝ երկրորդ համաշխարհային պատերազմի ծանր օրերին, նշանավոր հայագետ Գարեգին Լևոնյանն ուղղակի գրել է. «Հայ իրականության մեջ նշանակալի անձնավորություններ են եղել, այն ևս ոչ շատ հեռու անցյալում, որոնց մասին մենք, մեր օրերում, գրեթե տեղեկություն չունենք, և նրանք անցնում են մոռացության գիրկը, այդպիսիներից մեկն է Նոր Ջուղայում 17-րդ դարում ապրող և գործող հռետոր, աստվածաբան և նկարիչ Հովհաննես վ. Մրքուզը»³: Հայ մշակույթի պատմության մեծ երախտավորի ահագանգն անգամ Հովհաննես Ջուղայեցուն, ցավոք, չփրկեց մոռացումից և առայժմ նա հանիրավի դուրս է մնում հայ մշակույթի նշանավոր գործիչ-

¹ Տե՛ս, օրինակ, **Գ. Բ. Ջահուկյան**, Գրաբարի քերականության պատմություն, Երևան, 1974, էջ 150-159, **Մ. Ղազարյան**, Հայ կերպարվեստը 17-18-րդ դարերում, Երևան, 1974, էջ 82-50, **Հ. Միրզոյան**, Հովհաննես Ջուղայեցու «Գիրք սրբազնագործության» երկի տպագրության շուրջ, «Բանբեր Երևանի համալսարանի» 1980, թիվ 3, **նույնի՝** Логико-методологические взгляды Ованнеса Джугаеци, «Философские науки», 1981, թիվ 2, **նույնի՝** Հովհաննես Ջուղայեցու հասարակական-քաղաքական հայացքները, «Տարեգիրք»-85, Երևան, 1986, **նույնի՝** Հովհաննես Ջուղայեցին արվեստի մասին, «Սովետական արվեստ», 1987, թիվ 8 և այլն:

* Այսօր արդեն այդ բացը մասամբ լրացված է, քանզի 2001 թ. տպագրվել է մեր «Հովհաննես Մրքուզ Ջուղայեցի» մենագրությունը:

² Տե՛ս, օրինակ, **Խաչատուր արեղայ Ջուղայեցի**, Պատմութիւն պարսից, Վաղարշապատ, 1905, **Մեսրոպ Թադիաղյան**, Գրագիտութիւն Նոր Ջուղա, «Ազգասեր», Կալկաթա, 1845, թիվ 8:

³ **Գ. Լևոնյան**, Հովհաննես վարդապետ Մրքուզ, «Էջմիածին», 1944, թիվ 1, էջ 29:

ների շարքից⁴:

Այս տարի լրանում է Ջուղայեցու «Քերականութիւն»⁵, թեև փոքրածավալ, բայց գիտական տեսակետից մեծարժեք աշխատության ստեղծման 300-ամյակը⁶, որի առիթով էլ տպագրության ենք պատրաստել ստորև ներկայացվող քննական բնագիրը:

Դժբախտաբար, Հովհաննես Ջուղայեցու ողջ ժառանգության մնան նրա «Քերականութիւնը» ևս, ինչպես հարկն է, դեռ չի ուսումնասիրվել ու գնահատվել: Այդ տեսակետից բացառություն է մեծանուն գիտնական Գ. Ջահուկյանի «Գրաբարի քերականության պատմություն» (Երևան, 1974) աշխատությունը, որտեղ հայ քերականագիտական մտքի ընդհանուր շղթայում պատշաճ ուշադրություն է դարձվում նաև Ջուղայեցու քերականական ըմբռնումների գնահատությանը: Գիտնականի կարծիքով Հովհաննես Ջուղայեցին, շարունակելով նախորդ դարերի հայ քերականների և հատկապես իր ավագ հայրենակից Սիմեոն Ջուղայեցու քերականագիտական ավանդները, առանձին դեպքերում կատարում է հետաքրքիր հարցադրումներ: Օրինակ, ի մասնավորի գրում է. «Միբուզի կողմից «ենթակա» և «ստորոգյալ» ըմբռնումների ներմուծումը քերականության մեջ բեղում գաղափար էր և զարգացվելու դեպքում կարող էր հանգեցնել շարահյուսական արդի գաղափարներին»⁷: Նույն ձևով Գ. Ջահուկյանը բարձր է գնահատում Հովհաննես Ջուղայեցու հնչյունաբա-

⁴ Տե՛ս «Հայ մշակույթի նշանավոր գործիչները (X—XVIII դարեր)», Երևան, 1976, **նաև**՝ «Видные деятели армянской культуры (V—XVIII века)», Ереван, 1982.

⁵ Այն տպագրվել է «Յաղագս քերականութեան» վերնագրով (Ամստերդամ, 1711), որով մասամբ նեղանում է նրա բովանդակությունը: Հավանաբար տպագրիչն այդպես է անվանել նկատի ունենալով նրա ծավալը: Դիշտ նույն ձևով նույն տպագրիչը Ջուղայեցու «Համառոտ տրամաբանութիւն» աշխատությունը, որ հրատարակել է քերականության հետ միասին, անվանել է «Յաղագս տրամաբանութեան» (տե՛ս **Հ. Միրզոյան**, Հովհաննես Ջուղայեցու «Համառոտ տրամաբանութիւն» աշխատությունը, «Բանբեր Երևանի համալսարանի» 1992, թիվ 3, ծանոթագրություն 1): Ի դեպ՝ գրքի վրա չի նշված ո՛չ հրատարակության վայրը, ո՛չ տպագրիչի անունը: Այդուհանդերձ, ելնելով մի շարք հանգամանքներից, մատենագիտական գրականության մեջ տպագրության վայրը համարվում է Ամստերդամը, իսկ տպագրիչը՝ Դուկաս Վանանդեցին (տե՛ս, օրինակ, **Ն. Ոսկանյան**, **Ք. Կորկուտյան**, **Ա. Սավալյան**, Հայ գիրքը 1512-1800 թվականներին, Երևան, 1988, էջ 189-190):

⁶ Ի դեպ՝ անցյալ տարի լրացավ Հովհաննես Ջուղայեցու մեկ ուրիշ աշխատության գրության 300-ամյակը: Այդ առիթով տե՛ս **Հ. Միրզոյան**, Հովհաննես Ջուղայեցու «Համառոտ տրամաբանութիւն» աշխատությունը, «Բանբեր Երևանի համալսարանի», 1992, թիվ 3:

⁷ **Գ. Ջահուկյան**, Գրաբարի քերականության պատմություն, Երևան, 1974, էջ 154:

նական ըմբռնումները, գտնելով, որ «Սիմեոն Ջուղայեցու և մյուսների համեմատությամբ Միքուզը մի քայլ առաջ է կատարում հնչյունաբանական հարցերի բնախոսական հիմունքների ուսումնասիրության մեջ. փորձելով հնչյունների ավանդական դասակարգումը ճշտել և հիմնավորել նրանց կազմման պայմաններով»⁸:

Թեև Հովհաննես Ջուղայեցու խնդրո առարկա աշխատությունը մեզ է հասել թե ձեռագիր (տե՛ս Մ. Մաշտոցի անվ. մատենադարան, ձեռ. թիվ 2352, էջ 329ա-352բ և թիվ 8368, էջ 349ա-367բ)⁹, թե տպագիր օրինակներով, բայց և այնպես ներկա հրատարակությունը կարևորվում է այն բանով, որ նախ՝ էական տարբերություններ կան մեզ հայտնի երկու ձեռագրերի միջև. դրանցից թիվ 8368 ձեռագիրը (այսուհետև՝ A) լուրջ պակասություններ ունի թիվ 2352 ձեռագրի (այսուհետև՝ B) համեմատությամբ: Իր հերթին B ձեռագիրն արտագրված լինելով անհնուտ գրչի կողմից, գերծ չէ ակնհայտ սխալներից ու վրիպակներից: Նրանում հաճախ պակասում են նաև գլխատառերը: Նման կարգի թերություններ կան նաև A ձեռագրում: Այդ ամենը հիմք է տալիս ասելու, որ դրանցից և ոչ մեկը հեղինակային ինքնագիր չէ: Կան մեր այս եզրակացությունը հաստատող մի շարք այլ փաստեր, որոնց վրա այստեղ չենք ուզում ծանրանալ:

Երկրորդ, տպագիրը (այսուհետև՝ C), որ ըստ էության ավելի հոգեհարազատ է B ձեռագրին, նույնպես ունի առանձին թերություններ: Բացի այդ՝ այսօր այն դարձել է մատենագիտական հազվագյուտ նմուշ և ամմատչելի է նույնիսկ մասնագետներին¹⁰: Թեև մեզ հաջողվել է ամերի-

⁸ Նույն տեղում:

⁹ Ի միջի այլոց, ձեռագրերի սկզբում որպես գրության ժամանակ նշվում է 1693 թ. դեկտեմբերի 26-ը, իսկ հիշատակարաններում նույն թվականի հունվարի 24-ը: Ընդ որում, եթե ձեռագրերում վերնագրի միակ հիմնական տարբերությունն այն է, որ թիվ 2352 ձեռագրում «անարժան յամենայնի Յոհաննէս վարդապետի» դարձվածից հետո ավելացված է «յորդոյ Զաքարիայէ», ապա բավական զգալի են հիշատակարանների միջև եղած տարբերությունները: Ասենք նաև, որ տպագիրը չունի հիշատակարան: Հնարավոր է, որ կամ տպագրիչի ձեռքի տակ եղած օրինակում այն բացակայել է, կամ, որ ավելի հավանական է, տպագրիչն ինչ-ինչ նկատառումներով պարզապես դուրս է թողել: Անշուշտ, կարող ենք բերել մեր այս ենթադրությունը հաստատող փաստարկներ, բայց կարծում ենք, ներկա դեպքում դրա անհրաժեշտությունը չի զգացվում:

¹⁰ Գ. Զահուկյանը, որ փաստորեն առայժմ միակ ուսումնասիրողն է Ջուղայեցու քերականական ըմբռնումների, այդ կապակցությամբ գրում է. «Մենք տպագիր օրինակը

կարճակ հայագետ պրոֆ. Ավետիս Սանջյանից ստանալ դրա լուսապատճենը, բայց այն պակասավոր է՝ բացակայում են 11-14 էջերը:

Քանի որ թիվ 2352 ձեռագիրը համեմատաբար ավելի ծավալուն է, որից (գուցե դրան հարազատ մեկ այլ տարբերակից) իրականացվել է տպագրությունը, ուստի ներկա հրատարակության համար հիմք ենք ընդունել հենց B ձեռագիրը: Ասում ենք՝ «գուցե դրան հարազատ մեկ այլ տարբերակից», որովհետև որքան էլ տպագիրն ավելի հարազատ է ձեռագրին, բայց և այնպես նրանում կան առանձին մտքեր ու հատվածներ, որոնք չկան մեզ հայտնի երկու ձեռագրերից և ոչ մեկում: Օրինակ, ձեռագրերում ոչինչ չի ասվում երկբարբառների ու լծորդությունների մասին, մինչդեռ տպագրում կարդում ենք. «Երկբարբառք են 5. այ, եա, եօ, ոյ, իւն, որ յելուզանելն երկձայնս երկին, որզան՝ հայր, կեսա, եօթն, ոյր, ձիւն: Եւ լծորդութիւնք են ութ. առաջին՝ փ, բ, պ, մ, երկրորդ՝ թ, դ, տ, երրորդ՝ խ, բ, գ, կ, չորրորդ՝ ց, ձ, ծ, գ, ս, հինգերորդ՝ չ, ժ, շ, վեցերորդ՝ լ, ն, դ, եօթներորդ՝ ջ, ճ, ութերորդ՝ ռ, ր» (էջ 106): Իհարկե, առաջմ դժվար է ստուգապես որոշել, թե որտեղից է գալիս այս տարբերությունը, ուստի մնում է ենթադրել, որ կամ տպագրիչն օգտվել է մեկ այլ տարբերակից, որն ունեցել է այս հատվածը, կամ ավելացրել է ինքը: Չմոռանանք, որ տպագրիչ ու բազմավաստակ գիտնական Ղուկաս Վանանդեցին նաև շնորհալի քերական էր¹¹:

Ընթերցողի գործը դույզն-ինչ դյուրացնելու նպատակով կատարել ենք հետևյալը.

1. Բացել ենք համառոտագրությունները, օրինակ՝ վս՝ վասն, ոպ՝ որպէս, ամ՝ ամենայն, եզկն՝ եզական, յոք՝ յոքնական, հմտութն՝ հմտութեան, վեցրդ՝ վեցերորդ, քերականութի՝ քերականութիւն և այլն:

2. Ըստ անհրաժեշտության միանշանակ ենք դարձրել ուղղագրությունը: Բանն այն է, որ երբեմն հատուկ անունները գրվում են փոքրատառով, իսկ հասարակները՝ մեծատառով, կամ թե՛ հաճախ գրված է գաղտնավանկ ը-ն՝ ըսկիզբն, ըստորոգի, ըստացական, ըռունկն, ըռնկան և այլն: Նշված և նման այլ դեպքերում դեկավարվել ենք արդի հայերենի ուղղագրական կանոններով:

գտնել չկարողացանք, ուստի օգտվել ենք ձեռագրերից» (նշվ. աշխ., էջ 151):

¹¹ Այդ մասին տես **Գ. Ջահուկյան**, նշվ. աշխ., էջ 172-174, 176:

3. Փոխել ենք կետադրական նշանները համաձայն արդի հայերենի կետադրության: Ընդ որում ոչ միայն առկա կետադրական նշաններից շատերը փոխարինել ենք ուրիշներով, այլև դուրս ենք հանել դրանց մի մասը և, ընդհակառակը, ավելացրել նորերը:

4. Ուղղել ենք ակնհայտ սխալներն ու վրիպակները, որոնք, անշուշտ, շատ հազվադեպ, տեղ են գտել թե՛ ձեռագրերում և թե՛ տպագրում:

5. Այն դեպքում, երբ A ձեռագրում և տպագրում գործածվում է B ձեռագրի այս կամ այն բառի հոմանիշը, նախընտրել ենք թողնել B ձեռագրի տարբերակը:

Հուսով ենք, որ ներկա հրապարակումը կարժանանա հայ լեզվաբանության պատմության մասնագետների ուշադրությանը, և Հովհաննես Ջուլայեցու քերականական ըմբռումները կդառնան մասնագիտական հանգամանալից քննության առարկա:

Օգտվելով առիթից, խորին շնորհակալությունս եմ հայտնում ակադեմիկոս Գ. Բ. Ջահուկյանին՝ քննական բնագրի պատրաստման ընթացքում ցույց տված անգնահատելի օգնության համար:

[Քերականութիւն]

- Ի քվին Հայոց ՌՃԽԲ յամսեանն դեկտեմբերի իզ անար-
ժան յամենայնի Յովհաննէս Վարդապետի յորդոյ Ջաքա-
րիայէ Իսպահանցոյ արարեալ Քերականութիւն՝ ժողովեալ ի
5 քերթողաց: Օգնեա՛ սուրբ հոգի Աստուած:

Քերականութիւն է արիեստ իմն հմտութեան տառից, առ ի
յուղղել զբանս գրեցեալս, զաւելորդն յապաւելով և զքերին
լցուցանելով: Եւ բաժանի ի նիւթս և ի տեսակաւորութիւնս:

Յաղագս նիւթոյ

- 10 Նիւթ է իր իմն, յորոց շաղաշարութենէ բաղկանայ տեսա-
կաւորութիւն և բաժանի յերբեակս՝ ի գիր, ի վանգ և ի բառ:

Գիր է, որով ձևանայ ձայն յօղաւոր, որոյ տառ ևս ասի ըստ
այնմ, որ ունի տարրումն և դասութիւն: Եւ բաժանի յեր-
կեակս. ի ձայնաւորս և ի բաղաձայնս:

- 15 Ձայնաւոր է ըստ այնմ, որ ինքեամբ ելանէ, որզոն՝ է, իսկ
բաղաձայն է, որ այլով, որպակ՝ պէ:

Ձայնաւորք են եօթն՝ ա, ե, է, ը, ի, ո, օ: Եւ ի սոցանէ
երկարագոյնք են և անքմառք երկեակ, որզոն՝ է և օ: Իսկ բա-
ղաձայնք են երեսուն և մեկ՝ բ, գ, դ, զ, թ, լ, խ, ծ, կ, հ, ձ, ղ, ճ,
մ, յ, ն, շ, չ, պ, ջ, ռ, ս, վ, տ, ր, ց, լ, փ, ք, ֆ: Եւ հիւնն վասն այ-
նորիկ բաղաձայն ասացաւ, զի ոչ ըստ ինքեան ելանէ, այլ
այլով: Եւ ի սոցանէ անձայնք են ԺԹ, յորոց արտադրիւն
շունչն արգելու՝ կամ կափուցմամբ շրթանցն, կամ կոկորդիւն,
կամ ծայրիւ լեզուին: Շրթանցն, որզոն՝ բ, մ, պ, փ, կոկորդիւն,
20 հիկէն՝ գ, կ, դ, ք, ծայրիւ լեզուին, որբար՝ ղ, թ, ն, չ, ջ, տ, ձ, ծ, ց, լ:

- 25 Եւ կիսաձայն է տասն, հիզան՝ զ, ժ, խ, հ, շ, ռ, վ, ր, լ: Եւ կի-
սաձայն է, որ ոչ է իբրև զձայնաւորս, որ յինքենէ ելուզանէ
զձայնս և ոչ իբրև զանձայնս, որ արգելու, այլ միջի գոլով՝
արձակէ:

- 30 Եւ կրկնակ է Ը՝ գ, լ, խ, շ, չ, ջ, ռ, ց: Եւ կրկնակ վասն այն
ասի, զի ունի զօրութիւն երկակաց կիսաձայնից, որպակ՝ ռ,
որ ունի զօրութիւն երկակաց ռէից և ջ՝ երկակաց ճէից, զ՝ եր-

կակաց սէից, ձ՝ երկակաց ծայից: Նմանապէս և զայլսն իմա:

35 Եւ նայք են քառակի՝ գ, մ, ն, ր: Եւ սոսկ է տասն՝ պ, մ, կ, լ, ղ, ս, ն, ծ, չ, ր, զի յելուզանելն թուագոյն և սղագոյն շարժէ զլեզուն, և զձայնն կակղագոյն: Եւ զի թէպէտ ոմանք ի սոցանէ կիսաձայնք են, այլ ունին զօրութիւն այսպիսոյ ևս ելոյ: Եւ քառք են ինն՝ թ, խ, լ, ջ, չ, ռ, ց, փ, ք: Եւ լիւնն երկակի ունի զօրութիւն, զի յորժամ դնի ի սկզբան բառից, թաւանայ, որպակ՝
40 լարեա, և յորժամ է ի մէջ բառից՝ կակղանայ և թուանայ, որբար՝ ալէլուեայ: Եւ եօթն միջակք, որգոն՝ բ, գ, դ, ձ, ղ, ժ, ժ: Եւ միջակ վասն այն ասի, զի յերկակաց հաւասարի, քանզի թաւն քան զլերկն է թաւ, և լերկն քան զթաւն լերկ, որպէս՝ բենն քան զմենն և զպէ է թաւ, և քան զխէ՝ լերկ, զիմն քան
45 զկենն է թաւ, և քան զջէ՝ լերկ:

Երկբարբառք են 5. այ, եա, եօ, ոյ, իւն, որ յելուզանելն երկ՝ ձայնս երկին, որզան՝ հայր, կեաս, եօթն, ոյր, ձիւն: Եւ լծորդութիւնք են ութ. առաջին՝ փ, բ, պ, մ, երկրորդ՝ թ, դ, տ, երրորդ՝ խ, ք, գ, կ, չորրորդ՝ ց, ձ, ծ, գ, ս, հինգերորդ՝ չ, ժ, շ, վեցերորդ՝ լ, ն, ղ, եօթներորդ՝ ջ, ճ, ութերորդ՝ ռ, ր:

Յաղագս վանգի

Վանգ է, որ ի տառէ բաղկանայ. կամ ի միոջէ տառէ, հիզան՝ է, և կամ յերկակաց, որբար՝ պօ, և կամ յերրակաց, որգոն՝ դոս, և կամ ի քառից, որպակ՝ մարդ, և կամ ի հնգից, որզան՝ թուղթ, և կամ ի վեցից, որգոն՝ սկիզբն և կամ դուստր: Իսկ փաղառութիւն և վանգ այսու զանազանին, զի փաղառութեան կողմունքն բաղաձայնք իցեն և մէջն ձայնաւորի, հիպակ՝ գան, իսկ վանգն ոչ այսպէս:

Յաղագս բառի

60 Բառ է, որ ի տառէ և ի վանգէ բաղկանայ, որպակ՝ Պօղոս, և յերկեակս տրամատի, է՝ որ ենթակայանայ, որզան՝ Պետրոս, և է, որ ստորոգի, հիբար՝ ընթանայ, և է՝ որ ոչ ենթակայանայ, և ոչ ստորոգի, այլ ի նոսին յարառոցի, որբար՝ յորժամ, վաղվաղ և այլ այսպիսիք, որ է մակբայ, և է, որ նախդիր լինի, որպակ՝ ի, յ, և այլ այսպիսիք, և է, որ յօդ լինի, որզան՝ ս, դ, ն, և

այլ այսպիսի, և է, որ շաղկապ լինի, որպակ՝ և, և կամ իսկ և
այլք սոյնպիսիք: Յայսցանեաց են, որք բառ են, որպէս՝ յոր-
ժամ, և են, որ առբառ են, որպէս՝ ի, յ, ս, դ, և այլք սոյնպի-
սիք, որ յիւրաքանչիւր ի տեղուջ իւրում յայտնիցի, այսինքն՝
70 բառն և առբառն:

Յաղագս տեսակատրութեան

Տեսակատրութիւն է, որ զբառս ի միասին բաղձաձէ և զկա-
տարելութիւն ներտրամադրեալ խորհրդոցն յայտնէ. եթէ ու-
նիցի բացերութիւն, բան լինի, այսինքն՝ եթէ յերրակաց
75 պարզաւորութեանց յանուանէ, և ի բայէ, և յէէ, որ է բացերնու-
թիւն, և նոյնս ըստ տրամաբանութեան շարամանութիւն, նա-
խադասութիւն և բացերութիւն ասի, որպէս ասասցի՝ մարդ է
կենդանի, և թէ ոչ, ոչ ասի շարամանութիւն, նախադասու-
թիւն, բացերութիւն, այլ սոսկ տեսակատրութիւն, որպէս
80 ասասցի՝ մարդ ընթանայ:

Յաղագս բանի

Բան է, որ ի նիւթոյ և ի տեսակատրութենէ բաղադանու-
թեանց կազմի, այսինքն՝ ի պարզագոյն ենթակայէ և ի պար-
զագոյն ստորոգիցելոյ և ի մու միջնորդէ, որզան՝ Պետրոս է
85 մարդ: Ահա Պետրոս է ենթակայ, որոյ ասի անուն: Եւ յորժամ
ասասցի կենդանի է, է բայ, որք են մասունք բանի, յորոց բա-
ղադանութեանց շարամանութիւն, և նախադասութիւն, և բան
կազմի: Իսկ այլքն ի սոսա յարառոցին և են վեց՝ ընդունելու-
թիւն, դերանուն, յօդ, նախդիր, մակբայ և շաղկապ:

Յաղագս անուան

Անուն է մասն բանի հոլովական, յայտնութիւն ենթակայի՝
քարց դիմաց և ամանակի, որբար՝ Պետրոս: Եւ բաժանի յեր-
կեակս՝ յինքնակայս և յայլակայս: Ինքնակայ, որբար՝ Պօ-
ղոս, և այլակայ, հիզան՝ արդար: Եւ յարառոցին սմա վեց՝
95 քանակ, սերք, ձևք, տեսակք, թիւք, հոլովք:

Քանակ երկեակ՝ հասարակ, որպէս՝ մարդ, յատուկ, որպէս՝
Պետրոս:

Սերք քառեակ՝ արական, որպէս՝ ուստր, իզական՝ դուստր,

հասարակ՝ զաւակ, չէգոք՝ արծաթ:

100 Ձեք երբեակ՝ պարզ, որպէս՝ բարի, բարդ՝ բարեպաշտ, յա-
րաբարդ՝ բարեպաշտասէր:

Տեսակ երկեակ՝ նախագաղափար, որպէս՝ Աստուած և
ածանցական՝ աստուածական: Եւ ամենայն անուանք են
նախագաղափար, իսկ ածանցականացն գաղափարք են
105 վեշտասան:

Առաջինն է նախնական, որ յարուացն և յիգացն ածանցին:
Յարուացն եան լինի, որպէս Աբրահամեան և յիգացն՝ ուիի,
որբար՝ Տիրուիի:

Երկրորդ, ստացական, և գաղափարք են սորա երբեակ՝
110 ական, ունի, եան, որգոն՝ հրեշտակական, արքունի, Համա-
գասպեան:

Երրորդ, բաղդատական և գաղափար է սորա երկեակ՝ գոյն
և գին, որգոն՝ արիագոյն և ասատկագին:

Չորրորդ, գերադրական, և գաղափար է սորա մո՝ եղ, որ-
115 զան՝ զօրեղ:

Հինգերորդ, նուագական, և գաղափար է սորա երբեակ՝ ակ,
ուկ, իկ, որբար՝ որդեակ, քարուկ, այրիկ:

Վեցերորդ, տոհմական, և գաղափար է սորա բ՝ ցի և նի,
որբար՝ հռովմայեցի, և սննդականաց, որբար՝ նոնենի:

120 Եօթներորդ, պարունական, և գաղափար է սորա քառակի՝
արան, ուտ, նոց, աստան, հիպէս՝ կուսարան, քարուտ, ծաղ-
կենոց, Հայաստան:

Ութերորդ, պակասական, և գաղափար է սորա մո՝ ատ, որ-
բար՝ ժռատ:

125 Իններորդ, և գաղափար է սորա մո՝ ոտ, որզան ձիթոտ:

Տասներորդ, լծորդական, և գաղափար է սորա մո՝ կից, որ-
զան՝ պաշտօնակից:

Մետասաներորդ, գոյացական, և գաղափար է սորա է՝
ային, եայ, ի, եղէն, ցու, տր, ոտի, որբար՝ երկնային, քարեայ,
130 արծաթի, հոգեղէն, մահկանացու, մարմնաւոր և մեռելոտի:

Երկոտասաներորդ, բայածական, և գաղափար է սորա

վեց՝ ուն, ումն, ուստ, իստ, ամ, էստ, որբար՝ գեղարդուն,
աճումն, գալուստ, հանգիստ, ստեղծուած, արիեստ:

135 Երեքտասաներորդ, բացական, և գաղափար է սորա մու՝
թիւն, որգոն՝ սրբութիւն:

Չորեքտասաներորդ, դասական, և գաղափար է սորա եր-
կեակ՝ որդ, ակ, որբար՝ երբեակ և երրորդ:

140 Հնգետասաներորդ, ընդունական, և գաղափար է սորա գ՝
ակ, օդ, իչ, եալ, լի, լոց, որբար՝ ընդունակ, ընտրօղ, փրկիչ,
ընտրեալ, ընտրելի, ընտրելոց:

Վեցտասաներորդ, պաշտպանական, և գաղափար է սորա
մու՝ պան, որգան՝ պաշտպան:

Եւ յաժանցեղոցս է, զի կրկին աժանցին, որգոն՝ փառաւո-
րական, առաջնորդական և այլք:

145 Թիւք երկեակ՝ եգական, որպէս՝ մայր, և յոքնական, որպէս՝
մարք:

Հոլովք տասն, և ըստ սեռականին ևս բաժանեալ լինի ի
տասն, որգան՝ ան, էան, ին, եդ, եր, օր, ի, ոյ, այ, ու:

Յաղագս առաջնոյ եղանակին, որոյ աւարտն է ան

150 Ե Ջ Ա Կ Ա Ն Յ Ո Բ Ն Ա Կ Ա Ն

Ուղղական	դուռն	դրունք
Սեռական	դրան	դրանց
Տրական	դրան, ի դուռն	դրանց, ի դրունս
Գործիական	դրամբ	դրամբք
155 Հայցական	զդուռն	զդրունս
Սկզբնական	ի դրանէ	ի դրանց
Պատմական	զդրանէ	զդրանց
Ներգոյական	ի դրան	ընդդրունս
Արտագոյական	զդրամբ	զդրամբք
160 Կոչական	ով դուռն	ով դրունք:

Ընդ եղանակաւս են և այսոքիկ՝ արեգակն արեգական,
բուռն բռան, դուռն դրան, եղէգն եղեգան, ռունկն ռնկան,
քումպն քմպան, ինն ինան, լիսեռն լիսռան, ծիծառն ծիծռան,
հիւսն հիւսան, ձուկն ձկան, մուկն մկան, մուռն մռան, շուն

- 165 շան, ունկն ունկան, ջայլամն ջայլաման, սիսեռն սիստան,
տուն տան, փոքրիկ փոքրկան, նաս ամենայն բայ, ամական
անուն, որ է ումն, որպէս՝ աճումն աճման:

Յաղագս երկրորդ եղանակին, որոյ աւարտն է եան

Ե Զ Ա Կ Ա Ն

Յ Ո Ք Ն Ա Կ Ա Ն

- 170 Ուղական բնութիւն բնութիւնք
Սեռական բնութեան բնութեանց
Տրական բնութեան, ի բնութիւն բնութեանց, ի բնութիւնս
Ընդ եղանակաւս են և այսոքիկ՝ անկիւն անկեան, ձիւն
ձեան, մրջիւն մրջեան, սիւն սեան և այլք այսպիսիք, այ-
175 սինքն՝ գալուստ, հանգիստ, ժողովուրդ և ծնունդ:

Յաղագս երրորդ եղանակին, որոյ աւարտն է ին

Ե Զ Ա Կ Ա Ն

Յ Ո Ք Ն Ա Կ Ա Ն

- Ուղական գառն գառինք
Սեռական գառին գառանց
180 Տրական գառին, ի գառն գառանց, ի գառինս
Ընդ եղանակաւս են և այսոքիկ՝ անձն անձին, բեռն, եզն,
ձեռն, ոտն և այլք տյնպիսիք:

Յաղագս չորրորդ եղանակին, որոյ աւարտն է եղ

Ե Զ Ա Կ Ա Ն

Յ Ո Ք Ն Ա Կ Ա Ն

- 185 Ուղական աստղ աստեղք
Սեռական աստեղ աստեղաց
Տրական աստեղ, յաստղ աստեղաց, յաստեղս

Յաղագս հինգերորդ եղանակին, որոյ աւարտն է եր

Ե Զ Ա Կ Ա Ն

Յ Ո Ք Ն Ա Կ Ա Ն

- 190 Ուղական ալիւր ալերք
Սեռական ալեր ալերաց
Տրական ալեր, յալիւր ալերաց, յալերս
Ընդ եղանակաւս են և այսոքիկ՝ դուստր, եղջիւր, ծաղր,
կայսր, համր, մեղր, ուստր, փոքր և այլք տյնպիսիք:

- 195 **Վեցերորդ եղանակի աւարտն է օր**

Ե Զ Ա Կ Ա Ն

Յ Ո Ք Ն Ա Կ Ա Ն

Ուղական մայր

մարք

- Սեռական մօր մարց
 Տրական մօր, ի մայր մարց, ի մարս
 200 Ընդ եղանակաւս են և այսոքիկ՝ եղբայր, հայր և այլք սոյն-
 պիսիք:

Եօթներորդ եղանակիս աւարտն է ի

Ե Զ Ա Կ Ա Ն Յ Ո Ք Ն Ա Կ Ա Ն

- Ուղղական բան բանք
 205 Սեռական բանի բանից
 Տրական բանի, ի բան բանից, ի բանէ
 Ընդ եղանակաւս են և այսոքիկ՝ բուրաստան, գերդաստան,
 դատաստան, երեք, ընկեր, ժամանակ, իրաւադատ, լուսաւոր,
 խաւար, ծամակալ, կլափ, հայրապետ, ճիաստան, դէկ, ճա-
 210 խարակ, մակոյկ, յարկ, նշան, շառաւիղ, ոտնակապ, չար,
 պարգև, սարկաւազ, վարդապետ, տնանկ, աման, հիւանդ,
 փակակալ, քաղաք և այլք:

Ութներորդ եղանակիս աւարտն է տյ

Ե Զ Ա Կ Ա Ն Յ Ո Ք Ն Ա Կ Ա Ն

- 215 Ուղղական ընտանի ընտանիք
 Սեռական ընտանոյ ընտանեաց
 Տրական ընտանոյ, ընտանի ընտանեաց, յընտանիս
 Ընդ եղանակաւս են և յոքնականքս այսոքիկ՝ բաղանիք,
 լուալիք, կարծիք, չարիք, տանիք և այլք:

- 220 **Իններորդ եղանակիս աւարտն է ու**

Ե Զ Ա Կ Ա Ն Յ Ո Ք Ն Ա Կ Ա Ն

- Ուղղական ժամ ժամք
 Սեռական ժամու ժամուց
 Տրական ժամու, ի ժամ ժամուց, ի ժամս
 225 Ընդ եղանակաւս են և այսոքիկ՝ առիւծ, առաւօտ, բարք,
 դաս, զարդ, ծով, կով, հաւ, մահ, շաբաթ, ուղտ, պահ, վարք, և
 այլք: Նաև այսոքիկ՝ Աբրահամ, Բարադամ, Եպիփան, Խոս-
 րով, Ղազար, Յովհաննէս և այլք:

Տասներորդ եղանակիս աւարտն է այ

- 230 Ե Ջ Ա Կ Ա Ն Յ Ո Ք Ն Ա Կ Ա Ն
- | | | |
|----------|--------------|---------------|
| Ուղղական | Յոր | Յորք |
| Սեռական | Յորայ | Յորաց |
| Տրական | Յորայ, ի Յոր | Յորաց, ի Յորս |

Հոլովք մասնական անուանց

- 235 Ե Ջ Ա Կ Ա Ն Յ Ո Ք Ն Ա Կ Ա Ն
- | | | |
|------------------|-----------------------|---------------|
| Ուղղական | ոմն, որ, իմն | ոմանք |
| Սեռական և Տրական | ուրումն, ուրուք, իմիք | ոմանց, յոմանս |
| Գործիական | ոմամբ, իւիք | ոմամբք |
| Հայցական | զոմն, գոք, զիմն | զոմանս |
- 240 Սկզբնական յումեննէ, յումէքէ, յիմէքէ յոմանց
- Պատմական զումեննէ, զումէքէ, զիմիքէ զոմանց
- Ներգոյական նումենն, նումէք, նիմէք նոմանս
- Արտագոյական զոմամբ, զիւիք զոմամբք
- Գաղափարք սեռականին այս էր, գորս բացատրեցաւ, իսկ
- 245 տրականին է երկեակ՝ վերջահոլովն ըստ սեռականին է, իսկ սկզբնահոլովն ի և ց լինի, իսկ ձայնաւորին՝ յ:
- Գործիականին գաղափարք են հինգ՝ աւ, իւ, ով, ու և բեն, հիգան՝ ոսկեաւ, խաչիւ, արծաթով, նախանձու, ջուրք:
- Հայցականին սկիզբն զայ լինի, վերջն ուղղականին է:
- 250 Սկզբնականին սկիզբն ի լինի, եթէ ձայնաւորի հանդիպի, յ լինի, իսկ վերջն՝ է կամ ոյ: Պատմականին սկիզբն զ լինի, իսկ վերջն ըստ սկզբնականին է: Ներգոյականին սկիզբն ի, յ, ն լինի, իսկ վերջն ըստ տրականին է: Արտագոյականին սկիզբն զ լինի, իսկ վերջն ըստ գործիականին է: Կոչականին
- 255 գաղափարք են վեց՝ ծօ, քա, այ, է, ո, ով, իսկ յոքնականն երրակիւ լինի՝ սէիւ, ցոիւ և քէիւ: Ուղղականին վերջն յորժամ երրեակ նայք լինի, այսինքն՝ զ, ն, ր, սեռականին վերջն ևս նոյն նայքն լինին, յորժամ նախադաս ունիցին բաղաձայնս, յուղղականումն կամ զիւնն և զայլս ինչ ի տառից:

Բայ է մասն բանի հոլովական՝ դիմաւոր և ժամանակաւոր, ստորոգեալ միշտ յենթակայէ և զառնել և զկրել նշանակէ, որպակ՝ սիրեմ, սիրիմ և դողամ:

Եւ յարառոցին սմա ութն՝ սերք, ձկք, տեսակ, թիւք, դէմք, 265 ամանակ, որակ և եղանակ:

Սերք երրեակ. ներգործական, որպէս՝ սիրեմ, կրաւորական, որպէս՝ սիրիմ, ընդմիջական, որպէս՝ երկնչիմ:

Ձկք երրեակ. պարզ, որպէս՝ ածեմ, բարդ, որպէս՝ մտածեմ, յարաբարդ, որպէս՝ գերամտածեմ:

270 Տեսակ երկեակ. նախագաղափար, որպէս՝ ապրեմ և ածանցական, որպէս՝ ապրեցուցանեմ:

Թիւք երկեակ. եզական, որպէս՝ սիրեմ և յոքնական, որպէս՝ սիրեմք:

Դէմք երրեակ. առաջին, որպէս՝ սիրեմ, երկրորդ, որպէս՝ 275 սիրես, երրորդ, որպէս՝ սիրէ:

Ամանակ վեց. ներկայ, որպէս՝ սիրեմ, անցեալ անկատար, որպէս սիրելի, անցեալ կատարեալ, որպէս՝ սիրեցի, յարակատար՝ սիրեալ եմ, գերակատար՝ սիրեալ էի, ապառնի՝ սիրեցից:

280 Որակ հինգ. սահմանական՝ սիրեմ, հրամայական՝ սիրեա՛, ըղձական՝ երանի թէ սիրեալ իցեմ, ստորադասական՝ եթէ կամ յորժամ սիրեալ իցեմ, աներևոյթ՝ սիրել:

Եղանակ քառակի. այ, ե, ի և ու, յորոց երրեակքն՝ այ, ե և ու են ներգործականացն յաւետ և մերք ընդմիջականացն, 285 իսկ ինին կրաւորականացն և մերք ընդմիջականացն կրաւորակերպից: Իսկ եայ յորժամ հրամայականն հասանիցիս, եթէ ընդմիջականն կրաւորակերպ իցէ ի սահմանականն, որբար՝ նայիմ, յայնժամ հրամայական եաց լինի, իսկ հրաժարականն, որ է երկրորդն՝ իր լինի, որպակ՝ մի՛ նայիր, իսկ եթէ 290 ընդմիջականն ներգործակերպ իցէ, հրամայականն ոչ լինի եաց, այլ՝ եա, որպէս այս, որ ի սահմանականումն ասացես՝ բողոքեմ, յայնժամ հրամայականն եա լինի, որկէն՝ բողոքես

և ոչ բողոքեաց, իսկ միւսն եր լինի, որգան՝ մի բողոքեր:

Եւ արդ՝ առաջին եղանակաւն այսպէս տնօրինեա. սահ-
295 մանականին ներկայ ներգործական՝ լուանամ, լուանաս,
լուանայ, յոքնական՝ լուանամք, լուանայք, լուանան: Անցեալ
անկատար՝ լուանայի, լուանայիր, լուանայր, յոքնական՝
լուանայաք, լուանայիք, լուանային: Անցեալ կատարեալ՝
եզական. լուացի, լուացեր, լուաց, յոքնական՝ լուանայաք,
300 լուանայիք, լուանային: Յարակատար, եզական՝ լուացեալ
եմ, լուացեալ ես, լուացեալ է, յոքնական՝ եմք, եք, են: Գերա-
կատար՝ եալ, եզական՝ լուացեալ էի, էիր, էր, յոքնական՝ էաք,
էիք, էին: Ապառնի՝ լուացից, լուացես, լուացէ, յոքնական՝
լուացուք, ցէք, ցեն: Հրամայականին ներկայ ներգործա-
կան, եզական՝ լուա, մի լուանար, յոքնական՝ լուացէք, մի
305 լուանայք: Ապառնի, եզական՝ լուասջիր կամ լուասցես, մի՛
լուասջիր կամ մի՛ լուասցես, յոքնական՝ լուասջիք, մի՛ լուաս-
ջիք: Դէմք առաջին՝ լուասցուք, ո՛չ լուասցուք, դէմք երրորդ՝
լուասցեն, ո՛չ կամ մի՛ լուասցեն:

310 Ըղծականին ներկայ ներգործական, ներկայ, անցեալ ան-
կատար՝ եզական՝ օշ թէ լուանայի, իր, այր, յոքնական՝ օշ թէ
լուանայաք, իք, ին:

Անցեալ կատարեալ և յարակատար, ներգործական և
կրաւորական, եզական՝ օշ թէ լուացեալ իցեմ, իցես, իցէ, յոք-
315 նական՝ օշ թէ լուացեալ իցեմք, իցէք, իցեն: Գերակատար,
եզական՝ օշ թէ լուացեալ էի, էիր, էր, յոքնական՝ օշ թէ լուա-
ցեալ էաք, էիք, էին: Ապառնի, եզական՝ օշ թէ լուացից, ցես,
ցէ, յոքնական՝ օշ թէ լուասցուք, ցէք, ցեն: Ստորադասակա-
նին ներկայ ներգործական, եզական՝ եթ լուանամ, եթ լուա-
320 նաս, եթ լուանայ, յոքնական՝ եթ լուանամք, նայք, նան:
Անցեալ անկատար, եզական՝ յորժամ լուանայի, իր, այր,
յոքնական՝ յորժամ լուանայաք, այիք, ային: Անցեալ կատա-
րեալ, ներգործական և կրաւորական, եզական՝ յորժամ լուա-
ցեալ իցեմ, իցես, իցէ, յոքնական՝ իցեմք, իցէք, իցեն: Յարա-
325 կատար, եզական՝ յորժամ լուացեալ իցեմ, իցես, իցէ, յոքնա-

- կան՝ իցեմք, իցեք, իցեն: Գերակատար՝ մինչդեռ լուացեալ էի, էիր, էր, յոքնական՝ էաք, էիք, էին: Ապառնի՝ եթ լուացից, սցես, սցէ, յոքնական՝ ցուք, ցէք, ցեն կամ լուանայցեն, ցես, ցէ, յոքնական՝ ցեմք, ցէք, ցեն, իսկ կրաւորականին ի ներկայն ի լինի, որզան՝ լուանիմ, լուանիս, լուանի և անցեալ անկատարն՝ էի, որպակ՝ լուանէի, լուանէիր, լուանիր: Անցեալ կատարեալ՝ ցայ, որբար՝ լուացայ: Ապառնի՝ այց, հիբար՝ լուացայց: Հրամայականին իր լինի, հիպէս՝ լուացիր, և զամենայն աշպէս զգուշութեամբ տնօրինեալ:
- 335 Եւ դարձեալ իմա, զի ամենայն ամանակ յերկակաց եղանի՝ ի ներկայէն և ի կատարելոյն, զի անցեալ անկատարն ցանկ ներկային հետևի, իսկ յարակատարն և գերակատարն և ապառնին՝ անցեալ կատարելոյն, քանզի լուանամն, որ է ներկայ, անցեալ անկատարն լինի լուանայի: Ահա, ի ներկայէն ընկալեալ եղև, իսկ կատարեալն, որ էր լուացի, յարակատարն, որ էր լուացեալ եմ, գերակատարն, որ էր լուացեալ էի, կատարելոյն հետևեցան: Իսկ ապառնին, յորժամ կատարելոյն վերջն մի ցո դիցես, լինի ապառնի, որպէս կատարեալս այս, զոր ասասցես, լուացի, ապառնի լինի լուացից:
- 345 Եւ զայս ևս ճշգրտիւ իմա, զի իսկագոյն քերականութիւն է աներևոյթն բայ, զի նա երևի ծնօղ, յորմէ ելանեն ամենայն բայք ամանակական և ընդունելութիւնք և անուանք ստորոգականք և ոչ իսկականք ենթակայականք, որպէս՝ Պետրոս, երկինք, երկիր և մմանք սոցին, այլ որ ինչ ի նախկինք ենթակայից ելանեն, որպէս՝ սուրբ, մաքուր, արդար և մմանք սոցին, այսոցիկ ինքնագոյնն է աներևոյթն, որբար՝ սրբել: Եւ նոյնս, թէ կամիցիս անուն յօրինել, լինի սուրբ, և թէ կամիցիս առնել սահմանական ներկայ ներգործական, լինի՝ սրբեմ, կրաւորական՝ սրբիմ: Եւ նոյն աներևոյթս, եթէ կամիցիս առնել ընդունելութիւն, ներկայ ներգործական լինի՝ սրբօղ, կրաւորական՝ սրբելի: Իսկ թէ իցէ բառ ինչ ընդմիջական ներգործակերպ, որպէս՝ բողոքել, լինի ընդունելութեան՝ բողոքիչ, իսկ թէ կրաւորակերպ՝ իլն լի լինի, որզան՝ բողոքելի, աներևոյթ՝
- 350
- 355

իլն ի ընդունելութեանն եալ լինի, որզան՝ աներևոյթ՝ նայիլ,
360 իսկ ընդունելութեանն՝ նայեցեալ: Եւ այսպէս՝ ամենեցունց
ծնօղ երևի աներևոյթ բայն:

Իսկ եւ ու եղանակն՝ զներգործականն ներգործականաւ
և զկրատրականն կրատրականաւ յօրինեա, իսկ ընդմիջա-
կանն զներգործակերպն՝ ներգործականաւ և զկրատրա-
365 կերպն՝ կրատրականաւ: Իսկ յորժամ հասանիցիս ի հրա-
մայականն, հայեաց ի սահմանականին ներկայն, եթէ ներ-
գործակերպ իցէ, հրամայականն եա լինի, իսկ թէ կրատրա-
կերպ իցէ, եաց փոխարկեա, որկէն՝ ողորմեաց, նայեաց: Մի
վրիպիցիս ի խրատուս, զի մի սխալիցիս, քանզի աղբիւրն, որ
370 էր աներևոյթն, էր ողորմիլ, նայել, հրամայականն եաց փո-
խարկի, որբար՝ ողորմեաց, նայեաց և ոչ եա, որպէս՝ ողոր-
մեա, նայեա:

Չայս ամենայն, զորս բացատրեցաւ, ամենայն նախագա-
ղափարք էին, իսկ ածանցականն ուցանեմ լինի, որզան՝ կե-
375 ցուցանեմ, ապրեցուցանեմ, թուլացուցանեմ, աներևոյթն՝ կե-
ցուցանել, իսկ հրամայականն՝ ցո, որպակ՝ կեցո, իսկ կրատ-
րականն ոչ ածանցի:

Յաղագս ընդունելութեան

Ընդունելութիւն է բառ իմն հոլովական, յառաջեկեալ յառ-
380 մանէ յանուանէ և ի բայէ, զհոլովս յանուանէ և զամանակս ի
բայէ և յերկակացն՝ զսեռս, զտեսակս, զձևս և զթիւս: Եւ սորա
գաղափարք են հինգ՝ եղ, իչ, եալ, լի, լոց, յորոց երկեակքն,
այսինքն՝ օղ և իչ են ներգործականացն և ներգործակերպիցն
ընդմիջականացն, իսկ երկեակքն՝ եալն կրատրակերպիցն՝ և
385 լի կրատրականացն յաւետ, իսկ լոցն ոչ ունի զմո ի սոցանէ:

Ե Զ Ա Կ Ա Ն Յ Ո Ք Ն Ա Կ Ա Ն

	Ուղղական	մրցօղ	մրցօղք
	Սեռական	մրցօղի	մրցօղաց
	Տրական	մրցօղի, ի մրցօղ	մրցօղաց, ի մրցօղս
390	Գործիական	մրցօղիւ	մրցօղիւք
	Հայցական	զմրցօղ	զմրցօղս

	Սկզբնական	ի մրցողէ	ի մրցողաց
	Պատմական	գմրցողէ	գմրցողաց
	Ներգոյական	ի մրցողի	ընմրցողս
395	Արտագոյական	գմրցողիւ	գմրցողիւք
	Կոչական	ով մրցող	ով մրցողք

Ե Զ Ա Կ Ա Ն Յ Ո Բ Ն Ա Կ Ա Ն

	Ուղղական	լուսավորիչ	լուսավորիչք
	Սեռական	լուսավորչի	լուսավորչաց
400	Տրական	լուսավորչի,	լուսավորչաց,
		ի լուսավորիչ	ի լուսավորիչս

Ե Զ Ա Կ Ա Ն Յ Ո Բ Ն Ա Կ Ա Ն

	Ուղղական	գովեալ	գովեալք
	Սեռական	գովելոյ	գովելոց
405	Տրական	գովելի, ի գովեալ	գովելոց, ի գովեալս

Ե Զ Ա Կ Ա Ն Յ Ո Բ Ն Ա Կ Ա Ն

	Ուղղական	մակացելի	մակացելիք
	Սեռական	մակացելոյ	մակացելեաց
	Տրական	ևս ի մակացելի	ևս ի մակացելիս

410 Իսկ լոցն ոչ հոլովի:

Սերք քառեակ, ներգործական՝ օղ, որպակ՝ սրբօղ, ներգործակերպ ընդմիջական՝ իչ, որգան՝ սրբիչ, կրատրական՝ լի, որպակ՝ սրբելի, կրատրակերպ ընդմիջական՝ եալ, որգան՝ սրբեալ: Արդ՝ հինգ գաղափարացս աներևոյթ բայ ներգործական՝ սրբել, կրատրական՝ սրբիլ: Իսկ յորժամ կամիցիս զնոյն աներևոյթս առնել ընդունելութիւն, ներգործական օղն և ներգործակերպ իչն լինի կրատրական լի և կրատրակերպ եալ: Եւ նոյն աներևոյթ, եթէ կամիցիս առնել անուն, լինի ուղղական՝ սրբել, սեռական՝ սրբելոյ: Եւ իսկական անուն սորա է սուրբ:

420 Չեք, թիւք և հոլովք ընդունելութեան ըստ անուան է:

Տեսակ երկեակ. նախագաղափար, որպէս՝ ուսանօղ և ածանցական, որպէս՝ ուսուցանօղ: Իչն ներգործական, որպէս՝ ուսուցիչ, եալն՝ ուսուցեալ, կրատրականն լինի՝ ուսու-

ցանելի:

- 425 Ամանակ ըստ բայի է հինգ՝ ներկայ և անցեալ անկատար
օղ լինի, որպակ սրբօղ, իսկ անցեալ կատարեալ և յարակա-
տար և գերակատար՝ եալ, որգան՝ գնացեալ, և ապառնի՝ լոց
և լի լինի, որպակ, ճանաչելի և ճանաչելոց:

Յադագս դերանուան

- 430 Դերանուն է բառ իմն հոլովական փոխանակ անուան
առեալ, որ գյատկացեալ անձն նշանակէ դիմաւոր, թարց
ամանակի, որգոն՝ ես, դու, նա: Եւ յարառոցին սմա վեց՝ սերք,
ձեք, թիւք, հոլովք, տեսակ և դէմք: Մերք, թիւք և հոլովք ըստ
անուան է:

- 435 Ձեք երբեակ. պարզ, որպակ՝ որ, բարդ՝ որգան՝ որ ինչ, յա-
րաբարդ, որգան՝ որինչ է և կամ իւրաքանչիւր:

Դէմք երբեակ, առաջին, որպէս՝ ես, երկրորդ՝ դու, երրորդ՝
նա:

- Տեսակ երկեակ. նախագաղափար՝ ես, դու, սա, դա, նա և
440 ածանցական՝ իմ, քո, սորա, դորա, նորա: Եւ կրկնակի ևս
ածանցի, որգոն՝ իմային, մերային, ձերային, իւրեանցային:

Հոլովք տասն ըստ անուան:

Ե Չ Ա Կ Ա Ն Յ Ո Բ Ն Ա Կ Ա Ն

- | | | |
|--------------|--|--|
| Ուղղական | ես, դու, սա,
դա, նա | մեք, դուք, սքա,
դոքա, նոքա |
| 445 Սեռական | իմ, քո, սորա,
դորա, նորա | մեր, ձեր, սոցա,
դոցա, նոցա |
| Տրական | իմձ, քեզ, սմա,
դմա, նմա | մեզ, ձեզ, ի սոսա,
ի դոսա, ի նոսա |
| Գործիական | իմն, քն, սովաւ,
դովաւ, նովաւ | մեօք, ձեօք, սքօք,
դքօք, նքօք |
| 450 Հայցական | զիս, զքեզ, զսա,
զդա, զնա | զմեզ, զձեզ, զսոսա,
զդոսա, զնոսա |
| Սկզբնական | յինէն, ի քէն, ի սմանէ,
ի դմանէ, ի նմանէ | ի մէնջ, ի ձէնջ,
ի սոցանէ,
ի դոցանէ, ի նոցանէ |
| 455 | | |

	Պատմական	զինեն, զքեն, զսմանէ, զճենջ, զմենջ, զսոցանէ, զդմանէ, զսմանէ	զճենջ, զմենջ, զսոցանէ, զդոցանէ, զնոցանէ
	Ներգոյական	յիս, ի քեզ, ի սմա, ի մեզ, ի ձեզ, ի սոսա, ի դմա, ի սմա	ի մեզ, ի ձեզ, ի սոսա, ի դոսա ի նոսա
460	Արտագոյական	զինն, զքն, զսովաւ, զմեօք, զճեօք, զսոքօք, զդովաւ, զնովաւ	զմեօք, զճեօք, զսոքօք, զդոքօք, զնոքօք

Հոլովք ածանցականացն

Ե Զ Ա Կ Ա Ն Յ Ո Բ Ն Ա Կ Ա Ն

	Ուղղական	իմ, քո, իւր	իմք, քոյք, իւրք
465	Սեռական	իմոյ, քոյոյ, իւրոյ	իմոց, քոյոց, իւրոց
	Տրական	իմում, քոյում, իւրում	
	Գործիական	իմով, քոյով, իւրով	իմովք, քոյովք, իւրովք
	Հայցական	զիմ, զքո, զիւր	զիմս, զքոյս, զիւրս
	Սկզբնական	յիմմէ, ի քումմէ, յիւրմէ	յիմոց, ի քոյոց, յիւրոց
470	Պատմական	զիմմէ, զքումմէ, զիւրմէ	զիմոց, զքոյոց, զիւրոց
	Ներգոյական	յիմում, ի քոյում, յիւրում	նիմս, ընքոյս, նիւրս
475	Արտագոյական	զիմով, զքոյով, զիւրով	զիմովք, զքոյովք, զիւրովք

Յաղագս յօդի

3օդ է նշանակիչ դիմաց, հոլովական, դիմաւոր, առ որոյ եղեալ զհեռաւորս կամ զմերձաւորս նշանակէ։ Եւ է սորա, որ
 480 ստորադասի, և են երբեակ՝ ա, դ, ն։ Եւ են, որ նախադասին և են հինգ՝ ո, ով, այ, ծո, քա։ Եւ յարառոցին յօդին քառեակ՝ սերք, դէմք, թիւք, հոլովք։

Սերք երբեակ. արական՝ ծօ, իգական՝ քայ, հասարակ՝ ո, ով, է, այ։

485 Դէմք երբեակ. այս, այդ, այն։

Թիւք երբեակ. եզական՝ այս, յոքնական՝ այսք։

Հոլովք տասն ըստ անուան

Ե Ջ Ա Կ Ա Ն Յ Ո Ք Ն Ա Կ Ա Ն

- | | | | |
|-----|-------------|-------------------|---------------------|
| | Ուղղական | այս | այսք և այսորիկ |
| 490 | Մեռական | այսր և այսորիկ | այսց և այսոցիկ |
| | Տրական | յայսմ և յայսմիկ | այսց և այսոցիկ |
| | Գործիական | այսու և այսուիկ | այսորքիք |
| | Հայցական | զայս | զայսոսիկ |
| | Սկզբնական | յայս, յայսմանէ | յայսցանէ |
| 495 | Պատմական | զայս, զայսմանէ | զայսցանէ |
| | Ներգոյական | նայսմ, նայսմիկ | նայսոսում, նայսոսիկ |
| | Արտագոյական | զայսու և զայսոսիկ | զայսորքիք |
- Իսկ այդ և այն տյնալէս հոլովեա, իսկ տյն, դոյն, նոյն՝ տյն-
նի կամ տյնոյ, դոյնի կամ դոյնոյ, նոյնի և կամ նոյնոյ: Բայց
500 յորժամ յարին սոքա ընդ անուան, լինին դերանուն, հիգան՝
այս է մարմին իմ, և քէ ո՛չ, ո՛չ է յօդ:

Յաղագս նախորի

- Նախորի է բառ իմն, որ նախաորի բառից, և է, որ անջա-
տօրէն է, և է, որ զարդ է: Անջատօրէն, որգան՝ ընդ աջմէ,
505 զարդ, որպակ՝ ներ: Եւ է, որ բաղազանիչ, որգոն՝ ընդունին:
Եւ նախորացս է, որ բարձական է, որգոն՝ ան, ապ, տը,
բարց, առանց, և է, որ դասական, հիպակ՝ առաջի, զկնի, յե-
տոյ, յետ, յառաջ քան, նախքան, յետոյ քան, և է, որ տեղա-
կան, որբար՝ ի վերոյ, ի ներքոյ, ի վերայ, արտաքոյ, շուրջ,
510 դէմ, յանդիման, դէմյանդիման, հանդէպ, մօտ, մերձ, առն-
քեր, հուպ, մինչ, մակ, եւ են, որ զատուցիչ, որգան՝ բաց, զատ,
եւ են, որ զգերադրականն յայտնեն, որպակ՝ ի վեր քան, գեր
քան, և է, որ բաղդատականն, որկէն՝ քան, եւ է, որ նմանա-
կանն, հիպէս՝ ըստ, եւ է, որ զմիասին գոլն նշանակէ, որպակ՝
515 հանդերձ, եւ է, որ զհոլովմունս ձևացուցանէ, որգան՝ առ, ընդ,
ի, յ, ն, գ, ց, եւ է, որ պատճառական է, հիբար՝ վասն, յաղագս,
ասկս, աղագաւ, եւ է, զի երբեմն ի ստորն դնին սոքա:

Յաղագս մակբայի

Մակբայ է բառ իմն անհոլով, առադրեալ բայի և ընդունե-

520 լուքեան և ոմանց անուանց: Ընդ բայի, հիզան՝ յոյժ հմտա-
ցայ, ընդ ընդունելութեան, որպակ՝ կարի քաջացեալ, և ընդ
անուան՝ յաւետ արդար: Եւ յարառոցին մակբային երրեակ՝
ձկք, տեսակք և նշանակութիւնք:

Ձկք երրեակ. պարզ, որպէս՝ վաղ, բարդ՝ վաղվաղ, յարա-
525 բարդ՝ վաղվաղակի:

Տեսակ երկեակ. նախագաղափար՝ յաւեժ, և ածանցական՝
յաւեժաբար: Բայց ածանցականն է երեքտասան, որկէն՝
բար, պէս, օրէն, ոք, ակի, ցի, ակ, թէն, գոն, զան, ոյն, էն, ին,
հիզան՝ մարդկաբար, աստուածապէս, անասնօրէն, բարուք,
530 բուլակի, բռնցի, յունարէն, այսգունակ, որգոն, հիզան, հա-
ղոյն, ինձէն, բոլորովին, կարճովին:

Մակբայք, որք ընդ ըղձականին դնին են այսոքիկ՝ երանի
թէ, վաշ թէ, օշ թէ, մարտան թէ:

Որք ընդ հարցականին դնին, այսք են՝ վասն է՞ր, ընդէ՞ր,
535 էրո՞ւմ, զմէ՞, հի՞մ, զիա՞րդ, զի՞, զի՞նչ, զի՞նչ արդեօք, հի՞մ
արդեօք, որպէ՞ս, ո՞րգոն, ո՞րպիսի, ի՞նչ, ուստի՞, յե՞րբ, քանի՞
անգամ, վասն ո՞յր, ո՞յր աղագաւ:

Ընդ ստորադասականին՝ այս, հա, այսպէս, այդպէս, այն-
պէս:

540 Հաստատական՝ արդարև, ամէն, իսկ, իսկ և իսկ:

Ատենական՝ լուիլու, համարձակ, յայտնի, յանդիման,
յայտնապէս, յայտյանդիման:

Ծածկական՝ գաղտ, զանխլաբար, ի ծածուկ:

Բացասական՝ չէ, ոչ, ոչ իւիք, ոչ բնաւ, ոչ երբեք:

545 Գերերդմնական՝ տա, քաւ, օն, օն և օն:

Երկբայական՝ արդեօք, գուցէ, միգուցէ, թերևս, միթէ թերևս,
գրեթէ, համարեա թէ:

Հրաժարական՝ մի, մի իւիք, մի և մի իւիք:

Ընդ հրամայականին՝ աղէ, թող, թող թէ:

550 Նմանական՝ այսգունակ, այսպէս, այդպէս, այնպէս, սոյն-
պէս, դոյնպէս, նոյնպէս, գորօրինակ, նմանապէս, որպէս,
իբրև:

- Չանագանական՝ այլաբար, այլապէս, ոչ այսպէս:
 Կրկնական՝ միւս անգամ, կրկնակի, երրակի, քառակի:
- 555 Բաժանական՝ բազմաւորակի, յոքնակի, կրկնակի, երկա-
 կի, եռակի:
 Ժողովական՝ միահամուռ, միահաղոյն, առհասարակ, հա-
 մօրէն:
- 560 Սպառնական՝ բնաւ, բնաւին, ամեննին, բոլորովին, իս-
 պառ:
 Սաստկական՝ կարի, յոյժ, խիստ, յոյժ յոյժ, սաստիկ, տիր,
 յորդ, ևս քան զևս, իսպառ, մանաւանդ, առաւել, յաւել:
- Անպարտական՝ տարապարտ, տարապարտուց, վայրա-
 պար, վարկպարագի, ընդունայն, ընդվայր, իզուր:
- 565 Տեղական՝ յո՞, յայս վայր, յայդ վայր, ի ներքոյ, արտաքոյ,
 մինչև ցայս, ցայդ, ցայն, ուրանօր, ուրուրեք, աստանօր, այդ-
 րանօր, անտանօր. աստէն, անդէն, ամենուրեք, յայլուրեք, ի
 վերկոյս, ուստի, աստի, այսրէն, այդրէն, անդրէն, աստուտ,
 այդրուտ, անդրուտ, ի վերուտ, ի ներքուտ, արտաքուտ,
 570 ի բացուտ, ի հեռուտ, ստորև:
- Ամանակական՝ առաջի, այժմ, արդ, այժմիկ, այսօր, սերկ,
 վաղ, կանխաւ, վաղիւ, ի վաղորդայն, ընդ առաւօտս, երբ,
 յորժամ, իբրև, երբեմն, երբեք, մերթ, դեռ, դեռևս, տակաւին,
 չև, չև ևս, մինչ, մինչդեռ, մինչև յերբ, ցերբ, ցայժմ, էրէկ, յե-
 575 ռանդ, հերու:
- Յանդիմանական՝ ահա, ահաւորիկ, ահաւասիկ, աւասիկ,
 աւաղիկ, ահաւաղիկ, աւանիկ, ահաւանիկ:
- Ժամանակական՝ միանգամայն, համանգամայն:
- Արագական՝ վաղվաղ, վաղվաղակի, փութանակի, փոյթ
 580 ընդ փոյթ, ստէպ ստէպ, փութով, շուտով, շուտ, արագ, արագ
 արագ, մերձ ընդ մերձ:
- Գերերագական՝ իսկոյն, առժամայն, նոյնժամայն, յան-
 կարծակի, յապա:
- Յամրական՝ հանդարտ, տակաւ, առ սակաւ սակաւ, սա-
 585 կաւ, յամր, հազիւ:

Դասական՝ նախ, յառաջ, յառաջագոյն, յառաջ քան, յա-
պա, ետոյ, հուսկ յետոյ, յառաջոյ, յետուստ, ի վերջոյ, ի
միասին, մի ըստ միոջէ, այսուհետև, յետ այսորիկ, զկնի այ-
սորիկ, յորմէ հետէ, ի վաղուց հետէ, հերոն հետէ, յայսմհետէ:
590 Չատական՝ ի բաց, ի գատ, ի բացեայ, մեկուսի, գատ գատ,
առանձինն, եթ, միայն:

Չափայայտական՝ միանգամայն, երկիցս անգամ, երիցս
անգամ, քառիցս անգամ:

Անյայտական՝ հանապազ, միշտ, ցանկ, յաւիժ, բազում ան-
595 գամ, շատ անգամ, քանիցս անգամ, որչափ, որքան, այս-
չափ, այսքան, շատ, փոքր ինչ, սակաւ ինչ, փոքր մի, սակաւ
մի, քանի մի:

Ախտականք, երանական՝ երանի, վաղ, վաղվաղ:

Եղկական՝ վայ, եղուկ, աւաղ:

600 Հեշտական՝ վախ, ախ, օխ:

Աւաղական՝ ոհ, ախ, վախ, ուխ:

Հենգնական՝ իշ, վահ, ահ, եհ:

Սպառնական՝ իշտ, տի, է, հէ:

Չարմացական՝ ո, եհ, բաբէ:

605 Մորմոքական՝ ոհ, իշ, ուհ, բայ:

Տրտմական՝ եհ, ըհի, ըհը, հը:

Յաղագս շաղկապի

Շաղկապ է բառ իմն անհոլով, որ շաղկապէ զբառս և մեկ-
նէ, որգան՝ կամ ես կամ դու, շաղկապէ՝ ես և դու: Եւ հետևին
610 սորա երկոտասան:

Առաջին՝ բաղիիւսական, որգան՝ և, իսկ:

Երկրորդ՝ տրոհական, որպակ՝ կամ, կամ թէ:

Երրորդ՝ ընդդիմական, որբար՝ բայց, այլ, իսկ, նա, սակայն,
բայց սակայն, այլ սակայն:

615 Չորրորդ՝ այլական, արդ, այլարդ, և արդ, իսկ արդ:

Հինգերորդ՝ պատճառական, որգոն՝ քանզի, վասնզի, զի,
վասն այսորիկ զի, փոխանակ զի, որպեսզի:

Վեցերորդ՝ փաստառական, որպակ՝ վասն որոյ, ուստի,

վասն այսորիկ, յաղագս որոյ, յաղագս այսորիկ, սակս որոյ,
620 սակս այսորիկ, նմին իրի:

Եօթներորդ՝ հարկատրականք, զիբար՝ ուրեմն, ապա ու-
րեմն, ապաքէն, ապաքէն ցապաք, ապա, իսկ ապա, արդ, ու-
րեմն:

Ութերորդ՝ վարանականք, որպակ՝ գէթ, գոնէ, փարթար:
625 Իններորդ՝ նախընտրականք, որզան՝ քան, քանթէ:

Տասներորդ՝ մեկնողականք, որպէս թէ, իբր թէ, իբրութէ, այ-
սինքն:

Մետասներորդ՝ անկատար, նախթէ, եթէ, թէպէտ, այլ զի, և
զի, որովհետև, իսկ որովհետև, այլ արդ որովհետև, և արդ
630 որովհետև:

Երկոտասներորդ՝ թարմատարք, եթէ, թէ, բայ, զի և այլ: Եւ
արդ՝ բաւականացի ի փառս ամենասուրբ երրորդութեանն:

Յաղագս առոգանութեան

Առոգանութիւն է, որ զնիւթ արուեստի քերթողաբանու-
թեանս, որինչ և իցէ՝ յածելն ի գործ, ճշգրտապէս ի կիր արկ-
635 ցի և բաժանի յայլափոխութիւն և ի նոյնութիւն: Այլափոխու-
թիւն է, որ ինչևիցէ այլայլեացի ի տեսակատրութենէ, որզան՝
ձիւն ձեան, զի այլայլեցաւ ին՝ յեչ և հիւնն՝ այբ: Եւ նոյնութիւն
է, որ ոչ երբեք այլայլեացի, որպակ՝ Պօղօս Պօղօսի, զի նոյնն
640 ի նոյնութեան մնայ: Վասն որոյ արուեստիս այսորիկ անկ և
վայելուչ է, զի իսկագոյնս ամենայն ինչ տնօրինեացի, զի թէ
ոչ, գուցէ վրիպի ամենայն ոք յիմաստս, զի նոյնն որինչ և իցէ,
այլ իմն բացերևոցէ, որպակ՝ ո՞չ ասացի քեզ, թէ հաւատաս-
ցես, տեսցես զփառսն Աստուծոյ: Զի թէ պարոյկն առդիցի,
645 ստորասոցէ, և թէ ոչ բացասոցէ: Յաղագս որոյ պարտ է առո-
գանութիւնն, զի ստուգապէս զամենայն ինչ ծանիցի: Եւ բա-
ժանի սա ի քառակի՝ յոլորակս, ի հագագս, յամանակս և ի
կիրս: Ոլորակ է երկակի՝ շեշտ, որ սրէ գծայնս, և բութ, որ
բթացուցանէ: Հագագ ևս է երկակի՝ թաւ և սոսկ: Թաւ է, որ
650 ստուար առնէ, և սոսկ, որ աղօտացուցանէ: Ամանակ եր-
կեակ՝ երկար և սուղ: Երկար է, որ երկարացուցանէ արտա-

դրեալն, և սուղ է, որ կարճացուցանէ:

Կիրք երկեակ՝ ենթամնայ, որ երկակի բառս համագուգէ,
որբար՝ երկդիմի, մակակէտ, որ ի վերայ նախդրի իոյ դնի և
655 զատ, որպակ՝ աղեղուեայ:

Յաղագս յարմարութեան տառից

Յարմարութիւն է պատկանաւորութիւն տառից լծորդակա-
նաց իւրաքանչիւր ի սեպհականութիւնս բառից, հիգան՝ ամպ
և ո՛չ ամբ, ըմպել և ո՛չ ըմբել, ըմտրել և ո՛չ ընդրել, ցանկալ և ո՛չ
660 ցանգալ, առաքել և ո՛չ առագել, քանգի ոչ լինին սոքա ի տեղի
միմեանց: Նմանապէս և հիւնն ոչ լինի ի տեղի վեվի և ան-
դրադարձապէս, որպակ՝ յափտեան, այլ ոչ յավիտեան, մե-
դաւոր, այլ ո՛չ մեղավոր, Եւայ, այլ ո՛չ Եվայ, խոստովանել,
այլ ո՛չ խոստուանել:

Յաղագս փոխարկութեան տառից

Փոխարկութիւն է, որ ինչ և իցէ յուղականն, փոխարկի ի
սեռականն: Նախ՝ ա փոխարկի ոյ, որբար՝ Աստուած Աստու-
ծոյ, երկրորդն՝ է ոյ, որպակ՝ սէր սիրոյ: Երրորդ՝ ի յեչ, որգան՝
արիւն արեան: Չորրորդ՝ յ ի, որբար՝ բոյս բուսոյ: Հինգերորդ՝
670 օղ ող, որգոն՝ սիրօղ սիրողի: Վեցերորդ՝ ի ի, հիպէս՝ հոգի հոգ-
ւոյ: Եօթներորդ՝ ո ռ, որպակ՝ դուռն դրան, բառնամ բարձի:
Ութերորդ՝ ռ ո, որբար՝ այր առն: Իսկ բարձումն, հիպէս առա-
քեալ առաքելոյ, գիծ գծի, բագուկ բագկի, հայր հօր:

Յաղագս յիսխնդրութեան բառից

Ուղղականն և սեռականն յի առնուն և տրական սկզբնա-
հոլովն՝ ոչ, իսկ վերջահոլովն առնու: Հայցականն, սկզբնա-
կանն, պատմականն, ներգոյականն և կոչականն առնուն,
որգան՝ ծառայի, զծառայ, ի ծառայէ, զծառայէ, ի ծառայի, ով
ծառայ: Եւ յորժամ սեռականին վերջն քոյ իցէ, յի առնու, որ-
680 բար՝ ծառայի քոյ: Իսկ ուղղականին՝ ոչ: Եւ բայից սահմանա-
կանն, ըղծականն և ստորադասականն յի առնուն, իսկ հրա-
մայականն՝ ոչ, որբար՝ գնա և կեցո: Ընդունելութիւնն յի առ-
նու, որբար՝ սիրելոյ քոյ: Դերանուն նախագաղափարքն յի
ոչ առնուն, հիպէս՝ տրա, դորա, մորա, սոցա, դոցա, մոցա,
685 իսկ ամանցականն առնու, որբար՝ իմոյ, մերոյ: Մակբայք

ոմանք առնուն, հիբար՝ վերայ և ոմանք՝ ոչ, որգան՝ ահա, հա, այո և այլք:

Յաղագս բաղդատութեան անուան ընդ բային

Ի շարադրութիւնս ուղղականն ցանկ սահմանականին վե-
690 ցեկի ամանակաց գերրորդ դէմսն առնու, հակադարձաբար,
որբար՝ Պետրոս սիրէ, սիրէր, սիրեաց, սիրեալ է, սիրեալ էր,
սիրեսցէ գՅիսուս: Նմանապէս ըղձականին և ստորադասա-
կանին այսոքիկ ստորադասական սկզբնականն զկրատրա-
կանն առնու, որպակ՝ ի Պետրոսէ սիրէ, սիրիւր, սիրեցաւ, սի-
695 րեալ է, սիրեալ էր, սիրեսցի Արարիչն: Սեռականն զանե-
րևոյթն առնու զկրատրականն, որգան՝ Պետրոսի սիրիլն ի
Քրիստոս: Իսկ ընդմիջականն աներևոյթ ո՛չ զհայցականն և
ոչ զսկզբնականն, այլ զմակբայն առնու, որգան՝ Պետրոսի
զնալն ի վերայ ջուրց: Տրական սկզբնահոլովն ցանկ զսահ-
700 մանականին, ըղձականին և ստորադասականին վեցեկի
ամանակաց գերրորդ դէմսն առնու հակադարձաբար և ապա՝
զուղղականն, հիգան՝ ցՊետրոս ասէ, ասէր, ասաց, ասացեալ
է, ասացեալ էր, ասասցէ Տէր: Իսկ հրամայականին զյանձ-
նառականն և զհրաժարականն, զներկայն և զապառնին,
705 բայց ոչ զամենայն, հիբար՝ ցՊետրոս ասա, մի՛ ասեր, ասաս-
ջիր կամ ասասցես, մի՛ ասասջիր կամ մի՛ ասասցես: Գոր-
ծիականն զորական զամենայն ամանակաց գերրորդ դէմսն
առնու: Ընդունելութեան ներգործական և ներգործակերպն
զսեռական անուն առնու, որպակ՝ սիրօղ արդարութեան:
710 Նոյնպէս և ներգործակերպն, հիպէս՝ լուսաւորիչ հոգւոյ: Իսկ
կրատրականն և կրատրակերպն զսկզբնականն առնու, որ-
բար՝ լուսաւորեալ ի Քրիստոսէ, ընտրելի յազգէ և այս հակա-
դարձաբար:

Յաղագս կիտից

715 Կէտ է, որ զբառս, զբանս, և զլիտաւորութիւնս և զիմաց-
մունս բաժանէ, զի մի՛ խառնակիցին: Եւ բաժանի յերբեակս.
վերջակէտ, միջակէտ և ստորակէտ: Վերջակէտ է, որ զբանս
և զիմացմունս կատարելապէս ծանուցանէ և եզերեցուցանէ:

Եւ միջակէտ է, որ զբառս և զիմացմունս ի միմեանց զանա-
720 զանէ: Իսկ ստորակէտ է, որ տայ տեղի այլ իմն բառի, զի կա-
տարիցի բանն և ղիտաւորութիւնն արտադրեալ բանից:

Եւ Տուողին մակացութիւն մակացուացն, բղխիցելոյն և ծնի-
ցելոյն և ամենագութ Պատճառին փառք, և գոիութիւն և աւրի-
նութիւն այժմ և յանսպառ յաւիտենիւ ամէն:

725 Աւարտեցաւ դուզնաբեայ քերականութեանս արիեստ յոք-
նամեղ իմաստակէ Յովհաննէս յանարժան վարդապետէ Իս-
պահանցոյ, ի գեղջէ Ջուղայոյ ի թվաբերութեան Հայոց մե-
ծաց ՌՃԽԲ յամսեանն յունվարի իղ: Եթէ հաճոյ թուեսցի
սրբազանիցդ, միով Հայր մերիւ յիշեսցիք, զի և դուք յիշեալ

730 լիջիք ի գիրն կենաց, ապա թէ ոչ՝ ներումն շնորհեսցիք, զի
այսքան էր ապիկարիս կար: Նաև զծնօղսն իմ զՋաքարիայն
և զԵղիսաբեթն, և զհարազատ եղբայրն իմ զԿիրակոս Էրեցն
և զցանկլալի գորղիսն իւր զՍտեփաննոսն, զԴիոնէսիոսն և
զՏիմոթէոսն, և զդստերսն. զԿատարիմեն, զՍողովմէն և զԵ-

735 ղիսաբեթն, և զամուսիմն իւր զԹամարն, զի և դուք ծնողօք և
հարազատօք յիշեալ լիջիք այժմ և յանվաղճան կեանսն
պատրաստելոցն սրբոց: Ամէն:

ԾԱՆՈԹԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

1-5 **Ը** չիք:

3 **Ա չիք**՝ յորդոյ Ջաքարիայէ:

6 **Ը** չիք՝ իմն, **Ա** հմտութիւն:

7 **BC** ուղղել, **Ը** գրիցեալս:

10 **B** եր **փիս** իր:

11 **BC** չիք՝ յերբեակս, **B** բառս:

12 **B** ցրդաւ որ **փիս** յօղաւոր:

12-13 **Ա** չիք՝ որոյ... դատութիւն: **Ը** վասն տարրութեան և դասու **փիս** ըստ այնմ, որ ունի
տարրումն և դասութիւն:

13 **Ա** բաժանէ:

15 **Ա** չիք՝ ըստ այնմ:

16 **Ա** կրկնված է բաղաձայն է:

17 **Ա** է **փիս** եօթն, **B** և **օ** **փիս** օ:

- 18 A երկարագոյնքն **փխ** երկարագոյնք են:
- 19 A երեսուն **փխ** երեսուն և մեկ:
- 20 A **չիք**՝ Ֆ:
- 20-22 A **չիք**՝ Եւ հիւնն... այլ այլով:
- 20-21 C այսորիկ **փխ** այնորիկ:
- 22 C 19 **փխ** ԺԹ:
- 23 A արգելում, կապուցմամբ:
- 24-25 C **չիք**՝ շրթանցն... լեզուին:
- 25 A **ն-ից հետո ունի** ճ:
- 26 A Ժ **փխ** տասն, C եւ կիսաձայնք 10: **Թեւ ասում է տասն, բայց թվարկված է ինը:**
- 27 A **չիք**՝ երկրորդ է, C ասի **փխ** է:
- 27-28 C գծայնս ելուզանէ:
- 28 BC գայնս **փխ** զանձայնս: A միջելով, C միջի ելով **փխ**՝ միջի գուլով:
- 30 C ութ **փխ** Ը, A **չիք**՝ վասն այն:
- 32 AP էի **փխ** րէից: ճէի **փխ** ճէից, B շ **փխ** գ, C գայ **փխ** գ:
- 33 A ձայ **փխ** ձ:
- 34 C **չիք**՝ ն, A Ժ **փխ** տասն, C տ **փխ** ւ:
- 36 A գծայն **փխ** գծայնն, B ձայնն:
- 37 A զաւրութիւն, AC այսպիսոյ, A իւոյ **փխ** ելոյ:
- 38 A Ժ **փխ** ինն, C 9 **փխ** ինն:
- 38-39 C Եւ լիւնն թէպէտ նայք է, այլ **փխ** Եւ լիւնն երկակի ունի գորութիւն, զի:
- 39 A սկիզբն: AC որզան **փխ** որպակ:
- 40 A **չիք**՝ բառից:
- 41 C 7 **փխ** եօթն, A միջակ է **փխ** եօթն միջակք, C որպակ **փխ** որզոն:
- 41-42 A Եւ միջակ է, որ **փխ** Եւ միջակ վասն այն ասի, զի:
- 43 A **չիք**՝ քան զլերկն... քան զքաւն, զի **փխ** որպէս:
- 44 A **չիք** է: C գփիւրն **փխ** գխէ: AB գիմ **փխ** գիմն:
- 46-50 AB **չիք**:
- 52 A **չիք**՝ երկրորդ տառէ:
- 53 C կամ թէ **փխ** կամ:
- 54 A **չիք**՝ առաջին և, C **չիք**՝ կամ:
- 56-58 A Իսկ փաղառութիւն է, որ ի կողմնսն ձայնատրի բաղաձայնք իցեն, հիպակ՝ գոն, իսկ վանգն ոչ այսպէս:
- 56 B զանազանի, **փխ** զանազանին, զի:
- 60-70 A **ունի միայն**՝ բառ է, որ ի տառէ և վանգէ բաղկանայ, որպակ՝ Պողոս և ի յերկակս տրամատի: Է, որ ենթակայանայ և ոչ ստորոգի, այլ ի նոսին յարառոցի, որբար՝ յորժամ, վաղ, կամ, զատ, ի, ս և այլ տյնալիսի:
- 64 B որ է մակբայ, և այլ այսպիսիք **փխ** և այլ այսպիսիք, որ է մակբայ:
- 65 C ի, յ, ց և այլք **փխ** ի, յ և այլք այսպիսիք:
- 67 B այլ **փխ** այլք, որ **փխ** որք:
- 68 B այլ **փխ** այլք:

69 C յայտնի ներերկի **փխ** յայտնիցի:

72-80 A **ունի միայն**՝ տեսակաւորութիւն է, որ զբառս ի միասին շարայարեալ բազմա-
ծէ և կատարելութիւն իրաց բացերևոցէ և մասունքն են սորա երկեակ՝ անուն և բայ, յորոց
բաղադրութեանց բան կազմի:

72 B զբառ **փխ** զբառս:

74 C եւ թէ **փխ** եթէ:

75 C որոյ ասի **փխ** որ է:

83 A **չիք**՝ այսինքն՝ ի, B **չիք առաջին**՝ ի: AB յենթակայէ **փխ** ենթակայէ:

84 AB ի ստորոգիցելոյ:

85-88 A **չիք**՝ Ահա Պետրոս... բան կազմի:

87 C **չիք երկրորդ** և:

91 B յայտնութեան:

93 B յինքնակոյս և յայլակայն **փխ** յինքնակայս և յայլակայս:

95 BC տեսակ:

96 A **չիք առաջին և երկրորդ** որպէս:

98 A **չիք**՝ որպէս, B իբր **փխ** որպէս:

100 A **չիք**՝ որպէս:

103-104 A **չիք**՝ Եւ ամենայն անուանք են նախագաղափար:

106 C 1 **փխ** Առաջինն է: AC ածին **փխ** ածանցին:

107 A **չիք**՝ Յարուացն եան լինի, **չիք**՝ ուիի:

109 A գաղափար է **փխ** գաղափարք են:

110-111 C Դատքեան **փխ** Համագասպեան:

112 C որ գերկեակ աւարտս ունի **փխ** և գաղափար է սորա երկեակ:

113 C որգան **փխ** որգոն:

114 C սորա է **փխ** է սորա:

115 A գալրեղ:

116 C որ գերրեակ վերջս ունի **փխ** և գաղափար է սորա երրեակ:

118 A մու **փխ** ք, **չիք**՝ ցի:

119 A որպակ **փխ** որբար: C հիզան **փխ** որբար:

120 C որ քառակի եզերի **փխ** և գաղափար է սորա քառակի:

123 C որոց մու եզերումն գոյ **փխ** և գաղափար է սորա մու: C որկէն **փխ** որբար:

125 C և միոյ եզերման, հիբար **փխ** և գաղափար է սորա մու՝ ոտ, որգան: A **չիք**՝ ոտ:

126 C և եզերի կից **փխ** և գաղափար է սորա մու՝ կից: B կնց:

128 BC գոյական **փխ** գոյացական: C ութ **փխ** է:

129 C եայ, եայ, **փխ** եայ: A **չիք**՝ ոտի: **Ընդամին եղէն ածանցը բաժանված է երկու
ածանցի**՝ եղ, էն, **համապատասխանաբար**՝ զօրեղ, հոգեղէն: C արի **փխ** ոտի: **Տարբեր է
նաև ածանցների թվարկման կարգը**՝ A ային, եայ, ի, եղ, էն, տր: C ային, եայ, ի, եղէն,
ցու, լոր, ոտի: C հիկէն **փխ** որբար: A քարեա, զօրեղ, հոգեղէն:

130 A **չիք**՝ և մեռելոտի, B **չիք**՝ և:

131 BC երկոտասան:

131-132 C որ վեցեկի վերջանայ **փխ** և գաղափար է սորա վեց:

- 132 A գ **փխ** վեց:
- 134 C և գմու անկանի **փխ** և գաղափար է սորա մու:
- 136-137 C որոյ երկեակ է գաղափար **փխ** և գաղափար է սորա երկեակ: A երկակ:
- 137 A երրորդ, երկեակ: C երրորդ, երրեակ:
- 138 A ընդունակ: C **չիք**՝ է, վեց **փխ** գ:
- 139 AC որպակ **փխ** որբար:
- 142 C հիկէն **փխ** որգան:
- 143 C ամանցելոցս **փխ** յածանցելոցս: A ամանցուին **փխ** ամանցին: C հիպէս **փխ** որգոն:
- 144 C **չիք**՝ առաջնորդական և այլք:
- 145 A **չիք**՝ որպէս, և, որպէս:
- 147 A ժ **փխ** տասն: C 10 **փխ** տասն:
- 148 C հիկէն **փխ** որգան:
- 153 C դրան կամ դրանց, ի դրոն, ի դրունս:
- 161-167 A **չիք**:
- 163 B լեռան **փխ** լիսռան:
- 164-165 C **չիք**՝ հիւսն հիւսան, ձուկն ձկան, մուկն մկան, մուռն մռան, շուն շան, ունկն ունկան:
- 164 B նոան նրան: **Ակնհայտ վրիպակ է, պետք է լինի**՝ նուռն նռան:
- 165-166 C **չիք**՝ ջայլաման, սիսռան, տան, փոքրկան:
- 167 C **չիք**՝ որ է:
- 168 A **ունի միայն**՝ Երկրորդ եղանակ: C 2 **փխ** երկրորդ, որ եզերի եան **փխ** որոյ աւարտն է եան:
- 170-171 A **ունի**՝ սրբութիւն սրբութիւնք, սրբութեան սրբութեանց: C **շփոթված են հոգնակի ուղղականն ու սեռականը**՝ բնութեանց բնութիւնք:
- 172 A **չիք**: C **ունի**՝ բնութեան կամ բնութեանց, ի բնութիւնս:
- 173-175 A **չիք**:
- 174-175 C **չիք**՝ մրջեան, գալուստ, հանգիստ:
- 176 A **ունի միայն** երրորդ եղանակ: C 3 **փխ** երրորդ, որ ավարտի ի **փխ** որոյ աւարտն է ին:
- 180 A **չիք**: C **չիք**՝ գառին:
- 181-182 A **չիք**:
- 183 A **ունի միայն**՝ Չորրորդ եղանակ: C 4 **փխ** չորրորդ, որ եզերի եղ **փխ** որոյ աւարտն է եղ:
- 187 A **չիք**: C տրական ևս յաստղ, ևս յաստեղս: **Հավանաբար տեղ շահելու նպատակով տպագրիչը դուրս է թողել սեռականի ձևը: Այդ է վկայում «ևս» բառը:**
- 188 A **ունի միայն**՝ հինգերորդ եղանակ: C 5 **փխ** հինգերորդ, որ եր եզերի **փխ** որոյ աւարտն է եր:
- 192-194 A **չիք**:
- 193-194 C կայսր, դուստր, եղջիւր, ծաղր **փխ** դուստր, եղջիւր, ծաղր, կայսր:
- 194 C այլ **փխ** այլք: B **չիք**՝ սոյնալիսիք:
- 195 A **ունի միայն**՝ Վեցերորդ եղանակ: C Վեցերորդ եղանակն օր եզերի:
- 199-201 A **չիք**:
- 200 B այլ **փխ** այլք: C **ունի**՝ Ընդ այսոսիկ են հայր, եղբայր և այլք սոյնալիսիք:

- 202 A **ունի միայն**՝ Եօթներորդ եղանակ: C Եօթներորդ եղանակն ի եզերի:
- 206 A **չիք**:
- 213 A **ունի միայն**՝ Ութերորդ եղանակ:
- 217-219 A **չիք**:
- 218-289 C Ընդ եղանակաւ... իր լինի, **հատվածը պակասում է մեր ձեռքի տակ եղած լուսապատճենում, որովհետև տպագրի բնօրինակը վնասված է՝ պակասում են 11-14 էջերը**:
- 220 A Իններորդ եղանակ:
- 224-228 A **չիք**:
- 229 A Տասներորդ եղանակ:
- 233 A **չիք**:
- 234 A **չիք**՝ անուանց:
- 237 A ունենն **փխ** ուրումն:
- 240 B իմեքէ **փխ** յիմեքէ:
- 245 A վերջահողով **փխ** վերջահողովն:
- 245-246 A և սկզբնահողով **փխ** իսկ սկզբնայողովն:
- 246 B յ **փխ** ց:
- 247 A ե **փխ** հինգ:
- 249 A **չիք**՝ վերջն ուղղականին է:
- 250-251 A սկզբնականին ի, յ լինի **փխ** սկզբնականին սկիզբն ի լինի, եթէ ձայնավորի հանդիպի, յ լինի:
- 251 B ո **փխ** ոյ:
- 252 A ներգործականին **փխ** ներգոյականին:
- 255 A գ **փխ** վեց: B վերց, և **փխ** ո:
- 257 A նայքն **փխ** նայք, **չիք**՝ այսինքն՝ գ, ն, ր:
- 259 A **չիք**՝ յուղղականումն, գայ **փխ** գիլունն:
- 261 A **չիք**՝ հողովական:
- 262 A որ **փխ** առաջին և:
- 264 A ութ **փխ** ութն:
- 265 A **չիք**՝ և:
- 267-277 A **չիք**՝ որպէս:
- 276 A գ **փխ** վեց, ներկայց **փխ** ներկայ:
- 280 A ե **փխ** հինգ:
- 283 A որոց **փխ** յորոց, ա **փխ** այ:
- 285 A ինի **փխ** ինին: B միջականացն **փխ** ընդմիջականացն:
- 286-287 A հասանիցես, եթէ ընդմիջական:
- 288 A **չիք**՝ յայնժամ, նայեցեալ **փխ** եաց:
- 288-289 A միսն **փխ** հրաժարականն, որ է երկրորդն, մնայիր **փխ** մի՛ նայիր, թէ **փխ** եթէ:
- 290 A ներգործակերպ ընդմիջական իցէ **փխ** ընդմիջականն ներգործակերպ իցէ, **չիք**՝ հրամայականն:
- 291 A որբար **փխ** որպէս այս, որ, սահմանականն **փխ** սահմանականումն, **չիք**՝ ասասցես:

- 292 A իսկ **փխ** յայնժամ, եաց **փխ** եա:
- 293 A և **փխ** իսկ:
- 298 A այնաք **փխ** լուանայաք: AC այիք, ային **փխ** լուանայիք, լուանային:
- 299 AC եր, աք **փխ** լուացեր, լուաց:
- 301 AC ես **փխ** լուացեալ ես, է **փխ** լուացեալ է: B եմ **փխ** եք:
- 302 AC **չիք**՝ եալ: A **չիք**՝ եզական:
- 303 A սցես **փխ** լուացես: C ցես **փխ** լուացես: A ասցէ, C ցէ **փխ** լուացէ:
- 305 B չուանաք **փխ** լուանաք:
- 308-309 A **չիք**՝ Դեմք... լուացեն:
- 308 C երկրորդ **փխ** երրորդ:
- 312 A այիք, ային **փխ** իք, ին:
- 314 A եմ **փխ** իցեմ: B իցեմ **փխ** իցես:
- 315 C **չիք**՝ իցէք:
- 316 A **չիք**՝ էի, էիր, էր, յոքնական՝ ոչ թէ լուացեալ:
- 317-318 A սցես, լուացէ **փխ** ցես, ցէ:
- 318 C սցէք, սցեն **փխ** ցէք, ցեն:
- 319-320 AC նաս, նայ **փխ** եթէ լուանաս, եթէ լուանայ:
- 320 A անայք, անան **փխ** նայք, նան:
- 322 A լուանայք **փխ** լուանայաք: B լուանաք **փխ** լուանայաք: AB իք, ին **փխ** այիք, ային:
- 328 A լուացես **փխ** սցես, B ցես **փխ** սցես, AB ցէ **փխ** սցէ: A եթէ լուացուք **փխ** ցուք:
- 329 C **չիք**՝ ի, C **չիք**՝ և:
- 331 C եի **փխ** էի: A **չիք**՝ լուանէիր: C եիր **փխ** լուանէիր: A **չիք**՝ լուանիր: C **չիք**՝ Ան-ցեալ:
- 332 A լուացա **փխ** լուացայ: C Ապառնին **փխ** Ապառնի:
- 333 A հրամայականն **փխ** հրամայականին:
- 334 A տընաւրինես:
- 335 A **չիք**՝ Եւ: AB եղանին **փխ** եղանի:
- 336 BC կատարելոյն **փխ** կատարելոյն: A անկատար **փխ** անկատարն:
- 338 B ապառնի **փխ** ապառնին: BC կատարելոյն **փխ** կատարելոյն: A լուանամ **փխ** լուանամն:
- 339 C **չիք**՝ անցեալ:
- 340 A **չիք**՝ ընկալեալ եղև: B ընկարեալ **փխ** ընկալեալ:
- 342 BC կատարելոյն:
- 342-343 BC կատարելոյն:
- 343 C ցոյ **փխ** ցո:
- 343-344 A որզան կատարեալ **փխ** որպէս կատարեալս:
- 344 A **չիք**՝ այս, գոր ասասցես:
- 346 A **չիք**՝ զի նա երևի ծնօղ: A ի նմանէ **փխ** յորմէ:
- 347 BC ընդունելութիւն: A այլ **փխ երկրորդ** և:
- 348 AB **չիք**՝ ենթակայականք:

- 349 A ոչ **փխ** որ: AB **չիք** ի:
- 351 AB որպակ **փխ** որբար:
- 352 AB կամիցես **փխ առաջին** կամիցիս: B առնել և յօրինել անուն **փխ** անուն յօրինել:
A յօրինել անուն, կամիցես **փխ երկրորդ** կամիցիս:
- 353 BC **չիք**՝ ներկայ:
- 354 B աներևոյթ **փխ** աներևոյթս: A կամիցես:
- 356 C բառ ինչ իցէ **փխ** իցէ բառ ինչ:
- 357 A որպակ **փխ** որպէս, ընդունելութեամբ **փխ** ընդունելութեան: C ընդունելութեան լինի **փխ** լինի ընդունելութեան:
- 358 A իլ **փխ** իլն: C **չիք**՝ իլն, ելի **փխ** լի: A **չիք**՝ լի լինի, որգան՝ բողոքելի:
- 359 A իսկ ընդունելութիւն **փխ** իլն ի ընդունելութեանն: C յընդունելութեանն:
- 360 C և **փխ** իսկ: A ընդունելութիւն:
- 361 A աներևոյթն բո **փխ** աներևոյթ բայն:
- 362 A ես **փխ** ե:
- 365 A հասանիցես:
- 369 A վրիպիցես, սխալեսցիս:
- 370 AC նայիլ: A նայիլ- **ից հետո ունի**՝ և սահմանականն նոյնպէս իմ ասացաւ, վասն աշտրիկ և, փոխարկեցաւ:
- 371 A **չիք**՝ որբար՝ ողորմեաց, նայեաց:
- 371-372 A **չիք**՝ որպէս՝ ողորմեա, նայեա:
- 372 B **չիք**՝ նայեա:
- 373 A գորս և, **չիք**՝ երկրորդ ամենայն:
- 374 A ածանցական ցուցանեմ:
- 375 AC աներևոյթ:
- 381 B յեկկակացն **փխ** յերկակացն: AC գտերս:
- 382 AB ե **փխ** հինգ:
- 383 AC **չիք**՝ այսինքն:
- 383-384 B և ներգործակերպից և ընդմիջականացն **փխ** և ներգործակերպիցն ընդմիջականացն:
- 385 B յառետ կրատրականացն, բայց **փխ** կրատրականացն յառետ, իսկ, չոցն **փխ** լոցն:
- 409 A **չիք**: C ունի միայն Տրական ևս ի գովեալ, ևս ի գովելոց:
- 411 A որբար **փխ** որպակ:
- 414 A ե **փխ** հինգ: • ,
- 415 B սրբել **փխ** սրբիլ:
- 416 A օղ **փխ** օղն:
- 417 A իչ **փխ** իչն:
- 418 A աներևոյթ, թէ կամիցես **փխ** աներևոյթ, եթէ կամիցիս, **չիք**՝ լինի:
- 420 B թեք **փխ** ձեք: A **չիք**՝ ընդունելութեան:
- 421 A **չիք**՝ որպէս:
- 422-424 A **ունի միայն**՝ ուսուցանող, իչ ուսուցիչ, եալ՝ ասացեալ, լի՝ ուսուցանելի:
- 423-424 C կրատրական ելի՝ ուսուցանելի **փխ** կրատրականն լինի՝ ուսուցանելի:

- 425 B իմանալ **փխ** Ամանալ: A Ե **փխ** հինգ: AB **չիք**՝ և:
- 426 C **չիք**՝ իսկ:
- 427 A ցեալ **փխ** եալ: AC **չիք**՝ երկրորդ և:
- 427-428 B լոց՝ որգան, գալոց և լի լինի ճանաչելի: C լոց և լի, որգան գալոց և ճանաչելի:
- 429 A դերանուն **փխ** դերանուն:
- 433 B հոլով **փխ** հոլովք: B **չիք**՝ առաջին և:
- 435 C **չիք**՝ որպակ:
- 435-436 C և յարաբարո:
- 436 A հիբար **փխ** որգան: A **չիք**՝ որինչ է և կամ, իւրաքանչիւր-ից հետո ունի ման՝ երկաքանչիւր:
- 437 A **չիք**՝ որպէս:
- 439 B **չիք**՝ սա, դա:
- 440 A քոյ, սորայ, դորայ, նորայ:
- 440-441 A ածանցեալ **փխ** ևս ածանցի, որգոն:
- 444 C չիք՝ սա: A **հոգնակի ուղղականի փոխարեն ունի հոգնակի սեռականի ձևերը, C չիք**՝ դորա:
- 447-448 A ի սոցա, ի դոցա, ի մոցա **փխ** ի սոսա, ի դոսա, ի մոսա:
- 454 C ի դմանէ **սխալմամբ տպագրված է ի մէնջ-ից հետո**:
- 461 B **չիք**՝ գղովա:
- 467 A քոյաք **փխ** քոյովք:
- 468 A գքոյ **փխ** գքո:
- 469 A քումմէ **փխ** ի քումմէ, իւրոց **փխ** յիւրոց:
- 475 C ըզինով, ըգքոյով **փխ** զինով, գքոյով:
- 481 AB Ե **փխ** հինգ: A քայ **փխ** այ:
- 484 C էյ **փխ** է:
- 487 A Ժ **փխ** տասն:
- 491 C այսն և այսմիկ: AB **հոգնակի տրական**՝ յայսս և յայսմիկ:
- 492 B յայտքիւք, C այտքիւկ **փխ** այտքիւք:
- 493 A զայսս և զայտսիկ **փխ** զայս, զայտսիկ: B զայտ և զայտսիկ **փխ** զայս, զայտսիկ:
- 494 A յայսմանէ, յայս **փխ** յայս, յայսմանէ:
- 496 A մայսմիկ և մայսմ: B մայտսում, մայսմիկ: C **չիք**՝ մայտսում: A և մայտսիկ:
- 498 C **չիք**՝ առաջին իսկ: C տյնպէս հոլովեա, այդ և այն:
- 498-499 C **չիք**՝ տյնի կամ,... դոյնի կամ,... մոյնի... կամ:
- 500 C երբ **փխ** յորժամ: B լինի **փխ** լինին: A դիւրանուն **փխ** դերանուն:
- 501 AC **չիք**՝ առաջին ո՛չ: A յադ **փխ** յոդ:
- 503-504 C և է սորա, որ անշատօրէն է:
- 504 AC **չիք**՝ երրորդ է:
- 505 C բաղադանիչ է, ներընդունիմ **փխ** ընդունիմ:
- 506 A մախաղորութեանց: C **չիք**՝ երկրորդ է, որգան **փխ** որգոն:

508 A չիք՝ յետ, յառաջ քան, նախքան, յետոյ քան:

510 A չիք՝ դէմ: C չիք՝ յանդիման: B չիք՝ դեմյանդիման:

512 C ի վերք փխ ի վեր քան:

513-514 C նմանական:

514 AB զի միասին փխ զմիասին: C ըզ ի միասին փխ զմիասին: Փաստորեն բոլորն

ունեն սխալ ձևով:

516 A զպատճառական փխ պատճառական է:

521 AB չիք՝ երկրորդ ընդ:

523 C ձև, տեսակ փխ ձևք, տեսակք:

527 A չիք՝ որկէն:

528 A թէն փխ օրէն, աջի փխ ցի, թէն, ակ փխ ակ, թէն, զայն փխ զան:

530 C բոլորակի փխ թուլակի: A բլռնցի: B ձեռագրում տողադարձված է՝ բլռնցի:

534 A չիք՝ դնին, այսք են:

535 C է՞ր փխ էրո՞ւմ:

535-536 A հի՞ր արդէօք փխ հի՞մ արդէօք:

536 C չիք՝ որպէ՞ս, ե՞րբ փխ յն՞րբ:

537 BC չիք՝ վասն ո՞յր:

538 A չիք՝ ընդ: B հայ փխ հա:

542 A յատնապէս, յայդիանդիման փխ յայտնապէս, յայտյանդիման:

544 B չիք՝ չէ:

545 A չիք՝ առաջին օն:

546 C կրկնված է՝ միքէ քերև:

549 A չիք՝ թող:

550 A Ամանական փխ նմանական:

553 A չիք՝ այլապէս, ոչ: B այլ այսպէս փխ այլապէս:

554 A չիք՝ կրկնակի, երրակի, քառակի: Ունի՝ կրկին անգամ, կրկին, վերստին, դարձեալ, եւ, եւ եւ, այլևս, նա եւ:

555-556 A երրակի, քառակի փխ երկակի, եռակի:

559 A ամեննիմբ, բոլորովիմբ:

563 B պատրաստարտ փխ տարապարտ:

564 B վարկապարաշի փխ վարկապարազի:

565 B յայովայր փխ յայս վայր:

566 B չիք՝ ցայդ:

566-567 B այդանօր փխ այդրանօր:

567 C յամենուրեք, այլուրեք փխ ամենուրեք, յայլուրեք:

568 BC չիք՝ անդրէն:

572 B կադ փխ վադ:

572 A ի վադորդեան, ընդ առաւոտս: B յե՞րբ փխ երբ:

574 C չև եւս փխ չև եւ, երէկ փխ երէկ:

576 AC չիք՝ ահաւորիկ: BC չիք՝ ահաւասիկ:

577 BC չիք՝ ահաւաղիկ:

- 579 B **չիք**՝ փութանակի:
- 579-580 C փոյթ ընդ փոյթ, փութանակի:
- 580-581 BC երագ երագ **փխ** արագ արագ:
- 582 A գերերգական **փխ** գերերգական:
- 583 AB **չիք**՝ յալա:
- 584 AB Համբական: A տակաւ, առ սակաւ, սակաւ **փխ** տակաւ, առ սակաւ սակաւ, սակաւ:
- 587 A յուսկ **փխ** հուսկ:
- 589 A յորմէ յետէ **փխ** յորմէ հետէ, ի հերոն **փխ** հերոն հետէ:
- 590 A քացական **փխ** զատական:
- 591 A առանձին **փխ** առանձինն:
- 592 A Չափայատական:
- 592-593 A **կրկնված է**՝ երկիցս անգամ:
- 593 A չորիցս **փխ** քառիցս:
- 594 B Անցայցական **փխ** անյայտական:
- 595 C **չիք**՝ շատ անգամ:
- 595-596 A ալսինչ **փխ** ալսչափ:
- 596 A **չիք**՝ այսքան: B այսքան-ից **հետո նորից**՝ այսչափ: A **չիք**՝ շատ, փոքր ինչ, սակաւ ինչ:
- 596-597 B սակաւ մի-ից **հետո նորից**՝ փոքր մի:
- 598 A Ախտական:
- 600 A հախ **փխ** ախ: B յի **փխ** օխ:
- 602 B վայ **փխ** վահ:
- 605 AB **չիք**՝ ոհ:
- 609 C **չիք**՝ կամ ես կամ դու, շաղկապէ: A **չիք**՝ շաղկապէ՝ ես և դու:
- 610 A ԺԲ **փխ** երկոտասան:
- 611 A **չիք**՝ որգան:
- 612 A **չիք**՝ որպակ:
- 613 A **չիք**՝ որբար:
- 616 AB **չիք**՝ որգոն: C **չիք**՝ զի:
- 618 AB **չիք**՝ որպակ:
- 619 A **չիք**՝ յաղագս այսորիկ, սակաւ որոյ:
- 621 AB **չիք**՝ զիբար:
- 622 B յապաք **փխ** ցապաք:
- 624 AB **չիք**՝ որպակ: A փարթամ:
- 625 AB **չիք**՝ որգան:
- 626 AB մեկնողական: C **չիք**՝ իբր թէ:
- 628-629 B **չիք**՝ և զի:
- 631 AB **չիք**՝ և այլ:
- 631-632 C **չիք**՝ եւ արդ... երրորդութեանն:
- 632 A երրորդութեան:

- 638 AB ի **փխ** ին: A ա **փխ** այբ: C յայբ **փխ** այբ:
- 639 B ալլայլի **փխ** ալլալլեսցի: C որկէն՝ Պետրոսի **փխ** որպակ՝ Պօղոս Պօղօսի:
- 640 A մնաց **փխ** մնայ:
- 643 C հիկէն **փխ** որպակ:
- 645 B **չիք**՝ Յաղագս: C վասն **փխ** յաղագս:
- 645-646 A առգանութիւն:
- 647 C **չիք**՝ սա ի: A յագագս **փխ** ի հագագս: C **չիք**՝ երկրորդ ի:
- 651-652 B շարադրեալն **փխ** արտադրեալն:
- 653 B համաշուգէ **փխ** համագուգէ:
- 654 C **չիք**՝ ի վերայ նախդրի իոյ դնի:
- 654-655 B **չիք**՝ և գատ: C **չիք**՝ և գատ, որպակ՝ աղեղուեայ:
- 658 A սեփիականութիւնս: C սկպիականութիւնս:
- 660 A լինի:
- 660-661 C **չիք**՝ քանզի... միմեանց:
- 661 B **չիք**՝ ոչ լինի:
- 662 C որգան **փխ** որպակ:
- 663 A ոչ մեղավոր-ից **հետո ունի**՝ նոյնպէս և հիւնն ոչ լինի ի տեղի վեվի, որբար:
- C խոստովանիլ **փխ** խոստովանել:
- 668 B երկրորդն՝ է է **փխ** երկրորդն՝ է ոյ, և **փխ** յեչ:
- 674 C յի խնդրութեան:
- 675 A տրականին **փխ** տրական:
- 676 B ոչ առնու **փխ** առնու:
- 677 A **չիք**՝ ներգոյականն:
- 680 A քո **փխ** քոյ:
- 683 C **չիք**՝ յի:
- 686-687 C հա, ահա և այլք **փխ** ահա, հա, այո և այլք:
- 687 B **չիք**՝ այո:
- 688 A բաղտատութեան: B **անընթեռնելի**՝ բաղդատութեան: AB բայի:
- 689-690 A վեցիկի:
- 690 C դէմն **փխ** դէմն: B անուն **փխ** առնու: C **չիք**՝ հակադարձաբար:
- 691 A որգան **փխ** որբար: B **չիք**՝ սիրեալ էր:
- 692 A **չիք**՝ գՅիսուս, Ջայս մմանապէս **փխ** մմանապէս:
- 693 C **չիք**՝ այտքիկ ստորադասական:
- 695 A սիրեցի **փխ** սիրեցի: B սիրեցաւ **փխ** սիրեցի:
- 695-696 A զաներևոյք **փխ** զաներևոյքն:
- 698 BC սկզբնականն **փխ** զսկզբնականն:
- 699 A տրականին ըզկզբնահոլովն **փխ** տրական սկզբնահոլովն:
- 703-704 C զիրաժարականն և զյանձնառականն **փխ** զյանձնառականն և զիրաժարա-
կանն:
- 707 A զամանակաց **փխ** ամանակաց:
- 708 C Եւ ընդունելութեան:

709 A գսեռականն անուան **փխ** գսեռական անուն:
712 AB **չիք**՝ և այս:
716 A խառնակեացին:
718 AB զիմացումս **փխ** զիմացմունս: A զերեցուցանէ **փխ** եզերեցուցանէ:
719 AB զիմացումս:
721 A դիտատրութիւն: AB բանից, զի կատարեացի:
722 A զուօղին **փխ** Տուողին:
725-737 C **չիք**:
725 A կատարեցաւ **փխ** ատարտեցաւ:
726 A **չիք**՝ յանարժան:
726-727 A **չիք**՝ Իսպահանցոյ:
727 A **չիք**՝ թվաբերութեան:
729 B մերով **փխ** մերիւ:
732 A զհարազատն իմ **փխ** զհարազատ եղբայրն իմ:
733 A զՍտեփանոսն:
734-735 A **չիք**՝ և զդատերսն՝ զԿատարինեն, զՍողովմէն և զԵղիսաբէքն:
735 A զԹամարն և զդատերօքն և դուք **փխ** զԹամարն, զի և դուք:
737 A սրբոց-**ից հետո ունի**՝ Աղաչեմ զգծագրողսդ, զի դուզնաքեայս զայս ևս գրեսջիք,
զի և դուք գրեալ լիջիք ի զիրն կենաց: Ամէն:

ԲԵՀ, 1993, N 1

18-ԲԳ ԴԱՐԻ ՄԵ ԱՆՏԻՊ ԳՐԱՆՈՍՈՒԹՅՈՒՆ

Մխիթար Սեբաստացու կյանքի ու բազմաբնույթ գործունեության մասին շատ է գրվել: Ընդ որում գրել են ոչ միայն ժամանակակիցները, այլև հետագա սերունդները, ոչ միայն համախոհներն ու հետևորդները, այլև տարախոհներն ու հակառակորդները: Պարզվում է, սակայն, որ գրված նյութերից ո՛չ բոլորն է, որ ժամանակին տպագրվել ու դարձել է գիտական հասարակայնության սեփականությունը: Մինչդեռ դրանց մեջ կան և այնպիսիք, որոնք այսօր ևս չեն կորցրել իրենց պատմական ու իմացական արժեքը: Այդ տեսակետից բացառիկ կարևորություն ունի 18-րդ դարի մշակութային գործիչ Հովսեփ Ջուղայեցու «Քննիկոն» աշխատության առաջին¹⁹ հատորի ԻԵ գլուխը, որը վերնագրված է «Յաղագս նորատիպ սրբոյ Աստուածաշնչին յաբբայ Մխիթարայ ի խնդրոյ ումենն սիրելի եղբօր» (Մ. Մաշտոցի անվ. մատենադարան, ձեռ. քիվ 1793, էջ 141բ-145բ): Թեև, ինչպես երևում է վերնագրից, այն նվիրված է 1733 թ. Վենետիկում Մխիթար Սեբաստացու տպագրած Աստվածաշնչի քննությանը, բայց և այնպես նրանում արծարծվում են այլ կարգի հարցեր ևս, որոնք ունեն բացառիկ կարևորություն: Օրինակ՝ հենց սկզբում, խոսելով կրոնադավանաբանական պայքարում կաթոլիկ եկեղեցու դրսևորած գաղափարական անհանդուրժողականության մասին, հայտ-

¹⁹ Հայ մատենագիտության անխոնջ մշակ Հ. Ամասյանը քյուրիմացաբար առաջինի փոխարեն նշում է «Բ» հատորը (տե՛ս Հ. Ամասյան, Հայկական մատենագիտություն Ե-Ժ դդ., հ. ք, Երևան, 1976, էջ 368): Ականավոր հայագետի ուշադրությունից վրիպել է այն իրողությունը, որ Հովսեփ Ջուղայեցու նշված աշխատության երկրորդ հատորը պարունակող՝ Մ. Մաշտոցի անվ. մատենադարանի մեզ հայտնի երեք ձեռագրերից (քիվ՝ 1793, 4381, 10001) միայն քիվ 1793 ձեռագիրն ունի այդ նյութը: Ընդ որում նրանում Հովսեփ Ջուղայեցու «Քննիկոնի» երկրորդ հատորը, որ սկսվում է 4ա էջից, թե՛ ըստ ցանկի (էջ 5ա-6բ), թե՛ ըստ բուն բովանդակության և թե՛ ըստ հեղինակի հիշատակարանի ունի 32 գլուխ և ավարտվում է 103բ էջում: Դրան հաջորդում է նշված հիշատակարանը (էջ 104ա-105բ), որպես 33-րդ գլուխ: 106ա էջում այլ ձեռագրով արտագրված է «Յաղագս խոկման մասիու» փոքրիկ տեքստը, որն զբաղեցնում է կես էջից պակաս տարածություն, 106բ-108բ էջերը դատարկ են, իսկ 109ա-145բ էջերում շարադրված են 7 գլուխ (ԺԹ-ԻԵ) տարաբնույթ նյութեր, որոնցից վերջինը խնդրո առարկա գրախոսությունն է (էջ 141բ-145բ): «Գրախոսություն» եզրույթը ներկա դեպքում գործածում ենք պայմանականորեն, որովհետև նյութը բովանդակությամբ ամենից մոտ է այդ ժանրին: Այսպիսով, անվարան կարող ենք ասել, որ բացի Հովսեփ Ջուղայեցու «Քննիկոն» աշխատության երկրորդ հատորից՝ գտնված են նաև առաջին հատորի վերջին 7 գլուխները:

նում է փաստեր, որոնք անչափ հետաքրքրական են ոչ միայն հայ, այլև ընդհանրապես գրքի տպագրության պատմության տեսակետից:

Դիտելի է և այն պարագան, որ թեև Հովսեփ Ջուղայեցին, որպես հայոց առաքելական եկեղեցու գաղափարախոս ու պաշտոնյա, լուրջ տարածայնություններ ուներ կաթոլիկ եկեղեցու և, հասկանալի է, մասամբ նաև Մխիթար Սեբաստացու հետ, բայց և այնպես, դրսևորելով գիտական լրջմիտ վերաբերմունք, բարձր է կանգնում կրոնական նեղմտությունից և Մխիթար Սեբաստացուն գնահատում է առաջին հերթին որպես հայրենամկեր մեծ գիտնականի:

Իսկ ո՞վ էր Հովսեփ Ջուղայեցին: Այս հարցին քիչ թե շատ սպառնիչ պատասխան տալու համար հարկ ենք համարում ամբողջությամբ բերել ձեռագրի նշված հիշատակարանը, որտեղ հեղինակը գուսպ, բայց և դիպուկ գնահատականներով բնութագրում է թե իր ապրած ժամանակաշրջանը, և թե դժվարություններով ու գրկանքներով լի իր կյանքն ու գործունեությունը: Ի մասնավորի իմանում ենք, որ ծնվել է 1691 թ., Իրանի Մուշաղբյուր գյուղում, 20 տարեկան հասակում դարձել է Նոր Ջուղայի սուրբ Աստվածածին եկեղեցու ավագերեց: Ապրելով Իրանի պատմության ամենափոթորկոտ ու խռովահույզ ժամանակահատվածներից մեկում, Հովսեփ Ջուղայեցին ականատես է եղել Սեֆյան հարստության վերացմանը, Նադիր շահի ռազմական-քաղաքական հաջողություններին ու եղերական վախճանին, նրա ստեղծած աշխարհածավալ կայսրության քայքայմանը և այլն: Անձամբ ճաշակելով Իրանի հասարակական-քաղաքական կյանքում 18-րդ դ. առաջին կեսին տեղի ունեցող վայրիվերումների կործանարար հետևանքները, շուրջ 60-ամյա հասակում, ինչպես ինքն է ասում, «ի բազմաբեր նեղութեանց վշտից և կեղեքմանց հարկ ի վերայ եղև վտարանդի» լինել սեփական օջախից և հաստատվել հեռավոր Բասրա նավահանգստային քաղաքում, ուր վաղուց բնակություն էր հաստատել իր եղբայր Հովհաննեսը: Հենց վերջինիս և այլոց խնդրանքով ու հորդորանքով էլ Հովսեփ Ջուղայեցին վերսկսում է վաղուց ընդհատված «Բննիկոն» աշխատության շարադրանքը և հասցնում ավարտի: Ավելի լավ է լսենք հենց իրեն:

«Յիշարկարան գրոց»

Իմաստընացեալն յաստուծոյ Սողոմոնն ասէ ի գիրս իմաստութեան: Եթէ բազմահմուտ որ լինիլ ցանկանայցէ, գիրէ զառաջինն և զհանդերձեալն նկատել, ճանաչել զդարձած բանից և զմեկնութիւնս առակաց, զնշանս և զարուեստս յառաջագոյն գիրէ, և զելս ժամուց և ժամանակաց: Եւ ասա ասէ. Եղի ի մտի զնա ածել ինչ կենաց կցորդ ծանուցեալ, թէ է ինչ խորհրդակից բարեաց և միտքար ոգւոց և արարմութեանց, կալայց վասն նորա փառս ի մէջ ժողովրդոց և զպարիս ի ծերոց: Սոյն գունակ և ես ի մանկութենէ իմմէ սիրեցի իմանալ և գիրել զառաջինն և զհանդերձեալն, և ամս բազումս դեգերալ, մրա ի ծով գիրութեան սուրբ գրոց՝ հնոց և նորոց: Եւ եղէ այնպիսի հմուտ ամաց և ժամանակաց, մինչ զի երևէր կնքեալ ամենայն ժամանակք ի միտս և ի հոգի իմ ի շնորհաց տէառն Յիսուսի, ի փառաւորութիւն սրբոյ անուան նորա: Եւ զայս բանք գիրակ լինելոյն, սակաւք ի մերագնեայ գրոց, այլ հասարարագոյն ի լաւիմացւոց շարադրութեանց և ի սպօնրա չորս հարոր եկեղեցական պարմութեանց: Վասն որոյ և ոմանք սիրելիք՝ հարք և եղբարք, խնդրեցին յինէն զսրոյզն գրել զամսն յԱդամայ մինչև ի տերն մեր հանդերձ լուծմամբք ոմամբք հարկաւորագունից: Եւ մեր յուսացեալ ի տէր, թէ պէտք չար ժամանակի պարահեցաք, ի փոփոխումն թագաւորութեանն պարսկայնոց, յորոյ միջի կացաք և շարադրեցաք զսոյն Քննիկոնս մինչև ի տասն և ութն զլուի: Յէտ որոյ ի բազմաբեր նեղութեանց, վշտից և կեղեքմանց, հարկ ի վերայ եղև վրարանդի լինիլն յերկրէ մերմէ, զոր և եկաք ի ծովեզրն Բասրայ, ուր գոն եկք նաւուց ի Հնդկաց և յամենայն կողմացն յարևելից:

Եւ եօթն ամ կացեալ աստ ամենայն տամբք իմովք և գիրք գոր ունէի ի գիւղաքաղաքին Չուդայ, ի տան իմում զաղսրի, ասա թէ կարացի զայն ևս բազում ծախիւք բերել:

Եւ աստ ի Բասրայ խնդրօղ սորին պարուական և համեստաբարոյ և առաւել սիրելի եղբայրն մեր սիրօղն իմաստութեան զրէր Յոհաննէսն, որ էր ևս յերկրէն Ասպահանու ի Մուշադբիւր գեղջէ, որ այժմս է ասագէրէց Բասրայու բազմահոյլ քրիստոնէից ժողովելոցն աստ: Զօր մեծաւ թախանձանօք խնդրեցին յինէն զայլ ևս բանք պիտանիք շարայարել ի գիրս Քննիկոնին, և մեք յօժարեցաք ի ծերութեան մերում յայն գործ

ծանրութեան, և զեօթն գլուխ ևս եղաք ընդ ուր և Կասանցն, որք եղեն գլուխք քսան և հինգ: Եւ դարչեալ շեռն արկաք և հաւորս երկրորդս սկսեալ ի Փրկչէն մերմէ մինչև ի միւս անգամ գալուստն իւր, ընդ նոսին և բանս հարկաւորս առ ի գիտակ լինելոյ իմաստաւէր և սիրալիր եղբարց, պրակս երեսուն և երկու:

Արդ՝ որք ընթեռնութեամբ զգրեալսն յիշեսցիք զքաղցրամիտ և զհանդարտ առաջնորդ Ջուդայոյ զՏէր Գևորգ Աստուածաբան վարդապետն, որ աստ ի Բասրայ հովուական սիրով կառավարէ զամենեւեան: Նա և զսիրելի եղբայրն իմ զվերոյիշեցեալ զաւագէրէցս Բասրայոյ զՏէր Յովհաննէս սիրողն իմաստութեան գրոց, և զորդին իւր զնորաբողբոջ և զբարեկիրք զՍրեփաննոսն, որ այժմ է ի Հնդկիս: Յեր որոյ յիշեսցիք և զիս՝ զանարժանս, զՏէր Յովսէփ քահանայս և աւագէրէց Ջուդայոյ սուրբ Աստուածածնի եկեղեցւոյն եօթանասնամեայ, որ այժմ յիսուն ամ է քահանայութեան իմոյ: Եւ զթոռունս իմ զՍիմէոն մերջ երեսնամեակից, որ է աստ, և զՅարութիւնն, որ է ի Հնդկիս, և միւս Կասանեայ զթոռն իմ զԱստուածաբարտն և ամենայն ընտանիք իմ: Յիշեսցիք ևս ի Տէր, զնօրար և զգրող Զննիկոնիս զԿէր Գրիգոր՝ զաշակերտն իմ, որ նա ևս ընտանեօք վարարանդի եղեալ է աստ: Եւ դուք յիշողք զմէնց յիշեալ յիջիք առաջի Քրիստոսի, ի Կեստութիւն սուրբ փառաց նորին: Ամէն:

Կարարումն եղև գրոցս ի Հայրապետութեան սրբոյ Էջմիածնի Տեառն Յակոբայ գիտնական և խոհեմագարդ կաթողիկոսին մերոյ: Եւ պարբիարգութեան կայսերանիս մեծի մայրաքաղաքին Կոստանդինուպօլսոյ, ևս Տեառն Յակոբայ իմաստնախորի Պարբիարգին յայտ ածողի բանի և բուն հռչակողի: Յամի Կենարարին հազար եօթնարիւր վարսուն և մի, յամենանն յունվարի և Քրիստոսի մարդասիրին փառք, պարիս յաւիրեալս յաւիրենից: Ամէն:

Բացի ներկայացված հիշատակարանից Հովսէփ Ջուդայեցին ինքնակենսագրական հետաքրքիր տեղեկություններ է հայտնում նաև «Զննիկոնի» այլ հատվածներում: Օրինակ՝ երկրորդ հատորի ԵԶ գլխից, որ կոչվում է «Վիպասանութիւնք, որ ի ժամանակս մեր եղեն յարքայից արքայէն պարսից Նադրշայէն» (Մ. Մաշտոցի անվ. մատենադարան, ձեռ. քիվ 793, էջ 82ա-85ա: Այսուհետև բոլոր քաղվածքները կատարելու ենք հենց այս ձեռագրից, ուստի փակագծերում կնշենք միայն էջը), իմա-

նում ենք, որ 1742 թ. Նաղիր շահի հանձնարարությամբ ժամանակի պարսիկ նշանավոր գործիչ ու Նաղիրի պատմագիր Միրզա Մուհամմադ Մեհդի խան Աստաբադին ստեղծել է հրեա, լատին, պարսիկ և հայ աստվածաբաններից կազմված մի պատկառելի հանձնաժողով՝ սուրբ գրքերը պարսկերեն բարգմանելու և մեկնաբանելու նպատակով: Հովսեփ Ջուղայեցին նույնպես եղել է այդ խմբի կազմում և այդ առիթով էլ հաջորդ տարում Ղազբինում ընդունելության է արժանացել Նաղիր շահի կողմից: Հենց այդ ժամանակ նույն Միրզա Մեհդիի հանձնարարած ինչ-ինչ աշխատանքներին են նվիրված Քննիկոնի երկրորդ հատորի ԻԷ և ԻԸ գլուխները: Վերջիններիս տպագրությունն ու գնահատությունը թողնելով մեկ այլ առիթի*, հարկ են համարում բերել մի հատված, որտեղ Հովսեփ Ջուղայեցին ներկայացնում է Ղազբին գնալու հրաման ստանալուց հետո մի կողմից իրեն (և ոչ միայն իրեն) համակած վախն ու սարսափը, իսկ մյուս կողմից՝ ներքուստ փայփայած հույսն ու հավատը: «Եւ ելեալ գնացաք երկիւղիւ և խնդութեամբ, երկիւղիւ, զի օր ո՛չ գտանիր առաջի նորա զրպարտանօք հեղձումն մեծամեծաց, և ակնահան լինիլ արանց պիտանեաց: Եւ խնդութեամբք, զի վաստակ մեր յանուն Տեառն Յիսուսի էր, և գիտեաք հաւաստեաւ, զի փառաւոր առնէ Տէր զփառաւորիչս անուան իւրոյ առաջի բռնակալից» (Էջ 84ա): Տեղ հասնելուն պես պարզվում է, որ իզուր չէր նրանց տածած ոչ սարսափը և ոչ էլ հույսը: Թե մեկի և թե մյուսի համար բռնակալ Նաղիրը տալիս է փայլուն օրինակներ: «Եւ իբրև տարան զմեզ առաջի նորա,- գրում է Հովսեփ Ջուղայեցին,- արանց չորից հեղձամահ արար և միոյ գլխատրի նոցին զաշն հանել ետուր, որք էին իշխանք քաղաքին Շիրազայ: Եւ ապա մեր կացեալք առաջի նուրա, Միրզայ Մէթին սկսաւ բազմահանճար իմաստութեամբ խօսել զմէնչ և զամենայն վաստակք վասն մեր ծանոյց մեծի արքային, և Բարձրեալն քաղցրացոյց յոյժ զսիրտ նորա ի վերայ մեր» (Էջ 84 ա-բ):

Մեկ այլ առիթով Հովսեփ Ջուղայեցին հայտնում է, որ գիտական ինչ-ինչ նկատառումներով եղել է Հայաստանում, այցելել գրչության մի

* Հովսեփ Ջուղայեցու «Քննիկոնի» ԻԶ-ԻԸ (26-28) գլուխների տպագրությունը տե՛ս Հ. Միրզոյան, Հայ-իրանական մշակութային համագործակցության պատմության արժեքավոր սկզբնաղբյուր, «Բանբեր Երևանի համալսարանի», 1994, N 2:

շարք կարևոր կենտրոններ, ուսումնասիրել բազմաթիվ հնագույն ձեռագրեր, բայց իր որոնումներն անցել են ապարդյուն: «Յորժամ գնացի ես ի սուրբ աթոռն Էջմիածին և յԱրարատ, ի Գողթն գաւառ, և ի Նախ-չուան, յաշխարհն Սիւնեաց և յայլ տեղիս գիին գրեանսն ի բազում վանորայս և յայրս գրասէր որոնեցի և ոչ գտի ի մէջ հին գրեալ Ագաթանգեղոսի զթուղթն զայն» (Էջ 60 ա-բ), - գրում է հեղինակը:

Անշուշտ, կարելի է շարունակել 18-րդ դ. կեսերի, ցարդ գրեթե անհայտ և չուսումնասիրված, մշակութային նշանավոր գործիչ Հովսեփ Ձուղայեցու կյանքին ու գործունեությանը վերաբերող այսօրինակ փաստերի շարադրանքը, բայց առայժմ բավարարվենք այսքանով:

ՅԱՂԱԳՄ ՆՈՐԱՏԻՊ ՍՐԲՈՅ ԱՍՏՈՒԱԾԱՇՆՉԻՆ

ՅԱՐԲԱՅ ՄԽԻԹԱՐԱՅ

Ի ԽՆԴԻՐՈՅ ՈՒՄԵՄՆ ՍԻՐԵԼԻ ԵՂԲՕՐ

Նախ սակաւ ինչ գրեսցուք զսահմանէ Հոծմայ եկեղեցոյն, զի ունին սովորութիւնք՝ եթէ գիրք ինչ գրեալ իցեն ի վարդապետաց իւրեանց, յորոյ միջի եթէ գտցի բանք իմն, որ ո՛չ է հաճոյ ինքեանց, զգիրքն զայն տան արգելումն, զշարադրօղ նորին քարշեն առ սանթիֆիչէն իւրեանց, այսինքն սուրբ դատաստանն և արկանէն զնա ի բանտ: Որպէս եղև ումեմն պատրի Յակոբայ, որ մականունն Վլօթ¹ կոչիւր, որ ի Ջուղայ կացեալ էր և տեղեակ լեզուի մերոյ, որ և արար քաղուածոյ իմն սրբոյ աւետարանչացն²: Եւ ի մէջ նոյն քաղուածոյն, որ ի Հոծմ տպագրեալ էին, երկերիւր նսուն և մի թղթահամարն գրեալ էր վասն երից սրբասացութեանն, զոր վերաբերիւր «որ խաչեցար վասն մեր ողորմեաց մեզ», գրեալ էր. Ստուգ է ուրեմն, թէ հայք զսուրբ Աստուածն ասեն ի դէմս Քրիստոսի և ոչ ի դէմս սրբոյ երրորդութեանն, ապա զոր և տարապարտուց բանբասի հայոց եկեղեցին, իբր թէ դաւանիցի թէ խաչեցաւ սուրբ երրորդութիւնն և թէ մեռաւ Քրիստոս աստուածութեամբն³: Այլ և երկերիւր քսան և չորս թղթահամարն գրեալ էր, թէ՛ ի Քրիստոս Յիսուս զկնի անձնատրական միատրութեանն ասի մի բնութիւն ո՛չ յեղմամբ, ոչ այլայլութեամբ և ոչ շփոմամբ, որպէս ասէր Եւտիքէս⁴: Եւ յետ այլոց բանից ասէ. նոյն աստուածային բնութիւնն և մարդկային բնութիւնն միատրեալ ի մի անձն Բանին, առանց կորուսանելոյ զիւրեանց յատկութիւնն, առնեն⁵ զմի բնութիւն, որ յունարէն ասի թեանդրիքէ, որ թարգմանի Աստուածամարդ, որ ո՛չ է աստուածային բնութիւն միայն, և ո՛չ մարդկային բնութիւն միայն, բայց աստուածամարդ բնութիւն՝ բաղկադրեալ յաստուածայնոյ և ի մարդկանէ անխառնապէս և անշփոթաբար: Այն մեկնութիւն է զոր ի Ներսէսէ Կլայեցոյն, որ ի մէջ Յիսուս որդոյն ասէ. որպէս հոգի և մարմին ի մի բնութիւնքս ժողովին⁶: Եւ յետ տպման այս քաղուածոյ աւետարանչին յայտ եղև ոմանց չարասիրաց զբանսն և ծանուցին սանթիֆիչէին, և նոցա տեսեալ, եթէ հակառակ է իւրեանց եկեղեցոյն, արկին զնա ի բանտ:

Եւ հետաքրքիր լեալք, եթէ որքան են տպեալ այդ գիրք, որքան կայ և քանի հատոր առաքեալ են յայլ ուրէք: Իբրև գիտացին, եթէ քսան հա-

տոր տարեալ են յայլ ուրէք: Եւ փութով առեալ զթուղթ փոխանակ նոցին այլ իմն բանք տպեալ հատս հարիւր և առաքեցին ի տեղիս տեղիս ի ձեռն ախթարմայից, եթէ՝ որոնեցէք և առ որում գտանէք ձեռնարկէք և զայն թուրքսն հանէք ի միջոյ և այսոքիկ ի տեղի նորին դիք: Եւ այսպէս զհոլովսն ձեռն արկեալ փոխեցին, և սակաւք մնացին զորս ոչ կարացին ձեռնարկանել, որոց մինն էր ի Ջուղայ ի վանս սուրբ Ամենափրկչին առ լուսահոգի Աստուածատուր վարդապետին, զոր ոչ անկաւ ի ձեռս նոցա⁷:

Այլ արդ՝ ասասցուք վասն վաստակոց աբբայ Մխիթարայ, որ կայր յերկրին իտալացոց ի ծովեզեր քաղաքն Վենետիայ և միաբանիւք բնակէր ի վանս, որ կոչի Հայոց: Յորժամ վտարանդի եղաք ի Ջուղայու և եկաք ի Բասրայ, տեսաք անդ զմեծագոյն աշխատանս և վաստակ նորին զլիալի բառգիրքն, զոր շարադրեալ էր, և տպեալ էին ազգիս հայոց օգտակար և իւր յիշատակ յաիտենական: Եւ միւս ևս մեկնութիւն սրբոյ աւետարանչին Մատթէոսի, ուր գտանի ուր ուրէք հակասութիւնք ընդդէմ մեր, և գիտացաք, զի անճարակ լեալ գրեաց զայնոսիկ, զի մի գուցէ գիրքն չբողուն տպել այլ և վնաս ինքեան հասուցանել: Եւս տեսաք զԱստուածաշունչ նորոգ տպագրեալ, ուր ևս ունի ոչ պակաս աշխատանս, բայց աւա՜ղ, զի Եօթանասնիցն ոչ էր թարգմանեալ վասն երկիւղի, եթէ գուցէ անընդունակ լիցի հայոց, և նորաձն իմն կարծեսցեն, ոչ ումեմն ոմանք, այլ բազումք: Գովեմ, որ զերրորդ մակարայեցոց գիրքն զլիարկեալ և տնատեալ էր, այլ ունիմ ասել այնքան վաստակոցն պարտ էր Յեսու Սիրաքեանն, զոր սակաւն գոյր նախկնաբար բարութք թարգմանեալ և զմնացեալն, զոր Ոսկան վարդապետին թարգմանեալն էր նուաստ բառիւք, վերստին ինքն թարգմանել ի հայկական պարզ և քաղցր լեզու: Եւ գոհունակ եմք, որ զցանկ սրբոյ Աստուածաշունչին ուղղեալ է և բազում աշխատանս ի վերայ նորին ունի, բայց աւաղ, զի զՉորրորդ Եզրասն, զթարգմանեալն յՈսկան Վարդապետէն, որ է խեղաթիւր բառիւք, ոչ է վերահասու լեալ և բարութք բառիւք նորոգ թարգմանել ուղիղ՝ ի հայկական բառ, որպէս վայել էր իմաստնաւաստակ բանսն իւր:

Այլ արդ՝ ունիմք ասել ի տպեալ Աստուածաշունչ նորին երկս իմն. մինն գիտութեամբ տղալեալ աբբայն, և երկուսն անգգուշութեամբ զտղալն տպեալ է և ոչ է վերահասու եղեալ տղալութեանն: Այն, որ գիտութեամբ տղալեալ է, այս է, որ ի Ծննդոց երկս⁸ զլուխն ասէ. Եկաց Ադամ ամս եր-

կերիւր և երեսուն, և ծնաւ ըստ կերպարանաց իւրոց և ըստ պատկերի իւրում և անուանեաց զանուն նորա Մէք: Եւ եղեն ատուրք Ադամայ յետ ծնանելոյն նորա զՄէք ամբ ութն հարիւր, և ծնաւ ուստերս և դստերս: Եւ եղեն ամենայն ատուրք Ադամայ ինն հարիւր երեսուն և մեռաւ: Ով որ հասաւ լինի գրեցեալ ամացս, տեսանի հազար երեսուն, որ է սղալ, այլ Ռսկան վարդապետն ի գրչաստալից եօթն հարիւրն ութ հարիւր է եղեալ: Եւ արքայն Մխիթար փոխանակ մեկնելոյ զսղալն, գիտութեամբ ևս մեծագոյն սղալն տպագրեաց, հետևող լեալ Երոնիմոսի, որ զամսն նախահարց պակաս գրէ, փոխանակ այնմ, որ ասէ. Ադամ երկու հարիւր երեսուն ամաց ծնաւ զՄէք, ասէ, եթ հարիւր երեսուն ամաց ծնաւ: Զի կամի արքայն զլատինացոց Երոնիմոսի սղալ թիւն հաստատել և գիտութեամբ սղալեաց ի տպագրելն զամսն Ադամայ, այլ պարտ էր զգրչաստալ Ռսկան վարդապետին միամտութեամբ զճշարիտն տպագրել: Եթէ յետ ծնանելոյն զՄէք եկաց ևս ամս ԷՃ կամ արտաքոյ ի լուսանցն դնել, որպէս յամենայն ուրէք արարեալ է: Եւ միւս երկուքն, որ անգգուշութեամբ է տպեալ, մի է՝ այն, որ դևտացոց երկոտասան զլուխն Ռսկան վարդապետն ի գրչաստալից տպեալ է. ապա թե էգ ծնանիցի, պիղծ լիցի եօթն օր ըստ դաշտանին: Զոր ամենայն գիրք թարգմանեալք՝ եթէ Եօթանասնիցն և եթէ Քաղդեացոցն, եթէ Երոնիմոսին, և եթէ Փագիմոսին գրեալ են, ապա թե էգ ծնանիցի, պիղծ լիցի երկիցս եօթն, որ է չորեքտասան ատուր: Եւ յետոյ ասէ. և վաթսուն և վեց օր նստցի ի սուրբ արեան իւրում, որք լինին ատուրս երկից քառասնից, և ապա գնալ ի տաճարն սուրբ: Վասնզի որպէս ասէ աստուածայինն Պօղոս, թէ Ադամ ոչ պատրեցաւ, այլ կինն պատրեցաւ և յանցեաւ, առ որ և նախասահմանեալ եղ և ի տեսառնէ արուն յետ քառասուն ատուր սաղմնատրիլ յարգանդի մօրն և էգն ութսուն: Նույնպէս և օրինադրեցաւ Մովսէսի՝ եօթն օր պիղծ լիցի և ութերորդին թլպատել, և երեսուն և երիս ատուրս նստիլ ի վերայ սրբոյ արեան իւրոյ: Իսկ էգն որպէս գրեցաւ ի վերոյ, երկիցս եօթն պիղծ լիցի և ապա վաթսուն և վեց օր նստցի ի սուրբ արեանն իւրում, որք լինին ատուրք ութսուն: Եւ զայս արքայն Մխիթար անգգուշ է եղեալ, ոչ է սրբագրեալ, զի ունէր առընթեր և զԱստուածաշունչ եօթանասնիցն, և յունացն, և այլոցն, որպէս ասէ ինքն:

Եւ երկրորդն է ի գիրքն Եսթերայն առաջին գլուխն տասներորդ

տունն, զոր Ոսկան վարդապետն ի տպել զսուրբ տառն զերկու անուն ներքինեացն Արտաշեսի գրչամէջ է տուեալ և թողեալ ի բաց: Չի գրեալ է. և յաւուրն եօթներորդի յանձն իւր զուարճացեալ լինէր թագաւորն Արտաշէս և ասէ ցԱման, և ցԲագան, և ցԹարրայ, և ցԲուրազէ, և ցԹառաբայ ցեօթնեսին ներքինեաց ցպաշտօնեայս իւր: Արդ՝ արքայն Մխիթար ետես, զի գրեալ է զեօթնեսին ներքինեաց, որպէս զհնգից անուանս գրէ և զերկուսն թողու, միթէ առաջի իւր ոչ գոյր եօթնակերպ թարգմանութիւնքն և կամ Երոնիմոսին, զոր յոյժ պատուով ունի զնա, որոց թարգմանութիւնն գրեալ է այսպէս. Եւ յաւուրն եօթներորդի յանձն իւր զուարճացեալ լինէր թագաւորն և ասէ ցԱման, և ցԲագան, և ցԹարրայ, և ցԲուրազէ, և ցԶաթօթայ, և ցԱբատայ, և ցԹառաբբայ, ցեօթնեսին ներքինեացն՝ ցպաշտօնեայս իւր:

Չօր երևի, եթէ ի տեղիս տեղիս ո՛չ է զգուշացեալ արքայն զստոյգն զիտել և ապա տպագրութիւնն այնպէս առնել, թէպէտ ի վերջ Աստուածաշնչոյն ասէ վեց արք փոխ առ փոխ նայեաք տեսանել, եթէ չիցէ ինչ տղալորին: Այլ վաստակ նորին, որ ի բառգիրքն է, շնորհակալ լինիմք ի նմանէ վասն յիշատակ բարեգոյն վաստակոց նորին և այլոց վաստակաւորաց և աշակերտաց նորին, որք կան այժմ և ըստ նմանութեան բառգրքոյն իմաստութեան բանից վաստակին անդ, որ այժմ կոչի Մխիթարի վանք ի փառս ճշմարտին Քրիստոսի Աստուծոյ մերոյ, որ է օրինեալ յախտեանս: Ամէն (ձեռ. N 1793, էջ 141բ-145բ):

Ծանոթագրություններ

1. Յավոր, մեզ չհաջողվեց Հակոբ Վիլլոտի մասին կենսագրական ստույգ տեղեկություններ գտնել: Նրա գործունեության մասին քիչ թե շատ հանգամանորեն խոսում է Լեոն, բայց առանց կոնկրետ փաստեր ու տարեթվեր հիշատակելու: Օրինակ, ասում է, որ նա կաթոլիկ միսիոներների մեջ վերջին նշանավոր գործիչն է, որը ցուցաբերելով «մեծ աշխատասիրություն», փայլուն տիրապետել է հայերենին և հրատարակել մի շարք գրքեր: «Իր միսիոներական գործունեությունը հայերի մեջ այս եզրվիտը,- գրում է Լեոն, - սկսեց Սպասիան քաղաքում, քարոզելով ջողացիների մեջ, որոնցից արդեն մի փոքրիկ հոտ էր կազմվել» (Լեոն, Երկերի ժողովածու, տասը հատորով, երրորդ հատոր, Երևան, 1973, էջ 276): Ջուդայից Վիլլոտը հետազայում տեղափոխվել է Էրզրում և դարձել տեղի կաթոլիկ հայերի հոգևոր առաջնորդ, սակայն, շարունակում է Լեոն, «Լուսավորչական հայերի և թուրք իշխանության հալածանքներից ազատվելու համար նա երկու անգամ Կ. Պոլիս գնաց, բայց վերջիվերջո անհաջող անցան նրա բոլոր ջանքերը, և նա ստիպված

եղավ հեռանալ էրզրումից: 18-րդ դարի առաջին տասնամյակից հետո մենք նրան տեսնում ենք Հռոմում, ուր նա Պրոպագանդի տպարանից բաց է թողնում մի քանի գրքեր հայերեն լեզվով» (նույն տեղում):

² Հակոբ Վիլյոտի հեղինակությամբ կամ թարգմանությամբ Հռոմի Ուրբանյան տպարանում 1714 թ. տպագրվել է երեք գիրք: Դրանք են՝ **Յակոբ Վիլյոտ**, Բառարան լատին-հայ: Ցանգ հայ կաթողիկոսաց: Ցանգ հայ թագաւորաց: **Յակոբ Վիլյոտ**, Մեկնիչ սրբոյ աւետարանին: **Ջիո Բառիստա Մանի**, Չորք խոկմունք յաղագս յալիտենականութեան: Թարգմ.: Հակոբ Վիլյոտի (տե՛ս **Նիկեղ Օսկանյան, Քնարիկ Կորկոտյան, Անքառան Սավալյան**, Հայ գիրքը 1512-1800 թվականներին, Երևան, 1988, էջ 209-210): Տվյալ դեպքում հեղինակը նկատի ունի «Մեկնիչ սրբոյ աւետարանին» աշխատությունը:

3. Բերված հատվածը իրականում Վիլյոտի աշխատության ոչ թե 291, այլ 292 էջում է: Հավանաբար Հովսեփ Ջուլյայեցին ձեռքի տակ չունենալով Վիլյոտի գիրքը, էջահամարը և վկայակոչված հատվածը վերադասադրել է հիշողությամբ: Դրանով պետք է բացատրել նաև Վիլյոտի մտքի վերաշարադրանքում նկատվող առանձին մանր անճշտությունները: Համեմատելու համար նույն հատվածը բերում ենք ինչպես բնագրում է. «Ստույգ է ուրեմն, թե՛ հայք գտուրք Աստուած ասեն ի դէմս Բրիստոսի և ոչ ի դէմս սրբոյ երրորդութեան, և ապա ի գուր և տարապարտուց բամբասի հայոց եկեղեցին, իբր թե դաւանիցի, թե խաչեցաւ սուրբ երրորդութիւն և թե մեռաւ Բրիստոս Աստուածութեամբ» (**Յակոբ Վիլյոտ**, Մեկնիչ սրբոյ աւետարանին, Հռոմ, 1714, էջ 292):

4. Բերված հատվածը գտնվում է Վիլյոտի հիշյալ գրքի ոչ թե 224-րդ, այլ 224-225-րդ էջերում:

5. Թիվ 1793 ձեռագրում կարդացվում է՝ «որ ոմեն»: ԴՆտել ենք մյուս ձեռագրերով:

6. Ներսես Շնորհալին այդ միաքնն արտահայտել է ոչ թե «Յիսուս որդի» պոեմում, այլ «Բան հաստոյ» ստեղծագործության մեջ (տե՛ս **Ներսես Շնորհալի**, Բանք չափաւ, Բ տպագրութիւն, Վենետիկ, 1928, էջ 190): Հակոբ Վիլյոտը բերված երկտողում բաց է թողել «մեր» բառը: Վիլյոտի վրիպումը կրկնել է նաև Հովսեփ Ջուլյայեցին:

7. Մենք համեմատել ենք Մեսրոպ Մաշտոցի անվ. մատենադարանի գրադարանում պահվող խմբորդ առարկա գրքի հինգ օրինակներից (գույքահամար՝ 986-990) չորսը, իսկ № 988 օրինակն այդ պահին գրապահոցում չէր: Համեմատությունից պարզվեց, որ № 987 և № 990 օրինակների 225-րդ էջում թեև սև թանաքով ջնջված են «մի Աստուածամարդ բնութիւն» բառերը, բայց և այնպես կարդացվում են, իսկ № 986 օրինակում դրանք այնպես են բերված, որ ոչինչ չի ընթերցվում: Առավել հետաքրքրական է № 989 օրինակը, որի 225-րդ էջում կարդում ենք մյուս երեք օրինակների նույն էջից էապես տարբեր նյութ: Այդ արմատական տարբերությունը ապահովելու համար մասնակիորեն փոփոխված են նաև 223, 224, և 226 էջերը, բայց այս դեպքում փոփոխությունները հիմնականում ունեն քանակական բնույթ, այսինքն՝ տվյալ էջերի տողերն ավելի քիչ են, քան մյուս երեք օրինակների համապատասխան էջերի տողաքանակը: Պատկերն ավելի պարզ ցուցադրելու համար հարկ ենք համարում գուգադրաբար բերել N 989 և N 987 օրինակների 225-րդ էջի իրարից էապես տարբերվող հատվածները.

«Միոյ բնութեան ի միսն, որպէս ասեր Տտիքէս, բայց միատրութեամբ երկու բնութեանց ի մի անձն Քրիստոսի, ասի մի Աստուածամարդ բնութիւն (ընդգծումն իմն է- Հ. Մ.): Որպէս զկնի միատրութեան Հոգւոյ և մարմնոյ ասի մի բնութիւն մարդկային: Քանզի գործինակ Հոգի և մարմին միատրեալք, առանց կորուսանելոյ զիրեանց յատուկ բնութիւն, առնեն զմի բնութիւն, որ ոչ ասի հոգեղէն միայն և ոչ մարմնեղէն միայն, բայց ասի բնութիւն մարդկային բաղկադրեալ ի բնութեանց երկուց՝ Հոգւոյ և մարմնոյ: Նույնպէս Աստուածային բնութիւն և մարդկային բնութիւն միատրեալք ի մի անձն բանին, առանց կորուսանելոյ զիրեանց յատկութիւն, առնեն մի բնութիւն, որ յունաբեր ասի *θεοανδρικη* և հայկար թարգմանի Աստուածամարդ, որ ոչ է Աստուածային բնութիւն միայն և ոչ է մարդկային բնութիւն միայն, բայց Աստուածամարդ բնութիւն բաղկադրեալ յԱստուածայնոյ և ի մարդկայնոյ անխառնապէս և անշփոթաբար: Այն մեկնութիւն է սուրբ Ներսէսի Կալայեցոյն որ ի Յիսուս որդի- 254 ասէ.

Որպէս հոգի [մեր] և մարմին

Ի մի բնութիւնք ժողովին

Եւ դարձեալ նոյն Կալայեցի ասէ. ոչ միայն ի վերայ պարզիցն ըստ բնութեան ասի միւն, այլ և ի վերայ այնոցիկ, որք ըստ շարադրութեան են ժողովեալք» էջ 225:

Ինչպէս տեսնում ենք, բերված հատվածների միջև գրեթե ոչ մի ընդհանրություն չկա, բացի առանձին բառերից ու դարձվածներից: Ավելին, առաջին դեպքում իբրև հեղինակություն վկայակոչվում է Ներսես Շնորհալին, իսկ երկրորդ դեպքում՝ Կիւրեղ Ալեքսանդրացին: Եվ այս ամենից հետո տարօրինակ է, որ երկու դեպքում էլ հաջորդում է միննույն եզրակացությունը: «Չայն վարդապետութիւն եթ հայք լաւ առնէին ի միտս, յիւրաւ խոստովանէին, թէ իւրեանց սուրբ եկեղեցւոյն բուն վարդապետութիւն այս միշտ եղև, թէ են ի Քրիստոս երկու բնութիւնք անշփոթապէս և անփոփոխապէս միատրեալք ի մի անձն բանին Աստուծոյ և փոխանակ այն աշխարհաւեր բաժանման, որ ցայնքան ժամանակ էած ի վերա[յ] նոցա գրարկութիւն Աստուծոյ, առնէին առժամայն ընդ Հոսմայ սուրբ Աթոռոյն հաստատ և անբակ միաբանութիւն, որ լինէր իւրեանց ազգին անսպառ և անհատահոս աղբիւր հոգևոր և մարմնատր բարեաց: Այնպէս եղիցի» (№ 987, էջ 225-226):

⁸ Նախ՝ այս հատվածը Ծննդոց գրքի ոչ թե երրորդ, այլ իննգերորդ գլխում է: Երկրորդ, հեղինակի այս դիտողությունը ճիշտ չէ, որովհետև Մեքաստացին չի կրկնել Ոսկանի թույլ տված գրչագրական սխալը, այլ ուղղել է այն, վերացնելով Ջուղայեցու մատնանշած ակնհայտ բյուրիմացությունը:

«Դարձեալ. Պատասխանեմք թէ, մինչև հատեալ էր վճիռ ինչ սրբոյ եկեղեցւոյ ի վերա[յ] երկու բնութեանց ի Քրիստոս Յիսուս, սովորական ինչ էր հարց սրբոց, և Աստուածաբան վարդապետաց խառնել զանձն ընդ բնութեան, և բնութիւն ընդ անձին, և բառս երկուս զայնոսիկ դնել անխտիր զմիմն փոխանակ միտայն, երբեմն զբնութիւն փոխանակ անձին և երբեմն զանձն փոխանակ բնութեան: Ուրեմն [յ]որժամ ասէ Սուրբն Կիւրեղ, թէ մի է բնութիւն բանին մարմնացելոյ, զբառն այն բնութիւն պարտ է իմանալ փոխանակ անձին: Իբր թէ ասիցէ Կիւրեղ, թէ մի անձն բանին մարմնացելոյ, որպէս իսկ դառնին ամենայն ուղղափառք քրիստոնայք: Եւ զայն ասէր Կիւրեղ ընդդէմ չար աղանդին պղծաշուրք Նեստոր Կոստանտինուպոլիսի Պատրիարքին, որ և ինքն ոչ խորեղով ի մէջ բնութեան, և ի մէջ անձին, հայհոյէր թէ էին ի Քրիստոս որպէս բնութիւնք երկու, նոյնպէս և երկու դեմք, երկու որովք, երկու անձինք, գոր չար վարդապետութիւնցն դատապարտեաց Եփեսոսի ընդհանոր ժողովն, յորում վերակացու կայր սուրբն Կիւրեղ փոխանակ Քեղեստինոսին, Հոսմայ սրբազան փափին: Յամի տեսում Ն. Ի.Ա.» էջ 225:

ԱՐԴՅՈՒ ԵՂԵԼ Ե՞Ն ՀԱԿԱՀԱԿՈՐՅԱՆ ԺՈՂՈՎՆԵՐ (հնատիպ սկզբնաղբյուրների քննական վերլուծություն)

Հայ գրատպության 500-ամյա հոբելյանի առթիվ անվարան կարող ենք ասել, որ մինչև օրս վիթխարի գործ է կատարվել հայ գրքի պատմության ուսումնասիրման ու լուսաբանման ուղղությամբ: Հրապարակի վրա առկա մատենագիտական ուսումնասիրությունների հանրագումարն ու վերջին մեծագույն նվաճումը երեք անձնվեր հայուհիների՝ Նինել Ոսկանյանի, Քնարիկ Կորկոտյանի և Անթառամ Սավալյանի բազմամյա համատեղ աշխատանքի արգասիք «Հայ գիրքը 1512-1800 թվականներին» (Եր., 1988) մատենագիտական կոթողային հատորն է, որն իրավամբ կարելի է համարել հայ հնատիպ գրքի պատմության յուրատեսակ հանրագիտարան, քանզի ներառելով 1095 անուն հրատարակություն՝ գրեթե սպառնիչ տեղեկություններ է պարունակում դրանց տպագրության վայրի, թվականի, տպարանի, հրատարակչի, պատվիրատուի, տպագրական արվեստի ու համանման այլ հարցերի մասին: Իսկ որ անչափ կարևոր է, այնտեղ գետեղված են գրեթե բոլոր հրատարակությունների հիշատակարանները, որոնք անսպառ նյութ են պարունակում ոչ միայն հայ գրքի ու գրատպության, այլև նոր շրջանի հայոց պատմության մասին: Խնդրո առարկա մատենագիտության մանրագին քննությունից պարզվում է, սակայն, որ դեռ շատ բան կա անելու հայ գրքի իսկական պատմության հետազոտման ու լուսաբանման ուղղությամբ: Բանն այն է, որ մինչև այժմ հայ գրքի պատմությունն ուսումնասիրվել է հիմնականում մատենագիտական տեսակետից, այսինքն՝ ուշադրություն է դարձվել գրքի, եթե կարելի է ասել, արտաքին, երևութական հանգամանքների վրա, մինչդեռ ներքին, բուն բովանդակությունը գրեթե չի ուսումնասիրվել կամ ուսումնասիրվել է հպանցիկ ու դիպվածաբար: Բայց չէ՛ որ ցանկացած գիրք ու տպագիր հրատարակություն նախ և առաջ կարևոր է բովանդակության տեսակետից: Ի հաստատումն ասվածի՝ ցանկանում են ընթերցողի ուշադրությանը ներկայացնել հայ տպագրության մի բացառիկ էջ, որը, ինչպես հարկն է, չի ուսումնասիրվել ու արժևորվել, մինչդեռ այն կարող է լույս սփռել նոր շրջանի հայոց

պատմության, ի մասնավորի XVII դարի պատմական կարևորագույն մի շարք իրադարձությունների վրա:

1693 թվականը հայ գրատպության պատմության մեջ, համաձայն նշված մատենագիտական հատորի, կարևորվում է միայն նրանով, որ այդ թվականի մայիսի 1-ին Նոր Ջուղայի Ս. Ամենափրկիչ վանքի տպարանում, որն առաջինն էր ողջ Մերձավոր Արևելքում, 200-ական օրինակով տպագրվել է մեկական էջանոց (էջամակերեսը՝ 80×28 սմ և 44×35 սմ) համաբնույթ երկու փաստաթուղթ, որոնք, պահպանված լինելով միայն Նոր Ջուղայի Ս. Ամենափրկիչ վանքի գրադարան-մատենադարանում, հիշյալ մատենագիտության հեղինակները հնարավորություն չեն ունեցել անձամբ տեսնելու, ուստի դրանք նկարագրել են Լ. Մինասյանի ուղարկած լուսանկարի և հաղորդած տեղեկությունների հիման վրա: Իսկ քանի որ Լ. Մինասյանը դեռևս 1970 թ. գրած մի գրախոսականում դրանք համարել է կոնդակ¹, ուստի նշված մատենագետները ևս դրանք նկարագրել են որպես կոնդակ: Ըստ երևույթին հաշվի առնելով այդ երկու փաստաթղթի արտաքին տեսքը, մասամբ և այն հանգամանքը, որ դրանցից առաջինում խոսքը ընդհանրապես կաթողիկոսի ընտրության սկզբունքների, իսկ երկրորդում՝ գործող կաթողիկոս Նահապետ Եղեսացու կաթողիկոսանալու հանգամանքների և գործելակերպի մասին է, առանց խորամուխ լինելու դրանց բովանդակության մեջ, Լ. Մինասյանը գրել է. «Երկու կոնդակի բովանդակությունն էլ բոլոր ու հանրաստորագրություն է կաթողիկոսական ընտրության շուրջ»²: Ինչպես տեսնում ենք, Լ. Մինասյանը մի կողմից անվանել է կոնդակ, իսկ մյուս կողմից՝ «հանրաստորագրություն», մինչդեռ դրանք փոխբացառող հասկացություններ են: Կոնդակը, գրում է Փ. Անթարյանը, «հայ մատենագրության մեջ և եկեղեցական կիրառություններում նշանակում է կաթողիկոսական (երբեմն նաև առաջնորդ-եպիսկոպոսի) թուղթ, նամակ, ուղերձ, շրջաբերական, կտակ: Այսօր էլ կոնդակին գլանաձև փաթույթի տեսք են տալիս, ճակատը զարդարում կաթողիկոսական-եպիսկոպոսական խորհրդանշանով և մանրանկարներով: Ունենում է պատմական,

¹ Տե՛ս Լ. Մինասյան, «Հայ հնատիպ գրքի մատենագիտական ցուցակը» և մի քանի նորահայտ գիրք ու այլ ծանոթություններ, «Հասկ», 1970, թիվ 9-10:

² Նույն տեղում, էջ 380:

քաղաքական, սոցիալ-տնտեսական, իրավա-վարչական, ազգային-հասարակական, մշակութային, կրթական և այլ բովանդակություն: Ըստ այդմ էլ կոնդակը երբեմն կարևոր պատմական սկզբնաղբյուր է»³: Ճիշտ է, մեզ հետաքրքրող փաստաթղթերը նույնպես կարևոր սկզբնաղբյուրներ են հայ եկեղեցու և հասարակական-քաղաքական մտքի պատմության համար, բայց ոչ մի դեպքում կոնդակ չեն, որովհետև դրանք ոչ թե մեկական հեղինակի գործեր են, այլ, լինելով հանրաստորագրություններ, մեկը գրված է քսանյոթ անձանց անունից, իսկ մյուսը թեև չունի որոշակի անձանց ստորագրություններ, բայց դատելով նրա բովանդակությունից, գրված է Նոր Ջուղայի հոգևոր և աշխարհիկ ավագանու անունից, իսկ դա նշանակում է, որ անհրաժեշտության դեպքում նրա տակ ևս կարող էին ստորագրել մի քանի տասնյակ հոգևորական ու աշխարհական:

Խնդրո առարկա փաստաթղթերը թեև հրատարակվել են նույն օրը նույն տպարանում, բայց դրանցից մեկն ստեղծվել է 1666 թ. սկզբին, իսկ մյուսը՝ 1693 թ. գարնանը: Ընդ որում՝ տպագրվելով նույն օրը՝ դրանք հետագայում արժանացել են տարբեր վերաբերմունքի: Առաջինի ամենավաղ արժևորողներն ու կարևորողները եղել են հենց ջուղահայերի հանրաստորագրության հեղինակները, որոնք ասում են, որ Նահապետ Եղեսացու ընտրողները «եթէ հարցն առաջնոց և նոցին կանոնաց ոչ անսան. գոնէ ի մերումս եղեալ ժամանակի հարցն անսասցեն. որ ի թուահաշութեան տոհմիս հայկական. հազար երորդի հարիւրորդի և տասն և հինգ ամի. մեծ անուն վարդապետք. երևելիք. և նշանաւորք ժողովեալ են ի սուրբ աթոռդ Էջմիածին հետևելով հարցն սրբազանից. և քանի՜ գլխով բան կարգեալ յաղագս կաթողիկոս ձեռնադրութեան. թէ որ ո՛չ լինի այնպէս խոտելի է՛. որոց գրեալ բանքն լուսաւոր հոգի մովսէս վարդապետին ձեռնագրով. և այլ սրբազան վարդապետաց կնքով և գրով առ մեզ է. որոյ սաւատն ևս առ ձեզ առաքեցաք. եթէ այնց բանից միոյն համաձայնի արարեալն ներկայիս. ապա է՛ մեզ ընդունելի՛. իսկ թէ ոչ. մեք ումեք ոչ ենք պարտական. եթէ զպարտսն պահանջեսցէ՛»⁴:

³ Փ. Անթաքյան, Կոմդակ, ՀՄՀ, հ. 5, եր., 1979, էջ 567:

⁴ Մեջբերումը կատարել ենք 1693 թ. հրատարակությունից՝ պահպանելով բնագրի ուղղագրությունը և կետադրությունը:

Դրանից հետո այս փաստաթուղթը, փաստորեն, մատնվել է անուշադրության և այլևս չի վերահրատարակվել ու չի վերլուծվել: Բայց ահա բոլորովին վերջերս Ա. Այվազյանը Լ. Մինասյանի ուղարկած լուսանկարի հիման վրա վերահրատարակել է այն և փորձելով ենթարկել քննական վերլուծության՝ ներկայացրել է որպես 1665 թ. դեկտեմբերի առաջին կեսում Երևանում կայացած հակահակոբյան ժողովի որոշում, որի հետ չենք կարող համաձայնել մի քանի պատճառով:

1. Ինչպես տեսանք 1693 թ. ջուղահայերի հանրաստորագրության վերը բերված հատվածից, որպես տվյալ պատմական իրադարձությունների անմիջական մասնակիցներ ու գլխավոր դերակատարներ՝ հեղինակներն ասում են, որ այդ փաստաթուղթն ստեղծվել է հայկական տոմարի «հազարերորդի հարիւրորդի և տասն և հինգ ամի», այսինքն՝ 1666 թվականին և այն էլ ոչ թե Երևանում, այլ «ի սուրբ աթոռդ Էջմիածին»։ Իհարկե, այլ պայմաններում կարելի է կասկածել, ինչպես դեռ կտեսնենք, այդ շրջանի առանձին գործիչների հաղորդած տեղեկությունների ստուգությանը, բայց այս դեպքում, կարծում եմ, ոչ մի հիմք չունենք: Չէ՛ որ ջուղահայերի փաստաթղթի կազմմանը մասնակցած գործիչներից շատերը դարի 60-ական թվականներին արդեն Նոր Ջուղայում աչքի ընկած դեմքեր էին, ուստի շատ լավ հիշում էին, թե ե՞րբ, որտե՞ղ և ի՞նչ պայմաններում ու ի՞նչ նպատակով է ստեղծվել տվյալ փաստաթուղթը:

2. Խնդրո առարկա փաստաթղթի ստեղծման ժամանակն ու վայրը փոխելու համար Ա. Այվազյանը հիմք է ընդունում հիմնականում մեկ փաստ. XVII դ. նշանավոր վաճառական Ջաքարիա Ագուլեցին հայտնում է, «որ 1665 թ. դեկտեմբերի 3-ին Ագուլիսից մեկնել է Երևան, ուր հասել է չորս օրից, այնուհետև՝ դեկտեմբերի 15-ին, բռնել է վերադարձի ճամփան»⁵: Քանի որ Ագուլեցին, ըստ նրա, «մի խոսք անգամ չի ասում իր ուղևորության դրդապատճառների և Երևանում անցկացրած ութ օրվա անցքերի մասին, որ այլ առիթներով սովորաբար միշտ անում է», այստեղից ենթադրում է, «որ այդ ձմեռային արագընթաց ճամնապարհորդությունը կարող էր ձեռնարկված լինել իր եղբոր՝ հակահակոբյան ժողովի վճռի տակ աշխարհականներից իր ստորագրությունն առաջինը

⁵ Արմեն Այվազյան, Հայոց եկեղեցին XVII դարի հայ ազատագրական շարժման քառուղիներում, Եր., 2004, էջ 201:

դրած՝ խոջա Շմավոն Ագուլեցու կանչով, քանզի այս երկու եղբայրները մշտապես ու սերտորեն համագործակցում էին և՛ առևտրական, և՛ մյուս գործերում»⁶: Հարկավ ճիշտ է, որ այդ երկու եղբայրները շատ սերտ հարաբերությունների մեջ էին հատկապես առևտրատնտեսական գործերում, բայց ոչ երբեք հասարակական-քաղաքական հարցերում: Ավելին, նույնիսկ առևտրական դաշտում ոչ միշտ էին հաշտ ու համերաշխ, քանզի ավագ եղբայր Շմավոնը՝ որպես բարձրաստիճան պաշտոնյա, ապրում էր Երևանում և հաճախ կնքում էր տնտեսապես ոչ շահավետ գործարքներ, որոնք հետո ստիպված էր լինում կարգավորելու արհեստավարժ վաճառական կրտսեր եղբոր օգնությամբ: Ըստ այդմ՝ վերջինս բազմիցս ստիպված էր եղբոր կանչով անսպասելիորեն մեկնել Երևան կամ մեկ այլ վայր: Այդ է պատճառը, որ Չաքարիայի օրագրության սկզբից մինչև վերջ միալար հնչում է դժգոհություն եղբոր անխտեն գործարքների հանդեպ: Բազմաթիվ օրինակներից բերեմ միայն մեկը. 1671 թ. հունվարի 9-ին Ագուլիսում ստանալով եղբոր մահվան գույժը՝ Չաքարիան անկեղծորեն գրում է. «Դարցեալ, ես Չաքարէս որ այս սև գիրս տէսայ, **գ** կսկիծ մտաւ սիրտս. մէկ որ ախպօր մահն, **բ** որ պարտքի ահն, **գ** որ ճանապարհի ցուրտ ու ցան»⁷: Տասներկու օր հետո, հայտնում է նա, «յունվարի **խաւմն** Ագուլաց դուս էլայ, դառն, տրտում գնացի Ըսպիան»⁸: Հասնելով Սպահան՝ պարզում է, որ եղբայրը ահավոր մեծ պարտքեր է ունեցել, որոնց պատասխանատուն, փաստորեն, Չաքարիան էր: Հանգամանորեն շարադրելով այդ պարտքերի կուտակման պատմությունը՝ բծախնդիր օրագրողը ցավով գրում է. «Դարցեալ, այս Շմաւոնն եսօր, վաղն գձելով՝ այս պարտքս մնայ: **Ես Չաքարէս քանի անգամ վերստին գնացի Երևան, այս Շմաւոնիս յետ կռիւ, շատ խռովութիւն, քէ՛ կամ դու գնայ Ըսպիան, քո պարտքն տուր, իմ զամինլամէն առ, տուր ինձ, կամ փող տուր, ես գնամ:** Այսպէս ասելով, ետոր, վաղն գձելով մնաց, մինչ որ...»⁹ (այս և հետագա ընդգծումներն իմն են - Հ. Մ.): Ինչպես տեսնում ենք, Չաքարիան հաճախ է Երևան եկել առանց եղբոր

⁶ Նույն տեղում:

⁷ «Չաքարիա Ագուլեցու օրագրությունը», Եր., 1938, էջ 98:

⁸ Նույն տեղում:

⁹ Նույն տեղում, էջ 99-100:

կանչի, ուստի ոչ մի հիմք չկա 1665 թ. դեկտեմբերյան այցելությունը համարել եղբոր կանչով և այն էլ՝ ժողովի ամփիվ ուղարկված հրավերի արդյունք: Մի՞թե բարձրաստիճան պաշտոնյա ավագ եղբայրն իր ստորագրությունը ժողովի որոշման տակ դնելու համար անպայման պետք է ձմեռվա ցրտին Ագուլիսից Երևան հրավիրեր վաճառական կրտսեր եղբորը և խորհրդակցեր նրա հետ: Ասենք նաև, որ նույնիսկ Շմավոն եղբոր կանչով Երևան գալու դեպքում Ջաքարիան անպայման ինչ-որ ձևով հայտնում է այդ մասին: Օրինակ, նրա գրառումներից պարզվում է, որ 1667 թվականին հենց Շմավոն եղբոր կանչով ստիպված է եղել երկու անգամ (հունվարին և հոկտեմբերին) շտապ գալու Երևան: Առաջին անգամվա համար գրում է. «Յունվարի **Ժե**ունն Ագուլիս այսօր Երևանայ մին շաթիր եկաւ, ես Ջաքարիայ, իմ էխպօր Սիմոնիցն մին գիր բերաւ, թէ հասանել թխթոյս եկ, որ դիր նաչաղ եմ: Ես Ջաքարիայ այսօր **բ** մարդով դուրս ելայ»¹⁰: Հինգ օր հետո հասնելով Երևան՝ իմանում է, որ եղբայրը հիվանդացած է եղել, բայց «լաւացել էր Աստուծով»: Այդուհանդերձ 12 օր մնում է և վերադառնում: Երկրորդ անգամ հոկտեմբերի 15-ին գրում է, որ «այսօր Երևանայ մարդ եկաւ Ագուլիս. ես Ջաքարիայ, իմ էխպայր Սիմոն է աղարկել, թէ այ էխպայր Ջաքարիայ, հալբաթէ շուտ եկ, որ բան ունիմ»¹¹: Բնականաբար, հոկտեմբերին ճանապարհ գնալն ավելի դյուրին էր, քան հունվարին, ուստի Ագուլիսից ճանապարհ ընկնելով 16-ին՝ Երևան է հասնում 19-ին: Գալով Երևան՝ իմանում է, որ մեկ տարի առաջ մահացած Աբասդուլի խանի որդին և փեսան Շմավոնից պահանջում են շտապ վերադարձնել 1480 թուման պարտքը: Չկարողանալով վճարել՝ Շմավոնն այն փոխանցում է եղբոր վրա, որից վերջինս կարողացավ ազատվել եղբոր մահից տարիներ անց՝ դառնությամբ արձանագրելով. «Ես Ջաքարէս շատ չարչարանք քաշեցի թէ Ըսպիան, թէ Երևան, քանի քանի անգամ գիս բռնեցին, զնդան գճեցին, բոխալեցին վասն այս վաթանի մոլորած ախպօր Շմաւոնիս համար: Էթէ ամէն բան, ամէն ջաֆայ գրել ի, **Ժ** դատար լիներ»¹²: Իրավամբ հարց է ծագում.

¹⁰ Նույն տեղում, էջ 69:

¹¹ Նույն տեղում, էջ 70:

¹² Նույն տեղում, էջ 102:

արդյո՞ք նման նպատակ չի ունեցել նաև 1665 թ. դեկտեմբերին Չաքարիայի կատարած ճանապարհորդությունը Երևան:

Ասենք նաև, որ հաճախ չցանկանալով հայտնել իր այս կամ այն ուղևորության բուն պատճառը՝ Չաքարիան այնուամենայնիվ ինչ-որ բան հավելում է այդ մասին: Օրինակ, 1677 թ. գրառումներում կարդում ենք. «1126 դեքտեմբերի **ժըումն Թարվեզ** ես Չաքարէս գնացի Մարաղայ, **խանին յետ բան ունէի, տեսայ**, մին քանի օր կացայ, 1127 յունվարի **ժաւումն** այլվի եկի Թարվեզ: Ամայ Մարաղայ մին ցուրտ, մին դիամաթ ձուն եկաւ, որ **ե** օրի մարդ մարդի տուն չի կարաց գնալ. **գ** օրի ձուն էր գալիս, քամի, բօրան սաստիկ»¹³: Այդ տեսակետից ոչ պակաս ուշագրավ է հետևյալ գրառումը. «Թվին **ռճիդ** փետրվարի **իբումն** ես Չաքարեայ. այսօր Աքուլաց դուս ելայ, փետրվարի **իէումն** եկի Երևան, **Սիամոնի տողոցն յետ բան կեր, տեսայ**, մարտի **իբումն** այլվի Երևանայ դուս ելայ, մարտի **իգումն** եկի Աքուլիս: Սիամոնի տղայ **Գ-րիգորն Երևան էր, բերի Աքուլիս: Այս բ ամիս այ, որ գնացել էր իւր ախպէր, քոյրն տեսնելոյ**»¹⁴: Առերևույթ թվում է, թե գործ ունենք սովորական պարզ տեղեկատվության հետ, բայց այդուստ ծանոթանալով Շմավոն Ագուլեցու ընտանեկան դրամատիկ պատմությանը՝ «Սիամոնի տողոցն յետ բան կեր, տեսայ» արտահայտությամբ մեր առջև բացվում է այդ պատմության ամենալարված էջերից մեկը՝ խորթ եղբայրների հակասությունը հայրական ժառանգության շուրջ: Յավոք, ներկա դեպքում չենք կարող մանրամասն անդրադառնալ դրան, որովհետև կշեղվենք մեր հիմնական նպատակից:

3. 1665 թ. դեկտեմբերին Ագուլիսից Չաքարիայի Երևան գալն ու վերադառնալը կարող էր լուրջ կռվան ծառայել նման պատասխանատու պնդման համար, եթե նրա օրագրության մեջ դա լիներ միակ դեպքը: Սինչիեռ պարզվում է, որ հաճախ առևտրական գործունեությամբ երկար ժամանակ բացակայելով հայրենի Ագուլիսից՝ Չաքարիան աշխատում էր Նոր տարին դիմավորել սեփական հարկի տակ, ուստի գտնվելով Ագուլիսում, եղբոր խնդրանքով կամ սեփական նախաձեռնությամբ, այցելում էր երևանաբնակ ավագ եղբորը և, իբրև կանոն, Երևանից մեկնում

¹³ Նույն տեղում, էջ 134:

¹⁴ Նույն տեղում, էջ 125:

էր ճիշտ ղեկտենմքերի 15-ին: Օրինակ, այդպիսի մի այցելություն կատարել է նաև 1657 թ. ղեկտենմքերին, ուստի գրել է. «Դեքտենմքերի գումն ես Չաքարիայ Ագուլաց դուրս ելայ: Դեքտենմքերի ժեռումն ես Չաքարիայ Երևանայ դուրս ելայ Աստուծով»¹⁵:

Իսկ դրանից երեք տարի հետո՝ 1660 թ., թեև Երևան էր եկել հոկտեմբերի 14-ին, բայց մնացել էր ավելի քան երկու ամիս և մեկնել Ագուլիս հենց ղեկտենմքերի 15-ին ու տեղ հասել հինգ օր հետո¹⁶:

4. Ինչո՞ւ պիտի Չաքարիա Ագուլեցու նման ստուգապատում օրագրողը 1665 թվականին կատարած գրառումներում ոչ մի ակնարկ չաներ Երևանում «կայացած հակահակոբյան ժողովի» մասին, բայց հետագայում, լսելով Հակոբ - Եղիազարյան յոթնամյա դաժան պայքարի մասին, որպես արձագանք, 1665 թ. գրառումների վերջում հավելեր. «Թվին **ռճոդ** Երուսաղեմայ Եղիազար ոմն վարդապետ դուս եկաւ, եկաւ Ըստամբօլ, Սուլթան Մահամադ թագաւորէն ամբր հանեց, թէ Էջմիածնայ թէ մեռոն, թէ նվիրակ, թէ սեվայգլոխ չի գան Ալի - Օսմանայ երկիրն: Այս պատճառէս Էջմիածնայ առաջնորդ Յակոբ կաթողիկոսն գնաց Ըստամբօլ, անգաւ Սուլթան Մահամադ թագաւորն. յին գիր կէր թագաւորաց, նշանց ետուր, դաբով արաւ, թէ ինչպէս առաջ կէր, այնպէս լինի: Այս պատճառէս Էջմիածին, Երուսաղեմ մինչի **բզճո** մառչիլ խարջեցին:

* Վերջն թագաւորէն ամբր դուս եկաւ, որ կաթողիկոսն Օսմանցու երկրէն սրգուն քշեցին, **ըռ** թուման պարտքով փախաւ: Թվին **ռճիս** մայիսի **ժեռումն** եկաւ Էջմիածին. շատ աղմուկ մնաց»¹⁷:

Կարծում եմ, վերը ասվածը լիովին հիմք է տալիս եզրակացնելու, որ 1665 թ. ղեկտենմքերի առաջին կեսում Չաքարիա Ագուլեցու Երևան գալու և գնալու փաստը չի կարող լուրջ կռվան ծառայել այդ օրերին Երևանում հակահակոբյան ժողովի իրողություն ընդունելու համար: Դիտելի է և այն պարագան, որ Ա. Ավագյանը, ասես չհավատարիվ իր առաջադրած ենթադրությանը, երկիցս այդ ժողովի գումարման վայր է նշում ոչ թե Երևանը, այլ Էջմիածինը (տե՛ս նշվ. աշխ., էջ 207 և 235):

¹⁵ Նույն տեղում, էջ 50:

¹⁶ Տե՛ս նույն տեղը, էջ 56:

¹⁷ Նույն տեղում, էջ 66:

Մենք համաձայն չենք գնա խնդրո առարկա փաստաթուղթը հակահակոբյան համարելու Ա. Այվազյանի տեսակետի հետ, այլ, ընդհակառակը, այն դիտում ենք հակոբամետ և ուղղված Եղիազար Այնթափցու պառակտողական գործունեության դեմ: Իսկ ի՞նչ փաստեր ունենք նման պնդման համար: Հանրահայտ է, որ XVII դ. 60-ական թվականներին հայ հասարակական-քաղաքական կյանքում տեղի ունեցած ամենակարևոր իրադարձությունը արևմտահայոց կաթողիկոսություն ստեղծելու Եղիազար Այնթափցու փորձն էր, որով հայ եկեղեցին կանգնել էր պառակտման շատ լուրջ վտանգի առջև, որի իրականացումը կարող էր խիստ բացասաբար անդրադառնալ մեր ժողովրդի հետագա ճակատագրի վրա: Զգալով այդ ահավոր վտանգը՝ Հակոբ Ջուղայեցին կարողացավ համախմբել թե՛ արևելահայ և թե՛ արևմտահայ հատվածների հայրենասեր ուժերին և շուրջ յոթնամյա համառ պայքարի ու դրամական աներևակայելի զոհաբերությունների գնով կանխել այդ համագային աղետը: Ցավոք, աղբյուրների պակասի, ավելի ճիշտ՝ դրանց վատ ուսումնասիրվածության պատճառով հայագիտական գրականության մեջ այդ հարցի վերաբերյալ տեղ են գտել ոչ ճիշտ, մասամբ հակասական տեսակետներ: Մինչդեռ անցյալ դարում ի հայտ բերված մի շարք աղբյուրներ գալիս են լույս սփռելու մոր շրջանի մեր պատմության այդ կարևոր իրադարձությունների վրա: Այս տեսակետից անչափ արժեքավոր է Երուսաղեմի հայոց պատրիարքարանի արխիվում Արա Գալաջյանի հայտնաբերած փաստաթուղթը, որը հրատարակել է Հ. Քյուրտյանը¹⁸: Վերջինիս իրավացի կարծիքով, այն կարող է հիմք հանդիսանալ սրբագրելու համար «Ժամանակուան եւ դէպքերուն գլխաւոր տեղեկատուն» Օրմանեան սրբազանի «Ազգապատում»-ը¹⁹: Այն, գրված լինելով հենց Հակոբ Ջուղայեցու անունից, պարունակում է խիստ արժանահավատ տեղեկություններ: Նրանում շատ հստակ գրված է. «Ի թոիմ **ՌՃԺ** եւ **Դ**: Սուրբ յակոբայ տօնի շաբաթ օրն. Մարտիրոս վարդապետն եկն ի սուրբ Էջմիածինն. յաղագս Եղիազարի վարդապետին ցանկա-

¹⁸ Տե՛ս **Յ. Քիւրտեան**, Յակոբ կաթողիկոս Ջուղայեցիի նորագիտ խիստ կարեւոր փաստաթուղթ մը (Երուսաղեմի պատրիարքարանի դիւան, թիւ 16/6), «Միոն», մարտ - ապրիլ, 1969, էջ 126-133:

¹⁹ Նույն տեղում, էջ 126:

պատռութեանն: **Եւ մեր ժողովեալ զմերձակայ վարդապետքն** վասն այն ցանկապատռութեան: **Եւ յետ բազում խօսակցութեան** զայս եղի ճանապարհ առաջի նոցա ասելով»²⁰: Ինչպէս տեսնում ենք, Հակոբ Ջուղայեցին այդ լուրը Մարտիրոս Դրիմեցուց ստացել է 1665 թ.՝ Ս. Հակոբի տոնի շաբաթ օրը, որը տոմարական հաշվումներով պետք է լինէր դեկտեմբերի 16-ին*։ Նկատի ունենալով առաջիկա Ծննդյան տոնի հետ կապված արարողությունները՝ ենթադրելի է, որ Հակոբ Ջուղայեցին մերձակա վարդապետների հետ նշված բազում խոսակցություն - քննարկումները կազմակերպել է նախաձեռնողյան ու հետձեռնողյան օրերին, մշակել գործողությունների որոշակի ծրագիր, տվել անհրաժեշտ հանձնարարություններ և մոտավորապես 1666 թ. հունվարի կեսերին կամ վերջերին Մարտիրոս վարդապետի հետ ուղևորվել դեպի Կ. Պոլիս։ Մի կողմ թողնելով այդ ուղևորության մանրամասները՝ ասենք, որ, հասնելով Կարին, Հակոբ Ջուղայեցին Կ. Պոլսի իր համախոհներից թուրք է ստանում, որտեղ ի մասնավորի ասված էր. «թէ սուրբ երուսաղեմայ առաջնորդորսին դիվրիկեցի դազար վարդապետն յափշտակեաց յԵղիազարիցն։ Ի հասանել թղթոյս դու նի՛ստ ուր որ պատահի **թուրք զմարտիրոս վարդապետն քեօք արծուոյ առ մեզ հասո՛ւ**։ Եւ այսքան մարդոյ թուրք գրեա՛ւ։ Մինչ ի թողաք այլ տեղ չըկայր պատշաճ հասաք ի թողաք։ գոր ինչ գրեալ էին մեզ՝ **ցուցաք դօլվաթաւորացն։ Եւ դօլվաթաւորքն եւս գնոյնն պատշաճ տեսին**։ Իսկ մարտիրոս վարդապետն առաքեցի իստամբօլ. Եւ մեք մնացաք ի թողաք, պատուիրելով Մարտիրոս վարդապետին թէ փութով փութով թուրքն ի մեզանից պակաս չառնես»²¹։ Կարդալով այս տողերը՝ իրավամբ հարց է ծագում. նամակի հեղինակներն այդ ի՛նչ թուրք էին պահանջում կաթողիկոսից, որ պատվիրում էին «թուրք զմարտիրոս վարդապետն քեօք արծուոյ առ մեզ հասո՛ւ»։ Չմտածե՛լ արդյոք, որ Հակոբ Ջուղայեցին նրանց խոստացել էր պատրաստել ինչ-որ հանրաստո-

²⁰ Նույն տեղում, էջ 129: Պահպանել ենք բնագրի ուղղագրությունը:

* Դրա նախորդ օրը՝ «դեքտեմբերի **ԺԵ**ումն», Երևանից դուրս ելած Ջաքարիա Ագուլեցին այդ մասին, բնականաբար, լսել է ուշացումով, ուստի տվյալ օրը կատարած գրանցումներում դրա վերաբերյալ ոչինչ չէր կարող նշել:

²¹ Նույն տեղում:

րագրություն կամ գուցե հայտնել էր, որ իր հետ բերում է մնացած կարևոր փաստաթուղթ, որը նրանք ցանկանում էին ստանալ օր առաջ:

Դատելով այս ամենից և հաշվի առնելով ստեղծված իրավիճակը՝ հակված եմ կարծելու, որ պոլսեցի մամակազիրները նկատի ունեին արևելահայ հոգևոր և աշխարհիկ երևելիների ստորագրությամբ պատրաստված համապատասխան գրություն, որպիսին էր հենց «Յաղագս կարգի կաթողիկոս ձեռնադրութեան» խնդրո առարկա փաստաթուղթը:

Անկարևոր չէ և այն պարագան, որ կաթողիկոսը պոլսեցիների գրածը ցույց է տվել մաս ղոլվաթավորներին, և վերջիններս նույնպես հավանություն են տվել նրանց պահանջներին: Սա մեկ անգամ ևս փաստում է այն իրողությունը, որ Հակոբ Ջուղայեցին կաթողիկոսական իր քառորդ-դարյա գործունեության ընթացքում սերտորեն համագործակցել է ժամանակի մեծահարուստների հետ (դրա պերճախոս վկայությունն է մաս վերոհիշյալ նորահայտ փաստաթուղթը), որից, ինչպես դեռ կտեսնենք, դժգոհում էին ժամանակի հոգևոր առանձին գործիչներ:

Բոլոր դեպքերում, «Յաղագս կարգի կաթողիկոս ձեռնադրութեան» պատմական կարևոր նշանակություն ունեցող փաստաթուղթը ոչ թե հակահակոբյան է, այլ հակաեղիազարյան և ընդունվել է Հակոբ Ջուղայեցու նախաձեռնությամբ ու անմիջական մասնակցությամբ: Այս դեպքում կարող է ծագել առերևույթ դժվար լուծելի թվացող հարց. ինչո՞ւ է Հակոբ Ջուղայեցին ասում, որ «եւ մեր ժողովեալ զմերձակայ վարդապետքն», բայց փաստաթուղթն ստորագրողների շարքում կան ութ աշխարհիկների անուններ: Նախ ասենք, որ ստորագրողների անունները տպագրում դրված են էջի ձախ լուսանցքում՝ վերևից ներքև, ընդ որում՝ աշխարհիկների անունները գրված են ավելի խիտ ու մանր տառերով, քան հոգևորականների անունները²²: Երկրորդ, նույն հակասությունը տեսնում ենք մաս փաստաթղթի վերնագրի և ստորագրողների ցանկի միջև: Բանն այն է, որ վերնագրում շեշտված է՝ «գրեալ ի Մովսիսէ վարդապետէ բըջ-նեցոյ **համաձայնութեամբ սրբազան վարդապետաց և եպիսկոպոսաց**»

²² Ի հաստատումն ասվածի՝ բերում ենք տպագրի լուսապատճենը, որը սիրահոծար մեզ է տրամադրել Սպահանի և Հարավային Իրանի հայոց թեմի պատգամավորական ժողովի նախկին ատենապետ մեծարգո Ջարեհ Թորոսյանը՝ օգտվելով պատեհ առիթից, հայտնում են խորին շնորհակալությունս:

վերադրելոց ի քարտիսիս», մինչդեռ ստորագրողների ցանկում, բացի սրբազան վարդապետներից, կան նաև ութ աշխարհիկների անուններ, որոնց մասին ոչինչ չի ասվում: Երրորդ, մույնպիսի անհամապատասխանություն տեսնում ենք նաև 1693 թ. նորջուղայեցիների կազմած փաստաթղթում. նրանք մի կողմից ասում են, որ 1666 թ. **«մեծ անուն վարդապետք. երևելիք. և նշանաւորք ժողովեալ են ի սուրբ աթոռդ Էջմիածին** հետևելով հարցն սրբազանից. և քանի՛ գլխով բան կարգեալ յաղագս կաթողիկոս ձեռնադրութեան. թէ որ ո՛չ լինի այնպէս խոտելի է՝ որոց գրեալ բանքն լուսաւոր հոգի մովսէս վարդապետին ձեռնագրով. և ալ սրբազան վարդապետաց կնքով և գրով առ մեզ է. որոյ սաւատն ևս առ ձեզ առաքեցաք», իսկ մյուս կողմից՝ նրանց տպագրած օրինակում կան ութ աշխարհիկների անուններ, որոնց մասին նորից ոչինչ չեն ասում:

Չորրորդ, մույնպիսի տպավորություն ստանում ենք նաև մեզ հետաքրքրող փաստաթղթի ձևի և բովանդակության վերլուծությունից: Ներածական մասում, նշելով տվյալ փաստաթղթի ստեղծման թվականը, ասվում է, որ **«Մեք արարատեան նահանգի վարդապետք և եպիսկոպոսունք. և առաջնորդ վանականաց: Եւ միանգամայն արևելեան կողմանց աթոռոյ ունօղք և ժողովրդեան վերադիտօղք, որ ընդ տէրութեամբ պարսկական արքայից արքայի.** հանդերձ աշխարհիկ արանց մեծամեծօք. գումարեցաք ի մի վայր. և զայս երիս իրս սահմանեալ հաստատեցաք ի միջի մերում. վասն գերագահ աթոռոյն սուրբ Էջմիածնի պայծառութեան. և ժողովրդեան աստոծոյ բարեկարգութեան»: Ինչպես տեսնում ենք, մեջբերման առաջին հատվածը՝ **«Մեք արարատեան նահանգի վարդապետք և եպիսկոպոսունք. և առաջնորդ վանականաց»**, ըստ էության համարժեք է Հակոբ Ջուղայեցու **«Եւ մեր ժողովեալ զմերձակայ վարդապետքն»** մտքին և արտացոլում է բուն իրողությունը: Վստահ ենք՝ Մովսես Բջնեցու կազմած սկզբնական տարբերակում այդքանով սահմանափակվել է մասնակիցների թվարկումը, բայց ստորագրողներից ոմանք, կարդալով այն, զգացել են, որ դրանով խիստ նեղանում է ստորագրողների աշխարհագրական շրջանակը, և նվազում փաստաթղթի գործությունը, ըստ այդմ՝ պահանջել են ընդլայնել այդ շրջանակը, ուստի Մովսես Բջնեցին հարմար է գտել հավելել **«և միանգամայն արևե-**

լեան կողմանց աթոռոյ ունողք և ժողովրդեան վերադիտողք, որ ընդ տէրութեամբ պարսկական արքայից արքայի» բառերը: Շարունակելով խմբագրված տարբերակի քննարկումը՝ նրանք հասկացել են, որ փաստաթուղթը կազմված է միայն հոգևոր դասի անունից, որով թույլանում է նրա ներգործության ուժը, մինչդեռ այն պետք է ունենար համազգային հնչեղություն, ուստի հարկադրված ավելացրել են նաև «հանդերձ աշխարհիկ արանց մեծամեծօք» բառակապակցությունը, որը օրգանապես չի ձուլվել նախորդ ավարտուն մտքի հետ, որովհետև չի հասկացվում, թե ում տերության տակ են գտնվում նրանք՝ «ընդ տերութեամբ պարսկական արքայից արքայի», թե՛ մեկ ուրիշի: Վերջապես, թեև փաստաթուղթն ստորագրել են քսանյոթ հոգի, բայց քանի որ սկզբնապես այն կազմել է Մովսես Բջնեցին, ուստի մեկ անգամ բայը ակամայից գործածված է եզակի թվով՝ «**թողում ասել գշորոր'րդն**»: Այս ամենը հիմք է տալիս ենթադրելու, որ աշխարհիկների անուններն սկզբնապես չեն եղել, բայց ելնելով գործնական նկատառումներից՝ հավելել են, երբ արդեն փաստաթուղթը պատրաստ էր, որի հետևանքով առաջացել են նրշված անհամապատասխանությունները: Ըստ այդմ, չենք կարող համաձայնել Ա. Այվազյանի այն մտքի հետ, որ այդ «խոջաները հակահակորյան ժողովին, ամենայն հավանականությամբ, միացել էին՝ Էջմիածնի կաթողիկոսի հետ ունեցած դրամական ինչ-ինչ հաշիվների մղումով: Թվում է՝ այսպիսի վտանգավոր բախումները հետագայում կանխելու մտահոգությամբ է, որ 1677 թ. երկրորդ կեսին՝ մահից ընդամենը երեք տարի առաջ՝ Հակոբ Ջուղայեցին առաջարկում էր Էջմիածնի ֆինանսատնտեսական գործերը հանձնել «դովաթատր երեսփոխանաց» ձեռքնհաս կառավարմանը, հաստատելով սույն կարգը այն ժամանակ «յերբ կաթողիկոս լինիք օրհնելոյ»²³: Ասում ենք՝ համաձայն չենք, որովհետև Հակոբ Ջուղայեցին ոչ միայն առևտրատնտեսական ու ֆինանսական հարաբերությունների մեջ է եղել հայ, վրացի, հրեա և տաճիկ վաճառականների ու դովաթավորների հետ²⁴, այլև վաղուց ի վեր հայ դովաթավորներին մասնակից էր դարձնում Մայր Աթոռի տնտեսության ու եկամուտների հսկողությանը, որից խիստ դժգոհում էին միաբանության

²³ Արմեն Այվազյան, նշվ. աշխ., էջ 207:

²⁴ Մանրամասն տե՛ս «Միոն», մարտ - ապրիլ, 1969, էջ 129-133:

առանձին անդամներ: Ա. Այվազյանը, մեծապես կարևորելով Օնոփրիոս վարդապետ Կարկուտի անունով հայտնի փաստաթուղթը²⁵, դրա հիման վրա փորձում է հակահակոբյան ժողով տեսնել նաև 1664 թ. հոկտեմբերին, բայց, չգիտենք ինչու, անուշադրության է մատնել 17 կետից բաղկացած նրա խզբզանք- բամբասանքների 14-րդ կետը, որտեղ, ի թիվս այլ «դժգոհեցուցիչ փաստերի», սևով սպիտակի վրա գրել է, որ «գարս **գռեհիկս** եւ **աշխարհիկս** ի վերայ **սուրբ աթոռոյս արդեանցն և պաղոցն վերականցու կացուցեալ՝ զլափիզութնէ նոցին ի տունս իրեանց ամբարեւոցն անփոյթ առնէ»**²⁶: Ինչ վերաբերում է մահից ընդամենը երեք տարի առաջ, այսինքն՝ Եվրոպա ուղևորվելուց առաջ նրա տված կարևոր հանձնարարությանը՝ կաթողիկոս օրհնելու ժամանակ «Էջմիածնի ֆինանսա - տնտեսական գործերը հանձնել «դոլվաթատր երեսփոխանաց ձեռնհաս կառավարմանը», ապա պետք է ասել, որ դա սեփական կենսափորձի հիման վրա կատարված խորհմաստ առաջարկություն էր, քանզի նա քաջ գիտեր, որ հոգևորականների շարքերում կան նաև օնոփրիոսատիպ գործիչներ, որոնք մերժում էին Մայր աթոռի գործերին աշխարհիկների միջամտությունը, որպեսզի կարողանան հարմար առիթի դեպքում անձամբ լավիլիզել նրա ունեցվածքը: Ի հաստատումն ասվածի՝ կցանկանալի ընթերցողի ուշադրությանը ներկայացնել Ջուղայեցուց հարյուր տարի հետո կաթողիկոսած Սիմեոն Երևանցու հռչակավոր «Ջամբո»-ում կատարված գրառումներից մեկը. պատմելով այն մասին, որ թուրքական սուլթանից իր նախորդ կաթողիկոս Հակոբ Շամախեցու ստացած չորս ֆերմաների համար ինքը վճարել է յոթ հարյուր հիսուն դուռուշ, հավելում է. «Նմանապես և ի նատիլն մեր զկնի Յակովբայ կաթողիկոսին, գոյն յիշեցեալ չորեսին ֆարմանոյ ևս այլքան դրամով **հոգացին իշխանքն ի Պօլիս: Որք եթէ Պատրիարքի ձեռօքն իցէն հոգացեալք, քառապատիկ երթայր ծախն: Որ հարկաւոր է գիտել կաթողիկոսաց, վասն այսորիկ գրեցի»**²⁷: Կարծում եմ, իրավունք ունեմ ասելու, որ

²⁵ Տե՛ս «Սյուն», մայիս, 1933, էջ 151-153:

²⁶ Նույն տեղում, էջ 152:

²⁷ «Ջամբո, գիրք որ կոչի յիշատակարան արձանացուցիչ, հայելի և պարունակող բնաւից որայիսութեանց Սրբոյ Աթոռոյս, և իւրոյ շրջակայից վանօրէցին: Համաժողովեալ եւ շարադրեալ ի Սիմէօն ցաւահար և վշտակոծ կաթողիկոսէ Երեւանցոյ», Վաղարշապատ, 1873, էջ 237:

տվյալ դեպքում Սիմեոն Երևանցին բարձրաձայնում է այն, ինչը Հակոբ Ջուղայեցին փորձել էր ապագա կաթողիկոսներին հասկացնել առանց բացատրության:

Ինչպես տեսանք, Հակոբ Ջուղայեցին ասում է, որ ինքը հավաքել է «մերձակալ վարդապետքն» և երկարատև գրուցել նրանց հետ: Բնականաբար, Մայր աթոռում գտնվող ամենայն հայոց հայրապետը Ծննդյան տոնի նախորդ ու հաջորդ օրերին դա պետք է աներ և խկապես արել է հենց Էջմիածնում, ուստի ճիշտ են նորջուղայեցիները, որ փաստաթղթի ստեղծման վայր են համարում Էջմիածինը: Այլ հարց է արդեն, թե արդյոք ժողով որպես այդպիսին կայացել է, թե՛ բավարարվել են միայն բազում գրույց - խոսակցություններով, որոնց հիման վրա հանձնարարվել է Մովսես Բջնեցուն կազմել նման փաստաթուղթ՝ համաձայնեցնելով գրույցներին մասնակցած հոգևորականների հետ: Անձամբ ես համոզված եմ, որ բառի բուն իմաստով ժողով չի կայացել, որովհետև նախ՝ իսկական ժողով գումարվելու դեպքում չէին լինի վերը նշված անհամապատասխանությունները, եթե չասենք հակասությունները: Երկրորդ, փաստաթղթի հիմնական կազմող Մովսես Բջնեցին հստակ նշում է դրա ստեղծման թվականը՝ 1666 թ., բայց վայրի մասին ասում է միայն, որ «**գումարեցաք ի մի վայր**»: Վստահ եմ, որ այս անորոշությունը հետևյալն է հենց ժողովի կայացած չլինելու: Այլապես, եթե Էջմիածնում իսկապես կայացած լիներ ժողով, ապա Բջնեցին իրեն իրավունք չէր վերապահի, և ստորագրողներն էլ թույլ չէին տա զեղչելու ժողովի վայրի անունը, առավել ևս, որ խոսքը վերաբերում է Էջմիածնին: Երրորդ, ժողով գումարված լինելու դեպքում, որին անպայման պետք է մասնակցեին նաև աշխարհիկները, նրանց մասին կհիշատակվեր նաև բուն տեքստում և ոչ թե կհավելվեր ուշացումով: Չորրորդ, փաստաթղթի վերնագրում պարզ նշված է՝ «**գրեալ ի Մովսիսէ վարդապետէ Բջնեցոյ՝ համաձայնութեամբ սրբազան վարդապետաց և եպիսկոպոսաց՝ վերադրելոց ի քարոխիսի**»: Ինքնին հասկանալի է, որ ժողով գումարված լինելու դեպքում նրա ընդունած որոշումը չէր կարող ունենալ այդպիսի վերնագիր: Հինգերորդ, պարզաբանելով իրենց նպատակը՝ հանրաստորագրության հեղինակներն ասում են, թե «**զայս թուղթս գոր գրեցաք**», որով փաստորեն այն անվանում են ոչ թե ժողովի որոշում, այլ պարզապես

«թուղթ», այսինքն՝ նամակ կամ գրություն: Վերջապես, բնական է, որ նման պայմաններում անհնար էր գումարել եկեղեցական ժողով, քանզի այդ դեպքում պետք է մասնակցեին բոլոր թեմերի, առավել ևս՝ Կ. Պոլսի և Երուսաղեմի պատրիարքարանների ներկայացուցիչները, մի բան, որ տվյալ դեպքում ոչ միայն անհնար էր, այլև անցանկալի, որովհետև գնացքը վաղուց էր շարժվել, ուստի պետք էր շտապել:

Ասվածից հետևում է, որ խնդրո առարկա փաստաթուղթը ոչ թե հակահակոբյան ժողովի որոշում է, այլ ստեղծվել է ի պաշտպանություն հայ եկեղեցու միասնականության և ընդդեմ Եղիազար Այնթափցու պառակտողական գործունեության: Ճիշտ է, ստորագրողների թվում կան նաև Հակոբ Ջուղայեցուց նախկինում դժգոհած առանձին եկեղեցականներ, բայց դա հիմք չի տալիս տվյալ փաստաթուղթը համարելու հակահակոբյան: Օրինակ, ստույգ է, որ ստորագրողներից առաջինը՝ Հովհաննես Մուղնեցին, ընդամենը մեկ տարի առաջ՝ 1664 թ. նոյեմբերին, Եղիազար Այնթափցուն գրած նամակներում²⁸ խիստ դժգոհում էր Հակոբ Ջուղայեցուց, սակայն ավելի վաղ նա թշնամական հարաբերությունների մեջ էր եղել նաև Այնթափցու հետ, որովհետև վերջինս գործում դեր էր խաղացել 1655 թ. Կ. Պոլսի պատրիարքական աթոռից Մուղնեցու զրկվելու հարցում: Ուստի թեև այդ նամակներով նա փորձել էր կարգավորել իրենց վատացած հարաբերությունները, բայց նոր պայմաններում կարող էր գլուխ բարձրացնել նախկին ոխը: Երկրորդ, որքան էլ չսիրեր Հակոբ Ջուղայեցուն, բայց որպես բանիմաց ու հայ եկեղեցու նվիրյալ գործիչ, կարող էր հասկանալ պատմական պահի լրջությունը և մի կողմ դնել անձնական շահերը ու հանդես գալ ի պաշտպանություն հայ եկեղեցու միասնության: Վերջապես, կար նաև դրամի մյուս երեսը. հարմար առիթ էր կարգավորելու կաթողիկոսի հետ իր հարաբերությունները: Այդ է վկայում թեկուզ այն փաստը, որ մինչև կյանքի վերջը մնաց Մուղնիի Ս.

²⁸ Տե՛ս «Միոն», ապրիլ, 1933, էջ 119-122: Ի դեպ՝ հրատարակիչ Մեսրոպ Նշանյանը սխալմամբ կարծել է, թե Մուղնեցին դրանք գրել է «Կ. Պոլսեմ», մինչդեռ այդ ժամանակ նա Մուղնիի Ս. Գևորգ եկեղեցու վանահայրն էր, ուստի Ս. Գևորգի վերակառուցման կապակցությամբ արտահայտած դժգոհությունները ոչ թե «Սամաթիոյ Ս. Գևորգ եկեղեցոյ մասին է», ինչպես կարծել է հրատարակիչը, այլ Մուղնիի, որի հիմնովին վերաշինությունը նա կարողացավ ավարտել մահվանից (4 ապրիլի, 1669 թ.) ընդամենը մի քանի ամիս առաջ:

Գևորգ եկեղեցու վանահայր և կարողացավ ավարտել այդ եկեղեցու հիմնովին վերակառուցման աշխատանքները, իսկ մահից առաջ Մուղնիի Ս. Գևորգ եկեղեցու վանահայր նշանակել իր եղբորորդի Դավթին: Հետևաբար, եթե նրա ամուսնը գրված է առաջինը, ապա դա բոլորովին չի նշանակում, թե նա ամենատարեցն էր, քանզի ստորագրողների ցանկում կային նրանից ավելի տարեցներ: Օրինակ, թե՛ Ստեփանոս Լեհացին և թե՛ Հակոբ Ջուղայեցին Մուղնեցուց ավելի տարեց էին²⁹:

Որ խնդրո առարկա փաստաթղթի ստեղծման նպատակը եղել է հայ եկեղեցու պառակտման կանխումը և ըստ այդմ՝ Եղիազար Այնթափցու պառակտողական գործողության չեզոքացումը, երևում է նաև նրա բովանդակության հետևյալ հանգամանքներից.

ա) Ներածական մասում ասված է, որ այն ընդունել են «վասն գերագահ աթոռոյն սուրբ Էջմիածնի պայծառութեան. և ժողովրդեան աստուծոյ բարեկարգութեան»: Միանգամայն հասկանալի է, որ նոր կաթողիկոսություն ստեղծվելու դեպքում Էջմիածնի գերագահ աթոռը դադարելու էր գերագահ լինելուց, ուստի խամբելու էր նրա պայծառությունը և խաթարվելու հավատացյալ ժողովրդի բարեկարգությունը: Դրանում համոզվելու համար բավական է հիշեցնել, որ Հակոբ - Եղիազարյան պայքարի ամենաեռուն շրջանում կողմերի փոխվզման ու հաշտեցման նպատակով Եղիազարի մշակած տասներկու կետից բաղկացած սահմանադրության նախագծում առաջարկվում էր կաթողիկոսների ընտրությունը իրականացնել փոխհամաձայնությամբ, այսինքն՝ Էջմիածնի կաթողիկոսը կարող էր ընտրվել միայն Երուսաղեմի կաթողիկոսի համաձայնությունն ստանալու դեպքում, և ընդհակառակը: Պարզ է, որ դրանով Էջմիածինն իսկապես զրկվելու էր իր գերագահությունից: Ինչ վերաբերում է հավատացյալ հոտի բարեկարգությանը, ապա նախագծով նախատեսվում էր կաթողիկոսական նվիրակների անարգել ելումուտ մյուս կաթողիկոսության տարածք՝ իհարկե ստանալով նրա համաձայնությունը: Իսկ դա նշանակում է, որ ըստ էության առնվազն կրկնա-

²⁹ Ջաքարիա Ագուլեցին Հովհաննես Մուղնեցու մասին գրում է. «Թվին **ռճԺ** ապրիլի դումն Ագուլիս որ Երևանայ մուղնեցի Ովանէս վարդապետն այսօր առ Աստուած փոխեցաւ: Սա էր Կ ամաց:... Սայ անվանի, մեծ վարդապետ էր» («Ջաքարիա Ագուլեցու որագրությունը», էջ 83-84):

պատկվելու էին հավատացյալներից գանձվող հարկերն ու տուրքերը: Առանց այդ էլ շատերն էին դժգոհում նվիրակների կամայականություններից ու չարաշահումներից: Բնականաբար, Հակոբ Ջուղայեցին մերժեց այն, ուստի մնաց անկատար:

բ) Երկրորդ կետում, կաթողիկոսին արգելելով ինքնագլուխ նշանակել իրեն հաջորդ, փորձում են բացատրել, թե դա ինչպես կարող է իրականանալ, ուստի գրում են՝ «կամ այլ ազգեաց իշխանութեամբ. կամ անիրաւ մամոնայի սփռմամբ. եւ կամ խաբեութեամբ իմիք»: Վերը մենք արդեն տեսանք, որ ստորագրողներն իրենց մասին ասում են՝ «որ ընդ տէրութեամբ պարսկական արքայից արքայի», իսկ այս դեպքում շեշտում են՝ «կամ այլ ազգեաց իշխանութեամբ»՝ անկասկած նկատի ունենալով թուրքական իշխանությունը, որովհետև Եղիազար Այնթափցին «անիրաւ մամոնայի սփռմամբ» և «խաբեութեամբ իմիք» (Ապրո Չելեպիի և մյուս յուրայիմների միջնորդությամբ) հենց թուրքական իշխանությունից էր ձեռք բերել արևմտահայոց կաթողիկոսություն ստեղծելու թույլտվությունը և Հալեպում Սսի կաթողիկոս Խաչատուր Գաղատացու կողմից գաղտագողի ձեռնադրվել կաթողիկոս: Փաստորեն, հեղինակները, առերևույթ հակադրվելով «գլուխ ազգի կարգեալ» կաթողիկոսի հետագա հնարավոր քայլերին, իրականում մերժում էին ապօրինի ճանապարհով կաթողիկոսացած Եղիազար Այնթափցուն:

գ) Երրորդ կետում ասվում է, որ եթե առաջին երկու կետերը «յառաջեսցին անհանճար գնացիւք. հարկ լիցի ապա ուրեմն և վարդապետաց և եպիսկոպոսաց. և բոլոր ուխտի վիճակաւորաց. և համայն աշխարհի արանց երևելաց. ընդ դիմանալ միագունդ պնդութեամբ և ջանալ եղծանել զապարսանութիւն բռնացելոյ կաթողիկոսին»: Ակնհայտ է, որ սա յուրահատուկ կոչ էր՝ ուղղված համայն հայությանը՝ «միագունդ պնդութեամբ» միավորվելու ընդդեմ Եղիազարի ապօրինի կաթողիկոսացման, քանզի նա հենց նախորդ երկու կետերի «անհանճար գնացիւք», այսինքն՝ կոպիտ խախտմամբ էր դարձել արևմտահայոց կաթողիկոս: Իսկապես հենց այդպես էլ վարվեցին համայն հայության հայրենասեր ուժերը, անգամ իսկ Հակոբ Ջուղայեցուց մինչ այդ դժգոհողներից շատերը և նրա գլխավորությամբ կարողացան կանխել հայոց եկեղեցու պառակտումը: Ուշագրավ է հատկապես հեղինակների այն պնդումը, որ տվյալ

փաստաթուղթն ընդունվել է Հակոբ Ջուղայեցու համաձայնությամբ և մասնակցությամբ, առանց որևէ «հակառակութեան եւ երկպառակութեան»: Ըստ այդմ՝ նրանք իրենց պարտքն են համարում մեկ անգամ ևս ընդգծելու, որ այդ ամենն արվում է հանուն Էջմիածնի Մայր աթոռի «հաստատութեան»: Նրանք բառացիորեն ասում են՝ «գալս թուղթս զոր գրեցաք առ Յակոբ կաթողիկոսն միաբանական համաձայնութեամբ յաղագս հասարակաց. և հաստատութեան սրբոյ աթոռոյն հանրական արամեան ազգիս Էջմիածնի. ոչ իմիք հակառակութեան և երկպառակութեան»: Դիշտ է, այնուհետև ասվում է, որ եթե այս պատճառով հանրաստորագրողներից որևէ մեկին կաթողիկոսն այս կամ այն ձևով վնաս պատճառի, ապա մենք բոլորս պատրաստ ենք միասնաբար վրեժխնդիր լինելու դրա համար, իսկ եթե ստորագրողներից մեկն ու մեկը ետ կանգնի այս պայմաններից, ապա այնպիսին կհամարվի երեք սուրբ ժողովների կողմից անիծված և «լուծեալ ի կարգէն և որոշեալ յաստիճանէն դատապարտական պատժիւք», սակայն այդ ամենի նպատակը ընդգծված հակաեղիպաւարյան ոգու քողարկումն ու փաստաթղթին ընդհանրական կանոնակարգի տեսք տալն է: Նման եզրակացության հիմք է տալիս այն փաստը, որ առաջադրված բոլոր պայմաններն ու պահանջները մյուսների մնան ընդունել է մաս Հակոբ Ջուղայեցին՝ ստորագրելով «Յակոբ պատրիարկ»³⁰, որը համարժեք է «Յակոբ հայրապետ», այսինքն՝ «Յակոբ կաթողիկոս» հասկացության: Ընդ որում, հոգևորականների շարքում նրա անունը նախաավերջինն է: Արդյո՞ք դա նույաես հատուկ նպատակով չի արված: Վստահ եմ, այո՛: Ոչ մի կասկած չունեմ, որ «Յակոբ պատրիարկ»-ը հենց Հակոբ Ջուղայեցին է, որովհետև այդ տարիներին ոչ Կ. Պոլսում, ոչ Երուսաղեմում «Յակոբ» անունով պատրիարք չի եղել, իսկ ուրիշ պատրիարքություն չենք ունեցել:

Ամփոփելով վերը ասվածը՝ հանգում ենք այն եզրակացության, որ «Յաղագս կարգի կաթողիկոս ձեռնադրութեան» սկսվածքով տպագիր նյութը ոչ թե հակահակոբյան ժողովի որոշում է, այլ Հակոբ Ջուղայեցու անմիջական մասնակցությամբ ստեղծված պատմական կարևոր փաստաթուղթ, որի նպատակը հայ եկեղեցու պառակտման կանխումն ու

³⁰ Ա. Այվազյանն այս անվան դիմաց հավելել է «(» - Ա. Ա.)», բայց թե ինչ են նշանակում կրկնակի հարցական նշանները, այդ մասին ոչինչ չի ասում:

Եղիազար Այնթափցու պառակտողական գործունեության խափանում էր: Վստահ եմ, որ այն որոշակիորեն ծառայել է այդ նպատակին:

* * *

Վերը հպանցիկ խոսք եղավ տխրահռչակ Օնոփրիոս վարդապետ Կարկուտի անունով հայտնի մի փաստաթղթի մասին, որի իսկությամբ վաղուց կասկածել են առանձին հայագետներ (Ա. Հովհաննիսյան, Կ. Ամատունի ևն), բայց Ա. Այվազյանը, լիովին հավատ ընծայելով Օնոփրիոսի գրածներին, փորձում է դրանց հիման վրա հակահակոբյան երևանյան ժողով տեսնել նաև 1664 թ. հոկտեմբերին: Ներկա դեպքում նպատակ չունենալով հանգամանորեն անդրադառնալու դրան, այնուամենայնիվ հարկ եմ համարում մի քանի օրինակով ցույց տալ Օնոփրիոսի գրածների անտրամաբանական, հակաբանական, եթե չասենք՝ անհեթեթ լինելը: Համաձայն Օնոփրիոսի գրածի՝ ստացվում է, որ 1664 թ. հոկտեմբերին Երևանում մեծահամդես ժողովի են հավաքվել քսանվեց երջանկափառ վարդապետներ ու արհիապատիվ եպիսկոպոսներ (որոնց անունները մեկ առ մեկ թվարկվում են), նրանց մեջ, որպես 27-րդը, ակամայից հայտնվել է նաև ինքը («բնդ որս եւ ես... գտեալ եղէ ի միջի նոցին»): Եվ ի՞նչ: Իբր հավաքվածներն իրեն «բանիւ թղթով եղին երեսփոխան ինքեանց» և առաքեցին Երուսաղեմ՝ Եղիազար Այնթափցու մոտ, որպեսզի կարողանա համոզել նրան, որ «ի ցաւակցութիւն աղճատանաց սուրբ աթոռոյն Էջմիածնայ և բոլոր տանս Հայոց, եւ խոնարհեալ դիմեսցէ ի տեղի ուրեք ի Թէոդուպօլիսն կամ ի Թոխաք եւ կամ **ուրանօր ինքն կամիցի, եւ զամենեսեան զնոսա առ ինքն կոչելով՝ նսոցի դատաւոր ի միջի նոցա**, և արասցէ դատ իրաւամբ և արդարութեամբ ըստ կանոնաց հարցն սրբոց և նախնեաց մերոց, ի մէջ մեր ամենեցուն և ի մէջ կաթողիկոսի մարդեան ժամուս՝ Տեառն Յակոբայ, որ նստի յաթոռ սուրբ Էջմիածնին»³¹: Եվ այսպես, պարզվում է, որ Հայաստանի քսանյոթ երջանկափառ վարդապետներն ու արհիապատիվ եպիսկոպոսները, թող ներվի ասել, այնքան տկարամիտ են եղել, որ շրջանցելով Երևանի խանին, անգամ իսկ պարսից արքայից արքային, որի ենթակա-

³¹ «Սիւն», մայիս, 1933, էջ 151:

յության տակ էին, և նման դեպքերում նա կարող էր լինել դատավոր, քանզի նրա նոմոսով էր ընտրվում կաթողիկոս, որ որոշել են խնդրել ու աղաչել Եղիազարին, որպեսզի նա բարեհաճի գալ, **ուր որ կամենա**, և արդար դատ անի իրենց և ամենայն հայոց կաթողիկոսի միջև: Ավելին, նրանք այնքան անգետ են, որ չեն էլ մտածում, թե կգնա՝ կաթողիկոսն իրենց հետ, թե ոչ, և կամ՝ եթե նա ևս իրենց նման անգետ գտնվի ու որոշի գնալ իրեն ստորադաս «առ Եղիազար վարդապետն», ապա քանի՛ հոգուց է բաղկացած լինելու նրա համակիրների ջոկատը՝ սպասավորներով ու ծառայողներով հանդերձ:

Այս դատավարությունը ակամայից հիշեցնում է Ավարայրի ճակատամարտից հետո ապստամբ հայ իշխանների ու հոգևորականների Տիգրան գնալու պատմությունը: Թե պարսից արքայից արքա Հազկերտ Երկրորդն ի՞նչ իրավունքով էր կազմակերպում նման դատավարություն, հայտնի է ամենքին, իսկ թե քսանյոթ երջանկափառ վարդապետներն ու արհիապատիվ եպիսկոպոսներն ինչի՛ հիման վրա են Եղիազար վարդապետին վերապահել այդօրինակ իրավունք, հազիվ թե որևէ մեկը կարողանա պատասխանել այդ հարցին:

Ի պաշտպանություն Օնոփրիոսի՝ ոմանք կարող են ասել, որ համանման տեղեկություն հայտնում է նաև նշանավոր պատմագիր Զաքարիա Քանաքեռցին: Այո՛, բայց նա ոչ թե հոգևորականների այդքան հսկայական թավոր է ուղարկում «արդարադատ» Եղիազարի կամեցած վայր, այլ միայն Օնոփրիոսին է դարձնում բանագնաց, որպեսզի ընդդիմադիրների անունից խնդրի նրան, «թե դու ե՛կ ի սուրբ Աթոռս, և մեք քեզ տամք զԿաթողիկոսութիւնն Էջմիածնի՝ արքունական մօմոսիւք»³²: Նախ, ինչպես տեսնում ենք, միանգամայն տարբեր է Օնոփրիոսի բանագնացության նպատակը: Երկրորդ, Քանաքեռցին անկեղծորեն խոստովանում է, «թե զոր ինչ լուաք ի համբաւոյ՝ զայն գրեցաք, թե՛ սուտն և թե՛ ճշմարիտն, և թե՛ գովութիւն լիցի և թե՛ սուտ պարսաւանք՝ նոցա լիցի. և մեք զիրամայեալսն արարաք. և դուք որպէս և կամիք՝ այնպէս արարէ՛ք»³³: Հարգելով պատմագրի անկեղծ խոստովանությունը՝ կարող են ասել, որ

³² «Զաքարիա սարկաւազի պատմագրութիւն», հատոր երկրորդ, Վաղարշապատ, 1870, էջ 71:

³³ Նույն տեղում, էջ 143:

նրա լսած ու գրառած տեղեկությունների մեջ կան բազմաթիվ սխալներ ու անճշտություններ, ուստի պետք չէ նրա ամեն մի գրած համարել անառարկելի ճշմարտություն: Ի հաստատումն ասվածի՝ բազմաթիվ օրինակներից բերեն միայն մեկը. հենց նույն Եղիազարի մասին ասում է, որ նա մահացել է «ի թուին ՌՃԼԹ յօգոստոս ամսոյ ի ԺԴ, յորում ատուր եկն ի սուրբ Էջմիածին. կացեալ Կաթողիկոս ամս Ը»³⁴: Մինչդեռ այլ աղբյուրներից հայտնի է, որ Եղիազարը կաթողիկոսել է ոչ թե ութ, այլ ինը տարի և մահացել է 1691 թ. օգոստոսի 8-ին և ոչ թե 14-ին: Դիշտ չի նշված նաև նրա Էջմիածին գալու օրը: Ինչ վերաբերում է Հակոբ - Եղիազարյան շուրջ յոթնամյա պայքարին, ապա, ըստ Քանաքեռցու, այն ավարտվել է Ջուղայեցու հաղթանակով, ուստի «եկեալ Եղիազարն առ նա՝ և արարին հաշտութիւն ընդ միմեանս: Եւ գնաց Կաթողիկոսն յԵրուսաղէմ. և դարձաւ և եկն ի սուրբ Աթոռն Էջմիածին փառաւորապէս»³⁵: Իրականում Հակոբի ու Եղիազարի միջև հաշտություն չի կայացել, նրանք իրար չեն հանդիպել, իսկ Ջուղայեցին Երուսաղէմ է գնացել ոչ թե հարցն իր օգտին լուծելուց հետո, այլ 1667 թ. երկրորդ կեսին, երբ Եղիազարը գտնվում էր Կ. Պոլսում: Վերջապես, Ջուղայեցին 1672 թ. մայիսին Էջմիածին էր վերադարձել ոչ թե «փառավորապէս», այլ ահափոր պարտքերի տակ կքած, որի պատճառով պարտքատերերը երկար ժամանակ նրան հանգիստ չէին տալիս: Չաքարիա Ագուլեցին պատմում է, որ 1672 թ. դեկտեմբերի 28-ին այդ պարտքերը մարելու նպատակով կաթողիկոսը գնացել է Նախավկայի վանք՝ դրամ հայթայթելու, բայց պարտքատերերն այդտեղ ևս հանգիստ չեն տվել նրան, և կաթողիկոսին «առան, տարան Երևան»: Իսկ որ անչափ հետաքրքրական է, նա անկեղծորեն շարունակում է. «Մեք, Չաքարէս, Շմաւոնի կնիկն գնացաք կաթողիկոսն մօտ. մեք ել **բ, գճ** թուման կուզէինք կաթողիկոսէն. բալքի թէ մին քանի թուման առնինք: Տեսանք այսպէս աղմուկ, մեք ել բաց թողինք, եկինք Աբովիս»³⁶:

Խիստ կասկածելի է Օնոփրիոսի կազմած ցուցակի հավաստիությունը, քանզի թվարկված անձանց մեջ կան այնպիսիք, որոնք ոչ մի կերպ

³⁴ Նույն տեղում, էջ 107:

³⁵ Նույն տեղում, էջ 76:

³⁶ «Չաքարիա Ագուլեցու որագրությունը», էջ 110:

չէին կարող լինել հակահակոբյան ճամբարում: Օրինակ, Առաքել Դավրիժեցին իր կոթողային երկը երկարատև ընդհատումից հետո վերսկսել ու ավարտին էր հասցրել հենց Հակոբ Ջուղայեցու հորդորանքով, իսկ մի քանի տարի հետո (1669 թ.) Ոսկան Երևանցին հրատարակեց այն, անշուշտ, նրա գիտությամբ ու հանձնարարությամբ: Նրանում Ջուղայեցուն անվանում է «մեծահոգի և երկայնամիտ», «սրբազան», «խոհական, և մեծահոգի, և արժանաժառանգ» հայրապետ, «մեծ վարդապետ Յակոբ» և այլն, ուստի անհնար է, որ իր ձեռագրի թանաքը դեռ չչորացած (ընդհանուր առմամբ ավարտել էր 1662 թ., բայց շարունակում էր լրացումներ կատարել), մոռանար Ջուղայեցու մասին գրած փառաբանական խոսքերը և Օնոփրիոսի դրդմամբ դառնար հակահակոբյան: Ավելին, նույնիսկ Օնոփրիոսի համախոհ, նրա կազմած ցուցակում առաջինը նշված Հովհաննես Մուղնեցին, 1664 թ. նոյեմբերի 4-ին Եղիազարին գրած մեղայական նամակում խիստ դժգոհելով Հակոբ Ջուղայեցուց, իսկ նոյեմբերի 27-ի նամակում բառացիորեն խնդրելով Եղիազարից՝ անպայման օգնել Օնոփրիոսին, ոչինչ չի ակնարկում հոկտեմբերին Երևանում կայացած հակահակոբյան ժողովի մասին: Ընդհակառակը, Եղիազարի գուրբ շարժելու համար խտացրած գույներով գրում է. «Յուշ լիցի քեզ վասն Ոնոփրիոս վարդապետիս, զոր **տարադէպն եկն առ քեզ**³⁷, քանզի սկզբնաչարն սատանայ (համաձայն հրատարակչի ծանոթագրության նկատի ունի Հակոբ Ջուղայեցուն - Հ. Մ.) ոչինչ եթող, զոր ոչ թափեաց գթին իր ի ձեռն արբանեկաց իւրոց ի դա. վասնզի յամենայն գրկեալ գտաւ, թէ յըստացուածոց և թէ յիշխանութեանց միանգամայն սուտակասպաս բարեկամաց. ևս ի ձեռն այլազգեաց այնքան ցաւեալ տառապեցաւ, մինչ իւր ընտանիքն ևս թալանեալ կողոպտեցան՝ թէ՛ ի յայգոյ, թէ՛ ի զարդոյ, թէ՛ ի դրամէ, այժմ ի ներքոյ ծանրաբեռն պարտուց կան անկեալ՝ ոչինչ ունելով յոյս փրծանաց, միայն յԱստուած ապաւինեալ դիմեաց առ գութ եղբօրդ սիրելոյ»³⁸: Կարդալով այս տողերը՝ իրա-

³⁷ Ուշագրավ է, որ 1664 թ. նոյեմբերին Օնոփրիոսն արդեն գնացած է եղել Հալեպում գտնվող Եղիազարի մոտ, մինչդեռ ինքն ասում է, որ Երուսաղեմ է ժամանել 1665 թ. մարտի 4-ին և գտել «զԵղիազար վարդապետն կաթողիկոս եւ պատրիարք օծեալ ի վերայ նոյն սուրբ աթոռոյն ամսօք կանխօք» («Միոն», մայիս, 1933, էջ 153):

³⁸ «Միոն», ապրիլ, 1933, էջ 121-122:

վամբ հարց է ծագում. եթե Հակոբ Ջուղայեցին այնքան ուժեղ էր եղել, որ թեկուզ իր արքանյակների, սուտակասպաս բարեկամների և այլազգիների միջոցով կարողացել էր Օնոփրիոսին այնքան ծանր վիճակի մեջ դնել, որ նա ստիպված դիմել էր Հալեպում գտնվող Եղիազարին, այն էլ՝ «տարադէպն», ուրեմն ի՞նչ բանազնացության մասին կարող է խոսք լինել: Նաև երկրորդ հարցը. եթե Օնոփրիոսով հանդերձ քսանյոթ երջանկափառ վարդապետերն ու արհիապատիվ եպիսկոպոսները, որոնց մեջ կային նաև վանահայրեր, այնքան ուժեղ էին, որ կաթողիկոսին հանձնում էին Եղիազարի արտագնա դատաստանին կամ խոստանում էին նրան տալ «զկաթողիկոսութիւնն Էջմիածնի՝ արքունական մօմոսիք», ապա ինչո՞ւ էին թողնում, որ կաթողիկոսն իրենց սիրելիին այդպիսի ծանր վիճակի մեջ դնեն, և կամ այդքանով միասին ինչո՞ւ չէին կարողանում ինչ-որ ձևով օգնել նրան, որ չդիմեր Եղիազարի օգնությանը:

Պարզապես զարմանք է պատճառում այն փաստը, որ կաթողիկոսին Եղիազարի դատին հանձնող կամ վերջինիս կաթողիկոս դարձնել ցանկացող ժողովականները ավելի քան ինը տարի կաթողիկոսած Հակոբ Ջուղայեցու ընտրության օրինականության հարցն արժարժում են այդքան ուշացումով և այն էլ՝ տասնհինգերորդ կետով, որտեղ ասվում է, որ իբր «ոչ կամօք եւ կտակագրիւ լուսաւոր հոգի Փիլիպպոս հոգևորտիրին եղև սա կաթողիկոս, եւ ոչ հաւանութեամբ ամենայն եպիսկոպոսաց և իշխանաց ազգիս, այլ ինքնագլուխ անձամբ բռնակալեալ տիրապետեաց»³⁹: Հարկավ, ես չեմ բացառում, որ քսանյոթ վարդապետների ու եպիսկոպոսների մեջ կարող էին լինել օնոփրիոսատիպ ուրիշներ ևս, բայց ոչ մի կերպ չեմ կարող պատկերացնել, թե ինչպես կարող էին նրանք բոլորը միասին այսպիսի աղաղակող ստեր գրել: Չէ՛ որ նրանցից շատերը, ամենայն հավանականությամբ, մասնակցել կամ ներկա էին եղել կաթողիկոսի ընտրությանը և ստուգապես գիտեին, որ այն տեղի է ունեցել միանգամայն օրինական ճանապարհով: Վերը մենք արդեն տեսանք, թե ինչպիսի հիացական խոսքերով է Առաքել Դավրիժեցին արտահայտվում Ջուղայեցու մասին: Իսկ Ջաքարիա Քանաքեռցին, ասես հակադրվելով «ժողովականներին», ավելի ճիշտ՝ Օնոփրիոսին, հայտնում է,

³⁹«Միում», մայիս, 1933, էջ 152:

որ երբ մահացավ Փիլիպպոս կաթողիկոսը, Հակոբ Ջուղայեցին, որ Փիլիպպոսի օրոք երկար ժամանակ եղել էր «Աթոռակալ և Հրամանատու», գտնվում էր Շամբի - Չորգեղի Ստեփանոս Նախավկայի վանքում, ուստի «առաքեցին սուրհանդակ, և բերեալ գնա՝ և օրհնեցին Կաթողիկոս ի Ճաղկազարդի կիրակէն»⁴⁰: Այս դեպքում Քանաքեռցու խոսքը միանգամայն վրստահելի է, որովհետև համահունչ է Դավրիժեցու գրածին:

Մեկ դիտարկում ևս. հայտնի է, որ Հակոբ - Եղիազարյան պայքարն ըստ էության հանգուցալուծման հասավ 1667 թ. աշնանը, քանզի երկամյա եռանդազին գործունեությունից հետո արդեն Կ. Պոլսում գտնվող Հակոբ Ջուղայեցին սեպտեմբերի 24-ին Եղիազար Այնթափցուն հղած մամակում առաջարկում էր «կամ ի Կոստանդնուպոլիս եւ կամ ի Չմիռնի պատահիլ միմեանց առ այս գործ»⁴¹: Անթվակիր պատասխան մամակում (բնականաբար, այն գրվել է սեպտեմբերի 24-ից հետո) Եղիազարը, դառնացած տոնով թվարկելով մի շարք հարգելի ու ոչ հարգելի պատճառներ, ասում է. «Մինչև ցայժմ մարթ է թէ հարկ լիցի անպատճառ զմիմեանս տեսանել, կամ ի Տիգրանակերտն կամ ի Թէոդուպոլիսն ելեալ, զի անդ ելեալ առ քեզ՝ տեսցոք զմիմեանս. և թէ զկս պատշաճագոյնն կամիս՝ անդ ի սուրբ յէջմիածինն, սկիզբն մերոյ ծագման լուսոյ, գալ գտանել զքեզ և սուրբ սանդարամետիցն երկրպագելով՝ ի վերայ այնմ տեղոյն տեսանել և խօսել զոր ինչ պարտն իցէ. և զամենայն ուխտ և զկամս կատարելով դարձայց ի տեղի իմ»⁴²: Իհարկե, Հակոբ Ջուղայեցին իր հերթին չընդունեց Եղիազարի առաջարկած պայմանները, ուստի նրանք այդպես էլ չհանդիպեցին: Բայց ներկա դեպքում դա չէ կարևորը, այլ այն, թէ ինչպե՞ս է պատահել, որ թե՛ Օնոփրիոսի երդմնագրում որպես դատավարության վայր նշված «ի Թէոդուպոլիս կամ Թոխաթ» և թե՛ Եղիազարի առաջարկած հանդիպավայրերի՝ «կամ ի Տիգրանակերտն կամ ի Թէոդուպոլիսն» երկուսկան տեղանուններից մեկը նույնն է՝ Թէոդուպոլիս: Դիտելի է և այն պարագան, որ ըստ Չաքարիա Քանաքեռցու հաղորդած տարբերակի, իբր օնոփրիոսականներն Եղիազարին առաջարկել էին գալ Էջմիածին, «և մեք քեզ տամք զԿաթողիկոսութիւնն

⁴⁰ **Չաքարիա Քանաքեռցի**, նշվ. աշխ., էջ 60:

⁴¹ «Միոն», հունիս, 1941, էջ 158:

⁴² «Միոն», հուլիս-օգոստոս, 1941, էջ 201:

Էջմիածնի՝ արքունական մօմոսիք», իսկ Եղիազարն էլ փաստորեն երեք տարի հետո գրած մամական ցանկություն է հայտնել Ջուղայեցուն հանդիպելու համար գալ Էջմիածին: Արդյոք սա չի՞ նշանակում, որ Օնոփրիոսի անունով հայտնի փաստաթուղթն ստեղծվել է Եղիազարի այս մամակից հետո:

Կարծում եմ, վերը շարադրվածը, ինչպես նաև աղբյուրներում առկա մի շարք այլ տեղեկություններ, որոնք բոլորն այստեղ հնարավոր չէ ներկայացնել, լիովին հիմք են տալիս եզրակացնելու, որ ո՛չ Ջաքարիա Քանաքեռցու և ո՛չ առավել ևս Օնոփրիոսի գրածից չի հետևում, որ 1664 թ. հոկտեմբերին Երևանում տեղի է ունեցել հակահակոբյան ժողով, որտեղ որոշվել է Հակոբ Ջուղայեցուն հանձնել Եղիազարի արտագնա դատին, և կամ վերջինիս հրավիրել Էջմիածին ու դարձնել կաթողիկոս՝ փաստորեն գահընկեց անելով օրինական ճանապարհով ընտրված, ինը տարի հաջողությամբ կաթողիկոսած Հակոբ Ջուղայեցուն, որը դեռ կաթողիկոսելու էր ավելի քան մեկուկես տասնամյակ՝ արժանանալով ժամանակակիցների և հետագա սերունդների դրվատանքին ու փառաբանությանը:

* * *

Ի տարբերություն «Յաղագս կարգի կաթողիկոս ձեռնադրութեան» փաստաթղթի, 1693 թ. մայիսի 1-ին Նոր Ջուղայի Ս. Ամենափրկիչ վանքի տպարանում հրատարակված նորջուղայեցիների հանրաստորագրությունը դեռևս 1881 թ. Հարություն Տեր Հովհանյանցը թեև համարել է «արտաքոյ կարգի պատմութեանս» գործ, բայց և այնպես իբրև «ազգային հնութիւն» զետեղել է իր մեծարժեք աշխատության երկրորդ հատորում⁴³: Ըստ այդմ, անդրադառնալով այն հարցին, թե ինչու նորջուղայեցիները չհամաձայնեցին ընդունել «կաթողիկոսանալն Նահապետի», նշում է երկու պատճառ՝ «մախ վասն ոչ սպասելոյ ընդունել զմանսար Ջուղայեցոց, և երկրորդ յաղագս գոլոյ վասն նորա կարծիք լինելոյ հակամետ հռովմէականութեան»⁴⁴: Թվարկված պատճառներից առաջինին իսկապես մեծ կարևորություն է տրված մամական, իսկ երկրորդի

⁴³ Տե՛ս «Պատմութիւն Նոր Ջուղայոյ որ յԱսպահան, աշխատափրեալ ի Պ. Յարութիւն Թ. Տեր Յովհաննէանց», հատոր երկրորդ, Նոր Ջուղա, 1881, էջ 114-122:

⁴⁴ Նույն տեղում, էջ 114:

մասին ոչ մի բառ չի ասվում: Ավելին, մամակագիրները պատրաստ էին նույնիսկ ներելու Նահապետի ընտրության ժամանակ թույլ տրված կոպիտ խախտումները, եթե նա կարողանար իր վարք ու բարքով, նիստ ու կացով և գործելակերպով դառնալ ժամանակի պահանջները բավարարող կաթողիկոս: Ուստի, մի կողմ թողնելով ընտրության հետ կապված հարցերը, տասներկու կետով համառոտ շարադրել են գործող կաթողիկոսից իրենց ունեցած պահանջները և ավարտել հետևյալ բացատրությամբ. «Ահա զայս երկոտասան բանք կարգեալք պահանջեմք ի կաթողիկոսէն, ո՛վ որ և իցէ և զայս բանս խնդրանաց եղբայրական սիրով առ ձեզ առաքեցաք իբրև անդամք միմեանց լինելով ցառակիցք. և դուք տարեալ ցուցէք իւրն. եթէ հաւանի և ընդունի գրով և կնքով իւրով, և վկայութեամբ երջանիկ եպիսկոպոսաց առ մեզ առաքեսցէ իբրև զայետիկար անջինջ մնալ առ մեզ. յայնժամ և մեք սիրով հլու հպատակութեամբ հնազանդ լիցուք նմա իբրև գլխոյ. և ինքն թագաւորեսցէ յեկեղեցիս մեր որպէս զարեգակն. ապա թէ ոչ ընդունիցի զասացեալս մեր և կամ գրեալքս խոտան համարեսցի. յայնժամ զգրեանս մեր դարձուսջիք յետս. յայնմ հետէ գիտեմք և մեք թէ ո՛րպէս պարտն իցէ առնել յամենայն կողմանէ անխիղճ»⁴⁵: Իհարկէ, ինչպես ամեն մի բռնակալ, Նահապետ Եղեսացին ևս չկարողացավ վեր բարձրանալ ինքն իրենից և լսել նորջուղայեցիների արդար պահանջները, իսկ վերջիններս՝ որպէս իրենց խոսքի տեր ընդդիմադիրներ, կարողացան «առնել յամենայն կողմանէ անխիղճ», ու գրվեց հայոց եկեղեցու պատմության ամենամռայլ էջերից մեկը: Ներկա դեպքում մեզ դա չէ, որ հետաքրքրում է, քանզի այդ մասին բավական շատ է գրվել, այլ այն, թե ինչ էին պահանջում նորջուղայեցիները ապօրինաբար կաթողիկոսացած Նահապետ Եղեսացուց: Նրանց պահանջներից առավել կարևորներն էին. որ կաթողիկոսը նախ՝ ինքը մշտապես զբաղվի ընթերցանությամբ և ինքնակրթութեամբ, իսկ ապա ուրիշներին կրթելու համար «դպրատունս և զդասատունս հաստատեսցէ յամենայն տեղիս», որովհետև «**չինութիւն և հաստատութիւն ազգի դովաւ լինի**», որ անկիրթ, տգետ ու անարժան մարդկանց չպետք է տա եպիսկոպոսական պատիվ ու վարդապետական իշխանություն, քանզի

⁴⁵ Նույն տեղում, էջ 122:

ականատես լինելով մման փաստերի՝ ուսման ու կրթության ջանադիրները հուսահատվում ու անգործության են մատնվում, որի հետևանքով «մնայ ազգս ի մէջ անգիտութեան խաւարի յաղագս անընտրութեան», որ ստորադասներին, առավել ևս՝ բարձրաստիճան հոգևորականներին իրավունք չունի ինքնագլուխ դատելու, որովհետև որքան էլ մենք լինի նրանց գործած սխալը, միևնույնն է, չպետք է «**քարց ժողովոյ և կանոնաց դատել կամ պատժել**», այլ խոսքով ասած՝ նորջուղայեցիների պահանջները վերջին հաշվով հանգում էին մեկ բանի. որ կաթողիկոսը պետք է կառավարի ոչ թե բռնությամբ «և ուժգնութեամբ բազկի իւրոյ», այլ միայն ու միայն՝ «**արդարութեամբ և իրաւամբք**»: Ավա՛ղ, այս պահանջներն այսօր ևս մեր ժողովրդի համար մնում են նույնքան ցանկալի, որքան ուղիղ 319* տարի առաջ:

Հաշվի առնելով նորջուղայեցիների հանրաստորագրության մեջ արժարժված հարցերի կարևորությունն ու հասարակական հնչելությունը՝ դեռևս 2001 թ. գրել եմ, որ այն «կարելի է դիտել որպես հայ լուսավորականության առաջին ծրագրային փաստաթուղթ, որը գրված լինելով ոչ թե մեկ, այլ բազմաթիվ անձանց կողմից, փաստորեն արտահայտում էր Նոր Ջուղայի աշխարհիկ ու հոգևոր դասի կամքը, կամ որ միևնույն է, նոր զարգացող հայ բուրժուազիայի մտածելակերպը, հասարակական տրամադրություններն ու մտադրությունները»⁴⁶: Ինչպես գիտենք, պատ-

* Հոդվածը տպագրվել է 2012 թ.:

⁴⁶ **Հ. Ղ. Միրզոյան**, Հովհաննես Մրքուզ Ջուղայեցի, Եր., 2001, էջ 78: Ըստ այսմ, չեմ կարող համաձայնել Ա. Այվազյանի այն մտքի հետ, որ «այս արժեքավոր վավերագիրը հետազայում անուշադրության է մատնվել, չարժանանալով որևէ քննության» (նշվ. աշխ., էջ 171): Ինչ վերաբերում է այն պնդմանը, որ իրեն ծանոթ հեղինակներից միակը Հակոբ Անապանն է, «որ իր քննության ընթացքում հպանցիկ վկայակոչում է այս վավերագրի մի տեղեկություն» (նշվ. աշխ., էջ 220), ապա նախ՝ ինչպես տեսանք, Հ. Անապանը միակը չէ և երկրորդ, ցավոք, նա ճիշտ չի մեկնաբանել նորջուղայեցիների հեղինակած վավերագրի համապատասխան տեղեկությունը: Փորձելով հիմնավորել իր այն դրույթը, որ իբր Եղիազար Այնթափցին չէր ցանկանում դառնալ ամենայն հայոց կաթողիկոս և «Կ. Պոլսից այն կողմ գնալ», վկայակոչում է նորջուղայեցիների այն միտքը, որ «ի գնալն յերուսաղէմայ նստաւ ի Կոստանդնուպոլիս, ասելով, թէ ո՛չ եկից ի սուրբ Աթոռն [Էջմիածնի] մինչև ոչ գայցէ մանսար Իսպահանու», այնուհետև հավելում է. «Նրան դժվարությամբ կարողացան պնդել Կ. Պոլսից և հազիվ հազ կարողացան ներս մտցնել պարսկական սահմանից» (**Հ. Ս. Անասյան**, XVII դարի ազատագրական շարժումներն Արևմտյան Հայաստանում, Եր., 1961, էջ 270): Իրականում նորջուղայեցիները ցանկացել են ընդգծել Եղիազարի խոհեմությունն ու խորագիտակությունը, այսինքն՝ նա քաջ գիտակցել է, որ

մական հանգամանքների բերումով Նոր Ջուղայի հայ գաղթօջախը, ցավոք, XVIII դարասկզբին աստիճանաբար սկսեց խամրել՝ ծնունդ ու սնունդ տալով հնդկահայ գաղթօջախներին: Այդ է պատճառը, որ նորջուղայեցիների նամակում XVII դարավերջում ձևակերպված հիրավի բուրժուական սահմանադրական գաղափարները շուրջ մեկդարյա ուշացումով իրենց տրամաբանական զարգացումն ստացան հայոց առաջին սահմանադրության՝ Շահամիր Շահամիրյանի հեղինակած «Որոգայթ փառաց» փառահեղ աշխատության մեջ:

Հ. Գ. Նկատի ունենալով հայ հասարակական-քաղաքական մտքի պատմության ուսումնասիրության համար վերոհիշյալ փաստաթղթերի բացառիկ կարևորությունը, ինչպես նաև այն հանգամանքը, որ նորջուղայեցիների նամակի երկրորդ և երրորդ հրատարակություններում տեղ են գտել առանձին սխալներ ու վրիպակներ, անհրաժեշտ են համարում ընթերցողի դատին ներկայացնել առաջին հրատարակության հիման վրա պատրաստած տարբերակը: Իսկ թե նախորդ տպագրությունների համեմատությամբ ինչ տարբերություններ ունի այն, հարկ չեն համարում մեկ առ մեկ ներկայացնելու՝ վստահ, որ իմանալ ցանկացողն անձամբ կարող է համեմատել դրանք և տեսնել:

Բնագրերը ներկայացվում են ըստ 1693 թ. տպագրության, չեն փոխվել նույնիսկ կետադրական նշանները, բացված են կարճագրությունները, չի դրված ապաքարցի նշանը, իսկ ակնհայտ վրիպակներ նկատելու դեպքում նշվել է ճիշտ ձևը: Առաջին փաստաթղթի ստորագրողների ցուցակը ընթերցողը կարող է տեսնել ներդիր 1-ում*:

առանց նորջուղայեցիների համաձայնության կաթողիկոսանալու դեպքում կարող է կանգնել լուրջ դժվարությունների առջև, ուստի դրանից խուսափելու նպատակով սպասել է նրանց ուղարկելիք մանասարին և ստանալուն պես, ասում են նորջուղայեցիները, «խսկույն եկն» Էջմիածին: Ավելին, նրանց խորին համոզմամբ, եթե Եղիազարն առանց իրենց մանասարի չի ցանկացել դառնալ կաթողիկոս, ապա Նահապետի համար «զիարդ հրամայէր լինել առանց մեր մանասարի», ինչպես փորձել են արդարացնել իրենց ապօրինի գործելակերպը Նահապետն ու յուրայինները՝ խնդրելով նորջուղայեցիներից հետին թվով ուղարկել մանասար:

* Այլուստ հայտնի է, որ Հովհաննես Մուղեցին մահացել է 1669 թ., Ստեփանոս վարդապետ Լեհացին՝ 1689, «Յակոբ պատրիարքը» (= Հակոբ Ջուղայեցին)՝ 1680 թ., իսկ Ծնավոն Ագուլեցին՝ 1670 թ.: Այստեղից ենթադրելի է, որ փաստաթուղթն ստորագրողները 1693 թ.

**Յաղագս կարգի կաթուղիկոս ձեռնադրութեան.
գրեալ ի Մովսիսէ վարդապետէ՝ բջնեցոյ. Համաձայնութեամբ
սրբազան վարդապետաց. և Եպիսկոպոսաց վերադրելոց ի քարտիսիս**

Յամի կենարարին մարդեղութեան հազարերորդի և վաթսն երորդի հինգ երորդի՝ Եւ ըստ թուահաշութեան հայկայինս տոհմի՝ հազարերորդի. հարիւրերորդի ընդ հնգետասանեկի մասնկի՝ Մեք արարատեան նահանգի վարդապետք և Եպիսկոպոսունք. և առաջնորդ վանականաց՝ Եւ միանգամայն արևելեան կողմանց արթոց ունօղք և ժողովողեան վերադիտօղք, որ ընդ տէրութեամբ պարսկական արքայից արքայի. հանդերձ աշխարհիկ արարանց* մեծամեծօք. գումարեցաք ի մի վայր. և զայս երիս իրս սահմանեալ հաստատեցաք ի միջի մերում. վասն գերագահ արթոյն սուրբ Էջմիածնի պայծառութեան. և ժողովողեան աստուծոյ բարեկարգութեան: Նախ զի կաթուղիկոս ոք. մի՛ իշխեսցէ ըստ կամաց իւրոց նստուցանել զով ոք ախորժէ ի տեղի ի՛ւր. եթէ ոչ ըստ ազգաց քրիստոնէից հանրականաց ասանդութեամբ չորիւք յեղանակօք. այսինքն. կամ վիճակաւ իմիք. որպէս հռովմայեցոց է՝ սօվորութիւն. կամ ընտրութեամբ հասարակաց. որպէս առաջնոցն և յետնոցն ևս. և կամ ի հաւանութեանց վեհագունից բազմաց և սրբազան արանց. թողում ասել զչորրորդն որ է վերին յայտնութենէն. որ այժմ իսկ դադարեալ է և լռեալ վասն անարժանութեան մերում: Եւ ի բաց ի չորիցս յայսցանէ եղելոյ միոյ. կաթուղիկոս ինքնագլուխ մի՛ իշխեսցէ ընտրել զոք ի պատիւ հայրապետութեան փոխանակ իւր արտաքոյ սահմանադրութեան հարց նախնեաց սրբոց: Երկրորդ եթէ բռնացի գլուխ ազգի կարգեալ կաթուղիկոսն առնել ըստ կամաց իւրոց զարտոտի խորհրդով նստուցանել զոր ոք հաճեսցի անձն իւր փոխանակ իւր. կամ այլ ազգեաց իշխանութեամբ. կամ անիրաւ մամոնայի սփռմամբ. և կամ խաբէութեամբ իմիք. ի գրելոց աստի. և ըստ իւրաքանչիւր անուանելոց քարոզ կոչեցելոց վարդապետաց. խոտեսցի ինքն կաթուղիկոսն և ընտրեալ իւր: քանզի թէ սկիզբն սուրբ է և զանկուածն և արմատն. ապաքէն և ո՛ստքն: Իսկ եթէ է՝ ընդ դէմ ճշմարտութեանն մարտնչումն. եղիցի համարեալ ի մասին մե-

* Կարդալ՝ արանց:

դացն որ ոչ քառեսցի աստէն և անդէն. որպէս վկայէ՝ տէրունական վճիռն յաւետարանի հռչակութեան: Եւ երրորդ եթէ երկուքս այսոքիկ յառաջեսցին անհանճա՛ր գնացիւք. հա՛րկ լիցի ապա ուրեմն և վարդապետաց և եպիսկոպոսաց. և բոլոր ուխտի վիճակաւորաց. և համայն աշխարհի արանց երևելաց ընդ դիմանալ միագունդ պնդութեամբ և ջանալ եղծանել զապարսանութիւն բռնացելոյ կաթողիկոսին. որով հօ՛տն աստուծոյ արածեսցի ի վայրի դաւարօջ. և սնուցի ի ջուրս հանգստեան. և առաջի երկնաւոր թագաւորին պսակաց յաղթականաց արժանասցին. քան թէ սնոտի երկիւղիւ պարտեցելո՛ց և թուամորթի՛ց պատժոց. որպէս և իրաւունք համօրէն ազանց ուսուցանեն զսո՛յն զայսոսիկ այսպէս գոլ. վասն որոյ և զայս թուրքս զոր գրեցաք առ Յակոբ կաթողիկոսն միաբանական համաձայնութեամբ յաղագս հասարակա՛ց. և հաստատութեան սրբոյ աթոռոյն հանրական արամեան ազգիս Էջմիածնի. ոչ իմիք հակառակութեան և երկպառակութեան. եթէ ի պատճառս սորին հոգեկան և մարմնական պատի՛ժ յառաջեսցի ի նմանէ. դառնութիւն ինչ և բանադրանք և կամ տուգանք և զգուանք ի վերայ միոյ ուրուք գալ. և կամ առ ոմանս իբրու ի յոլովս ի վերայ ամենեցո՛ւնց եղիցի զոր ուխտեցաք և հաստատեցաք համակամութեամբ վրէժ խնդիր լինել մերժեցելոյն. և զվէրս մեզ համարել և կռուել յօժարութեամբ. քան զի եթէ վշտանայ մի անդամն. վշտանալ պա՛րտին ամենայն անդամքն ընդ նմա: Իսկ եթէ որ յայսցանէ վրիպեալ վերջացի անհանճար խորհրդո՛վ և ունայնական մտօ՛ք. նզովեսցի յերից սուրբ ժողովոյ հայրապետացն. և մասն ընդ յուրայի՛ և խաչահանուացն ընկալցի. որք զճշմարտութիւնն քարոզեցին զթիւրութիւն և զմոլութիւն սերմանեալ ի բա՛ց հերքեցին. և եղիցի այնպիսին լուծեալ ի կարգէն. և որոշեալ յաստիճանէն դատապարտական պատժիւք: Յորոյ վերայ կնքեսցի՝ Ամենն:

Տպեցաւ սաւատս ի նոր ջուղա ի թուին հազար հարիւր քառասուն և երկու. և Յամսեանն մայիսի ի մէկն:

278

ՍՈՒՐԲ ԵՒ ՍԻՐԵԼԻ ՊԱՇՏՈՆԱԿՑԱՑ ՄԵՐՈՅ. ԵՒ ՀԱՐԱԶԱՏԱՑ
ՀԱՎԱՏԱՐմաց երջանկացելոց եղբարց ճշմարտախոհից և ուղղասի-
րաց. վերադիտողացդ սրբազանից գետեղելոց ի գերագահ և ի գերահռո-
չակ. ի սուրբ և ի սրբարար Աթոռդ Էջմիածին ի մայրոյ հասարակաց. նաև
որոց ընդ հովանեաւ դորին որդիացելոց յաշխարհիդ արարադայ և
յատրպատականի. Քահանայապետից. և Քահանայից. և համօրէն լըր-
ման ուխտի ժառանգաւորաց և վիճակաւորաց սուրբ եկեղեցոյ: Ողջոյն ի
քրիստոս մատուցանեմք. սիրալրական սիրով սրբութեան. երկնաւոր
խաղաղութեամբն հանդերձ. մեք ի շօշ եղեալ քրիստոնէախումբ դասք
եկեղեցականաց և աշխարհականաց: Ընդ որոյ և որով ծանուցանեմք.
պատուականութեան ձերոյ. զեղելոց իրաց դիպելոց. որ ի մերումս եղեալ
թշուառութեան ամանակի. յանգուշութեան և յանպատրաստութեան մե-
րոյ պատճառէ. որով կամք ամենեքեան երերեալ և տատանեալ իբրև
զնաւ խռովեալ յալեաց ծովու: Քանզի սկիզբն և աւարտ խաղաղութեան
զբարեկարգութիւնն լինել իմանամք. զի ուրանօր բարձեալ է բարեկար-
գութիւն. արմատացեալ լինի աղմուկ խռովութեան, որպէս և տեսանեմք
մերովք տեսանելօք: Քանզի ո՛ր քան վախճան առեալ է ի կենցաղոյս.
ընդ երանելիսն հանգուցեալ երջանիկ հայրապետն մեր Տէր Եղիազար
վրդովումն խռովութեան ոչ պակասի ի մէնջ. պատճառն անխոհեմ և ան-
հանճար մարդոց գործ և արարմունք. որք յիւրեանց փառամոլութեանց
ախտիցն ձգեալք և պատրեալք. որոց գլուխ և գօրավիզ զաստապատցի
մինասն. որ ոչ գրոց աշակերտեալ ի մանկութենէ. և ոչ ճշմարտութեան
վարուց հետևեալ. ոչ զտեսականն ծանուցեալ և ոչ գործնականին մասին
հաղորդեալ այլ գօրէն գռեհկաց. զերկրաւորս և եթ ողջունեալ և ի նոյնն
ցանկ դեգերեալ. ժամադիր եղեալ ընդ նահապետին ձեռագրով և կնքով
մի մեանց թէ միշտ ի քո կաթողիկոսութեանդ ես եղեց արթռակա՛լ. այսու
պայմանաւ յառաջեցուցեալ զայդ գործ. որ մեզ ամենեցուն ստոյգ և
իրաւապէս յայտնի եղև որ այդ այդպէս է՛. և առաւել քան զայդ գիտակ
եղաք ամենայնի գոր չէ պարտ մի ըստ միոջէ արձանացուցանել ի գիրս:
Արդ ո՛վ իցէ աստապատցի մինասն որ զայդ առնիցէ. մի թէ ազգս արծա-
թազին է հօր դորա՛. որ ո՛ւմ և կամիցի՝ վաճառիցէ՛ յաղագս պորտոյ և յո-
րովայնի իւրոյ, եթէ այդպիսի է կարգ և կանոն կաթողիկոս ձեռնադրու-
թեան. ո՛վ է պակաս քան զնա որ ոչ կարիցէ զոմն կատարօղ ախտի իւրոյ

ձեռնադրել կաթողիկոս. քանզի ի ձերում աշխարհի յոլովք գո՛ն վանորայք և եպիսկոպոսունք. նա և ի մերս աշխարհի. եթե այդպես իցե որ առանց ընտրութեան և վկայականի թղթոյ ձեռնադրեալն է կաթողիկոս. որում պա՛րտ է հնազանդել* . ո՛վ է որ ոչ կարիցե իբրև զաստապատցին օծանել գոք ի պատիւ կաթողիկոսութեան. ո՛վ է որ պակաս է քան զնա որ օծեալ նորա լիցի կաթողիկոս. և այլոցն ոչ. եթե նորայն ընդունելի է. ուրեմն այլոցն պարտ է լինիլ և ընդունելի. իսկ թէ այլոցն ոչ. ուրեմն և նորայն ոչ. տիմա որ աստապատցին ոչ է ի կարգի հասարակաց. այլ յոռի և անարգ քան զամենեսեան. յաղագս անուսման և անվարժութեան իւրոյ. գոր տգիտութիւնն մայր գոլ սահմանեցին ամենայն մոլութեանց. որովք դա՛ կայ պարաւանդեալ. որ այդպիսի ոճրագործութիւն գործեաց ի մէջ ազգի՛ս. որ և յետ կատարման գործոյն գրեալ են առ մեզ կրկին պատճառ: Նախ թէ ըստ կտակի հոգևոր տիրին արարաք զայս. երկրորդ թէ ի ձեռն առաքեալ թղթոյն բանին գործեցաք: Առաջնոյն զայս պատասխանենք. թէ եղիազար հոգևոր տէրն ոչ է արարեալ զայդ կտակ. որպէս և կանխագոյն յայտ իսկ է ձեզ. և յետոյ մեզ ևս եղև ստոյգն յայտնի. գոր եթէ կամիք մեք ծանուցուք ձեզ զճշմարիտ կտակ հոգևոր տիրին. ա՛րդ որով հետև արար՝ վասն էր ոչ դրոշմեաց ձեռամբ իւրով ի քարտիսի. գոր կանխագոյն իսկ ունէր սովորութիւն յարարտ բանին դնէր ձեռս ասելով թէ առ ի հաստատութիւն բանիս եղի զձեռադիրս ի վերայ. որ քանի՛ թուրք առ մեզ գոյ այսպիսի գրեալ և դրոշմեալ. հարկաւորապէս և առաւելապէս դմին իրի յաւետ պա՛րտէր զայդ սովորութիւն ի գործ ամել զի համաշխարհական է բանդ և իրագործութիւն. որով երևի ոչ գոլ ճշմարիտ զասացեալն: Ասենք թէ և ասացեալ ևս լիցի՛. հայեցարուք ի կարգս և ի կանոնս հարցն սրբոց և երանելի նախնեաց. եթէ այդպես է սովորութիւն և կարգ. որ կաթողիկոսն. քարց ժողովոյ եպիսկոպոսաց և վարդապետաց, նա՛ և հարց վանականաց լեռնակեաց կրօնաւորաց. և աշխարհաժողով հանդիսի՛. ինքնահաճ կամօք ըստ ախորժակաց սրտի իւրոյ կոչեսցե գոք ի պատիւ կաթողիկոսութեան. եթէ այնպիսին ընդունելի եղեալ է. և այժմս լինիցի. ապա թէ թիւր և զարտուղի է յընթացից նախնեաց. ուրեմն ոչ է ընդունելի. եթէ հարցն առաջնոց և նոցին կանոնաց ոչ անսան.

* Պետք է լինի հնազանդիլ:

գոնէ ի մերումս եղեալ ժամանակի հարցն անասացեն. որ ի թուահաշու-
 քեան* տոհմիս հայկական. հազար երորդի. հարիւրորդի և տասն և հինգ
 ամի. մեծ անուն վարդապետք. երևելիք. և նշանաւորք ժողովեալ են ի
 սուրբ աթոռդ Էջմիածին հետեւելով հարցն սրբազանից. և քանի՛ գլխով
 բան կարգեալ յաղագս կաթողիկոս ձեռնադրութեան. թէ որ ո՛չ լինի այն-
 պէս խոտելի է՝ որոց գրեալ բանքն լուսաւոր հոգի մովսէս վարդապետին
 ձեռնագրով. և այլ սրբազան վարդապետաց կնքով և գրով առ մեզ է.
 որոյ սաւատն ևս առ ձեզ առաքեցաք. եթէ այնց բանից միոյն համաձայ-
 նի արարեալն ներկայիս. ապա է՝ մեզ ընդունելի՛. իսկ թէ ոչ. մեք ունեք ոչ
 ենք պարտական եթէ զպարտսն պահանջեսցէ՛. այսքան առ առաջինն:
 Երկրորդին զայս տամք պատասխանի՛ թէ գրեալ ենք մեք. առ տէր
 Եղիազար կաթողիկոսն և ոչ կարենք յուրաստ լինել թէ ո՛ր քան դու կեն-
 դանի ես մեր կաթողիկոս դու ես և յետ քո կատարօղ ենք կամաց քոց. և
 քոյոցն առնելոց ենք կաթողիկոս. ահա Եղիազար հոգևոր տիրին ոչ մի՛
 ունէր աշակերտ. այլ յովով. եթէ մեք յանուանէ՛ մարդոյ անուն գրեալ ենք.
 ապա թէ մեզ վերայ հաստատի բանդ. իսկ թէ անորոշակի ենք գրեալ.
 ապա զուր և նանի՛ր է մեզ վերայ ասացեալդ և անպատշաճ արարեալդ.
 ի յալիտենից ոչ որ լուաւ. թէ նախ քան զթաղումն վախճանեալ կաթողի-
 կոսի. օծանիցի նոր կաթողիկոս. զոր ահա եղև. մի՛ թէ Եղիազար հոգևոր
 տէրն այր տգէտ երևեցաւ յաչս ոմանց. քանզի իւր խոհեմութեամբն և
 խորագիտութեամբն ի գալն յերուսաղէմայ նստաւ ի կոստանդնու պօլիս.
 ասելով թէ ոչ եկից ի սուրբ աթոռն մինչև ոչ զայցէ մանսար իսպահանու.
 և յորժամ առաքեցաք իսկոյն եկն. այսպէս լինի արարք առն խոհեմա-
 գունի. եթէ յաղագս ինքեան այսպէս խորհէր. ապա վասն այլոց զհա՛րդ
 հրամայէր լինել առանց մեր մանսարի. զոր յետ գործոյն կատարման
 թարց վկայականի թղթոյ. ապա խնդրեալ էին ի մեզ մանսար. զոր մեք
 նարդեանս գրեալն յայնժամն էաք գրելոց. բայց երկրորդ հողեպիեմնէսս
 և գողոցսս. անկեալ և կործանեալ չաւետս. կաշառակոր եղեալ և արծա-
 թով կուրացեալ. կրկին և երեքկին անգամ ընկալեալ զկաշառ. լիպասի
 հուքմ հանեալ և առաքեալ առանց մեր մանսարի. սալաիի և գիտութեան.
 որոյ վասն և ինքն կործանեցաւ. և նոր Քալանթար հաստատեցաւ. Մահ-

* Կարդալ՝ թուահաշուութեան:

տասի խօջա. Պետրոսի որդի քրիստոսի օրհնեալ Խօջա՛ Ղուկասն. ամենևին յար և նման բարեպաշտութեան հօրն իւրոյ: Այսու հետև կաշառն անգործ եղեալ ճշմարտութիւնն է թագաւորելոց և ուղղութիւնն հաստատելոց: Ժա՛ն է այսու հետև մեզ սիրելիք ի քնոյ զարթնուլ. քանզի գիշերն մերժեցաւ. և տիւն մերձեցաւ: Չայս թուղք վասն այնր առաքեցաք առ մեծութիւն ձեր. զի ցուցանիցէք կաթողիկոս եղնողիդ. եթէ կամի դա բռնութեամբ և ուժգնութեամբ բազկի իւրոյ տիրել մեզ ոչ կարէ. քան զի մեք ոչ ումեք ենք արծաթագին. զի բարձրեալն որոյ տէրութիւնն սեփական է՝ և իշխանութիւնն բնութեամբ. բռնաբար ոչ ումեք տիրէ. թող թէ մարդ: Իսկ ապա թէ արդարութեամբ և իրաւամբք տիրէ՝. հնազանդիմք և մեք ա՛ռաւել քան զառաւել: Եւ թէ՛ զի՛նչ է արդարութիւն և իրաւունք. այսինքն է գնալ անխտոր զշաւիղս յառաջնոցն սրբոց. եթէ նախնեացն և գերագունիցն ոչ. սակայն յետնոցն որ ի մերումս ամանակի զառաջնոցն ստացան վարս և առաքինութիւնս. ճշմարտութեան կարգաց և կրօնից հետևելով. զլուսաւոր հոգիք Մովսէս և Փիլիպպոս կաթողիկոսացն ասենք որ ի վերջին ժամանակս փայլեցան իբրև զարեգակն ջահաւորեալք ի մէջ սուրբ եկեղեցոյ և յազգս հայաստանեայց: Եւ զի՛նչ է խնդիր մեր և զո՛րս. համառօտաբար կարգեսցուք երկոտասան գլխօք: Նախ զի կաթողիկոսն միշտ և անպարապ ընթերցցի զաստուածային գիրս և ինքն նովիմք վարեսցի՛. և վարեսցէ՛ զեկեղեցի՛: Երկրորդ. զի դպրատունս և զդասատունս հաստատեսցէ յամենայն տեղիս. որպէս սովորութիւն է՝ այլ ազգեաց քրիստոնէից. և մանաւանդ թէ մեզ իսկ գլխովին. նա՛ և պարսից ևս. զոր գիտողացն է քաջայայտ թէ ո՛րքան ունին ջանք և փոյթ յայդմ իրի՛. քան զի շինութիւն և հաստատութիւն ազգի դովաւ լինի. որպէս և տեսանենք խոպանացեալ և անպիտանացեալ ազգն վրա՛ց. յաղագս ոչ ունելոյ փոյթ զայնմանէ: Երրորդ զի և ինքն ասուելէն զգեցցի՛ և ոչ բամբակեղէն կամ վշեղէն և ոչ այլոց թոյլ տայցէ՛: Չորրորդ. զատ և առանձին ի միաբանից. ոչ յաղօթս կացցէ՛. և ոչ հաց կերիցէ՛. այլ ընդ միաբանսն հաղորդեսցի. ի յամենայն աղօթսն և ի հացկերոյթ սեղանատեղսն: Հինգերորդ մի՛ լիցի. առանձին տնտեստուն և մառան. և մի՛ իմ և քո ի մէջ բերիցէ՛ ի հասարակ տան. ինքն իւրայովքն աւելորդօք քան զհարկաւորն շատացեալ. և հասարակն անխնամ և անայցելու մնացեալ կարօտ հարկաւորին. այլ զամենայն մի լիցի. եթէ զանձարան եթէ շտեմարան. եթէ տըն-

տեստուն և եթէ սեղանատուն: Վեցերորդ. մի՛ զարդարեալ սիգաքայլ երի-
վարօք յոխորտացեալ յօրանայցէ՛. այլ կիս իշեօ՛ք շրջեսցի՛. որպէս և տե-
սեալ իսկ եմք զնախնիսն աչօք մերովք: Եօթներորդ. ոչ ունիցի երկո՛ւ
կամ երեք և չորք փայեակ. որպէս այժմս լսեմք. այլ միով սուրհանդակաւ
բաւականանալ որպէս նախնի կաթուղիկոսունքն: Ութերորդ. նոր զար-
մանս և ծիծաղելիս ոչ առնել. այսինքն. թէ քարշել առաջի ըստ օրինի իշ-
խանաց եղակս. մէկ. երկու. և կամ աւելի և պակաս. և կապել թիւր և դա-
դարայ. որ կարի հեռի է՛ ի հոգևոր իշխանութենէ. զի զէն զինուորութեան
մերոյ ոչ է՛ մարմնաւոր. այլ հոգևոր ըստ առաքելոյ: Իններորդ. ոչ պահել
մատաղ մանկունս զսպասաւորս առաջի զարդարեալ զգեստիւք ի գայ-
թակոյթիւն տկարամտա՛ց. այլ կատարեալ հասակաւ և մուրուօ՛ք սևա-
զգեստ և խոշորահանդերձ. ի յամօթ հակառակորդա՛ց բամբաստողաց:
Տասներորդ. արանց տգիտա՛ց և անվարժի՛ց մի՛ տայցէ՛ պատիւ եպիսկո-
պոսական և իշխանութիւն վարդապետական. քանզի նոքա որ ունին
ջան և աշխատասիրութիւն ուսման. տեսանելով զայլս թարց ջանից և
աշխատանաց ընկալեալ զպատիւ եպիսկոպոսութեան. և զաստիճան
վարդապետութեան. և նոքա յուսահատեալ խափան լինին ի բարի յա-
ռաջադիմութենէ. և մնայ ազգս ի մէջ անգիտութեան խաւարի՛ յաղագս
անընտրութեան. ըստ արիստոտելի որ ասէ. եթէ կամիս բարեկարգութիւն
տան. ընտրեա զլաւն ի վատթարէն. և զվաստակաւորն յանջանէն. և ըստ
իմաստոյն թէ զփառս իմաստունք ժառանգեսցեն: Մետասաներորդ. ոչ
ածել պատիժս անպատշաճս ի վերայ ուրուք անյարմար կարգի և աս-
տիճանի՛. որպէս լսեմք թէ այս ինչ մարդոյ մուրուս կտրեալ է. և այս ինչ
մարդ ի սիւն կապեալ. ոչ մի անգամ լսեմք. այլ յոլովակի. ուստի՛ ունի
օրինակ զայդպիսի անուպայ արարմանց. զայր եպիսկոպոս առանց ժո-
ղովոյ և դատաստանի. ի ժամ հացկերութեան և զինի ըմպութեան կա-
պեալ ի սիւն և բրածեծ տալ առնել արանց սրիկայից և ելուզակաց. և յե-
տոյ զմուրուսն հատանել. բարեպաշտն կոստանդիանոս ե՛րբ արար
զայդ արիոսի թէպէտ և սպանման էր արժանի. և կամ փոքրն թողոս առ
նեստոր երբ գործեաց զայդ. և կամ հայրապետքն սուրբք. երբ օրէնս
վարկան և իրաւունք համարեցան այդպիսի դատաստանաւ դատել զե-
կեղեցական. և մանաւանդ եպիսկոպոս. որպէս զրէ սուրբն կիւրեղ աղէք-
սանդրացի. յաղագս պղծոյն նեստորի թէ լուծումն արարաք զնա յեպիս-

կոպոսութենէն իրաւամբք ժողովոյն. զի մովսէս հոգևոր տէրն երբ արար զայդ. և կամ լուսաւոր հոգի փիլիպպոս կաթողիկոսն **.իգ.** ամ վարեալ զկաթողիկոսութիւնն. երբ և կամ ու՛մ մուրուս կտրեաց կամ սիւն կապեաց. նոյնպէս և յակոբ հոգևոր տէրն. քսան և հինգ ամ կացեալ յաթոռն միայն օնոփրիոսին էած զայդ պատիժ. նմին աշխարհի վկայէր մահու գոլ արժանի և ոչ լոկ պատժոյ. զոր աժմս* տարի և կէս է քանիսն լսեմք զայդ-պիսի խայտառակեալ. զոր և ունայն պատճառաւ. այդպիսի պատիժ քաղաքական օրինի և դատաստանի է անկ և ոչ եկեղեցական. վասն որոյ ոչ կամիմք զայր եպիսկոպոս կամ վարդապետ. թարց ժողովոյ և կանոնաց դատել կամ պատժել. յորմէ պատճառէ վնասս յողովս ծնանի. զի ժամանակս չար է: Երկոտասաներորդ. մի՛ փոփոխեսցէ զթէմ և զվիճակ եպիսկոպոսաց ըստ նմանութեան բրքիշօյի՛ և շմուէլի որ մինն զմեռեալ եպիսկոպոսաց վիճակն յափշտակէր. իսկ միւսն և զկենդանի եպիսկոպոսաց. որպէս զրէ քերթողահայրն մովսէս ի վիպագրութեան իւրում այլ ըստ ուղիղ կանոնաց առաքելական և հայրապետական. իւրաքանչիւր եպիսկոպոս տիրէ յիւրում վիճակին. և իւրաքանչիւր թէմ յիւրում աթոռոյ կացցէ և մնացէ զոր ի բնէ ունի կարգեալ և հաստատեալ. բայց թէ առաջնորդ եպիսկոպոսն անուղղագործս ունիցի. դատեսցի ըստ իրաւանց կանոնաց եկեղեցոյ. և որպէս արժանն է պատժեսցի. քան զի ի փոփոխմանէ և ի բաժանմանէ բազում չարիս ծնեալ է. ծնանի և ծնանելոց է. ըստ տէրունականն բանի տուն. քաղաք. և թագաւորութիւն բաժանեալ կործանի. և զի ամենեցունցդ է քաջայայտ որ իւրաքանչիւր աթոռ պսակեալ է ընդ իւրոյ վիճակին. որոց ոչ է պարտ բաժանիլ ի միմեանց. թէպէտ յետ սրբասէր կաթողիկոսին տեա՛ռն փիլիպպոսի. ոմանց բաժանումն եղեալ է. և այն ոչ կանոնական իրաւամբք. այլ յանիրաւ յարձակմանէ. որոց յայսմ հետէ ոչ կամիմք և ոչ թողացուցանեմք լինիլ զայն անկարգութիւն: Եւ ի վերայ այսր ամենայնի. աստապատցի միմասն արտաքսեսցէ՛ և հալածեսցէ ի սուրբ աթոռոյդ և յայրարատ գաւառէ. և կորուսցէ ի բնիկ տեղի իւր. և զոր ինչ ստացեալ է և ունի՛. խլեսցէ ի ձեռացն. մուրուս կտրելոյ. սիւն կապելոյ. և բրածեժ առնելոյ դա՛ է արժանի. և ոչ այս և այն. հալածեալ կորուսանիցէք ձեռագրով որ այլ յերևան չկոխէ

* Կարդալ՝ այժմս:

բարի է՝ ապա թէ ոչ ճշմարտին յայտնի է. մեք առնենք արքունի հրամանաւ. և գիտենք թէ ո՞րպէս անպատմելի և անասելի խայտառակութեամբ կորուսանելոց ենք հանդերձ դատապարտական պատժիւք. քանզի դա՛ ևս բազմադիմի կաշառօք կուրացուցանէր զայս գարշելի աշրակերպ գազանս. յաղագս ի գլուխ հանելոյ զիւր չարութեան գործն. վասն որոյ ոչ կամիմք այդպիսի բանսարկու և շոգմոգ առն մնալ ի սուրբ և ի հռչակատր տեղիդ. այլ յանկեան ուրեք ծակամուտ կացցէ. որպէս և արժան իսկ է: Ահա զայս երկոտասան բանք կարգեալք պահանջենք ի կաթողիկոսէն. ո՞վ ոք և իցէ և զայս բանս խնդրանաց եղբայրական սիրով առ ձեզ առաքեցաք իբրև անդամք միմեանց լինելով ցաւակիցք. և դուք տարեալ ցուցէք իւրն. եթէ հաւանի և ընդունի գրով և կնքով իւրով, և վկայութեամբ երջանիկ եպիսկոպոսաց առ մեզ առաքեսցէ իբրև զայետիկար անջինջ մնալ առ մեզ յայնժամ և մեք սիրով հլու հպատակութեամբ հնազանդ լիցուք նմա իբրև գլխոյ. և ինքն թագաւորեսցէ յեկեղեցիս մեր որպէս զարեգակն. ապա թէ ոչ ընդունիցի զասացեալս մեր և կամ գրեալքս խոտան համարեսցի. յայնժամ զգրեանս մեր դարձուսջիք յետս. յայնմ հետէ գիտենք և մեք թէ ո՞րպէս պա՛րտն իցէ առնել յամենայն կողմանէ անխիղճ:

Տպեցաւ տիպս երկու հարիւր. Ի դրան սուրբ ամենավերջի վանացս նոր ջուղայոյ. Յիսպահան Քաղաքի, ի թուում Կենարարին մերոյ հազար վեց հարիւր նսում և երեք: Եւ ի Հայոց. հազար հարիւր քառասուն և երկու: Յամսեանն Մայիսի ա:

«Բանբեր Երևանի համալսարանի. Հայագիտություն»,

N 138.1

ՋԱԲԱՐԻԱ ԱԳՈՒԼԵՅՈՒ ԵՐԿԸ ՈՐՊԵՍ ՀԱՅ ԵԿԵՂԵՅՈՒ ՊԱՏՄՈՒԹՅԱՆ ՍԿԶԲԵԱՂԲՅՈՒՐ

Հայ վաճառականության թողած մատենագրական հարուստ ժառանգության մեջ առանձնահատուկ արժեք ունի XVII դ. ականավոր վաճառական Ջաբարիա Ագուլեցու «Օրագրություն» երկը, որը իրավամբ համարվում է դարի երկրորդ կեսի (1647-1681 թթ.) հայոց պատմության «ստուգապատում ու փաստառատ»¹ սկզբնաղբյուր:

Ագուլեցին ծնվել է պատմական Հայաստանի Գողթն գավառի Ագուլիս գյուղաքաղաքում 1630 թ. «սուրբ Գեորգի կիրակի օրն, կես օրեն յեան»²: Ուսումնառել է իր հորեղբորորդի Տեր-Մելքումի մոտ, որի մասին գոհունակությամբ ասում է, որ «լաւ քահանայ էր» (էջ 93): Տասնյոթ տարին դեռ չբոլորած, այսինքն՝ 1647 թ. մարտի 5-ին, «աղուհացից առաջի շաբթոյն ուրբաթ օրն» իր հոր, մոր և եղբոր «հրամանաւ» ու իր «յօժար» կամքով «հօրեխայօրորդի պարոն Նիկողոսին յետ» բռնում է աստանդական վաճառականի ցուպը և մեկ բեռ մետաքսով ճանապարհովում դեպի Ջմյուռնիա, որով սկսվում է դեպքերով ու իրադարձություններով, հաջորդություններով ու անհաջորդություններով, տագնապներով ու դժվարություններով հարուստ նրա վաճառականական թափառաշրջիկ գործունեությունը՝ տևելով մինչև 1663 թ. նոյեմբեր ամիսը: Բանն այն է, որ ավելի քան 16-ամյա առևտրական գործունեությամբ կուտակելով անհրաժեշտ դրամագլուխ, այնուհետև անցնում է խոջայական վերնախավի շարքերը, այսինքն՝ դառնում է աղա-պարոն և զբաղվում նստակյաց գործունեությամբ: Այլ խոսքով, եթե մինչ այդ նա առևտուր էր անում այլոց դրամագլխով, ապա դրանից հետո իր ունեցած դրամագլուխը շարժման մեջ է դնում ուրիշների միջոցով, համաձայն գործող սկզբունքի, ըստ որի, ստացված եկամտի երեք չորրորդը պատկանում էր դրամատիրոջը, իսկ մեկ չորրորդը՝ շրջիկ վաճառականին³: Ունենալով պատշաճ գրագիտու-

¹ Ա. Հովհաննիսյան, Դրվագներ հայ ազատագրական մտքի պատմության, գիրք երկրորդ, Եր., 1958, էջ 123:

² «Ջաբարիա Ագուլեցու որագրությունը», Եր., 1938, էջ 5: Այսուհետև այս հրատարակությունից մեջբերում կատարելիս էջահամարը նշվելու է բուն տեքստում, փակագծերի մեջ:

³ Այդ մասին տես «Հովհաննես Տեր-Գավթյան Ջուղայեցու հաշվետումարը», աշխատասիրությամբ Լ. Ս. Խաչիկյանի և Հ. Դ. Փափազյանի, Եր., 1984, էջ 10, 20, «Շահվելու որդի

թյուն և սեփական մտքերը թղթին հանձնելու բնատուր ձիրք, Ջաքարիա Ագուլեցին սկզբից եեք որոշում է Աստծու կամքով ուր որ գնա՝ «թե գիտ, թե քաղաք, թե ավեր ճանապարհ, ուր և հանդիքիցե, գատիկ կամ վարդավառ կամ սուրբ խաչ ջրարիցնիք... կամ թե ինչ գիտ կամ քաղաք» (էջ 5-6) մտնի ու դուրս գա, գրի առնի: Ավելին, ինչ-որ տեսնում ու որոշում է գրի առնել, թղթին է հանձնում ոչ թե իր ստացած անմիջական, գուցե և սխալ, տպավորությունը, այլ իմաստուն մարդկանց, այսինքն՝ այդ ամենին ավելի քաջագիտակներին «հարցանելով»: Ընդ որում, առաջին 16,5 տարվա գրառումները, լինելով ըստ էության հապճեպորեն կատարված սևագրություն, «ոմն ըստուք, ոմն սխալ»՝ անցնելով մատակյաց կյանքի, Ագուլեցին 1664 թ. հանգիստ պայմաններում մաքրագրել է դրանք՝ բերելով վերջնական տեսքի: Անշուշտ, հետագայում ևս Ագուլեցին շարունակել է կատարել համապատասխան գրառումներ, բայց սրանք իրենց բնույթով ու բովանդակությամբ էապես տարբերվում են նախորդներից: Այդ է պատճառը, որ ականավոր պատմաբան Ա. Հովհաննիսյանը Ագուլեցու երկն անվանում է նաև «տարեգրություն»⁴:

Իբրև իր նկարագրած պատմական դեպքերի, փաստերի ու իրադարձությունների անմիջական ականատես ու մասնակից, հայ վաճառականը կարողացել է ստեղծել XVII դ. երկրորդ կեսի հայոց պատմության, ի մասնավորի տնտեսական, քաղաքական, մշակութային ու եկեղեցական կյանքի, հայ վաճառականության վարք ու բարքի, օտար տիրակալների վարած հարկային ու կրոնական դաժան քաղաքականության ու համանման այլ իրողությունների մասին բացառիկ մի երկ: Պատմագիտական իր արժանիքների համար էլ հենց Ջաքարիա Ագուլեցու երկը դեռևս XIX դարավերջին արժանացել է մասնագետների ուշադրությանը. ոմանք օգտվել են նրանից, մույնիսկ անհաջող փորձ կատարել այն հրատարակելու, բայց ի վերջո լույս է տեսել 1938 թ., իսկ մեկ տարի անց՝ 1939 թ., տպագրվել է ռուսերեն: Ինչ խոսք, սա հայ բազմադարյան տպագրության պատմության փայլուն էջերից է և ինքնին վկայում է ոչ միայն Ագուլեցու երկի կարևորության, այլև հրատարակիչների գիտա-

Սահրադի հաշուեմատեանը», աշխատասիրությամբ Շ. Լ. Խաչիկյանի, Եր., 1994, էջ 11, 23 նմ:

⁴ Տե՛ս Ա. Հովհաննիսյան, նշվ. աշխ., էջ 208:

կան բարձր մտածողության մասին: Այսուհանդերձ չպետք է մոռանալ, որ խնդրո առարկա տպագրություններն իրականացվել են խորհրդային բռնատիրության ամենադժնդակ ժամանակաշրջանում, որն, անշուշտ, անջնջելի հետք է թողել դրանց վրա: Ի հաստատումն ասվածի, հարկ է նշել, որ հայերեն հրատարակության «Առաջաբանի տեղ» անստորագիր* ներածականում, թեև ընդհանուր առմամբ շատ բարձր է գնահատված Ագուլեցու «Օրագրության» պատմագիտական արժեքը, բայց ոչինչ չի ասված ոչ հեղինակի կրոնական բարեպաշտության, ոչ էլ հայ եկեղեցու պատմության համար նրա երկի ունեցած կարևորության մասին: Միանգամայն հասկանալի է, որ ստալինյան բռնարարքների ամենադժան տարիներին, երբ Էջմիածնում սեփական գահի վրա խեղդամահ արվեց ամենայն հայոց ընտրյալ կաթողիկոսը, երբ զանգվածաբար ավերվում, կամ պահեստների ու ախոռների էին վերածվում հայոց բազմադարյան եկեղեցիները, ոչ մի խոսք չէր կարող ասվել Ագուլեցու երկի կրոնա-եկեղեցական նշանակության մասին:

Պատկերն ավելի տխուր է ռուսերեն հրատարակության պարագայում. այստեղ արդեն ոչ միայն դրական ոչինչ չի ասված մեզ հետաքրքրող տեսանկյուից, այլև մասամբ փորձ է արված նսեմացնելու հայ վաճառականի բարոյական նկարագիրն ու կրոնական բարեպաշտությունը: Բանն այն է, որ անկախ իր գտնվելու վայրից ու պայմաններից, իբրև բարեպաշտ վաճառական, Ագուլեցին բարեխղճորեն նշել է եկեղեցական տոները, հաճախ մասնակցել ուխտագնացությունների կամ կազմակերպել այդպիսիք, սերտ հարաբերություններ (նույնիսկ տնտեսական-ֆինանսական) ունեցել բարձրաստիճան հոգևորականների, այդ թվում ամենայն հայոց կաթողիկոս Հակոբ Ջուղայեցու հետ, անգամ իսկ մասնակցել հայ եկեղեցու բարենորոգման գործընթացին:

Հայ բազմադարյան մատենագրության մեջ, առանց չափազանցության, դժվար է գտնել մեկ այլ գրավոր հուշարձան, որտեղ նույնպիսի

* Ուշագրավ է, որ թեև խնդրո առարկա տպագրության իրականացման համար կատարվել է շատ լուրջ գիտական աշխատանք, սակայն, ցավոք, ոչ մի նշում չկա ոչ աշխատասիրողի և ոչ էլ առաջաբանի հեղինակի մասին: Այսուհանդերձ ենթադրելի է, որ այդ ամենն իրականացրել է անվանի հայագետ, պրոֆ. Սմբատ Տեր-Ավետիսյանը: Նման ենթադրության տեղիք է տալիս գրքի չորրորդ (IV) էջի ներքևում մամր տառերով կատարված նշումը՝ «Պատ. խմբագիր՝ պրոֆ. Ս. Վ. Տեր-Ավետիսյան»:

բարեխղճությամբ նշված լինի, քե հեղինակն իր կյանքի երեսուներս տարիներից յուրաքանչյուրի կրոնական բոլոր տոները որտե՞ղ, ո՞ր օրը, ի՞նչ պայմաններում և ինչպե՞ս է նշել: Եվ ահա բարձր գնահատելով պարսից խաների վարած հարկային դաժան քաղաքականության մասին Ագուլեցու հայտնած տեղեկությունները, ռուսերեն առաջաբանում այնուհետև ասվում է, որ խաների նման «գյուղացիության համար նույնպիսի պարագիտ էր նաև հայկական և մուսուլմանական հոգևորականությունը: Բացի Էջմիածնի աթոռին գյուղացիության մուծած ամենամյա տուրքերից, տարբեր «նվերների» անվան տակ մեծ գումարներ էին տրվում այդ վանքի ներկայացուցիչներին կամ անձամբ Էջմիածնի կաթողիկոսին՝ նրա պարտքերը փակելու համար: Դրանից բացի հոգևորականությունը գյուղացիությանը շահագործում էր բնական աղետների ժամանակ. երաշտ, անբերրիություն, երկրաշարժեր, տարափոխիկ հիվանդություններ. նա գյուղեր էր տանում սրբերի մաստնքները և հավաքում խոշոր գումարներ: Չաքարիա Ագուլեցին այդ ամենը նկարագրում է համառոտակի, չանելով հանգամանալից դատողություններ և **չբողոքելով գոյություն ունեցող անարդարությունների դեմ**: Նա բավարարվում է միայն այն բանով, որ բոլոր ձախորդությունները վերագրում է մարդկային մեղքին» (էջ 8-9, ընդգծումն իմն է - Հ. Մ.): Պարզվում է, որ գոյություն ունեցող սոցիալական անարդարությունների դեմ Ագուլեցու չբողոքելու հիմնական պատճառն այն է, որ իբր «վաճառականությունը և հոգևորականությունը» համագործակցում էին «ընդդեմ շահագործվող գյուղացիության» (էջ 10):

Հայ եկեղեցու պատմության ուսումնասիրության համար Ագուլեցու երկի ունեցած բացառիկ կարևորության ի սկզբանե անտեսումը, ցավոք, դարձել է յուրատեսակ ավանդույթ և շարունակվել նաև հետագա տասնամյակներում, որի պատճառով, ինչպես հարկն է, այն չի գնահատվել ու օգտագործվել: Ասվածի լավագույն հաստատումը կարող ենք տեսնել «Հայկական Սովետական հանրագիտարանի» «Չաքարիա Ագուլեցի» բառահոդվածում⁵, որտեղ շատ բարձր գնահատելով Ագուլեցու երկի պարունակած բազմաբնույթ տեղեկությունների նշանակությունը XVII

⁵ Տե՛ս Վ. Փափազյան, Ա. Ասլանյան, Չաքարիա Ագուլեցի, ՀՍՀ, հ. 1, Եր., 1974, էջ 61:

դ. երկրորդ կեսի հայոց պատմության տարաբնույթ հարցերի լուսաբանման համար, ընդհակառակը, ոչինչ չի ասվում մեզ հետաքրքրող տեսակետից: Այս առումով պատկերն ավելի անմխիթարական է «Քրիստոնյա Հայաստան» հանրագիտարանում (Եր., 2002), որտեղ ընդհանրապես բացակայում է Ջաքարիա Ագուլեցու անունը*: Մինչդեռ Ագուլեցու օրագրություն-տարեգրությունը հարուստ տեղեկություններ է պարունակում ոչ միայն տվյալ շրջանի եկեղեցական տոների, ծեսերի, վանական մի շարք միաբանությունների կացության, եկեղեցաշինության, նշանավոր հոգևորականներից շատերի կյանքի, գործունեության ու բարոյական նկարագրի, ներեկեղեցական և միջեկեղեցական հարաբերությունների, թուրք ու պարսիկ տիրակալների Հայաստանում վարած հակաքրիստոնեական քաղաքականության, մեր ժողովրդի ազգային նկարագրի ու ինքնության պահպանման ուղղությամբ հայ եկեղեցու ծավալած դժվարին գործունեության և այդօրինակ այլ հարցերի, այլև հայ եկեղեցու բարենորոգման գործում հեղինակի ունեցած գործում մասնակցության մասին: Օրինակ, 1680 թ. վերաբերող գրանցումներում կարդում ենք. «1129 յունվարի **ի**եռումն Աքուլիս Վերի թաղի սուրբ Քրիստափոր եկեղեցումն այսօր գանձանակ սահմանեցինք, որ ամեն շաբաթ իրիգուն գանձանակ բռնեն, եկեղեցուն համար շորագին լինի: Առաջմե կայր ոչ, նոր ըսկսքն արարք: **Ղուքի շինեցի**, ֆռանկի փակով, միրեցինք, որ թաբաղ բռնեն, ինչ որ գայ, ամեն դուքինն: **Ես Ջաքարես, դ, ե տարիայ, ասելով՝ այսօր ըսկիսքն ընկաւ Աստուածով**» (էջ 147, ընդգծ. իմն է - Հ. Մ.): Փաստորեն եվրոպական երկրների եկեղեցիներում տեսած լինելով փակ-կնքված գանձատուփերի գործածությունը, Ագուլեցին որոշել է այն կիրառության մեջ դնել նաև հայրենի գյուղաքաղաքի հայոց եկեղեցում և առնվազն 4-5 տարի պայքարել է դրա համար և ի վերջո հասել նպատակին: Ինչ խոսք, դա ինքնին վերցրած միանգամայն դրական երևույթ էր, քանզի նախ՝ դրանով մեծանում էր նվիրատուների վստահությունը, որ հավաքված

* Ի դեպ մեզ հետաքրքրող տեսանկյունից Ագուլեցու երկի գնահատության հարցում նկատվում է որոշ տեղաշարժ՝ Պ. Հովհաննիսյանը ի թիվս Ագուլեցու երկի արժանիքների նշել է նաև, որ հեղինակն «անդրադառնում է նաև տվյալ ժամանակաշրջանի հայ ժողովրդի, մասնավորապես եկեղեցու կյանքում տեղի ունեցած կարևոր իրադարձություններին» («Հայ ժողովրդի պատմություն», հ. 3, գիրք 1, Եր., 2010, էջ 110):

գումարը կծախսվի հենց եկեղեցու կարիքները բավարարելու նպատակով և երկրորդ, հավատացյալ-աշխարհականները ձեռք էին բերում եկեղեցում հավաքված դրամական միջոցների վրա վերահսկողության իրավունք, որին, անշուշտ, ոչ բոլոր հոգևորականներն էին կողմնակից, ըստ այդմ երկար ժամանակ դիմադրել էին Ագուլեցու առաջարկին:

Թե որքան կարևոր է Ագուլեցու երկը XVII դ. երկրորդ կեսի հայ եկեղեցու պատմության լուսաբանման համար, հարկ եմ համարում բերել մեկ օրինակ ևս. սկսած Մ. Չամչյանից, հայագիտական գրականության մեջ ամրագրված է այն տեսակետը, որ Հակոբ Ջուղայեցին մահացել է 82 տարեկան հասակում⁶: Բայց ահա Ջաքարիա Ագուլեցին, որ սերտ հարաբերությունների մեջ էր Ջուղայեցու հետ և նրա հայտնած տեղեկություններն աչքի են ընկնում ստուգությամբ, այդ առիթով գրել է. «Թվին ՌՃԻԹ օգոստոսի քումն Ըստամբոլ Աստուածածին եկեղեցումն Յակոբ Կաթողիկոսն առ Աստուած փոխեց: Տարան Բէկ-օղլի հանգիստումն թաղեցին: Օգոստոսի իէումն գիրն եկաւ Երևան: Յակոբ կաթողիկոսն էր **հգ** ամաց: Սայ կաթողիկոսութիւն արաւ **իե** տարի» (էջ 151): Ինչպես տեսնում ենք, Ագուլեցու նշած 73 և գրականության մեջ ընդունված 82 տարիների միջև կա 9 տարվա տարբերություն, իսկ դա շատ կարևոր է Ջուղայեցու գործունեության ինչ-ինչ դրվագներ ճիշտ հասկանալու համար: Օրինակ, պատմությունից քաջ հայտնի է, որ 1665-1672 թթ. Հակոբ Ջուղայեցին բացակայելով Մայր Աթոռից, եռանդագին պայքարել է Եղիազար Այնթափցու պառակտողական գործունեության դեմ և ուժերի գերազույն լարումով կարողացել մի կերպ կանխել հայ եկեղեցու, գրեթե իրականություն դարձած երկփեղկումը՝ ընկնելով դրամական ահավոր պարտքերի տակ, որից չկարողացավ ազատվել մինչև կյանքի վերջը: Եթե ճիշտ է գրականության մեջ ընդունված 82-ամյա տարիքը, ապա դժվար է պատկերացնել, որ նա այդ պայքարն սկսել է 65-ամյա հասակում և ավարտել 74 տարեկանում: Ավելին, ինչպես գիտենք, մահ-

⁶ Տե՛ս, Միքայել Չամչեանց, Պատմութիւն հայոց, հ. Գ, Եր., 1984, էջ 719, Մաղաքիա Օրմանյան, Ազգապատում, հ. Բ. Ս. Էջմիածին, 2002, պյուն. 2912, Էլեոնորա Հարությունյան, Հակոբ Դ Ջուղայեցի, «Քրիստոնյա Հայաստան» հանրագիտարան, Եր., 2002, էջ 518, Հրաչիկ Միրզոյան, Հակոբ Դ Ջուղայեցի, «Հայ եկեղեցու հանրագիտարան», պր. Ա. «Ամենայն հայոց կաթողիկոսներ», Ս. Էջմիածին, 2008, էջ 120 նմ:

վանից 3 տարի առաջ, որպես հայ ազատագրական պայքարի ռահիլի-րա, Էջմիածնում գումարել էր խորհրդածողով և Իսրայել Օրոն հետ ճանապարհի ընկել Եվրոպա գնալու նպատակով, բայց երկար դեգերումներից հետո հասնելով Կ. Պոլիս, այլևս չկարողացավ շարունակել ուղևորությունը և այնտեղ էլ մահացավ: Արդ, այդպիսի պատասխանատու և դժվարություններով լի առաքելության համար ո՞ր տարիքն էր ավելի պատշաճ՝ 70, թե՞ 79-ամյա: Կարծում ենք, միանշանակ առաջինը, այլապես 79-ամյա հասակում հազիվ թե Հակոբ Ջուղայեցին համարձակվեր ձեռնամուխ լինել նման քայլի, իսկ շրջապատի մարդիկ համաձայնվեին դրա հետ: Հետևաբար, այսուհետև Հակոբ Ջուղայեցու ծննդյան թվական պետք է համարվի ոչ թե 1598 թ., այլ՝ 1607 թվականը, ինչպես հետևում է Ջաքարիա Ագուլեցու գրածից*:

Թվում է, վերը ասվածը լիովին հիմք է տալիս եզրակացնելու, որ ժամանակն է մտածելու Ջաքարիա Ագուլեցու օրագրություն-տարեգրության «գիտական նոր» հրատարակության մասին, մանավանդ, որ այդ հարցը կարևորվել է սրանից մոտ երեք տասնամյակ առաջ. 1984 թ. լույս տեսած «Հովհաննես Տեր-Դավթյան Ջուղայեցու հաշվետումարը» կոթողային հրատարակության «Երկու խոսքում» կարևորելով նորահաստատ «Տնտեսական պատմության վավերագրեր» մատենաշարը, աշխատասիրողներն ի մասնավորի նշել են. «Անցյալում ևս հրապարակվել են տնտեսական պատմության մեկ-երկու արժեքավոր սկզբնաղբյուրներ՝ Սիմեոն կաթողիկոս Երևանցու «Ջամբոը», **Ջաքարիա Ագուլեցու «Որագրությունը»**, հայերեն կալվածագրերի մի փոքր ժողովածու և այլն: **Սրանց գիտական նոր հրապարակումները, օժտված անհրաժեշտ պատմաբանասիրական ներածականներով ու ծանոթագրություններով**

* Իսկ որ Ագուլեցին սերտ հարաբերությունների մեջ էր Հակոբ Ջուղայեցու հետ և քաջաժանոք էր նրա կենսագրությանը, երևում է օրագրում նրա մասին հայտնած բազմաթիվ ստույգ տեղեկություններից: Ի դեպ՝ հայագիտական գրականության մեջ ընդունված է մաս, որ Հակոբ Ջուղայեցուն նախորդած Փիլիպոս Աղբակեցին մահացել է 63-ամյա հասակում, մինչդեռ Ագուլեցին միանշանակ ասում է, որ նա մահացել է 60 տարեկանում: Նա գրում է. «Թվին Ռ-Դ մարտի իսկուն Էջմիածնումն որ Փիլիպոս կաթողիկոսն վախճանեցաւ եղաւ սուրբ Հովհաննէս եկեղեցին ի կողմն յուստասային: Սա էր **կ** ամաց: Սորա փոխարեն արժո նստաւ Հակոբ կաթողիկոսն Ջուղայեցին» (էջ 45):

նույնպես ընդգրկվելու են հրատարակվող մատենաշարում»⁷ (ընդգծ. իմն է - Հ. Մ.): Այս շա՛տ կարևոր ցանկությունը, ցավոք, մինչ օրս չի իրականացվել:

Դույզն-իսկ չժխտելով Ագուլեցու երկի կարևորությունը տնտեսական պատմության տեսակետից, դրա գիտական նոր հրատարակությունը առավել կարևորում ենք հայ եկեղեցու պատմության նորովի լուսաբանման առումով: Ի հավելումն ասվածի նշենք, որ Ագուլեցու երկը անչափ բարձր է գնահատված նաև ադրբեջանցի գրող Աքբամ Այլիալիի վերջերս մեծ աղմուկ հանած «Քարե երազներ» վեպ-ռեքվիեմում: Դա արդեն հուշում է, որ ոչ միայն պետք է վերահրատարակել այն հայերեն և ռուսերեն, այլև թարգմանել ու տպագրել անգլերեն և այլ լեզուներով, քանզի գիտականից բացի այն ձեռք է բերում նաև քաղաքական կարևորություն:

*«Հայագիտությունը և արդի ժամանակաշրջանի
մարտահրավերները». հայագիտական միջազգային
երկրորդ համաժողովի զեկուցումների ժողովածու, Եր., 2014*

⁷ «Հովհաննես Տեր-Դավթյան Ջուղայեցու հաշվետումարը», էջ 7:

ՄՇԱԿՈՒԹԱՐԱՆԱԿԱՆ ԳԻՏԱԲԿՈՒՄՆԵՐ ՀԱՅ ՀՆԱՏԻՊ ԳՐՔԻ ՎԵՐԱԲԵՐՅԱԼ*

Ծիշտ է՝ հայ հնատիպ գրքի պատմության ուսումնասիրությամբ վաղուց ի վեր զբաղվել են հայ և օտարազգի մի շարք անվանի հայագետներ (Գ. Զարբհանայան, Ա. Ղազիկյան, Գ. Լևոնյան, Լեո, Ֆ. Մակլեր, Ա. Երիցյան, Ռ. Իշխանյան և ուրիշներ), որոնց կատարած հայանվեր գործի յուրատեսակ շարունակությունն ու զարգացումն է 1988 թ. հրատարակված հայ գրքի ամբողջական մատենագիտության առաջին հատորը¹: Անչափ բարձր գնահատելով երջանկահիշատակ հայուհիների կատարած ավելի քան քսանամյա տքնաջան աշխատանքը և անուրանալի ձեռքբերումները, այնուամենայնիվ, հարկ են համարում ասելու, որ հայ հնատիպ գրքի պատմությունը, ելնելով արդի համաշխարհայնացման գործընթացների առաջադրած մարտահրավերների պահանջներից, կարիք է զգում նոր մոտեցման, նորովի լուսաբանման և վերաարժևորման: «Բանն այն է,- գրել են տարիներ առաջ,- որ մինչև այժմ հայ գրքի պատմությունն ուսումնասիրվել է հիմնականում մատենագիտական տեսակետից, այսինքն՝ ուշադրություն է դարձվել գրքի, եթե կարելի է ասել, արտաքին, երևութական հանգամանքների վրա, մինչդեռ ներքին, բուն բովանդակությունը գրեթե չի ուսումնասիրվել կամ ուսումնասիրվել է հպանցիկ ու դիպվածաբար: Բայց չէ՞ որ ցանկացած գիրք ու տպագիր հրատարակություն նախ և առաջ կարևոր է բովանդակության տեսակետից»²: Ցավոք, հենց այդ պատճառով, այսինքն՝ որ հայ հնատիպ գիրքը բովանդակությամբ չի ուսումնասիրվել, կամ ավելի ճիշտ է ասել՝ թերի է ուսումնասիրվել, բավական լուրջ թերություններ են նկատ-

* Հոդվածի հիմքում դրված են 2014 թ. հոկտեմբերի 10-12-ին ԵՊՀ փիլիսոփայության և հոգեբանության ֆակուլտետի 50-ամյակի առթիվ կազմակերպված «Արդիականության մարտահրավերներ. Փիլիսոփայական և հոգեբանական հիմնախնդիրներ» միջազգային գիտաժողովի լիագումար նիստում կարդացված գեկուցման դրույթները:

¹ Տե՛ս **Նինել Ոսկանյան, Քնարիկ Կորկոտյան, Անթառա՛մ Սավալյան**, Հայ գիրքը 1512-1800-թվականներին, Եր., 1988: Ի դեպ՝ իմ դիտարկումները հիմնականում կատարել են սույն մատենագիտական կոթողային հատորում ամփոփված տվյալների հիման վրա:

² **Հ. Միրզոյան**, Արդյոք եղե՞լ են հակահակության ժողովներ (հնատիպ սկզբնաղբյուրների քննական վերլուծություն), «Բանբեր Երևանի համալսարանի. Հայագիտություն», 138.1, 2012, էջ 14:

վում նաև մատենագիտական հետազոտություններում:

Հաշվի առնելով հենց այդ հանգամանքները՝ ցանկանում եմ կատարել մշակութաբանական կարգի որոշ դիտարկումներ, որոնք, կարծում եմ, կարող են օգտակար լինել հայ հնատիպ գրքի և ընդհանրապես հայ մշակույթի պատմությամբ զբաղվող մասնագետներին:

Նախ՝ ասեմ, որ երբ խոսք է գնում հնատիպ գրքի մասին, պետք է նկատի ունենալ, որ «գիրք» հասկացությունն ունի շատ լայն բովանդակություն, որովհետև մատենագիտական գրականության մեջ գիրք են համարվում ոչ միայն սովորական իմաստով գրքերը, այլև քարտեզները, պատկերները, այլալեզու հրատարակություններում առկա հայերեն հատվածները, այբուբենները և այլն: Կան նույնիսկ մեկ էջանոց տպագիր գործեր, որոնք նկարագրվում են որպես գրքեր: Ի հաստատումն վերը ասվածի բերեմ միայն մեկ օրինակ. վաղուց հայտնի էր, որ 1693 թ. մայիսի 1-ին Նոր Զուղայի Ս. Ամենավրկիչ վանքի տպարանում 200-ական օրինակով լույս է տեսել մեկ էջանոց երկու փաստաթուղթ, որոնցից մեկական օրինակ պահպանվել է միայն նույն վանքի գրադարան-մատենադարանում: Խնդրո առարկա մատենագիտության կազմողները անձամբ տեսած չլինելով դրանք, հիմք են ընդունել նշված գրադարան-մատենադարանի երկարամյա տնօրեն, մեղվաջան մտավորական Լ. Սինապյանի նկարագրությունը, ներկայացրել են որպես կոնդակ: Մինչդեռ մեր ուսումնասիրությունից պարզվեց, որ դրանք մնան են կոնդակի միայն արտաքին տեսքով, այսինքն՝ փաթությանձև են, իսկ բովանդակությամբ նոր շրջանի հայ հասարակական-քաղաքական մտքի բացառիկ արգասիքներ են՝ ստեղծված ժամանակի աշխարհիկ ու հոգևոր գործիչների համատեղ ջանքերով: Ընդ որում, դրանցից մեկը ստեղծվել է 1666 թ. սկզբին՝ Էջմիածնում և ուղարկվել Նոր Զուղա, իսկ երկրորդը՝ 1693 թ. սկզբին Նոր Զուղայում, միասին տպագրվել են նույն օրը և ուղարկվել Էջմիածին³:

Հայ հնատիպ գիրքը լինելով մեր ժողովրդի մշակութային ամանց արժեքներից մեկը, ամենայն իրավամբ պետք է դիտել նաև համամարդկային մեծագույն արժեք: Բանն այն է, որ մայր հայրենիքում տիրող

³ Դրանց կարելի է ծանոթանալ վերը նշված մեր հոդվածի ներդիրներում:

պատմական անբարենպաստ պայմանների հետևանքով, հայ հնատիպ գիրքը լույս աշխարհ է եկել ոչ թե Հայաստանում, այլ Եվրոպայի ու Ասիայի մեկ տասնյակից ավելի երկրների ավելի քան քսան քաղաքներում գործած շուրջ քառասուն օտարազգի և վեց տասնյակ հայկական տպարաններում: Դա նշանակում է, որ հայ հնատիպ գրականությունը ստեղծվել է ոչ միայն հայերիս, այլև այլ ազգերի համատեղ ջանքերով: Ի հաստատումն այս դրույթի բավական է ասել, որ առայժմ մատենագիտական գրականության մեջ հիշատակվող շուրջ 1154 և ավելի* գրքերից Հայաստանում (Էջմիածին, Ս. Գրիգոր Լուսավորիչ տպարան) տպագրվել է ընդամենը տասնչորս անուն գիրք, այսինքն՝ ամբողջ հայ հնատիպ գրքի մոտավորապես 1%-ը: Այդ տեսակետից հատկանշական է մասնավորապես հայ հնատիպ գրքի օրրան Վենետիկ քաղաքը, որտեղ մոտավոր** հաշվումներով ընդհանուր առմամբ տպագրվել է 306 գիրք, որից 48-ը հայկական 8 տպարանում, 197 գիրք՝ օտար 10 տպարանում, իսկ 60 գիրք չունի տպարանի հիշատակություն, վերջապես, 1 գիրք հրատարակվել է հայ-իտալական համատեղ տպարանում: Ընդ որում, օտար տպարաններից արտակարգ բեղմնավոր է եղել Անտոնի Բորտոլի շուրջ 101 տարի գործած տպարանը, որտեղ տպագրվել է հայերեն 121 անուն հնատիպ գիրք: Դրանում դեր է խաղացել հատկապես այն հանգամանքը, որ Վենետիկի Սխիթարյան միաբանությունը մինչև սեփական տպարան ունենալը իր գրքերը գերազանցապես տպագրել է հենց այս տպարանում: Ուշագրավ է, որ եթե Վենետիկի օտար տպարաններում հայերեն գրքեր էին տպագրվում հիմնականում հայերի պատվերով ու ֆինանսավորմամբ, ապա Հռոմում և Եվրոպական այլ քաղաքներում հաճախ հայերեն գրքեր են տպագրվել օտարների նախաձեռնությամբ ու նրանց դրամական միջոցներով: Օրինակ, միայն Հռոմում օտարների նախաձեռնությամբ տպագրված 62 անուն գրքից 44-ը հրատարակվել է

* Ասում ենք «ավելի», որովհետև չենք բացառում, որ աշխարհի տարբեր գրադարաններում ու մատենադարաններում դեռ կլինեն չհայտնաբերված ու չնկարագրված հայերեն հնատիպ գրքեր: Չմոռանաք, որ մինչև 19-րդ դարի 80-ական թվականները հայագիտությանն անհայտ էր հայ առաջին տպագրիչ Հակոբ Մելապարտի տպագրական գործունեությունը:

** Քանի դեռ ճշգրտված չէ հայ հնատիպ գրքի մատենագիտական վերջնական ցանկը, ուրենն այդ կարգի հաշվարկները կրելու են մոտավոր բնույթ:

անմիջականորեն Վատիկանի ենթակայությամբ գործած Ուրբանյան տպարանում: Մեր հաշվումներով օտար տպարաններում տպագրվել է շուրջ 400 անուն գիրք, որը կազմում է առայժմ հայտնի հայերեն հնատիպ գրքերի 1/3-ից ավելին:

Իրավամբ հարց է ծագում. իսկ ի՞նչն էր պատճառը կամ ի՞նչ նպատակով էին օտարներն այսպիսի ընդգծված ջերմեռանդություն ցուցաբերում հայ գրքի տպագրության գործում: Անշուշտ, կային տարբեր պատճառներ, որոնցից առաջինը, իհարկե, տնտեսականն էր: Ինքնին հասկանալի է, որ ամեն հայ չէ, որ կարող էր մեկ կամ երկու գիրք տպագրելու համար ստեղծել սեփական տպարան (թեև հայտնի են մաս այդպիսի օրինակներ), ուստի դիմում էր օտար տպագրիչների օգնությանը, իսկ վերջիններս, ելնելով սեփական շահերից, հաճո՞ւ էին առնում կատարել ստացված պատվերները՝ հաճախ անտեսելով նույնիսկ գործող ինչ-ինչ օրենքներ ու կանոններ:

Մյուս կարևոր գործոնը գաղափարական-դավանաբանական պայքարն էր: Եթե հայ տպագրիչը գրքի տպագրությամբ ցանկանում էր ծառայել իր ժողովրդի լուսավորության, նրա հոգեմտավոր զարգացման և վերջին հաշվով ազգային ինքնագիտակցության բարձրացման վեհ գործին, ապա Հռոմի կաթոլիկական եկեղեցին վաղուց ի վեր ցանկանալով իր ազդեցությունը տարածել հայերի վրա, այդ նպատակին էր ծառայեցնում մաս տպագրության արվեստը, ընդ որում, մի կողմից խոչընդոտներ էր ստեղծում հայ տպագրիչների առջև, որպեսզի այդ ճանապարհով կարողանա հսկել նրանց գործունեության վրա, իսկ մյուս կողմից, ինքն էր տպագրում հայերեն գրքեր, բնականաբար, հագեցված կաթոլիկական գաղափարաբանությամբ: Բազմաթիվ օրինակներից բերեն միայն մեկը. հայ գրատպության մեծագույն* երախտավորներից Մատթեոս Ծարեցին Աստվածաշունչ տպագրելու նպատակով ամենայն հայոց կաթողիկոս Հակոբ Ջուղայեցու կողմից գործուղվելով Եվրոպա, մախ՝ գնում է Վենետիկ, որտեղ ոչ մի կերպ չի կարողանում գտնել համապատասխան վարպետներ, ուստի որոշում է գնալ Հռոմ, բայց որովհետև այնտեղ

* Ճիշտ է, հայ գրքի պատմության մասնագետներին հանրահայտ է Ծարեցու անունը, բայց նրա գործունեությունը, որքան ինձ հայտնի է, ինչպես հարկն է, չի գնահատվել: Մտածում եմ առաջիկայում, հնարավորություն ունենալուն պես գրել առանձին հոդված:

«Էր մահ սաստիկ», ստիպված տասնչորս ամիս մնացել է Վենետիկում և վտանգն անցնելուց հետո մեկնել Հռոմ, ուր նույնպես չի կարողացել գտնել իր փնտրած վարպետներին, որովհետև, գրում է նա, «մանաւանդ ոմանք և հակառակասերք և բարեատեացք կռկռեցին զնեծամեծս: Եւ զժողովս առ ի խաբանել զայս գործ որ և եղև իսկ **հրաման ել ի ժողովոցն այսպէս որք ընդ արկաւ մերովից արհեստաւորք այսմ գործոյ մի որ իշխեսցի հանել զայս արհեստ և տալ ի ձեռս հայոց և որք անուգնեալ արասցեն զայս գործ ծածկուկ և կամ յայտնի պատիժ սաստիկ կրէլոց են ի մէնջ** ևս կամէին ահացուցանել. Բայց ոչինչեր փոյթ մեզ սոցին որոտմունք Մնացի ի հռոմ ամիսս. Ը. առանց գործոյ և **քանիցս անգամ ազտարարի կարտինալաց ժողովին և փափին իսկ: Բայց ոչ եղև հնար**»⁴ (ընդգծ. իմն է – Հ. Մ.): Ի վերջո համոզվելով, որ անհնար է Իտալիայում հասնել իր նպատակի իրագործմանը, Ծարեցին կատարում է հայ գրատպության պատմության մեջ ամենակարևոր քայլերից մեկը՝ որոշում է մեկնել բողոքական Հոլանդիա: Իսկ թե այնտեղ ինչ հաջողություն ունեցավ, դա արդեն այլ հարց է, որը դուրս է սույն հոդվածի շրջանակից:

Հայ գրքի տպագրության ճանապարհին ծառացած հատկապես այս կարգի դժվարություններն ու խոչընդոտները հաղթահարելու կամ շրջանցելու նպատակով հայ տպագրիչները հաճախ ստիպված են եղել դիմելու զարտուղի քայլերի՝ գրքի անվանաթերթին չեն նշել տպագրության վայրը կամ տպարանի ու տպագրիչի անունը, անգամ իսկ թվակա-նը: Ըստ այդմ, այսօր հաշվվում է այդօրինակ ավելի քան 190 անուն գիրք, որոնց մասին թեև շա՛տ դժվար է ստույգ խոսք ասել, բայց և այն-պես վստահ եմ, որ դրանց բովանդակության հանգամանակից ուսումնա-սիրության դեպքում հնարավոր կլինի մի շարք հարցականներ վերաց-նել, քանզի արդեն ունենք այդպիսի մի քանի օրինակ:

Հարկավ կային այլ գործոններ ևս, որոնք չլինելով նշվածների նման վճռորոշ, այնուամենայնիվ դեր էին խաղում օտարների կողմից հայերեն գրքեր տպագրելու գործում: Օրինակ, հայտնի է, որ 1660 թ. Վենետիկում Զուան-Բատիստա Բովիս անունով իտալացին գրեթե նույնությամբ վե-րահրատարակել է Հովհաննես Անկյուրացու տպագրած «Սաղմոսարա-

⁴ Նիկեյ Ոսկանյան, Քնարիկ Կորկոտյան, Անթառամ Սավալյան, նշվ. աշխ., էջ 36:

նը» (Վենետիկ, 1642) և Ներսես Շնորհալու «Յիսուս որդին» (Վենետիկ, 1643): Դրանցից երկրորդի հիշատակարանում ի մասնավորի հայտնում է, «որ բազմում ժամանակաւ յառաջ ունէի սէր և բարեկամութիւն հետ ազգին հայոց. և յարաժամ ցանկայր տեսանել ըզքեղաշուք իշխանըն հայոց խօճա սափրազըն. Ջոր ոչ կարացի հասանել ցանկութեանս իմոյ. զոր փոխեալ է առ աստուած. և զնորահաս որդին իւր զխօճայ վաղանն տէր աստուած ընդ երկայն ատուրս արասցէ. Ջոր և պարգեվատուն ամենեցուն քրիստոս պարգևեաց ի ձեռին իմոյ զայս չափն առ ի պայծառութիւն տանն հայոց»⁵:

Անշուշտ, ներողություն է խնդրում թերությունների համար, խոստովանելով, որ «ամենեւին ոչ գիտէի լեզու հայոց. և կամ գիր. և ոչ տեսեալ ի վարպետաց զայս տպագրութեան արիեստն»⁶: Այդուհանդերձ կարողացել է գլուխ հանել այդ գործից, որովհետև նրան օգնել են ինչպես «ջողայեցի տէր ըստեփանոսի որդի Եղուպ աղան որ ... աշխատեցաւ ի սրբբագրելն տորա», այնպես էլ նորահաս «մանուկն ըստեփանոս որ է ազգաւ հայ որ շատ աշխատեցաւ- և օգնութիւն արար այս արիեստիս ի սրբագրելն և ի շարելն և այլ ամենայն որպիսութեանն տորայ»⁷:

Ինքնին հասկանալի է, որ անկախ այն բանից, թե օտար տպագրիչներն ինչ նպատակով էին հայերեն գրքեր հրատարակում, կամա թե ակամա, ավել կամ պակաս չափով իրենց գաղափարական, գեղագիտական ու բարոյական ազդեցությունն են գործել հայ գրքի թե արտաքին տեսքի, այսինքն՝ տպագրական արվեստի, և թե ներքին բովանդակության վրա, էլ չենք խոսում լեզվական գրագիտության ու մայրենի լեզվի որակի մասին: Բանն այն է, որ օտար տպարաններում (անգամ իսկ, եթե դրանք պատկանում էին մասնավոր անձանց) հայերեն գիրք տպագրելու համար անպայման պետք է լիներ, այսպես կոչված լիազոր մարմնի թույլտվությունը, որը, բնականաբար, հեշտությամբ չէր տրվում, այլ գործում էին որոշակի կանոններ, որոնք պահպանվում էին ամենայն խստությամբ, ուստի հայերեն գրքերը պարտադիր ենթարկվում էին գրաքննության և միայն դրական կարծիքի առկայության դեպքում թույ-

⁵ Նույն տեղում, էջ 34:

⁶ Նույն տեղում:

⁷ Նույն տեղում:

լատրվում տպագրության: Բնականաբար առաջադրվող պահանջներից կարևորագույնը կրոնական-գաղափարականն էր, որը, ինչ խոսք, հայամետ ու հայանպաստ լինել չէր կարող: Ի հաստատումն այս կարծիքի, բավական է ասել, որ օտար տպարաններում հրատարակված հայերեն գրքերի անվանաթերթերին պարտադիր գրված է՝ «հրամանաւ մեծաւորաց»։ Եթե ասվածին հավելենք նաև այն, որ հայկական տպարաններում նույնպես հաճախ աշխատում էին օտարազգի փորագրիչներ, գրածույլներ, նկարիչներ, գրաշարներ, սրբագրիչներ ու այլ կարգի մասնագետներ և, ընդհակառակը, օտար տպարաններում ոչ հազվադեպ աշխատում էին հայազգի գրաշարներ, սրբագրիչներ ու այլ մասնագետներ, ապա, կարծում եմ, իրավունք ունենք ասելու, որ հայ հնատիպ գիրքը, ստեղծված լինելով հայ և օտարազգի բազում մարդկանց համատեղ ջանքերով, հիրավի ոչ միայն ազգային, այլև համամարդկային արժեք է, ուստի արժանի է համամարդկային ուշադրության:

Որ իսկապես հայ հնատիպ գիրքը համամարդկային արժեք է, երևում է նաև այն բանից, որ, ինչպես պարզվում է գրքի մատենագիտական տվյալների քննությունից, անցյալ դարի 80-ական թվականներին հայ հնատիպ գիրք էր պահվում աշխարհի մոտավորապես 285 հավաքածուներում, որոնցից 196-ը պատկանել է հայերին, իսկ 89-ը՝ օտարներին: Ընդ որում, հայերին պատկանող հավաքածուներից 120-ը եղել է անձնական, իսկ 76-ը՝ ոչ անձնական, իսկ օտարներին պատկանողներից անձնական է եղել միայն 5-ը, իսկ ոչ անձնական՝ 84-ը*։ Սա նշանակում է, որ հայ հնատիպ գիրքը տպագրված լինելով աշխարհի տարբեր երկրների ամենատարբեր քաղաքների բազում տպարաններում, դարձել է համայն մարդկության սեփականությունը և այսօր ցրված է աշխարհով մեկ ու, ցավոք, չկա աշխարհում որևէ գրադարան, որտեղ առկա լինի այդ բոլոր գրքերից յուրաքանչյուրից թեկուզ մեկական օրինակ: Ավելին, հաճախ այս կամ այն գրքից պահպանվել է ընդամենը մեկ օրինակ,

* Ինչպես ասվեց, սա հայ հնատիպ գրքի պահպանության ընդհանուր պատկերն է ըստ 1988 թվականի տվյալների, ուստի չի բացառվում, որ ներկայումս այն ենթարկված լինի էական փոփոխության: Չէ՞ որ հատկապես մասնավոր անձանց պատկանող գրադարանները անհատական ու հասարակական կյանքի վայրիվերումների պատճառով մշտապես ենթակա են անսպասելի փոփոխությունների...

որը գտնվում է կամ օտար գրադարանում կամ օտարերկրյա հայկական գրադարանում: Ինչ խոսք, այս վիճակը խիստ դժվարեցնում է հայ գրքի պատմության ուսումնասիրության գործընթացը: Այդ է պատճառը, որ հայ հնատիպ գրքի պատմությամբ զբաղված մատենագետ-հայագետներից ոչ ոք, ցավոք, հնարավորություն չի ունեցել անձամբ տեսնելու և նկարագրելու առայժմ հայտնի բոլոր գրքերը, այլ շատ դեպքերում նրանք օգտվել ու շարունակում են օգտվել այլոց կատարած նկարագրություններից: Դրանում համոզվելու համար բավական է ասել, որ առայժմ լավագույնը համարվող մատենագիտության առաջաբանում երջանկահիշատակ հեղինակներից Նինել Ոսկանյանը նշում է, որ աշխարհում հաշվարկված 1154* գրքից իրենք անձամբ տեսել և նկարագրել են ընդամենը 789 գիրք, լուսապատճեններից նկարագրել են 225 գիրք, իսկ մնացած 140-նկարագրության համար օգտվել են մատենագիտական աղբյուրներից⁸: Բնական է, որ մնաց իրավիճակում հայ հնատիպ գրքի նույնիսկ ամենակատարյալ մատենագիտության մեջ կլինեն, և իսկապես կան, սխալներ, անճշտություններ ու կասկածելի տեղեկություններ, որոնք, իհարկե, խանգարում են հայ գրքի պատմության հնարավորինս ճիշտ ուսումնասիրմանն ու լուսաբանմանը:

Իբրև համամարդկային արժեք հայ հնատիպ գիրքն ուշադրության է արժանի նաև լեզվի տեսակետից: Բանն այն է, որ թեև ասում ենք «հայ հնատիպ գիրք», բայց պետք է նկատի ունենալ, որ այն ոչ միայն հայատառ ու հայալեզու է, այլև երկլեզվյա (հայերեն-գերմաներեն՝ 3, հայերեն-իտալերեն՝ 5, հայերեն-լատիներեն՝ 24, հայերեն-ռուսերեն՝ 4, թուրքերեն-հայերեն՝ 2), իսկ մեկ գիրք՝ քառալեզու (հայերեն-լատիներեն-ֆրանսերեն-անգլերեն). նկատի ունենք 1780 թ. Լոնդոնում Ջոն Ռիվինգտոնի տպարանում հայ գրատպության մեծ երախտավոր Գրիգոր Խալդարյանցի** տպագրած՝ Ներսես Շնորհալու «Հաւատով խոստովանի-

* Հնարավոր է, որ հիշյալ մատենագիտության տպագրությունից հետո անցած շուրջ 30 տարում ի հայտ են եկել նոր գրքեր, որոնք, բնականաբար, չեն մտնում այս թվի մեջ:

⁸ Տե՛ս **Նինել Ոսկանյան, Քնարիկ Կորկոտյան, Անթառամ Սավալյան**, նշվ. աշխ., էջ XIV:

** Ի դեպ՝ մատենագիտության անձնանունների ցանկում սխալմամբ նույնացված են երկու Գրիգոր Խալդարյանցիներ, որոնցից առաջինը, որ հիշատակված է 1713 թ. Ամստերդամում Դուկաս Վանանդեցու հրատարակած «Հայելի Աստվածաշունչ Հին Կտակարանին» գրքի հիշատակարանում որպես այդ թվականին արդեն մահացած և հայ

մը»: Ուշագրավ է, որ երկլեզվյա գրքերի բովանդակությունը միշտ չէ, որ երկու լեզուներով նույնական է (օրինակ՝ նշանավոր կաթոլիկ քարոզիչ Կոնստան Գալանոսի «Միաբանութիւն ...» երկհատորյա երեք գրքից բաղկացած սովորաբար աշխատության հայերեն և լատիներեն հատվածները, ինչպես վաղուց ցույց ենք տվել⁹, հաճախ տարբերվում են մեկը մյուսից):

Լեզվական առումով հայ հնատիպ գրականությունն աչքի է ընկնում մեկ այլ արժանիքով ևս. դա այն է, որ ստեղծվել է հայատառ-այլալեզու գրականություն: Մինչև վերջերս մատենագիտության մեջ ընդունված էր, որ հայ տպագրիչները հրատարակել են հայատառ-թուրքերեն՝ 46, հայատառ-իտալերեն՝ 3, հայատառ-լատիներեն՝ 1 և հայատառ-դփչաղերեն՝ 1 գիրք¹⁰: Մեր ուսումնասիրությունից պարզվեց, որ XVII-XVIII դարերի գերմանացի ականավոր հայագետ Յոսիփ Ծրյոդերի «Արամեան լեզուին գանձ» (Ամստերդամ, 1711) մեծարժեք աշխատության մեջ ևս կա հայատառ-այլալեզու տպագիր նյութ. նրանում հայատառ-վրացերենով տպագրված է Սաղմոսից երկու գլուխ: Ինչպես տեսնում ենք, հայատառ-այլալեզու գրականության ցանկում պատկառելի թիվ են կազմում հայատառ-թուրքերեն գրքերը և դա միանգամայն բնական է, քանզի պատմական անբարենպաստ հանգամանքների բերումով արևմտահայության մի սովոր զանգված, ցավոք, մոռանալով մայրենին, դարձել է թրքախոս: Ահա հենց այս հատվածին էր ուղղված հայատառ-թուրքերեն գրականությունը, որի նպատակն էր թեկուզ զարտուղի ճանապարհով, նրան դարձնել հայախոս: Այդ է պատճառը, որ հայատառ-թուրքերեն գրքերի շարքում զգալի թիվ է կազմում ուսուցողական նպատակով տպագրված գրականությունը:

Մշակութաբանական տեսակետից շատ կարևոր է նաև տպագրված գրականության բնույթի հարցը, այսինքն՝ թե հայ և օտարազգի տպագրիչներն ինչպիսի գրականություն էին մատուցում ընթերցողին կամ, որ

գրատպության մեծ երախտավոր Գրիգոր Խալդարյանը, որը մահացել է 1787 թ.: Փաստորեն, առաջին Գրիգոր Խալդարյանը եղել է երկրորդի պապի հայրը:

⁹ Տե՛ս Հ. Միրզոյան, Ուսումնասիրություն հայ գրքի պատմության վերաբերյալ, «Սովետական գրականություն», 1978, N 11:

¹⁰ Տե՛ս Դինել Ոսկանյան, Քնարիկ Կորկոտյան, Անթառամ Սավալյան, նշվ. աշխ., էջ 862:

միննույնն է, հոգեմտավոր ինչպիսի սնունդ էր ստանում հայ հնատիպ գրքի ընթերցողը: Ուսումնասիրությունից պարզվում է, որ հայ հնատիպ գիրքն ունցել է թեմատիկ խիստ լայն ընդգրկում՝ ներառելով ժամանակի մարդկային միտքը հուզող գրեթե բոլոր հարցերն ու խնդիրները: Այդ ամենի մասին մոտավոր պատկերացում կազմելու համար ստորև բերում ենք նշված մատենագիտության նյութերի առարկայական ցանկի հիման վրա կազմված հրատարակությունների ցուցակը՝ նվազող հաջորդակա-
նությամբ՝ ընդգրկելով 10 և ավելի հրատարակություններ ունեցած մույ-
նաբնույթ գրքերը:

Հրատարակված գրքերի առարկայական ցուցակ

h. h.	Տպագրված գրքերի բնույթը	Տպագրությունների քանակը
1.	Դավանաբանական, կրոնական գրքեր	195
2.	Տոմար, պարզատոմար	110
3.	Աղոթագրքեր	92-12*
4.	Գեղարվեստական գրականություն. ա) չափածո (տաղարաններ, երգարաններ, գանձարաններ, վիպերգեր, ներբողներ) բ) արձակ գ) առակներ դ) Գրիգոր Նարեկացու «Մատենան ողբեր- գութեան»	80 17 6 12
5.	Պատմություն	72
6.	Մաղմուսարաններ	62
7.	Քրիստոնեականներ	62
8.	Այբբենարաններ և այբուբեն հայկական	56
9.	Աշխարհագրություն և աշխարհագույց	33

* Մատենագիտության հեղինակները Աղոթագրքերի շարքում ներառել են մաս Գրիգոր Նարեկացու «Մատենան ողբերգութեան»-ի 12 տպագրությունները, որոնք ներկա դեպքում մենք դասել ենք գեղարվեստական գրականության շարքը, ուստի կունենանք ոչ թե 92, այլ 92-12 աղոթագրքեր:

10.	Մեկնություններ	28
11.	Քերականություն, քերականության մեկնություններ	26
12.	Խորհրդատետրեր	25
13.	Մաթեմատիկական, բնագիտական և բժշկական	23
14.	Շարակնոցներ	23
15.	Վարքագրություն	22
16.	Մաշտոց (ծխաբան)	18
17.	Փիլիսոփայություն և տրամաբանություն	18
18.	Ավետարան	14
19.	Բառարաններ	14
20.	Ճաշոց	12
21.	Հմայական, աղթարական	11
22.	Նոր կտակարան	10
Ընդամենը՝		1029

Արդ՝ ի՞նչ կարող ենք ասել վերը բերված առարկայական ցուցակի մասին: Նախ՝ պետք է նկատի ունենալ, որ ներառված չեն այն բնույթի գրքերը, որոնց տպագրությունների թիվը ընդամենը մի քանիսն է: Օրինակ, 4 անգամ հրատարակվել է Ճարտասանական գիրք, 6 անգամ՝ Էփիմերտե, 3 անգամ՝ Հայսմավուրք և այլն, որոնք ներառելու դեպքում ստեղծվում է տեխնիկական լուրջ դժվարություն: Ըստ այդմ, ցուցակից դուրս է մնացել շուրջ 125 անուն գիրք, բայց դա չի խանգարում հայ հնատիպ գրականության առարկայական որակի մասին ընդհանուր պատկերացում կազմելու համար: Երկրորդ, մատենագիտության հեղինակների կողմից կիրառված և մեր պահպանած առարկայական բաժանումը հարաբերական է, որովհետև բաժանման համար հիմք է ընդունվել տպագրված գրքի ոչ թե բովանդակությունը, այլ վերնագիրը, որոնք միշտ չէ, որ համապատասխանում են իրար: Ասվածի լավագույն օրինակը Գրիգոր Նարեկացու «Մատենան ողբերգութեան» երկն է, որի վերնագրի հիման վրա մատենագիտության հեղինակներն այն դասել են

աղոթագրքերի շարքը, իսկ մենք՝ հաշվի առնելով նրա բովանդակությունը, գետեղել ենք գեղարվեստական գրքերի շարքում: Երրորդ, կան բազմաթիվ գրքեր, որոնց բնույթը միանշանակ հնարավոր չէ որոշել, ուստի դրանք հավասարապես կարող ենք համարել թե՛ աշխարհիկ և թե՛ կրոնական բնույթի (օրինակ, սաղմոսարանները, շարակնոցները և այլն): Չորրորդ, հատկանշական է, որ ցուցակի առաջին տողում դրված «դավանաբանական, կրոնական» բնույթի գրքերի թիվը՝ 195, անհամեմատ մեծ տոկոս է կազմում ամբողջ հնատիպ գրականության մեջ, որը կարող է առերևույթ տարօրինակ թվալ, բայց եթե նկատի ունենանք, որ 17-18-րդ դարերում թե՛ մայր Հայաստանում և թե՛ հատկապես հայկական գաղթօջախներում արտակարգ սրվել էր միարարականների և հակամիարարականների պայքարը և ըստ այդմ, պայքարող կողմերից ամեն մեկն իր սկզբունքների ճշմարտացիությունը հաստատելու և հակառակորդին պարտադրելու համար զարկ էր տալիս հենց այդ կարգի գրքերի տպագրությանը, ապա, կարծում են, այդ փաստը կներկայանա միանգամայն բնական ու հասկանալի: Հինգերորդ, եթե ցուցակում ներառված առարկայական խմբերից ամեն մեկում հաշվվում են բազմաթիվ ու բազմապիսի անուն գրքեր, ապա «Սաղմոսարաններ» խմբում ըստ էության գործ ունենք մույն Սաղմոսարանի հետ: Իսկ դա նշանակում է, որ հայ հնատիպ գրքերից ամենից սիրվածը, փնտրվածը և ընթերցվողը եղել է հենց Սաղմոսարանը, որը մեզ հետաքրքրող ժամանակահատվածում ունեցել է վեց տասնյակից ավելի տպագրություն, բայց այդքանից հետո էլ շատերն ստիպված են եղել տպագրից կատարելու ձեռագիր ընդօրինակություն¹¹: Առաջին անգամ հայերեն Սաղմոսարան հրատարակել է Աբգար Դպիր Թոխաթեցին (Վենետիկ, 1566), իսկ վերջին անգամ (որպես հնատիպ) Մատթեոս Դպիրը՝ հայերեն և հայատառ թուրքերեն (Կ. Պոլիս, 1800):

Ավարտելով հայ հնատիպ գրքի մասին մշակութաբանական համառոտ դիտարկումներս՝ կարող եմ ասել, որ թեև որպես համամարդկային մշակութային բացառիկ արժեք, այն առայժմ, ինչպես հարկն է, չի արժևորվել ու գնահատվել, այնուամենայնիվ հուսով եմ, որ գիտության ու

¹¹ Տե՛ս Մ. Մաշտոցի անվան մատենադարան, ձեռ N 4329, էջ 193 բ:

տելանիկայի զարգացման արդի մակարդակը լայն հնարավորություններ է ստեղծում աշխարհով մեկ սփռված հայ հնատիպ գրքերի բովանդակության թվայնացման ճանապարհով ուսումնասիրողներին մատչելի դարձնելու համար: Բարեբախտաբար, ՀՀ ազգային գրադարանն արդեն թվայնացրել է ՀՀ-ում առկա հայերեն հնատիպ գրքերը, հուսանք, որ մոտ ապագայում կթվայնացվեն նաև աշխարհի այլ երկրների ու մասնավոր անձանց գրադարաններում պահվող հայերեն նույնատիպ գրքերը, որով զարկ կտրվի հայ հնատիպ գրքի գիտական համակողմանի ուսումնասիրությանն ու նորովի գնահատությանը:

*«Հայոց ինքնության հարցեր»,
սրահ 3, Երևան, 2015*

ՄԱՍՆ III

ԳՐԱԽՈՍՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

ՀԱՅ ՓԻԼԻՍՈՓԱՅԱԿԱՆ ՄԵՏՔԸ XIX ԴԱՐԻ ԱՌԱՋԻՆ ԿԵՍԻՆ

Դարերի պատմություն ունի հայագիտությունը, բայց բոլորովին նոր է սկսել զարգանալ նրա անբաժանելի մաս կազմող հայ փիլիսոփայական մտքի պատմության ուսումնասիրությունը: Թեև կարճ է վերջինիս անցած ուղին, բայց արդեն բավականին մեծ գործ է կատարվել: Հայ փիլիսոփայական մտքի գիտական ուսումնասիրությունը մասամբ հարստացնելու է գալիս նաև «Միտք» հրատարակչության լույս ընծայած Էդ. Հարությունյանի «Հայ փիլիսոփայական միտքը XIX դարի առաջին կեսին» արժեքավոր մենագրությունը¹:

Հենց առաջին հայացքից այն աչքի է ընկնում իր կառուցվածքով՝ ուսումնասիրվող ժամանակահատվածի հայ փիլիսոփայական մտքի պատմությունը տրված է ոչ թե ըստ հեղինակների ժամանակագրական հաջորդականության, այլ ըստ պրոբլեմների, այսինքն՝ թե հայ տեսական միտքը նշված ժամանակաշրջանում ինչ կարևոր հարցերով է զբաղվել և այս կամ այն մտածողն ինչպիսի պատկերացում ու վերաբերմունք է ունեցել տվյալ հարցի մասին: Այս ձևով հեղինակը կարողացել է խուսափել անհարկի կրկնություններից ու ավելորդություններից: Նա ամեն կերպ ձգտում է վեր հանել ուսումնասիրվող մտածողի աշխարհայացքի այն կողմերն ու մոմենտները, որոնք վատ են լուսաբանվել կամ էլ վրիպել են ուրիշների ուշադրությունից, իսկ հարկ եղած դեպքում չի խուսափում ընդունված ոչ-ճիշտ կարծիքները վերանայելուց: Սկզբից ասենք նաև, որ Էդ. Հարությունյանը հայ փիլիսոփայական մտքի պատմությունը ինքնանպատակ չի ուսումնասիրում, այլ աշխատում է հնարավորին չափ հայ տեսական մտքի անցյալի ժառանգության արժեքավոր նվաճումներն օգտագործել այժմյան իդեալիստական, ոչ-գիտական ըմբռնումները քննադատելու համար:

XIX դարի առաջին կեսի սոցիալ - տնտեսական ու քաղաքական կյանքի համառոտ բնութագրումից, ինչպես նաև ուսումնասիրվող հեղինակների կենսագրության հետ ծանոթացնելուց հետո, հեղինակը շա-

¹ Էդ. Հարությունյան, Հայ փիլիսոփայական միտքը XIX դարի առաջին կեսին, Երևան, «Միտք», 1965 թ.:

րադրում է XIX դարի առաջին կեսի հայ առաջավոր մտածողների ու կրոնա-իդեալիստական հայացքների մոլեգին պաշտպանների միջև սկսված կատաղի պայքարը, որն ըստ էության հանդիսանում էր մատերիալիզմի և իդեալիզմի պայքարի յուրահատուկ դրսևորումը հայ իրականության մեջ: Եթե կդերա-ֆեոդալական հոսանքի ներկայացուցիչները (Թեոֆիլյանց, Տերոյենց, Բժշկյան) քամահրում են անցյալի մատերիալիստներին ու աթեիստներին՝ ծամելով կրոնն ու միստիկան, ապա առաջադիմական մտածողները (Ճելալյան, Գարագաշյան և ուրիշներ) հիմնականում աշխատում են օբյեկտիվորեն շարադրել մատերիալիստների ու աթեիստների հայացքները՝ թաքցնելով կամ ցուցադրելով իրենց համաձայնությունը նրանց հետ:

Բավականին հետաքրքիր բովանդակությամբ ու ձևով վերլուծված են բնության և նրա զարգացման օրինաչափությունների մասին հայ տեսական մտքի մեջ հանդես եկած նոր ըմբռնումներն ու առաջընթաց քայլերը: Այս տեսակետից առանձնապես հիշատակության արժանի են Պողոս Մելիքշահյանի (Ֆիզիկա Պողոս), Անդրեաս Փափովիչի, Արգարյանի և այլոց մտքերը: Ուշագրավ է, որ բնագետ Մ. Սաղաթեյանը, փորձի կարևոր դերը մատնանշելուց բացի, առաջադրում է նաև այնպիսի հարցեր, որոնք ունեն փիլիսոփայական կարևոր նշանակություն: Նա լավ գիտի, որ վերջին շրջանում մարդկային միտքը շատ ու շատ մեծ հայտնագործություններ է կատարել, բայց չպետք է կարծել, թե «**ամեն բան գտնվեր լմնցեր է, և մեզի ալ բան չի մնացել**»:

Աշխատության ամենից ծավալուն ու հիմնական մասը չորրորդ գլուխն է, ուր քննարկվում են իմացության մատերիալիստական տեսության ստեղծման ճանապարհին XIX դարի առաջին կեսի հայ առաջադեմ մտածողների արտահայտած իմացաբանական հայացքները: Եթե դարի սկզբին առաջադեմ մտածողները, շարունակելով հայ տեսական մտքի ավանդները, ընդունում էին «երկյակ ճշմարտության» գոյությունը, ապա 30-40-ական թվականներին առանձին մտածողներ (Աբովյան, Զորայան, Թյույսյուզյան) փորձում են վերանայել ու բանականության արդար դատաստանի առաջ կանգնեցնել կրոնական ճշմարտությունները: Վերոհիշյալ հեղինակներից ուրույն տեղ է գրավում Գ. Թյույսյուզյանը, որը ոչ մի կրոնական ճշմարտություն չի ընդունում և երանի է տալիս, որ

իր «գտած ճշմարտությունը ամեն սուտ կրոն խափաներ»։ Հեղինակի արդարացի կարծիքով սա այն նախադրումն է, որից դեպի արեւիզմին անցումը մնում էր միայն մի էական քայլ, որն այնպես էլ չկատարվեց այն ժամանակ, այլ միայն իրականություն դարձավ դարի երկրորդ հիսնամյակում։ Այս շրջանում հայ մտածողների համար կարևոր նշանակություն է ստանում մաս մեթոդի հարցը։ Հակառակ միջնադարյան սխոլաստիկայից կառչած հետադիմական ուղղության, առաջադիմական թևի ներկայացուցիչները ջատագովում են բնության ուսումնասիրությունը։ «Ձանասեր ու արթուն մարդու համար,- ասում է Ջորայանը,- իր բոլոր կեանքը իրեն դպրոցական ժամանակ է, աշխարհք իրեն համար դպրոց մըն է, մեջի մարդիկն ու իրերը մեյ մեկ պատուական գիրք», որի ընթերցման ջերմ պաշտպաններից է և Եղիա Թովմաճյանը. «Սա բնութեան գիրքը կըսեմ, ադէկ կարդա ու սորվե։ Այս գիրքն է առաջին գերագանց գիրք մը ի վեր քան զամեն գրքատուններուն գիրքերը։ Այս գիրքը ամեն մարդուն դիմացը բացուած կեցած էր, թեպետ և քիչ մարդիկ զան կկարդան և քիչ մարդիկ զան կհասկնան»։ Այս հայացքն ավելի զարգացնելով Անդրեաս Փափովիչը գտնում է, որ անգամ մարդու էությունը ճանաչելու համար պետք է դիմել բնությանը, ուր անիմանալի ու անճանաչելի ոչինչ չկա, բնության ձայնը «շատ դյուրաւ լսելու ձայն է», իսկ մարդկային իմացական կարողություններն անսպառ են, որովհետև «միտքը բանտ չի ճանաչում»։

Հանդես գալով Կանտի քննադատությամբ, Գր. Փեշտիմալճյանը, նրան մեղադրում է ոչ թե «խնքնին իրերի գոյությունը ընդունելու համար», այլ հերքում է էության անճանաչելի լինելու մասին կանտյան պնդումը՝ գտնելով, որ ազնուստիցիզմը ի վերջո հանգում է մարդու գոյությունը կասկածի տակ դնող աբսուրդ հետևության։ Կատեգորիկ կերպով մերժում է բնածին գաղափարները՝ ընդունելով միայն «եկամուտն ու ստեղծականը», որոնք բխում են օբյեկտիվ իրականությունից՝ իրենց հիմքն ունենալով վերջինիս մեջ։

Իմացաբանության վերաբերյալ հետաքրքիր մտքեր են զարգացնում մաս Ֆիզիկա Պողոսն ու Խ. Աբովյանը, Ն. Ջորայանն ու Գասպար Թյույսյուզյանը և ուրիշներ։ Այս նույն գիծն է շարունակում մաս Անդրեաս Փափովիչը, որն, ի տարբերություն մյուսների, իր մատերիալիս-

տական սեմնուալիզմը հիմնավորելու համար օգտագործում է բնական գիտությունների, մասնավորապես՝ ֆիզիոլոգիայի նվաճումները և, դրանով իսկ, որոշակի ներդրում կատարում XIX դարի առաջին կեսի հայ փիլիսոփայության մեջ: Մարդու էությունը Փափովիչը հիմնականում բացատրում է անտրոպոլոգիզմի դիրքերից: Սակայն սխալ կլինի կարծել, թե նա ամբողջությամբ անտեսում է մարդու էության հասարակական կողմը, ընդհակառակը, կարծում է, որ, ի տարբերություն կենդանիների, մարդը հասարակական կենդանի է, հասարակության անդամ, որից դուրս «և ոչ իբրև անբան կենդանի կրճար ըստ օրինի ապրիլ»։ Մարդուն մարդ է դարձնում հենց հասարակությունը: Եթե «մարդն իր նմաններեն, այսինքն՝ մարդիկներեն հեռացած և միայն անկենդան ստեղծուածներու, տունկերու և անասուններու մեջ մնալու ըլլար միայն ասոնց կնմաներ»։ XIX դարի առաջին կեսի հայ տեսական մտքի առաջադիմական ուղղությունը «պայքարելով ապրիորիզմի ու ազնոստիցիզմի դէմ և պաշտպանելով ու զարգացնելով իմացաբանության հարցերում հայ իմաստասիրության լավագույն ավանդությունները տեսական հող է նախապատրաստում Ա. Գարագաշյանի, Գ. Կոստանդյանի, Մ. Նալբանդյանի համար», - իրավացիորեն եզրակացնում է հեղինակը:

Աշխատության վերջին գլուխը նվիրված է այս շրջանի տրամաբանական մտքի ուսումնասիրությանը: Այստեղ ևս հիմնականում առկա են տիրապետող երկու ուղղություն, մեկը նույնությամբ կրկնում էր հին ավանդությունները, իսկ մյուսը աշխատում էր նրա մեջ մտցնել նոր բովանդակություն, որով և անցման այս շրջանում որոշակի դեր է խաղում տրամաբանական նոր ուսմունքի ստեղծման գործում: Այս հոսանքի ամենակարևոր ներկայացուցիչը հանդիսանում է Գրիգոր Փեշտիմալճյանը, որի համար տրամաբանությունը ճիշտն ու սխալը որոշելու «ճարտար առաջնորդ է», ճշմարտության հայտնագործման, իրականության ճանաչման մեթոդ: Ավելին, տրամաբանությունը զբաղվում է ոչ միայն նոր գիտելիքների ստացման եղանակների ուսումնասիրությամբ, այլև իր առաջ խնդիր է դնում ուսումնասիրելու արդեն հայտնաբերված ճշմարտությունների հիմնավորման ձևերն ու եղանակները: Փեշտիմալճյանը մտածողության ձևերից յուրաքանչյուրը քննում է առանձին-առանձին: Գր. Փեշտիմալճյանը հասկացությունները բաժանում է «ընշ-

մարիտ»-ի ու «կեղծ»-ի, որով նա հանգում է հարցի արիստոտելյան ըմբռնմանը, իսկ «մինչև վերջին ժամանակներս,- ավելացնում է հեղինակը,- տարածված էր այն կարծիքը, թե ըստ Արիստոտելի, միայն դատողություններին է բնորոշ ճշմարտության հատկանիշը»:

Հանձինս Փեշտիմալճյանի, Ֆիզիկա Պողոսի, Ջորայանի և այլոց հայ տրամաբանական միտքը XIX դարի առաջին կեսին նկատում է ձևական տրամաբանության սահմանափակվածությունը և դնում տրամաբանական նոր ուսմունքի ստեղծման խնդիր, որը կարող էր իրագործել միայն մատերիալիստական իմացաբանության վրա խարսխված դիալեկտիկական տրամաբանությունը:

Ինչպես ամեն մի աշխատություն, այս ևս գերծ չէ մասնակի թերություններից ու անճշտություններից: Մեր կարծիքով սույն աշխատության հիմնական թերությունն այն է, որ հեղինակը հավասար ուշադրություն չի դարձրել ուսումնասիրվող շրջանի փիլիսոփաների վրա: Հաճելի է, որ, շեշտը դնելով անձանոթ դեմքերի վրա, երևան է հանել մի շարք անհայտ կամ քիչ ծանոթ անուններ, բայց և դժվար է հաշտվել այն փաստի հետ, որ նման արժեքավոր ուսումնասիրության մեջ և ոչ մի խոսք չի ասվում այնպիսի հանրածանոթ մտածողների մասին, ինչպիսիք են Հ. Սալլան-թյանն ու Ստ. Նազարյանը: Ցանկալի է, որ գրքին կցված ռուսերեն ամփոփումը մի քիչ ավելի ընդարձակ լիներ: Աշխատության մեջ կան նաև առանձին վրիպումներ ու թերի ձևակերպումներ, որոնք բնավ չեն խցեցնում աշխատության գիտական արժանիքները: Ընթերցելով գրախոսվող մենագրությունը, մի անգամ ևս համոզվում ենք, թե դեռ ինչքան անհայտ ու անծանոթ դեմքեր կան մեր ժողովրդի մտավոր մշակույթի անսպառ զանձարանում և ինչ մեծ ծառայություն կարող է մատուցել այն պեղող պրպտուն միտքը:

*«Բարչրագույն և միջնակարգ
մասնագիտական կրթություն»*

N 3, մայիս-հունիս, 1966

ДВЕ КНИГИ, ПОСВЯЩЕННЫЕ ПРОБЛЕМАМ ПРОТИВОРЕЧИЯ

В истории философии с давних пор известны многочисленные спорные вопросы, некоторые из которых нашли свое решение, другие до сих пор остаются предметом дискуссий. Такие перманентные споры вызывает и вопрос о противоречии. Это не удивительно, ибо решение многих, если не всех, философских вопросов в большей мере зависит от правильного понимания категории «противоречие». Именно в этом кроется причина того, что о характере противоречий спорили и спорят не только представители противоположных философских направлений—материализма и идеализма, диалектики и метафизики, но и последователи одной и той же философской школы. С этой точки зрения не составляет исключения и марксистская философия. Хотя каждый марксист безусловно и признает существование диалектических противоречий в действительности и мышлении, но и среди философов-марксистов существуют серьезные разногласия в истолковании противоречий, понимании их внутренней структуры, классификации значения и т.д. Следствием таких дискуссий явились две книги профессора Московского университета И.С. Нарского¹.

Эти две работы составляют одно органическое целое. Мы надеемся, что они будут переизданы одной книгой. Широкий круг разнообразных проблем в обеих книгах объясняется тем, что автор стремится показать на различных конкретных примерах эффективность выявленного им метода анализа противоречий в познании. Не имея возможности проанализировать во всех подробностях обе эти книги, мы хотим обратить внимание читателя на проблематику первой работы, имея в виду, что именно в ней И.С. Нарский развивает основное содержание своей интересной и продуктивной концепции противоречия. Хотя книга и посвящена вопросу о противоречиях, но в этом вопросе автора интересует

¹ **И.С. Нарский**, Проблема противоречия в диалектической логике, М., 1969; Диалектическая логика и теория познания, М., 1969.

более всего соотношение диалектических и формально-логических противоречий. И далеко не всякие (и не всякие диалектические) противоречия автор делает предметом анализа, а только те, которые после некоторых уточнений названы им «противоречиями-антиномиями», или «антиномиями-проблемами». Но это не случайно, потому что, по мнению И.С. Нарского, именно такие противоречия и являются «главнейшей методологической категорией диалектической логики» (стр. 4 первой книги). Использование этого понятия в рамках развиваемой автором концепции имеет принципиально важное значение, поскольку «она направлена против укоренившихся среди части философов взглядов на диалектическую логику как на учение о неких особых по форме суждениях и умозаклчениях, которые по своей типологии «параллельны» формам мышления, исследуемым в формальной логике, но в то же время им противостоят в том смысле, что они нарушают якобы законы формальной логики, в особенности закон исключенного противоречия» (стр. 5). Что же представляют собой «антиномии-проблемы»? «Эта такая форма мышления, само существование и смысл которой определяются использованием нормативного аспекта закона исключенного противоречия, в свою очередь опирающегося на диалектический норматив конкретности и определенности истины. Для этой формы в формальной логике не существует параллельного аналога, а с другой стороны, эта форма реализуется только через те суждения и умозаклчения, которые допускаются и изучаются современной формальной логикой» (стр. 6). Антиномия-проблема – это один из видов категории «противоречие» в ее гносеологическом действии и один из способов использования формально-логических противоречий в интересах познания. Так, многие ложно-семантические парадоксы оказываются антиномиями-проблемами, одновременно утверждая и отрицая один и тот же предикат в одном и том же смысле и отношении. По своей структуре «антиномия-проблема» есть конъюнкция предложения и его же отрицания в классическом двузначном исчислении высказываний, но не имеющая определенной логической значимости и являющаяся формой проблемной ситуации, а отчасти – относительной истиной. Классический

пример антиномии-проблемы – это пример из «Капитала» Маркса: «Капитал возникает и не возникает в обращении».

Как видно из содержания разделов первой книги, И.С. Нарский делает предметом подробных исследований структуру антиномии-проблемы на материале примеров из трех разных сфер: политической экономии, механики и теории ощущений. В каждом таком случае, изучая гносеологические и логические стороны вопроса, он убедительно показывает, что диалектическая и формальная логики, как науки, исследуют не независимые друг от друга параллельные суждения, а одни и те же суждения, но с разных точек зрения, проявляя к ним разный подход. При анализе всех этих примеров автор весьма последовательно доказывает, что «диалектические противоречия познания во многих случаях соотносятся с противоречиями в познаваемых объектах, как явление с сущностью, а сами отражаются в формально-логических противоречиях, проявляясь в них» (стр. 7). Более того, на основе тех же примеров И.С. Нарский показывает, что «разрешение диалектических противоречий познания требует устранения противоречий формально-логических, а значит происходит не путем «преодоления» формальной логики, а, наоборот, с ее помощью и, в частности, с помощью закона исключенного противоречия» (там же). Во второй книге автор исследует антиномию из сфер теории материи, семиотики, гносеологии и аксиологии, затрагивая попутно вопросы «структуры» и «блокировки» противоречий, пока еще не найдены пути их преодоления и разрешения. В семи разделах и главах обеих книг вырисовываются семь разных случаев этого разрешения, т.е. нахождения диалектического синтеза.

В основном разделяя точку зрения И.С. Нарского и защищая развиваемую им концепцию, мы хотели бы сделать несколько замечаний, исходя из тех соображений, что при следующем издании они помогут автору изложить свою концепцию более компактно и последовательно.

Несомненно, что написав работу о таком важном вопросе, каким является проблема противоречия, автор не мог игнорировать его историю. И.С. Нарский в связи с историей вопроса делает ряд важных замечаний, особенно, когда он говорит о гегелевском понимании диа-

лектического синтеза (см. стр. 16-21). Подробно разбирая отношение Гегеля к формальной логике (и автор вполне прав, уделяя этому много внимания, потому что противники его концепции основывают свое отрицательное отношение к формальной логике ссылками на авторитет Гегеля), И.С. Нарский показывает, что это отношение проявляется у немецкого диалектика в трех различных видах (и их различия свидетельствуют о колебаниях Гегеля):

1) Для ясного и четкого теоретического мышления, кроме диалектической логики, всюду необходима также и формальная логика.

2) Исторически формальная логика сыграла положительную роль, ныне эта роль полностью и бесповоротно принадлежит диалектической логике.

3) Нужно «безжалостно устранить» формальную логику посредством диалектико-спекулятивного метода, заменить ее «чисто» диалектическим мышлением и санкционировать тем самым нарушения диалектиками законов формальной логики.

Это все действительно так, но нам трудно согласиться с тем, что «третья из трех перечисленных точек зрения у Гегеля главнейшая» (стр. 57). Действительно, в сочинениях Гегеля можно найти много положений в пользу третьей точки зрения, но тем не менее этого еще недостаточно для объявления ее «главнейшей». Причина в том, что эти мысли по своей глубине и убедительности **уступают**, например, мыслям, высказанным Гегелем в пользу своей первой точки зрения. **Третью** точку зрения Гегель в основном высказывает в тех случаях, когда он говорит о «рассудке», который он не всегда отождествляет с формальной логикой, а часто использует в более широком смысле. Мысли Гегеля, высказанные о «рассудке», нельзя, видимо, безоговорочно распространять на формальную логику. Более того, если даже он говорит о «рассудке» как о формальной логике, то в этих случаях Гегель приходит в противоречие (уже не диалектическое) со своей основной диалектической концепцией. Дело в том, что иногда он метафизически подходит к взаимоотношению отдельных философских категорий, и это мешает ему правильно решить тот или иной философский вопрос. В данном случае,

объявляя «рассудочное познание», или формальную логику, «конечным», а «разумное», то есть диалектическое мышление, – бесконечным, Гегель отрывает и противопоставляет эти категории друг другу: «Когда мы говорим о мышлении, мы должны различать разницу между **конечным лишь рассудочным мышлением и бесконечным разумным мышлением**» (Гегель, Соч., т. 1, стр. 66; см. там же, стр. 47 и др.). Такое противопоставление формально-логического и диалектического мышления, разводящее их по совершенно разным областям (формальной логике, или «рассудку», отводится область «конечного», т.е. специальных наук, а диалектике, или «разуму», – область бесконечного, т.е. философии), оказывается метафизически-абсолютизированным. И оно не только не приемлемо для диалектического материализма, но как-то «выпадает» и из общей концепции Гегеля, имеющей в виду, что более высокая позиция «снимает» более низкую, но отнюдь не уничтожает, не ликвидирует ее. Ведь сам Гегель, добавим, подчеркивает диалектику взаимопереходов конечного и бесконечного, которые друг от друга неотделимы.

То, что на самом деле «главнейшая» для Гегеля не третья точка зрения, это видно и из продолжения вышеуказанной мысли И.С. Нарского, где читаем: «Когда при ее реализации (третьей точки зрения – Г.М.) он (т.е. Гегель – Г.М.) настаивает на метафизическом характере формальнологических законов, то обнаруживается, что он сам невольно собрал аргументы в пользу такого вывода, который противоположен первой и второй точкам зрения и не совпадает с первой (видимо, надо было сказать третьей – Г.М.), точкой зрения» (стр. 57). Из этих соображений И.С. Нарского видно, что для Гегеля из указанных трех отношений ни одно не является главнейшим, а если какое-нибудь из них и можно считать главнейшим, то больше всего оснований на это у первого из них.

Гегель не смог правильно решить вопрос о взаимоотношении формальной и диалектической логики: возможно, что здесь некоторую роль сыграло то обстоятельство, что общий уровень традиционной формальной логики его времени не давал возможности для правильного реше-

ния им этого вопроса. Между тем, после смерти Гегеля, в 50-х гг. XIX в. формальная логика в работах английских логистов сделала заметный качественный скачок. Может быть он и сам сознавал это и поэтому ограничился выдвижением нескольких взаимоисключающих мнений, ни одно из которых нельзя считать главнейшим. Другое дело, что некоторые из некритических сторонников гносеологических идей Гегеля, имеющиеся и среди советских философов, усвоили именно подчеркнутое отрицательное отношение к формальной логике. Но они закрывают глаза на то, что у великого немецкого диалектика встречались иные точки зрения, — с иными формулировками.

Одно наше замечание касается использованного И.С. Нарским материала из области специальных наук. История философии показывает, что тот или иной теоретический вывод тем прочнее и правильнее, чем больше подтверждений находит он со стороны многих специальных наук, чем в большей мере он обоснован.

Известно, что в XX веке одной из самых близких к философии наук, если и не самой близкой, является физика. И по нашему мнению, концепция И.С. Нарского выиграла бы в убедительности, если бы он среди анализируемых им антиномий-проблем рассмотрел бы также и антиномии, взятые из теории относительности, квантовой физики и других областей естествознания. В примечании на стр. 173 первой из рецензируемых книг автор говорит об антиномии «микрообъект есть и не есть волна», но его соображения в этой связи не получили, к сожалению, развития. Кроме того, было бы полезно и актуально рассмотреть примеры из области социологических наук и исторического материализма.

Еще одно наше замечание касается впервые введенного И.С. Нарским самого термина «антиномия-проблема». При чтении обеих книг обнаруживается, что автор употребляет это понятие в двух смыслах — узком, конкретно — научном, и широком, философском. В первом случае, как правило, «антиномия-проблема» рано или поздно находит то или иное свое разрешение, а во втором — это возможно далеко не всегда (см. во II разделе первой книги разбор автором судеб апории «Летающая стрела» в разных трактовках ее содержания).

Нам кажется, что для освобождения читателя от некоторой неопределенности было бы лучше, если бы автор в самом начале своей книги, где дается определение данного понятия, коротко сказал об этих двух значениях. Мы имеем в виду не только то, что одни «антиномии-проблемы» взяты из области специальных наук, а другие – из самой философии (в этом смысле граница более или менее естественно пролегает между содержанием первой и второй книги), но и то, что в антиномиях из области специальных наук (геометрии, механики, формальной логики и т.д.) должна быть выделена их собственно философская разновидность.

Но все это частные замечания. В заключение мы хотим отметить, что рецензируемые книги профессора И.С. Нарского, в которых показан правильный, по нашему убеждению, путь решения обсуждаемого весьма сложного вопроса, являются серьезным вкладом в марксистскую философию.

Нам представляется целесообразным издание этих весьма интересных и содержательных исследований проф. И.С. Нарского по диалектике противоречий в познании на армянском языке единой монографией.

*«Молодой научный работник»,
1970, N 1 (11)*

ՈՒՇԱԳՐԱՎ ԱՇԽԱՏՈՒԹՅՈՒՆ ԴԵԴՈՒԿՏԻՎ ՏՐԱՄԱՔԱՆՈՒԹՅԱՆ ՎԵՐԱԲԵՐՅԱԼ

Արիստոտելից սկսած դեդուկտիվ տրամաբանության հարցերը տրամաբանական գիտության ուսումնասիրության կարևորագույն խնդիրներից են: Դրանց շուրջ ծավալված հազարամյա վեճերն առավել սուր ու կրքոտ բնույթ են ստացել 19-20-րդ դարերում՝ կապված մաթեմատիկական տրամաբանության բուռն զարգացման հետ: Վերջինս ցույց տվեց, որ տրամաբանությունը պետք է խստիվ սահմանազատել իմացաբանությունից, քանի որ այն ունի ուսումնասիրության իր սեփական պրոբլեմատիկան և իր բնույթով ավելի շատ մաթեմատիկական, քան իմացաբանական գիտություն է: Դեդուկտիվ տրամաբանության տեսության հարցերի վերաբերյալ ներկայումս ծավալվող վեճերի ծնունդ է նաև ընթերցող հասարակայնությանը ներկայացվող մենագրությունը¹: Գրախոսվող աշխատությունը, լինելով գիտահետազոտական բնույթի, միաժամանակ հետապնդում է նաև ուսուցողական որոշակի նպատակներ: Այն կազմված է ներածությունից և երկու մասերից: Առաջին մասում ուսումնասիրվում են ձևական տրամաբանության առարկային ու խընդիրներին վերաբերող տեսական-փիլիսոփայական նշանակություն ունեցող մի շարք հարցեր, ինչպես նաև նոր ժամանակաշրջանի փիլիսոփայության մեջ գիտության տրամաբանության պրոբլեմների ըմբռնումը, իսկ երկրորդում շարադրվում են դեդուկտիվ մտահանգումները: Հենց սկզբից նշենք, որ Էդ. Հարությունյանի աշխատությունը որոշ հարցերում էապես տարբերվում է տրամաբանության նույնանման գրեթե բոլոր գրքերից թե՛ կառուցվածքով և թե՛ առաջադրված հարցերին տրված պատասխաններով:

Աշխատության մեջ առավել հետաքրքրականը առաջին երկու գլուխներն են, ուր հեղինակը քննարկում է ձևական տրամաբանության առարկայի ու խնդիրների, գիտությունների համակարգում ձևական տրամաբանության տեղի, նոր ժամանակաշրջանի փիլիսոփայության մեջ գիտության տրամաբանության պրոբլեմների մեկնաբանման հետ կապ-

¹ Էդ. Շ. Հարությունյան, Դեդուկտիվ տրամաբանության տեսության հարցեր, Համալսարանի հրատ., Երևան, 1972, էջ 378:

ված տեսական բազմաթիվ հարցեր: Մենք կխոսենք միայն մի քանիսի մասին:

Վերլուծելով տրամաբանության առարկայի ավանդական սահմանումը, Էդ. Հարությունյանը այն համարում է շատ լայն, որը չի բացահայտում մտածողության ուսումնասիրությամբ զբաղվող մյուս գիտություններից ձևական տրամաբանությունը տարբերակող առանձնահատկությունը: Ուստի նկատի ունենալով ձևական տրամաբանության՝ որպես մտածողության մասին գիտության առջև դրվող խնդիրը, որը միաժամանակ այդ գիտությունը սահմանազատում է մտածողության մասին մյուս գիտություններից, առաջարկվում է ձևական տրամաբանությունը «սահմանել որպես ուսմունք մտահանգման կանոնների կամ օրենքների մասին»: Քանի որ ձևական տրամաբանության առարկայի սահմանումով է պայմանավորված նաև գիտությունների համակարգում տրամաբանության տեղի ըմբռնումը, ինչպես և տրամաբանության շարադրման ու մատուցման եղանակը, ուստի պետք է եզրակացնել, թե որքան կարևոր է վերոհիշյալ հարցը:

Փոխելով տրամաբանության առարկայի սահմանումը, հեղինակը յուրովի լուծում է տալիս գիտությունների համակարգում նրա զբաղեցրած տեղի հարցին, ապա և դեդուկտիվ տրամաբանությունը շարադրում նոր սխեմայով: Սահմանման հարցը լուծելուց հետո գիտնականն անցնում է գիտությունների համակարգում տրամաբանության զբաղեցրած տեղի խնդրին: Նա ցույց է տալիս, որ մինչև մաթեմատիկական տրամաբանության երևան գալը այդ մասին գոյություն ուներ երկու հիմնական փիլիսոփայական ըմբռնում՝ «պսիխոլոգիզմը» և «գնոսեոլոգիզմը», որոնք առնչվում են տրամաբանության առարկայի այն բնորոշման հետ, ըստ որի տրամաբանությունը գիտություն է ճշմարիտ մտածողության մասին: Գրքում զարգացվում է այն միտքը, որ այդ երկու ուղղություններից «պսիխոլոգիզմը» ձգտում էր ձևական տրամաբանության հասկացություններն ու օրենքները բացատրել հոգեբանական օրինաչափությունների միջոցով: Տրամաբանական ըմբռնումը լայն տարածում գտավ հատկապես 19-րդ դարի կեսերին, սակայն 19-րդ դարի վերջերին և 20-րդ դարի սկզբին մաթեմատիկական տրամաբանության բուռն զարգացումը ցույց տվեց, որ այդ դիրքերից հնարավոր չէ բացատրել ձևական

տրամաբանության հարցերը: Դրանով էլ սկսվեց «պսիխոլոգիզմի» քրն-նադատությունը, որն ընթացավ երկու պլանով՝ «լոգիցիզմի» և «գնո-սեոլոգիզմի», որոնց հատուկ է հակահոգեբանական թեքվածությունը, բայց անտիպսիխոլոգիզմ ասելով, հեղինակի կարծիքով, հիմնականում պետք է նկատի ունենալ լոգիցիզմը, որը պայքարում էր թե՛ պսիխոլոգիզ-մի և թե՛ գնոսեոլոգիզմի դեմ ու մեծապես նպաստեց ձևական տրամա-բանության մաթեմատիկացմանը և ընդհանրապես մաթեմատիկական տրամաբանության հետագա զարգացմանը: Սակայն անտիպսիխոլո-գիզմը, իսպառ մերժելով տրամաբանության և հոգեբանության ընդհան-րությունները, ընկավ հակառակ ծայրահեղության մեջ ու չկարողացավ ճիշտ լուծել ձևական տրամաբանության բնույթի և գիտությունների հա-մակարգում նրա զբաղեցրած տեղի հարցը: Հեղինակի կարծիքով տրա-մաբանությունն իր ուսումնասիրության օբյեկտով առնչվում է ոչ միայն հոգեբանության, այլև իմացաբանության հետ, ուստի տրամաբանու-թյան իմացաբանական ըմբռնումը մույնպես իրական որոշ հիմքեր ու-նեն, բայց ընկնելով ծայրահեղության մեջ, տրամաբանությունն ամբող-ջությամբ կապեց իմացաբանության հետ: Դա մույնպես խանգարում է տրամաբանության բնույթի ճիշտ ըմբռնմանը, ըստ էության մերժում «տրամաբանական պրոբլեմատիկայի յուրօրինակությունը, որը տառնում է դեպի տրամաբանության, որպես ինքնուրույն գիտության, գոյության ժխտմանը»:

Տրամաբանության բնույթի իմացաբանական բացատրությունից, որ մեր օրերում ևս բազմաթիվ հետևորդներ ունի ինչպես արտասահմանում, այնպես էլ մեզ մոտ, հեղինակի կարծիքով, բխում են մի շարք ոչ ճիշտ դրույթներ, որոնք խանգարում են տրամաբանության էության և գիտու-թյունների համակարգում նրա տեղի ու դերի ճիշտ ըմբռնմանը, հետևա-բար և տրամաբանության զարգացմանը: Այդպիսի դրույթներից են, օրի-նակ, տրամաբանությունը որպես փիլիսոփայական-իմացաբանական բնույթի գիտություն դիտելը, քանի որ այն զբաղվում է մտածողության պրոբլեմներով: Կամ՝ տրամաբանությունը բացատրում է մտածողության տրամաբանական ձևի և օրենքների օբյեկտիվ հիմքերը: Տրամաբանու-թյունը կարող է պատասխանել տրամաբանական մտածողության առա-ջադրած փիլիսոփայական հարցերին: Տրամաբանության մեջ հիմնա-

կանը բաժանումն է ըստ մատերիալիստների և իդեալիստների, այստեղից էլ տրամաբանության կուսակցականության հարցը և այլն: Էդ. Հարությունյանը բավականին ծանրակշիռ փաստարկներով մերժում է այդ դրույթները, ցույց տալիս, որ դրանք բոլորն էլ այսօր խանգարում են ինչպես տրամաբանության զարգացմանը, այնպես էլ տրամաբանության պատմության ճիշտ լուսաբանմանը:

Անցնելով ձևական, դիալեկտիկական և մաթեմատիկական տրամաբանության փոխհարաբերության ու գոյության իրավունքի հարցի քննարկմանը, հեղինակն իրավացիորեն եզրակացնում է, թե որոշ ընդհանրություններով հանդերձ, դրանք միաժամանակ նաև տարբերվում են միմյանցից, քանի որ դրանցից յուրաքանչյուրը միևնույն հարցին մոտենում է յուրովի, հետևաբար ձևական տրամաբանությունը պետք է պահպանի հարաբերականորեն ինքնուրույն գոյության իր իրավունքը:

Աշխատության երկրորդ՝ «Գիտության տրամաբանության պրոբլեմները նոր ժամանակաշրջանի փիլիսոփայության մեջ» գլխում մինչև նոր շրջանի ականավոր փիլիսոփաների տրամաբանական հայացքների վերլուծությանն անցնելը, հեղինակը պատմա - փիլիսոփայական հետաքրքրական էքսկուրսներով զարգացնում է այն գաղափարը, որ հետաքրիստոտելյան շրջանում ևս ի տարբերություն գոյություն ունեցող տեսակետի, լուրջ խոսք է ասվել ձևական տրամաբանության մեջ, և այդ իմաստով ընդգծում է հատկապես ստոիկների և Վիլյամ Օկկամի կատարած դերը: Իսկ խոսելով «փորձառական գիտությունների և նոր շրջանի անգլիական մատերիալիզմի հիմնադիր» (Կ. Մարքս) Ֆրենսիս Բեկոնի մասին, հեղինակը այն միտքն է արտահայտում, որ թեև հաճախ տրամաբանության գիտությանը՝ նրա մատուցած ծառայությունը հավասարեցվում է Արիստոտելի ծառայությանը, «իրականում ձևական տրամաբանության զարգացման պատմության մեջ Ֆր. Բեկոնի հայացքները... այնպիսի նշանակալից դեր չեն կատարել, որ հիմք լինի խոսելու տրամաբանության զարգացման մեջ նոր, բեկոնյան փուլի մասին» (էջ 95): Իր այս միտքն ապացուցելու համար նա հետաքրքրական փաստարկներ է բերում, որոնք, անկասկած, զերծ չեն ճշմարտությունից:

Հեղինակը նոր շրջանի փիլիսոփաներից վերցնում է միայն նրանց, ովքեր տրամաբանության ու իմացաբանության հարցերը քննարկել են

տրամաբանության ու իմացաբանության փոխհարաբերության տեսանկյունից: Այլ կերպ ասած՝ նա փորձում է իր տեսակետը հիմնավորել նաև փիլիսոփայության պատմությամբ և այդ նկատառումով էլ քննարկում է Ռենե Դեկարտի, Թոմաս Հոբսի, Գոտֆրիդ Լայբնիցի և Էմանուել Կանտի տրամաբանական հայացքները:

Գրախոսվող աշխատությունը համանման գրեթե բոլոր գրքերից տարբերվում է նաև իր կառուցվածքով: Ղեկավարվելով այն դրույթով, թե ձևական տրամաբանության ուսումնասիրության հիմնական առարկան մտահանգումներն են, հեղինակը դեդուկտիվ տրամաբանության շարադրանքը ավանդական դարձած «հասկացություն-դատողություն-մտահանգում» սխեմայի փոխարեն ներկայացնում է «դատողության տրամաբանություն» և «տերմինների տրամաբանություն» սխեմայով, անշուշտ, հիմնական ուշադրությունը դարձնելով մտահանգումներին: Այդպիսի մոտեցման համար նա ելել է նաև այն նկատառումից, «որ նախկին սխեման, որը պայմանավորված է միայն սիլլոգիզմի տեսության շարադրման պահանջներով, տրամաբանական գիտության զարգացման ժամանակակից աստիճանում անհրաժեշտ չափով չի ապահովում ո՛չ նյութի հետևողական շարադրման և ո՛չ էլ նրա սխտեմատիկ ուսուցման պահանջները» (էջ 4): Եվ դա առավել ևս այն պատճառով, որ գոյություն ունեցող սխեման հնարավորություն չի տալիս ձևական տրամաբանության դասընթացում կիրառելու մաթեմատիկական տրամաբանության որոշ տարրեր ու գաղափարներ: Տրամաբանության դասընթացի վերակառուցումը, հեղինակի կարծիքով, դարձել է հրատապ խնդիր: Այդ խնդիրը լուծելու փորձերից մեկն է դեդուկտիվ տրամաբանության հարցերի շարադրման այն սխեման, որն առաջադրում է հեղինակը՝ ելնելով իր գիտամանկավարժական փորձից: Նախորդի համեմատությամբ առաջարկվող սխեման, իհարկե, ունենալով որոշ առավելություններ, զերծ չէ նաև թերություններից: Ակնհայտ թերությունը, մեր կարծիքով, այն է, որ դեդուկտիվ տրամաբանությունն այս նոր սխեմայով ներկայացնելիս հասկացության բաժնից դուրս են մնում մի շարք կարևոր հարցեր, մասնավորապես սահմանման և բաժանման պրոբլեմները, որոնք Ստագիրացուց սկսած եղել ու մնում են ձևական տրամաբանության քննության առարկա: Առանձին դժվարություններ են առաջանում

նաև դատողությունների մասին իր ըմբռնումները շարադրելիս: Օրինակ՝ դժվարություն է թեկուզ հենց այն, որ «դատողության տրամաբանություն» բաժնում ընթերցողն իմանում է, թե բարդ դատողությունը բաղկացած է մեկից ավելի պարզ դատողություններից, ինչպես նաև ծանոթանում է բարդ դատողություններով կազմված մտահանգումներին, բայց թե ի՞նչ է պարզ դատողությունը, որո՞նք են դատողության անդամները և նման այլ հարցերի պատասխանն ստանում է միայն «Տերմինների տրամաբանություն» բաժնում:

Մեր կարծիքով, այդպիսի արժեքավոր մենագրության մեջ անհրաժեշտ էր որոշ տեղ հատկացնել նաև մոդալական և հարաբերության դատողություններին ու նրանցից բաղկացած մտահանգումներին, որոնք մույնպես դեդուկտիվ մտահանգման հիմնական ձևերից են: Անհրաժեշտ էր նաև հատուկ բաժին հատկացնել այդ գիտության ստեղծողի՝ Արիստոտելի տրամաբանական ըմբռնումների վերլուծությանը և ապա միայն անցնել հետարիստոտելյան տրամաբանների հայացքների շարադրմանը: Ճիշտ է, հեղինակն այս կամ այն հարցի կապակցությամբ հաճախակի վկայակոչում է Արիստոտելին, իսկ «Տերմինների տրամաբանություն» բաժնում փաստորեն տալիս է արիստոտելյան սիլլոգիստիկան, որով ընթերցողն ամբողջական պատկերացում չի ստանում նրա անչափ հետաքրքրական տրամաբանական ուսմունքի մասին:

Էդ. Հարությունյանի այս ուշագրավ աշխատությունը գրված է լեզվական բարձր կուլտուրայով, պարզ ու մատչելի ոճով: Գրքում լուրջ տեղ է տրված կյանքից վերցված օրինակներին, որոնք նրան տալիս են կենդանի շունչ ու ոգի, իսկ այդ հանգամանքը ամեն մի աշխատության հաջողության գրավականներից է:

«Սովետական մանկավարժ»

1974, N 1

**С. С. АРЕВШАТЯН, ФОРМИРОВАНИЕ ФИЛОСОФСКОЙ
НАУКИ В ДРЕВНЕЙ АРМЕНИИ (V-VI ВВ.).
ИЗД.-ВО АН АРМ. ССР, ЕРЕВАН, 1973, 350 СТР.**

*Ս. Ս. ԱՐԵՎՇԱՏՅԱՆ, ՓԻԼԻՍՈՓՈՒՅԱԿԱՆ ԳԻՏՈՒԹՅԱՆ
ԶԵՎԱՎՈՐՈՒՄԸ ՀԻՆ ՀԱՅԱՍՏԱՆՈՒՄ (V-VI ԴԴ.),
ՀՀ ԳԱԱ ՀՐԱՏԱՐԱԿՉՈՒԹՅՈՒՆ, ԵՐԵՎԱՆ, 1973, 350 Էջ:*

Թեև վերջին տասնամյակներում մեծ աշխատանք է կատարվել հայ փիլիսոփայական մտքի ուսումնասիրության ասպարեզում, բայց և այնպես դեռ կան չլուսաբանված կամ անբավարար լուսաբանված պրոբլեմներ: Այդպիսի պրոբլեմներից էր նաև հայ փիլիսոփայության հնագույն շրջանի՝ հին Հայաստանում փիլիսոփայական գիտության սկզբնավորման հարցը, որի ուսումնասիրությունը կարևոր է նախ այդ գիտության պատմությունը լուսաբանելու տեսակետից, բացի այդ՝ սերտորեն կապված լինելով ժամանակի հոգևոր մշակույթի բոլոր բնագավառների հետ, այն կարևոր բանալի է տալիս վերջիններս հասկանալու համար: Նշված պրոբլեմի և նրա հետ կապված բազմաթիվ դժվարին խնդիրների լուծմանն է մվիրված փիլիսոփայական գիտությունների դոկտոր Սեն Արևշատյանի գրախոսվող մենագրությունը:

Աշխատության ներածականում հեղինակը ուրվագծում է հետազոտվելիք հարցերի շրջանակներն ու հիմնական ուղղվածությունը, ինչպես նաև ցույց տալիս այն դրականն ու արժեքավորը, որ բազմաթիվ հայագետների ջանքերով ձեռք է բերվել քննարկվող պրոբլեմի կապակցությամբ մինչև ներկա մենագրության երևան գալը: Մասնավորապես նա իր առաջ խնդիր է դրել բոլոր հիմնական սկզբնաղբյուրների՝ հայերեն բնագրերի ու թարգմանությունների ուսումնասիրության հիման վրա լուսաբանել փիլիսոփայական գիտության ձևավորման ընթացքը՝ նպատակ ունենալով պարզելու այս կամ այն գործչի ու փիլիսոփայական թարգմանական ստեղծագործության տեղն ու դերը հայ փիլիսոփայական մտքի, նրա առանձին հոսանքների, նրա պրոբլեմատիկայի ու տերմինաբանության ձևավորման պրոցեսում: Այդօրինակ հարցադրումը հեղինակին ստիպել է հատուկ ուշադրություն դարձնելու V-VI դդ. փիլիսո-

փայական գրականության աղբյուրագիտության, պարբերացման, բնագրագիտության և այլ հարցերին, ինչպես նաև պարզաբանելու փիլիսոփայական մտքի և հայ հին մատենագրության մյուս բնագավառների՝ պատմագրության, քերականագիտության, ճարտասանության ու աստվածաբանության կապերը: Այդ ամենի հետ միասին կարևոր տեղ է հատկացվում նաև Հայաստանում փիլիսոփայական գիտության ձևավորման ու զարգացման տարբեր փուլերում փիլիսոփայական թարգմանական կոթողների խաղացած դերի ու նշանակության պարզաբանմանը: Ելնելով ուսումնասիրվող նյութի ու սկզբնաղբյուրների առանձնահատկություններից, Ս. Արևշատյանը որոշել է տալ ոչ թե V-VI դդ. հայ փիլիսոփայական մտքի պատմության սիստեմատիկ շարադրանքը, այլ նախ՝ կարևորագույն սկզբնաղբյուրների քննական տեսության հիման վրա լուսաբանել հայ փիլիսոփայության ձևավորման պատմությունը և ապա՝ տալ քննվող ժամանակաշրջանի փիլիսոփայական հուշարձանների պատմագրությունը:

Մինչև բուն ուսումնասիրությանն անցնելը, հեղինակը հին հայկական սկզբնաղբյուրների մանրագնին հետազոտության հիման վրա նշում է, որ իր սկզբնավորման շրջանում հայ փիլիսոփայական միտքն առատորեն սնվել է մի կողմից՝ քրիստոնեական եկեղեցու հայրերի (Արիստիդես, Բարսեղ Կեսարացի, Գրիգոր Աստվածաբան, Հովհան Ոսկեբերան, Հիերոնիմոս, Եպիփան Կիպրացի և ուրիշներ) աշխատություններից, իսկ մյուս կողմից՝ այդ ժամանակ հելլենիստական աշխարհում լայն տարածում գտած նորպլատոնականությունից: Վերջինիս միջոցով էլ հայ փիլիսոփայական միտքն իր խանձարուրի մեջ կապվում է անտիկ գիտության ու փիլիսոփայության հետ, որը և վճռական նշանակություն ունեցավ Հայաստանում փիլիսոփայական գիտության և ամենից առաջ նրա աշխարհիկ, գիտական ուղղության ձևավորման գործում: Ըստ հեղինակի, առաջադրված խնդրի հաջող իրականացման համար մեծ նշանակություն ունի նաև V-VI դդ. փիլիսոփայական հուշարձանների գիտական-համեմատական հրատարակությունը, ինչպես նաև դրանց թարգմանությունը ներկայիս որևէ կենդանի լեզվով:

Աշխատության առաջին գլխում հեղինակը համառոտակի կանգ է առնում հայ գրերի ստեղծման սոցիալ-քաղաքական նախադրյալների,

հայ գրականության լինելության և զարգացման միտումների վրա, իսկ այնուհետև վերլուծում Մաշտոցի, Եզնիկի և Եղիշեի փիլիսոփայական հայացքները:

Ստրկատիրական կացութաձևից անցնելով ֆեոդալական հասարակարգին, Հայաստանը հեթանոսական կրոնի փոխարեն, որպես գաղափարախոսության մի նոր ձև, ընդունեց քրիստոնեությունը, որի գնահատության հարցում Ս. Արևշատյանը ցուցաբերում է համակողմանի գիտական մոտեցում: Նրա կարծիքով, հայ մշակույթի պատմության մեջ քրիստոնեությունն ունեցավ երկակի նշանակություն, եթե մի կողմից այն նպաստեց ֆեոդալական մշակույթի ձևավորմանը և հայ գրերի ստեղծմանը, ապա մյուս կողմից իր ծանր կնիքը դրեց ողջ գիտության ու մշակույթի հետագա զարգացման ընթացքի վրա: Դառնալով ֆեոդալիզմի գաղափարախոսությունը, այն ամեն կերպ ձգտում էր իրեն ենթարկել հասարակական գիտակցության բոլոր ձևերը, որոնք այս կամ այն կերպ փորձում էին դուրս գալ քրիստոնեական դոգմատիկայի շրջանակներից: Հայ եկեղեցին նույնպիսի երկակի դեր խաղաց նաև հայ քաղաքական կյանքում. մի կողմից որպես ֆեոդալական հզոր հաստատություն, ցուցաբերելով կենտրոնախույս ձգտումներ, հակադրվեց աշխարհիկ իշխանությանը՝ փորձելով իրեն ենթարկել այն և դրանով իսկ նպաստեց Արշակունյաց հարստության թուլացմանն ու կործանմանը, իսկ մյուս կողմից՝ հոգեվարքի մեջ գտնվող պետական իշխանության առկայության և ապա՝ անգոյության պայմաններում, մասամբ իր վրա վերցնելով պետական-քաղաքական որոշ ֆունկցիաներ, նպաստեց հայ ժողովրդի համախմբմանն ու պահպանմանը:

Ընդհանուր հարցադրումներից հետո հեղինակն անցնում է Մաշտոցի, Եզնիկի և Եղիշեի փիլիսոփայական հայացքների վերլուծությանը, նրանց բոլորին համարելով ժամանակի փիլիսոփայական ամենատարածված ուղղության՝ պատրիստիկայի ներկայացուցիչներ: Բայց նախքան նրանց փիլիսոփայական հայացքների վերլուծության անցնելը, Ս. Արևշատյանը յուրաքանչյուր դեպքում կատարում է պատմաբանասիրական մանրագին հետազոտություններ՝ պարզելու, ճշգրտելու համար տվյալ հեղինակի թողած գրական ժառանգության հետ կապված բազմաթիվ հարցեր: Դրանց ուսումնասիրության հիման վրա նա եզրակաց-

նում է, որ հայկական պատրիստիկական փիլիսոփայության և նրա բաղադրիչ մաս կազմող ջատագովության հիմնադիրը ոչ թե Եզնիկ Կողբացին է, այլ՝ Մեսրոպ Մաշտոցը:

Այնուհետև Ս. Արևշատյանը ցույց է տալիս, որ թեև պատրիստիկայի մյուս բոլոր ներկայացուցիչների նման Մաշտոցի համար ևս հիմնականը աստծո գոյության ու էության, մարդկային կամքի ազատության և նման կարգի ավանդական հարցերն են, այնուամենայնիվ, ելնելով հայ ժողովրդի առաջ ծառացած պատմական կոնկրետ պահանջներից ու պայմաններից, անգամ այդօրինակ հարցերին նա տալիս է պատասխաններ, որոնք դուրս են գալիս պաշտոնական դոգմատիկայի շրջանակներից, մեկ անգամ ևս ապացուցելով այն պարզ ճշմարտությունը, որ փիլիսոփայական միտքը, եթե նույնիսկ դրսևորվում է կրոնական քողի տակ, վերջին հաշվով, հասարակական կեցության արտացոլումն է: Առանձնապես ուշագրավ է մարդկային կամքի ազատության հարցի մաշտոցյան լուծումը. մերժելով ժամանակի քրիստոնեական աշխարհում տարածված ծայրահեղ տեսակետները, շեշտում է կամքի ազատության հանգամանքը և դրանով իսկ հայ իրականության մեջ հիմք դնում մի ուսմունքի, որն իր բարձրագույն զարգացմանը հասցվեց Եզնիկ Կողբացու կողմից: Այդ իսկ պատճառով Մեսրոպ Մաշտոցը, հեղինակի կարծիքով, հայ փիլիսոփայության ձևավորման փուլի համար խաղացել է խոշոր դեր: Փաստորեն հայ փիլիսոփայական միտքը նրան է պարտական իր ծնունդով և սկզբնական շրջանի համար բավական բարձր գրական-գիտական մակարդակով: Մաշտոցի փիլիսոփայական ժառանգությունը պարունակում էր ստեղծագործական մեծ հնարավորություններ, որոնք բացահայտվեցին ու զարգացվեցին նրա հետևորդների ու աշակերտների կողմից:

Մաշտոցյան ավանդույթները շարունակելու և զարգացնելու գործում առանձնահատուկ դեր խաղաց նրա աշակերտ Եզնիկ Կողբացին, որի թողած գրական-փիլիսոփայական ժառանգությունից, ցավոք, մեզ է հասել միայն նրա «Եղծ աղանդոց» ստեղծագործությունը, ուր Եզնիկը, իբրև ջատագովության ներկայացուցիչ, հեթանոսության քննադատության հիման վրա մերժելով գրադաշտական կրոնի դուալիզմը, ավելի է ուժեղացնում քաղաքական այն շեշտը, որ առկա էր Մաշտոցի հայացք-

ներում: Եզնիկի ժամանակ արդեն հայ ժողովրդի գլխին կախված էր ասիմիլյացիայի վտանգը: Եվ եթե հայ ժողովուրդը Սասանյան Պարսկաստանի նվաճողական քաղաքականությանը ընդդիմացավ 451 թ. Ավարայրի ճակատամարտով, ապա գաղափարական ընդդիմությունը տեղի էր ունեցել ավելի վաղ՝ շնորհիվ «Եղծ աղանդոցի» և մնան այլ երկերի: Հեղինակի գնահատությամբ Եզնիկի ուսմունքն իր մեջ պարունակում էր ոչ միայն V դարի սկզբի ու կեսերի Հայաստանի գաղափարական կյանքի ամենաբնորոշ գծերը, այլև արտացոլում էր Մերձավոր, մասամբ նաև Միջին Արևելքի գաղափարական մթնոլորտը: Ու որովհետև պատմական հանգամանքների բերումով Եզնիկից պահանջվում էր ստեղծել հայ ժողովրդին ազգային-ազատագրական պայքարի կոչող գաղափարախոսություն, այստեղից էլ նա, ըստ հեղինակի, մերժում է չարի սուբստանցիոնալ լինելն ու ճակատագրական անխուսափելիությունը, հայտարարելով այն մարդկային գործողության արդյունք, որը կարող է վերացվել դրան հակադրող գործողությամբ: Իսկ եթե այդպես է, ուրեմն չարը կարող է կանխվել իր իսկ՝ մարդու կողմից:

Այսուհանդերձ, մեզ թվում է, հեղինակը մի փոքր անհետևողականություն է ցուցաբերում Եզնիկի հայացքների գնահատության հարցում: Ինչպես հայտնի է, Եզնիկի մասին եվրոպական հայագետները արտահայտել են հակադիր տեսակետներ: Եթե Գեյցերը Եզնիկին համարում էր ավելի շատ անտիկ հայ, քան քրիստոնեական դոկտոր, ապա ակամավոր եզնիկագետ Լուի Մարիեսը նրան դիտում է հիմնականում որպես իր դարաշրջանի պատրիստիկայի ու ջատագովության բնորոշ ներկայացուցիչ: Բերելով հանդերձ այս երկու գնահատականները, Ս. Արևշատյանը հիմնականում հետևում է երկրորդին:

Ավարտելով մաշտոցյան շրջանի հայ փիլիսոփայական մտքի վերլուծությունը, հեղինակն այնուհետև ցույց է տալիս, որ V դարի 50-60-ական թթ. նկատվում է նոր բեկում: Թեև դեռ որպես հիմնական տիրապետող ուսմունք շարունակում է մնալ ջատագովությունը, բայց դրա կողքին աստիճանաբար սկսում է սաղմնավորվել փիլիսոփայական մեկ ուրիշ ուսմունք, որը շատ հարցերում շեղվում էր քրիստոնեական դոգմատիկայից: Ընդ որում ջատագովությունը հեշտությամբ չէ, որ իր տեղը զիջում է այդ նոր ուսմունքին՝ նորալատոնականությանը, այլ նրանց միջև

տեղի է ունենում բավականին սուր պայքար, որն ի վերջո ավարտվում է նորալատոնականության հաղթանակով: Դարակեսին տեղի ունեցող գաղափարական այս լուրջ փոփոխությունները բնութագրող առաջին ամենախոշոր դեմքը Վարդանանց պատերազմի մասնակից Եղիշեն է: Ի տարբերություն այլ հեղինակների, Ս. Արևշատյանը Եղիշեի փիլիսոփայական հայացքների վերլուծությունը կատարում է նրա հայտնի բոլոր աշխատությունների մանրակրկիտ քննության հիման վրա: Նա մասնավորապես գալիս է այն եզրակացության, որ մաշտոցյան փիլիսոփայության մեջ Եղիշեն Եզնիկի համեմատությամբ կատարում է մի նոր առաջընթաց քայլ. որպես հայ ժողովրդի մղած ազատագրական պայքարի ականատես, նա «հիմնավորեց ոչ միայն այդ պայքարի անհրաժեշտությունը քրիստոնեության և հայրենիքի (նա նույնացնում է այդ երկու հասկացությունները) դիրքերից, այլև արդարացրեց այն որպես ապրստամբության և մագդեական ագրեսիայի դեմ ծավալվող հետագա դիմադրության գաղափարախոս» (էջ 114):

Հասկանալի է, այդ խնդիրն իրականացնելու համար Եզնիկի նման Եղիշեն ևս, իր պայքարի ամենասուր սլաքն ուղղում է նախ և առաջ զրադաշտական կրոնի դեմ և պաշտպանելով քրիստոնեական միաստվածության գաղափարը, մերժում է մագդեական դուալիզմն ու չարի ճակատագրական անխուսափելիությունը, հիմնավորում չարը կանխելու հնարավորությունը, որի լավագույն միջոցներից մեկը դիտում է զինված պայքարը: Այս ամենի շնորհիվ Եղիշեն դառնում է V դարի հայ ժողովրդի մղած ազատամարտի շեփորահարը: Եղիշեի գրական ժառանգության հանգամանակից վերլուծությամբ Ս. Արևշատյանը ցույց է տալիս, որ նրա փիլիսոփայությունը լինի դա գոյաբանական թե իմացաբանական, գեղագիտական թե բարոյագիտական հարցերի լուծում, ամբողջությամբ ենթարկված է կրոնական փիլիսոփայությանը և ուղղված է հեթանոսական բազմաստվածության և զրադաշտական անմիաստական մնացուկների դեմ: Կյանքի վերջին շրջանում ապրելով գաղափարական էվոլյուցիա, Եղիշեն հրաժարվում է ակտիվ պայքարի գաղափարից և վարելով ասկետական - ճգնավորական կյանք՝ հարում է նորալատոնականությանը, դառնալով վերջինիս սկզբնավորողը հայ իրականության մեջ: Եղիշեն, փաստորեն, դիմում էր անտիկ վերջին մտածողների գա-

դափարական գինանոցին և ընդլայնում հայ փիլիսոփայական մտքի շրջանակները:

Գրախոսվող աշխատության առաջին գլուխն ավարտվում է V դարում հայկական գիտական - փիլիսոփայական տերմինաբանության հարցերի ուսումնասիրությանը նվիրված բացառիկ հետաքրքրություն ներկայացնող հատվածով:

Հարուստ նյութեր հավաքելով V դարի հայկական մատենագրությունից և հատկապես թարգմանություններից, Ս. Արևշատյանը ցույց է տալիս, որ փիլիսոփայական գիտության նման նրա տերմինաբանությունը նույնպես դեռ գտնվում էր լինելիության նախնական աստիճանում: Իբրև իր այս եզրակացության ապացույց, նա նշում է այն փաստը, որ հայ գիտափիլիսոփայական տերմինաբանության հիմնադիրներ Մաշտոցն ու Եզնիկը միևնույն հասկացության համար գործածում են բազմաթիվ տերմիններ, ինչպես նաև օգտվում են այսպես կոչված նկարագրական եղանակից: Եթե հայ փիլիսոփայական գիտության ձևավորման առաջին շրջանում դեռ չկար փիլիսոփայական որոշակի տերմինաբանություն և հայ մատենագիրները թարգմանությունների ժամանակ ստիպված էին գերազանցապես օգտվելու նկարագրական եղանակից, որը ծնում էր մի շարք դժվարություններ, ապա V դարի երկրորդ կեսին թարգմանիչների նոր սերնդի՝ հունարան դպրոցի ներկայացուցիչների եռանդուն ջանքերով բարձր զարգացման է հասնում թե՛ փիլիսոփայական գիտությունը, և թե՛ տերմինաբանությունը: Ընդ որում վերջինիս ստեղծման գործում բացառիկ դեր է խաղում նյութական թարգմանության՝ պատճենահանման սկզբունքը, որի սաղմերը, ըստ հեղինակի, նկատվում էին դեռևս դարի առաջին կեսի թարգմանություններում, սակայն այն տիրապետող դարձավ հատկապես թարգմանիչների երկրորդ սերնդի գործունեության մեջ, որի ուսումնասիրությանն է նվիրված աշխատության երկրորդ գլուխը: Այստեղ հեղինակը նախ՝ բացահայտում է հունարան դպրոցի երևան գալն ու գործունեությունը պայմանավորող պատմական հանգամանքները և ապա անցնում նրա գործունեության վերլուծությանը:

Հունարան դպրոցի առայժմ հայտնի ամենաականավոր դեմքերն են Դավիթ Քերականը, Մովսես Խորենացին, Մամբրե Վերծանողը, Խոսրո-

վիկը, Ղազար Փարպեցին, Դավիթ Անհաղթը, մասամբ նաև Եղիշեն: Նրանք թարգմանեցին ժամանակի գիտության գրեթե բոլոր բնագավառներին վերաբերող հարուստ գրականություն: Դա առաջին հայացքից կարող է թողնել տարերայնության տպավորություն, մինչդեռ Ս. Արևշատյանը ցույց է տալիս, որ այդ տպավորությունը սոսկ թվացող է, իսկ իրականում առաջին շրջանի թարգմանիչների մման հունաբանները ևս գործել են նախօրոք մշակված որոշակի ծրագրով՝ ելնելով իրենց ժամանակի գիտությունների դասակարգման տարածված համակարգից: Դիոնիսիոս Թրակացու «Արուեստ քերականութեան» և «Գիրք պիտոյից» երկերի թարգմանություններում ձեռք բերված ակնառու հաջողություններն ավելի ամրապնդվեցին մ. թ. I դարի հեղինակ Թեոն Ալեքսանդրացու «Յաղագս ճարտասանական կրթութեանց» աշխատության թարգմանությամբ, որը հեղինակի կարծիքով, իրականացրել է Մովսես Խորենացին:

Թեոնի այս երկասիրության, ինչպես և Տիմոթեոս Կուզի «Հակաճառութեան» թարգմանության հետ կապված հարցերի պարզաբանումը հեղինակի համար ունի սկզբունքային նշանակություն, որովհետև հետևելով Հակոբ Մանանդյանին, նա նույնպես դրան բացառիկ կարևորություն է տալիս հունաբան դպրոցի ժամանակագրությունը որոշելիս: Եթե Հ. Մանանդյանն այն համարում է հունաբանության երկրորդ փուլում թարգմանված գործ, ապա Ս. Արևշատյանը տեղափոխում է առաջին փուլի վերջը, թեև, ըստ էության, դժվար է իրարից խստիվ սահմանազատել առաջին փուլի վերջում և երկրորդի սկզբում կատարված թարգմանությունները: Դա խոստովանում է նաև հեղինակը: «Յաղագս ճարտասանական կրթութեանցից» հետո հունաբան դպրոցն անցնում է փիլիսոփայական երկերի թարգմանությանը, սակայն սկզբնական շրջանում թարգմանում են ոչ թե զուտ փիլիսոփայական-տրամաբանական, այլ փիլիսոփայական-աստվածաբանական բնույթի գործեր: Այդ տեսակետից, ինչպես ցույց է տալիս հեղինակը, բացառիկ հետաքրքրություն է ներկայացնում Փիլոն Ալեքսանդրացու աշխատությունների հայերեն թարգմանությունը, որը խոշոր իրադարձություն էր V դարի հայ մատենագրության համար և որոշ իմաստով չի կորցրել իր պատմափիլիսոփայական նշանակությունը նաև մեր օրերում: Հանգամանքների բերումով

Փիլոնի հայերեն թարգմանված 14 աշխատություններից յոթի հունարեն բնագրերը կորել են, ուստի հայերեն թարգմանությունները ձեռք են բերել բնագրի արժեք:

Քայլ առ քայլ հետևելով հունարան դպրոցի առաջին շրջանի թարգմանություններին, Ս. Արևշատյանը կարողանում է ցույց տալ, թե դրանցից յուրաքանչյուրն ինչ դեր է խաղացել Հայաստանում փիլիսոփայական գիտության և առավել ևս փիլիսոփայական գիտական տերմինաբանության ձևավորման պրոցեսում: Ամփոփելով հունարան դպրոցի գործադրած նյութական թարգմանության թերությունների ու արժեքների մասին իր մտքերը, հեղինակը եզրակացնում է, որ այդ սկզբունքի խստիվ կիրառմամբ ընդամենը 80-90 տարում, սկսած Թրակացու աշխատության թարգմանությունից և վերջացրած Դավիթ Անհաղթի ինքնուրույն գործերով, հաջողվեց ստեղծել փիլիսոփայական-գիտական տերմինաբանություն և հայ ընթերցողին իր մայրենի լեզվով տալ ինչպես անտիկ փիլիսոփայության դժվարամատչելի երկերը, այնպես էլ բարձրարժեք գիտական-փիլիսոփայական տրակտատներ ու մեկնողական երկեր:

Գրախոսվող մեմագրությունում արծարծված ամենահիմնական ու կարևորագույն հարցերից մեկը հունարան դպրոցի թարգմանական գործունեության պարբերացումն է, որի շուրջը հայագիտության մեջ մինչև օրս արտահայտվել են բազմաթիվ կարծիքներ, որոնցից ամենահիմնականը եղել է Հ. Մանանդյանի տեսակետը: Չհամաձայնվելով Հ. Մանանդյանի պարբերացման հետ, հեղինակը, որոշ ուղղումներով ու լրացումներով, ընդունում է հունարան դպրոցի թարգմանական հուշարձանների նրա դասակարգումն ըստ լեզվա-տերմինաբանական ընդհանրությունների: Ս. Արևշատյանն ավելի ճիշտ է համարում հունարան թարգմանական գրականության այն ժամանակագրությունը, որի մասին զանազան առիթներով արտահայտվել են Հ. Մանանդյանի քննադատները: Մանրամասնելով ու լրացնելով այդ ժամանակագրությունը, այն հիմք է դարձնում մաս V-VI դդ. փիլիսոփայական գրականության պարբերացման համար: Ըստ այդմ էլ մանանդյանական պարբերացման (առաջին փուլ՝ VI դարի առաջին հինգ տասնամյակներ՝ մինչև 552 թ., երկրորդ փուլ՝ 552 - 576 թթ., երրորդ փուլ՝ 576-578 թթ. մինչև VII դարի կեսերը) փոխարեն հեղինակն առաջարկում է նոր, միանգամայն այլ պարբերա-

ցում (առաջին փուլ՝ 450-460-ական թթ. մինչև 480-ական թթ., երկրորդ փուլ՝ 480-ական թթ. մինչև VI դարի առաջին տասնամյակի վերջերը, երրորդ փուլ՝ 510-ական թթ. մինչև VI դարի վերջերը և, վերջապես, չորրորդ փուլ՝ սկսվում է 610-ական թթ. և տևում մինչև 720-ական թթ.): Թեև հունաբան դպրոցի գործունեությունն այս դեպքում բաժանվում է 4 փուլի, բայց հեղինակը դրանցից ուսումնասիրում է միայն առաջին երեքը, իսկ առավել մանրամասնությամբ՝ երկրորդն ու երրորդը, որովհետև այս երկուսում է, որ հիմնականում իրագործվում է Հայաստանում փիլիսոփայական գիտության ձևավորումը: Ավելին, այս փուլերում է, որ հունաբան դպրոցի ներկայացուցիչները, իրականացնելով գիտությունների դասակարգման փիլիսոփայական աստիճանը, ձեռնամուխ են լինում հունական փիլիսոփայության դասականների երկերի թարգմանությանը, որով և շրջադարձ է սկսվում հին հայկական փիլիսոփայական գրականության ստեղծման ասպարեզում՝ սկիզբ է դրվում աշխարհիկ փիլիսոփայական մտածողությանը: Մասնավորապես երկրորդ փուլում նոր որակ մտցվեց հայ փիլիսոփայության մեջ և կանխորոշվեց նրա գիտական պրոբլեմատիկան: Այս շրջանում կատարված թարգմանություններից շատերը համաշխարհային նշանակություն ունեն: Որակական այդ նոր թռիչքը, որ կատարվեց հունաբանության երկրորդ փուլում, հեղինակի կարծիքով այն է, որ լուծվեցին լեզվական մի շարք դժվարություններ, իսկ դա հնարավորություն տվեց թարգմանությունների ժամանակ նախկինում կիրառվող նկարագրական ոճի փոխարեն գործածել ավելի հրստակ ու դիպուկ տերմիններ, իսկ առանց դրա անհնար կլինեին փիլիսոփայական գիտական գրականության ստեղծումը:

Հունաբան դպրոցի երրորդ փուլն ուսումնասիրելիս հեղինակը կատարում է մի շարք հետաքրքիր հարցադրումներ, որոնցից ամենից ուշագրավը, մեր կարծիքով, այն է, որ ի հակադրություն հայագիտության մեջ արմատացած տեսակետի, որ իբր Պլատոնի աշխատությունները հայերեն են թարգմանվել XI դարում, նա ապացուցում է, որ դրանք թարգմանվել են հունաբան դպրոցի գործունեության երրորդ փուլի սկզբում, այսինքն, VI դարի առաջին տասնամյակներում: Ուշագրավ է նաև հունաբան դպրոցի երրորդ փուլի սահմանների ճշգրտումը: Բանավիճելով բազմաթիվ գիտնականների հետ, Ս. Արևշատյանը պատմաբանա-

սիրական ու պատմափիլիսոփայական ծանրակշիռ փաստարկներով ցույց է տալիս, որ այն ավարտվել է VI դարի 70 - ական թթ. վերջերին: Իսկ այդ հարցի պարզաբանումն առանձնապես կարևոր է այն պատճառով, որ հեղինակի համոզմամբ, այս փուլի վերջում արդեն փիլիսոփայական միտքը «վերջնականապես ձևավորված գիտություն էր, իր սեփական պրոբլեմատիկայով, տերմինաբանությամբ և գիտական ավանդույթներով» (էջ 241): Այս կապակցությամբ միակ դիտողությունը, որ կկամենայինք անել, այն է, որ, թվում է, բացարձակապես մերժվում է հունարան դպրոցի գործունեության քաղաքական կողմը (էջ 189): Մինչդեռ գրքում քանիցս ասվում է, որ փիլիսոփայական գրականության ձևավորման գործում մեծ դեր խաղաց V դարի կեսերին սկսված կրոնա-դավանաբանական պայքարը, որին մասնակցելու համար պետք էր ունենալ գաղափարական-փիլիսոփայական համապատասխան պատրաստականություն (էջ 142), իսկ կասկածից վեր է, որ այդ պայքարն ուներ նաև քաղաքական իմաստ, որը չի ժխտում նաև ինքը հեղինակը: Ավելին, այնուհետև խոսելով հունարանների ու նրանց գաղափարական հակառակորդների միջև տեղի ունեցած կատաղի պայքարի մասին, եզրակացնում է, որ ըստ էության, «այն ունեցել է նաև կրոնա-դավանաբանական և քաղաքական մոտիվներ» (էջ 192): Մեր կարծիքով, հունարան դպրոցի գործունեությունը ևս իր օբյեկտիվ հետևանքներով, հունարանների կամքից անկախ, վերջին հաշվով ստանում էր նաև քաղաքական նշանակություն:

Գրախոսվող աշխատության վերջին՝ երրորդ գլխում, որ վերնագրված է «Հունարանների աշխարհայացքը և հին հայկական փիլիսոփայության աշխարհիկ ուղղության ձևավորումը», հեղինակը հիմնականում վերլուծում է Դավիթ Քերականի, Մովսես Խորենացու և Դավիթ Անհաղթի գեղագիտական-քերականական, պատմագիտական ու փիլիսոփայական հայացքները, բացահայտում նրանց տեղն ու դերը հին հայկական աշխարհիկ գիտության, մասնավորապես փիլիսոփայության աշխարհիկ ուղղության ձևավորման ասպարեզում: Այս տեսակետից նա առանձնահատուկ ուշադրություն է դարձնում նորալատոնականության Ալեքսանդրյան դպրոցի ներկայացուցիչ, հունարանների պարագլուխ, հայ աշխարհիկ փիլիսոփայության հիմնադիր ու վերջնական ձևավորող

Դավիթ Անհաղթի գրական-թարգմանական գործունեությանը, նրա փիլիսոփայական երկերի ցանկի ճշտմանն ու աշխարհայացքի վերլուծությանը: Ս. Արևշատյանը մասնավորապես պարզում է հայ փիլիսոփայության պատմության մեջ Անհաղթի խաղացած դերը, նրա բերած նոր պորբեմատիկան՝ գոյաբանական, իմացաբանական, տրամաբանական, հոգեբանական, գեղագիտական ու բարոյագիտական կարգի հարցադրումները, փիլիսոփայության՝ որպես գիտության գոյության հիմնավորումը և ըստ այդմ՝ պայքարը ժամանակի հետադիմական ուսմունքների դեմ, գիտությունների դավթյան դասակարգումը և այլն: Հիմնականում համաձայն լինելով հեղինակի բնութագրումներին, ուզում ենք առարկել Անհաղթի ժառանգության ճշտման առնչությամբ նրա առաջադրած փաստարկներից մեկին: Իրավացիորեն հակադրվելով Ադուլ Բուսսեին ու Հակոբ Մանանդյանին, Ս. Արևշատյանը պնդում է, որ Անհաղթի գրչին են պատկանում ոչ միայն «Սահմանք իմաստասիրության» և «Վերլուծութիւն ներածութեանն Պորփիրի» երկերը, այլև «Մեկնութիւն ստորոգութեանցն Արիստոտելի» և «Մեկնութիւն ի վերլուծականն Արիստոտելի» աշխատությունները: Իր այս դրույթն ապացուցելու համար հեղինակը պատմաբանասիրական ու պատմափիլիսոփայական մի շարք կարևոր փաստարկների հետ միասին բերում է նաև հետևյալը. «Եվ եթե մի պահ ընդունենք Հ. Մանանդյանի ենթադրությունն այն մասին, թե «տվյալ մեկնությունն ավելի շատ կարելի է վերագրել Էլիասին, քան Դավթին», ապա ստացվում է միանգամայն տարօրինակ պատկեր. պարզվում է, որ Էլիաս-Օլիմպիոդորոսը օգտվում է ոչ միայն իր ընկերակից Եվտոկիոսի աշխատություններից, այլև իր աշակերտներ Ալեքսանդրի ու Դավթի երկերից, որը **ոչ միայն քիչ հավանական է, այլև ընդհանրապես բացառվում է**» (էջ 284, ընդգծումը մերն է - Հ. Մ.): Թե ինչու՞ է «ընդհանրապես բացառվում», ցավոք, հեղինակը չի պատճառաբանում: Մեր կարծիքով, մնան կատեգորիկ պնդումը ներկա դեպքում հիմնավորված չէ և բողոքովին էլ բացառված չէ, որ ուսուցիչ Օլիմպիոդորոսը կարող էր օգտվել իր աշակերտ Դավթի աշխատություններից: Դա հնարավոր էր նախ այն պատճառով, որ, գուցե, նրանց տարիքների միջև այնքան էլ մեծ տարբերություն չի եղել և երկրորդ՝ եթե այդ տարբերությունը հասներ նույնիսկ 20 - 25 - 30 տարվա, նորից հնարավոր էր,

նկատի ունենալով, որ Անհաղթն ուսումն ավարտելուց հետո որոշ ժամանակ ապրել ու ստեղծագործել է Ալեքսանդրիայում, իր երկերը շարադրելով հունարեն, իսկ այս դեպքում ի՞նչը կարող էր խանգարել ուսուցչի և աշակերտի՝ Օլիմպիոդորոսի և Անհաղթի գաղափարական կապերի շարունակմանը, ամրապնդմանն ու նրանց գիտելիքների փոխհարստացմանը:

Ավարտելով մեր խոսքը գրախոսվող աշխատության մասին, կարծում ենք այսքանն էլ բավական է համոզվելու համար, որ մենք գործ ունենք հայագիտական ծանրակշիռ հետազոտության հետ: Ճիշտ է, նրանում կան նաև առարկելի առանձին մտքեր ու ձևակերպումներ, բայց դրանք չեն նսեմացնում գրքի արժանիքները:

«ՊԲՀ», 1974, N 3(66)

ՍՈՎԵՏԱՀԱՅ ԲԱՌԱՐԱՆԱԳՐՈՒԹՅԱՆ ՀՐԱՏԱՊ ԽՆԴԻՐԸ

Հայ ժողովրդի բազմադարյան մշակույթի ամենահարուստ բնագավառներից մեկը՝ բառարանագրությունը, իր զարգացման ընթացքում ձեռք է բերել այնպիսի նվաճումներ, որոնք դարակազմիկ երևույթ են ոչ միայն հայ, այլև համաշխարհային բառարանագրության պատմության մեջ: Բավական է հիշատակել թեկուզ «Նոր բառգիրք հայկազյան լեզվի»-ն և Հ. Աճառյանի «Հայերեն արմատական բառարան»-ը: Անշուշտ, հայ բառարանագրությունն իր բուռն ծաղկումն է ապրել հատկապես սովետական օրերում: Սակայն ներկա հոդվածում մենք ուզում ենք խոսել ոչ թե ունեցածի, այլ չունեցածի մասին, այն մասին, որ սովետահայ բառարանագրության մեջ այժմ առկա է մի շատ լուրջ բաց: Պարզ է, որ թարգմանական գրականությունը միջոց է եղել ոչ միայն աշխարհի մյուս ժողովուրդների ձեռք բերած գիտական ու մշակութային նվաճումներին հաղորդակից դառնալու, այլև սեփական լեզվի տերմինաբանության մշակման, բառապաշարի հարստացման ու զարգացման: Հիշեցնենք նաև, որ այսօր հայերեն թարգմանական գրականության ճնշող մեծամասնությունը կատարվում է ռուսերենից, այդ պատճառով էլ ռուսերենն է այն գլխավոր ուղին, որով հայոց լեզուն փոխառություններ է կատարում այլ լեզուներից: Հետևաբար նման հանգամանքը հայ բառարանագիրներից պահանջում է հատուկ հոգատարություն ցուցաբերել ռուս-հայերեն բառարանագրության նկատմամբ:

Սակայն ցավով պետք է նշել, որ այդ տեսակետից այժմ մեզ մոտ ստեղծվել է մի կացություն, որը ոչ միայն շատ է հեռու բավարար լինելուց, այլև խիստ անհանգստացնող է ինչպես ներկայի, առավել ևս ապագայի առումով: Գործին անտեղյակ մարդը կարող է ասել, թե ի՞նչ է պատահել, չէ՞ որ 1954-1958 թթ. լույս է տեսել ռուս-հայերեն բառահատոր, իսկ տասը տարի անց՝ Ա. Ղարիբյանի միահատոր բառարանը: Հենց հարցն էլ այն է, որ դրանցից և ոչ մեկը չի արտահայտում ռուսաց գրական լեզվի զարգացման ներկա մակարդակը, ուստի և չի նպաստում ռուսերենից հայերեն կատարվող թարգմանությունների ժամանակ ծանացող բազմազան ու բազմապիսի դժվարությունների լուծմանը: Եվ

կասկածից վեր է, որ դա միանգամայն բացասաբար է անդրադառնում մեր թարգմանչական արվեստի վրա:

Որ, իրոք, վերոհիշյալ բառարանները չեն համապատասխանում ներկայիս պահանջներին, թվում է, քաջ հայտնի է ոչ միայն մասնագետ-լեզվաբաններին ու թարգմանիչներին, այլև բոլոր նրանց, ովքեր տարբեր առիթներով ստիպված են եղել դիմելու այդ բառարաններին: Եվ եթե առաջին բառարանի թերությունները գերազանցապես արդյունք են պատմական կոնկրետ պայմանների՝ տվյալ ժամանակաշրջանի հասարակական-քաղաքական ըմբռնումների, լեզվագիտության ու լեզվամտածողության, գիտության ու տեխնիկայի, գրականության ու արվեստի զարգացման աստիճանի, ապա նույնը չենք կարող ասել երկրորդի մասին: Բերենք մեր միտքը հաստատող մի քանի փաստ: Քառահատորյակի առաջին հատորը լույս է տեսել 1954 թ., իսկ նրա փորձնական պրակը՝ 1951-ին: Սա նշանակում է, որ բառարանի նյութը հավաքվել է հիմնականում 40-ական թվականներին: Ավելին, ինչպես առաջաբանում է ասվում, ռուսերեն մասի համար հիմք է հանդիսացել «Դ. Ն. Ուշակովի խմբագրությամբ լույս տեսած «Толковый словарь русского языка» բառարանի նյութը», իսկ վերջինս «արտացոլում է ռուսաց գրական լեզվի մեր դարի 30-ական թվականների բառային կազմը»: Վերջապես, եթե նկատի ունենանք նաև, որ ամեն մի բառարան իր լույս ընծայման ժամանակ առնվազն մի քանի տարով արդեն հնացած է լինում, ապա վստահությամբ կարող ենք ասել, որ ներկա քառահատորյակի ռուսերեն մասի հիմք հանդիսացող «ռուսաց գրական լեզվի մեր դարի 30-ական թվականների բառային կազմը» շուրջ կես դարով ետ է մնում մեր դարի 70-ական թվականների ռուսաց գրական լեզվի բառային կազմից: Նշված ժամանակահատվածում ինչպիսի՜ վիթխարի փոփոխությունների է ենթարկվել ռուսաց գրական լեզվի բառային կազմը: Եվ սա դեռ հարցի մի կողմն է. չէ՞ որ խոսքը ռուս-հայերեն բառարանի մասին է, և ռուսերենից բացի կա նաև հայերենի հարց: Իսկ ո՞ւմ հայտնի չէ, որ 40-ական թվականներից հետո ընկած ժամանակաշրջանում մի շարք սկնհայտ պատճառներով հայոց լեզուն շատ դեպքերում ավելի է հեռացել ինքն իրենից, քան ռուսաց լեզուն, որի փայլուն ապացույցը սույն քառահատորն է, որտեղ հայատառ ձևով գործածված են բազմաթիվ բառեր ու

դարձվածքներ, որոնք հենց նույն բառարանում ունեն իրենց հայերեն համարժեքները, բայց ժամանակի տիրապետող մտածողության պատճառով բառարանի հեղինակներն անգամ չեն կիրառել իրենց իսկ բերած հայերեն ձևերը: Օրինակ, բառարանի ընդամենը վեց էջանոց առաջաբանում բազմիցս գործածված են «ռեսպուբլիկա», «ֆրագ», «ֆրագելոգիական», «ֆրագելոգիա», «կուլտուրա», «սիստեմ», «սիստեմավորված», «իլյուստրատիվ», «լատրեատներ», «տրադիցիոն» բառերը, որոնք բառարանում համապատասխանաբար ունեն՝ «հանրապետություն», «դարձվածք», «դարձվածաբանական», «դարձվածաբանություն», «մշակույթ», «համակարգ» «համակարգված», «նկարագրական», «դափնեպսակավոր», «ավանդական» համարժեքները: Էլ չենք ասում, որ հաճախ բառարանում ռուսերեն բառի դիմաց գրված է և՛ հայատառ ռուսերեն, և՛ հայերեն ձևը, բայց հեղինակները գերադասել են օրինակներ բերել ո՛չ հայերենով: Օրինակ՝ «Традиция» բառի դիմաց կարդում ենք՝ «и, и.։ 1. Ավանդություն, տրադիցիա: Традиции реализма в русской литературе **ռեալիզմի տրադիցիաները** ռուսաց գրականության մեջ: Революционные традиции русского пролетариата ռուսական պրոլետարիատի **ռեվոլուցիոն տրադիցիաները**: 2. Սովորույթ, սովորություն, տրադիցիա: Т. встречи Нового года նոր տարվա **հանդիպման տրադիցիա**: По установившейся традиции председатель открыл собрание вступительным словом ըստ **ընդունված** սովորության նախագահը բացեց ժողովը ներածական խոսքով» (ընդգծումները մերն են, - Հ. Մ.): Մի կողմ բողնենք, որ պետք է լինի ավանդույթ և ոչ թե ավանդություն: Այդ տարբերակումը հայերենում հանդես է եկել միայն քառահատույակից հետո: Բայց ի՞նչն է այստեղ ավելի ուշագրավը, այն, որ թեև առաջին տեղում դրված է հայերենը, թեկուզ և ոչ ճիշտ, բայց և այնպես, ըստ ժամանակի ոգու, հեղինակները գերադասել են գործածել հայատառ ռուսերենը: Սյո պատճառով էլ բերված հայերեն օրինակներից առաջինում հիմք բառից հայերեն չեն երկուսը, բայց դա դեռ ոչինչ, քանզի «ռեալիզմ» բառը այժմ ևս հաճախ է գործածվում: Ավելի անհաջող է երկրորդ օրինակը, որի չորս բառից զուտ հայերեն է միայն մեկը՝ «ռուսական»-ը, երկրորդը՝ «պրոլետարիատի»-ն, իբրև միջազգային տերմին փոխառություն է, իսկ երրորդն ու չորրորդը նույն բառարանում ունեն

իրենց հայերեն թարգմանությունը: Լուրջ սխալ կա նաև երրորդ օրինակում, ընդ որում այստեղ սխալ է ոչ միայն «տրադիցիա» բառի գործածությունը, այլև տեղին չէ օգտագործված «հանդիպման» բառը: Կարծում ենք, դրա ապացուցման անհրաժեշտությունը բոլորովին չի զգացվում, բայց ասենք միայն, որ նույն բառարանում «встреча» բառահոդվածում «встреча нового года» բառակապակցությունը միանգամայն իրավացիորեն թարգմանված է «նոր տարվա դիմավորում»: Վերջապես, մեզ թվում է, որ չորրորդ օրինակում «ընդունված»-ը այնքան էլ հաջող թարգմանությունը չէ «установившейся» բառի:

Ցավոք, ժամանակը այս բառարանի վրա թողել է այլ կարգի բացասական կնիքներ ևս: Ինչպես հայտնի է, 1958 թ. (այդ թվականին է լույս տեսել քառահատորյակի վերջին հատորը) հեռուստատեսային (և ոչ միայն հեռուստատեսային) տեխնիկան մեր երկրում դեռ նոր էր սկսել զարգանալ և նույնիսկ ռուսաց լեզուն չէր հասցրել մշակել սեփական տերմինաբանություն: Այսօր արդեն թե՛ ռուսաց և թե՛ հայոց լեզուն այդ ասպարեզում ունեն իրենց տերմինաբանությունը, բայց բառարանում ամուր ցատած են լինելիության շրջանի կիսամշակ, ներկայիս հասկացություններին հաճախ չհամապատասխանող, իսկ երբեմն էլ տրամագծորեն հակադիր տերմիններ: Օրինակ՝ «телевизор» բառի դիմաց կարդում ենք՝ «а, **ս.** (նոր տեխ.): Տելեվիզոր (հեռուստատեսական ընդունիչի այն մասը, որը վերարտադրում է հաղորդած պատկերը)»: Առավել ևս ուշագրավ է «телевизорный» և «телевизионный» բառերի թարգմանությունը: Առաջինի համար կարդում ենք՝ «ая, օե (նոր տեխ.): Հեռուստատեսության, հեռուստատես. նույնն է՝ «телевизио́нный» (բայց ավելի հզվի. գործած.):», իսկ երկրորդի համար՝ «ая, օе (նոր տեխ.): Նույնն է телевидный (բայց ավելի հճիս. գործած.): Т. приемник հեռուստատեսական ընդունիչ»: Ոչ պակաս հետաքրքիր է «телевизорный» բառի թարգմանությունը՝ «ая, օе (նոր տեխ.): Տելեվիզորային, տելեվիզորի: Т. экран տելեվիզորային էկրան»: Ինչպես ասում են, այստեղ մեկնաբանություններն ավելորդ են...

Բայց այս ամենը դեռ ոչինչ: Քառահատորյակն ունի ավելի լուրջ բեկություններ, որոնցից ամենակարևորն այն է, որ նրա լույսընծայումից հետո քաղաքական, տնտեսական, գիտատեխնիկական ու մշակութա-

յին կյանքում տեղի ունեցած աննախադեպ զարգացման շնորհիվ ռուսաց լեզվում հանդես են եկել հարյուրավոր ու հազարավոր նոր բառեր ու բառակապակցություններ, որոնք այսօր լայն գործածության մեջ են: Մինչդեռ այդ բոլորը, հասկանալի պատճառով, բացակայում են բառարանից: Օրինակ՝ «գերձայնային», «հակակոմունիզմ», «ժողովրդական կապիտալիզմ», «մետազալակտիկա», «մետալեզու», «մետագիտություն», «հետինդուստրիալ հասարակություն», «տիեզերագնաց», «տիեզերագնացություն» և այլն, և այլն: Իսկ եթե այս ամենին ավելացնենք նաև այն, որ նշված ժամանակաշրջանում հանդես են եկել նույնիսկ բազմաթիվ նորանոր գիտություններ, ընդ որում և լեզվաբանական, օրինակ, սեմիոտիկա (բառարանում կա միայն բժշկական իմաստը՝ ախտանշագիտություն), կիբեռնետիկա, նեյրոֆիզիոլոգիա, գիտաբանություն, սոցիալական հոգեբանություն, միկրոսոցիոլոգիա և այլն, իրենց հասկացություններով ու կատեգորիաներով հանդերձ, ապա լիովին պարզ կդառնա, թե բառահատորյակը, իրոք, որքան է ետ մնում գիտագեղարվեստական գրականության ներկա մակարդակից ու աստիճանից:

Ի վերջո, բառահատորյակում պակասում են ոչ միայն նրա հրատարակության ընթացքում ու նրանից հետո հանդես եկած շատ ու շատ բառեր ու բառակապակցություններ, այլև այնպիսիք, որոնք վաղուց ի վեր գործածվել են և մինչև օրս էլ շարունակում են օգտագործվել ռուսաց լեզվում, մի կողմ թողած հին ռուսական այնպիսի տերմինները, որոնք այժմ հաճախ են գործածվում մշակույթի առանձին բնագավառների պատմությանը նվիրված աշխատություններում:

Վերջերս, աշխատելով մի գրքի հայերեն թարգմանության վրա, բավական ուշացումով՝ (սկսած 150-րդ էջից) որոշեցիմք կազմել այն բառերի ու բառիմաստների ցանկը, որոնք բացակայում են ներկա բառահատորյակում: Ստացվեց մոտավորապես հարյուր բառ ու բառիմաստ, որոնցից շատերը պետք է, որ ժամանակին տեղ գտնեին նրանում: Այդպիսի բառերից են, «божественность», «гармоничность», «многогранность». «неистребимость», «неразличимость», «объемлющий», «отставание», «понятийный», «психоаналитик», «умопостигаемый» և այլն: Այստեղ մեզ կարող են ասել, թե բառահատորյակը հավակնություն չունի լիակատար լինելու, ուստի նրանից, անշուշտ, կարող էին դուրս մնալ

բազմաթիվ բառեր, այդ թվում և այնպիսիք, որոնք չունեն գիտական ու գեղարվեստական լայն գործածություն: Թեև մեր թվարկած ու չրվարկած բառերից շատերն ունեն մասսայական կիրառություն, բայց նույնիսկ այդ դեպքում էլ կարող էինք ընդունել նման առարկությունը, եթե, իհարկե, քիչ թե շատ գոհացուցիչ պատասխան տրվեր այն հարցին, թե ինչո՞ւ, ո՞ր արժանիքների ու կարևորության համար, հասարակական-քաղաքական ի՞նչ անհրաժեշտությամբ են բառարանում իրար ետևից իրենց բացատրություն-թարգմանություններով հանդերձ տեղ գտել թեկուզ հետևյալ մի քանի բառահոդվածները. 1. «Преферанс, а հոգն, չունի ա.: (խսկց. հնգ.): Առավելություն, նախապատվություն: Просто весь преферанс на его стороне. Лесков. Ուղղակի ամբողջ նախապատվությունը նրա կողմն է: 2. Պրեֆերանս (թղթախաղի մի տեսակ)»: 2 «Преферансист, а, ա. (խսկց.): Պրեֆերանսիստ (պրեֆերանս սիրող կամ լավ խաղացող)»:

3. «Преферансный, ая, ое (մանգ.): Պրեֆերանսի, պրեֆերանսային: П. лист պրեֆերանսի թերթ (տարածն ու տանող տվածը գրելու համար)»: Հետաքրքիր է, եթե «преферансный»-ը մասնագիտական բառ է, ապա նույն տրամաբանությամբ «преферансист»-ն էլ մասնագե՞տ է, թե ոչ:

Քառահատորյակում երբեմն տեղ են գտել նաև ռուսերեն բառերի ու բառակապակցությունների այնպիսի թարգմանություններ, որ ընթերցելուց հետո փորձում եք չհավատալ նույնիսկ սեփական աչքերին: Օրինակ՝ ինչպե՞ս չգարմանալ, երբ «инструментальная музыка» բառակապակցությունը թարգմանված է «գործիքավոր երաժշտություն»: Կամ ո՞վ չի գարմանա, եթե իմանա, որ կարող են լինել ոչ միայն «շվեյցարական գերմանացիներ», «ավստրիական գերմանացիներ», այլև... «գերմանական գերմանացիներ»: Իսկ ով չի հավատում, թող կարդա քառահատորյակի «немцы» բառահոդվածը: Խորհուրդ ենք տալիս լավ հասկանալու համար մտքում կազմել նաև նույնանման նորանոր բառակապակցություններ: Ասենք, օրինակ, «հայկական հայեր», «ռուսական ռուսներ» և այլն: Վերջապես, ինչպե՞ս կարող է մեր օրերի ընթերցողը չգարմանալ, երբ հանկարծ «энтропия» բառի դիմաց կարդա միայն «и, ի (բժշկ.) Կոպի ներշնչում» և ուրիշ ոչինչ: Արդյոք նա չի՞ հարցնի, իսկ ո՞ր մնացորդա գիտական-ֆիզիկական իմաստը, որն ավելի գործածական ու այժ-

մեական է, քան բժշկական իմաստը: Այսօրինակ փաստերի թվարկումը նույնպես կարելի է շարունակել, բայց տվյալ դեպքում դա չէ մեզ հետաքրքրողը, այլ այն, որ ռուս-հայերեն քառահատոր բառարանն ունի այնպիսի լուրջ սխալներ ու թերություններ, որոնք այսօր դարձել են միանգամայն անհանդուրժելի և որ ռուս-հայերեն նոր, ռուսաց լեզվի զարգացման ներկա պահանջներին համապատասխանող, հայոց լեզվի հետագա զարգացմանը նպաստող բառարանի անհրաժեշտությունը դարձել է խիստ հրատապ:

Ոմանք կարող են ասել, որ քառահատորյակից տասը տարի հետո լույս է տեսել Ա. Ղարիբյանի ռուս-հայերեն բառարանը, ուստի այդքան անհանգստանալու հարկ չկա: Չցանկանալով մանրամասն կանգ առնել վերջինիս թերությունների վրա, ասենք, որ այն ևս չի արտացոլում ռուսաց լեզվի զարգացման ներկա մակարդակը, ուստի և չունի գործնական արժեք: Մեր միտքը հաստատելու համար բերենք մի քանի փաստ: Նախ ասենք, որ որպես քառահատորի խմբագիր Ա. Ղարիբյանն իր բառարանի հիմքում դրել է նախորդը, անշուշտ, էապես կրճատելով ծավալը, որից հաճախ տուժել է բառարանը: Այստեղ չկան ոչ միայն նախորդում չեղած բառերը, չհաշված առանձին դեպքեր, այլև այնպիսիք, որոնք, թեկուզ և մասնակի իմաստով, կան նրանում: Օրինակ, եթե քառահատորյակում, ինչպես ցույց տվեցինք, «семиотика» բառը տրված էր միայն բժշկագիտական իմաստով, ապա երկրորդ բառարանից ընդհանրապես դեն է մետվել: Եվ դա այն ժամանակ, երբ Երևանում այդ գիտության գծով արդեն պաշտպանվում էին թեկնածուական և դոկտորական դիսերտացիաներ:

Կան նաև այնպիսի դեպքեր, երբ այս կամ այն բառի թարգմանությունը ընթերցողին գրեթե ոչինչ չի տալիս: Օրինակ՝ եթե քառահատորյակում «силлогизм» բառի համար կարդում ենք՝ «а, ա. (փիլ.): Միլլոգիզմ, հավաքաբանություն, հետևաբանություն (ֆորմալ տրամաբանության մեջ-բանավարություն, որի մեջ երկու նախօրոք հաստատված դատողություններից, որոնք նախադրյալներ են կոչվում, ստացվում է երրորդ դատողությունը, որ կոչվում է եզրակացություն, հետևություն)», ապա այս ամենի փոխարեն Ա. Ղարիբյանի բառարանում գրված է՝ «силлогизм» «ա. փիլ. սիլլոգիզմ, հետևաբանություն»: Կարող են գտնվել մարդիկ,

որոնք կասեն, թե փիլիսոփայական-տրամաբանական նեղ մասնագիտական տերմինի համար այդքանն էլ բավական է: Այդ դեպքում թող մեզ ներվի հարցնել, իսկ մի՞թե արդարացի է, երբ «карта» բառի երկրորդ նշանակության համար կարդում ենք. «2. խաղաթուղթ, колода карт խաղաթղթերի կապուկ, сдавать ~ ы խաղաթղթերը բաժանել. играть в ~ ы թուղթ խաղալ, тасовать ~ ы խաղաթղթերը խառնել, раскрыть |свои ~ ы իր խաղաթղթերը բաց անել (բանալ), հետին մտադրությունը երևան բերել, спутать~ы խաղաթղթերը խառնել, ставит на ~ у что-л.. որևէ բան բախտախաղի դնել ему и ~ ы в руки նա գիտում է, նա կարող է, ընդունակ է. Его ~ бита նրա խաղաթուղթը խփված է, նա պարտության է մատնվել»:

Անշուշտ, երկրորդ բառարանում երբեմն փորձեր են արվում նաև նոր բառեր ընդգրկելու, բայց այդ բառերին որոշ դեպքերում տրվում են այնպիսի թարգմանություններ, որ ակամայից մտածում ես, թե ավելի լավ կլիներ, եթե ընդհանրապես այդ բառերը չմտնեին բառարան: Օրինակ՝ մենք չենք կարողանում հասկանալ, թե ինչո՞ւ միահատոր բառարանի հեղինակը «животность» բառը թարգմանել է «անասուն լինելը, գոնհկություն, անասունի վարք» ձևերով, բայց չի փորձել այդ ամենի փոխարեն դնել մեկ բառ՝ «անասնություն» կամ «անասնականություն»:

Իսկ ինչե՞ր ասես, որ չի մտածի ընթերցողը, եթե նույն բառարանում իբրև «вилка» բառի 3-րդ նշանակություն կարդա «3. խրոց, штепсельная ~ խցակի խրոց», իսկ «штепсельный» բառի համար՝ «ամ. խրոցակ, շտեպսելի, ~ ая вилка խրոցակի եղանիկ»: Կամ ո՞վ կարող է ասել, թե ինչ են տալիս հայոց լեզվին հետևյալ չորս բառահոդվածները՝ «лиф а. լիֆ», «лифт а. լիֆտ, վերելակ», лифтер լիֆտավոր» (sic!), «лифчик а լիֆչիկ»:

Վերջապես, ոչ պակաս զարմանալի է նաև այն, թե ինչո՞ւ բացարձակապես նույնանման արժեք ու գործառնություն ունեցող բառերի հանդեպ ցուցաբերվում է խիստ անհավասար վերաբերմունք: Մեր միտքն ավելի պարզ դարձնելու համար գուցադրաբար բերենք մի քանի բառահոդված.

1. «Австралийский ամ. ավստրալիական, ավստրալիացիների»:
2. «Австрийский ամ. ավստրիական, ավստրիացու, ավստրիացիների»:

3. «Американский ւծ. ամերիկական, ամերիկյան, Ամերիկայի, ամերիկացու»:

4. «Английский ւծ. անգլիական, Անգլիայի, անգլիացու. ~ язык անգլիական լեզու, անգլերեն. $\Delta \approx$ ая соль դղրծ. անգլիական աղ (լուծողական). $\approx$ ая булавка անգլիական քորոց»:

5. «Армянский ւծ. հայկական, հայոց, հայ, հայերի. ~ язык հայոց լեզու, հայերեն. Армянская Советская Социалистическая Республика Հայկական Սովետական Սոցիալիստական Հանրապետություն. ~ ая грамматика հայոց քերականություն»:

6. «Финнский ւծ. ֆիննական, ֆինների ~ язык ֆիններեն, ֆիննական լեզու. ~ нож ֆիննական դանակ»:

1. «Албанский ւծ. ալբանական, ~ язык ալբանական լեզու, ալբաներեն»:

2. «Венгерский ւծ. հունգարական, ~ язык հունգարերեն»:

3. «Грузинский ւծ. վրացական, ~ язык վրացերեն (լեզու)»:

4. «Датский ւծ. դանիական, ~ язык դանիերեն»:

5. «Польский ւծ. լեհական, ~ язык լեհերեն»:

6. «Немецкий ւծ. գերմանական, ~ язык գերմաներեն (լեզու)»:

7. «Испанский ւծ. իսպանական, ~ язык իսպանական լեզու, իսպաներեն»:

8. «Сербский ւծ. սերբական, սերբերեն, ~ язык սերբերեն լեզու»:

9. «Словенский ւծ. սլովենական, սլովեներեն, ~ язык սլովեներեն լեզու»:

10. «Узбекский ւծ. ուզբեկական, ~ язык ուզբեկերեն լեզու»:

11. «Эстонский ւծ. էստոնական, ~ язык էստոներեն»:

12. «Чешский ւծ. չեխական, ~ язык չեխերեն»:

13. «Бразильский ւծ. բրազիլական»:

Ուշադիր ու մանրագին համեմատությունը և դրանից բխող եզրակացությունները թողնելով ընթերցողին, մենք կուզենայինք իմանալ, թե ինչո՞ւ «австралийский» ածականը թարգմանվում է մաս «ավստրալիացիների», «австрийский»-ը՝ «ավստրիացու», «ավստրիացիների», իսկ «венгерский»-ը չի թարգմանվում «հունգարացու», «հունգարացիների» կամ «польский»-ն՝ «լեհի», «լեհերի»: Մեկ հարց ևս. արդյոք որևէ

մեկը «վրացերեն», «գերմաներեն», «ուզբեկերեն», «սերբերեն», ալվեներեն» բառերի տակ տվյալ լեզվից բացի ուրիշ էլ ի՞նչ կարող է հասկանալ. կամ ինչու կարելի էր բերել «ֆիննական դանակը», բայց չէր կարելի բերել, ասեմք, «գերմանական փիլիսոփայություն», «վրացական թեյ» և նման այլ օրինակներ: Վերջապես, ինչո՞ւ «անգլիական աղ»-ի կողքին փակագծում ավելացվել է նաև «լուծողական» ածականը, մինչդեռ բառարան մտնելու իրավունք չեն ունեցել «алжирский», «ваტიканский», «вьетнамский», «кубинский», «марийский», «португальский», «цейлонский» բառերը և այլն: Վերջացնենք:

Մի պահ մտքով տեղափոխվենք սպագան և պատկերացնենք ռուս-հայերեն բառարանների վիճակը 10-15-20 տարի հետո: Բայց ինչո՞ւ հենց այդքան, կարող է հարցնել ընթերցողը: Որովհետև, որքան մեզ հայտնի է, առայժմ ոչ ոք ձեռնամուխ չի եղել (և կարծեք մտադիր էլ չէ ձեռնամուխ լինելու) նոր, նախորդների թերություններից ձերբազատված, ժամանակակից պահանջներին բավարարող ռուս-հայերեն բառարանի ստեղծմանը: Դա նշանակում է, որ եթե այսօրվանից որևէ մեկը (ամձ կամ կոլեկտիվ) ձեռնարկի այդ գործը, միևնույն է, մենք առնվազն 10 տարի (և դա լավագույն դեպքում) դեռ դոփելու ենք նույն տեղում: Իսկ եթե վերցնենք բնականոն ընթացքը, որը ներկա դեպքում նույնպես քիչ հավանական է, ապա կպահանջվի շուրջ 15 - 20 տարի: Ստացվում է, որ մենք ռուս-հայերեն նոր, ավելի լավ բառարանի պետք է սպասենք միայն... մեր դարի վերջին տարիներին: Եվ եթե գոնե այդ ժամանակ լավագույն ձևով իրականանան մեր հույսերը, ապա մենք այնուամենայնիվ կարող ենք մխիթարվել, որ ինչ-որ լուրջ բան կունենանք այդ ասպարեզում հաջորդ դարի՝ 21-րդ դարի, մեր սերունդներին ավանդելու համար: Ու որպեսզի չամաչենք նրանց առջև, պետք է անհանգստանանք հենց այժմվանից. ավելի ճիշտ, պետք է ոչ թե պարզապես անհանգստանալ, այլ անցնել գործի՝ ստեղծել մի քանի հոգուց բաղկացած խումբ (որովհետև հազիվ թե որևէ անհատ կարողանա մեն-մենակ իրականացնել դա), տալ նրան միջոցներ, ստեղծել բոլոր պայմանները այդ անչափ դժվարին, բայց և արտակարգ պատվավոր ու պատասխանատու խնդիրն իրականացնելու համար*:

* Ցավոք, առայժմ սալը տեղից չի շարժվել:

Ընդ որում պետք է սկսել ոչ թե նորից, զրոյից, այլ հետևելով եվրոպական մի շարք ժողովուրդների օրինակին, հիմք ընդունել քառահատոր բառարանը, վերամշակել այն, ռուսաց լեզվի նորագույն բառարանների ու կենդանի գրականության հիման վրա լրացնել, հարստացնել նոր նյութերով և ներկայացնել որպես քառահատորյակի երկրորդ հրատարակություն: Եվ չպետք է բավարարվենք միայն դրանով, այլ պետք է մտածենք նաև ռուս-հայերեն մասնագիտական-տերմինաբանական նոր բառարանների ստեղծման մասին:

«Գարուն», 1977, N 7:

*Նույնի համառոտ տարբերակը՝
յրես «Սովետական Հայաստան»
օրաթերթ, 1980, 30 մայիսի:*

ՈՒՍՈՒՄՆԱՍԻՐՈՒԹՅՈՒՆ ՀԱՅ ԳՐՔԻ ՊԱՏՄՈՒԹՅԱՆ ՎԵՐԱԲԵՐՅԱԼ

Հայ գիրքն ունի ավելի քան չորս և կես դարի պատմություն, մինչդեռ Հայ գրքագիտությունը կյանքի է կոչվել ընդամենը անցյալ* հարյուրամյակի վերջերին և բուռն զարգացում է ապրել հատկապես վերջին տասնամյակներում: Ընդսմին, բացառիկ աշխատանք է կատարվել Սովետական Հայաստանում, թեև ոչ պակաս կարևոր նպաստ է մուծվել նաև սփյուռքահայության անմիջական ու միջնորդավորված ջանքերով: Այդ ամենի շնորհիվ արդեն հրապարակի վրա են հայ հնատիպ գրքի պատմության այս կամ այն ժամանակաշրջանի, աշխարհագրական այս կամ այն հատվածի պատմությանը նվիրված ամբողջական կամ մասնակի բնույթի աշխատություններ, սակայն դեռ կան չուսումնասիրված կամ սակավ ուսումնասիրված հարցեր, առավել ևս մինչև այժմ մենք չենք ունեցել որևէ ամբողջական աշխատություն, որն ընդգրկեր հայ գրքի պատմությունն սկզբից մինչև մեր օրերը. Մինչդեռ դա անչափ կարևոր է ոչ միայն հայ գրքի, այլև ընդհանրապես հայ մշակույթի, իսկ առանձին դեպքերում նաև քաղաքական պատմության որոշ հարցեր ճիշտ հասկանալու և գնահատելու համար: Հենց այդ բացն է, որ լրացնելու է գալիս Ռաֆայել Իշխանյանի ծրագրած՝ հայ գրքի հինգհատորյա պատմությունը, որի առաջին հատորն արդեն ներկայացված է ընթերցողի դատին**:

Ճիշտ է, Ռ. Իշխանյանից առաջ հայ գրքի պատմությունն ամբողջությամբ կամ մասամբ շատերն են փորձել գրել, հասնելով անուրանալի հաջողությունների, սակայն, իբրև կանոն, այդ պատմությունը (այսուհետև հայ գրքի պատմություն ասելով մենք նկատի ենք ունենալու հայ հնատիպ գրքի պատմությունը, որովհետև գրախոսվող աշխատության մեջ շարադրված է հայ հնատիպ գրքի սկզբնավորման ու լինելիության շրջանի՝ սկսած 1512 թվականից մինչև 1685 թ. պատմությունը) շարադրվել է ընդհանուր առմամբ երկու հակադիր սկզբունքով, ոմանք (Գ. Ջարբխանալյան և ուրիշներ), լինելով այդ դժվարին, բայց և շնորհակալ

* Կարդալ՝ նախանցյալ:

** Ռաֆայել Իշխանյան, Հայ գրքի պատմություն, Հ. 1, Ալ. Մյասնիկյանի անվ. Հանր. գրադարան, Երևան, 1977:

գործի առաջին մշակները, իրենց առաջ բնավ էլ նպատակ չեն դրել բացահայտելու հայ գրքի պատմության զարգացման ներքին տրամաբանությունն ու օրինաչափությունները, այլ գերազանցապես զբաղվելով իրենց տրամադրության տակ եղած գրքերի ուսումնասիրությամբ՝ տեսադաշտից դուրս են թողել բազմաթիվ գրքեր, ինչպես նաև այլ գրքերի հետ առնչվող տեսական մի շարք հարցեր: Եղել են նաև այնպիսի հեղինակներ (Լեո և ուրիշներ), ովքեր փորձել են շարադրել հայ գրքի պատմությունն այլոց ուսումնասիրությունների հիման վրա: Ներկա աշխատությունն արդյունք է մի կողմից հայ հնատիպ գրքի որոնման, հայտնաբերման և ուսումնասիրման ուղղությամբ հեղինակի ավելի քան քսանհինգ տարվա մեղմաջան աշխատանքի (բավական է ասել, որ Ռ. Իշխանյանն անձամբ հայտնաբերել ու մասնագետների ուշադրությանն է ներկայացրել մի քանի տասնյակ գիրք, առանձնապես մեծ է նրա վաստակը 16-րդ դարում լույս տեսած հայերեն հրատարակությունների և հայալեզու տպագրություն պարունակող գրքերի որոնման ու հայտնաբերման ասպարեզում), իսկ մյուս կողմից հայ գրքագիտության նվաճումների, նաև նախկինում թույլ տրված սխալների ու վրիպումների քննական վերլուծության: Ու սխալված չենք լինի, եթե ասենք, որ Ռ. Իշխանյանը գրել է ոչ միայն հայ գրքի, այլև հայ գրքագիտության պատմությունը: Ռ. Իշխանյանը հայ գրքի պատմությունը շարադրել է ղեկավարվելով հետևյալ ճիշտ սկզբունքով. «Անցյալի փաստերը քննելիս, եզրակացություններ անելիս պետք է թե՛ առաջին, թե՛ երկրորդ տեսակի խանգարիչ հանգամանքները հաղթահարել, ջանալով միայն պատմական իսկությունն ի հայտ բերել»:

Ըստ այդմ էլ, հաճախ զուգադրելով հայ առանձին տպագրիչների գործունեությանը տարբեր հետազոտողների տված հակասական ու իրարամերժ գնահատականները, մա պատմական հուշարձանները վերականգնողի գգուշավորությամբ բացահայտում է աղավաղումներ, ճշտում հայ տպագրության երախտավորների դիմագծերը, ի հայտ բերելով նրանց հաճախ շատ լուսավոր պատկերները:

Առավել ևս գնահատելի է այն, որ Ռ. Իշխանյանը դա կատարում է ոչ թե մեղավորներին հայիոյելով ու դատապարտելով, այլ բացատրելով ու մեկնաբանելով, թե յուրաքանչյուր դեպքում ինչու՞ և ինչպե՞ս է արվել

ման անճիշտ քայլը: Այս իմաստով անչափ հետաքրքրական է հայ տպագրության առաջին երախտավորին՝ Հակոբ Մեղապարտին, նվիրված հատվածը: Հանրահայտ է, որ հայ գրքագետներից ոմանք, այդ թվում և նշանավոր մասնագետներ (Գարեգին Լևոնյան), հայ տպագրության հիմնադրի հանդեպ ցուցաբերելով ուլտրաքննադատական և ոչ-պատմական մոտեցում, նրան որակել են որպես ջողայեցի մի շահամոլ առևտրականի, որն իր տպագրական գործունեությամբ փնտրել է միայն նյութական շահ և տպագրել է այնպիսի գրքեր, որոնք ոչ այնքան նպաստել, որքան խանգարել են ընթերցողների մտավոր զարգացմանը: Տպագրության համաշխարհային պատմությունից վերցված խոսուն փաստերով ապացուցելով, որ մարդկային մտքի մյուս մեծագործությունների ման տպագրությունը ևս իր սկզբնավորման օրից ծառայել է թե լույսին և թե խավարին, Ռ. Իշխանյանն իրավացիորեն եզրակացնում է, որ մույնպիսի հակասական դեր է խաղացել (և չէր կարող չխաղալ) Հակոբ Մեղապարտի տպագրական գործունեությունը: Ամենայն մանրամասնությամբ փաստարկելով ու մերժելով վերոհիշյալ անհիմն ենթադրություններն ու եզրակացությունները, Ռ. Իշխանյանը ցույց է տալիս, որ նա եղել է հայ ժողովրդի պատմության 16-րդ դարի մռայլ ժամանակաշրջանի ամենալուսամիտ դեմքերից մեկը, որը հաղթահարելով զանազան դժվարություններ, կարողացել է անասելի գրկանքների գնով հեռավոր Վենետիկում հիմք դնել հայ տպագրությանը: Ընդ որում, ապացուցվում է նաև, որ նրա գործը չի մնացել մեկուսացված ու կրդզիացած, այլ մեծապես նպաստել է հայ (և ոչ միայն հայ) տպագրության հետագա զարգացմանը: Այնուհետև ճշգրտելով Հակոբի տպագրած գրքերի ժամանակագրությունը, Ռ. Իշխանյանը անառարկելիորեն ապացուցում է, որ հայ առաջին տպագիր գիրքը ոչ թե Պարգատումարն է, ինչպես սխալմամբ կարծվել է մինչև այժմ, այլ Ուրբաթագիրքը: Այս և հայ գրքի պատմության մեջ անկյունաքարային նշանակություն ունեցող բազմաթիվ այլ հարցեր լուծելու համար նա ստիպված է եղել բանավիճելու մի շարք ականավոր հայագետների (Ալիշան, Զարբհանալյան, Գալենքյարյան, Մալխասյան, Ալպոյաճյան և այլք) ու գրքագետների (Զարդարյան, Գովրիկյան, Խաչատրյան և ուրիշներ) հետ, որի հետևանքով մեծացել է Հակոբ Մեղապարտին նվիրված գլուխը: Ընդունելով

հանդերձ, որ այլ կերպ դա չէր էլ կարող լինել, այնուամենայնիվ, մենք գտնում ենք, որ այդ բաժինը փոքր-ինչ ձգձգված է, իսկ Հակոբի գործունեությունը՝ որոշ չափով գերազնահատված: Օրինակ, մենք համաձայն չենք հեղինակի այն եզրակացության հետ, որ Հակոբի գործը հայոց պատմության համակարգում դիտելու դեպքում «այսօր կարող ենք ասել, որ այն ամենախոշոր իրադարձությունն է եղել ամբողջ 16-րդ դարի, մուլ-նիսկ նախորդ ու հաջորդ դարերի ընթացքում» (էջ 174): Դա կարող է ճիշտ լինել, թերևս, նախորդ ու 16-րդ դարի, բայց ոչ երբեք հաջորդ՝ 17-րդ դարի համար:

Նախկինում թույլ տրված սխալների ուղղման, պատմական փաստերի գիտական լրջմիտ քննության ու նոր հարցադրումների տեսակետից ոչ պակաս հետաքրքիր են նաև հայ գրքի հաջորդ երկու երախտավորների՝ Աբգար Դպիր Եվդոկացու և նրա որդի Սուրբանշահի գործունեությանը նվիրված գլուխները, որոնցում հեղինակը ծանրակշիռ փաստարկներով ապացուցում է, որ հայր ու որդի ուղղակիորեն շարունակել են Հակոբի գործը, որ Աբգար Դպիրը քաղաքական առաքելությամբ մեկնելով Իտալիա, սկզբնապես չի ունեցել տպագրական գործունեության մտադրություն, այլ այդ միտքը հղացել է հետագայում՝ թաքցնելու համար իր քաղաքական գործունեության հետքերը: Եվ որ Սուրբանշահը, վաղ հասակից կրթվելով ու դաստիարակվելով Իտալիայում, այնուամենայնիվ, չի եղել ազգային ինքնագիտակցությունից զուրկ, Հռոմի պապի ձեռքին խաղալիք դարձած մի անձնավորություն, ինչպես ներկայացվել է պատմագրության մեջ, այլ ունեցել է հայրենասիրական վեհ զգացմունքներ:

Գրախոսվող աշխատության մեջ Ռ. Իշխանյանը տալիս է ոչ միայն հայ գրքի ու գրքագիտության պատմությունը, այլև հաճախ հետաքրքիր դատողություններ է անում հայոց լեզվի, հայ մշակույթի մի շարք այլ բնագավառների, քաղաքական պատմության և, վերջապես, ուրիշ ժողովուրդների հետ հայ ժողովրդի ունեցած դարավոր կապերի ու հարաբերությունների մասին: Օրինակ՝ խոսելով հայոց լեզվի զարգացման շրջանների մասին, Ռաֆայել Իշխանյանն իրավացիորեն պահանջում է «հայ գրականության հին ու նոր շրջանները բաժանող գիծը որոնել 17-րդ դարի կեսում»: Իր այս պահանջը նա հաստատում է մի շարք

անառարկելի փաստերով, որոնց հիման վրա նույնքան արդարացի կերպով եզրակացնում է, որ նոր գրական լեզուն, իբրև հաղորդակցության միջոց, սկսել է գործածվել 17-րդ դարում «և պարզապես անտեղյակության արդյունք է 19 -րդ դարի գործիչներից որևէ մեկին... նոր գրական լեզվի հիմնադիր հռչակելը»:

Ավելին, նա այնուհետև ապացուցում է, որ 17-րդ դարում ոչ միայն իրողություն էր դարձել նոր գրական լեզվի գործածությունը, այլև սկսվել էր գրաբարի ու աշխարհաբարի շուրջ ծավալվող հանրահայտ գրապայքարը, որն իր գազաթնակետին հասավ 19-րդ դարի կեսերին: Այդ տեսակետից հատկանշական է 17-րդ դարի հայ մշակույթի նշանավոր գործիչ Հովհաննես Հովվի 1687 թ. Վեցետիկում լույս տեսած «Պարզաբանութիւն հոգեհոգ սաղմոսացն» աշխատությունը, որը ոչ միայն աշխարհաբար հայերենով տպագիր առաջին հայտնի երկրորդ գիրքն է (Ռ. Իշխանյանը հանգամանորեն խոսում է նաև առաջին աշխարհաբար գրքի մասին), այլև ուշագրավ է այն բանով, որ առաջաբանում Հովվը պարզորոշ կերպով պաշտպան է կանգնում աշխարհաբարի դատին, ազդարարելով, որ ներկա մատյանն ինքն այն դիտավորությամբ է գրել «աշխարհօրէն, զի կարիցեն աշխարհականք ամենեքեան դիւրապէս իմանալ գտյն, քանզի եկեղեցականք ունենալով զբաւական կրթութիւն և գոսումն, յարածան ճաշակեն զբաղցրութիւն սրբազանից գրոց, իսկ աշխարհականք, որ պարապին ի զբաղմունս և ի հոգս աշխարհի ամենեկին մնան անմխիթար յասպիսեաց շնորեաց» (ընդգծումը մերն է.- Հ. Մ.): Ի դեպ, հեղինակն առաջին անգամ տալով Հովհաննես Հովվի կենսագրությունն ու աշխատությունների մատենագիտությունը, իրավամբ փորձում է վերանայել մինչև այժմ հայագիտության մեջ Հովհաննես Հովվի հանդեպ ցուցաբերված հանիրավի բացասական վերաբերմունքը, որի հետևանքով առ այսօր ոչ ոք, ըստ էության, լրջորեն չի զբաղվել հայ մշակույթի այդ մեծ երախտավորի գործունեության և գրական հարուստ ժառանգության հանգամանակից ուսումնասիրությամբ: Սակայն պետք է ասել, որ ինքն էլ, ընկնելով որոշ ծայրահեղության մեջ, փորձում է արդարացնել Հովվի ամբողջ գործունեությունը, որտեղ առկա են նաև առանձին անցանկալի դրվագներ: Անժխտելի իրողություն է, որ 1668 թ. Աստվածաշնչի հրատարակության առթիվ Հովվն իր հայրենակից Բար-

սեղ Բարսեղյանի հետ մեկտեղ մի թունոտ ամբաստանագիր է գրել Ռսկան Երևանցու դեմ: Նշելով այս փաստը, Ռ. Իշխանյանը հակված է կարծելու, որ նա դա կատարել է «Բարսեղի դրոմամբ», մինչդեռ, իրականում, պատկերն ավելի բարդ է: Բանն այն է, որ Հովհաննես Հովվն ապրել է գաղափարական բավական բարդ էվոյուցիա, որը հաշվի չառնելու դեպքում անխուսափելի են դառնում նման ծայրահեղությունները: Վաղ հասակում ընդունելով կաթոլիկություն, Հովվն այդ նույն Բարսեղի հետ ուսանել էր Հռոմի Ուրբանյան վարժարանում, որտեղ աշակերտել էր Կոնստանտին Գալանոսին: Վարժարանն ավարտելուց հետո նրանք կաթոլիկական մոլի ջերմեռանդությամբ սկսում են ծավալել հակալուսավորչական գործունեություն, որի դրսևորումներից մեկն էլ վերոհիշյալ ամբաստանագիրն էր: Այդ և նման կարգի այլ ծառայությունների համար Հովվն արժանանում է Հռոմի վստահությանը և Մարսելի Ռսկանյան տպարանում նշանակվում պաշտոնական գրաքննիչ, որը և շրջադարձային կետ հանդիսացավ նրա կյանքում: Որպես մեծապես օժտված անձնավորություն, Հովվը Ռսկանի հետ ունեցած անձնական շփումների, ինչպես և իր շուրջը տեղի ունեցող իրադարձությունների սեփական վերլուծության հիման վրա սկսում է աստիճանաբար հեռանալ նախկին նեղմիտ ըմբռնումներից՝ ցուցաբերելով գաղափարական հանդուրժողականություն Ռսկանի հանդեպ, իսկ երբեմն էլ համագործակցելով նրա հետ: Դրա հետևանքը եղավ այն, որ Հովվը գրկվեց Հռոմի վստահությունից և հեռացվեց գրաքննիչի պաշտոնից:

Այս և մի շարք այլ առիթներով Ռ. Իշխանյանն ընդհանուր առմամբ ճիշտ մոտենալով հայ ժողովրդի պատմության ամենացավոտ հարցերից մեկին՝ այսպես կոչված միարարական շարժմանը, արդարացի կերպով պահանջում է մշակութային երևույթները գնահատելիս վճռական տեղ չտալ տվյալ անհատի կրոնական դավանանքին, այլ մշտապես նկատի ունենալ, որ հայերի կողմից հայոց լեզվով ստեղծված գրավոր ամեն մի հուշարձան կազմում է «հայ մշակույթ» հավաքական հասկացության անկապտելի մասնիկը: Այս ճիշտ հարցադրման հետ մեկտեղ նա, մեր կարծիքով, երբեմն ոչ ճիշտ գնահատական է տալիս առանձին փաստերի: Օրինակ, մեզ թվում է, գրախոսվող աշխատության մեջ մի փոքր մեղմացված է լեհահայերի բռնի հավատափոխման դերը նրանց ուժացման

ու ձուլման գործում, ինչպես նաև շփոթված են պատմական որոշ դեպքեր ու դեմքեր:

Ռ. Իշխանյանի գրքում բավական հարուստ նոր փաստեր ու հարցադրումներ կան նաև Նոր Ջուղայի, Լվովի, Հռոմի, Ամստերդամի հայկական տպարանների և հայ տպագրության մյուս ռաիվիրանների (Հովհաննես Տերզնցի, Խաչատուր Կեսարացի, Հովհաննես Ջուղայեցի, Հովհաննես Քարմատանենց, Ոսկան Երևանցի և ուրիշներ) մասին, իսկ առանձնապես հետաքրքիր է Ոսկան Երևանցու գործունեության և ամենից առաջ Աստվածաշնչի տպագրության հանգամանակից ուսումնասիրությունը:

Ի պատիվ հեղինակի, պետք է ասել, որ նա հաճախ քննարկվող հարցերին չի տալիս միանշանակ պատասխաններ կամ տվյալ հարցի իր լուծումը չի համարում վերջնական ու անառարկելի, այլ տեղ է թողնում նաև այլ կարգի պատասխանների համար, իսկ երբեմն էլ, չկարողանալով տալ սեփական լուծումը, օգնության է կանչում մյուս մասնագետների՝ հուշելով ընթերցողին մտածել այդ մասին: Եվ ավարտելով գրքի ընթերցումը, կամա թե ակամա սկսում ենք խորհրդածել բազմաթիվ հարցերի շուրջ: Դրան մեծ չափով նպաստում է նաև այն, որ Ռ. Իշխանյանի գիրքն ընդգրկում է արտակարգ հարուստ փաստական նյութ: Այդ փաստերից շատերն, անշուշտ, դեռ կարիք են զգում ստուգման ու ճշգրտման, բայց և այնպես, ինքնին վերցրած, դրանք անչափ ուշագրավ են և կարող են խիստ օգտակար լինել նաև ուրիշներին: Ու բացառված չէ, որ դրանց մի մասը կարող է առիթ դառնալ նոր հարցադրումների: Օրինակ, տպագրության գաղտնիքը Չինաստանից Եվրոպա տանողների մասին խոսելիս, հիմք ընդունելով 17-րդ դարում երկար ժամանակ Չինաստանում ապրած մոլդավ նշանավոր գործիչ ու պատմաբան Նիկոլայ Սպաֆարի այն հաղորդումը, որ դրանց մեջ եղել է նաև թաթարների հետ Չինաստան եկած «Անտոն Հայը», հեղինակն այն միտքն է հայտնում, որ դա պետք է լինի 14-րդ դարում Վենետիկում ապրած Անտոն անունով (Հայ մականվամբ) հայազգի մի նավապետ: Այնուհետև, նկարագրելով Կլոդ Դյուրի Բուրբոնայի «Գանձ աշխարհի լեզուների» գիրքը, ասում է, որ Բուրբոնյան հայոց լեզվի վերաբերյալ իր ունեցած տեղեկությունների համար այնոց շարքում հիշատակում է նաև «Haythou Armenien»-ին, որը,

իր կարծիքով, պետք է լինի վերոհիշյալ Անտոն Հայր: Մեզ թվում է, որ եթե այդ երկու անձնավորությունները նույնն են, ապա պետք է ենթադրել, որ դա ոչ թե վենետիկցի Հայագգի նավապետն է, որն ապրել է մինչև 14 -րդ դարի վերջերը (նա իր կտակը կազմել է 1394 – 95 թթ.), այլ 13-14-րդ դարերի հայ ականավոր պատմագիր Հեթումը, որը երկար ժամանակ եղել էր Կոռնկոսի իշխանը և այլևս չկարողանալով դիմադրել եգիպտական մամեյլուկների հարձակումներին, 1305 թ. հրաժարվել էր իշխանական տիտղոսից, գնացել Կիպրոս և ընդունվել պրեմոնստրատյան կրոնական միաբանության մեջ: 1306 թ. Հեթումը մեկնել է Եվրոպա և Կոլեմես V պապին հանդիպելուց հետո վերջինիս համձնարարությամբ Նիկոլայ Ֆալկոնին հին ֆրանսերենով թելադրել իր «Պատմութիւն թաթարաց» աշխատությունը, որը նույն Ֆալկոնին 1307 թ. թարգմանել է լատիներեն և ներկայացրել Կոլեմես պապին: Հեթումի այդ աշխատությունը թաթար-մոնղոլների և արևելյան մի շարք այլ ժողովուրդների, այդ թվում և հայերի, աշխարհագրական պայմանների, կյանքի ու կենցաղի, լեզվի և հարևան երկրների մասին հայտնաձև արժանահավատ տեղեկությունների համար արևմուտքում ժամանակին մեծ աղմուկ է հանել, սկզբնաղբյուր ծառայելով եվրոպական շատ ու շատ պատմագիրների համար, իսկ Հեթումն ինքը պատմագրության մեջ մտել է **«Haython, Haythonus»** անուններով՝ առանձին դեպքերում կոչվելով նաև «Haython Armenien»: Վերջապես եթե նկատի ունենանք, որ նա իր այդ արժանահավատ տեղեկությունների զգալի մասն ստացել էր հորեղբորից՝ Հեթում 1-ին թագավորից, որը Մանգու խանի պահանջով 1254 թ. հինգամսյա ճանապարհորդությունից հետո սեպտեմբերի 13-ին հասել էր մոնղոլների մայրաքաղաք Կարակորում, արժանացել բավական ջերմ ընդունելության, մնալով այնտեղ 50 օր, ապա պետք է ենթադրել, որ ամենայն հավանականությամբ հենց նա էլ այդ ժամանակ մոնղոլների տիրապետության տակ գտնվող Չինաստանից բերել է չինական տպագրության գաղտնիքը և փոխանցել Հեթում պատմիչին, իսկ վերջինս այն տեղափոխել է Եվրոպա: Անհրաժեշտ է ուշադրություն դարձնել նաև այն փաստին, որ վերոհիշյալ մոլդավ գործիչն ասում է, որ Անտոն Հայր Չինաստան էր եկել մոնղոլների հետ, մի բան, որը անհավանական է վենետիկցի նավապետի համար: Եթե այս հարցը դեռ կարոտ է պարզաբանման,

ապա, մեր խորին համոզմամբ, անառարկելի պետք է համարել այն, որ Կլոդ Դյուրեն Բուրբոնայի աշխատության մեջ հայոց լեզվի առնչությամբ վկայակոչված «Haythou Armenien»-ը նույն ինքը Հեթում պատմիչն է, որի աշխատությունն այդ ժամանակ քաջածանոթ էր եվրոպական մատենագիտությանը:

Ռ. Իշխանյանի գիրքն աչքի է ընկնում նաև բացառիկ, կարելի է ասել, բծախնդրության հասնող բարեխղճությամբ կազմված գիտական ապարատով: Հեղինակն իր պարտքն է համարում ամեն անգամ նշել, թե ո՞վ, ե՞րբ և ի՞նչ ձևով է (գրավոր, բանավոր, թե պարզապես լուսապատճեններ տրամադրելով) տվյալ փաստը, միտքը կամ գաղափարը հայտնել իրեն, իսկ եթե առանձին դեպքերում ձեռքի տակ չի ունեցել նկարագրվող գիրքը կամ նրա լուսապատճենը, նա չի զլանում ընթերցողին զգուշացնել, որ ինքն օգտվում է այսինչ հեղինակի նկարագրությունից:

Մեր կարծիքով, գրախոսվող աշխատության մեջ համառոտ է ներկայացված Հռոմի Ուրբանյան տպարանում 17-րդ դարում լույս տեսած գրականությունը: Մինչդեռ դրա մի մասն ունենալով լեզվագիտական, փիլիսոփայական ու պատմաբանասիրական կարևոր արժանիքներ, որոշակի դեր է խաղացել հայագիտության սկզբնավորման գործում ու այսօր էլ չի կորցրել իր նշանակությունը: Այս տեսակետից հատկապես նշանակալից են Կդեմես Գալանոսի աշխատությունները, մասնավորապես նրա «Միաբանութիւն սուրբ եկեղեցւոյն Հայոց ընդ մեծի սրբոյն եկեղեցւոյն Հռովմա» եռահատոր ստվարածավալ աշխատությունը, գրված հայերեն և լատիներեն, որոնք բոլորովին էլ համարժեք չեն, այլ գրված լինելով տարբեր մեթոդներով, երբեմն էապես տարբերվում են իրարից: Գալանոսը հայ ընթերցողի հանդեպ ունենալով խիստ անփութ ու արհամարհական վերաբերմունք, հաճախ իր արտահայտած միտքը չի հաստատում սկզբնաղբյուրներից բերված փաստերով, կամ էլ բերելով որևէ վկայություն, չի նշում դրա աղբյուրը, մի բան, որը երբեք չի անում լատիներեն բաժնում: Եվ դա նա կատարում է գիտակցաբար՝ որպեսզի հայ ընթերցողները չկարողանան սկզբնաղբյուրներով ստուգել իր ասածները, որոնց մեջ քիչ չեն նաև միտումնավորությամբ հորինված կեղծիքները: Առավել ևս ուշագրավ է այն փաստը, որ Գալանոսն իր ժամանակի հայ իմաստասերների ու աստվածաբանների հետ ունեցած

բանավեճերը նկարագրելիս, իբրև կանոն, չի նշում նրանց անունները՝ հայ ընթերցողների աչքում վերջիններիս հեղինակությունը թուլացնելու ղիտավորությամբ: Օրինակ, խոսելով Քրիստոսի բնության շուրջ հայ վարդապետներից մեկի հետ ունեցած իր անչափ հետաքրքիր բանավեճի մասին, նա հայերեն բաժնում չի տալիս այդ վարդապետի անունը և դա այն պատճառով, որ այդ վարդապետը, ինչպես ինքն է գրում, «դեռ ևս կենդանի է և յոյժ իմաստուն հռչակի ի նոցունց» (հ. 2-րդ, գիրք 1-ին, Հռոմ, 1658, էջ 310): Ընդհակառակը, լատիներեն բաժնում Գալանոսը նշում է ոչ միայն այդ վարդապետի (Սիմեոնի), այլև նրա աշակերտի՝ Ավագի, անունը: Այդ Սիմեոն վարդապետը նույն ինքը Սիմեոն Ջուղայեցին է, որի հետ Գալանոսն, իսկապես, քանիցս բանավիճել է և երբ գրում էր այդ հատորը (պետք է ենթադրել, որ այն գրվել է հրատարակվելուց առնվազն 2-3 տարի առաջ), Սիմեոն Ջուղայեցին դեռ ողջ էր (մահացել է 1657 թ. փետրվարի 27-ին) և, ինչպես մեկ այլ առիթով խոստովանում է Գալանոսը, «ունէր համբաւ ամենիմաստ վարդապետի առ ժողովուրդն զբազում աշակերտս մոլորեցուցանէր» (նույն տեղում, էջ 17 ա):

Գալանոսի այս աշխատությունը 17-18-րդ դարերում ուժեղ աղմուկ է առաջացրել Եվրոպայում, ունենալով բազմաթիվ պաշտպաններ ու քննադատներ: Այն ամբողջությամբ կամ մասամբ հրատարակվել է մի քանի անգամ և դեռ հեղինակի կենդանության ժամանակ թարգմանվել է լեհերեն՝ տեսական հիմնավորում տալու համար լեհահայերի բռնի կաթոլիկացմանը. հավաստի փաստեր կան, որ լեհահայերի բռնի միացման ժամանակ կաթոլիկ միսիոներներն իրենց հայակործան գործունեությունն արդարացնելու նպատակով լեհական արքունիքում վկայակոչում էին Գալանոսի այս աշխատությունը, որտեղ հեղինակը ատելությամբ է արտահայտվում հայ մշակույթի այն բոլոր գործիչների մասին, ովքեր, իր կարծիքով, որևէ չափով նպաստել են երկու եկեղեցիների հեռացմանը, և, ընդհակառակը, գովասանքի ոչ մի խոսք չի խնայում նրանց հասցեին, ովքեր, ամենաչնչին իսկ չափով արտահայտվել են հոգուտ դրանց միացման: Սակայն այսօր մեզ համար դա չէ, որ կարևոր է, այլ այն, որ Գալանոսի գրքում կան պատմաբանասիրական լուրջ արժեք ներկայացնող որոշ նյութեր, որոնք կարոտ են հանգամանալից ուսումնասիրության: Օգտվելով առիթից, մենք կցանկանայինք դրանցից մեկը ներկա-

յացնել ընթերցողի ուշադրությանը:

Ներսես Շնորհալու մահվան 800-ամյակի առթիվ մեր պարբերական մամուլում այն միտքն արտահայտվեց, որ իբր Շնորհալին առաջին անգամ օտարներին ներկայացվել է 18-րդ դարի սկզբներին, մինչդեռ պարզվում է, որ դա տեղի է ունեցել ավելի վաղ՝ շնորհիվ Գալանոսի: Խոսքը վերաբերում է, իհարկե, նրա գեղարվեստական ստեղծագործություններին, իսկ դավանաբանական կարգի նրա առանձին գաղափարներ Եվրոպայում հայտնի են եղել դեռ 12-րդ դարում:

1645 թ. Հռոմում հրատարակված «Քերական եւ տրամաբանական ներածութիւն առ իմաստասիրութիւնն շահելոյ» հայերեն-լատիներեն գրքում Գալանոսը տաղաչափության կանոնները բացատրելիս գրում է. «Տաղ մեծաւերջեան է կրկին: Միմն քառաչափ, գոր շարադրեաց Ներսէս՝ հայոց հայրապետն և բանաստեղծն մեծահռչակ, թէպէտ ոչ պահեաց յամենայն ոտանաւոր տաղսն զվանգից չափութիւն և զայս արար վասն պահելոյ ի տողից արարտումն զհամաձայնութիւն և զմիաբանութիւն յետին վանգիցն: Իսկ միւսն ասի վեցաչափ: Արդ քառաչափ մեծաւերջեանն զչորս ոտս ընդունի զամենեսեան մեծաւերջս: Նա և կարէ առնուլ յառաջին տեղում և յերրորդին զհամբոյրն կամ ստեղն կամ վերջատանջն և ևս յամենայն ուրեք զներքնն, բացի չորրորդ տեղոյէ: Սոյն-պիսիք են Ներսէսի տաղքս այսոքիկ.

Միայն պահեալ գոր ինչ պահեաց

Բարան հոգոյ բանաւորաց

Տուր յամենայն ժամանակի

Գոչմամբ փողոյն Գաբրիելի

Զի ընդ փեսայդ ի յառագաստ

Հարսունք հոգովք մտցուր ի փառս (էջ ԺԷ)»:

Հասկանալի է, այս ամբողջը նա տալիս է նաև լատիներեն թարգմանությամբ, ուստի, մեր կարծիքով, Շնորհալու պոեզիայից եվրոպացիներին ներկայացվածների մեջ ամենահնագույնն առայժմ այս հատվածն է: Նշված աշխատության մեջ Գալանոսն այլ առիթներով ևս բազմիցս խոսում է Շնորհալու բարձրարվեստ պոեզիայի մասին, իսկ Շնորհալու պոեզիան ավելի հանգամանորեն նա եվրոպական ընթերցողին ծանոթացնում է վերոհիշյալ «Միաբանութիւն...» գրքի առաջին հատորում

(Հոռմ, 1650, էջ 239), որտեղ կարդում ենք. «Գերապայծառ մեծ վարդապետն Ներսէս Կլայեցին, զոր հայք ճանաչեն և ընդունին իբրեւ զհովիտուրք և հաստատիչ եկեղեցւոյն իւրեանց. եղև մեծահռչակ բանաստեղծներչափական տաղին գեր ի վերոյ և այնչափ հմտացեալ ի տաղաչափութեան արիեստի, **գի արժանի է համարել համանման այլոց գրչխաւոր բանաստեղծից յունաց և լատինացոց** (ընդգծ. մերն է- Հ. Մ.): Սա շարագրեաց հոմերական տաղաչափիւ զմի քիւրք լի հոգևոր երգիւք, որովք վարեն յաղօթս եկեղեցիքն հայոց»: Այնուհետև Գալանոսը, բարձր գնահատելով Շնորհալու գլուխգործոց ստեղծագործությունը՝ «Ողբ Եղեսիոյ»-ն, լատիներեն թարգմանությամբ բերում է ընդարձակ հատվածներ, որոնցից միայն մեկը կազմում է 72 տող:

Ռ. Իշխանյանի գրքում կան փաստական առանձին անճշտություններ, ոչ հստակ ձևակերպումներ և մի շարք ակնհայտ վրիպակներ, սակայն այս ամենը բնավ չեն նվազեցնում այս ծավալուն գրքի հիմնական արժանիքները, այլ որոշ իմաստով նույնիսկ անխուսափելի են, որովհետև դժվար թե որևէ մեկը կարողանար այդքան բազմահարուստ փաստերի ու տեսական կարևորագույն հարցադրումների մեջ հասնել նույնպիսի հաջողության:

*«Սովետական գրականություն»,
1978, թիվ 11*

ԳԻՐԲ ՀԱՅ ԳԱՂԹԱՎԱՅՐԵՐԻ ՊԱՏՄՈՒԹՅԱՆ ՄԱՍԻՆ

Գիտական գրականության ամենադժվարին ժանրը, երևի թե, գրախոսությունն է: Հարկավ, նկատի ունենք ոչ թե դիլետանտական մակարդակով գրվող դիֆերամբները կամ պարսավագրերը, որպիսիք, ցավոք, շատ են գրվում մեզանում, այլ գիտական աշխատությունը մասնագիտական պատշաճ մակարդակով արժեքավորող գրախոսությունը: Չէ՛ որ դա պահանջում է ոչ միայն գրախոսվող գրքում արծարծված հարցերի քիչ թե շատ իմացություն, այլև, որ ավելի կարևոր է, ուրիշի աշխատանքն արժեքավորելու, դրականն ու բացասականն իրարից գատելու, ամեն մեկն ըստ արժանվույն գնահատելու կարողություն: Գրախոսի խնդիրն ավելի է դժվարանում, երբ գործ է ունենում ոչ թե մեկ հեղինակի մենագրության, այլ գիտական ժողովածուի հետ: Այս ամենը գիտակցելով հանդերձ, փորձենք ընթերցողի ուշադրությունը հրավիրել բոլորովին նոր լույս տեսած գիտական մի ժողովածուի վրա, որն իր տեսակի մեջ, ըստ էության, անդրանիկ գիրքն է մեր ժողովրդի պատմության անչափ կարևոր բնագավառներից մեկի՝ հայ գաղթավայրերի պատմության, ուսումնասիրության ասպարեզում:

Խոսքը վերաբերում է Հայկական ԽՍՀ ԳԱ հրատարակչությամբ օրերս լույս տեսած «XVI-XVIII դարերի հայ ազատագրական շարժումները և հայ գաղթավայրերը» (Երևան, 1989, 228 էջ) հոդվածների ժողովածուին, որը նախատեսված է «պատմաբանների և ընթերցող լայն հասարակայնության համար»: Այն բաղկացած է առաջաբանից և տասը հոդվածից:

Ժողովածուում ինքնուրույն հոդվածներով հանդես են եկել հայ գաղթօջախների պատմության ինչպես ավագ, այնպես էլ միջին ու կրտսեր սերնդի ներկայացուցիչներ, որոնք բնականաբար, իրարից տարբերվում են ոչ միայն պատմական փաստերի ու իրողությունների, սկզբնաղբյուրների ու առկա գրականության իմացության աստիճանով, այլև ուսումնասիրության եղանակով ու մեթոդներով, գիտական սկզբունքներով ու քաղաքական մտածողությամբ: Այդ է պատճառը, որ նրանում խաղաղ գոյակցում են ինչպես անհատի պաշտամունքի ու լճացման տարիներին

խորհրդահայ պատմագիտության մեջ հայ ազատագրական պայքարի ու նրա գաղափարաբանության մասին քաղաքացիություն ստացած, ըստ էության, նեղացված ու միակողմանի գնահատության ոգին, այնպես էլ՝ վերջին տարիներին մեր երկրում սկիզբ առած վերակառուցման, դեմոկրատացման ու հրապարակայնության շնորհիվ պատմագիտության մեջ մուտք գործող նոր մտածողության քարմ շունչը: Ընդ որում այդ հակասական ու իրարամերժ միտումներն արդյունք են ոչ միայն հեղինակների անհատական մտածողության ու կարողությունների տարբերության, այլև այն բանի, որ ներկա ժողովածուի գաղափարը հղացվել է լճացման, իսկ կենսագործվել՝ վերակառուցման տարիներին: Հնարավոր է մեր այս գնահատականը ոմանց թվա սուրյեկտիվ ու կողմնակալ, ուստի նման հնարավորությունը կանխելու համար բավական է ասել, որ այդ են հաստատում գրախոսվող գրքի պատասխանատու խմբագիր, առաջաբանի ու հոդվածներից մեկի հեղինակ Վ. Բ. Բարխուդարյանի հետևյալ տողերը. «Հոդվածների սույն ժողովածուն ընդգրկում է տակավին 1983 թ. պատմության ինստիտուտի հայ գաղթավայրերի պատմության բաժնի ուժերով կազմակերպված «XVI-XVIII դարերի հայ ազատագրական շարժումները և հայ գաղթավայրերը» գիտական նստաշրջանի նյութերը» (էջ 16): Ինքնըստինքյան հասկանալի է, որ նման պայմաններում ոչ բոլոր հեղինակները, անկախ իրենց տարիքից ու գիտական վաստակից, կարող էին կամենալ, առավել ևս՝ կարողանալ ազատվել պատմագիտության մեջ նախկինում իշխող տեսակետներից և պատմական անցքերն ու իրադարձությունները դիտարկել մեր օրերի ոգուց ու պահանջներից ելնելով:

Թող այն տպավորությունը չստեղծվի, թե մենք նպատակ ունենք մերժելու գրախոսվող ժողովածուն, բացահայտելու միայն նրանում առկա սխալներն ու թերությունները: Ընդհակառակը, մեր առաջնահերթ նպատակը տվյալ ժողովածուի բերած դրականի ու արժեքավորի մատնանշումն է: Իսկ այդ իմաստով նրանում, իսկապես, դրվատանքի արժանի շատ բան կա: Կարծում ենք, սխալված չենք լինի, եթե ասենք, որ գիտական աշխատության ամենաճիշտ ու անաչառ գնահատողն ինքը՝ հեղինակն է: Խոսքը, իհարկե, իսկական գիտնականի մասին է: Այդ իմաստով, ինչպես հայ գաղթավայրերի պատմության ուսումնասիրության

ասպարեզում խորհրդահայ պատմագիտության ունեցած ձեռքբերումներն ու թույլ տված սխալները, վրիպումներն ու մեղանշումները, այնպես էլ այդ մարզում ներկա ժողովածուի ունեցած տեղն ու դերը ընդհանուր գծերով միանգամայն ճիշտ է գնահատել Վ. Բ. Բարխուդարյանը: Առաջաբանում, սեղմ ձևով ուրվագծելով հայ գաղթօջախների պատմության բնագավառում խորհրդահայ պատմագիտության անցած ուղին, նա իրավացիորեն եզրակացնում է. «Այս ամենով հանդերձ, հարկ է նշել, որ մինչև այժմ այս ուղղությամբ կատարված աշխատանքները, **որքան էլ արժանի լինեն դրվատանքի, դեռևս անբավարար են** (ընդգծումը մերն է-Հ. Մ.): Խորհրդահայ պատմագրությունն առաջին զբաղված է աշխարհի տարբեր երկրների ամեննախնայաբար գաղութների պատմությանը նվիրված առաջին աշխատությունները հրապարակ հանելով միայն: Գաղութահայության պատմության հարուցած պատմագիտական շատ հարցեր պատշաճ ուշադրության չեն արժանացել, հրապարակի վրա չկան հայ գաղթավայրերի պատմության արդի պահանջների մակարդակով գրված ընդհանրացնող աշխատություններ» (էջ 7): Ասվածին կուգենայինք ավելացնել միայն, որ «անբավարար» գնահատականը փոքր-ինչ կարիք ունի բացատրության: Բանն այն է, որ թեև հայ գաղթավայրերից շատերի մասին ստեղծվել են բազմաթիվ մենագրություններ (երբեմն նույնիսկ՝ երկհատոր), գրքեր, գրքույկներ, հոդվածներ ու հոդվածների ժողովածուներ, իսկ շատերը լինելիության կամ տպագրության ընթացքի մեջ են, բայց և այնպես դրանց ճնշող մասը նվիրված է եղել հիմնականում վաղուց մարած գաղթօջախներին, իսկ եթե ուսումնասիրվել է դեռ գործող գաղթավայր, ապա հիմնականում ուշադրություն է դարձվել նրա վաղ և ոչ թե նոր և նորագույն շրջանի պատմությանը: Ավելին, հայ գաղթօջախներն ուսումնասիրվել ու գնահատվել են ինքնամփոփ ձևով, իսկ լավագույն դեպքում՝ հանգրվանող երկրի պատմության հենքի վրա: Դա հետևանք է այն բանի, որ երկար ժամանակ մեզանում կա՛մ անտեսվել է հայ գաղթավայրերի պատմությունը, կա՛մ այն դիտվել ածանցյալ ու «երկրորդական կարգի» պատմություն: «Եվ այդ այն պարագայում, - գրում է Վ. Բարխուդարյանը, - երբ դեռևս նախախորհրդային շրջանում հստակորեն գիտակցվում էր հայկական գաղթավայրերի պատմության ուսումնասիրության անհրաժեշտությունը» (էջ 6):

Մինչդեռ տասնամյակներ շարունակ թմբկահարվել է նախախորհրդայինի համեմատությամբ խորհրդահայ պատմագիտության ունեցած առավելությունը...

Ինքնին հասկանալի է, որ նման վերաբերմունքի հետևանքով տուժել է ոչ միայն հայ գաղթավայրերի, այլև մայր ժողովրդի պատմությունը, իսկ վերջին հաշվով՝ մեր ամբողջ ժողովուրդը: Հարկ կա՞ստելու, որ պատմության, պատմագիտության ու մեր ժողովրդի իրական շահերը պահանջում էին, որ բացահայտվեին հայ գաղթօջախներից յուրաքանչյուրի առաջացման ու գործունեության առանձնահատկությունները, մայր հայրենիքի ու իրար հետ դրանց ունեցած կենդանի կապը, փոխազդեցությունն ու փոխհամագործակցությունը, և, որ, ամենակարևորն է, հայ գաղթավայրերի պատմության ուսումնասիրության հիման վրա արվեին ներկային ու ապագային ուղղված եզրակացություններ, որոնցից մեր ժողովուրդը կարողանար պատմական դասեր քաղել: Հարցեր են սրանք, որոնք ունեն ոչ միայն և ոչ այնքան զուտ պատմափմացական ու գիտական, որքան, և առավել ևս՝ այժմեական ու կենսաքաղաքական նշանակություն: Չմոռանանք, որ դեռ կան աշխարհով մեկ սփռված միլիոնավոր հայեր, դեռ մեր աչքի առջև, ցավոք, քայքայվում ու ամայանում են նախկինում ծաղկուն հայ գաղթօջախներ՝ սնունդ ու ծնունդ տալով հին ու նոր գաղթօջախների, և որ ամենասարսափելին է, դեռ մեր հայրենակիցներից շատերը շարունակում են մայր հայրենիքից արտագաղթել դեպի աշխարհի տարբեր անկյունները:

Ահա այս տեսանկյունից ու այս ամենի համապատկերի վրա է, որ գրախոսվող ժողովածուն իրավացիորեն արժեքավորվում ու առանձնանում է իբրև խորհրդահայ պատմագիտության անդրանիկ գործ, «որը նվիրված է ոչ թե առանձին որևէ գաղութի պատմության, այլ հայ գաղթավայրերի պատմության առանցքային մի հարցի» (էջ 16): Ընդ որում այդ հարցն առանցքային է ոչ միայն գաղթավայրերի, այլև մայր հայրենիքի պատմության, ոչ միայն անցյալի, այլև ներկայի համար: Փաստորեն առաջին անգամ է փորձ արվում ցույց տալու, թե մայր հայրենիքն ու նրա գաղթօջախները որքան ջանք ու եռանդ են գործադրել Հայաստանը օտարի լծից համատեղ ուժերով ազատագրելու ուղղությամբ: Առանձնահատուկ դրվատանքի է արժանի հատկապես այն հանգամանքը, որ

փորձ է արվում տեսնելու ոչ միայն առանձին գաղթօջախների ու մայր հայրենիքի, այլև հենց տարբեր գաղթօջախների միջև եղած կապերը, փոխազդեցություններն ու համագործակցությունները: Այդ տեսակետից հատկապես առանձնանում են Վ. Բ. Բարխուդարյանի, Լ. Ա. Պողոսյանի, մասամբ և Ս. Է. Քոլանջյանի հոդվածները: Ափսո՛ւ, որ մույն օրինակին չեն հետևել նաև մյուս հոդվածագիրները, որոնցից, եթե ոչ բոլորը, ապա գոնե Վ. Ա. Բայբուրդյանը և Վ. Ա. Խաչատրյանը ցանկության դեպքում կարող էին դրա համար հարուստ նյութ գտնել:

Գրախոսվող ժողովածուի ամենամեծ արժանիքը, մեր կարծիքով, այն է, որ հնարավորություն է տալիս տեսնելու ոչ միայն այդ համատեղ ուժերով ձեռք բերած դրականն ու արժեքավորը, այլև նրանց կողմից թույլ տրված սխալներն ու մոլորությունները, ստիպում է սթափ հայացք գցելու անցյալին, հասկանալու համար ներկայիս շատ ու շատ իրողություններ, տեսնելու անցյալում գործած սխալները, զգուշանալու համար ներկայում ու ապագայում դրանք գործելու հնարավորությունից: Օրինակ, ընթերցելով այս գիրքը, գալիս ենք այն համոզման, որ XVI-XVIII դարերում մայր հայրենիքի և հայ գաղթօջախների գործադրած համատեղ ջանքերը չտվեցին ու չէին էլ կարող տալ ցանկալի արդյունք՝ Հայաստանը ազատագրել օտարի լծից, այն պարզ պատճառով, որ հայ ազատագրական մտքի ու շարժման ղեկավարներն ի սկզբանե գնում էին մոլոր ճանապարհով՝ միամտաբար հավատալով, թե կգտնվի քրիստոնյա որևէ հզոր պետություն, որն անտեսելով իր քաղաքական շահերը, հանուն հավատի կամ մման մեկ այլ մղումով, օգնության ձեռք կմեկնի հայ ժողովրդին և կօգնի նրան ազատագրվելու օտարի լծից: Կարծում ենք, սխալված չենք լինի, եթե ասենք, որ մեր ժողովուրդը շատ թանկ վճարելով դրա համար, նոր միայն, կապված արցախյան շարժման իրադարձությունների հետ, սկսել է դուրս գալ այդ մոլորությունից: Ասենք նաև, որ ներկա օրերում ինչ-ինչ հիմքեր կան նոր պատրանքների առաջացման համար: Կարծում ենք՝ այս մասին պետք է խորհել ու զգուշանալ, մույն սխալը կարող ենք գործել և դրա համար ավելի թանկ վճարել: Հենց այդ սխալ ու թյուր մտածողության հետևանքով է, որ հայ ազատագրական շարժման ղեկավարները սեփական ժողովրդին նախապատրաստելու, ազատագրական զինված պայքարի դուրս բերելու

փոխարեն մինչև 17-րդ դարավերջ իրենց հույսը կապել են եվրոպական պետությունների, այնուհետև՝ Ռուսաստանի, իսկ 18-րդ դարի վերջերին՝ հարևան Վրաստանի օգնության հետ: Եվ որքան սխալ էր Հայաստանի ազատագրման նրանց ընտրած ուղին, նույնքան թերի ու պակասավոր էր նաև ազատագրված Հայաստանի մասին նրանց պատկերացումը: Այդ է վկայում թեկուզ այն փաստը, որ օտար պետություններին ոգևորելու նպատակով ապագա ազատագրված Հայաստանի թագն Իսրայել Օրին նախ՝ առաջարկում էր Պֆալցի Կուրֆյուրստին, այնուհետև՝ ռուսական ցարին, իսկ XVIII դ. վերջերին հայ ազատագրական շարժման ղեկավարները դրանով ցանկանում էին հրապուրել Հերակլ II-ին:

Ճիշտ է, ժողովածուի առանձին հոդվածներում իներցիայի ուժով պաշտպանվում է տասնամյակներ շարունակ խորհրդահայ պատմագիտության մեջ քաղաքացիություն ստացած այն տեսակետը, որ իբր «միայն Ռուսաստանն էր շահագրգռված երկրամասի (իմա՝ Անդրկովկասի, - Հ. Մ.) ժողովուրդներին պարսկական, ապա և թուրքական տիրապետությունից ազատելու գործով» (էջ 44), բայց այլ բան են ապացուցում ինչպես այդ, այնպես էլ մյուս հոդվածներում բերված փաստերը:

Ընդհակառակը, դրանք պարզեիպարզ ցույց են տալիս, որ ցարական Ռուսաստանը մյուս տերությունների նման նույնպես ամենուր ու ամեն ժամ հետապնդել է զուտ իր քաղաքական նպատակները, որոնց հասնելու համար՝ կանգ չառնելով ոչ մի միջոցի առաջ, օգտագործել է ամեն ինչ ու ամենքին, այդ թվում և՝ հայ ժողովրդի ուժերն ու կարողությունները: Ու քանի որ Ռուսաստանի անդրկովկասյան քաղաքականության նպատակը ոչ թե հայ կամ ուրիշ ժողովրդին ազատագրելն էր, այլ Անդրկովկասին տիրելը, ըստ այդմ՝ որքան կրճատվում էր Ռուսաստանին Անդրկովկասից բաժանող տարածությունը, այնքան փոխվում էին հայ, վրաց և անդրկովկասյան մյուս ժողովուրդներին ցարական արքունիքի կողմից տրվող խոստումների բնույթն ու տոնը: Դրանում համոզվելու համար բավական է համեմատել Իսրայել Օրու հանդեպ Պետրոս Մեծի ցուցաբերած վերաբերմունքը հայ-ռուսական դաշնագիր կնքելու առաքելությամբ 1784 թ. Պետերբուրգ մեկնած «արարատյան դեսպան» Ստեփան Դավթյանին Եկատերինայի ցույց տված վերաբերմունքի հետ: Ուստի միանգամայն իրավացի է Ժ. Ամանյանը, որ ելնելով XVIII դ. երկրորդ

կեսի հայ-ռուսական հարաբերություններին վերաբերող մի շարք փաստերի սթափ վերլուծությունից, գրում է, «որ ցարիզմը բոլորովին էլ մտադրված չէր վերականգնելու հայկական պետականությունը ոչ XVIII դարի ընթացքում և ոչ էլ XIX դ. առաջին տասնամյակում: Հայ ժողովրդի ազատագրական պայքարը մի կողմից, հայ ժողովրդի և նրա քաղաքական գործիչների ռուսական կողմնորոշման հարատևությունը մյուս կողմից, անհրաժեշտ էին ցարական կառավարությանը, որպես իր արտաքին քաղաքական խնդիրների լուծման կարևոր միջոցներից մեկը ինչպես Թուրքիայի ու Իրանի, այնպես էլ նրանց ենթակա խամների նկատմամբ» (էջ 182):

Ի դեպ՝ հետևելով անհատի պաշտամունքի տարիներին խորհրդային պատմագիտության մեջ մշակված թյուր պատկերացմանը՝ խորհրդահայ պատմաբանները ցարիզմը նույնացրել են ռուս ժողովրդի հետ և այն դրական մտքերն ու տեսակետները, որ մեր մեծերն արտահայտել են հայ-ռուսական բարեկամության մասին, մեխանիկորեն կրկնել են հայ-ցարական հարաբերությունները գնահատելիս: Մեր կարծիքով ժամանակն է կրկին սահմանազատելու դրանք իրարից և ամեն մեկին գնահատել ըստ արժանվույն: Այլապես կարող ենք ընկնել հակառակ ծայրահեղության մեջ, այսինքն՝ ցարիզմին տրվելիք գնահատականները տարածել ռուս ժողովրդի վրա: Իսկ այդ դեպքում խիստ մեղանշած կլինենք պատմության հանդեպ, քանզի այդ նույն ցարիզմից քիչ չի տանջվել ու տառապել նաև ռուս ժողովուրդը:

Ցարիզմը, սկսած հայ-ռուսական հարաբերությունների առաջին իսկ քայլերից, աշխատել է հայ ժողովրդի ազատագրական ձգտումները ծառայեցնել ոչ միայն իր քաղաքական, այլև տնտեսական պլանների ու ծրագրերի իրականացմանը: Չէ՛ որ քաղաքական նվաճումներին պետք է հաջորդեին տնտեսական նվաճումները: Այլ խոսքով ասած, Անդրկովկասին մոտենալու համար նա պետք է տնտեսապես յուրացներ նոր նվաճված Հյուսիսային Կովկասի և մերձսևծովյան անծայրածիր տարածությունները, ուստի ձեռնամուխ է լինում այդ վայրում քաղաքների ու բնակավայրերի հիմնադրմանը: Ինքնըստինքյան հասկանալի է, որ իր նորակառույցները շենացնելու, այլ վայրերից բնակիչներ հրապուրելու համար ցարական կառավարությունը պետք է դիմեր որոշակի գի-

ջումների ու սիրաշահումների: Այս անգամ ևս առաջին հրապուրվողներն ու ոգևորվողները դառնում են հայերը, հատկապես հայ ազատագրական շարժման ղեկավարները, որոնք իրենց հերթին հղանում են ռոմանտիկական մի ծրագիր՝ ստեղծել հայկական գաղթօջախներ՝ իբրև «Հայաստանի վերածնության նախադրյալ և նախապատրաստում» (էջ 172): Հարկ կա՞ ապացուցելու, թե գործի դրված երկու հակադիր՝ ռեալիստական ու ռոմանտիկական ծրագրերից ո՞րն էր հաղթելու: Առավել ևս, եթե առաջինի հեղինակն ու կենսագործողը մի ամբողջ հզոր պետություն էր, իսկ երկրորդինը՝ ընդամենը այդ նույն պետությանը հպատակ անհատներ: Գուցե արտառուց հնչի, բայց մեր կարծիքով, այս դեպքում խաբվողն ավելի էր մեղավոր, քան խաբողը: Իրավացի է Իգոր Կլյամկինը, որ «Նովի միր» հանդեսում տպագրած «Ինչու՞ է դժվար ասել ճշմարտությունը» հոդվածում գրում է. «Ժողովուրդների խաբեությանը նախորդում է նրանց ինքնախաբեությունը: Ինքնախաբեությանը նախորդում է կյանքի անբարեհաջողությունը և այն վերափոխելու ցանկությունը»: Այո՛, ծանր էր հայ ժողովրդի վիճակը, որից դուրս գալու ուղիներ փնտրելով, նախապես խաբել էր ինքն իրեն, իսկ ինքնախաբեածին խաբելն արդեն տեխնիկայի հարց էր, որի պակաս ցարիզը երբեք չի զգացել: Հետևաբար, զարմանալու ոչինչ չկա ոչ այն բանում, որ Պետրոս Մեծը 1711 թ. նույնիսկ Ռուսաստանի համար ստեղծված քաղաքական բավական ծանր կացության պայմաններում Մենատին հրամայում էր «պարսկական առևտուրը բազմացնել և ինչքան հնարավոր է հայերին փայփայել և թեթևացնել նրանց վիճակը, որպեսզի դրանով հրապուրենք նրանց ավելի շատ (Ռուսաստան) գալու համար» (էջ 48) և ոչ էլ այն բանում, որ Ռուս-թուրքական հաղթական պատերազմների պայմաններում Եկատիրինա II-ը որոշում է Ղրիմից վերաբնակեցված հայերի համար կառուցել Նոր Նախիջևան և Գրիգորիտպոլ գաղթօջախները: Դրանով նա փաստորեն ցանկանում էր Ռուսաստանում վերաբնակվող հայերի ուժն ու եռանդը ծառայեցնել «քաղաքական ու տնտեսական այն խնդիրների լուծմանը, որոնք Ռուսաստանի առաջ ծագել էին XVIII դարի երկրորդ կեսին» (էջ 185): Ուստի XVIII դ. ռուսական ցարիզմի վարած հայանպաստ քաղաքականության մեջ ավելորդ է որոնել մեծ «բարենորոգիչ» Պետրոսի, «Հյուսիսային Շամիրամ» Եկատերինայի կամ

մեկ ուրիշ ցարի «հայասիրություն»։ Ընդհակառակը, այդ քաղաքականությունը ոչ միայն չէր նպաստում օտարի լծից ազատագրվելու հայ ժողովրդի դարավոր իղձերի իրականացմանը, այլև ինչ-որ տեղ ու ինչ-որ չափով նույնիսկ վնասում էր դրան, որովհետև հայերից շատերը միամտորեն հրապտրվելով իրենց շնորհված խաբուսիկ արտոնություններով, լքում էին հայրենիքը, ամայացնում առանց այն էլ կիսաավեր հայրենի գյուղերն ու քաղաքները, որից, անշուշտ, օգտվում և Հայաստան աշխարհում ավելի էին ամրապնդվում մեր դարավոր թշնամիները։ Դիշտ է, Ռուսաստան տեղափոխվող հայերից շատերը դա անում էին ռուսական հզոր ցարի հովանու ներքո կյանքի ու գույքի ապահովություն գտնելու ակնկալությամբ, բայց, ինչպես ցույց է տրված Ա. Պողոսյանի հոդվածում՝ նվիրված Հյուսիսային Կովկասի հայ գաղթօջախների գործունեության վերլուծությանը, ոչ միշտ է, որ նրանք գտնում էին իրենց ակնկալած կյանքի ու գույքի ապահովությունը։ Ակամայից հարց է ծագում. իսկ Արևելյան Հայաստանը Ռուսաստանին միացվելուց հետո հայ ժողովուրդը ստացա՞վ արդյոք վաղուց երազած կյանքի ու գույքի ապահովությունը։ Յավոք, խորհրդահայ պատմագիտությունը տասնամյակներ շարունակ անգիտության մատնելով պատմական աղաղակող փաստերը, այս հարցին տվել է դրական պատասխան, որը սովորույթի ուժով մասամբ կրկնվում է նաև գրախոսվող ժողովածուի առանձին հոդվածներում, մինչդեռ հատկապես 20-րդ դարի պատմական բազմաթիվ իրողություններ (Բաքվի, Շուշիի, Սումգայիթի հայերի ցեղասպանության գործողությունները, վաղուց հայաթափված Նախիջևանի, խաչված Արցախի, ԼՂԻՄ-ի ու Հայաստանի ներկայիս շրջափակման փաստերը և այլն) ապացուցում են տրամագծորեն հակառակը։

Անշուշտ, ներկա ժողովածուն մենք կարող էինք գրախոսել նաև այլ ձևով, ասենք, մեկ սու մեկ ներկայացնելով հոդվածներից ամեն մեկը, ցույց տալով դրանցից յուրաքանչյուրի, մեր կարծիքով, արժանիքներն ու թերությունները։ Բայց դա նախ՝ կպահանջեր առնվազն կրկնակի ծավալ և, երկրորդ, գաղափար կտար հոդվածների, բայց ոչ ամբողջ ժողովածուի մասին, որովհետև վերջինիս արժանիքն ամբողջության մեջ վերցրած նույնական չէ առաջինների արժանիքների մեխանիկական գումարին։ Դրանում համոզվելու համար բավական է ասել, որ Վ. Կ. Ու-

կանյանի հողվածն ըստ էության անհարիր է մեր օրերի պահանջներին, Վ. Ա. Բայբուրդյանի հողվածում ապացուցվում է վաղուց ապացուցվածը, Է. Խ. Թաջիրյանը մասամբ անտեսել է գիտական էթիկայի տարրական կանոնները, Վ. Ա. Խաչատրյանի հողվածը, թվում է, անավարտ է, քանզի վերնագիրը պարտավորեցնում է ներկայացնել հայ ազատագրական շարժումների պատմության մեջ ողջ XVIII դարում Աստրախանի գաղթօջախի խաղացած դերը, բայց, փաստորեն, դուրս են մնացել 80-90-ական թվականները: Վերջապես, ցանկալի կլիներ, որ Վ. Մ. Մարտիրոսյանն ընդգրկեր ավելի մեծ ժամանակահատված: Բացի այդ, համոզիչ է նուս-վրացական հարաբերությունների մասին վրաց պատմաբանների արտահայտած տեսակետի նրա մերժումը: Ժողովածուի մյուս հողվածների մասին այս կամ այն ձևով մենք մասամբ արտահայտել ենք մեր կարծիքը:

Ինչևէ: Քանի որ մեզ հետաքրքրում է գրախոսվող ժողովածուի ոչ թե տառը, այլ ոգին, ուստի, նշված ու չնշված թերություններով հանդերձ, ուզում ենք վստահեցնել նրա պատասխանատու խմբագիր Վ. Բ. Բարխուդարյանին և հեղինակային կոլեկտիվին, որ «իր տեսակի մեջ» իրենց այս առաջին գրքով, իսկապես, ճանապարհ են բացել «նման կարգի հետագա հետազոտությունների համար»:

*«Հայրենիքի ձայն»,
31 հունվարի 1990 թ.*

ՄԻ ՊԱՏՄԱՎԵՊԻ ԱՌԻԹՈՎ ԿԱՄ ՀՈՎՀԱՆՆԵՍ ՄՐՔՈՒՋԻ ՄԱՍԻՆ

Ձանազանութիւն առնողացն է և ոչ տրոտղացն:

Հովհաննէս Մարուք

Համաշխարհային գրականության պատմությունից կարող ենք բազմաթիվ օրինակներ բերել, երբ պատմավիպասանն իր այս կամ այն ստեղծագործությամբ ոչ միայն նպաստել է պատմական անցյալի ճշմարիտ վերարտադրմանը, այլև պատմագիտությանն ստիպել է վերանայելու վաղուց հաստատված իր տեսակետները, նորովի լուսաբանելու պատմական իրադարձություններն ու երևույթները: Չէ՛ որ, եթե պատմաբանի հիմնական զենքը պատմաբանասիրական արժանահավատ փաստերն են, ապա գրողը դրանց կարող է ավելացնել նաև ստեղծագործական երևակայության ուժը, մի բան, ինչն իրավունք չունի անելու բարեխիղճ գիտնականը:

Հայ ժողովրդի բազմադարյան դրամատիկ պատմության ամենաբախտորոշ ժամանակահատվածներից մեկը եղել է 17-րդ դարը, երբ մեր ժողովրդի առջև ամենասուր ձևով ծառացել էր «լիմել, թե չլիմել» քաջածանոթ երկընտրանքը: Եվ լիովին իրավացի էր բազմավաստակ հայագետ Մ. Աբեղյանը, երբ գրում էր, որ «հայերն այնուհետև կամ պետք է ոչնչանային և վայրենանալով ընկնեին, կամ, եթե ազգի մեջ կենսունակության դեռ ուժ կար՝ մեծ ջանքերով նորից ձգտեին կենդանության»։ Բարեբախտաբար մեր ժողովուրդը, շնորհիվ անճնուրաց երախտավորների տիտանական ջանքերի, իր մեջ նորից գտավ այդ ուժը և պատմական ամենակարճ ժամանակամիջոցում ապացուցեց, որ դեռ կարող է և պետք է ապրի որպես քաղաքակիրթ ժողովուրդ: Մեր ժողովրդի կատարած այդ սխրագործությունը ժամանակակիցներին թվացել է իսկական հրաշք, որն ապագա սերունդների գիտակցությանը հասցնելու նպատակով Առաքել Դավթիժեցին, չնայած ծերունազարդ հասակին, դարձավ ինչպես դրա չգերազանցված երգիչը, այնպես էլ գլխավոր հերոսներից մեկը: 17-րդ դարի հայոց պատմության գեղարվեստական մարմնավոր-

ման փորձեր արվել են դեռևս մեր դարի* առաջին տասնամյակներում, իսկ մեր օրերում այդ հարյուրամյակի մշակույթի մեծ երախտավորների կյանքի ու գործունեության վիպականացման ոլորտում զգալի գործ է կատարում Հովհաննես Ղուկասյանը: «Ոսկան Երևանցի» վեպից հետո նա ընթերցողի դատին ներկայացրեց մույն դարի ջուղահայ նկարիչ Աստվածատուր Սալթանյանցին նվիրված «Բոգդան Սալթանով» պատմավեպի առաջին գիրքը, որը գրական մամուլում գնահատվեց որպես «լայն կտավի գործ» («Գրական թերթ», № 16 (2110)): Գեղարվեստական արժանիքների գնահատությունը բողոնելով մասնագետներին, պարզապես ցանկանում եմ որոշ դիտողություններ անել վեպի «երկրորդական» հերոսներից Հովհաննես Մրքուզի կերպարի մասին՝ նկատի ունենալով, որ առաջին գրքին հաջորդելու է երկրորդը, իսկ բացառված չէ, որ առաջին հրատարակությանը հաջորդեն այլ հրատարակություններ: Բանն այն է, որ տվյալ դեպքում Մրքուզը բոլորովին էլ «երկրորդական» հերոս չէ բառի բուն իմաստով, այլ ներկայացվելով որպես Բոգդան Սալթանովի ուսուցիչ, նա, փաստորեն, վճռորոշ դեր է խաղում իր սանի աշխարհայացքի ու նկարչական հավատամքի ձևավորման գործում:

«Բոգդան Սալթանով» վեպի առաջին գրքից բոլորովին էլ չի հասկացվում, թե ինչու հեղինակը հենց Մրքուզին է դարձրել Բոգդանի ուսուցիչ, դժվար է ասել, արդյոք դա պատմական փաստերը խառնելու վիպասանի իրավունքն է, թե պարզապես պատմական իրողության չիմացություն: Բոլոր դեպքերում ակնհայտ է պատմական իրողության հանդեպ մեղանշումը, որի պատճառով Հովհաննես Մրքուզը մեզ ներկայանում է իրական Մրքուզից տարբեր, եթե չասենք՝ հակադիր նկարագրով, իսկ դրա հետևանքով, ըստ էության, մտացածին ու պայմանական են դառնում թե՛ գլխավոր հերոսն ու երկրորդական հերոսներից շատերը և թե՛ այն պատմական միջավայրն ու մթնոլորտը, որտեղ գործում են նրանք:

Վեպն սկսվում է 1660 թ. գարնանային մի «գաղջ իրիկնամուտի» նկարագրությամբ, և, իբրև գործող անձինք, հանդես են գալիս **«հազիվ քսանամյա Աստվածատուրը»** և նրա ուսուցիչ, «իր հոգևոր սանից ընդա-

* Կարդալ՝ անցյալ դարի:

մենը տասնվեց տարով մեծ Հովհաննես Մրքուզը», որը չունի «**և ոչ մի հարազատ**» (էջ 8, ընդգծումն իմն է - Հ. Մ.):

Պատմական իրողությունն այն է, որ եթե 1660 թ. Աստվածատուր Սալթանյանը, իսկապես, կարող էր լինել քսան տարեկան, որովհետև 1666-1667 թթ. Կրեմլի զինապալատում նկարչական աշխատանքի անցնելու համար նա պետք է լիներ առնվազն 25-30 տարեկան, ապա նրա ուսուցիչ Հովհաննես Մրքուզը ստուգապես հազիվ տասնյոթ տարեկան էր: Մեզ է հասել 1696 թ. Հովհաննես Մրքուզի թողած ինքնագիր հիշատակարանը, որտեղ խնդրում է հիշել իրեն և իր ծնողներ Զաքարիային ու Եղիսաբեթին, որոնք հայկական թվականության հազար իննսուներկուսին (այսինքն՝ 1643 թ.) ծնել են իրեն: Ընդամենը՝ աղաչում է չմոռանալ նաև իր եղբայր Կիրակոս քահանային, նրա կին Թամարին ու նրանց երեք որդիներին և երեք դստերին՝ հանվանե հականե թվարկելով բոլորի անունները: Նշանակում է, 1660 թ. գարնանը հազիվ տասնյոթամյա Հովհաննեսը, որ զուրկ չէր հարազատներից, իր կարծեցյալ աշակերտից եթե փոքր չէր, ապա մեծ էլ չէր, ուստի նա չէր կարող Բոգդան Սալթանովի կյանքում խաղալ այն բացառիկ դերը, որ նրան վերագրում է վիպասանը: Ինքնըստինքյան հասկանալի է, որ ելակետային այս սխալն անխուսափելիորեն ծնունդ է տվել նորանոր սխալների ու պատմական մեղանշումների:

Թվում է, նույնիսկ ավելորդ է ապացուցել, որ 1660 թ. գարնանային այդ «գաղջ երեկոյից» երեք տարի առաջ՝ 1657 թ. հունիսի 6-ին, Հովհաննես Մրքուզը, երբ դեռ ընդամենը տասնչորս տարեկան էր, չէր կարող երեքօրյա դավանաբանական բանավեճից հետո «ծնկի բերել», հեղինակի բնորոշմամբ, բազմաթիվ լեզուների գիտակ, փիլիսոփայական ու աստվածաբանական հարուստ գիտելիքների տեր կաթոլիկ միսիոներ Գուլիելմոս Պադուացուն և «տիեզերալույս փիլիսոփա» հռչակվել Փիլիպոս կաթոլիկոսի կողմից (էջ 12-13), որը մահացել էր 1655 թ.: Առավել ևս զարմանալի է, որ վիպասանը խախտել է ոչ միայն Հովհաննես Զուղայեցու կյանքի իրական տարեգրությունը, հետևաբար և նրա հետ առնչվող դեպքերն ու փաստերը, այլև չի հետևում իր իսկ ընդունած ժամանակագրությանը: Օրինակ՝ ինչպես կարող էր 1660 թ. գարնանը երեսունվեց տարեկան (էջ 28) Հովհաննես Մրքուզը 1666 թ. գարնանը լինել «դեռևս

քառասունը չբոլորած» (էջ 128), կամ թե ինչու տարիներ անց Բոգդան Սալթանովը վերհիշելով 1660 թ. գարնանային պատմական երեկոն, իր մասին ասում է, թե այն ժամանակ «ինքը հազիվ տասնինը տարեկան էր» (էջ 63): Վերջապես, ով ծանոթ է Առաքել Դավրիժեցու հիշրավի կոթողային աշխատությանը, հազիվ թե դույզն-ինչ հավատ ընծայի 1662 թ. օգոստոսի 30-ին Հովհաննես Մրբուզի «կատարած» գրառմանը, առավել ևս այն հատվածին, որտեղ Մրբուզը «հայտնում» է, որ իբր յոթ տարի առաջ, այսինքն՝ 1655 թ., ինքը ծանոթացել է Դավրիժեցու հետ և վերջինս չորս օր գիշերել է իր տանը (էջ 133) : Նախ՝ Առաքել Դավրիժեցին Սպահանում եղել է ոչ թե 1655, այլ, ինչպես ինքն է հայտնում իր գրքի 16-րդ գլխում, 1658 թվականին: Երկրորդ՝ եթե վիպասանը յոթ տարվա փոխարեն գրեր «չորս տարի առաջ», դրանով ևս սխալը չէր շտկվի, որովհետև իբրև ծայրաստիճան բարեխիղճ պատմիչ, Առաքել Դավրիժեցին, որ ամենայն ոգևորությամբ պատմում է նոր ձևավորվող հայ դիմանկարչության առաջնեկ վարպետ Մինասի և ընդհանրապես դարի քիչ թե շատ աչքի ընկած մշակութային գրեթե բոլոր գործիչների մասին, անկարելի է, որ գոնե չհիշատակեր այդ ժամանակ, ըստ վիպասանի, մեծ ճանաչում գտած նկարիչ, «տիեզերալույս փիլիսոփա» ու «թագավորաց աստվածաբան» Հովհաննես Մրբուզի անունը:

Թե Հովհաննես Մրբուզից մեզ հասած գրավոր պատկառելի ժառանգությունը, որը, ի դեպ՝ լոկ մի մասն է նրա ստեղծածի (ամենակոյլ ժամանակն այս անգամ ևս տեսել է իր ավերիչ գործը) և թե նրա մասին իր բարեկամների ու հակառակորդների գրածները վկայում են, որ նա իմացել է մի շարք լեզուներ, որոնցից պարսկերենին ու արաբերենին տիրապետել է մայրենիի նման: Եվ բնավ պատահական չէ, որ ականավոր լուսավորիչ Մեսրոպ Թադևոսյանի խմբագրած «Ազգասեր» հանդեսի 1845 թ. համարներից մեկում, օրինակ բերելով Մրբուզի լեզվական փայլուն իմացությունը, ի լուր ամենքի ասված է, որ նա այդ ամենին հասել էր նախ և առաջ մայրենիի փայլուն իմացության շնորհիվ: Ինչ երանելի կլիներ, ավելացնում է հեղինակը, եթե բոլոր հայ ծնողները, ովքեր արհամարհելով մայրենի լեզուն, իրենց երեխաներին տալիս են օտարալեզու կրթություն, «**այսպիսի մի հրաշալի օրինակից գոնեա պատկառելով հասկանան, թե անկարելի այ որ որ անձն ի օտար լեզուում կատարելու-**

թիւն գտանել, առանց նախ իւր մայրենի լեզուն սովորելու» (ընդգծումը հեղինակինն է - Հ. Մ.): Այսուհանդերձ, որ Հովհաննես Մրքուզը կարող էր «ռուս եկեղեցական լեզվի քաջահմուտ լինել» (էջ 42) և ռուսական դեսպանին զարմացնել ռուսերենի առողջամտությամբ, բացի այդ տիրապետել գերմաներենին, ինչպես գրում է վիպասանը, դա պարզապես մի ավելորդ հավելագրություն է տասնյոթամյա Հովհաննեսին պարտադրված անիրական դերին: Եվ վատն այն է, որ դա կարող է զգալ ոչ միայն Մրքուզի կենսագրությունն իմացողը, այլև ամեն մի ուշադիր ընթերցող:

Այս ամենից հետո իրավամբ հարց է ծագում. ինչո՞ւ վիպասանը հենց Հովհաննես Մրքուզին է ցանկացել հանձնարարել Բոգդանի ուսուցչի պատվավոր դերը՝ կտրելով նրան իր իրական դերից ու պատմական պայմաններից: Մի՞թե դարակեսին ջուղահայոց մեջ չկար այդ դերի համար մեկ ուրիշ ավելի հարմար թեկնածու: Անշուշտ, կար, բայց չգիտենք ինչու գրողը ցանկացել է ընտրել ոչ թե նրան, այլ հենց 17-ամյա Հովհաննես Ջուղայեցուն: Օրինակ, միայն Առաքել Դավրիժեցու հայտնած այն արժեքավոր տեղեկությունը, թե հայ գեղանկարչության առաջնեկ վարպետ Մինասը 50-ական թվականների սկզբին շահ Սեֆիի հանձնարարությամբ կարողացել էր գերազանց նկարել պարսից շահին ռուսական ցարի ուղարկած բազեն ու վերջինիս ռուսագգի խնամողին, կարծում եմ, խիստ հարմար էր, որ նա էլ հանդես գար որպես Բոգդանի ուսուցիչ: Իսկ եթե հեղինակը ցանկացել է անպայման գաղափարական կապ ու հոգեկան մտերմություն տեսնել Բոգդանի ու Մրքուզի միջև, ապա, թվում է, դա կարելի էր անել նաև վերջիններիս իբրև հասակակից ընկերներ ու Վարպետ Մինասի աշակերտներ ներկայացնելով:

Այս ամենը դեռ հարցի փաստական կողմն է, որը կարելի էր նաև զանց առնել, եթե չլիներ ավելի վտանգավորն ու վնասակարը: Դա այն է, որ Հովհաննես Մրքուզ Ջուղայեցու, իրոք, հերոսական պատմական անձնավորությունը ընթերցողին ներկայացվել է իր ապրած ժամանակաշրջանից կտրված ու նրան օտար, մերօրյա մտածողությամբ փետրագարդված, արհեստական ու մտացածին: Առնվազն զարմանալ կարելի է, թե ինչ իրավունքով, հանուն ինչի ու ինչ նպատակով վիպասանը հայոց եկեղեցու դավանանքի անմնացորդ նվիրյալին ներկայացրել է մեր դարի 20-ական թվականների գռեհիկ աթեիստի տեսքով, որը պար-

սից նկարչապետին բացատրում է, թե իբր «աշխարհի ստեղծման օրից թշնամանք և ավերածություն հալուցելուց բացի դեռ ոչ մի հոգևոր վարդապետություն չի ապահովել ժողովուրդների բարեկամությունը» (Էջ 60): Եվ այս խոսքերը հնչեցվում են այն մարդու շուրթերով, ով իր իսկ ձեռքով գրել է, որ Քրիստոսի սուրբ հավատով կարող են միավորվել «խուժ, դուժ, սկիսթացի, բարբարոսք վայրենացեալք, հնդիկք սևացեալք»:

Կամ միթե կարող էր հավատի մասին այդպես դատել մի մտածող, որը պարսից շահին ուղեկցող ներքինու սպառնալիքներին սառնասրտորեն պատասխանել է՝ եթե սուրդ հանուն Քրիստոսի հատի պարանոցս, ապա դա հարսանիք է ինձ համար: Այլապես էլ ինչու էր մահվան սարսավիճ սրտում դավանաբանական հարցերի շուրջ բանավիճում պարսից երկու քմահաճ շահերի հետ, կամ թե՛ ամբողջ կյանքում պայքարում հայ եկեղեցու վարդապետությունը վերացնել ցանկացող կաթոլիկ միսիոներների դեմ, միաժամանակ ամենատուր ձևով քննադատում հայ հոգևոր դասի միջավայրում նկատվող կաշառակերության, ընչաքաղցության, կամայականության, պաշտոնի չարաշահման և նման այլ բացասական երևույթներ, երբեմն չխնայելով անգամ ամենայն հայոց կաթողիկոսին:

Կարծեք չցանկանալով պաշտոնակից դառնալ բոլոր նրանց, ում ինքն անվանում էր «պատառողներ, յափշտակողներ, սպանողներ, գողեր, ավազակներ» և այլն, Մրբուզը մինչև իր կյանքի վերջը վարդապետական համեստ կոչումը գերադասել է ամեն մի պաշտոնից, թեև ինչպես պատմագիրն է հայտնում, տեղի աշխարհիկ հզորներն ու ամենայն հայոց կաթողիկոս, իր մանկության ընկեր, Աղեքսանդր Ջուղայեցին բազմիցս նրան առաջարկել են ձեռնադրվել եպիսկոպոս: Բայց հեռու մնալով պաշտոններից, Մրբուզն անչափ հետաքրքիր մտքեր է արտահայտել պաշտոնյաների ու պաշտոնավարության մասին, տվել այնպիսի իմաստուն խորհուրդներ, որոնցից շատերն այսօր էլ չեն կորցրել իրենց ուժն ու կենսունակությունը: Օրինակ, իր աշխատություններից մեկում, դիմելով կաթողիկոսին, Մրբուզը նրան խորհուրդ է տալիս ավելի լավ է նախապես չհամարձակվել ստանձնել աստվածային ու սրբազան այդ աստիճանը, «քան մատչիլ և անպտուղ լինել, ապա թե մտեր պարտ է քեզ գյանձնեալն ի քեզ պահել և շահել, ապա թե ոչ կարէս մի մտա-

ներ»։ Թվում է, չափազանցություն չի լինի, եթե ասեմ, որ Միքուզը ձևակերպել է պաշտոնի բարձրության և անկման վտանգի ուղիղ համեմատականության սկզբունքը և, կարծես, դիմելով իր ժամանակի ու հետագա դարերի բոլոր պաշտոնյաներին, խորհուրդ է տվել բարձր պաշտոնների ձգտելիս մշտապես աչքի առաջ ունենալ մաս գահավիժման հնարավորությունը, որովհետև «որքան որ ի բարձրագույն տեղիս է կացուցեալ, այնքան ի մեծագոյն վտանգս շրջի»։ Հիրավի մեծ, շատ մեծ մտածող ու նկարիչ է եղել 17-18-րդ դդ. գործիչ Հովհաննես Միքուզ Ջուղայեցին, բայց այդ տեսնելու և գեղարվեստական միջոցներով ընթերցողին ներկայացնելու համար, բոլորովին էլ պետք չէր դիմել ավելորդ մակդիրների ու ածականների, այլ ամենից առաջ հարկավոր էր բարեխղճորեն ուսումնասիրել նրա ձեռագիր ու տպագիր հարուստ ժառանգությունը (չէ որ Միքուզն ինքն է ասել, որ ինչպիսին մարդու գրածն է, «նոյն է ինքն»), ծանոթանալ հետագա սերունդների կողմից (Խաչատուր Ջուղայեցի, Հարություն Շմավոնյան, Մեսրոպ Թաղիադյան և ուրիշներ) նրա մասին գրածներին, ընթերցել նրա ժամանակակից և գաղափարական երդվյալ հակառակորդ Ստեփանոս Դաշտեցու «Կոչնակ ճշմարտության» բանավիճային ծավալուն երկը։ Ընորհիվ այդ ամենի, վիպասանը կիսմոզվեր, որ Հովհաննես Միքուզը եղել է ոչ թե միագիծ ու միաչափ, այլ բարդ ու հակասական մտածող, որ նա որքան հանդուգն ու համարձակ էր աշխարհիկ ու հոգևոր տերերի մասին դատելիս, նույնքան երկյուղած ու վախվորած էր Աստծո և հավատի մասին խորհրդածելիս։ Այո՛, Հովհաննես Միքուզը կարող էր մարդու իրավունքների անձեռնմխելիության հարցը քննարկելիս ասել, որ ոչ միայն աշխարհիկ ու հոգևոր տերերը, այլև ամենակարող Աստվածն անգամ, որ ստեղծել է բոլոր արարածներին, «ոչ կարէ առանց իրաւանց և պատճառանաց առնուլ զկարգս և զաստիճան, զորս տուեալ է թէպէտ անհուն է զօրութեամբ», բայց երբեք չէր կարող որևէ բացասական դեր վերագրել հոգևոր վարդապետությանը։ Կարծում եմ, այսքանն էլ բավական է համոզվելու, որ էապես տարբեր են Հովհաննես Միքուզի մասին իմ և վիպասանի ունեցած պատկերացումները։ Անշուշտ, ես չեմ կարող և իրավունք էլ չունեմ իմ պատկերացումները պարտադրել վիպասանին, քանզի Միքուզն ինքն էր ասում, որ նույնիսկ արեգակի լույսն ընկալվում է յուրովի։ Պարզապես կցանկա-

նայի, որ ձգտենք, եթե ոչ մեր պատկերացումների բացարձակ նույնացման, ապա գոնե մոտավոր նմանեցման: Եվ որպեսզի այսուհետև պատմաբանն ստիպված չլինի հերթական պատմավեպի մասին ունեցած իր տարակարծություններն արտահայտելու post factum, կարծում եմ, ավելի ճիշտ ու օգտակար կլինի, եթե հրատարակչությունները պատմավեպ տպագրելուց առաջ կազմակերպեն թեկուզև փակ քննարկում՝ համապատասխան մասնագետների մասնակցությամբ: Դրանից կարող են շահել ինչպես պատմավիպասանն ու պատմագետը, պատմագիտությունն ու գրականությունը, այնպես էլ ընթերցողները, իսկ որ ամենակարևորն է՝ հայոց պատմությունն ու մշակույթը: Ինչ-ինչ, բայց մեր պատմության, առավել ևս մշակույթի, գնահատության հարցում գիտությունն ու գրականությունը պետք է ունենան նույնաման դիտակետ ու հայացք: Չէ՞ որ անցյալը միայն անցյալ չէ, այլև ներկա և առավել քան՝ ապագա...

Հ. Գ.- Սիրելի խմբագրություն, սույն հոդվածը, գրեթե կրկնակի ծավալով, գրել եմ տասը տարի առաջ՝ 1981 թ. հունիսին, հենց ձեր ամսագրի համար: Խմբագրությունդ այն ընդունել, նույնիսկ կցել էր համապատասխան առաջաբան և մտադիր էր բանավեճ բացել հայ պատմավեպի շուրջ: Սակայն լճացման տարիների ՀԳՄ վարչության բարձրագույն ղեկավարների պահանջով կասեցվեց թե՛ այս հոդվածի տպագրությունը, և թե՛ նախատեսված բանավեճը: Անցած տարիներին ստիպված եմ եղել դիմելու մի շարք հանդեսների ու թերթերի խմբագրությունների, բայց ամեն անգամ այլևայլ պատճառաբանությամբ ստացել եմ մերժում:

Ահա այս երկարատև դեգերումներից հետո որոշեցի կատարել վերջին փորձը և նորից ներկայացնել ձեզ, հուսալով, որ, գուցե, դուք կտրպագրեք այն: Նման հույս, իհարկե, իմ մեջ արթնացրել է այն փաստը, որ վերջերս դուք երբեմն տպագրում եք նախկինում ձեր իսկ մերժած առանձին հոդվածներ:

«Գարուն», 1991, N 6:

*Նույնի համառոր փարբերակը
յո՛ւն «Գարուն», 1992, N 9:*

ԱՐԴՅՈՔ «ՄԱՏՅԱՆՈՒՄ» ԶԿԸ՝ ԲԱՆԱՍՏԵՂԾԻ ԵՍ-Ը

Հնարավոր է, նման հարցադրումն առաջին հայացքից ոմանց թվա անկարևոր ու երկրորդական, մինչդեռ իրականում այն ունի ոչ միայն նարեկագիտական, այլև համահայագիտական նշանակություն: Ավելին, ներկայիս համաշխարհայնացման ու մշակույթների երկխոսության պայմաններում այն ստանում է նաև քաղաքական հնչեղություն: Բանն այն է, որ մշակույթների երկխոսությունն ասվածը, իսկ իրերն իրենց անունով կոչելու դեպքում՝ հակամարտությունը, ծավալվում է ոչ միայն ներկայում, որի ավերիչ հետևանքներին ականատես ենք լինում ամենուր ու ամեն ժամ, այլև անցյալի մշակութային արժեքների ուսումնասիրության ոլորտում: Ինքնին հասկանալի է, որ այդ գործընթացը բացասական հետևանքներ է ունենալու և արդեն ունենում է փոքր, բայց մշակութային հարուստ անցյալ ունեցող ժողովուրդների, որոնցից է նաև մեր ժողովուրդը, մշակույթի պատմության լուսաբանման խնդրում: Ասվածի լավագույն հաստատումը կարող ենք գտնել 2004 թ. հրատարակված Աննի Մահեի և Ժան Պիեռ Մահեի «Գրիգոր Նարեկացին և իր «Մատենան ողբերգութեան» երկը» գրքում (Երևան, 2004), որը ֆրանսերենից թարգմանել է Շուշանիկ Թամրազյանը:

Ես նպատակ չունեմ գրախոսելու խնդրո առարկա գիրքը և ոչ էլ գրելու նրա հեղինակների հայագիտական վաստակի մասին, քանզի նրանք (հատկապես նրանցից երկրորդը) հայագետներին քաջածանոթ անուններ են, բազմաթիվ աշխատությունների հեղինակներ, այլ ցանկանում եմ անդրադառնալ միայն նրանում տեղ գտած մի տեսակետի, որի հեղինակը, ինչպես ինձ է թվում, իրենք չեն, բայց դժվար է ասել, թե երբ, որտեղ, ում կողմից և ինչ նպատակով է ստեղծվել և դրվել գիտական շրջանառության մեջ: Մեկ բան ստույգ է, սակայն, որ այսօր դա տեսական հիմք է ծառայում հայ մշակութային արժեքների քամահիման ու արժեզրկման համար: Համաձայն այդ տեսակետի իբր հսկայական անջրդպետ գոյություն ունի **«եսի արևմտյան գիտակցության և այն ընկալման միջև, որ միջնադարյան հայերն ունեին մարդ էակի խորին իրականության մասին»** (էջ 222, այս և հետագա ընդգծումներն իմն են- Հ.Մ.): Թերևս հարկ չհամարելի անդրադառնալ այս հարցադրմանը, եթե դա լի-

ներ հեղինակների սեփական հետազոտության հիման վրա կատարված եզրակացություն, բայց ստիպված են անդրադառնալու, որովհետև, ինչպես դեռ կտեսնենք, հեղինակները դա ընդունելով որպես անասան հիմք՝ յուրատեսակ չափանիշ են դարձնում հայ մշակութային և հատկապես պատմագիտական հանրահայտ սկզբնաղբյուրների ստեղծման ժամանակը, ըստ այդմ և նրանց արժանիքները որոշելու համար: Նրանց կարծիքով, քանի որ արևմտյան գիտակցությունը և «մարդ էակի խորին իրականության մասին» միջին դարերում հայերի ունեցած ընկալումը տրամագծորեն տարբերվում են իրարից, ուստի, «ինքնակենսագրական պատումները գրեթե բացակայում են հայ միջնադարյան գրականության մեջ» (էջ 223): Անշուշտ, նրանց հայտնի է, որ հայ մատենագիրներից ոմանք այնուամենայնիվ իրենց երկերում խոսում են սեփական ես-ի անունից, ուստի մախ՝ այստեղ գործածում են «գրեթե» բառը, իսկ այնուհետև նման փաստերը համարում վերը նշված «օրինաչափության հազվագյուտ խախտումներ», որոնք իբր «իրականում պայմանավորված են միանգամայն գործնական և խիստ մասնավոր հանգամանքներով» (էջ 223): Օրինակ, եթե Ղազար Փարպեցին Վահան Մամիկոնյանին գրած թղթում հայտնում է ինքնակենսագրական տեղեկություններ, ապա դա «ոչ մի ընդհանրություն չունի անձնական կյանքի այլևայլ մանրամասների խոստովանության հետ» (նույն տեղում), քանզի «բացառապես դատական նպատակներով գրված մի հուշագրություն է» (նույն տեղում): Թերևս կարելի էր համաձայնել հեղինակների հետ ոչ միայն այս դեպքում, այլև Անանիա Շիրակացու, իրենց կարծիքով, ենթադրյալ ինքնակենսագրության մեկնաբանության հարցում. այն դիտում են «վիճաբանական պատասխան», որը կոչված է «հերքելու իրեն ներկայացված այն առարկությունները, որ կասկածի տակ էին դնում հեղինակի մաթեմատիկական արվեստին և դրա կիրառությանը տիրապետելու փաստը» (էջ 223-224): Անշուշտ, հեղինակները գիտեն նաև, որ հայ մատենագիրներից ուրիշները ևս դրսևորում են անձնական դիրքորոշում, որը պայմանավորված չէ իրենց նշած «միանգամայն գործնական և խիստ մասնավոր հանգամանքներով», ուստի այդպիսի դեպքերում նրանք գործի են դնում մեզ արդեն ծանոթ «չափորոշիչը» և միանգամից հայտարարում դրանք կեղծագրություն և դրա հիման վրա ըստ

կամս որոշում տվյալ մատենագրի ապրած ժամանակն ու նրա հայտնած տեղեկությունների հավաստիության աստիճանը: Հնարավոր է ասվածը ոմանց թվա գույների խտացում, ուստի նման թյուրիմացությունից խուսափելու համար խոսքը տանք իրենց. «Հակառակ բնույթի շեշտադրումը (այսինքն՝ անձնական դիրքորոշման ընդգծումը- Հ.Մ.) **կասկածի ենթակա է**. առավել ուշադիր մի քննություն սովորաբար ցույց է տալիս, որ խոսքը մտացածին մի հնարքի մասին է, որի ներքո սքողված է **պսեղ-դոէպիգրաֆիայի տիպական մի օրինակ**» (էջ 224): Ի հաստատումն այս նոր տեսական դրույթի, հեղինակները շարունակում են. «Այսպես Ագաթանգեղոսը ներկայանում է որպես հույն և Տրդատի քարտուղար, մինչդեռ նա հայ էր և իր երկը գրել է V դարում: **Եղիշեն հայտարարում է, որ ականատեսն է 451 թվականի ընդվզմանը, մինչդեռ իր երկը գրել է VI դարում: Խորենացու ենթադրյալ ինքնակենսագրական էջերը** զարմանալի մամություն ունեն Ամանիա Շիրակացու կենսագրության հետ: **Այս վերջին գուգահեռները հնարավորություն են տալիս ամրապնդելու որոշակի կասկածները՝ գործի ճշմարտացիության շուրջ**» (էջ 224): Սիկոլմ թողնելով բերված հատվածում հեղինակների մյուս հիմնավոր կամ անհիմն պնդումները, կցանկանալի ուշադրություն դարձնել միայն հետևյալ երկու հանգամանքների վրա. 1. Ինչպես տեսնում ենք, նրանց տրամաբանությամբ, եթե Եղիշեն ասում է, որ ինքն ականատես է եղել 451 թվականի ընդվզմանը, ուրեմն նա ստում է, որովհետև VI դարի մատենագիր է:

2. Առավել արտառոց է «Խորենացու ենթադրյալ ինքնակենսագրական» էջերի և Շիրակացու ինքնակենսագրության (հեղինակներն այն մույնպես համարում են ենթադրյալ) «զարմանալի մամություն»-ից նրանց կատարած եզրակացությունն առ այն, որ դա հնարավորություն է «տալիս ամրապնդելու որոշակի կասկածները՝ գործի ճշմարտացիության շուրջ»: Իհարկե, այստեղ զարմանալու բան կա, բայց դա ոչ թե այդ երկու ինքնակենսագրությունների միջև առկա մամությունն է, այլ դրանից հեղինակների բխեցրած հետևությունը, թե իբր այն հնարավորություն է տալիս ամրապնդելու Խորենացու գործի, այսինքն՝ նրա «Պատմութիւն հայոց» կոթողային երկի ճշմարտացիության շուրջ նախանցյալ դարավերջից սկիզբ առած և XX դարավերջին Ռ. Թոմսոնի հա-

րություն տված կասկածը:

Ինչ խոսք, ցանկացած գիտնական իրավունք ունի ընդունելու կամ չընդունելու մեկ ուրիշի հիմնավոր կամ անհիմն տեսակետը, սակայն երբեք չպետք է մոռանալ գիտականության տարրական սկզբունքները, որոնցից մեկն ասում է, որ հեղինակապաշտությունը գիտության մեծագույն թշնամիներից է: Այնինչ մարեկացիագետ գույզը, չգիտես ինչու՝ մոռանալով այս պարզ ճշմարտությունը, դրսևորում է անթաքույց թոմսոնապաշտություն, որը, անկասկած, ստվեր է գցում ընդհանրապես նրանց հարցադրումների ու կատարած եզրակացությունների վրա, նվազեցնում դրանց գիտական արժեքը: Որ իսկապես հեղինակների նպատակը այս դեպքում եղել է Ռ. Թոմսոնի տեսակետի քարոզչությունը, լավագույնս երևում է այն բանից, որ միանգամայն անպատեհ գրում են. «Թոմսոնի կարծիքով (Thomson, 1982, էջ 27)՝ Եղիշեն, որ իրեն համարում է իր շարադրած իրադարձությունների ժամանակակիցը, VI դարի հեղինակ է: Այնուհանդերձ, Ջեքյանը (1997), հետևելով ավանդական թվագրությանը, Եղիշենին համարում է V դարի պատմիչ» (էջ 203): Հեղինակների գրածից այն տպավորությունն է ստեղծվում, որ եթե Թոմսոնն ասել է, որ Եղիշեն VI դարի հեղինակ է, ուրեմն այսուհետև ոչ ոք իրավունք չունի նրան համարելու V դարի հեղինակ, ինչպես վարվել է Ջեքյանը:

Այս ամենից հետո իրավամբ հարց է ծագում. իսկ ի՞նչ են մտածում հեղինակները Նարեկացու «Մատենան ողբերգութեան» ստեղծագործության մեջ բանաստեղծական ես-ի առկայության մասին: Նախքան այս հարցին պատասխանելն ասենք, որ վաղուց մարեկացիագիտության մեջ հանճարեղ բանաստեղծի գլուխգործոցը որակվել է որպես Աղոթագիրք կամ Աղոթամատյան, իսկ քանի որ, համաձայն միջնադարագիտության մեջ աղոթքի մասին արմատավորված պատկերացման, աղոթքում, իբրև կանոն, բացակայում էր աղոթողի Ես-ը, այստեղից էլ մերժվում է Մատյանում հեղինակային Ես-ը, հետևաբար և հեղինակի մասին ինքնակենսագրական տեղեկությունների ու փաստերի գոյությունը, չհաշված առանձին բացառություններ: Նարեկացիագետ գույզն ըստ էության շարունակում ու զարգացնում է այս սխալ պատկերացումը՝ հասցնելով ծայրահեղության: Նրանք «Մատյանը» դիտում են ոչ միայն

Աղոթագիրք, այլև աղոթքների ժողովածու, որը գրվել է ոչ թե երեք տարում, ինչպես հայտնում է բանաստեղծը նրա հիշատակարանում, այլ տասնյակ տարիների ընթացքում: Ու քանի որ «Մատյանը» նրանք որակում են պարզապես ժողովածու, ըստ այդմ հարց են տալիս. «Հա՞րկ է արդյոք կառուցվածքային որևէ ընդհանուր սկզբունք փնտրել այս ժողովածուի մեջ, որտեղ տեղ են գտել այնքան բազմաբնույթ **աղոթքներ՝ ստեղծված տասնյակ տարիների ընթացքում**» (էջ 272): Ասես չգոհանալով ասվածով, տողատակի ծանոթագրությամբ ավելացրել են նաև. «Գուցեն 983 (?965) թվականից մինչև 1002-ը» (նույն տեղում): Փաստորեն հեղինակների կարծիքով, Նարեկացին «Մատյանը» գրել է առնվազն տասնինը տարում, գուցե և երեսունյոթ տարում: Ճիշտ է, նրանք երբեմն բառեր չեն խնայում մեծաբելու համար Նարեկացու բանաստեղծական հանճարը, բայց դա չի խանգարում, որ «Մատյանը» դուրս բերեն համաշխարհային գեղարվեստական գրականությունից և հռչակեն որպես ոչ գեղարվեստական ստեղծագործություն: Այո՛, նրանք կարող են ասել, որ Նարեկացու «ստեղծագործությունը նույնքան հզոր է, որքան Ավգուստինոսի «Խոստովանությունները» և Դանթեի «Աստվածային կատակերգությունը» (էջ 298), սակայն դա չի խանգարում նաև գրելու. «Այսպիսով, չի կարելի դատել «Մատյանի» արժեքի մասին՝ ելնելով գրական այն ավանդույթներից, որ նշանավորում են Ավգուստինոսը, Մոնտենը, Ժան-Ժակ Ռուսոն: Դանաչել ինքդ քեզ, կնշանակի ժլխտել քեզ՝ որպես անհատի, թոթափել հանգամանքների լուծը և բարձրանալով՝ միահյուսվել վերջնականին: Գրիգորի խոստովանություններն այնքանով են **միայն կապված ամենաներքին եսի հետ**, որքանով դա հատուկ է մարդկային գոյության ընկալմանը՝ **ժամանակի հայ եկեղեցու առաքելական ժառանգության մեջ**» (էջ 226): Այո՛, եթե «Մատյանն» իսկապես Աղոթագիրք է, ապա նրանում հեղինակի ամենաներքին Ես-ը կարող էր արտահայտվել միայն ժամանակի հայ եկեղեցու առաքելական ժառանգության մեջ մարդկային գոյության ընկալմանը բնորոշ չափով: Բայց արդյոք մենք գործ ունենք Աղոթագրքի, առավել ևս տասնյակ տարիների ընթացքում ստեղծված աղոթքների ժողովածուի հետ, ինչպես գրում են հեղինակները, թե բանաստեղծական հանճարեղագույն հրաշքի հետ: «Մատյանը» Աղոթագիրք հայտարարողները, որոնց

թվում են նաև խնդրո առարկա գրքի հեղինակները, չեն զգում, որ թույլ են տալիս կոպիտ սխալներ, որոնցից այստեղ կփորձենք նշել ընդամենը առավել խոշորները.

1. Բանաստեղծն իր երկն անվանել է ոչ թե Աղոթագիրք կամ Աղոթամատյան, այլ «Մատեան ողբերգութեան»: Ընդ որում, բուն տեքստում, համաձայն «Մատյանի» համաբարբառի, թեև գործածում է **աղոթ** արմատով կազմված մի շարք բառեր (աղօթական, աղօթանւէր, աղօթարան, աղօթեմ, աղօթկեր և աղօթք), բայց ոչ մի անգամ չի գործածում աղոթագիրք կամ աղոթամատյան բառերը, այլ միայն մեկ անգամ աղոթք և մատյան բառերը գործածում է մույն կապակցության մեջ: Այլ խոսքով ասած, բանաստեղծն իր երկն անվանել է ոչ թե Աղոթագիրք, Աղոթամատյան կամ մատյան ողբի, այլ «Մատեան ողբերգութեան», ուստի մենք պարտավոր ենք կարդալ, հասկանալ ու մեկնաբանել որպէս այդպիսին, այսինքն՝ փորձել բացահայտել դրա հիմքում ընկած իրական ողբերգությունը, որը, անշուշտ, առնչվում է հենց հեղինակի կյանքի ու գործունեության հետ:

2. Առնվազն տարօրինակ է, որ բոլոր նարեկացիագետները մի կողմից միաձայն ասում ու կրկնում են, որ «Մատյանը» հայ և համաշխարհային գրականության բանաստեղծական բացառիկ ստեղծագործություններից է, իսկ մյուս կողմից հայտարարում են, թե նրանում չկա բանաստեղծի Ես-ը, իր անձին ու կենսագրությանը վերաբերող տեղեկություններ ու փաստեր՝ մոռանալով այն պարզ ճշմարտությունը, որ ցանկացած գրական ստեղծագործություն նախ և առաջ գրողի հոգու խորքում եռացող ամենատարբեր զգացմունքների գեղարվեստական արտաբնացումն է: Հետևաբար, ասել, թե Նարեկացու «Մատյանում» ոչինչ չկա իր Ես-ի մասին վկայող, միևնույնն է, թե ասել՝ այս կամ այն հրաբխի արտանետած լավան կապ չունի նրա ընդերքի պարունակության հետ: Անշուշտ, բոլորը գիտեն, որ բանաստեղծը «Մատյանի» սկզբից մինչև վերջ խոսում է իր Ես-ի անունից ու իր մասին, բայց ասում են, թե նա իր Ես-ը նույնացնում է համամարդկային Ես-ի հետ, ուստի գրելով իր մասին, նկատի է ունենում համայն մարդկությանը: Այո՛, համաձայն են, որ իսկապես Նարեկացին հաճախ իրեն նույնացնում է մարդկության հետ, բայց դա չի նշանակում, թե նա ընդհանրապես չունի Ես-ի գիտակցում և

կամ այնպես է իր Ես-ը տարրալուծում համամարդկային Ես-ի մեջ, որ նրանից ոչինչ չի մնում: Իմ ամենամոտավոր հաշվումներով բանաստեղծը «Մատյանում» առաջին դեմքով բայեր, դերանուններ, գոյականներ ու ածականներ գործածում է առնվազն երեք հազար անգամ: Եթե ընդունենք, որ դրանց գեթ մեկ տոկոսը վերաբերում է իրեն, ապա կունենանք նվազագույնը երեսուն ինքնակենսագրական փաստ ու տեղեկություն: Իրականում նման տեղիները «Մատյանում» հասնում են ամենաքիչը մի քանի հարյուրի: Իսկ եթե նկատի ունենանք նաև, որ հաճախ բանաստեղծն իր մասին տեղեկություններ հայտնում է ոչ անպայման առաջին դեմքով, ապա պարզ կդառնա, թե որքա՞ն հանիրավի է «Մատյանում» բանաստեղծի Ես-ի բացակայության մասին արմատավորված պատկերացումը:

3.«Մատյանում» հեղինակային Ես-ի բացակայության տեսակետը պաշտպանողները չեն նկատում, որ հաճախ իր մասին բանաստեղծի ասածները անհնար է վերագրել համայն մարդկությանը, որովհետև դա կհակասեր Նարեկացու մտածողության ոգուն ու «Մատյանի» գրության նպատակին: Օրինակ, եթե փորձենք Բան ԺԵ-ում մոլորյալ ոչխարի օրինակը, Բան ԻԵ-ում նավի կործանման նկարագրությունը և վերականգնման հույսը, Բան ԾԳ-ի ջրահեղձի պատկերը և համանման շատ այլ հատվածներ դիտել որպես մարդկության մասին ասված խոսքեր, ապա պարզապես կարող ենք հանգել անհեթեթ եզրակացությունների, քանզի բանաստեղծը տառացիորեն ասում է, որ դրանք վերաբերում են հենց իրեն և ոչ թե մեկ ուրիշի: Դրանցից առաջին դեպքում գրում է. «Իսկ կրկին առական որ **առ իս**» (Բան ԺԵ, տ. 12), երկրորդ դեպքում՝ «Արգասիք իրին յիշատակարան ողբոց **ինձ նմանեցաւ**» (Բան ԻԵ, տ. 45), երրորդ դեպքում՝ «Այսու առական եւ **ես եղկելիս**» (Բան ԾԳ, տ. 61): Մի՞թե բանաստեղծը կարող էր համայն մարդկությանը համարել մոլորված ոչխար, այն դեպքում ո՞վ էր հոտը, որից մարդկությունն առանձնացել էր որպես մոլորյալ ոչխար: Կամ ինչպես կարող էր համայն մարդկության կատարելագործմանը ձգտող մարդասեր բանաստեղծն այդ նույն մարդկությանն անվանել եղկելի, այսինքն՝ ողորմելի, թշվառ և այլն: Այս կապակցությամբ կարելի է բերել հին աշխարհից մինչև մերօրյա բազում փիլիսոփաների, գրողների, գեղագետների ու արվեստագետների տեսա-

կետներն այն մասին, որ առանց սեփական երջանկության կամ ողբերգության զգացման անհնար է զգալ ուրիշինը, բայց ներկա դեպքում նպատակահարմար են գտնում վկայակոչել միայն անվանի արձակագիր Նորայր Աղալյանի վերջերս արտահայտած տեսակետը: Մերժելով «Ժողովրդի կամ հասարակության համար» գրելու մասին ոմանց պնդումը, նա ասում է. «Պետք է իր համար լինի նախ և առաջ, իր ողբերգությունը, իր հոգու ճիչը, հիմնականում այս դեպքում է ես-ը դառնում մենք: Կարծում եմ, նույնիսկ այնպիսի ողբերգություններ, ինչպիսիք են Թումանյանի «Հոգեհանգիստը» և Ջահրատի նույնանուն բանաստեղծությունը՝ գրվել են «իր համար» և հետո միայն դարձել ժողովրդի ողբերգության արտահայտություն: Թվում է՝ ընդհանրացման այլ ճանապարհ չկա»¹:

4. Նարեկացու «Մատյանը» Աղոթագիրք համարողները չեն տեսնում, որ նրանում կան բազմաթիվ այնպիսի գլուխներ ու ենթագլուխներ, որոնք տրամագծորեն հակադիր են աղոթքի ժանրին: Օրինակ, բանաստեղծը Մատյանի վեցերորդ գլխի (Բան Զ) Ա հատվածում քննարկելով իր երկի ստեղծման նպատակի հարցը, գրում է.

Իսկ արդ, զի՞նչ բարութ գոյ առ այս,
Եւ կամ ո՞ր աւգուտ ինձ առ տոյն՝
Զայս սահման ընթացից ձայնիս հեծութեան լքանել,
Եւ ոչ **զամբարեալ շարաւ մահացու վիրիս**
Խարանաւ բանիս արտաքս հերքել
Եւ կամ զձանրութիւն սրտիս մթերեալ ցաւոյս հոգեկան խիթոյս,
Իբր տաղտկացուցանողական հնարաւորութեամբ,
Մատնամուկս զգուանաւք փսխել:

Նախ՝ մի՞թե բանաստեղծը սա ասում է համայն մարդկության անուից: Չէ՞ որ խոսքը իր «Մատյանի» մասին է: Երկրորդ, եթե «Մատյանի» գրության հիմնական նպատակը բանաստեղծը համարում է «զամբարեալ շարաւ մահացու վիրիս» խոսքի խարանով դուրս թափելը և կամ

¹ Նորայր Աղալյան, Ի՞նչ է դողանջում զանգը, «Գրական քերթ», 17/2892/, 18 մայիսի 2007 թ.:

«գծանրութիւն սրտիս մթերեալ ցաւոյս հոգեկան խիթոյս» նողկանք պատճառող մատնատվությամբ փսխելը, ապա իրավամբ հարց է ծագում. կարողացել է իրականացնել իր այդ նպատակը, թե ոչ: Պատասխանը միանաշանակ դրական է, քանզի «Մատյանի» վաթսուհինգերորդ գլխում, երբ արդեն հիմնական անելիքն արված է, բանաստեղծը հետադարձ հայացք ձգելով իր կատարածին, ի թիվս բազում այլ գործողությունների, նշում է.

Չդառնութեանս մաղձ ժայթքեցի,

Զգործակցութիւն չարին մատնեցի,

Չամբարեալ թարախ վիրիս բամեցի

.....

Չմրուրն մահու փսխեցի,

Չպալարս հոգւոյս խածուածոց քահանայապետիդ-Քրիստոսի բացի:

Արդ՝ ի՞նչ անվանել այս ամենը. սովորական աղոթք, թե ժամանակակիցների ամենատարբեր սաղկաւքների ու մեքենայությունների հետևանքով բանաստեղծի դառնացած հոգում կուտակված **ցավ ու կսկիծի, մաղձ ու շարավի, թույն ու թարախի փսխում ու ժայթքում:** Հետևաբար, ճիշտ չէ Մահեկների այն պնդումը, թե իբր «Մատյանում» չկա բանաստեղծի Ես-ը, ուստի նրա արժեքի մասին չի կարելի դատել՝ «ելնելով գրական այն ավանդույթներից, որ նշանավորում են Ավգուստինոսը, Մոնտենը, Ժան-Ժակ Ռուսոն» (էջ 226), այսինքն՝ Նարեկացին կապ չունի եվրոպական ավանդույթների հետ:

5. Նարեկացիագիտության մեջ վաղուց տիրապետում է այն տեսակետը, որ Նարեկացու տաղերում և «Մատյանում» բանաստեղծը դրսևորել է տրամագծորեն տարբեր հոգեվիճակներ ու տրամադրություններ, ուստի դրանք էապես տարբերվում են նաև լեզվամտածողությամբ: Օրինակ, նարեկացիագետ Պ. Խաչատրյանի կարծիքով, ամենահիմնական տարբերությունն այն է, որ տաղերից «լավագույններում ակնհայտ միտում կա դեպի ժողովրդական բառ ու բանը, կենդանի խոսքի երանգները, նկատելի են տաք գույները, կա զարնան զարթոնքի հրճվանք, մինչդեռ Նարեկում պատկերները մեզ տանում են դեպի վերացական ոլորտ, երանգները տեղի են տալիս, առկա են գերազանցապես երկու իրարամերձ գույներ՝ սևը իբրև մռայլի, սպիտակը, լույսը իբրև աստվածային

էութեան դրսևորում, տաղերում ու մեղեդիներում իրական, շոշափելի-առարկայական աշխարհն է, բայց որպէս այլաբանական շերտ, իսկ Նարեկում՝ բնագանցական (մետաֆիզիկական) իրականությունը»²: Հավելենք նաև, որ տաղերի կենսախիւն ոգին ու շունչը տիրապետող է նաև բանաստեղծի գանձերում, ներբողներից շատերում, ինչպէս նաև «Մատյանից» առաջ գրված արձակ ստեղծագործություններում: Այստեղից հետևում է, որ բանաստեղծի կյանքում տեղի է ունեցել այնպիսի ցնցող իրադարձություն, որն արմատապէս փոխել է նրա հոգեվիճակը, ուստի և լեզվամտածողությունը: Այդ է պատճառը, որ բանաստեղծի նախկին բազմագույն բառապաշարի փոխարեն տիրապետող է դարձել երկգույնը՝ սևն ու սպիտակը, մռայլն ու լույսը: Հետևաբար, հագիվ թե նույն բանաստեղծը միաժամանակ կարողանար ստեղծել տրամադրությամբ ու լեզվամտածողությամբ իրարից այդքան տարբեր տաղերն ու «Մատյանը», ինչպէս կարծում են հեղինակները:

Սակայն նրանք այնքան են պարզունակացնում «Մատյանի» ստեղծման գործընթացը, որ հորինում են մի ամբողջ պատմություն, համաձայն որի իբր Նարեկացին նրա գլուխներից շատերը հորինել է Անանիա Նարեկացու կենդանության ժամանակ ու նրա խնդրանքով, բայց լինելով համեստ, դրանք չի դրել շրջանառության մեջ: Իսկ ահա 1001 թ. որոշելով հրապարակել հակաթոնդրակյան ոգով գրված գլուխները, այդ մասին հայտնել է Նարեկա վանքի վանականներին, որոնք պահանջել են հրատարակել բոլոր գործերը միասին, բայց բանաստեղծը մերժել է այդ առաջարկությունը, ուստի նրանք հանձնարարել են նրա Հովհաննես եղբորը անձամբ անելու դա (տե՛ս էջ 152-153):

6. Հետաքրքիր է, որ հեղինակային գույգը մի կողմից «Մատյանը» համարում է տասնամյակների ընթացքում գրված աղոթքների ժողովածու, իսկ մյուս կողմից գտնում է, որ Նարեկացին «մտադիր է ապարդյուն, անիմաստ դարձնել վերջին դատաստանը՝ մի շնչով խոստովանելով համայն մարդկության մեղքերը՝ Ադամից և Եվայից մինչև ամենավերջինը նրանց շառավիղներից» (էջ 298): Իրավամբ ծագում են մի շարք հարցեր, որոնցից առաջադրում են միայն երկուսը. 1. Կարո՞ղ էր

² **Պ. Խաչատրյան**, Գրիգոր Նարեկացին և հայ միջնադարը, գիրք առաջին, ս. Էջմիածին, 1996, էջ 75:

աղոթողը մտածել վերջին դատաստանը անիմաստ դարձնելու մասին, եթե իր աղերսանքն ուղղում էր առ Աստված, որի որոշմամբ պիտի տեղի ունենա ահեղ դատաստանը: 2. Ինչպես կարող էր Նարեկացին «մի շընչով խոստովանել համայն մարդկության մեղքերը», երբ քաջ հասկանում էր, որ նախ՝ դրանք այնքան շատ են, որ «անհնար է առնուլ ի միտ»: Երկրորդ, դրանք անվերջ զարգանում ու բազմանում են: Երրորդ, բացի գործածից կան մաս մտածված մեղքեր, որոնք ոչ մի մարդածին իմանալ չի կարող, ուստի նրա համոզմամբ՝

Իսկ զհամայնիցս թիւ մա միայն գաւրէ իմանալ,
Որ զառ ի մէնջ չէութիւնն գրեալ՝
Իբր զէութիւն գործոց տեսանէ (Բան Զ, տ. 108-110):

Հարկավ, դեռ երկար կարելի է շարունակել այս թվարկումը, բայց դա չէ իմ նպատակը, քանզի հեղինակներն իրենք են խոստովանում, որ իրենց «որոշ նկատառումներ հայ ընթերցողին կարող են նույնքան պարզամիտ թվալ, ինչպես Վոլտերի Հյուրոնն է կամ Սիրիուսի բնակիչը» (Էջ VI): Ավելին, նրանք ասում են նաև, որ եթե իրենք իմանային, որ այս գիրքը թարգմանվելու է հայերեն, «թերևս գրեթե մի այլ գիրք» գրեին: Կցանկանայի իմանալ, այն դեպքում կմնայի՞ն վերը նշված հարցադրումներն ու տեսակետները, թե պազապես դրանք կներկայանային նոր բովանդակությամբ ու ձևակերպումներով:

«Գրական քերթ», 25 հուլիսի 2008 թ.

Հ.Գ. - Հոդվածն ուներ մաս հետգրություն, որը տեղի աղության պատճառով դուրս մնաց, բայց յոթ տարի անց՝ ծննդյանս 75-ամյակի առթիվ նույն թերթի 2015 թ. ապրիլի 17-ի համարում (N 12 (3245)), բարեբախտաբար, հնարավորություն ունեցա վերարտադրելու այն, որը հնչում է այսպես. «Օգտվելով պատեհ առիթից, կցանկանայի արտահայտել վաղուց փայփայած մի երազանք՝ հուսալով, որ գուցե գտնվի կարող ու մեծահոգի մի հայ, որը կիրականացնի այն: Անշուշտ բոլոր քաղաքակիրթ ժողովուրդներն իրենց գրական մեծություններին ուսումնասիրում են

առանձնահատուկ հոգատարությամբ ու պատվախնդրությամբ: Հայտնի է, որ ռուսներն ունեն պուշկինագիտության, գերմանացիները՝ գյոթեագիտության, իտալացիները՝ դանթեագիտության, անգլիացիներն ու ամերիկացիները՝ շեքսպիրագիտության և այլն, հատուկ կենտրոններ: Թե որն է դրանց առաքելությունը և ինչ արդյունք են ունենում, կարծում եմ, հայտնի է շատերին: Արդյոք ժամանակը չէ՞, որ մենք էլ ունենանք նարեկացիագիտության նույնպիսի կենտրոն, որի կարիքն զգացվում է շատ վաղուց, քանզի անցած հազարամյակում նարեկացիագիտությունը գերազանցապես զարգացել է, չհաշված առանձին բացառություններ, տարերայնորեն ու սիրողական հիմունքներով: Այդ է պատճառը, որ մինչև օրս թեև շատ մեծ գործ է արվել, բայց բազմապատիկ անգամ շատ են անելիքներն ու ճշտելիքները: Այսօր՝ Վատիկանի կողմից Տիեզերական վարդապետ հռչակվելուց հետո, դա դառնում է պարտադիր»:

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

Ինչպես ծնվեց այս գիրքը (առաջաբանի փոխարեն)	5
--	---

ՄԱՍՆ I. ՈՍԿԱՆ ԵՐԵՎԱՆՅԻ

Առաքել Դավրիժեցու պատմության առաջին հրատարակության մասին	11
Философский труд Воскана Ереванци „О единичности и единстве: одинаковы они или различны”	26
Սիմեոն Ջուղայեցի և Ոսկան Երևանցի	40
Ոսկան Երևանցու իմաստասիրական երկի գործնական արժեքն ու կարևորությունը	56
Ինքնալրացում կամ մեկ նկարի պատմություն	69
Ոսկան Երևանցու ինքնակենսագրությունը	81
Ոսկան Երևանցու դասերը	95
Ավետիս Երևանցի. վաճառակա՞ն, թե՞ տպագրիչ	101

ՄԱՍՆ II. ՋՄՆԱԶՄՆՔ

Դավիթ Անհաղթի «Սահմանք իմաստասիրության» երկը սերունդների գնահատմամբ	123
Հովհաննես Ջուղայեցու «Գիրք սրբազնագործության» երկի տպագրության հարցի շուրջ	138
«Էփիմերտե»․ ի՞նչ գիրք է դա	154
Հովհաննես Ջուղայեցու «Համառօտ տրամաբանութիւն» աշխատությունը	167
Հովհաննես Ջուղայեցու «Քերականութիւն»-ը	195
18-րդ դարի մի անտիպ գրախոսություն	234
Արդյոք եղե՞լ են հակահակության ժողովներ (հնատիպ սկզբնաղբյուրների քննական վերլուծություն)	247
Ջաքարիա Ագուլեցու երկը որպես հայ եկեղեցու պատմության սկզբնաղբյուր	288
Մշակութաբանական դիտարկումներ հայ հնատիպ գրքի վերաբերյալ	296

ՄԱՍՆ III. ԳՐԱԽՈՍՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

Հայ փիլիսոփայական միտքը XIX դարի առաջին կեսին	311
Две книги, посвященные проблемам противоречия	316
Ուշագրավ աշխատություն դեդուկտիվ տրամաբանության վերաբերյալ	323
С. С. Аревшатын, Формирование философской науки в древней Армении (V- VI вв.)	329
Սովետահայ բանասերության հրատապ խնդիրը	342
Ուսումնասիրություններ հայ գրքի պատմության վերաբերյալ	353
Գիրք հայ գաղթավայրերի պատմության մասին	365
Մի պատմավեպի առիթով կամ Հովհաննես Մրքուզի մասին	375
Արդյոք «Մատյանում» չկա բանաստեղծի Ես-ը	383

Երևանի պետական համալսարան

Հրաչիկ Ղազարի Միրզոյան

**ՀԱՅ ԳՐԲԻ ԵՎ ԳՐԱՏՊՈՒԹՅԱՆ
ՊԱՏՄՈՒԹՅԱՆ ՓԻԼՍՈՓԱՅԱԿԱՆ
ԱՆԴՐԱԴԱՐՁՆԵՐ**

Համակարգչային ձևավորումը՝ Կ. Չալաբյանի
Կազմի ձևավորումը՝ Ա. Պատվականյանի
Հրատ. սրբագրումը՝ Վ. Դերձյանի

Տպագրված է «Գևորգ-Հրայր» ՍՊԸ-ում:
ք. Երևան, Գրիգոր Լուսավորչի 6

Չափսը՝ 60x84 ¹/₁₆: Տպ. մամուլը՝ 24,75:
Տպաքանակը՝ 100:

ԵՊՀ հրատարակչություն
ք. Երևան, 0025, Ալեք Մանուկյան 1