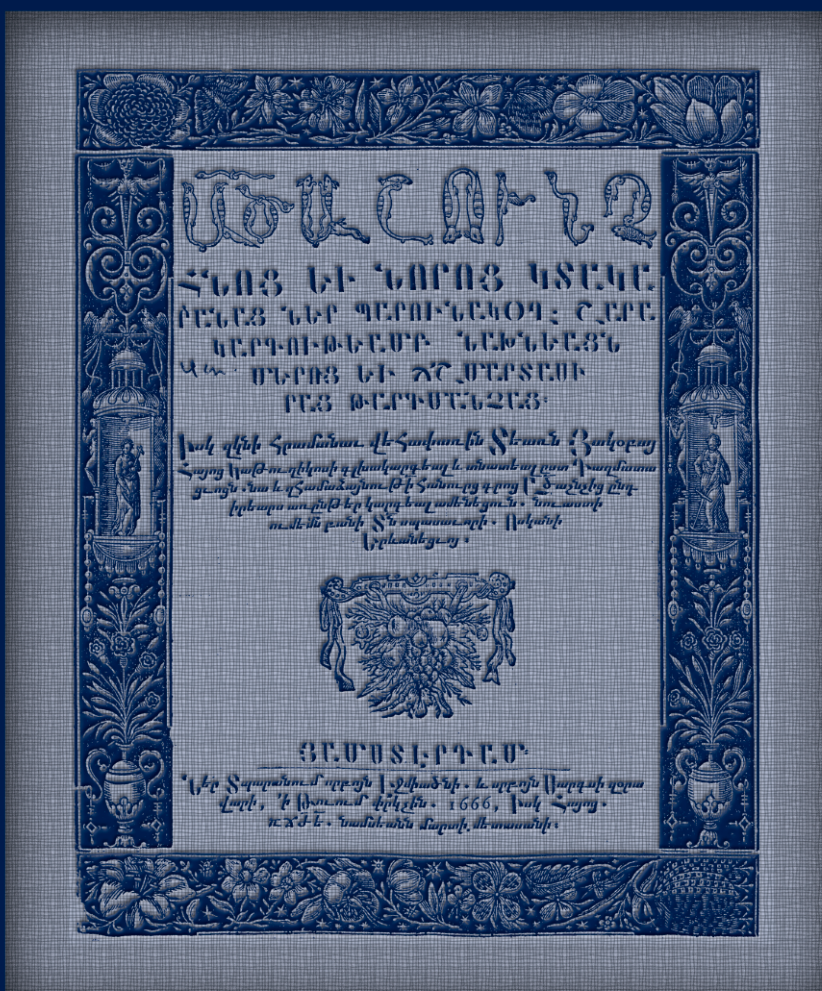


ՈՍԿԱՆ ԵՐԵՎԱՆՑԻ
VOSKAN YEREVANTSI
350

ՈՍԿԱՆԵԱՆ ԱՍՏՈՒԱԾԱՇՆՉԻ ՀՐԱՏԱՐԱԿՈՒԹԵԱՆ 350-ԱՄԵԱԿԸ (1666-2016)



«Հայերէն Սուրբ Գրքի թարգմանութիւնն ու հրատարակութիւնը պատմութեան հոլովոյթում» միջազգային գիտաժողովի նիւթեր (Հոկտեմբեր 6-8, 2016)

Ս. ԷԶՄԻԱԾԻՆ - 2018



**ՈՍԿԱՆԵԱՆ ԱՍՏՈՒԱԾԱՇՆՉԻ
ՀՐԱՏԱՐԱԿՈՒԹԵԱՆ
350-ԱՄԵԱԿԸ
(1666-2016)**



**ԳԵՈՐԳԵԱՆ ՀՈԳԵԻՈՐ ՃԵՄԱՐԱՆ
«ՎԱՋԷ ԵՒ ԹԱՄԱՐ ՄԱՆՈՒԿԵԱՆ» ՄԱՏԵՆԱԴԱՐԱՆ**



ՀՐԱՄԱՆԱԻ

ՆՈՐԻՆ ՍՈՒՐԲ ՕԾՈՒԹԻՒՆ
S. S. ԳԱՐԵԳՆԻ Բ
ՍՐԲԱԶՆԱԳՈՅՆ ԵՒ ՎԵՀԱՓԱՌ
ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ

**ՈՍԿԱՆԵԱՆ
ԱՍՏՈՒԱԾԱՇՆՉԻ
ՀՐԱՏԱՐԱԿՈՒԹԵԱՆ
350-ԱՄԵԱԿԸ**

(1666-2016)

«Հայերէն Սուրբ Գրքի թարգմանութիւնն ու հրատարակութիւնը պատմութեան հոլովոյթում» միջազգային գիտաժողովի նիւթեր

(Հոկտեմբեր 6-8, 2016)



**Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի հրատարակչութիւն
Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածին
2018**

*Տպագրում է երաշխաւորութեամբ
Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի
Հրատարակչական խորհրդի*

*Գլխաւոր խմբագիր՝
ԳԷՈՐԳ ՏԷՐ-ՎԱՐԴԱՆԵԱՆ*

*Խմբագրական խորհուրդ՝
Դանիէլ Վրդ. Թումանեան, Գարեգին Վրդ. Համբարձումեան,
Արարատ քինյ. Պողոսեան, Հրաչ սրկ. Սարգիսեան, Անահիտ Աւագեան*

Ո 440

ՈՍԿԱՆԵԱՆ ԱՍՏՈՒԱԾԱՇՆՉԻ ՀՐԱՏԱՐԱԿՈՒԹԵԱՆ 350 ԱՄԵԱԿԸ
(1666-2016): Գիտաժողովի նիւթեր (Հոկտեմբեր 6-8, 2016). – Էջմիածին.
Գլխ. խմբ՝ Գէորգ Տէր-Վարդանեան.- Ս. Էջմիածին: Մայր Աթոռ Սուրբ
Էջմիածին, 2018.– 212+5 ներդիր էջ:

Ներկայ ժողովածուի մէջ ընդգրկուած են Ոսկանեան Աստուածաշնչի
հրատարակութեան 350ամեակի (1666-2016) առիթով Մայր Աթոռ Սուրբ Էջ-
միածնում 2016 թ. հոկտեմբերի 6-8 օրերին կայացած եւ «Հայերէն Սուրբ Գրքի
թարգմանութիւնն ու հրատարակութիւնը պատմութեան հոլովոյթում» նշա-
նաբանով ընթացած միջազգային գիտաժողովի նիւթերը: Ձեկուցումների յօ-
դուածային շարադրանքները (18 միաւոր) վերաբերում են Ոսկան Երեանցուն եւ
Աստուածաշնչի նրա տպագրին, հայերէն Սուրբ գրքի ընդհանրական խնդիրների,
առանձին գրքերի կամ աստուածաշնչական տարբեր հարցերի: Ժողովածուն
գիտական էական նորութիւններ ունի եւ մեր աստուածանշնչագիտութեան
տարբեր խնդիրների առումով կարելու է առաջընթաց քայլ է:

Հասցէագրում է հայերէն Սուրբ Գրքով եւ ընդհանրապէս հայագիտական
տարբեր խնդիրներով հետաքրքրուող ընթերցողներին:

ՀՏԴ 27:06

ԳՄԴ 86.37

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹԻՒՆ

<i>Մ. Ս. Օ. Տ. Տ. Գարեգին Բ. Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի</i> սրբատառ կոնդակը հայերեն տպագիր առաջին Աստուածաշնչի 350ամեակի առիթով	11
<i>Գեորգ Տէր-Վարդանեան, Ոսկանի Աստուածանչի մեր յոբելեանը</i> (խմբագրի կողմից)	13
<i>Կլոդ Կօրս, Ոսկան Երեւանցին եւ Աստուածաշնչի նրա վերանայուած</i> հրատարակութիւնը. 1666 թ. (անգլերէն).....	16
<i>Հերիքնազ Որսկանեան, Աստուածաշնչի ոսկանեան հրատարակութեան</i> Հեղթում Բ. թագաւորի չափածոյ յիշատակարանը.....	35
<i>Լուսինէ Վարդանեան, Աստուածաշնչի՝ Ոսկան Երեւանցու եւ</i> Մխիթար Մեքաստացու հրատարակութիւնների յիշատակարանների համեմատական քննութիւն.....	43
<i>Անի Ենոքեան, Ոսկան Երեւանցու Աստուածաշնչի պատկերագրուման</i> համակարգը.....	51
<i>Գեորգ Տէր-Վարդանեան, Հայերէն Աստուածաշնչի ձեռագրացուցակների</i> կազմութեան փորձերը եւ նոր ցուցակի անհրաժեշտութիւնը	60
<i>Արմէն Մալխասեան, Աստուածաշնչի քննական բնագրի պատրաստման</i> անհրաժեշտութեան եւ բնագրական սկզբունքների շուրջ.....	78
<i>Վահան եպս. Յովհաննիսեան, Հանգիստ երանելոյն Յովհաննու անկանոնը</i> հայկական աւանդոյթի մէջ (անգլերէն).....	86
<i>Գարեգին վրդ. Համբարձումեան, Սիրաքի գրքի աստուածաբանական</i> անդրադարձներ (անգլերէն).....	94
<i>Էռնստ-Մանես Շիրինեան, Սուրբ գրքի իմաստի «ետաման»</i> («տրիխտոմիկ») ընկալման Որոգինէսի տեսութիւնը եւ դրա արձագանգը հայկական աղբիւրներում.....	104
<i>Արվարդ Բարխուդարեան, Նոր կտակարանի անձնանունների</i> յունարէն-գրաբար համարժէք ձեւերը	112
<i>Ս. Պիլրեր Բաուի, Աստուածաշնչի հայերէն խմբագրութեան</i> աստուածաբանական եւ հոեւորական խնդիրներ եւ սուրբ Գրիգորի Վարդապետութիւնը (անգլերէն).....	120
<i>Անահիդ Աւագեան, [Ս. Աթանաս Ալեքսանդրացի] եւ [Ստեփանոս Սիւնեցի].</i> Սուրբգրային վկայակոչումների թարգմանութեան վերլուծութիւն.....	143
<i>Տէր Ներսէս աւագ քինյ. (Վրէժ) Ներսէսեան, Արքայական Ասիական</i> Ընկերութեան ձեռագիրը (անգլերէն).....	151

<i>Նորայր Պողոսեան</i> , Լատինաբանութեան հետքեր Ս. գրքի որոշ հատուածների ոսկանեան թարգմանութեան մէջ.....	167
<i>Նազենի Ղարիբեան</i> , Աստուածաշնչի հայերէն թարգմանութեան մէջ ատկայ ճարտարապետական եզրերի իմաստային եւ ձեւային նշանակութեան խնդիրը.....	174
<i>Տաթևիկ Վարդանեսան</i> , Մատթէոսի Աւետարանի բառապաշարի պարզ բառերի ծագումնաբանութիւնը	185
<i>Գոհար Յարութիւնեան</i> , Ելք, ԻԳ. 1-11. Հին ուխտի ծիսական կնքման հնագոյն դրուագը (ֆրանսերէն).....	193
<i>Անի Շահինեան</i> , Վկայբանական կաղապարների հետազոտում. Աստուածաշնչի վկայբանական պատումների ազդեցութիւնը միջնադարի եւ նոր ժամանակի սկզբների Հայաստանում (անգլերէն).....	200
Ժողովածուիս հեղինակները.....	210

CONTENTS

Encyclical of <i>His Holiness Garegin II, Catholicos of All Armenians</i> , on the occasion of the 350th anniversary of the first Armenian printed Bible.....	11
<i>Gevorg Ter-Vardanyan</i> , Our Jubilee of the Voskan's Bible (From the editor)	13
<i>Claude Cox</i> , <i>Oskan Yerevants'i</i> and his Edition of the Bible (1666), revisited (in English)	16
<i>Heriknaz Vorskanyan</i> , Poetical Colophon of king Hethoum II in the publication of the Bible by Voskan	34
<i>Lusine Vardanyan</i> , Comparative analysis of the Colophons of the Voskan Yerevantsi's and Mekhitar Sebastatsi's publications of the Bible	43
<i>Ani Yenokyan</i> , The illustration system of Voskan Yerevantsi Bible	51
<i>Gevorg Ter-Vardanyan</i> , The experiences of compiling of Armenian Bible Manuscripts Catalogues and a necessity of new Catalogue	60
<i>Armen Malkhasyan</i> , On the necessity of preparation of the critical text of the Bible and the textual principles.....	78
<i>Bishop Vahan S. Hovhannessian</i> , <i>Apocryphal Repose of the Blessed John in the Armenian tradition (in English)</i>	86
<i>Rev. Garegin Hambardzumyan</i> , Theological reflections on the book of Sirach (in English).....	94
<i>Erna-Mania Shirinian</i> , Origen's conception on trichotomic sense of the Holy Bible and its reception in the armenian sources	104
<i>Alvard Barkhudaryan</i> , The old armenian (grabar) equivalent anthroponyms of the greek New testament	112
<i>S. Peter Cowe</i> , Theological and rhetorical issues in the redaction of the Armenian Bible and the Teaching of st. Gregory (in English).....	120
<i>Anahit Avagyan</i> , [Athanasius of Alexandria] and [Step'anos Syunec'i]: Analysis of the translation of biblical quotations.....	143
<i>Archpriest Nerses (Vrej) Nersessian</i> , Royal Asiatic Society Manuscript (in English)	151
<i>Norayr Pogosyan</i> , Traces of latinology in some sections of Holy Bible in Voskan's Translations	167
<i>Nazeni Garibyan</i> , The ethymological and structural identification of the architectural terms in the armenian translation of the Bible.....	174

<i>Tatevik Vardanyan</i> , The origination of simple words in the lexicon of the Gospel of Matthew.....	185
<i>Gohar Haroutiounian</i> , Exode 24, 1-11: Le recit le plus de la conclusion de l'ancienne alliance (in France).....	193
<i>Ani Shahinian</i> , “Tracing models of martyrdom: The effect of the martyrdom narratives in the Bible on the composition of martyrologies in medieval and early modern Armenia” (in English)	200
The authors of this Book	210

СОДЕРЖАНИЕ

Священный кондак Его Святейшества Католикоса Всех Армян Гарегина II в связи с 350-летием первой армянской печатной Библии	11
Геворг Тер-Варданян, Наш юбилей Библии Воскана (От редактора).....	13
Клод Кокс, Воскан Ереванц и его пересмотренное издание Библии. 1666 г. (на английском языке)	16
Эрикназ Ворсканян, Поэтическая литературная памятная запись короля Гетума второго воскановской публикации Библии	34
Лусине Варданян, Сравнительный анализ памятных записей изданий Библии Воскана Ереванци и Мхитара Себастици.....	43
Ани Енокян, Иллюстрационная система Библии Воскана Ереванци	51
Геворг Тер-Варданян, Опыты составления каталогов рукописей армянской Библии и необходимость нового каталога.....	60
Армен Малхасян, О необходимости подготовки критического текста Библии и о некоторых текстологических принципах.....	78
Ваһан епископ Оганесян, Апокрифический Покой блаженного Иоанна в армянской традиции (на английском языке)	86
Архимандрит Гарегин Амбарцумян, Богословские размышления о книге Сираха (на английском языке).....	94
Эрна-Маниа Ширинян, Оригеновская теория трихотомного смысла Священного писания и его рецепция в армянских источниках	104
Алвард Бархударян, Личные имена в Новом Завете в переводе с греческого на древнеармянский язык (грабар).....	112
С. Питер Коу, Богословские и риторические вопросы в редакции Армянской Библии и Доктрина святого Григория (на английском языке).....	120
Анаит Авагян, Св. Афанасий Александрийский] и [Степанос Сюнеци]: Анализ перевода библейских цитат.....	143
Протоиерей Нерсес (Вреж) Нерсесян, Рукопись Королевского Азиатского Общества (на английском языке)	151
Норайр Погосян, Следы латинизмов в некоторых разделах Библии, переведенных Восканом Ереванци	167
Назени Гарибян, Этимологическая и структурная идентификация архитектурных терминов в армянском переводе Библии	174

Татевик Варданян, Происхождение простых слов Евангелии от Матфея	185
Гоар Арутюнян, Исход 24, 1-11: древнейший текст утверждения Ветхого Завета (на французском языке)	193
Ани Шахинян, Отслеживание моделей мученичества: влияние повествований мученичества в Библии о составе мучеников в средневековой и ранней современной Армении (на английском языке)	200
Авторы этой книги	210



ԳԱՐԵԳԻՆ Բ. ԾԱՌԱՅ ՅԻՍՈՒՄԻ ՔՐԻՍՏՈՍԻ
ՈՂՈՐՄՈՒԹԵԱՄԲՆ ԱՍՏՈՒԾՈՅ ԵՒ ԿԱՄՕՔՆ ԱԶԳԻՍ
ԵՊԻՍԿՈՊՈՍԱՊԵՏ ԵՒ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍ ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ,
ԾԱՅՐԱԳՈՅՆ ՊԱՏՐԻԱՐՔ ՀԱՄԱԶԳԱԿԱՆ ՆԱԽԱՄԵԾԱՐ
ԱԹՈՌՈՅ ԱՐԱՐԱՏԵԱՆ ԱՌԱՔԵԼԱԿԱՆ ՄԱՅՐ ԵԿԵՂԵՑԻՈՅ ՍՐԲՈՅ
ԿԱԹՈՒՂԻԿԷ ԷԶՄԻԱԾՆԻ

ՔՐԻՍՏՈՍԱԻԱՆԴԻ ՄԻՐՈՅ ՈՂՋՈՅՆ ԵՒ ՕՐՀՆՈՒԹԻԻՆ
ՀԱՅՐԱՊԵՏԱԿԱՆ
ՄԵԾԻ ՏԱՆՆ ԿԻԼԻԿԻՈՅ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍՈՒԹԵԱՆ,
ՊԱՏՐԻԱՐՔՈՒԹԵԱՆՑ ՀԱՅՈՑ
ՍՐԲՈՅ ԵՐՈՒՍԱՂԻՄԱՅ ԵՒ ԿՈՍՏԱՆԴՆՈՒՊՈԼՍՈՅ,
ԱՐՔԵՊԻՍԿՈՊՈՍԱՅ, ԵՊԻՍԿՈՊՈՍԱՅ, ՎԱՐԴԱՊԵՏԱՅ,
ՔԱՀԱՆԱՅԻՑ ԵՒ ՍԱՐԿԱԽԱԳԱՅ, ԹԵՄԱԿԱՆ ԵՐԵՍՓՈՒՄՆԱԿԱՆ
ԺՈՂՈՎՈՅ, ԹԵՄԱԿԱՆ ԵՒ ՀԱՄԱՅՆՔԱՅԻՆ ԽՈՐՀՐԴՈՅ
ԵՒ ՊԱՇՏՕՆԷԻՑ ԵՒ ՄԻՐԵՑԵԱԼ ՀԱՄԱՅՆ ՀԱԻԱՏԱՑԵԱԼ
ԺՈՂՈՎՐԴԵԱՆ ՀԱՅՈՑ

*«Լուսովո Քով Քրիստոս, ամենեքեան լուսաորեցաք»
(Ժամագիրք):*

Միրեցեալ ժողովուրդ հայոց ի Հայաստան, յԱրցախս և ի Սփիւռս,
Այս տարի լրանում է Աստուածաշունչ մատեանի հայերէն տպագրութեան
350-րդ տարեդարձը՝ հայոց կեանքում Քրիստոսի լոյսը առատացնելու մեծաշ-
նորի, աստուածօրհնեալ գործի պանծալի յորելեանը:

Սուրբ Գիրքը հայախօս դարձաւ 5-րդ դարում, երբ Սուրբ Սահակ Հայրապե-
տը Աստուծոյ խօսքը հաւատացեալ մեր ժողովրդին հասկանալի դարձնելու անհ-
րաժեշտութեամբ Սուրբ Մեսրոպ Մաշտոց երանաշնորհ Վարդապետին յանձնա-
րարեց ձեռնամուխ լինելու հայոց գրերի ստեղծման բազմերախտ գործին: Գրերի
գիտից յետոյ դարեր շարունակ մեր վանքերում լուսամիտ գրիչները հազար-հա-
զարներով ընդօրինակեցին Աստուածաշունչ մատեանը և նրա առանձին գրքե-
րը: Աստուծոյ խօսքը պարունակող, Քրիստոսի մասին պատմող մագաղաթը մեր
ժողովրդի համար դարձաւ ամենաթանկ հարստութիւնը բոլոր գանձերի մէջ: Աս-
տուածաշնչի թարգմանութեամբ ու տարածմամբ լուսաորուեց աշխարհը Հայոց,
պայծառացաւ Քրիստոսի լոյսով, հաւատքն ամրացաւ, սէրը բազմացաւ, յոյսն
առատացաւ, շնորհը լիացաւ՝ բխեցնելով մեր ժողովրդի հոգու և մտքի յորդահոս
արգասիքները:

Տպագրութեան գիտից յետոյ, երբ Երոպայում սկսեց տպագրուել մեծաքա-
նակ գրականութիւն, դժուար էր հաւատալ, որ ասպատակութիւնների ենթար-
կուող, հալածանքների ու նեղութիւնների մէջ գտնուող մեր ժողովուրդը կարճ
ժամանակ անց ծաղկեցնելու է նաև հայերէն տպագրութիւնը: Աստուծոյ օրհնու-
թեամբ գրատպութեան գիտից մի քանի տասնամեակ անց՝ 1512 թուականին,
Յակոբ Մեղապարտի կողմից Վենետիկում լոյս ընծայուեց հայալեզու առաջին
գիրքը՝ «Ուրբաթագիրքը»՝ սկիզբ դնելով հայ տպագրութեան փառաւոր աւանդ-
ների: Գրքի, ուսման ու գիտութեան հանդէպ անսահման սէր ունեցող մեր ժողո-

վորդը ոչինչ չի նայեց, որպէսզի տպագրութեան ճանապարհով լուսատրութիւնը առաւել տարածուի մեր երկրում: Յատկապէս անհրաժեշտութիւն էր Սուրբ Գրքի տպագրութիւնը, որի նպատակով Յակոբ Դ. Ջուղայեցի Կաթողիկոսի կողմից Եւրոպա առաքուեց Սուրբ Էջմիածնի միաբան Ոսկան Երևանցի վարդապետը: Լուսամիտ եկեղեցականը նիւթական շատ ծանր պայմանների ու գրկանքների մէջ բազմաթիւ դժուարութիւններ ու խոչընդոտներ յաղթահարեց, օգնութիւն գտնելու ակնկալիքով այցելեց կրոպական տարբեր քաղաքներ ու հայաշատ բնակավայրեր և անխոնջ ջանքերով 1666 թուականին Ամստերդամում հրատարակեց հայերէն առաջին Աստուածաշունչը:

Սուրբ Գրքի տպագրութիւնը նշանակալի հանգրուան եղաւ մեր ժողովրդի ու Եկեղեցու պատմութեան մէջ: Յաջորդող տասնամեակներին և յատկապէս Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնում տպարանի հաստատումից յետոյ բազմապատկուեց հայալեզու գրականութիւնը, հարստացաւ հոգևոր և գիտական բազմաթիւ արժեքատր աշխատութիւններով:

Սուրբ Գրքի տպագրութեան յոբելեանը այսօր առիթ է հաւատաւոր հայորդեաց համար՝ երախտագիտութեամբ խոնարհուելու հայ գրի բոլոր նուիրեալ մշակների պայծառ յիշատակի, նրանց անմահ գործի առջև:

Մեր յորդորն ենք բերում թեմական և համայնքային մեր կառոյցներին, կրթական ու գիտական հաստատութիւններին՝ պատշաճ միջոցառումներով ու սոնախմբութիւններով նշանաւորելու Աստուածաշունչ մատենալի տպագրութեան արժանայիշատակ յոբելեանը: Մաղթում ենք, որ մեր պատմութեան այս կարևոր իրադարձութեան յիշատակութիւնն առաւել զօրացնի աշխարհասփիւռ Մեր գաւակներին՝ ամուր պահելու նախնեաց հաւատքը և հաւատարմութիւնը ազգային ասանդներին, որպէսզի Քրիստոսի լոյսը շարունակի սիրով, նուիրումով ու երկնային շնորհներով լցնել մեր կեանքը:

Մեր աղօթքն է, որ Քրիստոս մեր Տէրը Իր օրհնութեան ու շնորհաց լոյսը հանապազ սփռի հայոց աշխարհում, հանուր հայ կեանքում և ամենախնամ Իր Սուրբ Աջի հովանու ներքոյ պահի հայրենի մեր երկիրը, Առաքելական մեր Սուրբ Եկեղեցին և աշխարհասփիւռ ազգս հայոց այսօր և յաիտեան. ամէն:

«Ամենայն գիրք աստուածաշունչք և օգրակարք ի վարդապետութիւն են՝ և ի յանդիմանութիւն, և յողորութիւն, և ի իրապ արդարութեան. զի կարարեալ իցէ մարդն Աստուծոյ, յամենայն գործս բարութեան հասարարեալ» (Բ. Տիմ. Գ. 16-17):

Օրհնութեամբ՝

ԳԱՐԵԳԻՆ Բ.
ԿԱԹՈՂԻԿՈՍ ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ

Տուաւ Կոնդակս ի 28 Յուլիսի
յամի Տեառն 2016 և ի թուին հայոց ՌՆԿԵ.
ի մայրավանս Սրբոյ Էջմիածնի
ընդ համարաւ 963

ԳԷՈՐԳ ՏԵՐ-ՎԱՐԳԱՆԵԱՆ

ՈՍԿԱՆԻ ԱՍՏՈՒԱԾԱՆՉԻ ՄԵՐ ՅՈՒԲԵԼԵԱՆԸ

(ԽՄԲԱԳՐԻ ԿՈՂՄԻՑ)

Հայ իրականութեան մէջ տարբեր ժամանակներում եղել են համազգային միջոցառում-հանդիսութիւններ, որոնցով ոգեկոչուել են մեր սուրբ Թարգմանիչները, վերարծարծուել, քննուել եւ վերաիմաստաւորուել է նրանց բացառիկ մեծ եւ անուրանալի վաստակը: Թէ՛ այդպիսի ընդհանրական եւ թէ՛ յատուկ հայերէն Աստուածաշնչին վերաբերող յօդուածներին առիթով հայաբնակ ամբողջ աշխարհում գումարուել են գիտժողովներ եւ ընդհանուր-հասարակական միջոցառումներ, տպագրուել են հետազոտական կարեւոր մենագրութիւններ եւ ժողովածուներ, եղել են աւօրեայ մամուլի հրապարակումներ, մեր եկեղեցական կարեւոր պարբերականները հայերէն Աստուածաշնչին բացառիկ եւ արժէքաւոր համարներ են նուիրել:

Գրերի գիւտի 1500ամեայ եւ տպագրութեան սկզբնաւորման 400ամեայ՝ 1913ի «զոյգ յօդուածներին» յետոյ, նշանակալի միւս համազգային միջոցառումը 1935 թ. Աստուածաշնչի հայերէն թարգմանութեան 1500ամեայ տօնակատարութիւնն էր. թէեւ յօդուածների ազգակը Ամենայն Հայոց կաթողիկոս Խորէն Ա. Մուրադբէկեանի (1932-1938) կոնդակն էր, սակայն այդ տարիներին Հայաստանում այսպիսի յօդուածն նշելն անհնար էր, իսկ արտասահմանում կատարուած միջոցառումների հանրագումարն արուեց մի ստուար հատորով¹, այլեւ՝ «Սիոն», «Բազմավէպ» եւ «Հանդէս ամսօրեայ» պարբերականները հայերէն Աստուածաշնչին վերաբերող շատ կարեւոր հրապարակումներ արեցին:

Յաջորդը 1966ին էր, երբ Վազգէն Ա. Ամենայն Հայոց հայրապետի մարտի 11ի կոնդակին² ի պատասխան մեծ շուքով եւ արդիւնաւորութեամբ նշուեց Հայերէն Աստուածաշնչի առաջին՝ Ոսկան Երեւանցու իրագործած տպագրութեան 300ամեայ յօդուածը. կրկին՝ մեր «Սիոն», «Բազմավէպ» եւ «Հանդէս ամսօրեայ» եկեղեցական ամսագրերը բազմաթիւ աստուածաշնչագիտական հրապարակումներ արեցին եւ գիտական նոր՝ կարեւոր արդիւնքներ արձանագրեցին, բայց Մայր Աթոռի «Էջմիածին» ամսագրի այդ տարուայ ԺԱ-ԺԲ. թուակիր «բացառիկ»ն իսկապէս բացառիկ արժէքաւոր եղաւ՝ հրապարակելով թէ՛ Ոսկանի տպագրին եւ թէ՛ ընդհանրապէս հայերէն Աստուածաշնչին վերաբերող անկրկնելի եւ մնայուն-անշրջանցելի արդիւնքներ արձանագրող յօդուած-ուսումնասիրութիւններ³: Ըստ ամսագրում տպագրուածութեան կարգի թուարկենք անուններն այդ յօդուածների հեղինակների մի մասի, որոնք նոր ժամանակների մեր գիտութեան

¹ Տե՛ս Յուշարձան Աստուածաշունչի հայերէն թարգմանութեան հազարհինգհարիւրամեակի, Երուսաղէմ, տպ. Սրբոց Յակոբեանց, 1938, 560 էջ:
² Տե՛ս «Էջմիածին» ամսագիր, 1966/Գ., էջ 3-5:
³ Թէ՛ «Էջմիածին» եւ թէ՛ այլ պարբերականների հրապարակումների հանրագումարը՝ անելիով տե՛ս Յ. Ս. Անասեան, Աստուածաշունչ մատենան. հայկական բնագիր.-ի՝ Հայկական մատենագիտութիւն, Ե-ԺԸ. դր., հտ. Բ., Երևան, 1976, էջ 309-668: Վազգէն Ա. կաթողիկոսի նախածնունդէն հրատարակուել է այս աշխատութեան նաեւ առանձնատիպ տարբերակ:

արգելնաչատ մշակներից են. Սիրարփի Տէր-Ներսէսեան, Հայկ Մելքոնեան, Պարոյր Մուրադեան, Գէորգ Աբգարեան, Յակոբ Անասեան, Սուրէն Գոյանճեան, Ռաֆայէլ Իշխանեան, Նիկողոս Թահմիզեան, Արտաշէս Մաթեւոսեան, Յակոբ Մխիթարեան, Խաչիկ Սամուէլեան եւ ուրիշներ¹:

Մեր օրերում արգէն, Ն. Ս. Օ. Տ. Տ. Գարեգին Բ. Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի 2016 թ. յուլիսի 28ի Հ^ր 963 կոնդակի² համաձայն, նշուեց հայերէն Աստուածաշնչի առաջին տպագրի 350ամեակը: Այլ վայրերում կայացած ձեռնարկների հանրագումարը յատկուելու է երեւի մօտ ժամանակներում, իսկ այստեղ թռուցիկ ակնարկով անդրադառնանք միայն Մայր Աթոռում արուածի յատկապէս մնայուն արգելնքներին:

Կարեւոր եւ օգտակար ձեռնարկում էր Ոսկանի տպագրի փայտափորագրութիւնների պատկերազրքային հրատարակութիւնը³, որի նախաձեռնողն Արարատ քչյ Պօղոսեանն էր: Այս գիրքը մեր գրքարուեստի պատմութեան հետագայ ուսումնասիրութիւնների կարեւոր ազդակ է լինելու, որովհետեւ այստեղ նկարների կողքը բերուած են Սուրբ Գրքի համապատասխան տեղիները, ապա բացատրուած են նրանց պատկերազրական իւրայատկութիւնները:

Մայր Աթոռի «Էջմիածին» պաշտօնաթերթը 2016 թ. ընթացքում, գիտական նորոյթներ պարունակող տարբեր հրատարակումներից⁴ զատ, իր Ժ. (Հոկտեմբերի) համարը նուիրեց այս կարեւոր տարելիցին: Այդ համարի⁵ արժեւորումը, գուցէ նաեւ՝ նրա եւ 1966ի բացառիկի համեմատում-գնահատումը ժամանակի անելիքն է, իսկ մինչ այդ նկատենք, որ նոյն համարում նաեւ մանրամասն հաղորդում կայ մեր գիտաժողովի մասին⁶:

¹ Բոլորովին աւելորդ չի լինի, աւելին՝ մեր աստուածաշնչագիտութեան առաջընթացին մեծապէս կնպաստի, եթէ մօտ ապագայում կազմուի եւ հրատարակուի ոսկանեան Աստուածաշնչի 1966 թ. 300ամեակի առիթով տպագրուած՝ գիտական նորութիւն ունեցող յօդուածների մի ստուար ժողովածու:

² Տե՛ս այստեղ, էջ 9-10 եւ «Էջմիածին» ամսագիր, 2016/Ժ., ներդիր 8-9 էջերի միջեւ՝ «Ն. Ս. Օ. Տ. Տ. Գարեգին Բ. Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի սրբատառ կոնդակը հայերէն տպագրի առաջին Աստուածաշնչի 350ամեակի առիթով»:

³ Ոսկանեան Աստուածաշնչի պատկերները. Նկարների մեկնաբանութիւնները՝ Արփինէ Սիմոնեանի, խմբագրութեամբ եւ առաջաբանով (էջ 9-11)՝ Գէորգ Տէր-Վարդանեանի, Ս. Էջմիածին, Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածնի հրատ., 2017, 144 էջ:

⁴ Նշելի են յատկապէս հետետեւալները. Յակոբեան Տ. Տաթեւ վ. (այժմ՝ եպս.), «Մաշտոց»ի Ոսկան Երեւանցու հրատարակութիւնը (Ամստերդամի հայկական տպագրութեան 350 ամեակին).- «Էջմիածին», 2010/Ե., էջ 38-53, 2010/Ը., էջ 68-83, Մանուկեան Տաթեւիկ, Ոսկան Երեւանցու տպագիր քերականութեան ձեռագիր օրինակները.- «Էջմիածին», 2016/Զ., էջ 50-61:

⁵ Այստեղ կայ մի հրատարակում՝ Գրիգորեան Աւետիս, Ոսկան Երեւանցու նուիրում հրատարակութիւնները.- «Էջմիածին», 2016/Ժ., էջ 156-167. թուարկել է Ոսկանին «ուղղակի» վերաբերող 86 միտք, եւ «անուղղակի»՝ 59 միտք «անդրադարձներ»: Պակասների եւ անհամոթիւնների հարցերը մի կողմ թողնելով նկատենք, որ այստեղ անգիտացուած է հետետեւալ կարեւոր հրատարակութիւնը. Ոսկան Երեւանցի, Կենսամատենագիտութիւն, Կազմեցին՝ Օֆելիա Գիլյումեան, Իրինա Սաֆարեան, Հայաստանի Ազգային գրադարան, Երեւան, 2014, 76 էջ: Ի վերջոյ արձանագրենք, որ դեռեւս կազմուած չէ Ոսկանին վերաբերող ցանկալի-կատարեալ մատենագիտութիւնը, որ անպայման մասնագիտական իմացութիւններ եւ գիտական որակաւորում ունեցող մարդու պատրաստելիք է:

⁶ Արարատ քին. Պօղոսեան, Ոսկանեան Աստուածաշնչի 350-ամեակին նուիրում միջազգային գիտաժողով Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնում.- «Էջմիածին», 2016/Ժ., էջ 134-137:

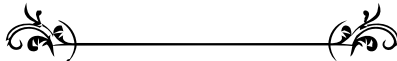
Երեք օրուայ (Հոկտ. 6-8) ընթացքում գիտաժողովում կարգացուեց 32 զեկուցում. եւ ինչպէս սովորաբար այսպիսի դէպքերում լինում է, բանաւոր խօսքով ընկալելի զեկուցումները գրաւոր ընթերցման յարմարեցուած յօդուածներ դարձնելով, հեղինակների մի մասն իրենց շարադրանքները յանձնեցին գիտաժողովի կազմակերպական խորհրդին, ոմանք իրենց զեկուցումները հրատարակեցին այլ տեղերում, որոշ զեկուցումներ էլ հեղինակների կամ խորհրդի վճռով համարուեցին վերանայելի եւ տպագրութեան համար դեռեւս անպատրաստ¹:

Ի վերջոյ 32ից ստացանք յօդուածատեսք մշակուած 18ը եւ ներկայ ժողովածուն ձեւաւորեցինք յօդուածները դասաւորելով հետեւեալ սկզբունքով. սկզբում դրեցինք ուղղակի Ոսկանին եւ Աստուածաշնչի նրա տպագրին վերաբերողները, ապա՝ Հայերէն Սուրբ գրքի ընդհանրական խնդիրների արծարծումները, վերջում՝ առանձին գրքերի կամ աստուածաշնչական տարբեր հարցերի քննարկումները: Գրեթէ բոլորը կարգացինք եւ տարաբնոյթ նշումներով հանդերձ ուղարկեցինք հեղինակներին, ապա ետ ստացանք, միակերպութեան բերեցինք եւ հնարաւոր չափով միօրինակ դարձրինք (լրացուեցին պակասող ամփոփումները, «առանցքային բառեր»ի եռալեզու շարքերը եւ այլն):

Յօդուածների բուն շարադրանքի սկզբում հեղինակների անուններից անմիջապէս յետոյ գրեցինք միայն նրանց հիմնական աշխատավայրերի անունները, ապա ձեւաւորեցինք «Այս գրքի հեղինակները» խորագրով առանձին ցանկ-բաժին, ուր եռալեզու (հայերէն, անգլերէն եւ ռուսերէն) տեղեկութիւնները դասաւորուեցինք նոյն հեղինակների յօդուածների կարգով: Այս տեղեկութիւնների ծաւալային եւ այլաբնոյթ որոշ անմիօրինակութիւններ պայմանաւորուած են հեղինակների տրամադրած շարադրանքներով²:

Խմբագրական մեր աշխատանքը վերաբերուել է ժողովածուին առաւելապէս ընդհանուր ոճ կամ նկարագիր հաղորդելուն, որեւէ շարադրանքային փոփոխութիւն չենք արել եւ չենք առաջարկել, միայն ընդամէնը չորս տեղ աստղանիշով ծանօթագրութիւններ ենք գրել, որոնք սկսւում են «Խմբ.» համառօտումով եւ աւարտւում մեր «Գ. Տ-Վ.» անուանատառ-ստորագրութեամբ:

Վստահ ենք, որ այս ժողովածուն ամբողջապէս օգտակար է, գիտական էական նորութիւններ ունի եւ մեր աստուածաշնչագիտութեան տարբեր խնդիրների առումով կարեւոր եւ առաջընթաց մի քայլ է:



¹ Հասկանալի է, որ բոլոր, առանձնապէս՝ յոբելէնական, գիտաժողովների ժամանակ կարդացում են նաեւ յաւուր պատշաճի պատրաստուած գեկոյցներ, որոնք երբեւէ չեն տպագրում:

² Եթէ միակերպութեան բերելու լինէինք, շատ բան պէտք է նորից շարադրէինք, որի իրաւունք մեզ չվերապահեցինք, այլապէս՝ մի զգալի մասը պէտք է վերադարձնէինք հեղինակներին եւ սպասէինք նրանց վերամշակած-կրճատած տարբերակները ստանալուն, որ անելի էր ուշացնելու առանց այն էլ ուշացած այս ժողովածուն: Միով բանիւ, որոշեցինք, որ յօդուածների հեղինակների մասին ընթերցողին երբեմն անելի տեղեկութիւն տալը զուցէ եւ անելորդ է:

CLAUDE COX

McMaster Divinity College

OSKAN YEREVANTS‘I AND HIS EDITION OF THE BIBLE (1666), REVISITED^{1*}

Keywords: *Amsterdam, Oskan, San Lazzaro, Zohrapian, Latin Vulgate, Deuteronomy, Zeytunian, Catholicos Yakob Ĵulayec‘i, Christopher Van Dyke*

THE LARGER CONTEXT OF OSKAN’S ACHIEVEMENT²

Oskan’s parents (T‘oros and Gōharaziz) were part of Shah Abbas’s forced deportation from Yerevan to Isfahan at the beginning of the 17th century³. They married there, and Oskan was born in Jan. 1614 in Isfahan. He studied at All Saviour’s Vank‘. Later Oskan was in Etchmiadzin, Yerevan, back to Isfahan and then in Etchmiadzin again. He studied Latin, philology, and other subjects with a Dominican priest by the name of Połos Pirōmali, who had settled in Armenia in 1632 as part of a programme to train monks sent from Europe. Oskan became a latinophile and tried to transform classical Armenian into its likeness.

In 1655 Yakob Ĵulayec‘i became Catholicos. He was interested in publishing and the following year sent the scribe Matt‘eos Carec‘i to Europe. Finding no success in Venice, Carec‘i went to Rome, but at that time the Propaganda Commission was cutting off publishing that did not aid Catholic Armenians. Matt‘eos knocked on that door in vain. As a result he left Italy and went to Amsterdam, away from papal control and where there were Armenian business interests and a church. There were also printers, most famously the house of the Elzevir brothers and well-known engraver Christopher Van Dyke, with whom Matt‘eos entered into an agreement (Nov. 27, 1658) to prepare three types of characters for the printing of an Armenian Bible. By 1660 only one of these typefaces was ready when Carec‘i fell ill and into debt.

Carec‘i summoned Avetis, Oskan’s brother, who was in Amsterdam. The latter made a financial investment and worked for the press, while Carec‘i willed his pub-

^{1*} Խմբ. - Այս յօդուածի էլեկտրոնային տարբերակը տես <https://macdiv.academia.edu/ClaudeCox> (14 յունուարի 2018 թ.) - Գ. Տ-Վ.:

² Unless otherwise noted this is a summary of Հայկական Տպագրութիւն. Հայերը Նոր Պատմութեան մէջ. - Պատմական-գրական տեսութիւն. Առաջին Հատոր.-XVI–XVII դար (Second printing; revised and expanded; Հանրամատչելի գրադարան Հ. Առաքելեանի No. 5; Լէօ; Tiflis: Hermes Press, 1904; 1st ed. 1901), 226-46. The story of Oskan’s Bible is told briefly by Mesrop Ter-Movsessian, *История Перевода Библии на Армянский Язык* (History of the Translation of the Bible into the Armenian Language) (St. Petersburg: Pyshkinskaia Skoropechatnia, 1902), 28-34.

³ For an informative survey of the historical background and the significance of New Julfa—the Armenian suburb of Isfahan—for Oskan’s life, see V. Gregorian, “Minorities of Isfahan: the Armenian Community of Isfahan, 1587-1722”, *Iranian Studies* 7 (1974), 652-680. New Julfa was a vibrant community in every sense of the word. A whole series of notable intellectuals were educated in its school, including Hovhannes *vardapet*, who was sent to Italy to learn the printing trade. He introduced the first press into Persia and, in 1638, printed the first book, Psalms (see pp. 667–68). In 1638 Oskan was twenty-four years old.

lishing effort to Etchmiadzin and St. Sargis Vank'. He died in 1661 and the institution he founded became "Etchmiadzin and St. Sargis Press."

The press prospered. Armenian merchants, mostly from Julfa, helped financially. A large calendar was printed (1661) and an edition of Psalms (1662). Its connection with Etchmiadzin kept the interest of the Catholicos and Yakob sent Oskan to Europe in 1662. High on his agenda was the printing of a Bible. On his way to Amsterdam he sought out helpers in Italy. In Livorno, after some difficulties with papal pressures, he was able to find three merchants from Julfa who agreed to publish the Bible and funds were placed at the disposal of the Etchmiadzin, Jerusalem, and St. Sargis Vank's.

In Amsterdam, Oskan turned to the Bible project, for which he served not only as publisher but also as editor. He compared the Armenian with the Latin Vulgate, divided the text into verses, prepared a list of all proper names, and gave a part of Sirach to Step'anos the Pole to translate again. At the back, Oskan placed a few translations of Jerome—more details are provided below. The Armenian Bible was printed over the course of two years. It went to press in 1666 and appeared in print in 1668. Oskan remained in Amsterdam for four years, until 1670, and during that time completed seventeen books. He tried to fill the deficiency of church books, publishing Psalms, the Breviary, the Ritual, and the NT. The Press published a wide variety of books, including an edition of Moses Khorenats'i. Oskan hoped that sales of books would support this vigorous programme of publication—in vain. There were many difficulties. For example, a boat going to Constantinople with Bibles and hymnals sank; the books that did arrive sold slowly. After four years he was unable to carry on in Amsterdam.

Those who were working with Oskan were Karapet *vardapet* Andrianits'i, his nephew Solomon Levonian, and T'adēos Hamazaspian, a priest from Isfahan but likewise regarded as a Erevants'i. Oskan entertained moving the press to Lvov (Poland) but he was printing things in Amsterdam that he could not in Poland. Next was France. In 1669 he sent King Ludwig XIV his Bible and, warmly received, made a trip to Paris to see if he could set up a press in Marseilles, Lyon or some other French city. The permission was given but books would have to have the Roman church's stamp of approval. First he moved the press to Livorno, where he published two Armenian religious books in 1670, both with pure Catholic titles. Assured of government approval, he began to publish in the name of Etchmiadzin and St. Sargis. Financial difficulties forced him to call upon his friend T'adēos and they entered into an agreement in 1673. The Propaganda Commission waited until he was open in Marseilles and then insisted he be subject to the local bishop. He published "Գրկուկ Կարճուր," a sort of calendar with materials in it for merchants, and then the Breviary with great difficulty. All this took its toll and Oskan died early in 1674. Five books appeared in 1675, but only one in 1677, and then there was no work until 1683. Levonian closed the press, but Matt'ēos Hovhannisian of Vanand later took the press back to Amsterdam, where publication resumed in 1685.

At the end of the 17th century the press was under the direction of Bishop T'ovmas *vardapet* Nuriĵanian. He was Matt'ēos's cousin. From 1705 there was a period of no work. A thesaurus was published in 1711 and in 1717 a *žamakirk'*. Creditors were

that the connection with King Het'um weighed heavily in Oskan's decision to use this particular ms for his edition of the Bible. This ms is now in the Matenadaran in Yerevan, where it has the number 180⁵.

At the end of the printed volume Oskan added two non-canonical books, "Proverbs of Manasseh, King of Judah," and "The Fourth Book of Ezra," the latter with a new translation. In a Supplement Oskan added the Foreword (Prologus galeatus) and some of the Introductions (Praefationes) of Jerome, likewise with a new translation; "Defending the Introduction of Jerome"; "Jerome to Paulinus"; "Introduction of St. Jerome the priest to the Five Books of Moses, to Desiderium"; "St. Jerome's Introduction to the Gospels, to Damasos." Then follow Introductions to the four Gospels. These are not translations by Oskan but come from the mss he had. The Bible is filled out with, "A List of Testimonies in our NT to Things Mentioned in the Old"; "The Translation of the Names Hebrews, Chaldeans and Jews"; "Index"; and "Poetry of the Pious King of the Armenians, Het'um." At the beginning of the Bible Oskan placed "A Composition for the Venerable Patriarch of Armenians, Tēr Yakob"⁶. The Oskan Bible was reprinted in Constantinople in 1705 and in Venice in 1733⁷.

ZOHRAPIAN ON OSKAN'S EDITION

Zohrapian has much to say about Oskan's edition in the extensive introduction to his own edition of the Bible, published in 1805⁸. Almost all of this is negative and centres upon one theme: the text of Oskan's Bible is untrustworthy because he corrupted it with comparisons to the Latin Vulgate. This, he says, was a primary reason why a new edition of the Armenian Bible was necessary⁹. If Oskan was entranced by the Latin language and by the Latin Bible, for Zohrapian they are anathema. In describing the third ms he used in his own edition, he says that it had been compared with the Latin in Cilicia and chapter and verse numbers introduced and expresses the hope that its text was not tampered with. The fourth and fifth mss came from Poland, where the scribe, he says, spent much work in comparing the text with the Latin¹⁰. It

Հայերէն Ձեռագիրներին / Grand Catalogue des Manuscrits Arméniens de la Bible (Bibliothèque Arménienne de la Fondation Calouste Gulbenkian; Lisbon, 1922), 47-52 (number 18).

⁵ See Յուցակ ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի (Catalogue of the Manuscripts of the Mashtots' Library) (eds. L. Khach'ikian and A. Anats'akanian; The Mashtots' Institute of Ancient Manuscripts, "The Matenadaran"; Yerevan: Academy of Sciences of the Armenian SSR, 1965), vol. 1, col. 266. The catalogue provides a brief description of the physical aspects of the manuscript.

⁶ For this convenient summary, see H. S. Anassian, Աստուածաշունչ մատենանի Հայկական Բնագիրը (Մատենագիտություն) (Bibliae Sacrae Versio Armena [Bibliographia]) (Erevan: Armenian Academy of Sciences, 1976), cols. 360-67, esp. 360-61.

⁷ Details are provided by Anassian, cols. 367-69.

⁸ *Astuatsashunch' Matean Hin ew Nor Ktakaranats'* (Scriptures of the Old and New Testaments), ed. H. Zohrapian (Venice, 1805), reprinted as *The Zohrab Bible*. A facsimile reproduction of the 1805 Venetian edition with an introduction by Claude Cox (Delmar, New York: Caravan Books, 1984). A beautifully printed, digitally prepared and inexpensive reprint of Zohrapian (2008) is available from Tigran Aivazian at tigran@bibles.org.uk The introduction in the Caravan reprint has, in turn, been reprinted with an updated bibliography as "The Zohrab Bible", in *Studies in Classical Armenian Literature* (ed. John A. C. Greppin; Delmar, NY: Caravan, 1994), pp. 226-61.

⁹ Zohrapian, "Introduction", p. 5, end of section 1.d (դ) and the beginning of section 1.e (ե). He promises fidelity and freedom from mistakes for his own edition (section e [ե]). This he achieved.

¹⁰ Zohrapian, "Introduction", pp. 5-6, cols. 5b and 6a, section a (ա).

is of considerable interest that Zohrapian used as one of the witnesses for his edition the text of Oskan's Bible. At the time Zohrapian did not know the provenance of that ms since, he says, he did not have it at hand¹¹: it was not part of the Venice collection. Zohrapian used the edition and counted it as a witness, a legitimate enough procedure.

Zohrapian says that Mekhitar saw the shortcomings of Oskan's Bible but lacked the resources (Armenian mss) to correct its mistakes, so he ended up reprinting Oskan's Bible in 1733. As a result, the "old Mekhitarian edition" was Oskan. Zohrapian does pay tribute to Oskan, (1) who published at a time when there was little published in Armenian; (2) who endeavoured to correct the Armenian text on the basis of the Latin Vulgate, but was unaware that the Armenian version was translated from the Septuagint while the Vulgate was a translation of the Hebrew, between which there are differences. (3) His edition mixed translations with two different sources, Greek and Latin. Sirach, Fourth Ezra and the Epistle of Jeremiah were translated from the Latin into barbarous Armenian, "like sackcloth dressed up in silk." Oskan, he says, dismissed the critics, and called them "lofty sophists" (բարձրայօճն իմաստախօս). To the contrary, Zohrapian says, since Oskan had only one Bible text at hand, and that not without various mistakes, he was forced by publication to put complete trust in that one copy and to put his corrections outside the text in the margins. Zohrapian states that he himself should be able to correct its mistakes¹².

The next section in Zohrapian's "Introduction" describes how he put together the 1805 edition for its first printing (Եղանակ կազմութեան առաջիկայ սպազորութեանս)¹³. What interests us is strictly Zohrapian's interaction with Oskan's edition. He says he had no doubts about leaving out Sirach which, though it appears in three of the more recently written mss (հորոզիք), did not have the usual introduction or list of chapters. Further, it was not part of the Armenian canon from an early period. Zohrapian says he also left out the Letter of Jeremiah, which Oskan put after Baruch, taking his cue from the Latin. Zohrapian's number and arrangement of books follows the mss in agreement with Greek manuscripts. Oskan arranged the books of the Old Testament and New Testament along the lines of the Latin. In distinction to Oskan, Zohrapian includes in his edition the introductions and lists of chapters for Old and New Testament books, as well as the numberings in the margins that mss commonly have. Oskan thought them (i.e., lists of chapters and introductions) to be additions and useless, but Zohrapian regards them as old, and appeals to the 7th century Syriac ms he saw in the Ambrosian Library in Milan, which has such lists of chapters. However, it lacks the introductions which, Zohrapian thinks, may be Greek in origin. Nevertheless Zohrapian tries to demonstrate their antiquity, in some detail. Finally, some things had to be left out of the edition, for example, the canon tables of Eusebius.

Zohrapian discusses how his apparatus provides the most important variants from the base ms, Venice 1508. In the apparatus readers can see that variants sometimes arise from copyists taking too great liberty with the text. It is for this reason that vari-

¹¹ Zohrapian, "Introduction", p. 7, col. 7a.

¹² Zohrapian, "Introduction", p. 7, col. 2 and p. 8, col. 1.

¹³ Zohrapian, "Introduction", p. 8, col. 1 through p. 10, col. 2.

ant readings from Oskan are to be found in the apparatus, indicated by “Oskan such and such (այսպիսի), etc.” These citations demonstrate that Oskan deviated from all Armenian mss at times, sometimes in agreement with the Latin Vulgate and sometimes in agreement with the rules of modern Armenian grammar. In all these remarks Zohrapian distinguishes himself as a text critic and editor of remarkable standing. Ter-Movsessian points out that, with the publication of Zohrapian’s edition, Oskan’s text was forced out and fell into disuse¹⁴.

REVISITING THE TEXT OF OSKAN’S EDITION

DEUTERONOMY SIX

Zohrapian criticized Oskan’s edition primarily because Oskan made changes to the text, based upon the Latin Vulgate. He himself collated Oskan’s edition for his own edition in order to single out readings unique to that edition and, in this way, to reveal the extent to which Oskan had “corrupted” the Armenian text. The ms underlying Oskan’s edition is Matenadaran 180, a ms dated to 1295. It was the only ms that Oskan had at hand and Oskan probably chose it because of its famous owner, King Het’um, and its relatively early date. That it was a Cilician ms probably did not enter into the decision. For his part, Zohrapian chose Venice ms 1508, dated 1319. His description of the ms reveals his reasons for choosing it as the base ms for the edition of 1805: it was copied at the beginning of the 14th century, i.e., it is old; it is complete, no pages are missing; and its script demonstrates that it was copied by a skilled scribe, in this respect “surpassing perhaps any of the manuscripts that have circulated in our time.”¹⁵ Finally, there are six colophons that serve to situate the ms scholastically. The colophon with the book of Ezekiel connects the ms with *vardapet* Գեորգ (Gēorg), who may be the theologian Գեորգ Սկեւրացի (George of Skewra, 1246/7–1301). This too seems to have weighed in its favour¹⁶.

For *The Armenian Translation of Deuteronomy* all the mss available to me were collated against Zohrapian’s edition (= Venice 1508) for sample passages, including Oskan’s base ms (M180) and the text of his edition (Osk)¹⁷. In order to choose

¹⁴ Ter-Movsessian, 38.

¹⁵ Zohrapian, “Introduction”, p. 5, col. 2.

¹⁶ Zohrapian, “Introduction”, p. 5, col. 2 and p. 6, col. 1. On Gēorg, see Vincent Mistrh, trans. and ed., *Trois Biographies de Georges de Skevra* (Extrait de Collectanea N° 14; *Studia Orientalia Christiana. Armenia*; Cairo: Editions du Centre Franciscain d’Etudes Orientales Chretiennes, 1970).

¹⁷ (University of Pennsylvania Armenian Texts and Studies 2; Chico, CA: Scholars Press, 1981). This presents a diplomatic edition of Armenian Deuteronomy, with Venice 1007 (date: 1332) as base ms. This ms belongs to the same text group as Jerusalem 1925—in hindsight a better choice—and Matenadaran 1500, the two most important Armenian mss for various reasons. The Armenian mss of Deuteronomy separate into five text groups, of which groups *a* *b* preserve the purest text. Groups *cde* preserve a more developed form of text; this is especially true of groups *d* and *e*, which developed from group *c*. Group *c* itself has two subgroups: Oskan’s ms M180 belongs to *cl*; Zohrapian’s V1508 belongs to *cll*. The edition prints a corrected text of V1007 and variant readings from mss of the five text groups. Also important to note is A. Zeytunian’s edition of Armenian Deuteronomy, Գիրք Երկրորդումն Օրինաց. Քննական Բնագիր “Book of Deuteronomy. Critical Text.” (Mashtots’ Institute of Ancient Manuscripts “The Matenadaran”, Republic of Armenia; Echmiadzin: Matenadaran, Holy Mother See, 2003). This too is a diplomatic edition, but it has a significantly larger apparatus that provides access to some 41 of the earliest mss. The base text is Zohrapian.

the mss for the edition, the sample passages—chapters 4.1–20, 16.1–20, and 30.1–20—were collated against Zohrapian’s edition and then all the variant readings were compared with a critically-established edition of the Old Greek in order to establish which readings were likely to be original¹⁸. The ms(s) for the base text and those chosen to represent the five text groups generally were chosen on that basis. As it happens, both Oskan’s and Zohrapian’s editions are based upon the form of text that was popularized by extensive recopying in Cilicia and later in Constantinople in the 17th century. Zohrapian had no “purer” mss of Deuteronomy available to him in Venice that were in complete Bibles¹⁹. Of course, he could not know the textual character of V1508 at the time. It bears a reminder that mss may change their textual affiliations from one book to another, so this remark about textual purity applies only to the book of Deuteronomy. In Psalms, for example, Zohrapian’s base ms V1580 preserves a relatively pure form of text, like Jerusalem 1925²⁰.

In *Deuteronomy* variant readings used to determine textual affiliations—and ultimately which mss were to be used in the edition, that is, significant variant readings, are discussed in the first chapter, which concerns preparing the edition. However, at the back of the volume, in a “Supplement,” lists of variant readings are provided from chapters 4, 16, and 30, segregated according to “Superior,” “Inferior,” and “Neutral.” In both that first chapter and in the Supplement it is easy to identify both Oskan’s base ms and Zohrapian’s base ms, identified as no. 22 and no. 57, respectively²¹. Readings in Oskan’s edition ≠ ms M180 (his base ms) are gathered for assessment from the Supplement under the three categories, in the order they appear there. These are variant readings for which Oskan is responsible. First, there is one reading from the “Superior” readings list.

4.17 բռչիցիս M180] բռչիցի V1311’-1312-J353-M207 J3043-bII Osk

Oskan’s correction in 4.17 agrees with mss of both the *a* group and the *b* group of mss. As it happens, the singular “flies” is probably original. The possibility of confusion of singular and plural is rooted in the Greek, but probably occurred in the Armenian due to the similarity in appearance between the letters –Յ (uncial *ini*) and –Յ (uncial *ts’o*). The referent of the verb in question was likely originally ԹՐՉՆՈՅ (թրչնոյ) “of a bird,” which easily became ԹՐՉՆՈՅ. Further the verb ԹՐՉԻՑԻ was followed by Ի ՆԵՐՔՈՅ, thus ԹՐՉԻՑԻ Ի ՆԵՐՔՈՅ, which easily became ԹՐՉԻՑԻՆ Ի ՆԵՐՔՈՅ. Oskan changed բռչիցիս “(that) flies,

Included are both Oskan’s base ms (M180) and Zohrapian’s (V1508). Especially appreciated are the citations from patristic sources, Eznik, Elishé, Ephrem, Łazar, and the commentary of Vardan Arewelc’i.

¹⁸ John W. Wevers, *Deuteronomium* (Septuaginta Vetus Testamentum Graecum, III, 2; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977).

¹⁹ His choice for base text, manuscript V1508, had been there since 1753: see B. V. Sargisian, Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրոց մատենադարանին Մխիթարեանց ի Վենետիկ (Grand Catalogue of Armenian Manuscripts of the Mekhitarist Library in Venice) (Venice: St. Lazar, 1914), vol. 1, col. 3.

²⁰ See “The Armenian Version and the Text of the Old Greek Psalter”, in *Der Septuaginta-Psalter und seine Tochterübersetzungen* (Symposium in Göttingen 1997; eds. A. Aejmelaeus and U. Quast; MSU XXIV; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2000), 174-247.

²¹ *Deuteronomy* uses the central list of numbers for manuscripts compiled by A. Zeytunian, in “Աստուածաշնչի հայերէն թարգմանութեան ձեռագրական միաւորների դասակարգման մասին” (Concerning a Central Manuscript Classification for the Armenian Translation of the Bible), *Banber Matenadarani* 12 (1977), 295–304.

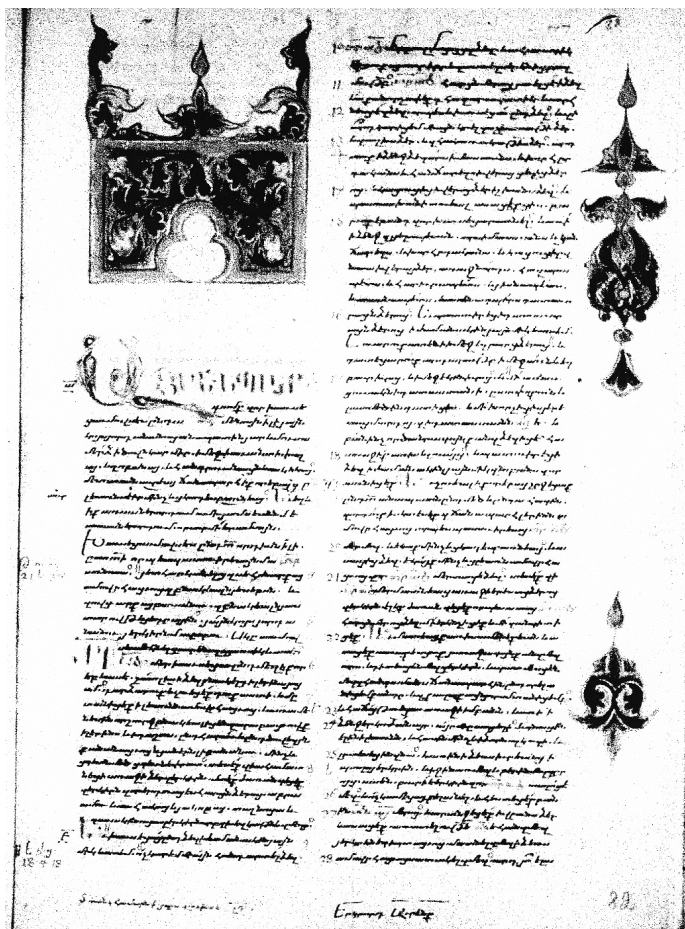


Fig. 2. Manuscript M180. Deuteronomy 1.

” plural, to բռչիցի “(that) flies,” singular. Zohrapian’s edition attests բռչիցին even though the referent in his text is բռնոյ, the singular. The issues are inner-Armenian because there are no variants of this type in the Greek text tradition.

The following list gathers changes that Oskan made to his base ms that constitute “Inferior” readings. In all cases Oskan’s text has the reading to the right of the square bracket.

- 4.1 ժառանգել] pr եւ M1500-M352-M207
 4.4 om դուք 2° Osk^{txt}
 4.7 յամենայնի] ամենայնի M351-J1934’ -M2587-V623-J1928’ -
 M189-M200-M3705
 4.11 բորբոքէր] բորբոքիւր
 4.12 նմանութիւն] pr գ- M1500
 4.16 նմանութիւն 1°] pr գ-
 16.1 գառիկ] pr գ- V1007 bII-L1011c M348 M2627 M7623*-M190-M203-
 M2706-J1929-CB553

- 16.1 կանխոց] կանխոյ
 16.7 om եւ 3°
 16.8 տօն] տօնի
 16.9 սկսանիցիս] –նցիս (sic)
 16.14 քն 1°~2° M188'
 16.15 om քն 2°
 30.10 om եւ առնել
 30.20 են] է M178-M184' M2585'

This second list contains fifteen (15) items. These “changes” are all, it appears, to the detriment of the text. They share this similarity: they are the kinds of mistakes that copyists make in Deuteronomy, where the content of the text is heavily repetitive and the original Greek translation is a rather wooden replication of the Hebrew that is passed on in Armenian. Plus or minus եւ (2x: 4.1; 16.7)) occurs frequently, as do: +/- ք-, the direct object marker (3x); loss by parablepsis (2x: 16.14; 30.10); confusion of –Յ and –Յ (16.1); loss of the preposition ի when joined to a following *ayb* (4.7); confusion of singular and plural in situations where the verb follows what is a predicate adjective that is singular (30.20); change of case of the second noun when two nouns are in apposition (16.8). Two of Oskan’s changes in this list are intriguing. In the second instance, the verb սկսանիցիս “you (sg.) will begin,” a present active subjunctive, has become the aorist middle-passive subjunctive, սկսանցիս, likely through the simple loss of the first –ի- in the course of typesetting. The first of these two instances is even more intriguing. At 4.11 the manuscript tradition reads, Եւ մատուցեալ կայիք դուք առ ստորստով լերինն, եւ լեառնն բորբոքէր հրով մինչեւ յերկինս “And you were approaching the base of the mountain, and the mountain was burning with fire up to the sky.” In place of the imperfect verb form բորբոքէր “(the mountain) was burning,” Oskan’s edition has բորբոքիք which, as it happens, is an old form of the imperfect 3rd singular preserved in Cilician Armenian²². How is it that Oskan introduced this old form into his edition? Except for the cases of parablepsis, these instances of “copyists’ mistakes” do not affect the collation of the Armenian translation against its Greek forbears.

From that third list (“Neutral Readings,” i.e., having no text critical significance for a collation against LXX Deuteronomy) we can separate off those readings that are supported by “Osk” in chapters 4.1–20, 16.1–20, and 30.1–20. They are as follows.

- 4.1 գոր] գորս
 4.1 որ] որք
 4.6 որ] որք M180° M350
 4.8 գոր] գորս
 4.8 գոր] գորս
 4.10 կացեք] կացիք
 4.10 գոր] գորս
 4.10 երկնչել] երկնչիլ
 4.12 լուարուք] լուայք

²² See J. Karst, *Historische Grammatik des Kilikisch-Armenischen* (Strassburg: Karl J. Trübner, 1901; repr. de Gruyter, 1970), 310-11. Zohrapian does not cite this spelling variant, but Zeytunian does.

- 4.12 տեսէք] տեսիք
 4.15 տեսէք] տեսիք
 4.17 որ 1^o] որք M347 M350
 4.18 որ 1^o] որք M350
 4.18 որ 2^o] որք
 4.19 որ] որք M350
 16.1 ելէք] ելիք CB552
 16.3 զեւթն] զեօթն
 16.3 ելէք] ելիք
 16.4 զեւթն] զեօթն
 16.7 երթիցես] քր եւ *a*^{J925 M184} V841-J3033-*bII* – M2658c M2669c J1934^c-
 J1934^c-V623^c-M200 M188^c-M203-J1929-CB553
 16.8 եւթներորդի] եօթն-
 16.9 եւթն] եօթն M184 M350
 16.9 եւթներորդս 1^o] եօթներորդս
 16.9 եւթն] եօթն
 16.9 եւթներորդս 2^o] եօթն-
 16.10 եւթներորդաց] եօթն-
 16.13 եւթն] եօթն J542
 16.14 որ] որք M350
 16.15 եւթն] եօթն
 16.16 եւնէրորդացն] եօթն-
 16.18 զոր] զորս
 30.1 հասանիցեսն] –իցին
 30.16 զոր] զորս
 30.17 աստուածոց] աստուծոց J3438 J1928
 30.20 ունել] ունիլ
 30.20 բնակել] բնակիլ

There are 36 items in this list, but they are largely made up of three identical changes that Oskan made: he changed որ (զոր) to որք (զորս) when the referent was plural (13x)²³; Oskan altered the classical spelling եւթն “seven” to the later եօթն; and he changed –ել verbs (e.g., երկնչել [4.10]) to –իլ forms (e.g., երկնչիլ) (9x). Three other changes were made, each occurring once. First, the 2nd plural, aorist middle-passive ending (լու-)արուք “you heard” was changed to the more common (լու-)այք (4.12)²⁴. Second, Oskan changed the spelling of the gen. pl. of “God,” from աստուածոց “of gods” to a later spelling that lacks the *ayb*, աստուծոց (30.17)²⁵. This spelling occurs occasionally in later mss in that passage. Third and finally, Oskan once added the conjunction եւ in a verse where many manuscript witnesses already attest it and where it appears to be original (16.7).

²³ In classical Armenian որ—a nom.-acc. sg.—is used as a relative pronoun when the referent is sg. or plural. See H. Jensen, *Altarmenische Grammatik* (Indogermanische Bibliothek; 1. Reihe, Lehr- und Handbücher; Heidelberg: Carl Winter, 1959), § 226-28.

²⁴ Jensen §251.

²⁵ See Jensen §44; A. Meillet, *Altarmenisches Elementarbuch* (Heidelberg: Karl Winter, 1913; repr. Delmar, NY: Caravan Books, 1981), §26.4.

In sum, the three lists above collect together 52 changes introduced by Oskan, deliberately or accidentally, into his edition of Deuteronomy 4, 16, and 30. Only a handful of these affect the text in a material way. The vast majority involve changes of spelling and the introduction of the plural *npp* in place of the generic *np* “who, that.”

REVISITING OSKAN’S EDITION IN CONTRAST WITH THE ORIGINAL TEXT: DEUT. 6

In revisiting Oskan’s edition we bring more resources than was possible until now. Zohrapian’s edition appeared about 150 years after his and in recent years an understanding of the manuscript tradition is beginning to appear. In *Deuteronomy* a picture of the development of families of mss appeared for that book: five groups with a basic bifurcation between groups *ab* and groups *cde*. As it happens, Oskan’s base ms (M180) and Zohrapian’s base ms (V1508) belong to the same text group, *but*, Oskan’s belongs to *cI* and Zohrapian’s to *cII*. Oskan’s base ms is a purer representative of its text group (*c*) than Zohrapian’s!²⁶ Oskan’s ms shares group *cI* with ms Venice 1006 (Zeytunian’s no. 38) and that ms was fully collated for *Deuteronomy*. A later paper led to the establishment of the original text of one chapter of Deuteronomy, chapter 6²⁷. Since *Deuteronomy* appeared “the Syriac question” has been more or less resolved for the Old Testament²⁸, so we can focus on the relationship with the Septuagint. There too, the Wevers critical edition of Greek Deuteronomy with its critically-established eclectic text and its magnificent apparatus is an essential tool for understanding the place of the Armenian “sub-version” in the history of the LXX text. Finally, Zeytunian’s edition of Deuteronomy is available, valuable for its apparatus as a back-up. Both Oskan’s base ms (Zeytunian’s no. 38 and in his edition D₈) and Zohrapian’s base ms (no. 57 and F₇) are collated.

There are some surprises in the analysis of Oskan’s edition of Deut. 6 when one has these tools and advancements in hand. Most of the variant readings in a collation of Oskan’s edition turn out to be shared with V1006, the group *cI* ms collated in *Deuteronomy* and also related to Zohrapian’s base ms, V1508. Since Zohrapian closely reproduced V1508, in the following collation “Zoh” can be considered to equal V1508. The frequent appearance of “M180-V1006-Zoh Osk” indicates that Oskan’s and Zohrapian’s base mss share the same reading and the two editions do likewise. If we set these shared readings aside, we can see that the list of changes that Oskan made to his base ms is not long. That list follows. Since some understanding of the text groups in *Deuteronomy* is essential, here are the mss used in that edition, in their text groups.

²⁶ See *Deuteronomy*, p. 57. There M180 is identified as 22—Zeytunian’s number—in group *cI* and V1508 as 57 in *cII*.

²⁷ “The Textual Criticism of the Armenian Bible. An example: Deuteronomy 6”, *St. Nersess Theological Review* 2 (1997): 1-31. There is one change to the text as established there: in 6.12 (զգոյշ լինիջիր անձին) քում “your” is original, as opposed to the text without քում.

²⁸ See the contributions by Cox and Peter Cowe in Brill’s *Textual History of the Bible*, volume 1B (eds. Armin Lange and Emanuel Tov); volume 1A, with introductory articles, is newly in print. The Armenian obtains separate treatment for all the books that are part of the Hebrew Bible, as well the introductory article.

THE TEXT GROUPS IN ARMENIAN DEUTERONOMY

- a* *aI* V1007 (base ms)
 J1925
 V1312 (cited occasionally)
- aII* BFBS
 J1925' = J1925 + BFBS
- b* *bI* V841
 bII J2561
 V841' = V841 + J2561
- c* V1006
d M347
e M203

Group *c* consists of two subgroups, *cI* and *cII*. Only ms V1006 from group *cI* was fully collated in *Deuteronomy*. Manuscript M180 belongs to group *cI*; Zohrapian's base ms V1508 belongs to group *cII* and was not collated. Group *e* consists of three subgroups in *Deuteronomy*. Manuscript M203 belongs to group *eI*; no mss were fully collated from groups *eII* and *eIII*. The textual tradition divides between groups *ab* and groups *cde*.

THE COLLATION OF OSKAN'S BASE MS (M180), HIS EDITION (OSK), AND ZOHRAPIAN'S EDITION (ZOH) AGAINST THE CRITICALLY ESTABLISHED TEXT OF DEUTERONOMY 6

The reading to the left of the square bracket is the proposed original text; corruptions and changes appear to the right.

- 6.1 զոր] զորս Osk
 6.1 այսպէս] այնպէս M180-V1006-Zoh^{txt} M347 Osk
 6.1 յերկրին] Zoh^{txt}] յերկրն M180-V1006 M347 Osk
 6:2 երկնչիցիք] երկնչիցիք V841' M180-V1006-Zoh M347 M203 Osk
 6.2 զոր] զորս Osk
 6.3 իսրայէլ V841 M347] իսրայէլ Osk Zoh rell
 6.3 խաստեցաւ] խոստացաւ J2561mg M180-V1006-Zoh^{txt} M347
 6.4 այս] այսքիկ Osk
 6.4 են] tr post այս M180-V1006-Zoh M347 M203 Osk
 6.4 զոր] զորս Osk
 6.4 մովսէս M180] մօսէս M347 Osk
 6.4 իսրայէլի] իսրայէլի M180-V1006-Zoh M203 Osk
 6.4 իսրայէլ] իսրայէլ J1925' M180-V1006-Zoh M203 Osk
 6.6 զոր] զորս Osk
 6.7 նստել] նստիլ Osk
 6.9 զոսսա] զնոսս J2561 M180-V1006-Zoh^{txt} M347 M203 Osk
 6.10 արբասանո BFBS V841 M180 M347] արբահասնո Osk Zoh rell
 6.10 իսահակայ M347²⁹ Osk] սահակայ M180 Zoh rell

²⁹ Mss M180 (= Oskan's base ms) and M347 preserve the original reading. Zohrapian's base ms does as well, so it appears in his edition.

- 6.10 յակովբայ] յակոբայ BFBS M180 M347 Zoh; յակօբայ Osk
 6.10 զքաղաքս] քաղաքս M180-V1006-Zoh M347 Osk
 6.10³⁰ զոր 2°] զորս J1925 M141 Osk
 6.11 զոր 1°] զորս J1925 Osk
 6.11 զոր 2°] զորս J1925' Osk
 6.11 զոր 3°] զորս J1925' M180-V1006-Zoh M347 Osk
 6.13³¹ էհան] էհան V841 Osk
 6.12 յերկրէն] om M180*
 6.13 երկիցես] երկիցիս M1500 Osk
 6.13 պաշտեսցես] ք միայն Zoh
 6.14 աստուածոց 1°] աստուծոց Osk
 6.14 աստուածոց 2°] աստուծոց Osk
 6.14 որ] որք Osk
 6.15 (տէր աստուած) քն 1° Zoh] om V1007 M180-V1006 M347 Osk
 6.16 փորձեցէք M180] փորձեցիք Osk
 6.17³² (տեսան աստուածոյ) քն] քն J1312 J2561 M180 M347 Osk Zoh
 6.17 զոր] զորս Osk
 6.18 զհաճոյն (զհաճոյսն V841 M180-V1006-Zoh^{txt} M347 M203 Osk) եւ
 զբարի (զբարին J1925 J2561 M180-V1006-Zoh^{txt} M347 M203 Osk) տր J2561 M180-
 V1006-Zoh^{txt} M347 M203 Osk
 6.18 (տեսան աստուածոյ) քն] քն J1312 J2561 M180 M347 Osk Zoh
 6.20 զքեզ] ցքեզ V1312-V1007-BFBS Zoh
 6.20 զոր] զորս Osk
 6.20 om տէր աստուած մեր մեզ M180*
 6.21 ասասցես ցորդին քն] ասասցէ ցորդին M180*
 6.21 փարաւովի] փարաւոնի BFBS V841 M180-V1006-Zoh; փարաւօսի Osk
 6.21 էհան] էհան V841 Osk; հան M180-V1006-Zoh³³
 6.21 տէր Zoh] + աստուած M180-V1006 M347 M203 Osk
 6.22 յերկրին M180] երկրին Osk
 6.22 փարաւովն] փարաւոն J1925' J2561 M180-V1006-Zoh M347 M 2 0 3 ;
 փարաւօն Osk
 6.23 էհան] էհան M178³⁴

³⁰ According to Zeytunian's apparatus, M141 (= H₆ in his edition), also attests the variant reading, the loss of the direct object marker զ-, following քեզ.

³¹ The letters ե and է are virtually indistinguishable in ms M180. This is common in mss of that period.

³² Neither this variant nor the identical variant in v.18 appear in *Deuteronomy* or in Zeytunian's edition. The information in these two instances derives from my original collations. The variant is strictly an inner-Armenian issue: քն "of you, your" is the genitive of the personal pronoun դու "you" (sg.), while քն is the genitive singular of the possessive adjective քն "your" (sg.). See Jensen, *Altarmenische Grammatik*, §198 and §205; or R. W. Thomson, *An Introduction to Classical Armenian* (Delmar, NY: Caravan Books, 1975), pp. 52 and 76. In these instances քն has become քն in a few, scattered witnesses through attraction to the preceding (առաջի տեսան) աստուածոյ "(before the Lord) God", that is, the ending on աստուածոյ, to produce աստուածոյ քն.

³³ The variant reading appears to be the aor. impv. form, or perhaps it is some kind of dialectical form. Oskan corrects the questionable spelling.

³⁴ The agreement with M178 is drawn from Zeytunian's apparatus.

6.23 երկնչել] երկնչիլ Osk

6.24 լինիցի J2561 V1006 M347 M203] լիցի M180 Osk Zoh rell

This collation list for Deut. 6, which collates Oskan's base ms (M180), Oskan's edition, and Zohrapian's edition (Zoh = V1508) against a critically-established text is instructive in several respects. First, it reveals clearly what changes Oskan made and did not make to his base ms; second, it clarifies the textual character of his base ms and, in this connection, shows us that this ms (M180) is textually close to Zohrapian's base ms and, therefore, to Zohrapian's edition.

The collation list for Deut. 6 has 46 items after the three corrected copyist's mistakes are set aside (6.12, 20, 21). Twenty-seven times (27x) Oskan has made changes to his base ms, but these changes consist of groups of the same type of change: նր / որք and գր / գրս where the referent is plural (11x)³⁵; -ել verbs changed to -իլ verbs (4x); the spelling էհաւն was changed to էհաւ twice and, in a third instance, Oskan corrected հաւն to the latter form (6.21) (3x); in one instance Oskan inexplicably changed the demonstrative pronoun այս to the heavier այսքնիլ (6.4); twice Oskan changed the spelling սստնուծոց " (after foreign) gods" to սստնուծոց, that is, without the second *ayb* (6.14, twice). The most intrusive changes Oskan introduces in the chapter involve the spelling of proper names (6x, involving five different names). Here too Oskan's changes follow certain criteria, especially the preference for the long "o" vowel. These items can be localized separately:

6.4 մովսէս M180] մօսէս M347 Osk

6.10 արքաանու BFBS V841 M180 M347] արքահաանու Osk Zoh rell

6.10 իսահակայ M347³⁶ Osk] սահակայ M180 Zoh rell

6.10 յակովքայ] յակոբայ BFBS M180 M347 Zoh; յակօբայ Osk

6.21 փարաւովնի] փարաւոնի BFBS V841 M180-V1006-Zoh;
փարաւօնի Osk

6.22 փարաւովն] փարաւոն J1925' J2561 M180-V1006-Zoh M347 M 2 0 3 ;
փարաւօն Osk

Oskan changed the -ով- (= Greek *omega* [-ω-]) of մովսէս to -օ- to produce the spelling մօսէս, a spelling that already existed in the ms tradition (so M347). In the case of the name Abraham, Oskan added -h- to make the spelling conform to the majority spelling. His base ms (M180) preserves the older spelling. In the case of the name Isaac, Oskan added "ի" at the head of սահակայ to produce Իսահակայ, a spelling that happens to be original and which is preserved in ms M347. Oskan's base ms attests the majority spelling սահակ. In the case of the spelling of the names Jacob and Pharaoh, Oskan changed the common spelling յակոբ of his base ms by making the "n" the long vowel "o," which entered the manuscript tradition to replace "աւ" and became ubiquitous. As it happens, in the original spellings յակովք and փարաւովն, -ով- represents the long "o" vowel of the Greek omega. Oskan's spelling with "o" stands alone and is not attested among mss examined for this study. It is the prerogative of an editor

³⁵ One notes that individual mss occasionally attest this same change: see 6.10 and 6.11. This holds true as well for the spelling էհաւն versus էհաւն (6.13, 21, 23).

³⁶ Manuscripts M180 (= Oskan's base ms) and M347 preserve the original reading. Zohrapian's base ms does as well, so it appears in his edition.

to standardize spellings of proper names, but usually the choice is from among those extant in the mss. Zohrapian simply follows his base ms. The spelling of proper names represents a special problem in that names, especially common names, are subject to changes that update the spelling to that of the world of the copyist.

Second, the collation of M180, Oskan's edition, and Zohrapian against the critically-established text for Deuteronomy 6 reveals that, apart from these standardized changes, Oskan follows his base ms closely in his edition. If his edition prints quite a few secondary readings, this is due to the fact that he is printing the text of his base ms, as the agreements of Osk and M180 demonstrate. More of a revelation—if one can use that word—is the fact that Oskan's base ms (M180) and Zohrapian's base ms (V1508) belong to the same text group in Deuteronomy. This is clear from instances where we see M180-V1006-Zoh in the list³⁷. When Osk joins those three, M180 = V1006 = Osk = Zoh, then Osk = Zoh. These witnesses usually attest the same secondary readings, or the same original text, and occasionally Oskan's base ms—and hence his edition—preserves an original reading where Zohrapian's ms and edition do not: for example, the addition of միայն in 6.13 is found in Zoh, but not in M180 (Osk); in 6.20 M180 (Osk) attests the original գրեզ, whereas Zoh has the later reading գրեզ. Oskan corrected the erroneous հուի to էհուի (էհուի) in 6.21 but Zohrapian left the mistake in the text and cites no witness with the other, original reading in his apparatus. There is some irony in this revelation, since Zohrapian criticized Oskan for carelessness. In fact, Oskan seems to have worked with great care and his mistakes are few³⁸.

FINAL REMARKS IN REVISITING THE IMPORTANCE OF OSKAN'S EDITION

1. Oskan Yerevants'i's edition of the Bible, printed in 1666, is important because it was the first. There is the simple fact of publication at that early date. When one considers the historical context and all the many difficulties that Oskan faced in the production of this Bible, the event itself turns out to be a tribute to his tenacity and expertise. He began from scratch, as we say. There are so many issues that had to be resolved and so many preparations that had to be made: where to publish? money? the press? the type? manuscript(s)? collaborators? the wood carvings? It took considerable organizational skills to be able to see this project to fruition. Amsterdam was certainly the ideal place to begin.

Some of us have produced editions of texts. When one has edited a text, then one has some awareness of all that is involved. No one since Zohrapian has produced

³⁷ Manuscripts M180 and V1006 are also part of the same subgroup in Daniel, C2^a, whereas V1508 (= Zoh) belongs to subgroup D3. The well-known mss J1925 M1500 constitute group C1 in Daniel. See S. Peter Cowe, *The Armenian Version of Daniel* (UPATS 9; Atlanta: Scholars, 1992), pp. 37, 41. The same holds true for Job: mss M180 V1006 both belong to group *b*, whereas V1508 (= Zoh) is a member of group *d*. See Cox, *Armenian Job. Reconstructed Greek Text, Critical Edition of the Armenian with English Translation* (Hebrew University Armenian Studies 8; Leuven: Peeters, 2006), p. 31. The continuity of a textual grouping is of interest for the transmission of the text of the Armenian Bible as a whole.

³⁸ In Deuteronomy 6 there is one instance where he has failed to follow M180. That is in v.22, where M180 has յերկրիս "in the land" and where Oskan has երկրիս, which lacks the attached preposition ի (> j). This is a common copyist's mistake in the manuscript tradition.

an edition of the whole Bible along the lines of either Oskan (a Bible that is also a work of art) or Zohrapian (a text with an apparatus of variant readings): it is simply too great a task.

2. As it happens M180 was a good choice of manuscript. Oskan could not know its text-critical potential at the time. For one thing, the science of textual criticism had not yet emerged, so it's silly to sit in judgement on his choice of base manuscript. He did know that it was an "old" ms; it did have the *gravitas* that a famous owner brought (King Het'um); it did have colophons to explain itself. The manuscript is not an unhandsome volume. Based upon its appearance, who would choose M1500 for an edition? But appearance at least indicates that a scribe worked carefully; and the manuscript was not subject to deterioration. It is an irony that Zohrapian's base ms is closely related to M180. Oskan made M180 well-known by printing its text and, though its type of text is preserved in other mss, this does not diminish the witness of M180 itself. Though Oskan exercised an editor's privilege, the ms is still accessible in the edition. Importantly, there is no influence from the Latin Vulgate *in the text* Oskan printed. Oskan was faithful to the task of presenting a pure Armenian text. For the purposes of the textual criticism of the source text of the Armenian, that is, the Septuagint, the changes that Oskan made to his base ms are of inconsequential importance: only in the matter of the spelling of proper names do they really register.

In the light of a close inspection of Oskan and Zohrapian's base mss, perhaps it is also time to see the so-called Cilician text form in a less disparaging light. It is true that the type of text that was popularized in Cilicia tended to be an inclusive type of text, but it is simply one type of text that took over the tradition by force of numbers of mss. Manuscript 180 represents a type of text that is only marginally inferior in Deuteronomy to the witness of mss like Jerusalem 1925 and M1500.

3. Oskan set the stage for Zohrapian. It's easy to forget that 150 years separates Oskan's edition from that of Zohrapian. In the interval the science of textual criticism was born in western Europe. Even at the beginning of the 19th century, the age of Zohrapian, the methods that today we take for granted were still in their infancy. In some ways Zohrapian was ahead of his time; he was certainly conversant with the kinds of approaches that were emerging in the great intellectual centres of Europe. It may well be that Zohrapian had to highlight the deficiencies of Oskan's edition in order to put into relief the importance of a new edition of the Armenian Bible, so that his criticisms are more strident than those we make now. We have the benefit of meeting two hundred and more years after Zohrapian. We can see how Zohrapian's commitment to reproducing a manuscript (V1508) was forged in relation to the way Oskan had functioned as an editor. Would Zohrapian's edition have been the amazing piece of scholarship that it is apart from the nature of that first attempt 150 years earlier?

Zohrapian worked in relative luxury on the island of San Lazzaro. He did not have to go out and get a press; he did not have to deal with the Propaganda Commission; he had a small library of manuscripts to work with; he had the collegiality of other professionals. Oskan had none of these. In another irony, the molds for Oskan's type went to San Lazzaro, so in a physical sense Oskan's edition fed into Zohrapian's publishing effort. Oskan died in 1674, but his efforts lived on in Zohrapian's.

4. Oskan's Bible has an importance that Zohrapian's, with its better text-critical

standards, does not. Oskan's Bible is an artifact. Certainly it is a church artifact. The edition would not have happened without the forward-looking initiative of the Catholicos Yakob Ĵulayec'i. Oskan's Bible became what it was because it was printed in Amsterdam, a world city in the 17th century. The philosopher Descartes was there in the early 17th century (1628-49); Rembrandt painted his "Self Portrait" in 1658; the English Pilgrims were in Leiden, near Amsterdam, at the beginning of the 17th century. It must have been an intensely stimulating place to be.

122

Final
Centuries

Fig. 34 *Three Young Men in the Fiery Furnace* (from cover), by M[akhtes] Oskan Malkhas, 1670. Princeton, Princeton University Library, Garrett MS 21 (cat. 76).



Fig. 35 *Three Young Men in the Fiery Furnace*, woodcut by Christoffel van Sichem II, 1666. Armenian printed Bible published in Amsterdam by Oskan Erewants'i, p. 366 (second pagination).

Fig. 3. Page from *Evans and Merian* with a van Sichem woodcut from Oskan's Bible and its reproduction by the silversmith Malkhas in 1670.

Oskan secured the services of Christopher Van Dyke to prepare the type for his Bible. Oskan's Bible is set in a clear, beautiful typeface. And his Bible was illustrated with the woodcuts of Dutch artist Christoffel van Sichem who had copied the prints of other artists such as Dürer, Goltzius, and Matham. These illustrations in Oskan's printed Bible influenced the illustration of Armenian biblical manuscripts in late 17th century scriptoria. Earlier manuscripts had virtually no illustrations. Silversmiths were also influenced by these woodcuts—in Kayseri, for example—and finally, “the Oskan Bible inspired artists who decorated the walls of churches in New Julfa”³⁹. Zohrapian's edition has had no such artistic legacy.

So, the Oskan Bible was many things. One can appreciate Oskan's impatience with the criticisms of his work, if Zohrapian's citations of them are accurate—and

³⁹ See Helen C. Evans and Sylvie L. Merian, “The Final Centuries: Armenian Manuscripts of the Diaspora”, in *Treasures in Heaven. Armenian Illuminated Manuscripts* (eds. Thomas F. Mathews, Roger W. Wieck; New York: Pierpont Morgan Library; Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1994), p. 121. See also p. 112. This is a wonderful book, hugely informative and richly illustrated.

there is no reason to question them. Oskan's accomplishment was multi-dimensional and maybe it's only now, a long time afterwards, that we can properly assess and fully appreciate its significance⁴⁰.

ԿԼՕԴ ԿՈՔՍ
ՈՍԿԱՆ ԵՐԵՒԱՆՑԻՆ ԵՒ ԱՍՏՈՒԱԾՄԱՇՆՉԻ ՆՐԱ ՎԵՐԱՆԱՅՈՒԱԾ
ՀՐԱՏԱՐԱԿՈՒԹԻՒՆԸ (1666 թ.)
(Ամփոփում)

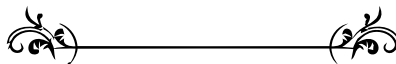
Առանցքային բառեր - *Ամստերդամ, Ոսկան Երեւանցի, Սուրբ Ղազար, Զօհրապեան, Լապիներէն Վուլգարա, Երկրորդումն Օրինաց, Զէյթունեան, Յակոբ Զուղայեցի կաթողիկոս, Քրիստոֆէլ վան Դէյլ*

Յօդուածի հեղինակն անդրադարձել է Ոսկանեան Աստուածաշնչի հրատարակութեանը եւ նրա հիմք ձեռագրին (Մաշտոցեան Սատենադարանի Հ^ֆ 180), համեմատելով նրա հրատարակության բնագիրն իր հիմք ձեռագրի և Երկրորդումն Օրինացի քննական բնագրի հետ: Համեմատութիւն անելուց առաջ նկարագրուած են այն տարատեսակ դժուարութիւնները, որոնց Ոսկան Երեւանցին բախուել է, ներկայացրուած է նաեւ Ոսկանեան հրատարակութեան Զօհրապեանի քննադատութիւնը: Յօդուածն աւարտում է հայկական Աստուածաշնչի պատմութեան մէջ Ոսկանի բեկումնային ներդրումի եւ հետագայ բնագրական աշխատանքների վրայ նրա տպագրի ունեցած ազդեցութեան գնահատումով:

КЛОД КОКС
ВОСКАН ЕРЕВАНЦИ И ЕГО ПЕРЕСМОТРЕННОЕ ИЗДАНИЕ БИБЛИИ
(1666 г.)
(Резюме)

Ключевые слова: *Амстердам, Воскан Ереванци, Сан Лаззаро, Зограбян, Латинская Вулгата, Второзаконие, Зейтунян, Католикос Акоп Джугаеци, Кристофел ван Дейк*

В статье пересматривается текстовый характер издания Воскана и его базовая рукопись (Матенадаран им. Маштоца, № 180), сравнивая текст издания с его базовой рукописью и с критически установленным текстом Второзакония. Прежде чем это сравнение будет сделано, описываются различные трудности, с которыми сталкивался Воскан; обращается также внимание к критике Зограбяна об издании Воскана. Статья завершается новой оценкой монументального вклада Воскана в историю публикации армянской Библии и влияния его издания на последующие текстовые работы.



⁴⁰ I have had a copy of Oskan's edition of Deuteronomy for many years and a microfilm of M180 for equally as long. I believe I am indebted to Archbishop Shahé Ajamian† for both and would like, once more, to acknowledge his help on various occasions. Of course, M180 belongs to the Matenadaran and my indebtedness to the Matenadaran and the staff and scholars there is longstanding.

ՀԵՐԻՔՆԱԶ ՈՐՄԿԱՆԵԱՆ

ՀՀ ԳԱԱ Մասնակ Արեղեանի անուան գրականության ինստիտուտ

ԱՍՏՈՒԱԾԱՇՆՉԻ ՈՍԿԱՆԵԱՆ ՀՐԱՏԱՐԱԿՈՒԹԵԱՆ՝ ՀԵԹՈՒՄ Բ. ԹԱԳԱՒՈՐԻ ՉԱՓԱԾՈՅ ՅԻՇԱՏԱԿԱՐԱՆԸ

Առանցքային բառեր - Ոսկան Երեւանցի, Հեթում Բ. թագաւոր, ձեռագիր, չափածոյ յիշարակարան, զայրիկ, օրինակ

Կարեւորելով Աստուածաշնչի դերը մարդու հոգեւոր-բարոյական զարգացման ու զօրացման գործում, ինչպէս նաեւ ընդունելով, որ ձեռագիր մատենանր յաւելրժացնում է մարդու յիշատակը, դառնում յուշ իր ընտանիքի անդամների համար, դառնում յարակայ ապաշխարանք՝ հայոց Հեթում Բ. թագաւորը Ստեփանոս գրչին Աստուածաշունչ է պատուիրում: Նա այն ստանում է 1295 թուականին՝ ընդունելով իր իսկ բնորոշմամբ որպէս հոգու ցաւերի դեղ՝ բիւր ախտերի մէջ ընկածի, չարի շղթաներով կապուածի համար, ընդունում է իբրեւ արթնացնող՝ թմրեալ ոգուն, կամ ցամաքից մեկնուած ճիւղ՝ հեղեղի մէջ ընկմուածին: Այդ մասին նա գրում է Աստուածաշնչին կցած իր չափածոյ յիշատակարանում.

Հոգւոյ ցաւոց դեղ յարակայ՝
Չայն հեծութեան զգիրս այս ստացայ.
Ինձ ողբալոյ լինիլ սատար,
Ծուլիս խթիչ միշտ անդադար:
Ընդոստուցիչ թմբրեալս ոգւոյ.
Իբրու խթան հեղգ անասնոյ:
Կամ հեղեղաւ ընկղմելոյ,
Չեղ՝ ի ցամաք զձեռն իւր ձգելոյ¹:

Յատկանշական է այն հանգամանքը, որ Ժէ. դարում, երբ հրատապ էր դարձել Աստուածաշնչի տպագրութեան խնդիրը՝ իբրեւ կարեւոր նախապայման ազգի հոգեւոր, մտաւոր դաստիարակութեան, լուսաւորութեան համար, երկիւղ կրելով, որ Հռոմից չեն ստանայ Աստուածաշունչը տպագրելու թոյլտուութիւնը, առաջին հայ տպագրիչները՝ Յովհաննէս Անկիւրացին, Մատթէոս Ծարեցին, «Սաղմոսարան»-ի՝ մարմնաւոր եւ հոգեւոր բժիշկ համարուած կրօնական երգերի ու աղօթքների ժողովածուի հետ տպագրում են նաեւ Շնորհալու «Յիսուս որդին»՝ թէ՛ իբրեւ Աստուածաշնչի տպագրութեան նախնական փորձ, թէ՛ որպէս Աստուածաշնչի միջնադարեան եկեղեցական կանոնական մեկնաբանութիւն:

Իսկ Ամստերդամում 1668 թ. աւարտելով Աստուածաշնչի տպագրութիւնը՝ Ոսկան Երեւանցին գրքի մատենական ցանկից յետոյ տպագրում է նաեւ Հեթում Բ. թագաւորի վերոյիշեալ յիշատակարանը՝ այն վերնագրելով՝ «Ոտանաւոր բարեպաշտի թագաւորին հայոց Հեթմոյ»:

¹ Աստուածաշունչ Հնոց եւ Նորոց կտակարանաց, Ամստերդամ, 1666, էջ 829, տե՛ս նաեւ Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի, հտ. Ա., կազմեցին՝ Օ. Եգանեան, Ա. Զէյթունեան, Փ. Անթարեան, Եր., 1984, էջ 739:

Յիշատակարանի վերը նշուած տողերում ընդգծւում է Աստուածաշնչի նշանակութիւնը մարդու փրկութեան, հոգեւոր մաքրագործման հարցում: Խորհրդանշական է, որ դա արւում է ո՛չ հասարակ մարդու, այլ թագաւորի կողմից՝ մեր գիտակցութեան մէջ արթնացնելով այն յիշողութիւնը, որ եթէ Շնորհալին, օժտուած լինելով ստեղծագործական ճիւղով, բանաստեղծութեան էր վերածում Աստու խօսքը, ապա Կիլիկիայի բազում թագաւորներ ու կաթողիկոսներ դառնում են Սուրբ Գրքերի պատուիրատուներ ու հովանաւորներ: Այսինքն՝ արքունիքի ու բարձր դասի հոգեւորականութեան կողմից կարեւորւում էր հաւատի դերը ազգապահպանման խնդրում, եւ ձեռնարկւում էին անհրաժեշտ քայլեր:

Հնարաւոր է նաեւ, որ Ոսկան Երեւանցին, քաջ գիտակցելով իր արածի նշանակութիւնը, Աստուածաշնչի տպագրութիւնը, որն ի կատար էր ածուել անասելի զոհողութիւնների, տառապանքների գնով, իր յիշատակի յաւէրժացման գրաւականն էր համարում ճիշտ այնպէս, ինչպէս Հեթումը:

Ոսկան Երեւանցուն Հեթումի հետ կապում էր մի ուրիշ հանգամանք եւս. Հեթումն առաջինն էր, ով իր ձեռքով կատարել էր Աստուածաշնչի գլուխների բաժանումներ լատինական Վուլգատայի հետեւութեամբ: Ոսկանը առաջ էր անցել Հեթումից. Աստուածաշունչը յարմարեցրել էր Վուլգատային՝ կատարելով բնագրային որոշ փոփոխութիւններ:

Երկուսն էլ ենթարկուել էին քննադատութիւնների:

Ժամանակակիցների կողմից չգնահատուելու մասին Ոսկանը բազմիցս անդրադարձել է իր նամակներում, ինքնակենսագրականում: Նա շատերի պարսաւանքին էր արժանացել դեռ այն ժամանակ, երբ Հռոմից ժամանած լատին քարոզիչ Փիրոմալիի հետ կատարում էր հայկական Աստուածաշնչի եւ լատինական Վուլգատայի համեմատութիւնը:

Սակայն վերը նշուածները ըստ էութեան հոգեբանական բնոյթի բացատրութիւններ են՝ կապուած Հեթումի յիշատակարանի՝ Ոսկանեան Աստուածաշնչում տեղ գտնելու հանգամանքի հետ: Կան շատ աւելի էական եւ ծանրակշիռ փաստարկներ:

Հեթումը յիշատակարանում անդրադառնում է 1292 թ. տեղի ունեցած Ծռագատկին եւ տոմարական հաշուումների վրայ հիմնուած երկար պատճառաբանութիւններով հիմնաւորում Զատիկն այդ տարի ապրիլի 6-ին տօնելու անհրաժեշտութիւնը, չնայած հայ եկեղեցին այն տօնելու էր ապրիլի 13-ին:

Նրա հրամանով ժողով է գումարւում, որպէսզի հանգամանալից քննութիւն կատարեն: Յենուելով Հին ու Նոր Կտակարանների վկայութիւնների, սուրբ հայրերի խօսքերի, ինչպէս նաեւ տոմարագէտներին կատարած հարցումների եւ սեփական աչքով կատարած դիտարկումների վրայ՝ որոշուում է Զատիկը տօնել ապրիլի 6-ին:

Զարմանալի զուգադիպութեամբ նման հարց է ծագել նաեւ 1668 թ., երբ Ոսկան Երեւանցին աւարտում էր Աստուածաշնչի տպագրութիւնը:

Նշելով, որ Զատիկի խնդիրը նկատել եւ այդ մասին ակնարկել է «Հասկ»-ի խմբագիր Գարեգին եպիսկոպոս Սարգիսեանը՝ Սուրէն Բոլանջեանը իր «Հեթում Բ.-ի ձեռագիր Աստուածաշունչը եւ Ոսկանեան հրատարակութիւնը» յօդուածում փորձում է գտնել աւելի հիմնաւոր պատճառ՝ Հեթումի յիշատակա-

րանի առկայությունը Ոսկանեան Աստուածաշնչում բացատրելու համար²: Այս հարցի պատասխանը նա գտնում է՝ լուսաբանելով Ոսկանեան Աստուածաշնչի ձեռագիր օրինակի խնդիրը:

Ինչպէս յայտնի է, Ոսկանը որեւէ յիշատակութիւն չի թողել, թէ Աստուածաշնչի ձեռագիր ո՛ր օրինակն է իր համար հիմք ծառայել տպագրութեան ժամանակ: Մինչդեռ Ոսկանը Աստուածաշնչի Առաջաբան-ընծայականում, ընթերցողին ուղղուած խօսքում եւ յիշատակարանում ակնարկում է այն ծանր ու վիթխարի աշխատանքի մասին, որ կատարել է ինքը: Վ. Դեւրիկեանը տալիս է երեւանցու՝ բնագրային առումով յաղթահարած խնդիրների ամբողջական պատկերը³:

Հեթումի «Արքայական» կոչուող Աստուածաշնչին Ոսկանը կարող էր ծանօթանալ Ուշիի Ս. Սարգիս վանքի հարեւանութեամբ գտնուող Յովհանավանքում: Աստուածաշունչը 1656 թ. Կարինում ձեռք էր բերել այդ վանքի վանահայր Զաքարիա եպիսկոպոս Վաղարշապատցին, ապա այն կտակել էր Յովհանավանքին: Նրա մահից յետոյ թէ՛ Արքայական Աստուածաշունչը, թէ՛ Շօշում նրա պատուիրած Աստուածաշունչը հանգրուանում են էջմիածնում, որից յետոյ Ոսկանը դրանք վերցրել է իր հետ:

Ոսկանն ընտրում է Հեթումի Աստուածաշունչը, որովհետեւ այն ընտիր եւ անսխալ գրութիւն ունէր: Այն ամբողջական էր՝ Աստուածաշնչի գրքերը պարունակելու առումով: Հեթում Բ. թագաւորի Աստուածաշնչի բովանդակութեան մանրակրկիտ պատկերից, որը ներկայացրել է Ս. Քոլանջեանը, ակներեւ է դառնում, որ այն մեծ մասամբ համընկնում է հայերէն ձեռագիր Աստուածաշնչերի բովանդակութեանը եւ նիւթերի դասաւորութեանը:

Ոսկանն ինքն է իր ընթերցողին ուղղորդել դէպի իր տպագրած Աստուածաշնչի նախագաղափար օրինակը: 1668 թ. տպագրած Նոր Կտակարանի յիշատակարանում նշում է, որ այդ հրատարակութեան համար նախագաղափար օրինակ է ծառայել Հեթում Բ.-ի Աստուածաշունչը, իսկ իր տպագրած Աստուածաշնչին կցում է Հեթումի ոտանաւորը:

Ինչ վերաբերում է Հեթումի յիշատակարանին, այն նաեւ պատմական ստոյգ վաւերագիր է՝ դրուած բանաստեղծական ձեւի մէջ: Այն տեղեկութիւններ է պարունակում Կիլիկիայի հայկական թագաւորութեան ԺԳ. դարի մի շարք կարեւոր իրադարձութիւնների մասին, բացայայտում են Հեթումի հակասական կերպարի որոշ գծեր, աշխարհայեացքային ինչ-ինչ կողմեր, արծաձոււմ են դաւանական խնդիրներ:

Հեթումի չափածոյ յիշատակարանին լիովին բնորոշ են միջնադարեան ձեռագրերի յիշատակարանների կառուցուածքային յատկանիշները:

Աւարտելով բուն յիշատակարանը՝ Հեթումը, խօսքն ուղղելով ընթերցողներին, խնդրում է յիշել իր նախնիներին, մանաւանդ իր ծնողներին՝ արքայահայր Լեւոնին եւ մօրը՝ Կեռան դիսուհուն, եւ աղօթել նրանց բոլորի համար, որ արժանանան Յիսուսի ողորմութեանը⁴:

² Տե՛ս «Էջմիածին», 1966, ԺԱ-ԺԲ., էջ 98-129:

³ Տե՛ս Վ. Դեւրիկեան, Ոսկան վարդապետ Երեւանցի. Կեանքը եւ տպագրական գործունէութիւնը, Երեւան, 2015, էջ 78:

⁴ Աստուածաշունչ Հնոց եւ նորոց Կտակարանաց, էջ 830:

Մօրը բնորոշող մակդիրը՝ «մայր իմ բարի», անկեղծ, ջերմ զգացմունքով է համակում Հեթումի պարզ խօսքը:

Յիշատակարանը շարադրուած է յիշատակագիրներին նախընտրած 8 վանկանի տողերով: Իւրաքանչիւր 2, երբեմն 4 տողը մէկ փոխուում են յանգերը, եւ դա աշխուժութիւն է հաղորդում խօսքին:

Ոտանաւորն սկսուում է յիշատակագրի հոգեկան վիճակը բացայայտող տողերով: Զգտելով ընդգծել իրեն պատած մեղքերից առաջացած ահազանալից վիճակը՝ հեղինակը հասնում է չափազանցութեան.

Որ ծառայեալս եմ բիւր ախտից,
Կապեալ տոռամբ չար շղթայից,
Առ ի մեղաց գոլով տիրեալ,
Եւ ներհակաց ներքոյ անկեալ:
Յիս յարձակմունքն անասնական՝
Իշխեն մտացըս բանական,
Եւ ըստ նեխեալ գերեզմանին,
Բըռով արտաքոյքս իմ պաճուճին⁵:

Յիշատակարաններում բազմիցս հանդիպում ենք մեղքի գիտակցութիւնն արտայայտող տողերի, բայց այս դէպքում Հեթումի ինքնաբնութագրումը կարծես նրա կենսագրութեան որոշ կողմերի լուսաբանումն է:

Պատմագրութեան մէջ ամրագրուել է, որ Հեթումը տարօրինակ, հակասական անձնաւորութիւն է եղել: Նա քիչ հանդիպող կերպար է անգամ համաշխարհային պատմութեան մէջ: Նա չի ամուսնացել, չի թագադրուել, որովհետեւ մտադիր է եղել իրեն նուիրել կրօնական կեանքին, բայց ստանձնել է գահը, քանիցս հրաժարուել, ապա նորից վերադարձել: Թէեւ հասել է նշանակալից որոշ ձեռքբերումների, ինչպէս, օրինակ, մոնղոլներից հայ եւ օտար եկեղեցիների համար ազատութիւններ ձեռք բերելու երաշխիքը, սակայն մշտապէս մեղադրուել է քաղաքական թոյլ գործիչ լինելու մէջ: Իր թուլութեան, անկայունութեան հետեւանքն են եղել նաեւ գահակալութեան համար եղբայրների միջեւ մղուած կռիւները, որոնք նոյնպէս մեծ վնասներ ու աւերածութիւններ են բերել Կիլիկեան Հայաստանին:

Այս առումով Հեթումն ինքն է ամբողջացրել իր իսկ կերպարը՝ յիշատակարանում թողնելով այսպիսի տողեր.

Հեթում անուամբ լոկ թագաւոր,
Ներքոյ աղքատ եւ պարտաւոր,
Քանգի կոչիմ իշխան Հայոց,
Բայց ես իշխիմ յախտից իմոց⁶:

Պէտք է նկատի ունենալ, որ Հեթումը գահը ժառանգել էր երկրի համար ծանրագոյն ժամանակներում: Հեթումը տալիս է այդ դառնաբեր ժամանակի պատկերը, եւ այս առումով յիշատակարանը ձեռք է բերում պատմաճանաչողական արժէք:

ԺԳ. դարի 20-30-ական թթ., այսինքն՝ Հեթում Ա.-ի թագաւորութեան սկզբներին, մոնղոլ-թաթարական վաչկատուն ցեղերը ներխուժում են Միջին եւ

⁵ Նոյն տեղում, էջ 829:

⁶ Անդ:

Մերձաւոր Արեւելք: Աստիճանաբար նրանք սկսում են սպառնալ Կիլիկիայի գոյութեանը: Միւս կողմից էլ իրենց ասպատակութիւններն են սկսում Եգիպտոսի մամլուքները: Երկիրը կործանումից փրկելու համար Հեթում Ա.-ն ներկայանում է մոնղոլական արքունիք եւ Մանգու խանի հետ կնքում հայ-մոնղոլական դաշինք, ըստ որի՝ Կիլիկեան Հայաստանը դառնում է մոնղոլների ռազմական դաշնակիցը՝ այդպիսով երկիրը զերծ պահելով մոնղոլների նուաճումներից: Սակայն սրբում են Կիլիկիայի եւ Իկոնեան սուլթանութեան յարաբերութիւնները: Եթէ իրականանար Հեթումի հեռահար նպատակը՝ մոնղոլների միջոցով փրկել Արեւմուտքը, պատմութիւնն այլ ընթացք կ'ունենար: Սակայն լատինները անվստահութիւն են ցուցաբերում մոնղոլների նկատմամբ: Արդիւնքում Եգիպտոսի մամլուքներն ասպատակում են Դաշտային Կիլիկիան՝ Մառիի մօտ 1266 թ. պարտութեան մատնելով հայկական բանակին: Հեթում Ա.-ի որդիներից մէկը՝ Թորոսը, սպանում է, իսկ միւսը՝ Հեթում Բ.-ի հայրԼեւոնը, գերի է տարւում Եգիպտոս:

Հեթումը յիշատակարանում հիացմունքով ու հպարտութեամբ է արժեւորում Լեւոնի գործունէութիւնը: Տողերում ուրուագծւում է հօր հայրենասիրական ոգին. «Որ վասն ազգիս մեր եւ երկրի, / Չանձն իւր դնելով՝ չոքաւ գերի»:

Հեթում Ա. թագաւորը որդուն ազատելու համար շատ թանկ է վճարում: Նա տարածքներ է զիջում, գերիների յանձնում՝ տողորուած ոչ միայն հայրական զգացումներով, այլեւ թագաւորութիւնը պահպանելու մտահոգութեամբ. Լեւոնը Հեթումի ողջ մնացած միակ արու զաւակն էր:

Կիլիկիայի համար ծանր փորձութիւնները շարունակւում են: 1268 թ. վերացնելով Անտիոքի իշխանապետութիւնը՝ Եգիպտոսի սուլթանութիւնը դառնում է Կիլիկիայի անմիջական հարեւանը:

Անտիոքի աւերման եւ Եգիպտացիների գործած վայրագութիւնների մասին է յիշատակում Հեթումը.

Որ շուրջ ըզմեաւք դրացեաց տիրեաց

Եւ գԱնտիոք մեծն աւերեաց:

Զբազում ամրոցս ըմբռնելով

Եւ գքրիստոնեայս կոտորելով⁷:

Բայց նաեւ ուրախութեամբ նշում է, որ հայրը կարողացել է պահել երկիրը եւ փոխանցել իրեն:

Խնդիրն այն է, որ Լեւոնը, թէեւ ծանր գնով, հաշտութեան պայմանագիր է կնքում Եգիպտոսի հետ, այն հնարաւորութիւն է տալիս երկիրը ոտքի կանգնեցնելու, բարելաւելու տնտեսական դրութիւնը: Յարաբերական խաղաղութիւնը խզւում է Լեւոնի մահից յետոյ՝ 1289 թ.: Եգիպտական սուլթանութիւնը նորից սկսում է արշաւանքները: 1289 թ. գրաւում է Տրիպոլին, 1291 թ.՝ Աքքան, եւ վերսկսում են արշաւանքները Կիլիկիայի սահմանամերձ ամրոցների եւ քաղաքների վրայ: Հէնց այս դէպքերն է նկարագրում Հեթումը, սակայն ոչ թէ սոսկ արձանագրելով կատարուածը, այլ այդ ամէնն անցկացնելով երկրի ճակատագրի համար ծնուած ցաւի, տառապանքի, յոյզերի միջով. «Եղեւ խաւար մեզ անհնարին, / Անմխիթար սուգ ցաւագին».

⁷ Անդ, էջ 829:

Հնչում է նաև ուղղակի մեղադրանք՝ ուղղուած «նետողաց ազգին»՝ մոնղոլներին, որ օգնութեան չհասան:

Հեթումի այդ մեղադրանքը մոնղոլներին հետ դաշինքի թուլացման վկայութիւնն է: Հեթումն իսկապէս դիմել է մոնղոլներին, սակայն Արղուն զանին յաջորդած Քէյղաթուն զբաղուած էր իր իշխանութեան ամրացմամբ:

Հեթումը իրադարձութիւնները զնահատում է կրօնական մեկնակէտից: Որքան էլ սուրբ Գրիգորը գթած լինէր եւ վշտակցէր, կուտակուող մեղքերը դառնում են վերահաս պատուհասի պատճառ: Միջնադարեան մտածողութեամբ՝ Հռոմկլայ ամրոցի անկումը (1292 թ.) կատարուած է Տիրոջ թողտուութեամբ, որպէսզի խրատուեն մեղքի ախտում թաթախուածները: Ժամանակակիցները Հռոմկլայի անկումը մեծագոյն աղէտ են համարել եւ այն համեմատել Երուսաղէմի կործանման հետ: Ըստ Հեթումի՝ «Զոր եւ յիշելն է ողբալի, / Աղէտ, կսկիծ, ճառ դողալի»: Տաճարների աւերման, սուրբ մասունքների, այդ թուով՝ Գրիգոր Լուսաւորչի աջի գերման մասին պատմող տողերում առկայ են յիշատակագրի հոգեխռով վիճակը, բռնաւորի դէմ ուղղուած գայրոյթը:

Յիշատակարանում առկայ է Կիլիկիայի թագաւորութեան թուլացման գիտակցութիւնը: Թերեւս սրանով նաև կարելի է բացատրել Հեթումի կերպարի ողբերգականութիւնը: Կայ անօգնականութեան, անզօրութեան զգացումը, զօրաւոր թշնամիներին միայնակ յաղթելու անհնարինութեան գիտակցութիւնը: Գուցէ այդ, նաև իր կատարած զիջումներն էին պատճառը, որ նա ժամանակ առ ժամանակ հրաժարուած էր գահից՝ ապաւինելով Աստծուն յղուած աղօթքներին:

Յատկանշական է, որ յիշատակարաններում մեծարուել է այդ աստուածասէր, աստուածապաշտ, բարեպաշտ, աստուածազարդ ճգնաւորը, նոյնիսկ համեմատուել Քրիստոսի հետ. «Հայոց սուրբն Հեթում, որում ոչ ոք համեմատ ի թագաւորս, բայց Քրիստոս միայն»⁸: Մէկ այլ գրիչ այսպէս է բնութագրում նրան. «...եւ ի թագաւորութեանն Հեթմոյ բարեպաշտի եւ աստուածասիրի, եւ յոյժ հռետորականի եւ գիտնականի Հին եւ Նոր Կտակարանաց, եւ ի վերա այսոցիկ առաքինասէր վարիւք կացեալ երիտասարդական հասակին աղաւթիւք, պահաւք, գետնաշխատութեամբ, տքնութեամբ, հսկմամբ եւ այլ բարութիւն ողորմած, աղքատասէր, մարդասէր, անոխակալ, անյիշաչար, քաղցր եւ հեզ առ ամէնեւեան, որբոց եւ այրոց խնամիչ եւ դարմանիչ, յիշատակ նորա աւրհնութեամբ»⁹:

Անկախ իր քաղաքական գործունէութիւնից՝ Հեթումը հայրենասէր կերպար է: Ներկայացնելով արքայատոհմը՝ նա Ռուբէնին համարում է «ի Գագկայն զարմէ սերեալ», որը «Իբրու գտապանն զայն զՆոյի՝ / Եբաց զերկիրս այս մեր տոհմի»: Այսպիսով նա հետեւում է Ռուբէնի եւ Գագիկ թագաւորի ազգակցական կապի մասին ձեւաւորուած ավանդութեանը, մինչդեռ ամենայն հաւանականութեամբ Ռուբէնը եղել է Գագիկ թագաւորի զօրականներից մէկը¹⁰:

Հեթումը ցանկացել է ընդգծել Կիլիկիայի հայկական պետութեան՝ Անիի Բագրատունեաց թագաւորութեան անմիջական ժառանգը լինելը: Նոյն հպար-

⁸ Հայերէն ձեռագրերի յիշատակարաններ, ԺԳ. դար, կազմեց Ա. Մաթետսեան, Երեւան, 1984, էջ 772:

⁹ Նոյն տեղում, էջ 730:

¹⁰ Տես Լ. Տէր-Պետրոսեան, Խաչակիրները եւ հայերը, հատոր Բ., Երեւան, 2007, էջ 63-75:

տուլթեամբ ու արժանապատուութեամբ է նա գրում Լեւոն Բ.-ի մասին, ով Կիլիկիայի հայոց իշխանութիւնը վերածել էր թագաւորութեան.

Սա զխափանեալ թագըն նախնի.

Նոր նորոգեաց մերոյ ազգի,

Որպէս Պարոյրն որ դրուատի,

Թագաւորեաց քաջս այս արի¹¹:

Հեթումի յիշատակարանը կրում է հեղինակի ոճի ու անհատականութեան կնիքը: Հեթումը միշտ արտայայտում է իր վերաբերմունքը, տալիս իրադարձութիւնների գնահատականը: Նօսքի պարզութիւնն ու անկեղծութիւնը, յուզականութիւնը ստեղծում են կենդանի պատկերներ, որոնցում առկայ են հեղինակի ցան ու տառապանքը:

Այսպիսով՝ ի մի բերելով յօղուածում արծարծուած դրոյթները՝ կարող ենք փաստել, որ Հեթումի յիշատակարանը Ոսկան Երեւանցուն հետաքրքրել է տարբեր առումներով՝ սկսած Աստուածաշնչի արժեւորումից, արած գործի յաւերժացման ցանկութիւնից մինչեւ Հեթումի կերպարը, ով առաջինն էր հետեւել լատինական Վուլգատային եւ մշտապէս քննադատուել լատինամոլ քաղաքականութիւն վարելու համար: Միեւնոյն ժամանակ նա լաւագոյնս լուծել է 2 հարց՝

1. Հետեւելով միջնադարեան գրիչներին, որոնք ձեռագրի հետ արտագրում էին նաեւ յիշատակարանները, նա տպագրում է նախագաղափար օրինակի յիշատակարանը՝ այդպէս ուղղորդելով հայ ընթերցողին դէպի օգտագործած բնօրինակը.

2. արձագանգել է Ծռագատկի հետ կապուած խնդիրներին, որոնք 1292 թ. պէս արդիական էին դարձել նաեւ 1668 թ., երբ աւարտուում էր Աստուածաշնչի տպագրութիւնը: Դրանով նա շեղում էր Հոռմի ուղադրութիւնը նախագաղափար օրինակից, որը իր տպագրած Աստուածաշնչի՝ հայկական կանոնի վրայ հիմնուած լինելու մեծագոյն վկայութիւնն էր:

HERIKNAZ VORSKANYAN

POETICAL COLOPHON OF KING HETHOUM II IN THE PUBLICATION
OF THE BIBLE BY VOSKAN

(Summary)

Keywords: *Voskan of Erevan, Hethoum II, manuscript, poetical colophon, Easter, example.*

As it is known, the Bible published by Voskan of Yerevan in 1666 is based on the Bible copied in 1295 by the order of King Hethoum II (ruled from 1289 to 1301). It is manuscript N 180 of Mashtots Matenadaran (manuscript library).

Archimandrite (Bishop) Voskan of Yerevan chose this manuscript as a basis for the following three reasons:

A. It was written excellently and without mistakes,

¹¹ Նոյն տեղում, էջ 829:

- B. It was complete as to the books of the Bible,
- C. Its chapter division was typical to the Vulgate.

For this reason, to some extent it corresponded to the Latin tradition though it was based on the Armenian canon.

Voskan of Yerevan also published the poetical colophon of Hethoum placed in this manuscript for two reasons. First, Hethoum mentioned the quarrel concerning the date of celebrating the Easter in 1292. With a surprising coincidence, such an issue arose also in 1668, when the publication of the Bible was going to be over. Archimandrite Voskan wrote about it at the end of the Bible, prior to the colophon.

However, the second and main reason was the fact that by printing King Hethoum's colophon, Voskan wanted to highlight that the original published by him was based on the Bible copied for King Hethoum.

In the report, Hethoum's colophon is analyzed in the general context of colophons of the Armenian medieval manuscripts from structural, religious-dogmatic and historical viewpoints.

The colophon emphasizes the point that the Armenian State of Cilicia was the immediate successor of the Bagratid Kingdom of Ani; analyzes the poeticized information of the colophon about a series of important events of the 13th century that occurred in the Armenian Kingdom of Cilicia and especially about the captivation and return of the right-hand reliquary of St. Gregory the Illuminator and the Armenian-Mongol treaty.

ЭРИКНАЗ ВОРСКАНЯН ПОЭТИЧЕСКАЯ ЛИТЕРАТУРНАЯ ПАМЯТНАЯ ЗАПИСЬ КОРОЛЯ ГЕТУМА ВТОРОГО ВОСКАНОВСКОЙ ПУБЛИКАЦИИ БИБЛИИ (Резюме)

Ключевые слова: Воскан Ереванский, Гетума Второй, рукопись, Библия, поэтический литературный памятник, Пасха, пример.

В основе Библии, опубликованной в 1666 году Восканом Ереванским, как известно, лежит написанная в 1293 по заказу короля Гетума Второго (1289-1301) Библия. Это 180-ая рукопись, хранящаяся в Ереванском Матенадаране Маштоца.

Воскан Ереванский выбрал эту рукопись по трем причинам:

1. Избранное и безошибочное написание;
2. Целостное содержание текстов Библии;
3. Свойственное латинской Вульгате членение.

По этой причине, будучи основанной на армянском каноне, одновременно в определенной мере соответствует латинской традиции.

Воскан Ереванский опубликовал также поэтический литературный памятник короля Гетума Второго по двум причинам. Во-первых, Гетум упоминает о Пасхе 1292 года, когда возник спор, когда его праздновать. Изумительнее всего, что такой же спор о времени празднования Пасхи возник и в 1666 году, когда

подходила к концу публикация Библии. Об этом пишет Воскан Ереванский в конце Библии до публикации.

Вторая и более главная причина в том, что Воскан, публикуя литературный памятник Гетума, хотел особо отметить, что в основе того оригинала, который он издает, лежит Библия, написанная для короля Гетума Второго.

В статье рассматривается литературный памятник Гетума в контексте армянских средневековых рукописей со структурных, религиозно-догматических и исторических точек зрения.

В литературном памятнике отмечается факт непосредственного наследия Ани царства Багратуни от Киликийского армянского государства. Анализируется информация, отраженная в поэтической форме литературного памятника, которая относится к ряду важнейших событий, имевших место в 13 веке в Киликийском армянском государстве, особенно, пленению и возвращению Григора Просветителя и армяно-монгольскому союзу.



ՀՈՒՍԻՆԷ ՎԱՐԴԱՆԵԱՆ

ՀՀ ԳԱԱ Մասնակ Արեղեանի անուան գրականության ինստիտուտ

ԱՍՏՈՒԱԾԱՇՆՉԻ՝ ՈՍԿԱՆ ԵՐԵՒԱՆՑՈՒ ԵՒ ՄԵԽԻԹԱՐ ՍԵՔԱՏԱՑՈՒ ՀՐԱՏԱՐԱԿՈՒԹԻՒՆՆԵՐԻ ՅԻՇԱՏԱԿԱՐԱՆՆԵՐԻ ՀԱՄԵՄԱՏԱԿԱՆ ՔՆՆՈՒԹԻՒՆ

Առանցքային բառեր - Աստուածաշունչ, յիշատակարան, տպագրություն, ձեռագիր մատենան, գրաքար, բնագիր, Ոսկան, ընթերցող, թարգմանություն, Վուլգատա

1666 թուականին Ոսկան Երեւանցին հրատարակեց հայերէն առաջին տպագիր Աստուածաշունչը, որը մեծ իրազարժութիւն էր հայոց մէջ: Ենթադրուում է, որ նրա այդ հրատարակութեան հիմքում Կիլիկիայի Հեթում Երկրորդ թագաւորի անունով յայտնի գրչագիր Աստուածաշունչն է (ընդօրինակուել է 1295-ին, Հեթում Բ.-ի պատուէրով, ներկայումս պահուում է Մաշտոցեան Մատենադարանում, ձեռ. Հ^ր 180): Սակայն Աստուածաշունչը նաեւ խմբագրուել էր ըստ Վուլգատայի, աւելացուել էին մինչ այդ հայերէն բնագրում չընդգրկուած եւ հայոց կանոնի մէջ չեղող գրքեր¹: Նպատակը ողջ հայութեան համար մէկ հայտառ տպագիր Աստուածաշունչ ստեղծելն էր², որն, ի վերջոյ, յաջողուում է իրագործել մեծ ջանքերի ու զրկանքների գնով: Սակայն այն միտքը, որ իւրաքանչիւր մտադրութիւն իրագործման մէջ կարող է շատ աւելին դառնալ, քան ի սկզբանէ մտածուած էր, այս դէպքում գործել է երկակի նշանակութեամբ՝ Աստուածաշնչի տպագրութեան անժխտելի կարեւորութեան եւ Սահակ-Մեսրոպեան բնագրի անհարկի խաթարումների արտայայտութեամբ:

Իր գործունէութեան մեկնութիւնը Ոսկանը տալիս է Աստուածաշնչի Յիշատակարանում, ինչպէս նաեւ «Առաջաբան» եւ «Առ ընթերցողս» հատուածներում, որոնք նոյնպէս յիշատակարանային գործառոյթ³ ունեն եւ ներկայ քննութեան խնդիրների շարքում են: Այս առումով բուն յիշատակարանը, որ բացայայտում է այն պայմանները, որոնց մէջ յայտնուած Ոսկանը պիտի իրականացնէր իր առաքելութիւնը, սոյն հարցի քննարկման շրջանակում աւելի քիչ էական է, քան վերջին երկուսը, որոնք հէնց Ոսկան վարդապետի՝ աստուածաշնչեան բնագրի խմբագրումներին են վերաբերում:

¹ Ռ. Իշխանեան, Գայ գրքի պատմութիւն, Երեւան, «Անտարես», 2012, էջ 436:

² Այս մասին տես Սուրեն Զոլանջեան, Դեթում Բ.-ի ձեռագիր Աստուածաշունչը եւ ոսկանեան հրատարակութիւնը.- «Էքմիածին», 1966, ԺԱ-ԺԲ., էջ 80-130, ինչպէս նաեւ՝ Գարեգին Լեւոնեան, Գայ գիրքը եւ տպագրութեան արուեստը, Երեւան, Գայպետիրատ, 1958, էջ 102-119 (Առաջին հայերէն Աստուածաշնչի տպագրութիւնը):

³ Ոսկան Երեւանցու եւ Մխիթար Սեբաստացու գրուածքներից արուած մեքերումների մեր աղբիւրներն են եղել՝ Գայ գիրքը 1512-1800 թուականներին, Երեւան, 1988, ինչպէս նաեւ «Գայ գիրքը» էլ. կայքում (flib.sci.am, nla.am) տեղադրուած նրանց բուն հրատարակութիւնները:

Առաջաբանը, որը Ոսկանի մի իւրօրինակ հաշուետուութիւնն է Յակոբ Զուղայեցի կաթողիկոսին, միանգամից երեւան է հանում այն լրջութիւնն ու երկիւղածութիւնը, որ ունէր Ոսկանն այս գործի հանդէպ: Իր գործունէութեան ծրագրին ըստ իր շարագրանքի հետեւելը մի կողմից նրա նորամուծութիւններն է բացայայտում, միւս կողմից ակնյայտ է դարձնում ինչ-որ անվստահութիւն այդ նորամուծութիւնների հանդէպ, ինչ-որ կասկած, որի դէմ նա անընդհատ պայքարում է կաթողիկոսին թէ ընթերցողին դիմելիս: Նա իր առջեւ խնդիր էր դրել Աստուածաշնչի Ե. դարի գրաբար թարգմանութիւնը համապատասխանեցնելու լատիներէն բնագրին՝ Վուլգատային՝ (այն թէեւ երբայերէնից թարգմանուել էր Դ. դարում, սակայն կանոնականացուել է շատ աւելի ուշ⁴): Նպատակն էր տնտեսումն ու գլուխների բաժանումը ըստ լատիներէն բնագրի դասաւորութեան եւ դրանով մէկ՝ միմեանց համապատասխանող բնագրի ստացումը համաբարբառի նմանութեամբ⁵: Ինչ վերաբերում է բովանդակութեանը, ապա նա համոզուած էր, որ հայ եւ լատին բնագրերի բովանդակային համապատասխանեցումը նոյնպէս ոչ մի վնաս չէր բերի («ոչինչ գոյր վնաս»), թէպէտ այսպիսի դէպքերում ինքը չի համարձակուել որեւէ բան աւելացնել կամ պակասեցնել: Իսկ ահա հայերէն բնագրի համարակալումը լատիներէնի համարակալմանը համապատասխանեցնելու անհնարինութիւնը, ինչպէս նաեւ ընթերցողի «մտքի ծփանք» չունենալը պատճառ են դարձել առաջնութիւնը վերջինիս տալու: Ընդհանրապէս ընթերցողի «անտարակոյս ընթանալն» ու «աստուածային գրերի զօրութեան դիւրութեամբ իւրացնելը» Ոսկանի ամենահիմնաւոր փաստարկն է իր բոլոր փոփոխութիւններում:

Կաթողիկոսին ուղղուած իր խօսքը Ոսկանն այնպէս է կառուցում, որ երեւայ Յակոբ Զուղայեցու առաջնորդող մասնակցութիւնը Սուրբ Գրքի տպագրութեան գործին, ինչպէս նաեւ իր ինքնիշխան չլինելը սրբազան բնագրի խմբագրման մէջ⁶. «Վասն որոյ եւ մեք, ով Հայր պատուական, ըստ բարձրագունից հրամանաց քոց արարաք. գլխատելով եւ տնատելով. զհամարաթիւսն եւս առնթեր նմին դնելով բազմաւ աշխատութեամբ»⁷: Յիշատակարանի ժանրային առանձնայատկութիւնն էր. գրիչներն իրենց ընթերցողից խնդրում էին թերացումների

⁴ Այս մասին տես Աստուածաշունչը եւ հայ մշակոյթը, աշխ. Ներսէս աւ. քահանայ Ներսէսեանի, Զայաստանի աստուածաշնչային ընկերութիւն, 2001, էջ 24:

⁵ Տես Ոսկանի Աստվածաշնչի առաջաբանը («Բանահիւսութիւն առ վեհագոյն հայրապետն հայոց տէր Յակոբ. ի նուաստ ումեմէ բանի սպասաւորէ Ոսկան վարդապետի՝ յաղագս տպագրութեան տառից աստուծայնոց»), Աստուածաշունչ, Ամստերդամ, տպ. Ս. Էջմիածնի և Ս. Սարգսի, 1666, էջ 3 կամ Զայ գիրքը 1512-1800 թուականներին, Երեւան, 1988, էջ 47:

⁶ Վկայութիւններ են պահպանուել այն մասին, որ երբ Ոսկան Երեւանցին 1662 թ., թողնելով Ուշիի վանքի վանահայրութիւնը, Յակոբ Զուղայեցի կաթողիկոսի հրամանով եւ եղբոր՝ Աւետիս Լիճնեցի խնդրանքին ի պատասխան, շտապում է հասնել Երոպա՝ իրականացնելու Աստուածաշնչի տպագրութիւնը, իր հետ ունէր կաթողիկոսի կողմից հաւանութեան արժանացած Աստուածաշնչի ձեռագիր մի օրինակ, որը պիտի գործածէր տպագրութեան համար եւ որի վրայ Մ. Աթոռում աշխատել էին եւ անգամ «գլխատել եւ տնատել»: Իհարկէ, ըստ այլ փաստերի՝ այդ գործը կատարուել էր կաթոլիկ վանական Պօղոս Պրիմոլիի մասնակցութեամբ: Տես Ներսէս Պոգապալեան, Ոսկան վարդապետ Երեւանցի.- «Էջմիածին», 1966, ԺԱ-ԺԲ., էջ 23, ինչպէս նաեւ՝ Ա. Ալաօյաճեան, Տպագրութեան արուեստը եւ հայք, Եր., Նայիրի, 2013, էջ 107:

⁷ Աստուածաշունչ, Ամստերդամ, տպ. Ս. Էջմիածնի և Ս. Սարգսի, 1666, էջ 3, նաեւ՝ Զայ գիրքը 1500-1800 թուականներին, էջ 47:

Համար չմեղադրել եւ աղօթել իրենց եւ Հարազատների Համար: Ոսկան Երեւանցին էլ կաթողիկոսից է նոյնը խնդրում՝ այդ խնդրանքում արտացոլելով իր մտավախութիւնները քննադատութիւնից. «եթէ ախորժին կամք ձեր՝ Տեառն չնորհ եւ մեծութիւն. զմեզ արժանի առնել ի յիշումն բարւոյ՝ եւ յաղօթս. ապա թէ ոչ. զմեզ անբամաբասնս եւ անբամահելիս թողուլ վասն Քրիստոսի...»⁸:

Գրեթէ նոյն բացատրութիւնները Ոսկանը ներկայացնում է նաեւ ընթերցողին, սակայն ի տարբերութիւն կաթողիկոսին ուղղուած Հաշուետու ոճի՝ ընթերցողին դիմում է բացատրող, ուսուցանող ոճով՝ թէպէտ կրկին նրա մեկնութիւններն իր խմբագրական աշխատանքների մասին ասես արագարացումներ լինեն: Երկու՝ Հայ եւ լատին բնագրերի Համարակալումների Համապատասխանեցման մասին խօսելիս նա հերթով թուարկում է իւրաքանչիւր գիրքը՝ Մովսէսի գիրքը, Յեսուի գիրքը, Թագաւորացները, Եսթերի, Եզրասի, Տօբիթի, Սողոմոնի, Դանիէլի գրքերը եւ այլն: Անուն առ անուն այսպիսի թուարկումը, որը չկար կաթողիկոսին դիմելիս, յուշում է ընթերցողին քաջատեղեակ դարձնելու նրա մտահոգութեան մասին: Այդպէս նա նաեւ տեղեկացնում է Սիրաքի գրքի իր թարգմանութեան, ինչպէս նաեւ Ստեփանոս Լեհացու թարգմանած՝ Եզրասի չորրորդ գրքի մասին: Նշում է, որ այս ամէնը թարգմանելը, թուահամարներով եւ ցանկով տեղադրելը նոյնպէս բազում ջանքեր են պահանջել իրենից: Մշտապէս չի մոռանում նշել նաեւ այն, որ Հնարաւորութեան դէպքում միշտ գերապատուութիւնը Հայերէն բնագրին է տուել, ինչպէս Եզրասի գրքի դէպքում էր: Իսկ Մակարայեցիները ընդհանրապէս չկար լատինական բնագրում, եւ նա նոյնն է թողնում, ինչ որ մեր բնագրում էր: Որ Ոսկանը շատ է անհանգստացել իր հրատարակած աստուածաշնչեան բնագրի Համար, երեւում է նաեւ Առաքել Դաւրիթեցու «Պատմութեան» տպագրի՝ իր աւելացրած Մէ. գլխից: Այստեղ նա գրեթէ կրկնում է Առաջաբանի եւ «Բան առ ընթերցող» Հատուածների մեկնութիւնները, խոստովանում, որ իր խմբագրումների Համար բազում նեղութիւններ է կրել սուտակասպաս եւ բարձրայօն իմաստակներից, եկեղեցականներից, աշխարհականներից, մերձաւորներից եւ հեռաւորներից⁹:

Մեր օրերում Ոսկան Երեւանցու այս խմբագրումները խիստ քննադատողներից է Յ. Անասեանը. նա նախ մանրամասն վերլուծում է Սահակ-Մեսրոպեան թարգմանութիւնը եւ Հայոց կանոնը, այնուհետեւ խօսում է Հայերէն Աստուածաշնչի դասական բնագրի առաջին եւ երկրորդ թարգմանութիւնների մասին եւ, ի վերջոյ, անդրադառնում է Վուլգատայի¹⁰ ազդեցութեան Հարցին՝ այդ Հարցի քննութիւնը սկսելով Հեթում Երկրորդի Աստուածաշնչից: Ապացուցելով, որ Հեթում Երկրորդի բնագիրը լատինական գլխաբաժանումներից բացի ուրիշ որեւէ փոփոխութեան չի ենթարկուել, ասել է թէ՛ Ոսկանը չի «խաթա-

⁸ Նույն տեղում, էջ 4. Լատե՛ Դայ գիրքը 1500-1800 թուականներին, էջ 48:

⁹ Տե՛ս Առաքել Դաւրիթեցի, Գիրք պատմութեանց, Ամստերդամ, տպ. Ս. Էջմիածնի եւ Ս. Սարգսի, 1669, էջ 636-638:

¹⁰ Տե՛ս Յ. Անասեան, Աստուածաշունչ մատենի հայկական բնագիրը.- Էջմիածին», 1966, ԺԱ-ԺԲ., էջ 71-97: Յ. Անասեանը փաստում է, որ թէեւ գոյութիւն է ունեցել երկու Վուլգատա, որոնցից «Իտալա» կոչուող հիւր թարգմանուած է եղել յունական Եօթնասանից բնագրից, բայց պահպանուել է միայն եբրայական սկզբնագրերից Յերոնիմոս Ստրիդոնացու թարգմանած կոր կամ Յերոնիմեան Վուլգատան, որը եւ կաթողիկ եկեղեցում պաշտօնապէս ընդունուած բնագիրն է:

րել հայկական բնագիրը»¹¹: Ըստ հետազոտողի՝ Հեթումի մատենանում ընդօրինակում է հենց հին հայկական անեղծ բնագիրը՝ ի տարբերություն Ոսկանի: Նա մանրամասն օրինակներով ցոյց է տալիս Ոսկանի բնագրի համընկնումները Վուլգատայի հետ եւ տարբերությունները Հեթումեան Աստուածաշնչից, թէեւ չի ժխտում, որ Ոսկան Երեւանցին իր այդ տպագրին ստեղծել է ըստ արքայական Աստուածաշնչի (Աստուածաշունչը գործածել է որպէս հիմք՝ անելով նաեւ իր հարկ համարած փոփոխությունները)¹²:

Անասեանը բռնն քննադատութեան է ենթակում Ոսկանին: Ըստ նրա՝ որպէս տպագրիչի՝ Ոսկանի դերն անուրանալի է, սակայն որպէս Սուրբ Գրքի բնագիրը պատրաստողի՝ քննադատելի: Իր այս կարծիքի մէջ Յակոբ Անասեանը միայնակ չէ (իրենից առաջ եւ իրենից յետոյ շատ հետազոտողների կարելի է յիշատակել՝ Օրմանեան, Չամչեան, Զօհրապեան եւ այլք), եւ սեփական բնագրային մանրակրկիտ հետազոտութեամբ եւ համոզիչ փաստերով ցոյց է տալիս հինգերորդ դարի բնագրի նկատմամբ Ոսկանի «մեղանշումները», որոնք ըստ Անասեանի անթոյլատրելի են:

Այսուհանդերձ, Աստուածաշնչի Ոսկանի իրագործած տպագրությունը դարձաւ նոյն Աստուածաշնչի 1733 թ. Մխիթար Սեբաստացու վերահրատարակութեան հիմքը: Մխիթար Սեբաստացին չունէր այն նիւթական դժուարություններն ու հոգեւոր հալածանքները, որ բաժին էին ընկել Ոսկանին, կամ գոնէ չունէր այն չափով, ինչ Ոսկանն ունեցաւ իր ժամանակին¹³: Իր հրատարակած Աստուածաշնչի «Բան առ ընթերցողս եւ Յիշատակարան մատենիս» բաժնում Մխիթար Սեբաստացին նշում է, որ այն տպագրուած է ըստ Ոսկան վարդապետի Աստուածաշնչի օրինակի: Օրինակը օրինակ, սակայն Սեբաստացին լաւ էր գիտակցում, որ որոշակի շտկումներ էլ պիտի անէր, ուստի երկու բան է առաջարկում իր «բարեմիտ ընթերցողին». Աստուածաշնչի գլխակարգությունը, որ արարեց ըստ Ոսկան վարդապետի եւ իր սակաւ աշխատությունը, որ ձեռնարկեց եւ հասցրեց մինչ սրբագրումն ու տպագրությունը:

Իր յիշատակարանում մէջբերելով այն նոյն ծրագիրը, որ Ոսկանն էր ընտրել իր համար՝ «Դրութիւն գլխոց եւ տանց, Գոլն եւ ոչ գոլն գրոց, գլխոց եւ տանց, թէ առ մեզ եւ թէ առ նոսայ: Գլխոց եւ տանց առաւելութիւն եւ նուազութիւն: Գլխոց եւ տանց յետ եւ յառաջ լինիլ: Եւ վերջապէս բանիցն այլատարագությունք»՝ Սեբաստացին նախ վերլուծում է Ոսկանի խմբագրումները, իսկ այդ վերլուծություններից յետոյ յանգում առաւել հանգամանալից քնննություն կա-

¹¹ Ժամանակին այն միտքը, թէ ոսկանեան Աստուածաշունչը արտատպուած է Դեթում Բ-ի գրչագրից, հետեւաբար՝ փոփոխություններն էլ այդ Աստուածաշնչից են գալիս, հրապարակ էր հանել Լակրոզը, որն, ըստ Յ. Անասեանի, թիրիմացության մէջ է եղել, քանի որ ձեռք տակ չի ունեցել Դեթումի Աստուածաշնչի որեւէ ընդօրինակություն, որպէսզի նրա վրայ հիմներ իր կարծիքը. տե՛ս Յ. Անասեան, նշ. յօդուածը, էջ 83-84:

¹² Վերջ յիշատակած իր յօդուածում Ս. Զոլանջեանը նույնպէս յանգել է այն մտքին, որ «Ոսկանն իբրեւ իր տպագրութեան հիմք է օգտագործել 1295 թ. Դեթում Բ. Դայոց թագաւորի պատուէրով գրուած Աստուածաշունչը, եւ որի վրայ էլ տպագրողը կատարել է իր կողմից անհրաժեշտ համարուած սրբագրությունները». տե՛ս նշուած յօդուածը, էջ 128:

¹³ Մխիթար Սեբաստացու՝ Աստուածաշնչի տպագրութեան եւ հրատարակչական գործունեութեան մասին ընդհանրապէս տե՛ս Բ. Ս. Ծեմճեմեան, Մխիթար Աբբահօր հրատարակչական առաքելությունը, Վենետիկ, 1980, ինչպէս նաեւ՝ Վարդան Դերիկեան, Դայ գիրքը աշխարհի խաչմերուկներում, մասն Գ., Երեւան, «Չանգակ», 2016:

տարելու մտքին: Նա լեզուական նոր քննութեան անհրաժեշտութիւնն էր տեսնում, ինչի կարիքը ժամանակին կաթողիկոսին յայտնել էր նաեւ Ոսկանը, եւ միայն 1645 թ. Փարիզում տպագրուած արքայական եօթնալեզուեան Աստուածաշունչը ձեռք բերելուց յետոյ է սկսում իր աշխատանքները: Այդ գիրքն ունէր երբայերէն, յունարէն, քաղղէերէն, արաբերէն, ասորերէն, սամարերէն բնագրերը: Ընդ որում, այս բնագրերից իւրաքանչիւրը լատիներէն լեզուով բառացի թարգմանութիւն էլ ունէր: Դրա շնորհիւ՝ ով լատիներէն գիտէր, կարող էր այդ բնագրերը կարդալ եւ այդպիսով հասկանալ, թէ ինչպէս եօթնասուն թարգմանիչները նոյն երբայական բնագիրը փոխադրեցին իրենց լեզուներին: Նոյնը վերաբերում էր նաեւ միւս հինգին:

Այդ եօթնալեզուեան Աստուածաշունչը Սեբաստացին կոչում է «աստուածաշնչեան գրքերի նկարագրական իմացութեան գանձարան»: Եւ որպէսզի գրքի հոգեւոր արժէքը ընդգծի, պատմում է ձեռքբերման նիւթական դժուարութիւնների մասին, այն մասին, թէ ինչպէս բնաւ չի վարանել վաճառողի առաջարկած՝ իր ուժերից վեր գնի առջեւ եւ գնել է առանց սակարկելու:

Միայն այս մատեանը ձեռք բերելուց յետոյ է Սեբաստացին իրեն պատրաստ համարում Աստուածաշնչի տպագրութեանը: Այն այդքան փափագելու պատճառները երկուսն էին. նախ՝ նրա շնորհիւ կարող էր աւելի լաւ ճանաչել Աստուածաշնչի գրքերի բուն էութիւնը, իր այդ ընկալմանը հաղորդակից անելով նաեւ իր դասատան աշակերտներին, քանզի Սուրբ Գրքի ուսուցումը նրանց համար որպէս առաջնային նպատակ էր տեսնում, եւ այս եօթնալեզուեան Աստուածաշունչն էլ, ի վերջոյ, հէնց այդ նպատակով էր հրատարակուել:

Այդ գրքից ստանալիք երկրորդ օգուտն իր համար լինելու էր Աստուածաշնչի հրատարակման աշխատանքներին բերած օգուտը. այդպէս նա յստակ կկարողանար գրիչները կամ անհմուտ թարգմանութեան պատճառով կատարուած նսեմացումներն ուղղել՝ ուղղումները տեղադրելով լուսանցքներում:

Իր բուն աշխատանքը բնագրի հետ Սեբաստացին կոչում է «ծանրագունեղ»:¹⁴ Բնագրային այս պրպտումների ժամանակ նա յայտնաբերում է, որ Թարգմանչաց Աստուածաշնչի խօսքերը (բանք) ամէն ինչով համաձայն էին ընթանում յունարէնին եւ ասորերէնին, իսկ միւս թարգմանութիւնների հետ համեմատելի էին միայն մտքով եւ ո՛չ բառացի, քանի որ Սահակ-Մեսրոպեան թարգմանութիւնը դրանցից չէր արուել:

Սեբաստացու անթաքոյց հիացմունքը գրաբար բնագրի նկատմամբ եւ այդ հիացմունքը յիշատակարանում արտայայտելը ցոյց է տալիս, թէ Ոսկանի համեմատ որքան հաստատուն հողի վրայ էր արդէն Աստուածաշնչի հրատարակութիւնը¹⁴:

Սեբաստացին Աստուածաշնչի հրատարակութեան պատրաստումը շարունակել է 3 տարի եւ միայն 1735-ին է աւարտի հասցրել: Ինչպէս եւ Ոսկան վարդապետը, Սեբաստացին եւս աւելի շատ դժուարութիւնների հանգիպել է Հին կտակարանը տպագրութեան պատրաստելիս: Մխիթարը դա պատճառաբանում

¹⁴ «Եւ որքան այսպէս համաձայն ընթանային՝ հրճուէին սիրտք մեր ի վերայ այնց. եւ մեծագոյն գարմանք կալնոր զմեզ ի վերայ ուշիմագունեղի եւ գովելագունեղի թարգմանութեան մերոց թարգմանչաց, որք յայնպիսում ժամանակի, յորում գրաբառ լեզուն մեր գոլով նորածին եւ տակալին ի յորորոցի, ի հելլեն բարբառոյ ի մերս բարբառ այնպիսեալ յարմարագունեղի ոճի անդրաբերին զայնս...» (Էջ 1273):

էր Նոր կտակարանի՝ միայն յունարէն եւ ասորերէն բնագրերից թարգմանուած լինելով եւ ոչ թէ նաեւ եբրայերէնից: Եղած վրիպակներն էլ գրիչները մեղքով էին եւ ոչ թէ թարգմանութեան: Դրանք Մարկոսի աւետարանի ԺԶ. գլխի 12, 14 եւ 17 համարներն էին, Պետրոս առաքեալի երկրորդ թղթի 3-րդ եւ 16-րդ համարները եւ այլն: Սրանց համար Սեբաստացին ուղղումներ է կատարում լուսանցքում: Սեբաստացին այդ ուղղումների հետ կապուած մի լրացուցիչ, բայց կարծում ենք կարեւոր տեղեկութիւն էլ է յայտնում այն մասին, որ Նոր կտակարանի լուսանցքներում իր կատարած ուղղումներից շատերը կարելի է յայտնաբերել նաեւ մեր հին գրչագիր ճաշոցներում եւ աւետարաններում¹⁵:

Սեբաստացին ջանք չի խնայել, որպէսզի վերատպութեան ժամանակ որեւէ սխալ չլինի, մանաւանդ չկրկնուի արդէն արուածը: Դրա համար նախապէս բնագիրը 2 անգամ ստուգուել եւ ազատուել է նախորդ սխալներից, եւ այնուհետեւ այդ նոյն՝ արդէն սրբագրուած եւ շարուած բնագիրն ընթերցել են եւս 3-4 անձինք՝ այս անգամ էլ գրաշարի սխալներից խուսափելու համար: Եւ նոյնիսկ սրանով չեն բաւարարուել հոգածու տպագրիչները եւ մէկ անգամ էլ արդէն տպագրուած թերթերն են ստուգել, նոր այն դարձրել են տպագրական մամուլ: Այս ամէնից յետոյ նոր միայն գործաւորներին հրաման էր տրուում տպագրել: Սրբագրութեան այս գործին նա մենաստանից մասնակից էր դարձրել 6 մարդու, իսկ մնացածը տպարանում էին, որպէսզի վերջին անգամ տպուածն ու սրբագրածը համեմատեն:

Աբբահայրը խոստովանում է, որ այս տպագրութեան համար ամէն ինչի լաւագոյնն է ընտրել՝ թղթերը, պատկերները, ծաղկագրերը, եւ այդ պատճառով նախատեսուած ծախսերը կրկնապատկուել են: Նա չի ընտրել փոքր-ինչ թխագոյն կամ հասարակ թուղթ, եւ պատկերներն էլ պղնձեայ են, այլ ոչ թէ փայտէ: Զի մոռանում նշել, որ ինքն արդէն իր կեանքի վաթսուներորդ տարին է բոլորել, ուստի եւ ցանականում է իր ազգի հոգեւոր օգտի համար անել իր կարողացածի լաւագոյնը, «որպէս զի նաեւ յազգի մերում պղնձեայ պատկերօք՝ ազնիւ թղթովք, յարմարագոյն դրօք՝ եւ բարւոք ծաղկագրովք աստուածաշունչ գտանիցի» (էջ 1274): Այսինքն՝ չնայելով ծախսի մեծութեանը, այլ տարուած լինելով միայն լաւագոյն արդիւնք ունենալու հեռանկարով, ոչինչ չի խնայել, որպէսզի այս Աստուածաշունչը նաեւ ըստ պատկերների լինի ազնուագոյն: Սրանով Սեբաստացին ոսկանեան Աստուածաշնչի եւս մէկ լրամշակում է կատարում, որովհետեւ Ոսկանեան Աստուածաշնչի զարդերն ու նկարները հայկական չէին: Հետազօտողների հաւաստմամբ՝ Ալբրեխտ Դիւրէրի հեղինակած նկարները եւ Քրիստոֆէլ վան Զիխէմի փորագրութիւնները նախապէս գոյութիւն ունեցել են եւ օգտագործուել են այլ տպարաններում: Տպագրութեան ընթացքը չկասեցնելու համար, նաեւ՝ այլ հնարաւորութիւն չունենալու պատճառով Ոսկանը դրանք գործածել է որպէս պատրաստի գործեր¹⁶: Թւում է, թէ ծախսերի նման

¹⁵ Ընդ որում, մեր հին գրչագիր ճաշոցի ընթերցումները նա յայտնաբերում է նաեւ յունարէն եւ ասորերէն թարգմանութիւններում, ուստի այս վերանայումը ձեռնարկում է նաեւ Հին կտակարանի համար:

¹⁶ Իր «Ոսկան Երեւանցի» պատմավեպում Յովհաննէս Ղուկասեանը մի տեսարան է նկարագրում, որտեղ Ոսկանը հանդիպում է Ռեմբրանդտին՝ Աստուածաշնչի պատկերները նրանից խնդրելու, եւ այդ Ռեմբրանդտն է նրան ուղղորդել դիմելու Քրիստոֆէլ վան Զիխէմին: Տե՛ս Յովհաննէս Ղուկասեան, Ոսկան Երեւանցի, Երեւան, «Սովետական գրող», 1988, էջ

մանրամասն յիշատակումը ավելորդ է, բայց այդպիսով Սեբաստացին մի կողմից ուզում է ցոյց տալ այն նիւթական դժուարութիւններն ու զոհողութիւնները, որոնց ինքը գնացել է յանուն Աստուածաշնչի տպագրութեան, միւս կողմից՝ նիւթական արժէքի անկարելոր լինելը յանուն հոգեւոր գործի առաջնայնութեան:

Այսպիսով՝ պարզ է, որ մէկ դար անց Մխիթար Սեբաստացու ոտքի տակ հողն առաւել հաստատաուն էր, ուստի նա հնարաւորութիւն ունէր իր նախորդի գործը շարունակելու՝ աստուածաշնչեան բնագիրը պատրաստելու հարցում նրանից առաջ անցնելով եւ դէպի հոգեւոր կատարելութեան տանող այդ ճանապարհին նախապատրաստելով իր յաջորդներին՝ իրենից առաջ անցնելը:

LUSINE VARDANYAN

**COMPARATIVE ANALYSIS OF THE COLOPHONS OF THE VOSKAN YEREVANTSI'S AND MEKHITAR SEBASTATSI'S PUBLICATIONS OF THE BIBLE
(Summary)**

Keywords: Biblia, Colophon, Printing, Mgnuscript, Old Armenian language, Text, Oskan, Reader, Translation, Vulgate

In 1666 Voskan Yerevantsi published the first Armenian Bible, which was a great event among the Armenians. The Bible was edited according to the Vulgate, and books were added, which hadn't been included in the Armenian original and canon before that. Voskan's efforts were directed to create one common Bible in the Armenian letters, but the changes made in Sahak-Mesropian original according to the Vulgate later led to the distortion of the text and gave cause for criticism. Nevertheless the printing of the Bible as a highly important event for the Armenian people never lost its significance.

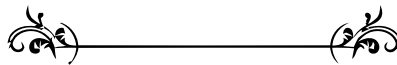
The printing of the Bible by Voskan Yerevantsi served as a basis for the Bible published by Mekhitar Sebastatsi in 1733. Mekhitar Sebastatsi addressing to his "reasonable" readers, introduces himself as the continuer of Voskan Yerevantsi, though he accepted the need for improvement, which arose after the editing by Voskan. He tries to carry out a comparative analysis with the help of seven-language-Bible of Armenian and foreign originals especially between Greek and Assyrian. He doesn't hide his delight as he speaks about the fifth century translation of the Bible into Armenian. Such attitude to the Armenian text along with some other contributing factors makes the edition of the Holy Bible more perfect, which in turn is also the result of heritage left by Voskan Yerevantsi.

*ЛУСИНЕ ВАРДАНЯН***СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ ПАМЯТНЫХ ЗАПИСЕЙ ИЗДАНИЙ
БИБЛИИ ВОСКАНА ЕРЕВАНЦИ И МХИТАРА СЕБАСТАЦИ****(Резюме)**

Ключевые слова: Библия, Памятная записх, Книгопечатание, Рукопись, Древнеармянский язык, Текст, Воскан, Читатель, Перевод, Вульгата

В 1666 году Воскан Ереванци опубликовал первую армянскую печатную Библию. Это событие имело огромное значение для армян. Библия была отредактирована по Вульгате, были прибавлены книги до тех пор невключенные в армянский текст и которых не было в армянском каноне. Эти усилия Воскана были направлены на создание печатной Библии для всего армянского народа, но изменения, внесенные в текст Саак-Месроповского оригинала из Вульгаты впоследствии посчитались искажением и вызвали критику. Несмотря на все это печатание Библии, как очень важное событие в жизни армянского народа, никогда не потеряло своего значения.

Печатание Библии Воскана Ереванци стало основой для Библии Мхитара Себастици в 1733 году. Мхитаром Себастици, обращаясь к «добродушному» читателю представляется продолжителем дела Воскана Ереванци, хотя осознавал необходимость определенных корректировок, которая возникла в результате редакционной деятельности Воскана. С помощью семиязычной Библии он пытается провести сравнительное исследование между армянским и иностранными текстами особенно между греческим и ассирийским и с нескрываемым восхищением говорит об армянском переводе Библии пятого века. Подобное трепетное отношение к армянскому тексту наряду с несколькими другими обстоятельствами делают его публикацию более совершенной, что безусловно во многом возможно благодаря наследию Воскана Ереванци.



ԱՆԻ ԵՆՈՔԵԱՆ

Երեւանի գեղարուեստի պետական ակադեմիա

**ՈՍԿԱՆ ԵՐԵՒԱՆՑՈՒ ԱՍՏՈՒԱԾԱՇՆՉԻ ՊԱՏԿԵՐԱԶԱՐԴՄԱՆ
ՀԱՄԱԿԱՐԳԸ**

Առանցքային բառեր - Հայ գիրք, տպագրություն, հայ արուեստ, փորագրապատկեր, նկարագրողումներ, Ոսկան Երեւանցի, աստուածաշնչական պատկերներ, Քրիստոֆել Վան Զիխեմ, գրքի կազմություն, Նոր Զոդիա

Հայերէն առաջին տպագիր Աստուածաշունչը Հայ հնատիպ գրքերի մէջ նաեւ առաջինն է իր մեծաքանակ տպագրութեամբ, որակական յատկանիշներով եւ, իհարկէ, գեղարուեստական յարգարանքով: Այս տպագիր մատյանն առանձնանում է նաեւ այն իւրայատկութեամբ, որ առաւել մօտ է ժամանակի եւրոպական հրատարակութիւններին եւ ունի հարուստ նկարազարդում՝ 160 փորագրապատկեր, գեղեցիկ կազմութիւն: Գիրքը կառուցուած է Սուրբ գրքի պատկերային մեկնութեամբ, ուր բնագրին զուգահեռ ծաւալւում է նաեւ գեղարուեստական պատումը: Պատկերը անբաժանելիօրէն կապւում է գրուածքին, աւելին, այն գրեթէ ամէն գլխի սկզբում վերածնում է տուեալ գլխի խորհրդաբանական իմաստը բացայայտող բանալու: Տպագիր կրօնական գրքերի պատկերային մեկնութիւնը ԺԶ-ԺԷ դարերում բաւական տարածուած էր եւրոպական տպագիր կրօնական գրքերում: Օտար տպագրիչներն իրենց Աստուածաշունչը հարստացնում էին մօտ 1000 եւ աւելի պատկերներով, որ Սբ. Գիրքն աւելի մատչելի էր դարձնում լայն հանրութեանը: Նոյնիսկ տպագրուել են Աստուածաշնչեր, Աւետարաններ, որոնք միայն պատկերներից էին կազմուած եւ ներքեւում ընդամենը մի քանի տողով բացատրագրեր ունէին¹:

Ոսկանեան Աստուածաշունչը զարդարող գրեթէ բոլոր նկարները ծագումով գերմանացի եւ Հոլանդիայում ստեղծագործած Քրիստոֆէլ վան Զիխեմ կրտսերի փորագրութիւններն են: Այս փորագրապատկերները յայտնի են Հոլանդական *Bibels tresoor* (*Biblical Treasury*) անունով՝ Ամստերդամում տպագրուած (1646 թ.), ապա 1657 թ. որպէս *Biblia sacra* վերատպուած գրքերից²:

Ք. Վան Զիխեմը ծնուել է 1577 թ., մահացել 1658 թ., եւ 1600 թ-ից ապրել է Ամստերդամում: Նա յայտնի է եղել որպէս գրքերի փորագրանկարիչ եւ նկարել է կրօնական թեմաներով բարոկկո ոճի կոմպոզիցիաներ, դիմանկարչական շարքեր, զարդափորագրութիւններ: Անհատական փորագրանկարներից բացի, նա բազմաթիւ ընդօրինակումներ է արել ժամանակի յայտնի գեղանկարիչ-գծանկարիչների գործերից, ինչպէս օրինակ՝ Ալբրեխտ Դիւրէրի, Աբրահամ Վլոմարտի, Հենդրիկ Գոլցիուսի, Մարտին վան Հեմսկերկի, Լուկաս վան Լէյդէնի, Վիրգիլ Սոլիսի, Մարտին դէ Վոսի, Ֆիլիպ Գալլէի, Վիերիքս եղբայրների, որոնց

¹ **Յ. Քիլտեան**, Ոսկանի Աստուածաշունչին փայտափորագրեալ պատկերները.- Սին, 1966, փետրուար-մարտ, էջ 105:
² **Gary Schwartz**, *Between Court and Company, Dutch Artists in Persia*, persien-englisch production, 2013, p. 165.

փակագիր ստորագրութիւնները երբեմն փորագրուած են իր անուանատառերի կողքին³ (նկ.1-3):

Օրինակ գերմանական վերածննդի ամենաճանաչուած ներկայացուցիչ Ալբրեխտ Դիւրէրի յայտնի «Յայտնութիւն» շարքի 15 փայտափորագրապատկերներից 12-ի կրկնօրինակները տեղ են գտել Ոսկան Երեւանցու Աստուածաշունչ մատենանի նոր Կտակարանի վերջին՝ «Յայտնութիւն երանելոյն Յօհաննու առաքելոյ» գրքում: Բացի «Յայտնութիւն» շարքից, Ամստերդամի Հայկական տպարանի Հրատարակություններում տեղ են գտել նաեւ Ալբրեխտ Դիւրէրի այլ փորագրանկարների կրկնօրինակներ, ինչպէս, օրինակ, 1661-1662 թթ տպագրուած Սաղմոսարանում հանդիպող՝ Քրիստոսի չարչարանքները շարքի «Դժոզքի աւերումը» պատկերը (Հ^մ 14), որ կրկին ընդօրինակել է Վան Զիխէմ Կրտսերը:

Աստուածաշունչ գրքի պատկերագրութիւնը սկսւում է «Ծննդոց» գրքի սկզբում տեղադրուած՝ Արարչագործութեան վեց օրերը ներկայացնող վեց փորագրապատկերներով (նկ. 4):

Առաւել պատկերագարդ են «Ծննդոց» եւ «Ելից» գրքերը, քանի որ աւելի հարուստ են պատմողական սիւժէտային դրուագներով: Գրեթէ ամէն գրքի սկզբում տուեալ գլխի բովանդակութիւնը եւ խորհուրդները խտացնող մի փորագրանկար է դրուած⁴: Հին Կտակարանում պատկերները դասաւորուած են հիմնականում գլուխների սկզբում՝ երկուական եւ կողք-կողքի (նկ. 5): Իսկ Նոր Կտակարանում, որ կրկնակի շատ փորագրապատկերներ է պարունակում⁵, նկարները գերակշռող մեծամասնութեամբ սիւնակների մէջ են եւ պատկերագրորէն ուղեկցում են բնագրի բովանդակութեանը: Չորս աւետարանիչների փորագրապատկերներով է սկսւում Նոր Կտակարանը (նկ. 6): Մատթէոսի աւետարանի սկզբում, էջի վերեւում, ուր Հայկական ձեռագրերում շքեղ կիսախորան է լինում, այստեղ խորանային ոճի մի շրջանակ է՝ ներսում պատկերուած Յեսսէի ծառը՝ համաձայն Եսայու մագարէութեան (նկ. 6): «Յեսսէի ծառը» կամ «Յիսուս Քրիստոսի ազգաբանութիւնը» պատկերագրական ձեւը արեւմտեան արուեստից հայ մանրանկարչութիւն ներմուծուած նորարարութիւն էր, որ խորհրդանշորէն միաւորում է Հին եւ Նոր կտակարանները⁶: Քանի որ Մարկոսի աւետարանը սկսւում է Մկրտութեան պատմութեամբ, ուստի Աւետարանի սկզբում մկրտութեան տեսարանն է (նկ. 7): Ղուկասի աւետարանի համար աւելի բնորոշ է համարուել Տիրոջ քառասնօրեայ ընծայումը տաճարին (նկ. 8), այդ իսկ պատճառով աւետարանն սկսւում է Տեառնընդառաջի պատկերով: Յովհաննէսի աւետարանի սկզբում թեմատիկ-իմաստային որեւէ պատկերի փոխարէն Աւետարանչի դիմանկարն է⁷ (նկ. 9):

³ Iran and the World in the Safavid Age, ed. by Willem Floor, Edmund Herzig, London. New York, 2012, p. 431.

⁴ **Դերիկեան Վ.**, Ոսկան վարդապետ Երեւանցի, կեանքը եւ տպագրական գործունէութիւնը, Մ.Մաշտոցի ան. Մատենադարան, Երեւան 2015, էջ 87:

⁵ Հին կտակարանում 51պատկեր է, Նոր կտակարանում 107:

⁶ **S. Der Nersessian**, «Western iconographic themes in armenian manuscripts».- *Byzantine and Armenian studies*, t. 1, Louvain 1973, p. 611-630. Հայկական արուեստում հազուադէպ հանդիպող այս պատկերագրութեան ամենավաղ օրինակը գտնուում է Եսայի Նչեցու 1318 թ. Աստուածաշնչում (Մաշտոցեան Մատենադարանի ձեռ. Հ^մ 206):

⁷ **Դերիկեան Վ.**, նոյն տեղում:

Ոսկանեան Աստուածաշնչի փորագրապատկերների 100 օրինակ օգտագործուել է դեռևս Մատթէոս Ծարեցու եւ Աւետիս Ղլիճենցի հրատարակած անդրանիկ «Յիսուս Որդի» գրքում՝ 1660-1661 թթ.: Իբրեւ ձեռնարկուած գործի առարկայական սկիզբ՝ Ծարեցին «յաղագս տեսութեան ու փորձառութեան», տպագրութեան է տալիս Ներսէս Շնորհալու այս պոեմը: Ծարեցուն յաջողուած է գործնական կապեր հաստատել Հոլանդիայում հրատարակչական գործի մէջ անուն հանած Էլզելիր եղբայրների հետ եւ բանակցութեան մէջ մտնելով նրանց համար տառեր փորագրող Քրիստոֆէլ վան Դէյկի հետ՝ պատուիրում է իր գործի համար համապատասխան տեսակի ու քանակի շարուածքային տպատառեր⁸: Սբ. Էլմիածնի եւ Սբ Սարգսի անունները կրող ամստերդամեան հայկական տպարանը շարունակում է համագործակցել Վան Դէյկի հետ նաեւ յետագայ տարիներին: Վաւերագրական պայմանագրերից պարզ է դառնում, որ Ոսկան Երեւանցին եւ նրա քրոջ որդի Սողոմոն Լեւոնեանը տառերի փորագրչին պատուիրել են, օրինակ՝ «մեդիան» կամ «բուրժուա» տեսակի նոր տառատեսակներ⁹: Յաւօք, Ոսկանեան տպարանի հրատարակութիւնների հարուստ յիշատակարանները տեղեկութիւններ չեն տալիս, թէ ինչպէս են ընտրուել կամ ձեռք բերուել գրքերի փորագրապատկերները: Հայ ուսումնասիրողները (Յ. Քիւրտեան, Ռ. Իշխանեան) ենթադրել են, որ վան Զիխէմի փորագրապատկերների ընտրութիւնը կապուած է եղել դրանց՝ օգտագործուած եւ համեմատաբար մատչելի լինելու հետ¹⁰: Կարելի է ենթադրել, որ դեռևս 1658 թ. Ամստերդամում հաստատուած Մատթէոս Ծարեցու, այնուհետեւ Զուղայեցի Աւետիս եւ Ոսկան Ղլիճենցիների կողմից փորագրապատկերների ընտրութիւնը ոչ թէ պատահական, այլ նախընտրելի է եղել հայ գործիչների համար: Չմոռանանք նաեւ, որ Ոսկանեան տպարանը հիմնուեց Յակոբ Զուղայեցի կաթողիկոսի պատուէրով ու նախաձեռնութեամբ եւ ֆինանսաւորուած էր ջուղայեցի վաճառականների կողմից¹¹: Այսպիսով, հայերէն առաջին տպագիր Աստուածաշունչը անմիջականօրէն կապուած է Նոր Զուղայի հետ, որի եկեղեցիները 1650-ական թթ հարուստ նկարազարդուած էին եւրոպական տպագիր գրքերի փորագրապատկերների կոմպոզիցիաները կրկնող որմնանկարներով¹²: Ի յաւելումն որմնանկարների,

⁸ Մատթէոս Ծարեցին 1658 թուականի նոյեմբերի 27-ի պայմանագրով Քրիստոֆէլ վան Դէյկին պատուիրել է «Գ. ազգ (երեք տեսակ-չափի) գիր բոլոր յոյժ կատարեալ քանակութեամբ եւ որակութեամբ զանազանեալ, յորոց մին եւ իբրեւ միջին կերպ է այս, զոր տեսանէք առաջիկայդ, զոր յաղագս տեսութեան եւ փորձառութեան տպեցաք «Յիսուս Որդի»։ տես Հայ գիրքը 1512-1800 թուականներին, Ե., 1988, էջ 36: **Ջոն Ա. Լէյն**, Հայկական գրապատկերների սփիւռքը, Ամստերդամ-Երեւան, 2012, էջ 72-78:

⁹ **Ջ. Ա. Լէյն**, նշ. աշխ., էջ 84-86:

¹⁰ **Յ. Քիւրտեան**, Ոսկանի Աստուածաշունչին փայտափորագրեալ պատկերները.- Սիոն, 1966, փետրուար-մարտ, էջ 108, Իշխանեան Ռ., Հայ գրքի պատմութիւն, հ. 1. Հայ տպագիր գիրքը 16-17-րդ դարերում, Ե. 1977, էջ 464:

¹¹ Այս մասին Ոսկան Երեւանցին յայտնում է Աստուածաշնչի վերջում դրուած իր յիշատակարանում, ոստ որի՝ 1665 թուականի փետրուարի 20-ին նա Լիվոնոյում ջուղայեցի վաճառականներ Ստեփաննոս Խանենցի, Թէոդորոս Քթոշեցու եւ Պետրոս Զուղայեցու հետ կնքել է պայմանագիր, որով յիշեալ վաճառականները յանձն են առել կատարել «Աստուածաշնչի» տպագրութեան համար պահանջուող ծախսերը «յօգուտ ազգիս եւ ի շահ սրբոյ աթոռոյն»:

¹² Iran and the World in the Safavid Age, ed. by Willem Floor, Edmund Herzig, London. New York, 2012, p. 431-441.

1645 թ. Սպահանում գրուած եւ նկարազարդուած մի ձեռագիր Աստուածաշնչում¹³ առկայ են ոսկանեան Աստուածաշնչի փորագրապատկերների նորջողայական մանրանկարչական նախատիպեր: 26 ամբողջական էջով պատկերուած այս մանրանկարներն սկսուած են Արարչագործութեան տեսարանով եւ աւարտուած Յովհաննու Յայտնութեան եւ Երուսաղէմի պատկերագրութեամբ:

Հետաքրքրական է, որ այս պատկերների աղբիւրը Քրիստոֆէլ վան Զիխէմի փորագրութիւններն են կամ այն տպագիր նախատիպերը, որոնցից վան Զիխէմը օգտուել է, ինչպէս օրինակ Թեոդոր դէ Բրայի Աստուածաշունչը՝ տպագրուած Մայնցում 1609 թ.¹⁴, կամ Ժերոմ Նազալի պատկերագրը Աւետարանը՝ տպագրուած Անտվերպէնում, 1594 թ.¹⁵ (նկ. 10-12): Տեղեկութիւններ են պահպանուել, որ Նոր Զուղայի հայ համայնքը կապեր է ունեցել վան Զիխէմ ընտանիքի հետ: Եւրոպացի ճանապարհորդների եւ տեղացի կառավարիչների թողած տեղեկութիւններից յայտնի է, որ Սեֆեան Պարսկաստանի շահերը հետաքրքրուած էին եւրոպական նկարչութեամբ եւ յաճախ էին հրաւիրում յատկապէս հոլանդացի նկարիչներին՝ աշխատելու պարսկական պալատում¹⁶: Օրինակ, 1638 թ. Հոլանդիայի Արեւելեան հնդկական ընկերութեան ղեկավար Ադամ Վեստերվոլտը գրում է, որ բացի առեւտրական փոխանակութիւններից, նրանք պատրաստ են Պարսկաստան ուղարկել նաեւ Բարենդ վան Զիխէմ անունով մի «զօճանկարչի, ով նաեւ վարպետ է վրձնով նկարչութեան» եւ ում նկարները մինչ այդ հասել էին շահին եւ գոհացրել նրան: Ըստ հոլանդացի հետազօտող Մարտին Ժան Բոկի՝ Բարենդ վան Զիխէմը եղել է Քրիստոֆէլ Վան Զիխէմ երկրորդի որդին¹⁷ եւ, հաւանաբար, նրա միջոցով են վերջինիս փորագրապատկերները հասել Նոր Զուղա եւ օգտագործուել եկեղեցիների պատկերագրման համար¹⁸: Հետեւաբար, մինչ հայերէն տպագիր Աստուածաշնչի համար փորագրապատկերների ընտրութիւնը, վան Զիխէմ նկարիչները մօտ երկու տասնամեակ արդէն ճանաչելի էին Նոր Զուղայի հայերին:

Բացի փորագրապատկերներից, Ոսկանեան Աստուածաշունչը հարստացուած է նաեւ զարդանախշերով: Հաւանաբար տառերի հետ միասին Ծարեցին պատուիրել է նաեւ հայկական մանրանկարչութեանը բնորոշ թռչնազիր գլխատառեր

¹³ Երուսաղէմի Սրբոց Յակոբեանց վանքի մատենադարանի ձեռ. Հ^մ 1933, գրիչ՝ Աստուածատուր դպիր, ծաղկող՝ Հայրապետ. տե՛ս *Armenian art treasures of Jerusalem*, ed. by **Bezalel Narkiss, Michael E. Stone**, Massada Press 1979, p. 96.

¹⁴ **Merian S.**, Illuminating the Apocalypse in XVII century Armenian Manuscripts: The transition from Printed Book to Manuscript”, *The Armenian Apocalyptic Tradition: A Comparative Perspective*, ed. by Kevork Bardakjian, Sergio La Porta, Boston 2014, pp 603-639.

¹⁵ Նոր Զուղայի հայկ. եկեղեցիների համար Ք. Վան Զիխէմի փորագրապատկերները որպէս սկզբնաղբիւր օգտագործելու մասին առաջին անգամ գրել է՝ **T. S. R Bose**, *A 17th century typological cycle of painting in the Armenian Cathedral at Julfa.*- *Jurnal at the Warburg and Courtauld institutes*, 13. 1950, pp 323-7, տես նաեւ՝ **O. Meinardus**, *The Last Judgement in the Armenian churches of New Julfa.*- *Orients Christianus*, 55, 1971, pp 182-194.

¹⁶ Gary Schwartz, *Between Court and Company. Dutch Artists in Persia*, pp. 164-166.

¹⁷ **Marten Jan Bok**, *European Artists in the Service of the Dutch East India Company*, p. 177-205.

¹⁸ **John Carswell**, *NEW JULFA, The Armenian Churches and other buildings*, , Oxford 1969, p. 25, տես նաեւ **G. Schwartz**, pp.164-165, տես նաեւ *Adaptation of Religious Iconography in Seventeenth-Century Iran: the Case of Bethlehem Church.*- in **W. Floor and E. Herzig** (eds.), *Iran and the Word in the Safavid Age*, London, 2012, p. 425-46.

եւ լուսանցագրողեր, որոնք օգտագործուած են «Յիսուս Որդի»¹⁹ եւ «Շարակնոց»²⁰ գրքերում: Իսկ Աստուածաշնչում Հանդիպում են միայն թռչնագրերը. Ոսկան Երեւանցին հաւանաբար խոսափել է հայկական լուսանցագրողերի եւ գարդանախչերի օգտագործումից՝ նախապատուութիւնը տալով եւրոպական գրատպութեան սկզբունքներին²¹: Տպագիր Աստուածաշնչի նախազարգման առաջին օրինակները Հանդիպում են գրքի սկզբում տեղադրուած տիտղոսաթերթի վրայ, այնուհետեւ լայն ուղղանկիւնաձեւ ծաղկային, բուսական գարդերով նախչերը շրջանակում են Աւետարանների սկզբում պատկերուած տեսարանները, դիմապատկերները: Այս գարդանախչերի վրայ առկայ է Քրիստոֆէլ վան Զիխէմի կապգիր-մակագրութիւնը, հետեւաբար գարդանախչերի հեղինակը նոյնպէս նա է, եւ նրա պատկերազարգած մի շարք գրքերում եւս Հանդիպում են այս գարդանախչերը (նկ. 13): Վերջինների ընտրութիւնը Ոսկան Երեւանցուն է, քանի որ մինչ այդ տպագրուած «Յիսուս Որդի» եւ «Շարակնոց» գրքերում դրանք չկան:

Ոսկանեան Աստուածաշնչի գարդանախչերը կատարման եղանակով բաժանուած են երկու խմբի՝ բարձր եւ խոր փորագիր կլիշէներից տպագրված գարդեր: Մուգ հէնքի վրայ բաց գոյնով դաջուածները, անշուշտ, բարձր փորագրութեան արդյունք են, իսկ գծայինները՝ խոր փորագրութեան:

Գրքի կազմարարութիւնը, մատենի կողեքսային ձեւի ստեղծումից (մ. թ. Ա. դ.) սկսած՝ վճռական դեր է խաղում ոչ միայն գրուածքի պահպանման, այլ նաեւ գրքի՝ որպէս պատմական յուշարձանի պատմութեան առումով: Ոսկան Երեւանցու Աստուածաշնչի տպագրութեան ժամանակ իւրաքանչիւր գիրք կազմուած էր առանձին՝ ըստ գնորդի ցանկութեան եւ հնարաւորութիւնների: Այն գրքերը, որոնք ընծայելու համար էին, կազմուած էին առաւել չքեղ եւ նրբագեղ: Ոսկան Երեւանցու Սբ. Գրքի չքեղ կազմով յայտնի 6 օրինակները պահուած են՝

- ա) Մագարինի թանգարանում, *Bibliothèque Mazarine*.
- բ) Ֆրանսիայի ազգային գրադարանում, *Bibliothèque Nationale de France, Rés. A. 2319*.
- գ) Բոլոնիայի համալսարանի գրադարանում, *Bibliothèque de l'Università di Bologna (A.M.N. VI 8)*.
- դ) Բրիտանական գրադարանում, *British Library (Or. 70. bb. 2)* (անցել է *Crawford et Balcarres* հաւաքածուից) .
- է) Լեյդէնի համալսարանի գրադարանում, *Bibliothèque universitaire de Leyde (1367 D 12)*.

զ) 1980 թ. Վաճառքի է դրուել “Diana Parikian” գրախանութի կողմից²²: Ուսումնասիրողների (*Mirjam Foot, Jan Storm van Leeuwen*) կարծիքով Ոսկանեան Աստուածաշնչի՝ 1666-1669 թուականների միջեւ պատրաստուած այս չքեղ կազմերը, որ սխալմամբ նախկինում վերագրուել են Ամստերդամում գոր-

¹⁹ *Յիսուս Որդի*, տպագր. Մ. Ծարեցու եւ Ա. Ղլիճեցի, Ամստերդամ, 1660-1661:
²⁰ *Շարակնոց*, տպագր. Ռ. Երեւանցու եւ Կ. Ադրիանացու, տպ. Սբ. Էջմիածնի եւ Սբ. Սարգսի, Ամստերդամ, 1664-1665:
²¹ **Դերիկեան Վ.**, նոյն տեղում:
²² **Jan Storm van Leeuween**, Note sur six reliures identiques de la Bible Arménienne de 1666.- Le livre arménien de la Renaissance aux Lumières: une culture en diaspora, *Bibliothèque Mazarine*, 2012, pp. 85-90.

ծող Ալբերտ Մագնուսի կազմարարական նշանաւոր արհեստանոցին, իրականում կիրառուած տեխնոլոգիաներով տարբերուած են այս կազմարարական դպրոցից: Խօսքը ոչ միայն ինքնատիպ կազմարարութեան, այլ նոյնիսկ կազմի համար օգտագործուած կաշուի մասին է (ամստերդամեան գրահատարակչական գործի շուկայում գերիշխող՝ Մարոկկոյից բերուող այծի կաշուի փոխարէն օգտագործուած է մի այլ տեսակի կաշի)²³:

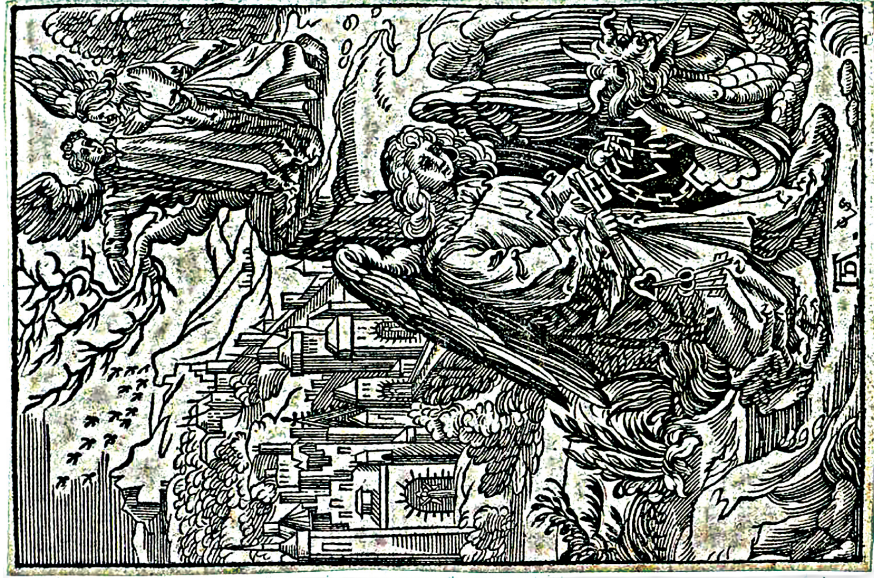
Մինչեւ ԺԸ. դարը մուգ դարչնագոյն, կարմրաւուն մարրոկոյի կաշուի վրայ ոսկէ նաշխերի դրուագումը աւանդաբար համարուած է նիդեռլանդական կազմերի գեղարուեստական ոճաւորումը: Սակայն Միրիամ Ֆուտը, հետազօտելով Մագնուսին վերագրուող կազմերը, ապացուցել է, որ դրանց մի մասը չեն ստեղծուել հէնց վարպետի ձեռքով: Ֆուտը ամստերդամեան կազմարարների 10 խումբ է առանձնացրել, որոնցից ամենակարեւորը ստացել է «Կիրխէրի կազմարարներ» անունը²⁴: Այս արհեստանոցները եւս գործել են Ամստերդամում եւ օգտագործել են նոյնանման գործիքներ, նիւթեր ու ձեւաւորում, ինչպէս Ալբերտ Մագնուսը²⁵:

Մագարինիի գրադարանում պահուող՝ Ոսկանեան Աստուածաշնչի կազմը դաջուած է իրար յաջորդող 5 ծաղկային ցանցկէն զարդերով, տերեւների, թռչունների շարքով, ոլորանախշերով, անկիւնազարդերով: Կենտրոնում ձուածիր շրջանակի մէջ լուսնի մահիկի վրայ կանգնած Մարիամ Աստուածածինն է՝ շրջապատուած 4 հրեշտակներով (նկ. 14). կազմի երկրորդ փեղկի կենտրոնում փշէ պսակով շրջանակի մէջ Խաչելութեան տեսարան է. խաչուած Յիսուս Քրիստոսն է, աջ եւ ձախ կողմերում Մարիամն ու Յովհաննէս Մկրտիչը: Առկայ են նաեւ արեւի եւ լուսնի պատկերները, նաեւ՝ Յիսուս բառի լատինական փակագիրը (IHS): Ուշագրաւ է, որ յաջորդ 3 կազմերում կենտրոնական այս պատկերների տեղերը փոխուած են, եւ առաջին փեղկին Խաչելութեան տեսարանն է: Իսկ Բրիտանական եւ Լէյդէնի գրադարանների օրինակների կազմերի կենտրոնում այս սիւժետային տեսարանները փոխարինուած են զարդանախշով: Գրքի լուսանցակողերը նոյնպէս շատ գեղեցիկ պատկերազարդ են: Երեք կողմերում էլ սիւժետային տեսարանները շրջապատուած են ծաղիկների եւ խորհրդանշական թռչունների պատկերներով՝ արագիլ, կարապ: Վերին լուսանցակողին օրէնքի տախտակները ստացող Մովսէսն է՝ տեղաւորուած շինութեան մէջ: Արտաքին լուսանցակողին խաչուած Քրիստոսն է, իսկ ստորին լուսանցակողին թագակիր, գաւազանով կին է՝ երեխան գրկին (նկ. 15, 16): Կանացի այս կերպարը մեկնաբանուել է որպէս Աստուածածին, բայց ենթադրուած է, որ կինը Պրոտոնիկէն է՝ Խաչգիւտի առասպելի արեւելեան տարբերակում Կլաւդիոս կայսեր հնարովի կինը, որ զեռեւս առաջին դարում յայտնաբերուած է Յիսուսի խաչը: Փարիզի ազգային գրադարանում պահուող Ոսկանեան Աստուածաշունչը, որ կազմուել է 1669 թ. նուիրուել է Լիւդովիկոս ԺԴ. թագաւորին (Ոսկան Երեւանցու՝ նրան ուղղուած նամակը կցուած է գրքին), նոյնպէս կազմի հարուստ նախազարդում

²³ Jan Storm van Leeuwenn, նույն տեղում, pp. 85-90.

²⁴ Քանի որ այս կազմարարներից նրան յայտնի գրքերի 8 օրինակներից 4-ը պարունակում են գերմանացի գիտնական Աթանասիոս Կիրխէրի աշխատութիւնները:

²⁵ Koninklijke Bibliotheek, National Library of the Netherland-KB collections, Bookbindings and paper history, Dutch bindings, website www.kb.nl



Նկ. 1 Ա. Դիդերի «Ապոկալիպսիս» շարքից Բ. Վան Զիլտմի արած ընդօրինակություն, որ տեղ է գտել Ռսկանեան Աստուածաշնչում



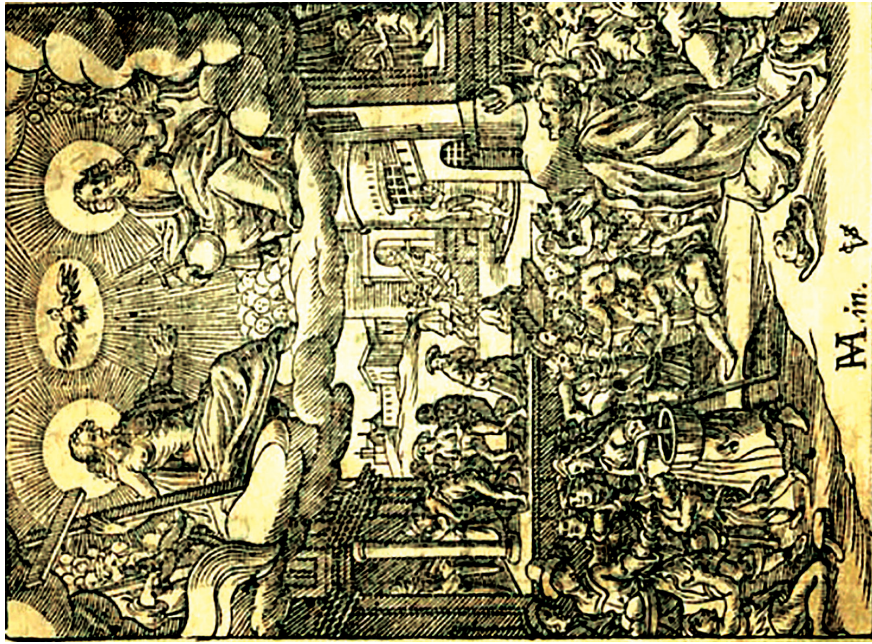
1.1 Ա. Դիդերի ստղծագրությունը



2.2 Հ. Գուցիուսի ստղծագրությունը



Նկ.2 Հենրիկ Գուցիուսի «Յուդիթ»-ին պատկերող փորագրապատկերի՝ Բ. Վան Զիլտմի կրկնօրինակումը



M.in. ԳՅ

Նկ.3 Մարտին վան Հիմսկերկի «Աբ.Երրորդությունը» պատկերող փորագրապատկերից Բ. վան Զիխենի ընդօրինակություն

M.in. ԳՅ

3.3 Մարտին վան Հիմսկերկի ստորագրությունը



Նկ. 4 Արարչագործության վեց օրերը ներկայացնող վեց փորագրապատկերները տեղադրում Հին Կտակարանի սկզբնամատու



Նկ.5 Հին Կտակարանի «Ելից գրքի» սկզբում տեղադրուած երկուական փորագրապատկերները



Նկ. 6 Չորս անտարանիչների փորագրապատկերները տեղադրուած Նոր Կտակարանի սկզբնամասում, Թերթի աջ կողմում՝ «Յեսսիի ծառը» պատկերող փորագրապատկերը, որով սկսում է Մատթոսի անտարանը



Նկ. 7 «Քրիստոսի Մկրտութիւնը» պատկերող փորագրապատկերը Մարկոսի
աւետարանի սկզբնամասում



Նկ. 8 «Տիրոջ քառասնօրեայ ընծայումը տաճարին» փորագրապատկերը Ղուկասի աւետարանի սկզբնամասում



Նկ.9 Յովհաննէս անտարանչի դիմապատկերը տեղադրուած Յովհաննէսի անտարանի սկզբնամասում



Նկ. 10 «Քրիստոսի փորձութիւնները» պատկերող փորագրապատկերը Ջ. Նադալի պատկերազարդ Անտարանում, տպ. Անտվերպէնում, 1594 թ.



Նկ. 11 «Քրիստոսի փորձութիւնները» պատկերող որմնանկար Սբ. Ամենափրկիչ վանքից, Նոր Ջուղա, 17-րդ դարի կէս



Նկ. 12 «Քրիստոսի փորձութիւնները» պատկերող փորագրապատկերը Ոսկան Երևանցու տպագիր Աստուածաշնչում, տպ. Ամստերդամ, 1666-1668 թթ.



Նկ. 13 Զարդափորագրապատկեր
Ոսկանեան Աստուածաշնչից
Ք. վան Զիխէմի միացագիր-
մակագրութեամբ



Նկ. 14 Մազարինիի
գրադարանում պահուող
Ոսկանեան Աստուածաշնչի
դիմահայեաց շքեղ կազմը



Նկ. 15 «Խաչուած Քրիստոսը» Մազարինիի
գրադարանում պահուող Ոսկանեան
Աստուածաշնչի կողային կտրուածքում.

Նկ. 16 «Թագակիր կին՝ երեխան
գրկին և գաւազանով» Մազարինիի
գրադարանում պահուող Ոսկանեան
Աստուածաշնչի ներքևի կտրուածքում



ուևի, իսկ լուսանցակողերին մէջ Պրոտոնիկէի պատկերը վերեւում է, իսկ ներքեւում աւելացել է սուրբ Վերոնիկան՝ Քրիստոսի դաստառակով²⁶:

Գալարանախչերի, լայն պտուտակազարդերի, պատկերների նմանութիւնները ցոյց են տալիս, որ այս 6 օրինակները կազմուել են նոյն արհեստանոցում եւ նոյն վարպետի ձեռքով: Ըստ հոլանդացի հետազոտողների՝ սրանք գուցէ ամատերգամեան արհեստանոցների ամենագեղեցիկները չեն, սակայն իրենց ճաշակով նրանց չեն զիջում, եւ մանաւանդ ակնյայտ է, որ պատրաստուած են փորձուած եւ մինչ օրս անյայտ մնացած կազմարարի կողմից²⁷: Ուշագրաւ է, որ յետագայում Ոսկան Երեւանցու եւ վանանդեցիների տպագրած գրքերի մէջ հանդիպում են նմանատիպ շքեղ կազմեր, որոնց վրայ օգտագործուել են այս զարդանախչերը եւ Խաչելութեան տեսարանի մեծ եւ փոքր տարբերակները²⁸:

ԺԸ. դարում հայ գրքարուեստը ունենում է Աստուածաշնչի միայն երկու տպագրութիւն՝ Կ. Պոլսում եւ Վենետիկում, որոնք համարում են Ոսկանեան օրինակի վերահրատարակութիւններ²⁹: Այս երկու հրատարակութիւնների գեղարուեստական ձեւաւորումը հետեւում է Ոսկանեան Աստածաշնչին: Իսկ Վենետիկի 1733 թ. տպագրութեան համար պատուիրուել են Ոսկանեան Աստուածաշնչի փորագրապատկերների պղնձէ նոյնական կրկնօրինակները՝ աւելի բարձրարժէք գծագրութեամբ: Ոսկանեան հրատարակութիւնները, յատկապէս Աստուածաշունչ գիրքը, շնորհիւ մեծաքանակ տպագրութեան եւ հարուստ պատկերազարդման, լայն տարածում են գտնում Հայաստանում եւ հայկական խոշոր գաղթօջախներում: Հետագայի հայ փորագրիչ-տպագրիչները, գրիչ-ծաղկողները, որմանկարիչները, կազմարարները, արծաթագործները, ասեղնագործողները կրկնօրինակում էին ոսկանեան փորագրապատկերները³⁰: Ոսկանեան Աստուածաշունչը նոր շրջանի հայ արուեստում Եւրոպական նկարչական ոճի փոխանցման առաջին միջնորդ օրինակներից է:

Ոսկանեան մեծածաւալ պատկերազարդ Աստուածաշնչի հրատարակութիւնը եկաւ ոչ միայն լրացնելու հայերէն կրօնական գրականութեան մեծ պահանջը, որ ԺԶ-ԺԷ. դարերում հայ հոգեւոր եւ աշխարհիկ ուժերին միաւորող գաղափարներից մէկն էր, այլ այն նաեւ մի նոր էջ բացեց հայ տպագիր գրքի եւ հայ արուեստի պատմութեան մէջ: Ոսկանեան հրատարակութիւններով հիմք դրուեց շարունակական հայ տպագրութեանը, իսկ նկարազարդումները նախանշեցին յետագայ հայ փորագրարուեստի ընթացքը, որն իր հերթին զգալի ազդեցութիւն ունեցաւ նոր շրջանի հայ գեղանկարչութեան զարգացման վրայ:

²⁶ Jan Storm van Leeuwenn, նոյն տեղում, p. 85-90.

²⁷ Նոյն տեղում:

²⁸ Note sur six reliures identiques de la Bible Arménienne de 1666, p. 85-90.

²⁹ Nersessian V., *THE BIBLE in the Armenian tradition*, Getty museum, California, 2001, p. 34.

³⁰ Հայ արուեստում ոսկանեան փորագրապատկերների ազդեցութեան մասին մանրամասն տեսնելու համար տեսնելու համար **Silvie L. Merian**, *Armenian Silversmiths of Kesaria in the sixteenth and seventeenth centuries*, p. 117-187.- *Armenian Kesaria and Cappadocia*, Costa Mesa, California, 2013, **S. Laporte-Eftakharian**, *Art de la diaspora arménienne. "L'évolution des arts visuels au XVIIe siècle à la Nouvelle-Djoulf"*, *Series Byzantine and Post Byzantine Art*, Vol. IX, Warsaw 2011, pp 89-98, **Քիւրտեան Յ.**, Փայտափորագրչական մանրանկարչութիւնը եւ մանրանկարիչներ հայ տպագրութեան մեջ.- Բազմալեւ, Վենետիկ, 1937-1938, էջ 238-248, 324-329. **Ենոքեան Ա.**, Ոսկան Երեւանցու տպագիր գրքերի պատկերազարդութիւնը եւ ազդեցութիւնը հայ գրքարվեստում.- Ոսկան Երեւանցի, ճամփորդութիւն հայ տպագրութեան քառուղիներով. գիտական յօդուածների ժողովածու, Երեւան, 2016, էջ 70-86:

ANI YENOKYAN

THE ILLUSTRATION SYSTEM OF VOSKAN YEREVANTSI'S BIBLE (Summary)

Keywords: Armenian Book, Printing, Armenian Art, Engraving, Illustrations, Voskan Yerevantsi, Biblical Images, Cristophele Van Zichem, Book composition, New Julfa

The first Armenian Bible published by Voskan Yerevantsi is significant in the history of the Armenian typography also for its artistic composition. With its rich illustrations, 160 engravings, beautiful composition, it is the first one among the old-printed Armenian books that is much closer to the European publications of the time. The book is composed based on the illustrational interpretation of the Holy Bible, where the written text is entwined with the artistic illustration. The latter is inextricably intertwined with the former; moreover, the illustrations reveal each chapter's symbolic nature.

The illustration of religious printed books was quite common in the European countries of the time. A part of the woodcuts of Voskanian Bible were obtained by Mateos Tsaretsi, as about 100 engravings can also be found in "Jesus Son" by Nerses Shnorhali and "Sharaknots" ("Liturgical Manuscript") published before. Stylistically, a lot illustrations of the Bible are done based on the European book illustration school. Most of the woodcuts are created by Christoffel van Sichem II and most of the illustrations are signed by the initials of his name. One can also come across replicas of works by outstanding masters, such as Albrecht Dürer, Lucas van Leyden, Hans Holbein, Hendrik Golzius, Maarten van Heemskerck. Some of van Sichem's engravings are replicas of Jerome Nadal's (1507-1580) "Illustrated Bible".

The Bible also strikes the eye for its splendid covers, from which only six examples of Voskanian Bible can be found nowadays. It was considered that these red leathered golden-carved covers were made by the Dutch master Albert Magnus, however in recent years this hypothesis was denied by several bookbinding specialists.

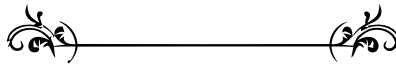
АНИ ЕНОКЯН

ИЛЛЮСТРАЦИОННАЯ СИСТЕМА БИБЛИИ ВОСКАНА ЕРЕВАНЦИ (Резюме)

Ключевые слова: Армянская книга, книгопечатание, армянское искусство, гравюра, иллюстрации, Воскан Ерванци, библейские изображения, Кристофэль Ван Зихем, составление книги, Новая Джуфа

Первая Библия, напечатанная на армянском языке Восканом Ереванским, в истории армянского книгопечатания значима своей художественной структурой. Это первая книга среди армянских прототипов, которая наиболее близка к европейским издательствам того времени: с богатыми иллюстрациями, 160 гравюрами, изящным переплётом. Книга строится на иллюстрированном толковании Священного писания, где параллельно тексту складывается худо-

жественное повествование. Изображения неразрывно связаны с текстом, более того, они в начале каждой главы передают ее буквальный смысл. Иллюстрированное толкование религиозных печатных книг довольно распространено в европейских государствах того времени. По стилю сюжетные изображения Библии следуют европейским гравюрам. Автор большей части гравюр - Кристоффель ван Зихем II, его инициалами подписано большинство изображений. Также встречаются копии гравюр известных мастеров - Альбрехта Дюрера, Авраама Блумарта, Генриха Гольциуса, Мартина ван Хемскерка. Одна часть гравюр ван Зихема непосредственно является копией "Иллюстрированного Евангелия" Жерома Надала. Библия уникальна также благодаря своему изящному переплёту. Из шикарно переплетенной воскановой Библии пока известно только 6 экземпляров. Считалось, что этот переплёт из красной кожи и позолоченными отделками сделан большим мастером в этой области - голландцем Альбертом Магнусом, но в последние годы эта версия опровергается со стороны некоторых исследователей, занимающихся изучением книжных переплёттов.



ԳԷՈՐԳ ՏԷՐ-ՎԱՐԴԱՆԵԱՆ

Մաշտոցեան Մատենադարան

ՀԱՅԵՐԷՆ ԱՍՏՈՒԱԾԱՇՆՉԻ ՁԵՌԱԳՐԱՑՈՒՑԱԿՆԵՐԻ ԿԱԶՄՈՒԹԵԱՆ ՓՈՐՁԵՐԸ ԵՒ ՆՈՐ ՑՈՒՑԱԿԻ ԱՆՀՐԱԺԵՇՏՈՒԹԻՒՆԸ

Առանցքային բառեր - Աստուածաշունչ մատենան, Հայկական բնագիր, Հայերէն Աստուածաշնչի ձեռագրեր, Մեսրոպ Տէր-Մովսիսեան, Սուրբգրական ձեռագրերի ցուցակագրութիւն

Հայերէն Աստուածաշնչի ամբողջական կամ մասնական ձեռագրեր կան եւ մեծ մասամբ նկարագրուած են գրեթէ բոլոր կարեւոր կամ, այլ կերպ ասած՝ գիտական-ուսումնական բնոյթի ձեռագրեր պարունակող հաւաքածուների ցուցակներում: Առ այս վաստակաշատ Յակոբ Անասեանը գրել է. «Յայտնի է, որ այսօր աշխարհի գլխաւոր մատենադարաններում... որտեղ Հայերէն ձեռագրեր են պահուում, ինչպէս նաեւ մասնաւորների մօտ, գտնուում են Հին եւ Նոր կտակարանների ամբողջական եւ մասնակի օրինակներ, որոնց թիւը, զանազան գրչագիր ժողովածուներում պահպանուած բեկորների հետ միասին, հազարների է հասնում»¹: Երբ մտովի սրան աւելացնում ենք նաեւ այն փաստը, որ սուրբգրական հազարաւոր մասունքներ կան նաեւ ձեռագրերի պատառիկների եւ պատառիկ-պահպանակների տեսքով, աւելի կարեւոր է դառնում Աստուածաշնչական գրքերի եւ նրանց հատակոտորների համահաւաք եւ հնարաւոր չափով ամբողջական ցուցակի կազմութեան խնդիրը. որովհետեւ միայն այսպիսի զուտ սուրբգրական ձեռագրերի ցուցակի շնորհիւ հնարաւոր կլինի Աստուածաշնչի որեւէ գրքի բնագրական խնդիրներով զբաղուող հետազօտողին ազատել իր աշխատանքի հիմքերը հարիւրաւոր ձեռագրացուցակներում փնտրելու եւ շատ դէպքերում վրիպելու ու չգտնելու դժուար գործից:

Այսպիսի ցուցակի կազմութեան ճանապարհին բաւական էական բարդութիւն է Հայերէն ձեռագրացուցակների ցուցակների (կազմել են Յակոբ Անասեանը² եւ Բեռնար Կուլիէն՝ առանձին գրքով³ եւ «Սուգէոն» հանդէսում տպուած լրացումներով⁴) անկատարութիւնը կամ պակասաւորութիւնը. Անասեանի ցան-

¹ Յ. Անասեան, Հայկական մատենագիտութիւն. Ե- ԺԸ. դդ., հտ. Բ., Երեւան, 1976, էջ 341-342:

² Յ. Անասեան, Հայկական մատենագիտութիւն. Ե- ԺԸ. դդ., հտ. Ա., Երեւան, 1959, էջ ՀԷ-ՃԺԵ. (LXXV-CXV), հտ. Բ., Երեւան, 1976, էջ Ե-ԻԲ. (V-XXII):

³ Bernard Coulie, Répertoire des bibliothèques et des catalogues de manuscrits arméniens (Corpus Christianorum), Brepols, Turnhout, 1992, xiv, 266 p.

⁴ B. Coulie, Répertoire des bibliothèques et des catalogues de manuscrits arméniens. Supplément I, dans Le Muséon, 108 (1995), p. 115-130; B. Coulie, Répertoire des bibliothèques et des catalogues de manuscrits arméniens. Supplément II, dans Le Muséon, 113 (2000), p. 149-176; B. Coulie, Répertoire des bibliothèques et des catalogues de manuscrits arméniens. Supplément III, dans Le Muséon, 117 (2004), p. 473-496; B. Coulie, Collections and catalogues of Armenian manuscripts.- in V. Calzolari and M.E. Stone (eds.), Armenian Philology in Modern Era: From Manuscript to the Digital Text⁴ Edited by V. Calzolari, Whith the

կերում, ըստ իր սահմանած սկզբունքի՝ չկան հինգից պակաս ձեռագրերի նկարագրությունները, իսկ Կուլիի ցանկերում լաւ չեն արտայայտուած Հայերէն մամուլում առկայ նկարագրությունները, եւ փոխարէնը բաւական լաւ է ներկայացուած եւրոպական գրականութեան եւ մամուլի նիւթը: Այսինքն՝ այս առումով նախապատրաստական կարեւոր անելիքներ կան:

Բոլոր դէպքերում, սուրբգրական հետեզօտութիւններին նպաստելու նպատակով մեր իրականութեան մէջ նախկինում կազմուել են նաեւ յատուկ՝ աստուածաշնչական գրքեր պարունակող ձեռագրերի առանձին ցուցակներ, որոնց համար սկզբնաղբիւր են ծառայել իրենց կազմողներին հասու՝ Հայերէն ձեռագրերի բազմահատոր-ծաւալուն եւ փոքրածաւալ ցուցակները:

Օգտագործուած ձեռագրերի թուարկում-նկարագրություններ, բնականաբար, կան նաեւ Աստուածաշնչի որեւէ գրքի գիտական որեւէ տեսակի՝ «քննական» կոչուած, «համեմատական» կամ սրան համարժէք *diplomatic* անունն ունեցող հրատարակությունների մէջ: Այսպիսի արծարծումները եւս, բնականաբար, կարեւոր եւ անպայման նկատուելի են հետազօտական-բնագրական նոր աշխատանք անողի համար, ուստի եւ սուրբգրական կատարեալ ձեռագրացուցակի ամէն միակորի՝ ամէն ձեռագրի նկարագրություն մէջ, բնականաբար, պէտք է ծանօթագրուել, որ այն արձանագրուած է, ասենք՝ Ծննդոց գրքի Անդրանիկ Աէյթունեանի պատրաստած բնագրի⁵ կամ Երկրորդումն օրինաց-ի եւ Յոբի գրքի՝ Կլօդ Կոքսի կազմած համեմատական բնագրերի⁶ առաջաբաններում:

Հայերէն Աստուածաշնչի գրքեր պարունակող ձեռագրերի գոյութիւն ունեցող բոլոր ցուցակները մեր համոզմամբ՝ առարկայական եւ ենթակայական տարբեր պատճառներով, կատարեալ համարուելոց շատ հեռու են: Ուստի ներկայ շարադրանքի հիմնական խնդիրը համարում ենք աստուածաշնչական ձեռագրերի տարբեր տեսակի եւ տարբեր երանգներ ունեցող ցուցակ-թուարկումները ներկայացնելը, գնահատելը եւ ընդհանրական-աստուածաշնչական կատարեալ ձեռագրացուցակի կազմութեան՝ մեր համոզմամբ նախընտրելի սկզբունքները եւ եղանակը պատկերելը:

Սկզբնապէս մտադիր էինք անդրադառնալ նաեւ գիտական մամուլում հիմնականում տարելից-յաբելեաների առիթներով հրատարակուած՝ աստուածաշնչական ձեռագրերի ցանկ-անդրադարձներին (Վ. Վ. Հացունի Խ. Գուրեան եւ այլն)⁷, բայց յետոյ համոզուեցինք, որ դրանք աւելի ակնարկային-հետազօտական բնոյթ ունեն, ուստի այսպիսիք եւս համարում ենք մեր պատկերացրած ցուցակի մէջ մատենագիտօրէն յիշատակելի-ծանօթագրելի նիւթեր: Աստուածաշնչական որոշ տեսակի ձեռագրացուցակներ ենք համարում նաեւ Գասպար

Collaboration of M. E. Stone (Handbook of Oriental Studies), Brill, Leiden-Boston, 2015, p. 23-64.

⁵ Գիրք Ծննդոց. Քննական բնագիր, Աշխատ. Ա. Ս. Զէյթունեանի, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., Երեւան, 1985, 453 էջ:

⁶ The Armenian Translation of Deuteronomy. UPATS 2. Chico, CA, Scholars, 1981. xxiv, 415; Armenian Job. Reconstructed Greek Text, Critical Edition of the Armenian with English Translation. Hebrew University Armenian Series 8, Leuven, Peeters, 2006. xviii, 445:

⁷ Վ. Վ. Հացունի, Ս. Գրոց ընտրելագոյն գրչագիրք Ս. Ղազարու մէջ.- Բազմավէպ, 1935, էջ 402-410, Գուրեան Խ. Ս., Հայերէն գրչագիրներ Աստուածաշունչ մատենանի.- Հայաստանի կոչնակ, 1938, հոկտ. 1, Հ^մ 40, էջ 941-942, հոկտ. 8, Հ^մ 41, էջ 966-968, հոկտ. 22, Հ^մ 43, էջ 1022-1024 եւ այլն: Այսպիսի հրատարակումների համառօտ թուարկումը տես Յ. Անասեան, Հայկական մատենագիտութիւն, Ե-ԺԸ. դդ., հտ. Բ., Երեւան, 1976, էջ 341-344:

Գրեգորիի նորկտակարանեան շարքը⁸, էրոլ Ռոդզի յայտնի գիրքը⁹ եւ աւելի նոր ժամանակների այս կարգի այլ անդրադարձներ, բայց այսպիսիք ճիւղային-տեսակային բնոյթ ունեն, ուստի սրանք եւս մեր պատկերացրած ընդհանրական ցուցակի համար օժանդակ-ծանօթագրելիք նիւթեր են:

Թէեւ Աստուածաշնչի եւ նրա առանձին գրքերի հրատարակութիւնների առաջաբաններում առկայ՝ ձեռագրերի թուարկումները մեր ներկայ խնդրից դուրս ենք համարում, բայց քանի որ ընդհանրական շատ հարցերի դէպքում դեռեւս դիմում ենք հայերէն Աստուածաշնչի՝ ձեռագրական հիմք ունեցող առաջին եւ առայժմ միակ ամբողջական հրատարակութեանը, ուստի յստակ իմանալու համար, թէ որոշակի ո՞ր ձեռագրերի վրայ է հիմնուած արժէքաւոր եւ յաճախակի վկայակոչուող-օգտագործուող այս տպագիրը, անհրաժեշտ ենք համարում սրա վերաբերմամբ բացառութիւն անել եւ ներկայացնել մի՛միայն Յ. վ. Զօհրաբեանի 1805 թ. հրատարակութեան մէջ օգտագործուած ձեռագրերի¹⁰՝ մեր պարզած ներկայ համարները.

Յայտնի է, որ այս հրատարակութեան մէջ օգտագործուած-համեմատուած է ինը միւսուոր, որոնցից մէկը Ոսկանի տպագիրն է, միւսները՝ Մխիթարեանց Վենետիկի ձեռագրեր. 1805ից առաջ Վենետիկում կար Աստուածաշնչի 11 ձեռագիր, որոնցից Զօհրաբեանն օգտագործել է եօթը, եւ եւս մի ձեռագիր, որ նոյն հաւաքածուի մէջ ներառուել է շատ աւելի ուշ. թուարկենք դրանք (առաջին եօթը ամբողջական Աստուածաշունչեր են, վերջինը թերի է)¹¹.

Ա. Հ^ր 1508/1, ԶԿԸ. - 1319 թ., [Կիլիկեան Հայաստան], գրիչ եւ ստացող՝ Յովհաննէս, ծաղկող՝ Սարգիս, 536 թերթ, մագաղաթ, 26x17. երկսիւն, բոլորգիր 53 տող:

Բ. - Հ^ր 1634/2, ՌՂ. - 1641 թ., գրիչ՝ Յատուլա, 566 թ, թուղթ, 29x21. երկսիւն, նոտրգիր, 46 տող:

Գ. - 1006/6. ԺԳ-ԺԴ. դղ., 582 թերթ, մագաղաթ, 24, 5x14, 5. երկսիւն, բոլորգիր, 46 տող:

Դ. - 623/3. ՌՂԷ. - 1648 թ., Պարսկաստան (ի ժողովն Գազկեցուց), գրիչ՝ տէր Գասպար, Յովհաննէս քարտուղար, ծաղկող՝ Աղափիրի, Հայրապետ եւ աշակերտք նորին՝ Մատուր, Աղամալ, Գալուստ, ստացող՝ Խաչատուր արքյ Ջուղայեցի. 659 թ, մագաղաթ, 26, 5x20, 5. երկսիւն, բոլորգիր, 49-50 տող:

⁸ Gregory Caspar René, Textkritik des Neuen Testamentes, Erster Band, Leipzig, 1900, 478 S., Zweiter Band, Leipzig, 1902, 993 S. եւ այլն:

⁹ An Annotated List of Armenian New Testament Manuscripts, by The Rev. Erroll F. Rodas, Ph. D., Tokyo, 1959, XIV, 192 p.

¹⁰ Տես՝ Աստուածաշունչ մատեան Հին եւ Նոր կտակարանաց. Ըստ ճշգրիտ թարգմանութեան նախնեաց մերոց՝ ի հելլենականն հաւատարմագոյն բնագրէ ի հայկականն բարբառ, Նորոգապէս ի լոյս ընծայեալ յընտրելագոյն գրչագիր գաղափարէ, համեմատութեամբ այլեայլ օրինակաց, հանդերձ կարեւոր ծանօթութեամբք բնաբանին. Յաշխատասիրութենէ տեանն Հ. Յովհաննէս Զօհրաբեան վարդապետի, ի միաբանութենէ Մեծին Մխիթարայ ռաբունապետի եւ առաջին արքայի. Տպագրեալ հրամանաւ Ս. Տ. Ստեփաննոսի Ազոնց աստուածապատիս արհիեպիսկոպոսի եւ առաջնորդի ուխտին սրբոյն Ղազարու. 1805, ի Վանէտիկ, ՌՄՄԴ., ի գործարանի Սրբոյն Ղազարու. ձեռագրերի նկարագրական բնորոշումները տես էջ 5-7:

¹¹ Նախ Զօհրաբեանի «առաջին», «երկրորդ» եւ այլ բնորոշումներն արտայայտել ենք Ա.Ը. համար-գրերով, ապա՝ գրել ենք Վենետիկի Մխիթարեան մատենադարանի գոյքահամարները, նոյնի ձեռագրացուցակի համարները, ձեռագրերի գրչութեան թուականները եւ արտաքին կարեւորագոյն տուեալները:

Ե. - 229/4. ՌձԴ. - 1655 թ., [Լ^ով], գրիչ՝ Մարկոս սրկ., ստացող՝ պարոն Վա-
րանդէզ, 631 թերթ, մագաղաթ, 26, 4x20, 2. երկսիւն, բոլորգիր, 50 տող:

Զ. - ՌՂԶ. - 1647 թ., Հ^ր 1865. Կոստանդնուպոլիս, գրիչ՝ Յակոբ կուսակրօն
սրկ. Իլովցի, ծաղկող՝ Աբրահամ քՏյ, ստացող՝ Յակոբ Ակնցի (գրչութիւնը տե-
ւել է 6 տարի). 509 թերթ, մագաղաթ, 26, 8x20, 4. երկսիւն, բոլորգիր, 46 տող¹²:

է - 1182/7. ՌձԵ. - 1656 թ., գրիչ եւ ստացող՝ Յովհաննէս դպիր Լեհցի, 483
թ., մագաղաթ, 26x20. երկսիւն, բոլորգիր, 48 տող:

Ը. - 1258/14. ՌձԱ-ՌձԲ. - 1652-1653 թթ., գրիչ՝ Ալէքսիանէ, Աբրահամ երէց
Բջնեցի, Աստուածատուր, կազմող՝ Թումայ քՏյ Արպատեցի, ստացող՝ Ղազար
կր. Էրզրուացի, 676 թ. թուղթ, 20x15. երկսիւն, բոլորգիր, 27-28 տող. թերի¹³:

Ինչպէս տեսնում ենք, ութից առաջինը ԺԴ. դ. է (1319 թ.), մէկը՝ ԺԳ-ԺԴ.
դդ., միւս վեցը ԺԵ. դ. օրինակութիւններ են, իսկ Ոսկանի տպագրի հիմքը, հան-
րայայտն է՝ գրուել է 1295 թ. (Մաշտոցեան Մատենադարանի ձեռ. Հ^ր 180):

Այստեղ իսկ պարտաւոր ենք արձանագրել, որ մեր նախանշած նպատակի
համար շատ կարեւոր է Վենետիկի Մխիթարեան ձեռագրացուցակի առաջին
հատորի սկզբում 24 միաւոր Աստուածաշունչ ձեռագրերի ժամանակագրական
կարգով արուած նկարագրութիւնների մասը¹⁴, առաւել կարեւոր է նաեւ Մաշ-
տոցեան Մատենադարանի Մայր ցուցակի առաջին հատորը¹⁵, որի մէջ նկարագ-
րուած է սուրբգրական 73 ձեռագիր, որոնց զգալի մասը ամբողջական Աստու-
ածաշնչեր են. սա էական է նաեւ այն առումով, որ այդ ձեռագրերը ԺԶ-ԺԹ.
դարերի ընթացքում Մայր Աթոռում առկայ եւ օգտագործուած ձեռագրերն են:

Շատ արժէքաւոր հրատարակութիւն ենք համարում Գարեգին վ. Զարպհա-
նալեանի հանրայայտ գրքի «Հնագոյն գրչագիրք Ս. Գրոց ի հայ լեզու» մասը¹⁶,
որ զուտ սուրբգրական ձեռագրերի ժամանակագրորէն առաջին ցանկն է, բայց
քանի որ լիովին արտացոլուած է մեր քննութեան նիւթ յաջորդ աշխատութիւն-
ների մէջ, այս գիրքը մանրամասն ներկայացնելու հարկ չունենք:

Ինչ որ տեղ ընդհանրական բնոյթ ունի Անդրանիկ Զէյթունեանի մի հրա-
պարակումը¹⁷, որ առաջարկում է «Աստուածաշնչի տարբեր գրքերի քննական

¹² Շատ հետաքրքիր է, որ Զօհրաբեանի Զ. օրինակը եղել է Արքո Չելէպիի այս Աստուա-
ծաշունչը, որ 1805 թ. եւ նրանից առաջ դեռեւս Զմիւռնիայում էր, եւ Հ. Քերովբէ Զրա-
բեանի ձեռքով միայն 1923 թ. է Նէպոլից տարուել Վենետիկ. հմմտ. Հայկական ման-
րանկարչութիւն, Մխիթարեան մատենադարան ձեռագրաց, Բ., Վենետիկ - Ս. Ղազար,
2000, էջ 45-46:

¹³ «Յոբայ գրքով կը սկսի եւ կը հասնի մինչեւ Նոր կտակարանին վերջը, որուն մէջ կը
պակսին սակայն Սաղմոս եւ Աւետարաններն. ասոնցմէ զատ կը պակսին կամ զանց
եղած են նաեւ Գործոցի, Պողոսի թղթոց եւ եօթն Կաթողիկեայց Նախադրութիւնները
կամ Յառաջաբաններն եւս, մասնաւոր թէ Գործոց եւ Հոովմայեցոց Գլխացանկերն
իսկ» - տես յաջորդ ծնթ., էջ 134:

¹⁴ Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց մատենադարանին Մխիթարեանց ի Վենետիկ, հտ.
Ա., Յօրինեց Հ. Բ. վ. Սարգիսեան, Վենետիկ-Սուրբ Ղազար, ՌՅԿԳ.-1914, էջ 1-176:

¹⁵ Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի, հտ. Ա., Խմբ.՝
Խաչիկեան Լ., Մնացականեան Ա., Երեւան, ՀՍՍՌ ԳԱ հրատ. 1984:

¹⁶ Մատենադարան հայկական թարգմանութեանց նախնեաց (դար Դ-ԺԳ.), Վենետիկ,
1889, էջ 121-171: Ի դէպ, սա ցաւալիօրէն դեռեւս մնում է հայերէն թարգմանական գրա-
կանութեանը վերաբերող ընդհանրական մատենագիտական-հատագոտական միակ
աշխատութիւնը:

¹⁷ Ա. Զէյթունեան, Աստուածաշնչի հայերէն թարգմանութեան ձեռագրական միաւորների
դասակարգման մասին.- Բանբեր Մատենադարանի, հտ. 12, Երեւան, 1977, էջ 295-304:

բնագրեր կազմելիս համեմատուող միաւորներին տալ անփոփոխ պայմանական նշաններ, որոնք ընդունելի ու պարտադիր լինեն Աստուածաշնչի բոլոր գրքերի քննական բնագրերը կազմողների համար»¹⁸, իր առաջարկի համեմատ էլ՝ պատառիկների, ծիսական գրքերի ու Աստուածաշնչի գրաբար տպագիրների համար յունարէն ու լատիներէն փոքրատառերի ու թուանշանների զուգորդումների առաջարկներ անելուց յետոյ, լատիներէնի այբուբենի գլխատառերի ու 1-0 թուանշանների լծորդումներով պայմանական նշաններ է առաջարկում իրեն յայտնի 228 միաւոր զուտ աստուածաշնչական ձեռագրերի համար: Այս առաջարկի նպատակն անկասկած բարի է, սակայն իրագործելի է երեւի ո՛չ բոլոր դէպքերում, որովհետեւ ժամանակագրական կարգով 228 ձեռագիր թուարկելուց յետոյ «երջանիկ պատահականութեամբ նոր յայտնաբեր»ուելիք ձեռագրերի համար բաց է յայտարարում W9 եւ X Y Z տառերի ներքոյ դնելի 31 ձեռագրի տեղ: Բայց ձեռագրերի թէ՛ քանակն է իրեն յայտնի 228ից շատ աւելի մեծ եւ թէ՛ պատկերն է աւելի բարդ:

Այսպիսով, մեր յօդուածի հիմնական նիւթը հետեւեալ չորս աշխատութիւններն են, որոնցից երկուսը տպագրուած են, երկուսը՝ անտիպ.

ա. Մեսրոպ արքեպս. Տէր-Մովսիսեանի «Պատմութիւն Սուրբ գրոց հայկական թարգմանութեան» ուսերէն գիրքը (Ս.Պետերբուրգ, 1902)¹⁹. ունի 196 ձեռագրի նկարագրութիւն.

բ. Նոյն հեղինակի «Ընդհանուր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց» անտիպ աշխատութեան «Աստուածաշունչ» թղթապանակը. ունի 443 ձեռագրի եւ 68 պատառիկ-պահպանակի նկարագրութիւն.

գ. Օննիկ Եգանեանի «Ուղեցոյց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի Աստուածաշունչ գրքերի ձեռագրերի» անտիպ մնացած գործը (1240 մեքենագիր էջ):

դ. Հիմնականում կամ առնուազն երկու երրորդ մասով նախորդից արտածուած՝ «Շահէ արքեպիսկոպոս Աճէմեան, Ցուցակ Աստուածաշունչ մատենանի հայերէն ձեռագիրներուն, Լիզպոն, 1992», 8 չհ., ա-ե., CXXVIII, 1073 (=1214) էջ. ունի 294 ձեռագրի նկարագրութիւն:

Ա. Մեսրոպ Տէր-Մովսիսեանի ուսերէն գրքում (էջ 81-171) սուրբգրական ձեռագրերը ներկայացուած են հետեւեալ անուն-խմբերով.

1. «Նկարագրութիւն ամբողջական Աստուածաշնչի 79 (=77) ձեռագիր օրինակութիւնների».

2. Աստուածաշնչի մասնական ձեռագրեր եւ Աւետարաններ.

«Ա. Մասունք Հին եւ Նոր կտակարանների՝ 18 ձեռագիր».

«Բ. Հին կտակարանի որոշակի գրքեր ունեցող ձեռագրեր՝ 21 միաւոր».

«Գ. Աւետարանի ձեռագրեր՝ 36 միաւոր».

«Դ. Նոր կտակարանի գրքեր ունեցող ձեռագրեր՝ 20 միաւոր».

«Ե. Նոր ձեռագրեր՝ 4 միաւոր».

«զ. Աստուածաշնչի գրքերը ժողովածուների մէջ» 20 ձեռագիր.

Այս ամէնը՝ 196 ձեռագրի աւելի կամ պակաս մանրամասն նկարագրութիւն, բռնում է հետազօտական նպատակներ ունեցող 287 էջանոց գրքի զգալի մասը՝ 91

¹⁸ Նոյն տեղում, էջ 296:

¹⁹ М. Теръ-Мовсесянъ, Исторія перевода Библии на армянскій языкъ, С. Петербургъ, Пушкинская скоропечатная, Летушковъ пер., N 4, 1902, IX, 287 с.

էջը²⁰: Յատուկ ուսումնասիրությունները պարզել ենք ձեռագրերից 187ի ներկայիս հաւաքածուներն ու գոյքահամարները, իսկ 9 ձեռագրի ներկայ տեղն անյայտ է²¹:

Մեսրոպ Տէր-Մովսիսեանի այս ուսումնասիրություններն իր արժէքը չի կորցրել, սակայն ուսուներէն տպուած լինելու պատճառով լիարժէք գիտական շրջանառությունից յաճախ յանիրաւի դուրս է մնում, ուստի այս գրքի թարգմանությունները պատրաստել ենք տուել եւ անհրաժեշտ ծանօթություններով օժտելով՝ շուտով հրատարակութեան ենք յանձնելու:

Բ. Նոյն հեղինակի «Ընդհանուր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց» գործի «Աստուածաշունչ» թղթապանակում կայ մեքենագիր 350 էջ, որոնցից առաջին տասնմէկը «Մատենագիտություն» է՝ Աստուածաշնչի հրատարակությունները եւ նրան վերաբերող հայերէն ու այլալեզու գրականություններ, ապա յաւելուած թերթերի վրայ նկարագրուած է 68 աստուածաշնչական պատառիկ, բուն մասում՝ 443 ձեռագիր, ամբողջը՝ 511 միաւոր: Իր ցուցակի ոճով հեղինակը ձեռագրերը ներկայացրել է թուականի կամ մօտաւոր թուագրման կարգով, չնայելով թէ ձեռագիրը էջմիաձնում է պահպանուած, թէ՞ Երուսաղէմում. առաջին ձեռագիրն է «ԺԱ-ԺԲ. դդ.» թուագրած, Մաշտոցեան Մատենադարանի ներկայիս Հ^մ 6263ը, վերջինը՝ 1739 թ. մի ձեռագիր, որ պահպանուել է Պոլսի Ազգային մատենադարանում, նկարագրությունը յաճախ շատ համառօտ է, օրինակ՝ երրորդ ձեռագրի մասին ունի միայն այսչափ. «Գ. 1151 թ., Աղթամար Հ^մ 4, «Սբ. Գիրք». գրել է այն, ինչ իմացել է: Աւելին՝ այստեղ ըստ ձեռագրերի պարունակած բնագրերի՝ տեսակային որեւէ դասակարգում չի արել:

Մեսրոպ Տէր-Մովսիսեանի «Ընդհանուր ցուցակ»ը²² այս թղթապանակը մատենագիտական շատ արժէքաւոր տեղեկություններ ունի եւ մեր ցանկալի համարած՝ կատարեալ Աստուածաշնչական ձեռագրացուցակի համար անհրաժեշտօրէն գործածելի լաւ նիւթ է:

Գ. Յաջորդ ներկայացնելիքն է 1972 թ. կազմուած՝ «Օննիկ Եգանեան, Ուղեցոյց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի Աստուածաշունչ գրքերի ձեռագրերի» անտիպ մնացած գործը. սա 1240 մեքենագիր էջ է, 4 կազմի մէջ, Ա-Գ. կազմերի մէջ կայ 472 ձեռագրի նկարագրություններ, իսկ Դ. կազմում ցանկերն են (էջ 955-1240)²³:

Սկզբում ունի «Երկու խօսք» խորագրած երկէջ բացատրական (էջ 2-3), որ, նկատի ունենալով գործի անտիպ եւ անծանօթ լինելը, նաեւ գրեթէ վստահ լինելով, որ հիմնականում կողոպտուած լինելու եւ այլ պատճառներով այս «Ուղեցոյց»ն իր ներկայ տեսքով այլեւս երբեւէ չի տպագրուելու, այստեղ ամբողջութեամբ ներկայացնում ենք Օ. Եգանեանի «Երկու խօսք»ը.

²⁰ Ներկայացուած ձեռագրերին վերաբերող որեւէ տեսակի ցանկ չկայ, կայ միայն գրքում յիշատակուած անունների ընդհանուր ցանկ՝ էջ 284-287:

²¹ Տե՛ս Գէորգ Տէր-Վարդանեան, Մեսրոպ Տէր-Մովսիսեանի «Պատմութիւն Սուրբ Գրոց հայկական թարգմանութեան» գիրքը եւ նրա մէջ նկարագրուած-յիշատակուած ձեռագրերը. «Էջմիածին», 2016, Ժ., էջ 83-108:

²² Այս ցուցակի մասին մանրամասներ տես Գէորգ Տէր-Վարդանեան, Մեսրոպ Մագիստրոս արքեպիսկոպոս Տէր-Մովսիսեան. Կենսագործունէութիւնը, «Ընդհանուր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց», Մատենագիտութիւն, «Մագաղաթ» հրատ., Երեւան, 1999, 180 էջ:

²³ Մաշտոցեան Մատենադարանի Անտիպ ձեռագրացուցակ Հ^մ 181, Ա-Դ. մասեր:

* * *

«Մաշտոցի անուան Մատենադարանի ձեռագրական ֆոնդերում առկայ Աստուածաշունչ գրքերի մատենագիտական սոյն ուղեցոյցն ընդգրկում է Հին եւ Նոր Կտակարանի բոլոր կանոնական եւ պարականոն գրքերը, կից ցանկերն ու նախադրութիւնները, ինչպէս եւ դրանց անմիջականօրէն առընչուող մի շարք այլ նիւթեր՝ անկախ բովանդակող ձեռագրի բնոյթից:

Ուղեցոյցից դուրս են մնում ծիսական ժողովածուներում եղած ընթերցուածները, մեկնողական ու աստուածաբանական գործերում բերուած քաղուածքները, որոնց հաշուառումը որքան եւ ցանկալի, նոյնքան եւ անիրագործելի է, ինչպէս եւ Նոր կտակարանից անջատ ընդօրինակուած Աւետարանները (չուրջ 1800 միաւոր): Դրանց համար, կարծում ենք, նպատակայարմար կլինէր կազմել առանձին ուղեցոյց: Աւետարաններից այստեղ ընդգրկուած են միայն ամբողջական Աստուածաշնչերի եւ Նոր կտակարանների մէջ ընդօրինակուածները:

Ուղեցոյցս բաղկացած է իրար լրացնող երկու մասից, որոնք կարող են օգտագործուել եւ մէկը միւսից անկախ:

Առաջին մասում, համարական հերթականութեամբ, նկարագրուած են այն բոլոր ձեռագրերը, որոնք բովանդակում են Հին եւ Նոր կտակարանից որեւէ գիրք: Այն բոլոր դէպքերում, երբ յիշատակուող նիւթը առկայ է Աստուածաշնչի վեներտիկեան 1860 թուականի հրատարակութեան մէջ, տրուած է միայն խորագիրը, իսկ եթէ ոչ՝ խորագրի հետ, որպէս տարբերիչ նշան, նաեւ սկզբնատողը: Եթէ նիւթը թերի է կամ անաւարտ, փակագծերում նշուած է առկայ մասը (Առակ, Բ. 24 - ԻԳ. 16), իսկ թերթերը խառնուած լինելու դէպքում՝ նաեւ դրանց ճիշտ յաջորդականութիւնը (կարգալ՝ 10ա-18բ, 2ա-9բ, 19ա-24բ):

Ուղեցոյցիս երկրորդ մասն ունի թեմատիկ բնոյթ: Այստեղ նիւթերը այբբենական կարգով խմբաւորուած են «Հին կտակարան», «Նոր կտակարան» եւ «Յաւելուած» ենթաբաժիններում, տրուած են դրանց խորագրերն ու սկզբնատողերը եւ իւրաքանչիւրի տակ բերուած այն բոլոր ձեռագրերի թուահամարները, որոնց մէջ առկայ են դրանք՝ փակագծերում նշելով նիւթի զբաղեցրած էջերը:

Իւրաքանչիւր գրքի ցանկն ու նախադրութիւնը, ինչպէս եւ տուեալ գրքին առընչուող միւս բոլոր նիւթերը դրուած են մէկ հիմնական խրագրի տակ: Այսպէս, օրինակ. «Գլուխք Ամբակումայ», «Նախադրութիւն Ամբակումայ», «Մահ Ամբակումայ», «Աղօթք Ամբակումայ» եւ «Մարգարէութիւն Ամբակումայ» նիւթերը պէտք է փնտրել «Ամբակում» հիմնական խորագրի տակ: Այսպէս եւ միւսները:

Իւրաքանչիւր բաժնի սկզբում, դիւրութեան համար, դրուած է բաժնի բովանդակութիւնն արտայայտող ցանկ, որից եւ ելնելով, կարելի է մուտք գործել տուեալ բաժինը:

Ինչպէս նախորդ բաժնում, այնպէս եւ այստեղ բոլոր նիւթերը համեմատութեան մէջ են դրուած Աստուածաշնչի վեներտիկեան 1860 թուականի հրատարակութեան հետ, առկայ նիւթերի խորագրերի սկզբից աւելացնելով գումարման (+), իսկ բացակայող նիւթերի խորագրերի սկզբից՝ հանման (-) նշան:

Ուղեցոյցս վերջում ունի մի քանի անհրաժեշտ ցանկեր. համարական, ժամանակագրական, տեսակային, սկզբնատողերի եւ հին ու նոր թուահամարների համապատասխանութիւնը մատնանշող համարական տախտակ:

Ի վերջոյ պէտք է նշել, որ ուղեցոյցս, ինչպէս խորագիրն իսկ յուշում է, ձե-

ուսման արդյունքում չէին կարող հասնել իրենց նպատակին: Այն, նպատակ ունենալով ցոյց տալ Հին եւ Նոր կտակարան[ներ]ի գրքերը, արձանագրել է միայն այդպիսիք, յապակելով այլաբանությամբ գործերը: Միաժամանակ, ելնելով միեւնոյն նիւթը մէկ միասնական անուանումով նշելու սկզբունքից, հաշուի չի առել խորագրերում եղած մասնակի տարբերութիւնները»:

* * *

Նկարագրութիւնների մէջ կան ձեռագրերին վերաբերող միայն հետեւեալ տուեալները (եթէ յայտնի են). Ժամանակ, Տեղ, Գրիչ, Ստացող, Սրբագրող (ձեռ. 78), Կազմող. այսինքն՝ նիւթին (մագաղաթ կամ թուղթ), թերթաքանակին եւ արտաքին յատկանիշներին վերաբերող տեղեկութիւններ չեն տրուել:

Մաշտոցեան Մատենադարանի 1-10550 համարների շարքից որպէս Աստուածաշունչ կամ նրա որեւէ գիրք ու գրքախումբ պարունակող, համարների ածի կարգով՝ 9, 34... մինչեւ 10550, նկարագրել է 472 ձեռագիր:

Ծիսական նշանակութիւն եւ նպատակ ունեցող՝ առանձին օրինակուած 1800 միաւոր Աւետարաններն իր ուղեցոյցի մէջ չեն բառելով հանդերձ, Օ. Եգանեանը նկարագրել է նոյնպէս առանձին օրինակուած 220 Սաղմոսարան, որնցից 10ի մէջ կան միայն ուղեկից նիւթեր՝ Եպիփան Կիպրացու, Դաւիթ Անյաղթի, Յովհաննէս Գառնեցու անուամբ գոյութիւն ունեցող՝ Սաղմոսարանի Նախագրութիւններ, Գովասանութիւններ եւ նմանիք, այսինքն՝ նկարագրել է 210 իրական Սաղմոսարան. նկատենք՝ համարների նոյն սահմաններում մենք արձանագրել ենք 255 Սաղմոսարան: Ընդհանուր՝ 472 թուից հանելով Սաղմոսարանների 220 քանակը, ստանում ենք 252, որն արդէն իսկապէս կարելի է համարել Մաշտոցեան Մատենադարանի ունեցած եւ Օ. Եգանեանի նկարագրած աստուածաշունչական ձեռագրերի քանակը:

Գործը սոսկ «Ուղեցոյց» համարելով եւ ըստ այդմ ձեռագրերն իրենց պարունակած նիւթի համեմատ չխմբաւորելով կամ ժամանակագրական կարգով չդասաւորելով հանդերձ, որպէս երկրորդ մաս կազմել է շատ օգտակար ցանկեր.

«ՄԱՄՆ Բ. Ըստ նիւթոց». սա այն մասն է, որ ըստ կազմողի կարող է օգտագործուել նաեւ բուն՝ առաջին մասից առանձին.

Ա. էջ 956-967. Հին եւ Նոր կտակարանների գրքերի եւ նրանց ածանցեալ մասերի վերնագրերի այբբենական ցանկ (ներառել է նաեւ ձեռագրերի ունեցած արտականոն գրքերը, ասենք՝ Կտակը ԺԲ. նահապետաց եւ այլն): Այսպէս՝

«I. Հին ԿՏԱԿԱՐԱՆ.

1. Աբգիտու

- Գլուխք Աբգիտու

- Մահ Աբգիտու

- Մարգարէութիւն Աբգիտու...». մինչեւ՝

«71. Տովբիթ

- Նախագրութիւն Տովբիթայ

- Գլուխք Տովբիթայ

- Գիրք Տովբիթայ»: Բոլորը միասին՝ 205 միաւոր բնագիր (բուն սուրբգրական եւ ածանցեալ):

Բ. էջ 968-1090 - խորագրերի ցանկի կարգով թուարկուած են Հին Կտակարանի բոլոր միաւորներն ու ենթամիաւորները, իրենց պարունակող ձեռագրե-

րի եւ նրանց էջերի համարներով հանդերձ. օրինակ՝ «+ Գլուխք Աբգբիու. Ա. Զպատժոցն Եղովմայեցւոց... 144 (226ա), 156 (232ա), 177 (299ա)» եւ այսպէս շարունակ՝ որեւէ միաւորը պարունակող բոլոր ձեռագրերը եւ նրանց համապատասխան էջահամարները:

Նոյն ձեւով՝

Գ. էջ 1091-1097 «II. ՆՈՐ ԿՏԱԿԱՐԱՆ»ի 27+1 (Հանգիստ) գրքերի եւ ածանցեալների խորագրերը. Համաբարբառի, Եւթադականք-ի մասերի հետ միասին՝ 34 միաւոր, որոնց Նախագրութիւնների եւ Գլխացանկերի հետ միասին՝ ընդամենը 117 վերնագիր.

Արա համեմատ էլ՝ Դ. էջ 1098-1183, ճիշտ Հին Կտակարանի նման՝ նաեւ Նոր Կտակարանի բոլոր գրքերը, նրանց պարունակող ձեռագրերի եւ սրանց էջահամարների թուարկումը:

Միով բանիւ, այս «I» եւ «II» մասերում օգտագործողը գտնում է իրեն անհրաժեշտ կանոնական եւ օժանդակ բնագրերի բոլոր ձեռագրերը եւ նրանց էջահամարները: Օրինակ՝ 1183րդ էջում «Հանգիստ Յովհաննոս» բնագրի լիարժէք պատկերն է՝ կազմողին յայտնի բոլոր ձեռագրերի եւ նրանց էջերի համարները:

էջ 1184-1188. «III. ՅԱԻԵԼՈՒԱԾ». այս բաժնում նոյն եղանակով ներկայացուած են Աստուածաշնչի ամբողջական օրինակներում առկայ յաւելուածային տասներեք բնագրերը՝ նոյն բնագրերը պարունակող ձեռագրերի եւ վերջիններիս էջերի համարներով: Այդ բնագրերի խորագրերը բերելն անհրաժեշտ ենք դիտում՝ «Ա. Համեմատութիւն Հին եւ Նոր կտակարանաց Վանականի վարդապետի.

Բ. Յիշատակարան Ղազարայ Բաբերդացւոյ.

Գ. Նախագրութիւն Աստուածաշունչ սուրբ մատենիս Ղազարայ Բաբերդացւոյ.

Դ. ՈԿ. (660) թուին նշանքն այս է որ ճշմարտի.

Ե. Յանկ Աստուածաշունչ գրոցս.

Զ. Յանկ Աստուածաշունչ սուրբ մատենիս... ըստ լատինացւոց թուոց՝ Ղազարայ Բաբերդացւոյ.

Է. Յանկ Աստուածաշունչ սուրբ մատենիս... ըստ հայկական թուոց՝ Ղազարայ Բաբերդացւոյ.

Ը. Յանկ թղթոցն Պօղոսի.

Թ. Յանկ Հին եւ Նոր կտակարանաց՝ Գրիգորի եռամեծի.

Ժ. Յանկ Հին կտակարանաց

ԺԱ. Յանկ մատենական.

ԺԲ. Յանկ Նորոց կտակարանաց.

ԺԳ. Յանկ համարոյ Հին եւ Նոր կտակարանաց»:

էջ 1189-1240 «ՅԱՆԿԵՐ».

էջ 1190-1207 «Ա. ՀԱՄԱՐԱԿԱՆ ՅԱՆԿ» - աղիւսակ երեք սիւնակով՝ «Հմբք ձեռագրերի, Բովանդակութիւն, Ժամանակ» - «9 Ժողովածու Ժէ. [դ.]... 10550 Սաղմոսարան, Ժամագիրք 1616-1617 [թ.]»:

էջ 1208-1212 «Բ. ՏԵՍԱԿԱՅԻՆ ՅԱՆԿ ԱՍՏՈՒԱԾԱՇՈՒՆԶ ԳՐՔԵՐԻ» (սրա մասին խօսելու ենք ստորեւ).

էջ 1213-1221. «Գ. Ժամանակագրական ցանկ - 1173 - 3845, 7718... ԺԹ. [դ.] - 2925».

էջ 1222-1240. «Դ. ՍԿԶԲՆԱՏՈՂԵՐԻ ՅԱՆԿ - Աբարիմ կամ Յարովթ լեառն...

- Յանկ մատենական (III. ԺԱ)... Օրհնեցէ՛ք զԱստուած յօրհնութիւն նոր... - Օրհնութիւն Եսայեայ (I. 22)»: Սրա կարգն է՝ սկզբնատող, բազմակէտ, գրքի անուն (վերնագիր), գրքի՝ I եւ II Հին կամ Նոր կտակարանների բաժիններում ունեցած համարը:

Արդէն ասել ենք, որ Օ. Եգանեանի ներկայացուած աշխատութիւնից առնու-
լազն երկու երրորդ մասով արտածուած է յաջորդը՝

«Շահէ Արքեպիսկոպոս Աճէմեան, Յուցակ Աստուածաշունչ մատենի հայե-
րէն ձեռագիրներուն, Լիզպոն, 1992», 8 չհ., ա-ե., CXXVIII, 1073 էջ՝ ընդ. 1206
մեծագիր էջ:

Այս տիտղոսաթերթին յաջորդում է՝ «Նախաբան» (էջ ա-ե.), որ «Յուցակ»ի
կազմութեան սկզբունքների թուարկումն է եւ որն արդէն պատկերեցինք Օ.
Եգանեանի գործը ներկայացնելիս: Ապա գալիս է 128 էջ բռնող «Յառաջաբան»
(էջ I-CXXVIII), որ հայերէն Աստուածաշնչի ուսումնասիրութեան պատմութեան
իւրայատուկ եւ օգտակար շարադրանք է, սակայն ցուցակի հետ ուղղակի կապ
չունի, ուստի եւ 2006 թ. վերատպուել է նոյն ցուցակից անկախ²⁴: Սրան յա-
ջորդում է մի նոր տիտղոսաթերթ՝ «Յուցակ Մատենադարանի Աստուածաշունչ
Ս. Գրոց, Պատրաստեց Օննիկ Եկանեան, Խմբագրեց Շահէ Արքեպս. Աճէմեան»
(«Օննիկ» անունից առաջ խաչանշան, մհ. է 1984ին): Յաջորդում է Մատենա-
դարանի 187 ձեռագրերի՝ ժամանակագրական դասաւորութեամբ նկարագրու-
թիւնը, որ բռնում է գրքի 1-581 էջերը: Ապա նոր տիտղոսաթերթով եւ «Պատ-
րաստեց Շահէ Արքեպս. Աճէմեան» ծանուցումով, նոյնպէս՝ ամէն հաւաքածու
առանձին ժամանակագրական կարգով, նկարագրուած են Երուսաղէմի (41 միա-
ւոր), Նոր Զուղայի (16 միաւոր), Վենետիկի (26 միաւոր), Վիեննայի (7 միաւոր)
եւ այլ հաւաքածուների (17 միաւոր), ընդամէնը 107 ձեռագիր (էջ 583-976 կամ
394 էջ): Կրկնենք՝ 581 էջում Մաշտոցեան Մատենադարանի 187 ձեռագրի նկա-
րագրութիւն՝ Օ. Եգանեանի, որի անունը չկայ գրքի տիտղոսաթերթին, ապա՝
394 էջում այլ հաւաքածուների 107 ձեռագրի նկարագրութիւն այն անունով, որ
գրքի տիտղոսաթերթի վրայ է:

Միով բանիւ՝ այս ցուցակում նկարագրուած է ընդամէնը 294 ձեռագիր:

Միւս մատենադարանների ձեռագրերի քանակների հարցը թողնենք. ասա-
ցինք, որ Օ. Եգանեանը նկարագրել է Երեւանի Մատենադարանի սուրբգրական
472 ձեռագիր, որոնցից 220ը Սաղմոսարան է. վերջիններս՝ առանց որեւէ ծա-
նօթութիւն-բացատրութեան, Աճէմեանն ընդհանրապէս իր տպագրած ցուցակի
մէջ չի ներառել. այս հարցում ասելիք չունենք՝ Աւետարանները եւ Սաղմոսա-
րանները պէտք է նկարագրել առանձին շարքերով: Բայց նոյն Եգանեանի արած
մնացեալ 252 նկարագրութիւնից տպագրել է միայն 187ը, իսկ 65ը, կրկին՝
առանց որեւէ բացատրութեան, չի տպագրել. դրանք են. Նոր կտակարան՝ 27
միաւոր, Թուղթք Պողոսի՝ 9 միաւոր, Յայտնութիւն՝ 6 միաւոր, եւ Հանգիստ
Յովհաննու՝ 32 միաւոր, որոնցից մէկի հետ նաեւ Կաթողիկեայ Թուղթք, 4ու՝
Հանգիստը եւ Յայտնութիւնը միասին-միատեղ են (վերջինս մեծ մասամբ Աւե-
տարանների վերջում է): Ըստ որում, հատորի մէջ, բնականաբար, կան նոյնպիսի
բովանդակութեամբ այլ ձեռագրերի նկարագրութիւններ, եւ այս 65 ձեռագրերի

²⁴ Աճէմեան Շ. արք., Հայերէն Աստուածաշունչը (հայագիտական ուսումնասիրութիւններ),
Երեւան, ԵՊՀ հրատ., 2006, էջ 5-248:

նկարարգրութիւնների անտեսում-դուրսթողումը չբացատրուած ու կատարելապէս անհասկանալի է մնում:

Գիրքը տպագրուած է, ուստի եւ վստահ ենք՝ հանրամատչելի եւ հանրաժանօթ է. այսինքն՝ շատերը գիտեն, որ տպագրական առումով բազում անյարմարութիւններ ունի. մեքենագրական տառատեսակով եւ նոյնպէս մեքենագրականի նման ձեւաւորում, մեծադիր էջի միասիւն եւ դժուար կարդացող շարուածք, բաց էջեր՝ որպէսզի ամէն առանձին նկարագրութիւն չգիտես ինչո՛ւ սկսուի նոր՝ անզոյգ էջից, կաւճապատ, ծանր թուղթ, թոյլ կազմ եւ այլն:

Աւելի մանրամասների մէջ չենք մտնում. այս ցուցակի ամէնաէական սխալը ձեռագրերն ըստ հաւաքածոների նկարագրելն է, որովհետեւ բնագրագիտութեան եւ ընդհանրապէս գիտութեան համար բացարձակապէս երրորդական խնդիր է որեւէ ձեռագրի այս կամ այն հաւաքածուի մէջ՝ Երեւանում, Վենետիկում կամ Երուսաղէմում գտնուելը: Այսինքն՝ պէտք էր ձեռագրերը նկարագրել ժամանակագրական մի շարքով, չնայելով պահպանման վայրին՝ ինչպէս արել է Մ. Տէր-Մովսիսեանը: Երկրորդը՝ Աստուածաշնչի բնոյթի համեմատ միւս կարեւորը ձեռագրերի պարունակութեան՝ ամէն ձեռագրի մէջ ի՛նչ գրքի կամ գրքերի առկայութեան խնդիրն է, որի առիթով կարգում ենք Օ. Եգանեանի գործի «Բ. ՏԵՍԱԿԱՅԻՆ ՅԱՆԿ ԱՍՏՈՒԱԾԱՇՈՒՆՉ ԳՐՔԵՐԻ» (էջ 1208-1212) բաժնի ենթավերնագրերը. նկատենք, որ սա Մեսրոպ Տէր Մովսիսեանի գրքի բաժինների հետ նմանութիւն ունի, միայն թէ աւելի մանրամասնուած է.

«Ա. Հին եւ Նոր կտակարանք՝ միասնաբար, առանձին գրքով - 47 ձեռագիր.

«Բ. Հին եւ Նոր կտակարանք՝ միասնաբար, ժողովածուի մէջ - 1500» (միայն այս մէկը՝ Մխիթար Այրիվանեցու հանրայայտ ձառընտիրն է).

«Գ. Մասունք Հին եւ Նոր կտակարանաց՝ միասնաբար, առանձին գրքով - 26 ձեռագիր.

«Դ. Մասունք Հին եւ Նոր կտակարանաց՝ միասնաբար, ժողովածուի մէջ - 19 ձեռագիր.

«Ե. Մասունք Հին կտակարանի՝ առանձին գրքով - 150 ձեռագիր.

«Զ. Մասունք Հին կտակարանի՝ ժողովածուի մէջ - 133 ձեռագիր.

«Է. Նոր կտակարան առանձին գրքով - 2 ձեռագիր.

«Ը. Մասունք Նոր կտակարանի՝ առանձին գրքով - 48 ձեռագիր.

«Թ. Մասունք Նոր կտակարանի՝ ժողովածուի մէջ - 26 ձեռագիր.

«Ժ. Սաղմոսարան՝ առանձին գրքով (տե՛ս Ե.) - 125 ձեռագիր.

«ԺԱ. Սաղմոսարան՝ ժամագրքի կամ Տօնացոյցի հետ միասին (տե՛ս Զ.) - 73 ձեռագիր.

«ԺԲ. Հին կտակարան եւ մասունք (ամփոփիչ ցանկ) - 285 ձեռագիր).

«ԺԳ. Նոր կտակարան եւ մասունք (ամփոփիչ ցանկ) - 167 ձեռագիր):

Վերադառնանք Աճէմեանի ցուցակի ցանկերի (էջ 979-1073) խնդրին. սրանցից օգտակար եւ այս ցուցակի բնոյթին համապատասխան են միայն առաջին երեքը, որոնք են՝

1. «Տախտակ ձեռագիրներուն, ըստ գրքիս թուագրութեան» (էջ 980-86). նկարագրութիւնների 1-294 համարների շարքով ունի հետեւեալ սիւնակները՝ թիւ (կարգային համար), թուական, տեղ, գրիչ, ծաղկող, ստացող: Այստեղ ընդհանուր ժամանակագրական պատկեր չկայ, որովհետեւ ձեռագրերի դասաւորութիւնն ըստ հաւաքածոների է, ուրեմն՝ ամէն հաւաքածուի մէջ ժամանա-

կազմակերպող շարք կայ:

2. «Ցուցակ իւրաքանչիւր ձեռագրի բովանդակած աստուածաշունչ գիրքերուն»։ սա ունի երկու մաս՝

«Ա. Ցուցակիս գործածած իւրաքանչիւր գիրքին թուագրումը» (էջ 987-8), որ գրքերի անունների համառոտագրում-պայմանանիշերի ցանկ է՝ «Հ1/... Հ48/»՝ Հին կտակարանի գրքերը՝ Ծննդոցից մինչեւ Եզեկիէլ եւ «Ն1/... Ն27/»՝ Նոր կտակարանի գրքերը՝ Մատթէոսից մինչեւ Յայտնութիւն: Սա բանալին է յաջորդ մասի, որ է՝

«Բ. Ցուցակ բովանդակութեան իւրաքանչիւր աստուածաշունչ ձեռագիր մատենանի ըստ իրեն յատուկ գիրքերու կարգին» (էջ 989-1008): Կրկին՝ նկարագրութիւնների կարգային 1-294 համարները, ամէն համարի դիմաց այն նշանակող ձեռագրի պարունակած գրքերի համառոտագրութիւն-պայմանանիշերը. օրնկ՝ «1. Ն13/... Հ31/», կամ «2. Հ25/ Հ26/ Հ27/ Հ28/», կամ «3. Ն27/ Հ46/», կամ «4. Հ1/ Հ2/ Հ3/ Հ4/» (անհասկանալի է բոլոր պայմանանիշերի մօտ մշտապէս գրուած թեք-ի՝ / իմաստը): Սա նշանակում է, որ ասենք՝ 2րդ, իմա՝ ՄՄ 5465 ձեռագիրը պարունակում է Սողոմոնի գրքերը, որոնք Հին կտակարանի գրքերի շարքում պայմանանշուած են 25-28 համարներով. իսկ 3րդ, իմա՝ ՄՄ 5607 ձեռագիրն ունի Յայտնութիւն (Ն27/) եւ Ողբք Երեմիայ (Հ46/), 4րդ՝ ՄՄ 7753 ձեռագիրը պարունակում է Հին կտակարանի առաջին չորս գրքերը՝ Ծնունդք, Ելք, Ղեւտական, Թիւք. եւ այսպէս շարունակ: Սա օգտակար ցանկ է, յատկապէս եթէ մարդ կարողանայ մտապահել Հ եւ Ն տառերով գուգորդուող 75 (1-48 եւ 1-27) պայմանանիշ եւ այստեղ մի հայեացքով ընդգրկի ասենք՝ որեւէ ամբողջական Աստուածաշունչ ձեռագրի պարունակած գրքերի շարքը: Սակայն այստեղ չկայ այն միւս ցանկը, որի մէջ պէտք է երեւար, թէ, ասենք՝ որ ձեռագրերի մէջ կայ Տովբիթի գիրքը (Հ20/):

3. «Ցուցակագրութիւն Աստուածաշունչի ձեռագիր օրինակներու բովանդակութեան»²⁵ (էջ 1009-1043) - ըստ Զօհրաբեանի տպագրի կարգի թուարկուած են Աստուածաշունչի բուն գրքերը եւ օժանդակ-ուղեկից բնագրերը՝ վերնագիր, սկզբնատող եւ ցուցակի համարներ սկզբունքով, օրինակ՝ «Նախագրութիւն Ծննդոց - Զուրբ եւ զաստուածային...» - 7, 11, 17... 287, 293», որ նշանակում է՝ օժանդակ այս բնագիրը կայ ցուցակի 7րդ, 11րդ եւ այլ համարների ձեռագրերում: Զօհրաբեանի տպագրից բացակայող բնագրերի խորագրերից առաջ աստղանիշ՝ * է դրել: Սա Օ. Եգանեանի ցանկերից ազդուած, բայց նրանց համեմատ բաւական այլափոխուած է, ուստի եւ նոյնչափ պակաս օգտակար է: Իսկ յաջորդ վեցն ընդհանուր ձեռագրացուցակային բնոյթի են, այսպիսի տեսակային ցուցակի համար շատ էլ նպատակայարմար եւ օգտակար չեն, ուրեմն՝ կարող էին նաեւ այստեղ չլինել. այսպէս՝

4. «Ցուցակ գրիչներուն» (էջ 1044-7).

5. «Ցուցակ ծագող նկարիչներուն» (էջ 1048).

6. «Ցուցակ ստացողներուն» «էջ 1049-52».

7. «Ցուցակ տեղանուններուն (Ձեռագիրներուն ընդօրինակութեան վայրը)» (էջ 1053-4).

²⁵ Յանկերի «Ցուցակներ» խորագրած թուարկման մէջ այս վերնագիրը տարբեր է՝ «Ցուցակագրութիւն ձեռագիրներու բովանդակած իւրաքանչիւր գրութեան, ըստ գրքիս թուագրութեան» (էջ 979):

8. «Ցուցակ անձնանուններուն (Ըաղհանուր ցուցակ բոլոր անձնանուններուն)» (էջ 1055-65. այստեղ կան նաեւ, սսենք՝ «Յովէլ մարգարէ», «Տովբիթ» եւ նմանիք)։

9. «Համաձայնութիւն ցուցակիս եւ հաւաքածուներու տեղական թուահամարումին» (էջ 1066-1073)։ Եռասիւն է. «Ցուցակի թուարկում», «Մատենադարանի թուարկում» եւ «թուական» («թուարկում» բառով պէտք է հասկանանք «համար»՝ թիւ հասկացութիւնը)։ կրկին՝ ժամանակագրական շարքը ամէն հաւաքածուի մէջ առանձին՝ նորից է սկսուում։

Գանք ձեռագրերի նկարագրութեան սկզբունքին եւ տպագրական ձեւաւորմանը, որ երկրորդական թուացող խնդիր է, սակայն ընկալելիութեան առումով շատ կարեւոր է. ճաշակ տարու համար, գրքում առկայ ձեւաւորումը պահպանելով, բերենք մի նկարագրութիւն, որ մեծադիր մի ամբողջ էջ է զբաղեցնում (իսկ նախորդ էջը լրիւ եւ այս էջի մնացած մասը դատարկ՝ սպիտակ են)։

«66. ԱՍՏՈՒԱԾԱՇՈՒՆՁ
(Մատենադարան թիւ 10175)
Ժամանակ՝ Ժ Դ դ.:

Բովանդակութիւն

ա.	1ա	-	4բ	Իմաստութիւն Սողոմոնի (է20 - ԺԹ12):
բ.	5ա	-	8բ	Գիրք Յոբայ (ԺԱ.11 - ԻԹ.20):
գ.	9ա	-	12բ	Թագաւորութեանց Չորրորդ (Ժ33 - ԺԸ23):
դ.	13ա	-	13ա	Նախագրութիւնք Առաջին եւ երկրորդ Մնացորդաց (սկզբից թերի):
ե.	13ա	-	13բ	Գլուխք Առաջին Մնացորդաց:
զ.	13բ	-	16բ	Մնացորդաց առաջին (Ա.1 - Ը81)» ²⁶ :

Ձեռագրացուցակ կարդացող-օգտագործողի համար սա բոլորովին անսովոր եւ անընկալելի ձեւ ու ձեւաւորում է, ուստի խորհրդածութեան համար առաջարկենք մի այլ տարբերակ. ըստ Աճէմեանի գրքի երկրորդ ցանկում առաջադրուած համառօտումների՝ Սողոմոնի Իմաստութիւն գրքի պայմանանիշը շ28 է, Յոբի գրքինը՝ շ30, Թագաւորութեանց Դ. գրքինը՝ շ12, Մնացորդաց Ա. գրքինը՝ շ13, Մնացորդաց գրքերի Նախագրութիւնը նշանակենք՝ շ13.ա ենթանիշով, իսկ Մնացորդաց Ա. գրքի Գլուխքը՝ շ13.բ: Վերը բերուած նկարագրութեան «Բովանդակութիւն» մասն այս պայմանանիշերով կարելի է երկսիւն գրադաշտի մի սեան մէջ ներկայացնել հետեւեալ կերպ.

1. 1ա-4բ/շ28 (է.20-ԺԹ.12):
2. 5ա-8բ/շ30 (ԺԱ.11-ԻԹ.20):
3. 9ա-12բ/շ12 (Ժ.33-ԺԸ.23):
4. 13ա/շ13ա, 13աբ/շ13բ, 13բ-16բ/ շ13 (Ա.1-Ը.31):

Բայց, կրկնենք, ըստ Օ. Եգանեանի ցուցակի՝ Հին կտակարանի 205 եւ Նոր կտակարանի 117, ընդհանուր հաշուով 322 բնագրի պայմանանիշներ մտապահելը դիւրին գործ չէ, աւելին՝ այսպիսի բաներով ընթերցողի միտքը ծանրաբեռնել չարժէ, ուստի գիւտեր անելը եւս անիմաստ է, համառօտ եւ միաժամանակ ճշգրիտ լինելու համար կարելի է հետեւել Մաշտոցեան Մատենադարանի Մայր

²⁶ Նոյն տեղում, էջ 209: Բերել ենք նոյնութեամբ, նոյն ձեւաւորումով: Իհարկէ՝ «1ա - 4բ» ձեւի փոխարէն արժէր գրել մեր աչքի համար սովորական «1ա-4բ», եւ, անշուշտ, վերջի «Ը81»ը երեւի վրիպակ է՝ պէտք է լինէր «Ը31»:

ցուցակում կիրառուող՝ Աստուածաշունչ ձեռագրերի նկարագրման եղանակին²⁷, ըստ որի նոյն ձեռագրի բովանդակությունը, կրկին՝ երկսինն գրադաշտի մի սեան մէջ, կունենայ դիւրընկալելի հետեւեալ պատկերը.

1. Իմաստութիւն - Գրք. 1ա-4բ (Է.20 - ԺԹ.12):
2. Յոբ - Գրք. 5ա-8բ (ԺԱ. 11 - ԻԹ. 20):
3. Թագ. Դ. - Գրք. 9ա-12բ (Ժ. 33 - ԺԸ. 23):
4. Մնաց. Ա. - Նխ. 13ա: Գլ. 13աբ: Գրք. 13բ-16բ (Ա. 1 - Ը. 31):

Խնդիրը դիտարկենք մի այլ տեսանկիւնից. Մեսրոպ Տէր-Մովսիսեանի 1902 թ. տպագրուած գրքում նկարագրուած է 196 ձեռագիր, նրա «Ընդհանուր ցուցակ»ի «Աստուածաշունչ» թղթապանակում՝ 443 ձեռագիր եւ 68 պատառիկ-պահպանակ, Անդրանիկ Զէյթունեանի պայմանանիշերի ցանկում՝ 228 միաւոր, Օ. Եգանեանի «Ուղեցոյց»ում՝ Մատենադարանի 252 ձեռագիր (Սաղմոսարանները չենք հաշուում), Աճէմեանի ցուցակում՝ 294 միաւոր:

Թուերի այս պատկերը մտածել է տալիս. ի վերջոյ Հայերէն Աստուածաշունչ ասելով ի՞նչ ենք հասկանում, ապա՝ այդ անունն ունեցող Հայերէն քանի՞ ձեռագիր ունենք:

Զպէտք է կարծենք, թէ ծիսական նպատակներով կամ հնուց եկող աւանդոյթին հետեւելով՝ առանձին օրինակուած Սաղմոսարաններն ու Աւետարաններն Աստուածաշունչ գրոց մաս չեն, կամ «Հայերէն Աստուածաշունչ ձեռագրերի ցուցակ» անունով գործի մէջ ներառելի չէ արտականոն Յովհաննու Հանգիստը, որ, ամբողջական Աստուածաշունչ գրքերից բացի, յաճախ օրինակուած է նաեւ Աւետարանների վերջում կամ ճաշոցի ու Մաշտոցի մէջ:

Ամբողջ աշխարհում պահպանուած Հայերէն ձեռագրերի ենթադրական-մօտաւոր 31.000 քանակի մօտ կամ աւելի քան 5.000ը Աւետարաններն են, Սաղմոսարանի՝ մեր Մատենադարանի օրինակների քանակն արդէն գիտենք՝ 255ից աւելի, վստահաբար դրանից աւելին կայ նաեւ միւս հաւաքածոներում: Բաւական մտորելուց յետոյ համոզուել ենք, որ Աստուածաշունչի այս գրքերը նոյն ցուցակի մէջ պէտք է նկարագրել առանձին շարքերով, Աւետարանի դէպքում բաւարարուելով գուցէ թէ Թ-ԺԲ. դարերի օրինակներով եւ աւելացնելով աւանդաբար աւելի հին՝ Մաշտոցի եւ Սահակ Պարթեւ կաթողիկոսի ինքնագրերից եւ այլ լաւ գաղափար օրինակներից արուած պատճէններով:

Մեր՝ Մաշտոցեան Մատենադարանի պատառիկներն արդէն նկարագրուում են այնպիսի սկզբունքով, որ նրանց պարունակած բնագրերը լրիւ վերարտադրուելու եւ հրատարակուելու են²⁸. Իսկ ձեռագրերի պատառիկ-պահպանակների նիւթերն ամէն օր ճշգրտուում են, ուստի մնում է ծրագրել եւ իրագործել նաեւ նրանց մշակում-հրատարակումը՝ համարեա այնպէս, ինչպէս արդէն լրիւ նկարագրուել-հրատարակուել են Մխիթարեանների Վիեննայի մատենադարանի ձեռագրերի պատառիկ-պահպանակները²⁹:

²⁷ Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի, հտ. Ա., Խմբ.՝ Խաչիկեան Լ., Մնացականեան Ա., Երեւան, ՀՍՄԻ ԳԱ հրատ., Երեւան, 1984, էջ 295, 298, 303, 307 եւ այլն:

²⁸ Առ այս տե՛ս Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի, հտ. Է. ձեռագիրք 2101-2400, Խմբագրութեամբ Գեորգ Տէր-Վարդանեանի, «Նայիրի» հրատ., Երեւան, 2012, էջ 6-7:

²⁹ Տե՛ս Գոհար Մուրադեան, Արամ Թօփչեան, Յուցակ Վիեննայի Մխիթարեան մատենադարանի հայերէն ձեռագրերի պատառիկների. Երկլեզու՝ Հայերէն-անգլերէն հրա-

Միև հարցը. Հայերէն ձեռագրերի ցուցակագրութիւնը շարունակական եւ տեւական աշխատանք է: Ասենք՝ Մաշտոցեան Մատենադարանի Մայր ցուցակը կազմելիս գրեթէ ամէն օր արւում են բնագրական նոր ճշգրտումներ, որոնց շարքում բաւական շատ են լինում նաեւ սուրբգրական բովանդակութիւն ունեցող ամբողջական բնագրերին վերաբերողները: Ըստ այսմ՝ Աստուածաշունչ գրքերի Հայերէն ձեռագրերի ցուցակը երբ էլ կազմուելու լինի, այն կատարեալ-ամբողջական է դառնալու միայն Հայերէն ձեռագրերի ցուցակագրութեան մեծածաւալ աշխատանքի՝ ցանկալի-բաւարար մակարդակով ամբողջացումից յետոյ:

Դեռեւս 1993-1994 թուականներին կազմել ենք Աստուածաշնչի մի գիրք անգամ պարունակող՝ այդ տարիներին մեզ յայտնի ձեռագրերի նախնական-աշխատանքային ժամանակագրական մի ցուցակ, որի մէջ կայ 700ից աւելի միաւոր: Յստակ գիտենք, որ այս քանակն անպայման աճելու է, որովհետեւ աւելանալու են վերջին տասնամեակներում տպագրուած ձեռագրացուցակների պարունակած սուրբգրական նիւթերը՝ Վենետիկի Մխիթարեան մատենադարանի ձեռագրացուցակի Դ-Ը. հատորները³⁰, Ֆրանսիայի Ազգային գրադարանի նորակազմ ընդարձակ ցուցակի³¹, Գաբրիէլա Ուլուհոսեանի կազմած՝ Իտալիայի փոքր Հաւաքածոները³², Վրէժ (Ներսէս ք.Նյ.) Ներսէսեանի կազմած՝ Մեծ Բրիտանիայի ձեռագրերի նոր ցուցակի³³. եւ այլն:

Այս բոլորը ներկայացնելուց եւ գնահատելուց յետոյ, առանձնապէս Օ. Եգանեանի ուղեցոյցի լաւագոյն յատկանիշները եւ մեր նախնական ցանկի փորձը նկատի ունենալով, վստահ ենք որ «Հայերէն Աստուածաշունչ ձեռագրերի ցուցակ»ի կազմութեան նախընտրելի տարբերակի հիմնական սկզբունքներից առաջինը եւ կարեւորագոյնը պէտք է լինի բոլոր ձեռագրերը, ընդհուպ մինչեւ սուրբգրական մէկ գիրք պարունակող միաւորները, անկախ պահպանման վայրից, ըստ գրքախմբերի կամ գրքերի (ամբողջական, չին եւ Նոր կտակարաններ, Սաղմոսարան, Աւետարան՝ գուցէ մինչեւ ԺԲ. դ. վերջ գրուած), խստիւ ժամանակագրական կարգով նկարագրելը եւ լաւ ցանկերով օժտելը:

Անհրաժեշտ ենք համարում նաեւ ձեռագրի ստեղծման հանգամանքներին եւ ստեղծող անձանց ու արտաքին յատկանիշներին վերաբերող կարեւորագոյն տուեալների համառօտ թուարկումը: Միև կարեւոր պահանջը համարում ենք հնարաւոր չափով կատարեալ մատենագիտական տեղեկանք տալը՝ գրականութեան մէջ որչափի ձեռագրի բոլոր արժարժումները թուարկելը, նոյն կերպ՝ ձե-

տարակութիւն, Վերջաբանը Էրիխ Ռենհարտի, Անկիւնաքար հրատ., Երեւան, 2012, 373 էջ:

³⁰ Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց մատենադարանին Մխիթարեանց ի Վենետիկ, Յօրինեց Հ. Սահակ վ. Ճեմճեմեան՝ Մխիթարեան ուխտէն, հտ. Դ-Ը., Վենետիկ - Ս. Ղազար, 1993, 1995, 1996, 1998:

³¹ Raymond H. Kévorkian, Armén Ter-Stepanian, Avec le concours de Bernard Outtier et de Guévorg Ter-Vardanian, Manuscrits arméniens de la Bibliothèque nationale du France. Catalogue. Bibliothèque nationale du France / Fondation Calouste Gulbenkian, Paris, 1998. XXXVI p., [1074] col.

³² Catalogo dei manoscritti Armeni della biblioteche d'Italia, A cura di Gabriella Uluhogian, Roma, 2010, 460 p.

³³ A Catalogue of the Armenian Manuscripts in the British Library, Acquired since the year 1913, and of Collections in other Libraries in the United Kingdom, By Vrej Nerses Nersessian, Volume one, The British Library, London, 2012, XX, 745 p., Volume two, The British Library, London, 2012, XVI, 747-1202 p.

ուազրի գրչութեան ժամանակի եւ յետագայ բոլոր յիշատակարանների տպագրութիւնների թուարկումը. եւ այս ամէնը նրա համար, որպէսզի Աստուածաշնչի որեւէ գրքով զբաղուող ընթերցողը կատարեալ տեղեկանք ստանայ իրեն հետաքրքրող բոլոր ձեռագրերի մասին, ցուցակով առաջնորդուելով՝ կարողանայ գտնել եւ կարգալ ձեռագրերի յիշատակարանների բոլոր տպագրութիւններն ու ձեռագրի գրչութեան հանգամանքների արծարծումները: Ըստ որում՝ գրականութիւնն արժէ յիշատակել ճանաչելի համառօտումներով, որոնց այբբենական կարգով էլ կկազմուի յիշատակուած գրականութեան մատենագիտական մանրամասն ցանկը:

Ասուածի մասին ճաշակ տալու համար որպէս նախնական՝ դեռեւս լրացնելիք նմուշ բերենք մեր կազմած ցանկի չորրորդ միաւորի սկսուածքը.

«4. ՈՒԲ. - 1173 թ., Երեւանի Հ^մ 3845: Աւագ վանք (Դրագարկ), գրիչ՝ Թորոս կր., ստացող՝ Գրիգորէս վրդ., Խաչիկ քհյ: Կաշեկազմ, 388 թերթ, մագաղաթ, 18, 5x12, 5. երկսիւն, ուղղազիծ երակաթազիր, 17 տող: Մասն՝ Թուղթթ Պօղոսի: Յիշ-ից՝ 187ա. «Յերկուց օրինակաց գրեցաւ, վա[ս]ն որոյ է բան, որ ի դէման է՝ կրկինն է, եւ է՝ որ գիր ի ներքս է բերած եւ նշան ի վերայ եղած». իմա՝ երկրորդ օրինակով սրբագրուած է: Մատենագիտ.՝ Գ. Հ^մ 1355: ԹԽՅ-Բ.՝ էջ 50, Հ^մ 62 ի շարս ձգ-ց Թաւրիզի Արամեան գրադարանի: ՄՏՄ-Ե: Ռոզդ-897: Ե-ԺԲ. դդ- յիշ-ք, էջ 209-10 Հ^մ 228»:

Ձեռագիրը պարունակում է միայն Պօղոսի Թղթերը. բացատրելի է «Մատենագիտութիւն» բաժինը. այս ձեռագիրը եղել է Գէորգեան հաւաքածուի Հ^մ 1355ը, նկարագրուած է Յակոբ Թօփճեանի հեղինակած՝ Խաչիկ Դադեանի հաւաքածուի ցուցակի Բ. հատորում³⁴, Մեսրոպ Տէր-Մովսիսեանի «Ընդհանուր ցուցակ»ի «Աստուածաշունչ» թղթապանակի հինգերորդն է, էրոյ Ռոզզի ցանկի 897րդը, ի վերջոյ՝ յիշատակարանները տպուած են Ե-ԺԲ. դդ- յիշատակարանների հատորի մէջ³⁵:

Ծաւալի հնարաւոր ուռճացումից խոսափելու յարմար եղանակ ենք համարում բոլոր բնագրերի խորագրերի, սկզբնատողերի եւ վերջնատողերի միանգամեայ-միասնական ներկայացումը, այնուհետեւ ձեռագրերի նկարագրութեան «Բովանդակութիւն» մասում միայն խորագրերի համառօտագրութիւններով թուարկումը. ասենք՝ «Թագաւորութեանց Առաջին» գրքին վերաբերող մասը կարող է լինել հետեւեալը՝

«ԹԱԳԱԻՈՐՈՒԹԵԱՆՅ ԱՌԱՋԻՆ - Եւ այր մի էր յԱրիմաթեմայ, ի Սիփայ՝ ի լեռնէ Եփրեմի. եւ անուն նորա Եղկանա... եւ առին զոսկերս նոցա եւ թաղեցին զնոսա ընդ անդիւն Յաբիսայ, եւ պահեցին զեւթն աւր:

- Յառաջաբան նախակարգեալ Թագաւորութեանց - Վասն զի յերկուս գիրս առ ի հերբայեցուոցն պատմութիւնս բաժանելոյ, զի քսան եւ երկու նշանագրովք վարէին եբրայեցիք՝ ասորոց եւ քաղդէացուց լեզուն նշանակեալ... Բայց զՄակաբայեցուց զառաջին գիրսն գտաք գրեալ եբրայեցերէն, եւ զերկրորդն՝ յունարէն, որպէս եւ անդստին ի խաւսիցն է նշանակեալ:

³⁴ Տե՛ս Յուցակ ժողովածուաց Դադեան Խաչիկ վարդապետի, Մասն Բ. 1878-1898, [Կազմեց՝ Յակոբ Յ. Թօփճեան], Վաղարշապատ, տպ. Մայր Աթոռոյ Ս. Էջմիածնի, 1900, էջ 50, Հ^մ 62:

³⁵ Հայերէն ձեռագրերի յիշատակարաններ. Ե-ԺԲ. դդ. Աշխատասիրութեամբ Ա. Ս. Մաթետեսանի, Հայկական ՍՍՀ ԳԱ հրատարակչութիւն, Երեւան, 1988, էջ 209-10՝ Հ^մ 228:

- Նախադրուածիւն Թագաւորութեանցն - Սկիզբն գրոց Թագաւորութեանցն դեռեւս զՀեղեայ պատմէ, որ է եւ նա ի կարգ դատաւորացն... մինչեւ ցգերութիւնն Երուսաղեմի ի բաբելացւոցն, եւ ցհրկիզութիւնն տաճարին պատմաբանն զիրքս:

- Գլուխք Առաջին Թագաւորութեանցն՝ Ա-Ձ. - Վասն Եղկանայ եւ երկուց կանանց նորա... Ձի պարտեցաւ Իսրայէլ ի պատերազմ անդր եւ զի սպանաւ Սաւուղ եւ երեքին որդիք նորա»:

Այս ամբողջի փոխարէն ձեռագրերի «Բովանդակութիւն» մասում կարելի է գրել «Թագ. Ա.», «Յոջբ.», «Նխդր.» եւ «Գլ.»:

Ծաւալ կրճատել կամ խնայել կարելի է նաեւ բնագրերի սկզբնատողերի միասնական այբբենական ցանկի կազմումով (այստեղ հնարաւոր է ընդգրկել նաեւ նոյն բնագրի սկսուածքների տարբերակներ): Այսպիսի ցանկի սկիզբը կարող է լինել հետեւեալը՝

«Աբգիու էր ի Սիւքեմայ... - Մահ Աբգիու.

Աբգիու էր յերկրէ Սիւքեմայ... - Մահ Աբգիու.

Ադամ, Սէթ, Ենոփս, Կայնան...- Մնացորդաց Ա.

Ազգ եղեւ Փիլոպատովրայ ի դարձելոց անտի... - Մակաբայեցւոց Գ.

Աղօթք հրէաստանեայց ի վերայ հրէից որք յԵգիպտոս... - Գլուխք Մակաբայեցւոց Բ.

Ամբակում էր ի ցեղէ Շմաւոնի... - Մահ Ամբակումայ.

Ամբակում էր յազգէ Շմաւոնի... - Մահ Ամբակումայ.

Ամբաստանութիւն զԻսրայէլէ... - Գլուխք Եսայեայ.

Ամենայն իմաստութիւն ի Տեառնէ է, կայ եւ մնայ ընդ նմա յաւիտեան... - Իմաստութիւն Սիրաքայ.

Ամենայն իմաստութիւն ի Տեառնէ յԱստուծոյ է... - Իմաստութիւն Սիրաքայ.

Ամոփս էր ի Թեկուայ... - Մահ Ամոփսայ». եւ այլն:

Իսկ ցուցիչ ցանկերի համար լաւ օրինակ կարող է լինել Օ. Եգանեանի Ուղեցոյցը, որի ունեցածները վերը բաւարար ձեւով արդէն ներկայացրել ենք, սակայն լաւ մտածուած սկզբունքներով կանոնաւոր եւ խնամքով կազմուած ցուցակն ինքը կարող է թելադրել իր համար պատրաստելիք անհրաժեշտ ցանկերի կազմն ու կառուցուածքը:

Վստահ ենք, որ այս բոլոր սկզբունքների կիրառումով հնարաւոր է ստեղծել Աստուածաշունչ մատեանի հայկական բնագրի ձեռագրական հիմքերը լաւագոյնս ներկայացնող կատարեալ տեղեկատու:

GEVORG TER-VARDANYAN

THE EXPERIENCES OF COMPILING OF ARMENIAN BIBLE MANUSCRIPTS CATALOGUES AND A NECESSITY OF NEW CATALOGUE (Summary)

Keywords: Holy Bible, Armenian Bible, Armenian Biblical manuscripts, Mesrop Ter-Movsisyan, Cataloging of Biblical manuscripts

The article estimate the catalogues of Armenian manuscripts and, among them, the quantity and quality of subjects with biblical content by general characteristics, then the

general research theories of Bible manuscripts are mentioned slightly.

As an important issue of the article, the following large catalogues of manuscripts with the biblical content are presented, examined and evaluated in detail:

1. *Mesrop Archbishop Ter-Movsisyan's book in Russian "The History of Armenian Translation of Bible" (St. Petersburg, 1902), which has descriptions of 196 manuscripts.*

2. *The "Bible" folder from the unpublished work "The General Catalogue of Armenian Manuscripts" of the same author; it has 443 manuscripts and 68 fragments descriptions.*

3. *Onnik Yeganyan's unpublished work "Guide to the Bible manuscripts of the Matenadaran named after Mashtots" (1240 typewritten pages).*

4. *"Archevéque Chahé Adjémian, Grand Catalogue des Manuscrits Arméniens de la Bible, Lisbonne, 1992", that has a descriptions of 294 manuscripts, basically received from the previous work.*

In the end, with a detailed description and examples, it's outlined the preferred version of the Armenian Bible manuscripts complete chronological catalogue which must compiling taking into consideration at first the best features of the examined catalogues, then having the main goal, that researchers find all original and bibliographic information concerning to the Armenian manuscripts with the Bible content in that desired catalogue.

ГЕВОРГ ТЕР-ВАРДАНЯН

ОПЫТЫ СОСТАВЛЕНИЯ КАТАЛОГОВ РУКОПИСЕЙ АРМЯНСКОЙ БИБЛИИ И НЕОБХОДИМОСТЬ НОВОГО КАТАЛОГА (Резюме)

Ключевые слова: Святое Писание, Армянская версия Библии, Армянские библейские рукописи, Месроп Тер-Мовсисян, Каталогизация библейских рукописей

В работе по общим свойствам оценены каталоги армянских рукописей, в них - количество и качество материалов, с содержанием Библии, а также кратко упомянуты общие теории исследования рукописей о Библии.

В качестве основной задачи статьи детально представлены, исследованы и оценены следующие объемные каталоги библейских рукописей:

1. *Архиепископ Месроп Тер-Мовсисян, История перевода Библии на армянский язык, С. Петербург, Пушкинская скоропечатная, Летушков пер., N 4, 1902, IX, 287 с. - содержит описания 196 рукописей.*

2. *Папка «Библия» неопубликованного труд того же автора - «Общий каталог армянских рукописей», содержит описания 443 рукописей и 68 фрагментов.*

3. *Неопубликованная работа Онника Еганяна «Путеводитель рукописей книг Библии Матенадарана и.м. Маштоца» (1240 машинописных страниц).*

4. *В основном, взятый из предыдущего - Шаге архиепископ Ачмян, «Каталог армянских рукописей Библии», Лизбон, 1992, 8 н/н стр., а-д., СХХVIII, 1073 (=1214) стр., содержит 294 описаний рукописей.*

В конце статьи подробным описанием и примерами представлен предпочтительный вариант полного хронологического каталога армянских рукописей Библии, который необходимо составить, учитывая, в первую очередь, лучшие свойства представленных каталогов, а затем с намерением создать источник для исследователей, в котором можно найти всю библиографическую информацию о рукописях с содержанием Библии.

ԱՐՄԷՆ ՄԱԼԻԱՍԵԱՆ

Մաշտոցեան Մարենադարան

ԱՍՏՈՒԱԾԱՇՆՉԻ ՔՆՆԱԿԱՆ ԲՆԱԳՐԻ ՊԱՏՐԱՍՏՄԱՆ ԱՆՀՐԱԺԵՇՏՈՒԹԵԱՆ ԵՒ ԲՆԱԳՐԱԿԱՆ ՍԿԶԲՈՒՆՔՆԵՐԻ ՇՈՒՐՁ

Առանցքայն բառեր - Աստուածաշունչ, Գրաբար թարգմանություն, Բնագրական սկզբունքներ, Յունարէն Եօթանասնից թարգմանություն, Ձեռագիր, Սուրբ Մաշտոց, Յովհաննէս Զօհրապեան, Անդրանիկ Զէյթունեան

Աստուածաշնչագիտութիւնը (բիբլիոլոգիան) վաղուց հաւաստել է, որ սկզբնական տեսքի վերականգնման (կամ գոնէ կռահման) ամէնից հաւաստի ուղին թարգմանութեան եւ նրա բնագրի (կամ բնագրերի) համեմատական, համադրական ուսումնասիրութիւնն է: Աստուածաշնչի գրաբար բնագրի թարգմանութեան ուսումնասիրութիւնը, թերեւս, զարգացել է երկու ճանապարհով՝ ա. թարգմանութեան արտաքին հանգամանքներին վերաբերող հետազոտութիւններով եւ բ. բուն բնագրի քննութեանը նուիրուած աշխատութիւններով:

Գիտական շրջանակների համար դեռեւս, որպէս Աստուածաշնչի գրաբար բնագիր, շարունակում է կիրառուել Յ. Զօհրապեանի 1805 թ. վենետիկեան հրատարակութիւնը, որը, ինչպէս յայտնի է, քննական բնագիր չէ, այլ պատրաստուած է Վենետիկի մխիթարեան հաւաքածուի, 1319 թ. Կիլիկիայո՞ւմ Յովհաննէս գրչի արած ընդօրինակութեան հիման վրայ՝ համեմատուած ձեռագիր 9 օրինակների հետ:

Աստուածաշնչի գրաբար թարգմանութեան բնագրի ճշգրտման կարեւորութիւնից ելնելով՝ դեռեւս 1899 թ. Մկրտիչ Ա. Խրիմեան կաթողիկոսի նախաձեռնութեամբ Մայր Աթոռում, Կարապետ վարդապետ Տէր-Մկրտչեանի ղեկավարութեամբ, ստեղծուած է յանձնաժողով, որը ձեռնարկում է Աստուածաշնչի մի նոր հրատարակութեան պատրաստմանը: Կատարուած են զգալի աշխատանքներ: Ընտրուած են Մայր Աթոռի մատենադարանի քառասուն ամբողջական ձեռագիր Աստուածաշունչ մատենաներ, որոնցից «ինն աւելի հին են քան մինչեւ այժմ լաւագոյն համարուած Զօհրապեան օրինակը»¹: Վերջինիս վերաբերեալ Կարապետ վարդապետը նկատում է. «Վենետիկի հնագոյն ձեռագիրը (գրուած 1319 թ.ին), որ հիմք է եղել Զօհրապեան հրատարակութեան համար, արտագրուած է հաւանաբար մեր մատենադարանի հ. 159 ձեռագրից (գր. 1303 թ.) կամ մի ընդհանուր նախատիպից, որ երկրորդական տեղ է բռնում մեր ձեռագիրների մէջ»²: Հեղինակը կարեւորում է նաեւ զբոսում պահուող Աստուածաշունչ օրինակներից օգտուելու հնարաւորութիւնը: Ինչպէս գիտենք, Աստուածաշնչի 5-րդ դարեան բնագրի սահակ-մաշտոցեան թարգմանութիւնն իր նախնական տեսքով մեզ չի հասել: Սակայն, ձեռագրերի համեմատութիւնները թոյլ են տալիս ենթադրելու,

¹ Տէր-Մկրտչեան Կ., Աստուածաշունչի նոր հրատարակությունը.- «Արարատ», 1902, մայիս-յունիս, էջ 475:

² Անդ., էջ 475, ծանօթագրություն:

որ նրանք միեւնոյն Հիմքն են ունեցել եւ, որ Հնագոյն թարգմանութիւնն անընդ-
հատ սրբագրուել է՝ յարմարեցուելով յունարէն Եօթանասնից թարգմանութեանը:
Կարապետ վարդապետը գրում է. «Երբ Համեմատում ենք մեր ձեռագիրները, մի
կողմում եբրայական բնագիրը դրած ասորական թարգմանութեան հետ եւ միւս
կողմում Եօթանասնից յունարէն թարգմանութիւնը, շարունակ պատահում ենք
այնպիսի ընթերցողաձեւերի, որոնք աւելի նման են բնագրին քան յունարէնին եւ
որ, երբեմն, նոր օրինակների մէջ փոխած եւ յունարէնին են յարմարեցրած...»³:
Մեր ուսումնասիրութիւնները հաստատում են Կարապետ վարդապետի դիտար-
կումները: Ձեռագրերի լուսանցքներում արտայայտուած բնագրային բառաձեւերի
համեմատութիւնից եւ քննութիւնից պարզել ենք հետեւեալ հանգամանքը.

1. կան ձեռագրերի խմբեր, որոնց գրիչները բնագրի համեմատութեամբ՝ լու-
սանցքներում նաեւ նշել են յունարէն բառաձեւերը,

2. կան ձեռագրերի խմբեր, որոնց գրիչները բնագրի բառաձեւերը փոխարինել
են նախօրինակի լուսանցքներում նշուած բառաձեւերով,

3. հանդիպում են որոշ ձեռագրեր, որոնց գրիչները, չհասկանալով լուսանցա-
յին նշումների իմաստը (դրանք այս կամ այն նշանով յղուած են կոնկրետ բառի
կամ բառախմբի վրայ), բնագրի բառաձեւի կողքին ներմուծել են նաեւ լուսանցային
նշումները՝ այսպիսով ունենալով կրկնակ ձեւեր:

Նախապէս պետք է արձանագրենք, որ Մայր Աթոռում նախաձեռնուած աշ-
խատանքները ճիշտ սկզբունքներով են ընթացել: Կ. Տէր-Մկրտչեանը նշում է.
«Արդ, երբ Մ. Աթոռը ձեռնարկում է Աստուածաշունչի մի նոր հրատարակու-
թեան, չէր կարող հարկաւ բաւականանալ եղածներից մէկնումէկը արտատպե-
լով, կամ իւր մատենադարանի բազմաթիւ ձեռագիրները թողած՝ տպագիրներ
համեմատելով ու կրկին հստակ նման մի նոր օրինակ պատրաստելով: Բայց եւ
բոլոր ձեռագիրները համեմատելն ու բառի բուն նշանակութեամբ մի գիտա-
կան հրատարակութիւն ընծայելն այնպիսի հսկայական գործ է, որ ներկայ պայ-
մաններում, վախճանական նպատակին հասնելու յուսով՝ սկսել չէր կարելի...»⁴:
Բազմակողմանի ընտրութիւնից յետոյ 19 ձեռագրից առանձնացուած է հիմնական
8-ը: «Ձեռք կարող հարկաւ պնդել, - դիտարկում է հեղինակը, - թէ այդ 8 ձե-
ռագիրները համեմատելով բոլոր մնացածների պարունակած տարբերութիւններն
ամփոփած ենք լինում...: Մանաւանդ մենք չենք բաւականանում այդ ձեռագիր-
ներով եւ, ուր միջոց ունինք կողմնակի աղբիւրներից օգտուելու՝ օգտուում ենք:
Այդպէս՝ չունենալով ոչ մի երկաթագիր, նախքան ԺԳ. դարու միջոցները գրուած
Աստուածաշունչ, մենք ունինք մի ընտիր երկաթագիր անթուական ձաշոց, որ ԺԱ-
ԺԲ. դարերի գործ պէտք է լինի եւ բաւականաչափ մեծ ու փոքր հատուածներ է
պարունակում Հին կտակարանից...: Այդ ձաշոցը... շատ ընթերցողաձեւեր ճշտելու
եւ մեր գործածած մի քանի ձեռագիրներ գնահատելու մեծապէս նպաստեց»⁵: Կի-
րաւելով ձաշոցի այլ օրինակներ եւս՝ դրանց հետ միասին համեմատեցին Աստու-
ածաշունչի առանձին գրքերի ընտրականութիւններ (Աւետարան, Առակաց գիրք,
Սաղմոսարան եւն): Ձեռագրական տարբերակների ընտրութեան համար օգտա-
գործեցին նաեւ յունարէն Եօթանասնից բնագիրը եւ եբրայականը (Կ. Պոլիս,

³ Անդ, էջ 476:

⁴ Տէր-Մկրտչեան Կ., Աստուածաշունչի նոր հրատարակութիւնը.- «Արարատ», 1902, ԺԱ-
ԺԲ, էջ 1079-1080:

⁵ Անդ, էջ 1080:

1895): Նկատենք, որ հեղինակի վերոբերեալ դիտարկումը պահպանուած Աստուածաշունչ Հնագոյն օրինակների մասին միանգամայն ճշգրիտ է⁶:

Մեծամասշտաբ այդ աշխատանքին մասնակից եւ աջակից լինելու համար Ամենայն Հայոց Կաթողիկոս Մկրտիչ Խրիմեանն օգնութեան է հրաւիրում աշխարհի տարբեր երկրներում ապրող նշանաւոր հայագէտների: 1903 թ. յունուարի 25-ին Ս. Պետերբուրգից Կարապետ Եգեանը (1835-1905 թթ.) Խրիմեան Հայրիկին գրում է. «...Ցաւ է խոստովանել, որ մենք մինչեւ այժմ չունինք էջմիածնում տպած Ս. Գիրք... Տարակոյս չկայ, որ էջմիածնայ տպագրութիւնը իւր արժանաւորութեամբ պէտք է գլուխգործոց լինի եւ համապատասխանէ նրա բարձր եւ վեհ դիրքին»⁷:

Սուրբ Գրքի բնագրի պատրաստումը եւ տպագրութիւնը ուրախառիթ իրադարձութիւն դարձաւ Մայր Աթոռի բոլոր միաբանների համար, եւ շատերն էին փորձում իրենց օգտակար մասնակցութիւնն ունենալ: Այդ աշխատանքների արդիւնքում 1903 թ. սկզբներին էջմիածնի տպարանից, որպէս նմուշ, լոյս ընծայուեց Աստուածաշնչի քննական բնագրի առաջին պրակը՝ մէկ տպագրական մամուլ ծաւալով, որին առանձին կցուած էր նաեւ ձեռագրական տարբերակները: Այդ նմուշը քննարկման համար ուղարկուեց մի շարք մասնագէտների, որոնք մամուլում հանդէս եկան օգտակար դիտողութիւններով ու թելադրանքներով: Դժբախտաբար փորձնական պրակի լոյս տեսնելուց յետոյ այդ աշխատանքները դադարեցին: Յետագայ քաղաքական իրադարձութիւնները թոյլ չտուեցին այդ մեծ աշխատանքն աւարտին հասցնելու:

Հայերէն Աստուածաշնչի առանձին գրքերի բնագրեր հրատարակուել եւ այժմ էլ հրատարակութեան են պատրաստուած տարբեր ուսումնասիրողների կողմից, ովքեր իրենց աշխատութիւններում կիրառում են իրենց կողմից մշակուած սկզբունքներ: Աստուածաշնչի քննական բնագրի պատրաստումը խիստ աշխատատար եւ բարդ գործ լինելով՝ ենթադրում է տարբեր աշխատակիցների ընդգրկում, երկար ժամանակամիջոց, աշխատակիցների անջատուածութիւն: Այս խնդրով մտահոգուած՝ 1977 թ. Ա. Զէյթունեանը հրատարակեց մի յօդուած⁸, որտեղ խիստ անհրաժեշտ համարեց կատարուող եւ կատարուելիք աշխատանքների համար ընդհանուր ու միասնական սկզբունքներ մշակելը: Թուարկելով լուծում պահանջող այնպիսի հարցեր, ինչպէս՝ ա. համեմատուող միաւորների պայմանական նշանները եւ դասակարգման սկզբունքը, բ. տարբերակները:

⁶ Այս հանգամանքը նկատի ունենալով՝ Աստուածաշնչի բնագրի հնագոյն տարբերակների փնտրտուքի ընթացքում նախաձեռնեցինք մի աշխատանք, որով փորձեցինք ուսումնասիրողների տրամադրել նախնական թարգմանութեան նոր տուեալներ: Համահաւաք, միատեղ ներկայացրեցինք 5-ից 12-րդ դդ. հայ մատենագիրների երկերում մէջբերուած աստուածաշնչային վկայակոչութիւնները, ինչպէս նաեւ 9-10 եւ 12-րդ դարերում ընդօրինակուած ճաշոց եւ Մաշտոց ժողովածուներում պարունակուած սուրբգրային ընթերցումները: Հրատարակուեց աշխատութեան միայն Նոր Կտակարանի մասը (տես Աստուածաշունչ ըստ հայ մատենագրութեան, աշխատասիրութեամբ Ա. Մայխասեանի, Կ. Ա. - Նոր Կտակարան, Հայաստանի աստուածաշնչային ընկերութիւն, 2005): Այդ ընթացքում, Հայաստանի աստուածաշնչային ընկերութեան հետ համագործակցելով, պատրաստեցինք Հին Կտակարանի գրքերի համապատասխան հատուածները եւս, որը, սակայն, դեռեւս մնում է անտիպ:

⁷ *Բեկորութեան Ս.*, Մեր Սուրբ Գիրքը եւ նրա թարգմանութիւնը նոր ժամանակներում, Աստուածաշնչական Հայաստան (միջազգային գիտաժողովի նիւթերի ժողովածու), Երեւան, 2005, էջ 515-516:

⁸ *Զէյթունեան Ա.*, Աստուածաշնչի հայերէն թարգմանութեան ձեռագրական միաւորների դասակարգման մասին.- «Բանբեր Մատենադարանի», հտ. 12, Երեւան, 1977, էջ 295-304:

ների կարգի որոշումը, գ. տողատակային պայմանական նշանները՝ հեղինակն առաջարկում է. «ԱՍՏՈՒԱԾԱՇՆՉԻ ՏԱՐԲԵՐ ԳՐՔԵՐԻ ՔՆՆԱԿԱՆ ԲՆԱԳՐԻ ԿԱԶՄԵԼԻՍ ՀԱՄԵՄԱՏՈՒՈՂ ՄԻԱԻՈՐՆԵՐԻՆ ՏԱԼ ԱՆՓՈՓՈՒ ՊԱՅՄԱՆԱԿԱՆ ՆՇԱՆՆԵՐ, ՈՐՈՆՔ ԸՆԴՈՒՆԵԼԻ ՈՒ ՊԱՐՏԱԴԻՐ ԼԻՆԷԻՆ ԱՍՏՈՒԱԾԱՇՆՉԻ ԲՈԼՈՐ ԳՐՔԵՐԻ ՔՆՆԱԿԱՆ ԲՆԱԳՐԵՐԸ ԿԱԶՄՈՂՆԵՐԻ ՀԱՄԱՐ»⁹: Հեղինակը որպէս առաւելութիւն նշում է, որ որեւէ ձեռագրում լեզուական, պատմական, գրական-գրականագիտական, սոցիոլոգիական որեւէ իրականութիւն քննողը, անհրաժեշտութեան դէպքում, հետազոտմամբ կգտնի մէկ եւ միւս քննական բնագրերում իրեն անհրաժեշտ եւ պայմանական նոյն նշանն ունեցող ձեռագիրը: Այս նկատառումից ելնելով՝ կազմում է բոլոր ձեռագրատներում, գրադարաններում, մասնաւոր հաւաքածոներում գտնուող 228 ձեռագրերի ցանկը, որոնք պարունակում են Աստուածաշնչի գրքեր (ամբողջական կամ մասունք): Համեմատուող ձեռագիր աստուածաշնչերի համար առաջարկում է երկու տարրից բաղկացած պայմանական նշաններ. լատինական մեծատառեր A-ից մինչեւ Z, որոնք ոչ թէ ձեռագիր են նշանակում, այլ պարզապէս ձեռագրի գրութեան տարբերակի կամ դարի ցուցիչներ են: Որքան ձեռագրերն ունեն լատիններէն այբուբենի սկզբնական տառերը, այնքան հին են նրանք: Ժամանակի այդ ցուցիչների կողքին դրւում են պայմանական երկրորդ նշանները՝ 1-ից մինչեւ 0 արաբական միանիշ թուանշանները, որոնք արդէն որոշակի որեւէ ձեռագիր են նշանակում: Այնուհետեւ հեղինակը, աղիւսակաձեւ, 228 ձեռագիրը դասակարգել է ըստ նրանց ընդօրինակութեան ժամանակի. նախ դրւում են հնագոյն գրութիւն ունեցող ձեռագրերը, որոնք յաջորդում են յետագայում գրուածները՝ դարձեալ ըստ նրանց գրութեան հնութեան (այստեղ նկատի ունի յետագայ դարերում ընդօրինակուած, բայց հնութեան աւելի շատ տարրեր պարունակող ձեռագրերը): Սակայն ցանկից դուրս մնացած, երջանիկ պատահականութեամբ նոր յայտնաբերուած եւ Աստուածաշնչի միայն մէկ գիրք պարունակող ձեռագրերը հեղինակն առաջարկում է արտայայտել ազատ մնացած պայմանական նշաններով (լրացրել է 229-ից 245-ը՝ W_g-Y_g): Այսինքն՝ ցանկից դուրս մնացած ձեռագիրը որքան էլ հին է, ստանում է այբբենական ցանկի վերջի ազատ մնացած պայմանական նշանը՝ դրանով իսկ խախտելով գրչութեան հնութեան ժամանակագրական սկզբունքը: Դրանից բացի, ցանկից դուրս մնացած Նոր Կտակարան, միայն Սաղմոսարան կամ Հին Կտակարանի միայն մէկ գիրք պարունակող ձեռագրերի դէպքում հեղինակը դրանց պայմանական նշաններ դնելու հարցը թողնում է այդ գրքերի քննական բնագրերը կազմողներին: Ասել է թէ՛ Աստուածաշունչ ձեռագրերի պարագայում Հին Կտակարանի դէպքում միեւնոյն ձեռագիրը կունենայ մի պայմանական նշան, Նոր Կտակարանի դէպքում՝ մէկ այլ: Ապա ո՞ր մնաց «ՀԱՄԵՄԱՏՈՒՈՂ ՄԻԱԻՈՐՆԵՐԻՆ ԱՆՓՈՓՈՒ ՊԱՅՄԱՆԱԿԱՆ ՆՇԱՆՆԵՐ» տալու սկզբունքը: Պէտք է հաշուի առնել նաեւ այն հանգամանքը, որ ներկայումս աշխարհի տարբեր հաւաքածոներ շարունակում են համալրուել նորանոր ձեռագրերով, որոնք գոյութեան մասին տեղեկութիւնները մեզ յայտնի չէին: Եւ այս գործընթացը դեռ շատ ու շատ ժամանակ կպահանջի:

Ա. Զէյթունեանի առաջարկած բնագրագիտական սկզբունքները մասնակի կամ ամբողջութեամբ կիրառուեցին եւ այլոց կողմից ընդունելութեան արժանա-

⁹ Նոյն տեղում, էջ 296:

ցան: Կանադացի Հայագետ Կլոդ Կոքսը 1981 թ. հրատարակեց Երկրորդումն օրինացի Հայերէն թարգմանութիւնը, որտեղ ներկայացրեց ձեռագրական վիճակի վերարտադրութիւնը (diplomatic edition): Հեղինակը կիրառում է Ա. Զէյթունեանի առաջարկած՝ ձեռագրական միաւորների դասակարգումը¹⁰ եւ ձեռագրերի ցանկը ներկայացնում է Ա. Զէյթունեանի կազմած ցուցակի համաձայն (մինչեւ 229)¹¹, որից յետոյ ցանկն ավելացնում է եւս 4 ձեռագրով (229-233¹²): Տարընթերցուածներ բաժնում արտայայտում է նախ՝ տարընթերցումը, ապա՝ ձեռագրի գէյթունեանական դասակարգման ցուցակի համարը (այլ ոչ թէ կոդը): Իւրաքանչիւր տարընթերցում միւսից առանձնացնուած է վերջակէտով (թեք գծիկի փոխարէն): Յետագայում Կ. Կոքսը, հետեւելով արեւմուտքի Հայագէտներին, հրատարակում է գէյթունեանական սկզբունքներից եւ կիրառում է ըստ հաւաքածուների գտնուելու վայրերի եւ ձեռագրերի գոյքահամարների դասակարգման սկզբունքը¹³: Այս սկզբունքն է կիրառել նաեւ Հայագետ Պ. Քաուլին: 1992 թ. հրատարակելով Դանիէլի Գիրքը¹⁴ համեմատուող ձեռագրական միաւորները դասակարգել է ըստ պահպանութեան վայրերի (հաւաքածուների) լատիներէն այբուբենի մեծատառերով, այսպէս.

J = Israel, Jerusalem: Armenian Patriarchate,

M = Erevan, Maštoc' Matenadaran,

V = Italy: Venice Mxitarists,

W = Austria: Vienna Mxitarists¹⁵ եւ այլն:

Հ. Ամալեանը, հիմնականում ընդունելով Ա. Զէյթունեանի առաջարկած սկզբունքները, օգտագործել է նաեւ իր կողմից ստեղծուած այլ պայմանական նշաններ: Հրատարակուած գրքերի առաջաբաններում Հ. Ամալեանն ավելորդ է համարել ներկայացնել ձեռագրերի ամփոփ մատենագիտական նկարագրութիւններ եւ ընդհանուր բնոյթի ուղղագրական եւ ձեւաբանական առանձին իրականներ, դրանք նշել որպէս ձեռագրերի առանձնայատկութիւններ: Այդ հարցին նրա մօտեցումը նկատի ունի տպագիր ձեռագրացուցակների առկայութիւնը եւ այն ամէնը, ինչը մանրամասն ամփոփուած է աշխատասիրութեան տարընթերցուածային բաժիններում եւ ծանօթագրութիւններում¹⁶: Համաձայն չենք հեղինակի արտայայտած մտքի հետ, իսկ ձեռագրացուցակները, ինչպէս գիտենք, բնագրի վերաբարեալ ամբողջական պատկերացում չեն տալիս: Այստեղ նկատենք, որ մեր հետազօտու-

¹⁰ Տե՛ս Երկրորդումն Արինաց, աշխատասիրութեամբ Կլոդ Կոքսի (Cloud E. Cox, The Armenian Translation of Deuteronomy (University of Pennsylvania. Armenian Texts and Studies, 2), Scholars Press), Chico, California, 1981, էջ 15-16, ծխթ. 2:

¹¹ Տե՛ս Կլոդ Կոքս, նշ. աշխ., էջ 16-30:

¹² Տե՛ս Կլոդ Կոքս, նշ. աշխ., էջ 30-31: Նկատենք, որ այս համարների տակ արտայայտուած ձեռագրերը Ա. Զէյթունեանի ցանկում դասաւորուած են ուրիշ յաջորդականութեամբ. տե՛ս Գիրք Ծննդոց, աշխատասիրութեամբ Ա. Զէյթունեանի, Երեւան, 1985, էջ 85, ծխթ. 6:

¹³ Տե՛ս Claude E. Cox, The Armenian Version and the Text of the Old Greek Psalter, Der Septuaginta-Psalter und seine Tochterübersetzungen, Symposium in Göttingen 1997, Vandenhoeck&Ruprechtin Göttingen, 2000, p. 175, 189.

¹⁴ Դանիէլ Դատաստանաց, աշխատասիրութեամբ Պիտէր Քաուլիի (The Armenian version of Daniel, by S. Peter Cowe), Atlanta, Georgia, 1992.

¹⁵ Օգտագործուած է բառի գրութեան գերմաներէն ձեւը՝ Wien. տե՛ս Peter Cowe, նշվ. աշխ., էջ 25-27.

¹⁶ Տե՛ս Գիրք Երկուտասան մարգարէից, աշխատասիրութեամբ Հ. Ամալեանի, Երեւան, 2000, էջ 11:

Թեան արդիւնքները հետաքրքիր փաստեր են արձանագրել: Ուսումնասիրելով միեւնոյն ձեռագրում պարունակուող տարբեր Գրքերի բնագրային, ուղղագրական, քերականական, գրչական առանձնայատկութիւնների նկարագրութիւնները՝ պարզել ենք, որ դրանք միանման չեն, այլ տարբերում են: Այսպէս, Երուսաղեմի 353 ձեռագրի՝ Սահակ քահանայ Ասորու 1274 թ. գրչագիր Աստուածաշնչի Հնգամատեան գրքերը, ըստ ձեռագրի առանձնայատկութիւնների համապատասխան բաժինների, ունեն հետեւեալ պատկերը.

ա. բնագրային. Ծնունդ, Ելք, Ղեւտ., Բ. Օրէնք՝ չունեն խորագրեր, Թիւք՝ ունի: Ծնունդ, Ելք, Թիւք, Բ. Օրէնք՝ չունեն նախադրութիւններ, Ղեւտացիք՝ ունի: Ծնունդ, Ելք, Թիւք, Բ. Օրէնք՝ չունեն գլխացանկեր, Ղեւտացիք՝ ունի եւ այլն:

բ. ուղղագրական. աւ=աւ, և=և/ւաւ (Ծնունդ) իւ (Ելք, Ղեւտ., Թիւք), աւղ=ող (Ելք), լ=լ/ղ (Ծնունդ, Ղեւտ.), լ=լ (Ելք, Թիւք), լ=ղ (Բ. Օր.), լ=վ (Ղեւտացիք, Երկրորդ Օրէնք), լ=վ/ւ (Ելք, Ղեւտ.) եւ այլն:

գ. քերականական. ա եւ ո արտաքին հոլովման բառերի, եզակի երկրորդ դէմքի ստացական դերանուան թեք հոլովածեւերը, ա եւ ո խոնարհման բայերի սահմանական ներկայի եզակի երրորդ դէմքը յ չեն ունենում (Ելք, Բ. Օրէնք՝ ունենում են): Ա լծորդութեան բայերի եզակի հրամայականը յ ունենում է Ղեւտացիք-ում, Թիւք-ում եւ այլն:

դ. գրչական. բառանջատումը ոչ այնքան յստակ է. Բ. Օրէնք՝ բառանջատում չունի: Մեծատառով գրւում են մեծ հատուածների սկիզբները միայն. Բ. Օրէնք-ում մեծատառի գործածութիւնը սակաւադէպ է:

Այս հանգամանքն անուղղակի փաստում է այն իրողութիւնը, որ Աստուածաշնչի թարգմանութիւնը կատարել են առանձին թարգմանիչներ: Առանձին Գրքերի քերականական ձեւերի ուսումնասիրութիւնը, միգուցէ, կլրացնի թարգմանիչների մասին մեր ունեցած իմացութիւնները: Հասկանալի է, որ մի գեկուցման շրջանակում հնարաւոր չէ ամբողջութեամբ անդրադառնալ սկզբունքային բոլոր հարցերին, ինչպիսիք են՝ 1. ձեռագրերի կողաւորումը, 2. առաւել կարեւորութիւն ունեցող ուղղագրական, բնագրաբանական երեւոյթների կիրառման կանոնները, 3. քննական բնագրի կէտադրութիւնը, 4. էջատակում տարընթերցուածների եւ աստուածաշնչային վկայակոչութիւնների արտայայտումը, 5. տարընթերցուածներում կիրառուող բացայայտման, ծանուցման, ներկայացման ու բացառման պայմանական նշանները եւ այլն:

Յայտնի է, որ աշխարհի գլխաւոր մատենադարաններում (Երեւանում, Երուսաղէմում, Վենետիկում, Վիեննայում, Նոր Զուղայում, Անթիլիասում), որտեղ հայերէն ձեռագրեր են պահւում, գտնւում են Հին եւ Նոր կտակարանների ամբողջական եւ մասնակի ձեռագիր մատենաներ: Ձեռքի տակ ունենալով այդ հաւաքածոների ձեռագրացուցակների տուեալները՝ հաշուարկել ենք Աստուածաշնչի գրքեր պարունակող ձեռագրերի քանակը եւ կազմել ընդհանուր ցանկ, որն ունի հետեւեալ պատկերը.

	ԵՐԵՒԱՆ	ԵՐՈՒՍԱԴԷՄ	ՎԵՆԵՏԻԿ	ՎԻԵՆՆԱ	ՆՈՐ ԶՈՒՂԱ	ԱՆԹԻ-ԼԻԱՍ	ԲՈԼՈՐԸ
Աստուածաշունչ	126	30	24	9	18	—	207
Հին Կտակարան	101	16	—	8 (Հին եւ Նոր)	—	—	125
Սաղմոսարան	247	78	61	49	3	13	451

Անգարան	2274	296	104	81	229	19	3003
Նոր Կտակարան	88	15	7	---	4	1	115
ԸՆԴՀԱՆՈՒՐԸ							3901

Այս ցանկի 3901 միաւորը փաստում է, որ Հայկական գրչատներում ստեղծուած ձեռագրերի միայն մի փոքր մասն է պահպանուել: Այդ թուաքանակին կարող ենք աւելացնել եւս երկու կամ երեք հազար ձեռագիր, որն այնքան էլ մեծ թիւ չէ, եթէ հաշուի առնենք, որ յոյները միայն Աւետարան գրքերի համար համեմատել են շուրջ 32 հազար ձեռագիր ընդօրինակութիւններ: Այսօր մեր ունեցած գիտելիքների, տեխնիկական միջոցների եւ համակարգիչների օգնութեամբ ի վիճակի ենք շարունակելու եւ աւարտին հասցնելու անցեալ դարասկզբին Մայր Աթոռում նախաձեռնուած գործը: Այդ կապակցութեամբ առանձնացրել ենք Աստուածաշնչի Հայերէն բնագրի թարգմանութեան վերականգնման 4 փուլային աշխատանքներ, որոնց մասին հանդէս կգանք առանձին յօդուածով:

Հայկական Աստուածաշնչի բնագրի քննական հրատարակութիւնը, որը մի շարք կաթողիկոսների երազանքն էր, Հայ բանասիրութեան համար դեռեւս մնում է օրակարգի կարեւորագոյն խնդիր: Աստուածաշնչի ուսումնասիրութեան յետագայ ընթացքն ամբողջովին կախուած է քննական բնագրի հրատարակութեան իրականացումից:

ARMEN MALKHASYAN
ON THE NECESSITY OF PREPARATION OF THE CRITICAL TEXT OF THE BIBLE AND THE TEXTUAL PRINCIPLES
(Summary)

Keywords: Bible, Grabar (Classical Armenian) translation, Textual principles, The Greek translation – the Septuagint, Manuscript, S. Mashtots, Hovhannes Zohrabian, Andranik Zeytunyan

The research regarding the translation of the Bible into Grabar (Classical Armenian) developed in two ways: 1. Investigations concerning the external circumstances of the translation; and 2. Research devoted to the original text itself. The second group involves fewer investigations.

As archetype of the Grabar Bible still in use for academic purposes remains the publication by H. Zohrapian in 1805 in Venice, which is not a critical text, but based on a manuscript dated 1319 of the Mechitarists' collection in comparison with some other manuscripts. Taking into consideration the significance of the amendment of the archetype of the Classical Armenian translation of the Bible, still in 1899 with the initiative of Catholicos Mkrtych I Khrimian and under the guidance of archimandrite Karapet Ter-Mkrtychian, a committee was founded in the Mother See of Holy Etchmiadzin, which accomplished a huge amount of work. The methods used for the preparation of the archetype are applicable until now.

As we know the translation of the Bible done by s. Sahak and s. Mashtots in the 5th century did not reach our times, instead it was proofread and adapted to the Greek translation – the Septuagint. The collations of the manuscripts show the existence of the same basis. In the manuscripts, in the margins of the Armenian text there are Greek notes. The later scribes, who knew Greek, replaced the words from the main text with the ones of the margins, but the scribes who did not understand Greek added the marginal notes next to the words of the main text, thus getting double forms.

The preparation of the critical text of the Bible requires time and is very complicated, it implies teamwork, a long period of time, separation of the collaborators. Therefore a unified solution should be provided to such questions as:

1. *Conventional signs and classification principle of the compared units;*
2. *Definition of the category of the lectiones variae;*
3. *Conventional signs in the footnotes;*
4. *Application rules of mostly significant orthographic and textual phenomena;*
5. *Punctuation of the archetype etc.*

For the time being, parallel to the principles of A. Zeytunyan and Western Armenologists, one will notice the application of principles elaborated by individual researchers.

АРМЕН МАЛХАСЯН

О НЕОБХОДИМОСТИ ПОДГОТОВКИ КРИТИЧЕСКОГО ТЕКСТА БИБЛИИ И О НЕКОТОРЫХ ТЕКСТОЛОГИЧЕСКИХ ПРИНЦИПАХ (Резюме)

Ключевые слова: Библия, Грабар (Классический армянский) перевод, Текстологические принципы, Греческий перевод Септуагинта, Пукопись, Св. Маштоц, Ованес Зограбян, Андраник Зейтунян

Исследование перевода Библии на Грабар (Классический армянский), разработано двумя способами: исследования касающиеся внешних обстоятельств перевода и исследование - посвященное самому оригинальному тексту. Вторая группа включает в себя меньшее количество исследований.

Как архетип, до сих пор, в академических кругах используется Библия на Грабаре опубликованная Г. Зограбяном в Венеции в 1805 году, которая не является критическим текстом. Текст публикации основан на рукописи 1319 года и сравнен с некоторыми другими рукописями. Принимая во внимание значение поправки архетипа классического армянского перевода Библии еще в 1899 году, по инициативе Католикоса Мкртчича I Хримяна - под руководством архимандрита Карапета Тер-Мкртчяна в Святом Эчмиадзине, был основан комитет, который совершил огромный объем работы. Методы используемые для приготовления архетипа, также применимы до сих пор.

Как мы знаем, перевод Библии проделанный св. Сааком и св. Маштоцом в 5-м веке, не дошел до наших времен, вместо этого он был вычитан и адаптирован к греческому переводу – Септуагинты. Сравнение рукописей свидетельствует о существовании одинаковой основы текста. В рукописях, в кулуарах армянского текста, встречаются заметки греческой словоформы. Более поздние переписчики, которые знали греческий язык, слова основного текста заменили кулуарными, а те переписчики, которые не знали греческого, кулуарные заметки добавляли рядом со словами основного текста, таким образом получая двойные формы.

Для подготовки критического текста Библии, требуется много времени и огромный объем работ, она предполагает совместную работу, длительный период времени, разделение сотрудников. Поэтому должно быть представлено единое решение таких вопросов, как: 1. условные обозначения и принцип классификации сравниваемых единиц; 2. определение категории различных чтений; 3. условные знаки в сносках; 4. правила применения в основных значимых орфографических и текстовых явлений; 5. пунктуация критического текста и т.д.

На данный момент, параллельно с принципами А. Зейтуняна и западных арменоведов, заметно применение принципов разработанных отдельными исследователями.

BISHOP VAHAN HOVHANESSIAN

*Primate of the Diocese of France and
Pontifical legate to Western Europe*

**APOCRYPHAL REPOSE OF THE BLESSED JOHN IN THE
ARMENIAN TRADITION**

Keywords: Canon, Apocrypha, Pseudepigrapha, Canon lists, Armenian Bible, Acts of John, New Testament Canon, evangelist John

1. Introduction

One of the main characteristics of the Armenian manuscripts of the Bible is their incorporation of apocryphal documents and writings of the early fathers of the Church interweaved with the canonical books of the Bible. Among the apocryphal writings found in most of the Armenian manuscripts of the New Testament is a short apocryphal document known as *The Repose of the Blessed John* (Հանգիստ Երանելւոյն Յովհաննոս, *hangist eranelwoyn Yovhannu*, henceforth *RBJ*), narrating the final hours of the Evangelist John, his farewell discourse, final celebration of the Eucharist with his brethren and his pre-planned burial¹. Most Armenian manuscripts insert *RBJ* usually at the end of the New Testament. Although it is also found inserted after the Gospel of John and before the Acts of the Apostles. The popularity of *RBJ* among the Armenians continued even after the publication of the Bible as it appears at the end of the Armenian Bible published in 1805 in Venice and in 1859 in Constantinople.

For centuries, Armenian manuscripts of the Bible were the only known sources of this apocryphal writing, making scholars in the west assume that *RBJ* is a locally produced Armenian apocrypha. It was until the late 19th to the early 20th centuries that scholars realized that *RBJ* in the Armenian traditions is also the final part of an apocryphal document known as *The Acts of John* (henceforth *AJ*), found in fragmented pieces of several Greek and Latin manuscripts. Consequently, *RBJ* was reintroduced to western scholars at the turn of the 20th century as the concluding section of *AJ*².

1 As in earlier publications so also in this study, we will use the word “repose” from the Armenian *hangist* instead of the commonly used Greek title *metastasis*. The Greek noun *meta/stasij* from the verb *meqi/sthmi* means “removal” or “change.” This implies that the Evangelist John did not die, but rather was removed, transformed or assumed to heaven. The meaning of this title is in agreement with the ending of this apocryphal document in many Greek manuscripts. In its Armenian version, however, the Evangelist’s death is real. He buries himself in a tomb and dies. Thus, we believe, the word “repose” better describes the content of *RBJ* rather than the popular *metastasis*. See E. Junod and J.-D. Kaestli, *Acta Iohannis* (CCSA 1-2; Turnhout: Brepols, 1983), 564, “Cependant le terme *Metastasis* n’est pas complètement hors de propos car cette mort est présentée comme une sorte de déplacement: Jean se rend auprès du Seigneur.”

2 Today, scholars refer to *RBJ* as sections 106-115 of *AJ*, reconstructed by Maximilien Bonnet. R. A. Lipsius and M. Bonnet, *Acta Apostolorum Apocrypha*, vols. 1 and 2 (Leipzig: Mendelssohn,

The previous century witnessed the publication of several studies examining the Greek and Latin texts of *AJ*. It was not until 1898 when Bonnet published the first complete text of *AJ* in *Acta Apostolorum Apocrypha* in 1898⁴. More recently, Éric Junod and Jean-Daniel Kaestli published a two-volume work *Acta Iohannis*, in which they offer an extensive study of *AJ* and a critical examination of its different traditions and textual variations. The Greek text of sections 106-115, with its several variations in Greek, Latin, and Coptic, is published in volume I of their work⁵.

However, none of these studies have seriously examined the Armenian version of these sections—*RBJ* in the Armenian traditions—or made any effort to explain its contribution, if any, to the issues regarding the relation of *RBJ* to *AJ*⁶. In a paper titled “The Repose of the Blessed John in the Armenian Bible: Deconstructing the Acts of John” published earlier I argued for an independent origin of *RBJ* from the Greek *AJ* based on obvious textual variations⁷. This paper will shed light on the Armenian version of *RBJ* and its use in the Armenian Church which will reinforce our argument for an independent origin and circulation of *RBJ* from *AJ*.

2. The Armenian Text

Glancing at the Armenian text of *RBJ* one notices very minor variations in the text copied and preserved through the centuries in the hundreds of manuscripts. Zohrabian has indicated some of these variations in the footnotes of his published Bible. One can easily conclude that the text of *RBJ* in Armenian has been preserved with little variations of no practical consequences on the meaning of the text.

After a brief examination of the language of *RBJ*, Gatrchian concludes that it should be dated to the late fifth century, or possibly earlier⁸. This makes the Armenian version of *RBJ* part of the collection of biblical books that was translated for the first time into Armenian during the fifth century, thanks to the efforts of St. Mashdots and the leadership of Catholicos Sahak.

1891-1898).

- 3 T. Zahn, “Die Wanderungen des Apostels Johannes,” *NKZ* 10 (Erlangen, 1899), 191-218; M. R. James, *Apocrypha Anecdota*, vol. 2 (Cambridge, 1893), 1-25, 144-53.
- 4 Lipsius and Bonnet, *Acta Apostolorum Apocrypha*, 2:191-218. Bonnet’s edition of *AJ* surpassed an earlier version published by Theodor Zahn (Erlangen, 1880), which appears at the end of a one-volume work titled the *Acts of John*.
- 5 Junod and Kaestli, *Acta Iohannis*, 1:293-343 (Praefatio-Textus).
- 6 Recently, P. J. Lalleman published his dissertation at the University of Groningen, *The Acts of John: A Two-Stage Initiation into Johannine Gnosticism* (SAAA 4; Leuven: Peeters, 1998). In his book, Lalleman presents an extensive examination of *AJ*, focusing on the Gnostic elements in it and dividing the work into a two-stage composition. Unfortunately, Lalleman excludes *RBJ*, sections 106-115 of *AJ*, from the scope of his research. He does, however, make valuable references to these sections in certain parts of his study (8, 77-78, and elsewhere).
- 7 *Rediscovering the Apocryphal Continent: New Perspectives on Early Christian and Late Antique Apocryphal Texts and Traditions*. Edited by Pierluigi Piovaneli and Tony Burke with the collaboration of Timothy Pettipiece. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 349.) Tübingen: Mohr Siebeck, 2015, pp. 245-266.
- 8 In *The Repose of the Blessed John*, 6, Fr. Gatrchian, referring to certain vocabulary and grammatical structures, demonstrates that the Armenian of *RBJ* is that of the late fifth century, or probably even earlier. See also, G. Zarbanelian, *Matenadaran haykakan t’argmanut’eants’ nakhneats’* (Venice: San Lazzaro, 1889), 205.

Junod and Kaestli, on the other hand, dedicate a section of their monumental work *Acta Iohannis* to the examination of the textual variations among the various manuscripts of *AJ*. After detailed examination of the Greek manuscripts of *RBJ* in *AJ*, they classify the manuscripts into three categories: d, g, and b. Comparing the Greek text of these groups with those of the available Armenian, Georgian, Arabic and Coptic manuscripts, Junod and Kaestli conclude that the Armenian text of *RBJ* is unique and has not been influenced by any of the other versions. As such, the Armenian text is the best witness to the original text of *RBJ*⁹. In fact, in two instances they adopt the Armenian reading in place of almost unanimous testimonies by the Greek manuscripts¹⁰.

Not much, however, is said about the details of the Armenian text and its unique characteristics. Nor was there any examination offered to explain the contribution of the Armenian version, if any, to the study of *AJ* and *RBJ*, and to the relationship between these two documents with each other, until the publication of the article “The Repose of the Blessed John in the Armenian Bible: Deconstructing the Acts of John”¹¹, in which I highlight important textual variations preserved in the Armenian version of *RBJ* and explain how these changes help understand the relationship between *RBJ* and *AJ*.

Based on its content, one can propose the following outline of *RBJ*

- A. Introduction and the Evangelist’s advice to his disciples, «Էր ընդ եղբարս...»,
- B. St. John’s public prayer, «Եւ գայս սասցեալ յաղօթս...»,
- C. Holy Communion, «Եւ ընկեալ զհացն...»,
- D. Preparation for burial «Եւ Բիւրնս առանց հեղգանալոյ»,
- E. Prayer before burial «Որ ընտրեցեր զմեզ...»,
- F. St. John’s self-burial and death «Եւ սպա կնքեալ զամենայն...».

The Armenian version of *RBJ* is preserved and transmitted mainly in manuscripts of complete or partial Bibles. It appears as an appendix even in some of the earliest published editions of the Armenian Bible. It is also available in manuscripts of lectionaries and books of rituals. Its contents have inspired hymns and prayers of the Armenian Church some of which are in use until today.

The 19th century witnessed two attempts to examine the textual variations in the Armenian manuscripts of *RBJ* and prepare a critical edition of the Armenian text. Fr. Hovhan Zohrabian, a member of the Mekhitharist brotherhood in Venice, prepared an edition of *RBJ* based on several biblical manuscripts available to him. In 1805, he published *RBJ* as an appendix to the Bible in Classical Armenian¹².

9 “La version arménienne ... est sans conteste le meilleur témoin de la Metastasis. ... C’est a dire que notre version n’a pas d’affinités avec une branche particulière de la tradition et ... elle doit se rattacher assez directement a l’archétype de la Metastasis.” Junod and Kaestli, 58.

10 Junod and Kaestli, 58.

11 Rediscovering the Apocryphal Continent: New Perspectives on Early Christian and Late Antique Apocryphal Texts and Traditions, pp. 245-266.

12 H. Zohrabian, *Astuatsashunch’ Matean Hin ew Nor Ktakaranats’* (“Scriptures of the Old and New Testaments”) (Venice: San Lazzaro, 1805), 27-29. To date, Zohrabian’s edition remains

In his introduction to the Appendix of the Bible, Zohrabian introduces *RBJ* as the last book in the Armenian New Testament, and adds that it is found in almost all the manuscripts of the Bible known to him¹³. The Armenian text of Zohrabian's edition of *RBJ* is divided into ten subsections, with extensive footnotes pointing to the textual variations found among the different Armenian manuscripts.

More than half a century later, another member of the Mekhitharist brotherhood, Fr. Yovsēp Gatrchian, compared Zohrabian's edition with several other manuscripts that he found in his monastic community in Vienna. In 1877, Fr. Gatrchian published his edition with a Latin translation of *RBJ* and an introduction in a booklet entitled *Dormitio Beati Joannis*¹⁴. He was not aware of the existence of any Greek manuscripts of *RBJ*, although he was convinced of a Greek origin of the Armenian text¹⁵. He modified Zohrabian's division of the text into eight subsections, combining subsections 8-10 into one unit. Gatrchian's work, his introduction as well as footnotes, remains a reference volume in the study of *RBJ* in Armenian.

3. Attestation and Use in the Armenian Church

RBJ enjoyed a long period of special canonical status in the Armenian Church. This is attested by its presence in many of the Armenian manuscripts of the New Testament and in the lists of canonical books of the Bible preserved in Armenian Church literature. The inclusion of *RBJ* in several Armenian Church patristic commentaries on the Bible and its use in the Armenian liturgy further support the special canonical status that *RBJ* enjoyed in the Armenian Church.

The oldest extant Armenian manuscript of a complete Bible - attributed to the thirteenth century Gevorg Sk'evrats'i - includes *RBJ* as part of the New Testament¹⁶. In this manuscript, as well as in many other manuscripts of complete Bibles or of the New Testament, *RBJ* appears after the Revelation of John. In these versions, these two books are placed after the fourth Gospel and not at the end of the New Testament¹⁷. In the majority of biblical manuscripts however, they are found at the end of the biblical canon. *RBJ* is found also in published editions of the Armenian Bible as late as the 19th century¹⁸.

The special canonical status of *RBJ* is also confirmed by the various lists of canonical books of the New Testament that are preserved in the writings of the fathers

the closest to a critical edition of the Armenian version of the Bible. Critical editions of a few individual books of the Bible, however, have since been published.

13 Zohrabian, *Astuatsashunch' Matean Hin ew Nor Ktakaranats'*, Appendix, 1.

14 Y. Gatrchian, *The Repose of the Blessed John* (Vienna: Mechitharisten-Buchdruckerei, 1877).

15 Gatrchian, *The Repose of the Blessed John*, 7-8.

16 Archevêque Ch. Adjémian, *Grand catalogue des manuscrits arméniens de la Bible* (Lisbon: Bibliothèque Arménienne de la Fondation Calouste Gulbenkian, 1992), cv-cxiii.

17 For example, of the twenty nine manuscripts of complete or partial Bibles in the repository of St. James Armenian Monastery in Jerusalem, seventeen manuscripts include *RBJ*. In addition to the Bible manuscripts, there are at least three manuscripts containing a commentary on *RBJ*. Of the seventeen Bible manuscripts, twelve place *RBJ* at the end of the collection after the Revelation of John. Two manuscripts place it after the Pauline corpus before the Revelation of John. The remaining manuscripts place it at different places.

18 Zohrabian, *Astuatsashunch' Matean Hin ew Nor Ktakaranats'*, Appendix, 1.

of the Armenian Church. Among these lists we mention the 13th century Mxit'ar Ayrivank', whose writings preserve an earlier list of the books of the Bible attributed to the eleventh-century Yovhannēs Sarkavag. In this list, *RBJ* is found at the end of the list following the Revelation of John¹⁹. A second list attributed to St. Gregory, the famous 14th century theologian and abbot of the monastery of Tat'ew, includes *RBJ* after the Revelation of John, which is placed after the Gospel according to St. John²⁰. *RBJ* is listed as a canonical book in many other lists of the canonical books of the Bible²¹.

RBJ is also incorporated into the lectionary of the Armenian Church. It is read in its entirety on the feast day of the Sons of Zebedee: the apostle James and the evangelist John, «Տօս որդւոցն Ռոստման՝ սրբոյն Յակոբայ առաքելոյն և Յօհաննու առաքելոյն». This practice is confirmed in many early manuscripts of the Armenian Church lectionary, *Chashots'*, and is attested by published lectionaries as well²². Among them is the Vagharshabad 1872 edition, which is still in use today in the mother monastery of Holy Etchmiadzin in Armenia and others²³.

Among the fathers of the Armenian Church who wrote a commentary on *RBJ* is the well known 12th-century theologian St. Nerses of Lambron (Lambronats'i). His commentaries treat *RBJ* as a genuine and authentic book about the Evangelist John. His commentary on *RBJ*, preserved in several manuscripts, appears after his commentary on the Book of Revelation²⁴. One of the several manuscripts of Lambronatsi's commentary, dated 1174 CE, inserts the following sentence before the text: "A Commentary on the Repose of John written by Nerses of Lambron per the request of his teacher Stepanos Hovgats'i." This sentence attests to the fact that *RBJ* enjoyed a canonical status during Stepanos Hovgats'i's time, decades before the time of the writing of Lambronats'i's commentary²⁵.

The special status that *RBJ* enjoyed in the Armenian Church is the reason why this writing has influenced the Armenian liturgy. Verses of *RBJ* are quoted in the late

19 This list survives in a writing by the 13th-century father of the Armenian Church, Mxit'ar of Ayrivank'. See Abp. N. Bogharian, *Hay Groṭner* ("Armenian Writers") (Jerusalem: St. James, 1971), 313-15; K. Patkianian, *The Chronicle of Mxit'ar of Ayrivank'* (St. Petersburg, 1867); Szekula, *Die Reihenfolge der Bücher des Neuen Testamentes bei den Armeniern* (Vienna: Mechitharisten-Buchdruckerei, 1949), 31-35. For an English examination of the Old Testament books of the list of Mxit'ar, see M. E. Stone, "Armenian Canon Lists III – The List of Mechitar of Ayrivank'," *HTR* 71 (1979): 289-300.

20 See Stone, "Armenian Canon Lists IV," *HTR* 71 (1980): 237-44.

21 For a summary of different lists, see Szekula, *Die Reihenfolge*, 21-46, and Adjémian, *Grand catalogue*, xcvi-ciii.

22 See, for example, *Chashots' Girk'* (Jerusalem: St. James, 1967), 370-72 and (Walaršapat, 1999), 755.

23 I am grateful to Abp. D. Sahagian of the brotherhood of Holy Etchmiadzin, who brought to my attention this version of the lectionary, and also to Fr. A. Tigranian, the Grand Sacristan of the Cathedral of Holy Etchmiadzin, for his permission to access the lectionary.

24 Bogharian, *Hay Groṭner*, 254-55. His commentary was translated into Russian and published in 1897. See Archbishop M. Ashjian, *St. Nersess of Lambron: Champion of the Church Universal* (New York: The Armenian Prelacy, 1993), 38.

25 Bogharian, *Hay Groṭner*, 255.

sixth-century hymn of the eve of the feast of the martyr Hripsime²⁶. The introductory phrase in John's prayer in the Armenian version of *RBJ*: Ո զպսակս զայս հիսուսեցեր քոյով հիսամամբդ Յիսուս: Ո զբազում ծաղիկս զայս յանթառամ ծաղիկդ քո յաղեցեր, "O Jesus who hast woven this crown with thy weaving, who has united these many flowers into thine unfading flower," has obviously influenced the hymn dedicated to St. Hripsime, where we read: ծաղիկքն նիթելէնք յաննիթ ծաղիկն յողեցան, "the material flowers smell like the immaterial one"²⁷.

A verse of St. John's prayer in *RBJ* is incorporated into the Eucharistic prayer of the Armenian Church, which continues to be recited until today. The verse Զոր օրհնութիւն կամ զոր պատարագ կամ զոր զոհութիւն ի բեկանել հացիս մատուցուք "what praise or what offering or what thanksgiving shall we name, as we break this bread" in John's prayer in the Armenian version of *RBJ*²⁸, is part of the "Prayer of Fraction" of the Eucharistic prayer of the Armenian Church until today²⁹.

According to the Book of Rituals of the Armenian Church, *Mashtots'*, *RBJ* is read in its entirety during the service of the burial of a priest. As the brethren carry their deceased priest, says the rubric in the Book of Rituals, they shall read *RBJ* in its entirety³⁰. In the Jerusalem version of the Book of Rituals we read, Մի ոմն ի գլխատրացն ընթեռնու ի վերայ գերեզմանին: Հանգիստ Երանելոյն Յովհաննու առաքելոյն եւ աստուածաբան անտարանչին: "One of the chief clergy will read the following standing at the graveside: The Repose of the Blessed apostle John, the theologian and evangelist"³¹.

This brief review of the use of *RBJ* among the Armenian Church fathers and the patristic attestations to its incorporation in the Armenian Bible, liturgy and theology, clearly demonstrates that *RBJ* enjoyed a special canonical status in the Armenian Church. It is interesting to mention that none of the references to, quotations from, or usage in the Armenian Church liturgy of *RBJ* is associated with *AJ*. In fact, the patristic and church references to *RBJ* clearly treat it as a literary unit of its own.

26 Gatrchian, 38.

27 *Armenian Church Hymnal* Ձայնքաղ Շարական (p. 311). The hymn is traditionally attributed to the late sixth-century and early seventh-century Catholicos Komitas. See Bogharian, *Hay Grotner*, 64-66. Scholars, however, disagree on the authorship and exact dating of this hymn. Some attribute it to the fifth-century Yovhan Mandakuni, and others to the eighth-century Yovhannēs Odznets'i.

28 See also Gatrchian, 40.

29 See Abp. T. Nersoyan, *Divine Liturgy of the Armenian Apostolic Orthodox Church* (London: Baylis, 1984), 97.

30 *Mashtots'*, Etchmiadzin, 1892, 151-158.

31 *Mashtots'*, Jerusalem, 1896, 254-261. * Խմբ. Յովհաննու Հանգիստը, վերը բերուածին շատ նման սկսուածքով, առկայ է հայկական ծիսարանի նաեւ հնագոյն տարբերակով. «Եւ զկնի ընթեռնու զաղաթս եւ զՀանգիստն երանելոյն տեառն Յոհաննու եւ անտարանչի Տեառն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի». տե՛ս Մայր Մաշտոց. Հատոր Ա., Գիրք Ա., Ժ. դար, Ըստ հնագոյն երկաթագիր ձեռագրերի եւ համեմատութեամբ Աստուածաշունչ մատենի. Բնագրական եւ կանոնացանկային յանելուածովք, Աշխատասիրութեամբ՝ Գէորգ Տէր-Վարդանանի, Ս. Էջմիածին, Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի հրատ., 2012, էջ 486-7 եւ 530-535 - Գ. Տ-Վ.:

4. Conclusion

In conclusion, one can easily state that *RBJ* enjoyed a canonical status in the Armenian Church for a long while. It was received also as an inspired writing which influenced the authoring of commentaries, hymns and prayers in the Armenian Church most of which are still in use until today. It would be extremely difficult to argue that the Armenian Church separated the *RBJ* from otherwise an already existing and condemned writing, *AJ*, and edited it to be circulated as an inspired and canonical book in her canon of the New Testament. The opposite, on the other hand, may be justifiable. The compiler of *AJ* could have copied *RBJ* and added it into his collection of writings which gave birth to the Apocryphal *AJ*. Furthermore, and based on the above, an earlier dating for *RBJ* than that of *AJ*, as we know it today, is possible. *RBJ*, like many orthodox apocrypha such as *Third Corinthians*, was most probably produced by the Church as a spiritual-fiction reflecting upon the Apostle, who by that time had become a legendary figure and had already gained great popularity especially in Asia Minor and Ephesus³². Like *Third Corinthians*, *RBJ* must have also received popularity in some churches in certain regions in the East. The Armenians, in their turn, translated it as part of the golden age translation of the entire Bible to Armenian, and consequently incorporated it into their New Testament.

ՎԱՀԱՆ ԵՊՍ. ՅՈՎՀԱՆՆԻՍԵԱՆ

ՀԱՆԳԻՍՏ ԵՐԱՆԵԼԻՈՅՆ ՅՈՎՀԱՆՆՈՒ ԱՆԿԱՆՈՆԸ ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԱՒԱՆԴՈՅԹԻ ՄԷՋ (Ամփոփում)

Առանցքային բառեր - Կանոն, Պարականոն գրականություն, Կեղծ վերագրեալ գրականություն, Կանոնի ցանկեր, Հայերեն Աստուածաշունչ, Գործք Յովհաննու, Նոր Կրակարանի կանոն, Յովհաննէս Աւերարանիչ

Այս յօդուածը մասն է հեղինակի ընթացիկ հետազոտութեան, որի մէջ քննում է «Հանգիստ Յովհաննու» (*RBJ*) երկի ծագման խնդիրը և նրա փոխյարաբերությունները Գործք Յովհաննու պարականոնի (*AJ*) հետ: Արևմտեան գիտնականների մեծամասնությունը ենթադրում է, որ «Հանգիստ Յովհաննու» երկը «Գործք Յովհաննու» պարականոնի եզրափակիչ մասն է, և Արևելքում հայերն ու որոշ այլ եկեղեցիներ, այս մասն անջատելով Յովհաննու գործքից, սխալմամբ այն Սույրբ գրքի ձեռագրերին կցել են որպէս կանոնական գիրք կամ հոգևոր ընթերցանութեան նիւթ: Այս փոքր յօդուածը ցոյց է տալիս, որ «Հանգիստ Յովհաննու» երկը դարեր շարունակ հայկական միջավայրում մեծ ժողովրդականություն ու կանոնականություն է վայելել, որ սկսում է Ոսկեդարի

32 Irenaeus, for example, knew of another apocryphal writing concerning the apostle John known as *The Apocryphon of John*, which Schmidt dates to the late second century. See C. Schmidt, "Irenaeus und seine Quelle in Adv. Haer. I, 29" in *Philotesia: Paul Kleinert zum 70 Geburtstag dargebracht*, (Berlin, 1907), 317-36; G. Quispel, "Valentinian Gnosis and the Apocryphon of John," in *The Rediscovery of Gnosticism I*, 118-132; W. C. Till, "The Gnostic Apocryphon of John," *JEH* 3 (1952): 14-22.

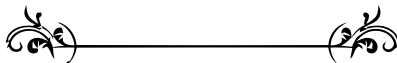
թարգմանական շրջանից: Դժուար կլինի պնդելը, թե հնագույն ուղղափառ եկեղեցին թոյլ կտար, որ դատապարտուած պարականոնի հատուածը անվացուի որպէս սրբական գիրք և ազդեցութիւն ունենայ նրա պատարագի և դասանութեան վրայ: Այս յօդուածն ամրապնդում է այն եզրակացութիւնը, որին հեղինակը յանգել է անելի վաղ գրուած իր յօդուածում, որի մէջ «Հանգիստ Յովհաննու» և «Գործք Յովհաննու» երկերի միջև մատնանշուած էին բնագրական լուրջ տարբերութիւններ, փաստարկելով «Հանգիստ Յովհաննու» երկի անկախ ծագումը:

ЕПИСКОП ВААН ОГАННЕСЯН

АПОКРИФИЧЕСКИЙ ПОКОЙ БЛАЖЕННОГО ИОАННА В АРМЯНСКОЙ ТРАДИЦИИ (Резюме)

Ключевые слова: Канон, Апокрифа, Псевдоэпографы, Листы Канона, Библия на Армянском, Деяния Иоанна, Канон Нового Завета, Евангелист Иоанн

Эта статья является частью продолжающихся исследований, посвященных происхождению работы «Покой Блаженного Иоанна» (RBJ) и его отношениям с апокрифическими «Деяниями Иоанна» (AJ). Большинство западных ученых предположили, что «Покой Блаженного Иоанна» является заключительной частью «Деяний Иоанна», и что армяне и некоторые церкви на Востоке отделили эту часть от остальной части труда и ввели ее в свои рукописи Библии, в качестве канонического текста или для духовного чтения людей. Эта краткая статья продемонстрировала популярность и каноничность работы в армянской среде в протяжении веков, начиная с Золотого века переводческой деятельности. Очень трудно утверждать, что древняя православная церковь позволила бы заимствовать часть осужденной апокрифической литературы в качестве канонической книги, которая повлияла на ее литургию и учение. Эта статья подтверждает вывод, который автор сделал в более ранней статье, которая демонстрирует серьезные текстовые вариации между «Покой Блаженного Иоанна» и «Деяний Иоанна» и аргументирует независимое происхождение первой.



REV. GAREGIN HAMBARDZUMYAN*Gevorgyan Theological Seminary (University)***THEOLOGICAL REFLECTIONS ON
THE BOOK OF SIRACH****Keywords:** *Ben Sira-Old Testament, Hakob Nalean-commentaries, Sirach-Armenian Text, Armenian biblical commentaries-Old Testament*

The scope of the book of Ben Sira is very broad, covering a large variety of topics, including exhortations on prudence and self discipline (chs. 18-23), praise of wisdom (ch. 24), biographical narratives about the ancestors of Israel (chs. 44-50), etc.. In this paper I make an attempt to argue that the main subject of Ben Sira is happiness and not wisdom which is extensively praised throughout the book. My main reference for this discussion will be the commentary on Ben Sira written in the 18th century by Yakob Nalean.

Despite being the first (and so far the only) commentary in Armenian on the book of Sirach, Nalean's work gives a very profound and in-depth examination of this book. Each verse of Sirach is treated from a variety of standpoints. For example, speaking about wisdom and her source, Nalean first gives an explanation from the point of view of ancient Greek philosophy which is then compared with the Christian understanding of wisdom as σοφία-λόγος. Nalean asserts that Ben Sira's wisdom can be obtained only when a person is fully at peace with God, 'It is known that the true knowledge [wisdom] comes through knowing God and being at peace with him'¹. This approach has its roots in the traditions of the Hebrew Bible as well as in Platonic philosophy. For Plato being at peace with God was the condition for receiving a reward from God: 'So, we shall be at peace with God and with ourselves, like the victors in the games collecting their prizes, we receive our reward, and both in this life and in the thousand-year journey'². Nalean compares personified wisdom in ch. 24 of Ben Sira to a Վարդապետ (Archmandrite/teacher). He probably means here Jesus but does not explicitly say who is sitting on his throne and invites people to the feast³. There is a contradictory verse though in Sirach which says the opposite of what Jesus says in the New Testament. 24:21 says, 'Those who eat of me will hunger for more, and those who drink of me will thirst for more'⁴. In John 4:14 Jesus says: '...but those who drink of the water that I will give them will never be thirsty'. The wisdom that Ben Sira offers to drink is not able to satisfy one's thirst forever and for that reason whoever drinks from it 'will thirst for more', but the water of Christ is everlastingly satisfying so there will be no need to look for more of it. However, if we look at these two verses from a different point of view we can say that the water

¹ Mesrop Maštoc' Matenadaran, Manuscript N. 1014, 1771, p. 5v.

² Plato, *The Republic* (transl. with an introduction by H.D.P. Lee Middlesex, 1955). p. 401.

³ Mesrop Maštoc' Matenadaran, Manuscript N. 1014, 1771, p. 448r.

⁴ Sir. 24:21.

which gives wisdom in Ben Sira is the same water given by Jesus but just in different times and realities. That is, during their earthly lives human beings need a supply of water, but the evil and foolish world can sometimes lead astray those who have drunk of that water⁵. Consequently they have to have a new supply of water [wisdom] and be glued together like potsherds⁶ in order not to return to their previous state of ‘uŋquawniṗhū’ as Arsen Bagratowni renders ‘ἄφρων’ in his 1860 edition of the Bible. In the everlasting life Jesus once and for all will give the same water to those who have followed his way in their lives, constantly receiving the water of wisdom.

A similar comparison of wisdom with a rich woman is given in Prov. 9:1-5,

Wisdom has built her house, she has hewn her seven pillars. She has slaughtered her animals, she has mixed her wine, she has also set her table. She has sent out her servant-girls, she calls from the highest places in the town, “You that are simple, turn in here!” To those without sense she says, “Come, eat of my bread and drink of the wine I have mixed.”

Both of the characters described in Sirach and Proverbs invite others to join them in their feast: ‘Come to me, you who desire me, and eat your fill of my fruits’⁷. ‘You that are simple, turn in here... Come, eat of my bread and drink of the wine I have mixed’⁸. The only difference between the two hosts is that the one in Ben Sira invites everyone, whereas the other host in Proverbs just those who are foolish, in order to be filled with the fruits of wisdom herself. This passage of Sir. 24 is an invitation which will enable people to acquaint themselves with knowledge about wisdom, and consequently with wisdom. ‘For even though wisdom herself is bright and greater in comparison than the Sun, her beauty is not known by human beings [lit. those who step on earth’.

Defending the greatness of wisdom, Nalean argues against Epicureanism and its teaching of happiness which is through pleasure only. For Epicureans, happiness was the most important state for a person. Epicurean happiness was based merely on feelings and a sense of freedom, happiness is derived from pleasure⁹. Throughout his commentary, Nalean mentions many times that obtaining wisdom is not easy and those who try to seek it without making any effort will finish their deceitful journey still having an empty mind and soul. In this regard, he also disagrees with the teaching of the Stoics and says that it is impossible for our life to be controlled by fate, for the Most High is in control of His creation and everything in this world happens

⁵ J. Gill, *An exposition of the New Testament, in three volumes: in which The Sense of the Sacred Text is given; Doctrinal and Practical Truths are set in a plain and easy Light, Difficult Places Explained, Seeming Contradictions Reconciled; Whatever is Material in the Various Readings, and the several Oriental Versions, is observed. The Whole illustrated with Notes taken from the most ancient Jewish Writings, Vol. 1* (London, 1746-8), p. 711.

⁶ Sir. 22:9.

⁷ Sir. 24:19.

⁸ Prov. 9:4-5.

⁹ J. Warren, *The Cambridge Companion of Epicureanism* (Cambridge, 2009), pp. 1-2.

according to the gracious will of the Holy Spirit¹⁰.

Now, wisdom is much greater [than pleasure or fate], first of all it means the infinite wisdom of God, for God set the foundations of the earth with wisdom. Can anyone find anything greater than wisdom¹¹?

Jack Sanders discusses the possible Stoic influence on Sirach. Examining in particular an assertion by Eduard Norden¹² that Sir. 43:27 ‘He is all’ or ‘He is the all’ could possibly show Stoic influence, he maintains ‘it is equally possible that such statements may simply have been current and widespread in Ben Sira’s day, the result of growing philosophical monotheism’¹³. In Nalean’s commentary this verse is under 43:29. He uses the phrase ‘սէր սմէսնոն’ (in all) in which ‘սմէսնոն’ (gen. pl. of pronoun ‘all’) is referred to people only and not to the entire creation of God. The only possible reason for this translation is Nalean’s use of Oskan’s text, which translates the Latin ‘in omnibus’ as ‘սէր սմէսնոն’ instead of translating it ‘սէր սմնսայնի’ (in all) including the whole creation rather than just human beings. This is why Nalean’s commentary on this verse lacks any exegetical approach to this phrase as a possible pantheistic (Stoic) approach. Instead, a major emphasis is put on it as a representation of God’s everlasting presence in the lives of his creatures [people] and especially in the lives of the prophets and the wise,

For even though David had purer and more explicit prophecy than Sirach, he, still considering himself not [wise] enough, said ‘Your knowledge became more wonderful than mine, it has been strengthened and I cannot attain it’. And Solomon who knew everything known and hidden speaks about the Creation as [imperfectly] as the bones still in a mother’s womb¹⁴. Likewise you will not know about the deeds of God and about the things he will do with everything. And as a conclusion to this verse [it is said] ‘Սէր սմէսնոն’, ‘in all’ because it is impossible to count the number of all His reasons: in the beginning they [people] feel and learn and in the end of all they all return to the one who contains everything [to one] who is the source of the light.

In the tenth chapter of his commentary Alexander Di Lella argues against J. Haspecker’s view that the main subject of Sirach is the Fear of the Lord. Di Lella examines the principal themes of Sirach, and states that the fundamental thesis of the book is the following: ‘wisdom, which is identified with the Law, can be achieved by one who fears God and keeps the commandments’¹⁵. He accepts Rudolf Smend’s ap-

¹⁰ Mesrop Maštoc’ Matenadaran, Manuscript N. 1014, 1771, p. 448v. Cf. T. Brennan, *The Stoic Life: Emotions, Duties, and Faith* (Oxford: Clarendon Press, 2005), pp. 236-37.

¹¹ Mesrop Maštoc’ Matenadaran, Manuscript N. 1014, 1771, p. 448v.

¹² Norden viewed Sir. 43:27 ‘He is all’ as a stoic pantheistic statement by Ben Sira.

¹³ J. T. Sanders, *Ben Sira and Demotic Wisdom* (California: Scholars Press, 1983), p. 52.

¹⁴ Nalean here refers to Wis. 7:2 where Solomon says, ‘I also am mortal, like everyone else, descendant of the first-formed child of earth; and in the womb of a mother I was molded into flesh’.

¹⁵ W. Skehan, A. A. Di Lella, ‘The Wisdom of Ben Sira’, p. 76. Cf. J. Haspecker, *Gottesfurcht bei*

proach that ‘Subjectively, wisdom is fear of God; objectively, it is the law book of Moses’¹⁶. I agree in part with this approach, but I would argue that *wisdom* is not the ultimate point of Sirach, but rather *happiness*. At the same time, we must bear in mind that *happiness*, which I propose as the main theme of Sirach, is not the state described by the Epicureans¹⁷ but rather final unity with the Creator. This is well expressed by Thomas Aquinas, who distinguishes ‘earthly’ happiness from the final happiness which is only possible to have in heaven¹⁸.

But in men, according to their present state of life, the final perfection is in respect of an operation whereby man is united to God: but this operation neither can be continual, nor, consequently, is it one only, because operation is multiplied by being discontinued. And for this reason in the present state of life, perfect happiness cannot be attained by man¹⁹.

Some might argue that Ben Sira did not believe in an afterlife²⁰ and thus under ‘happiness’ he could not mean ‘final unity with God’. But in verses such as Sir. 46:12 and 49:10, Ben Sira talks about receiving life from the bones of the judges ‘from where they lie’, which allows us to imply that he had if not a deep then at least a partial understanding of the afterlife. Also, as a bearer of the deuteronomistic theology he was undoubtedly aware of the story of Enoch who was taken by God²¹ to heaven without even having to die. It is also interesting to see Patriarch Nalean’s explanation of the word ‘erjankowt’iwn’ (happiness). Nalean says that wisdom comes through blessing the Lord and consequently being blessed by him, and thus the act of blessing and being blessed is itself happiness²² as it is shown in Sir. 14:20 ‘Happy is the one who meditates on wisdom’. Indeed, Sir. 1:1 ‘All wisdom is from the Lord’ demonstrates that the only one who possesses entire wisdom is God, and He shares it (that is, bestows possibility to be happy) with those who accomplish His will, which is presented in his Law and is shown through fearing the Lord.

Throughout his book, Ben Sira praises wisdom and even sometimes personifies it: ‘I [Wisdom] came forth from the mouth of the Most High, and covered the earth like a mist’²³. I would argue that wisdom here is not presented as the reason for happiness

Jesus Sirach: Ihre religiöse Struktur und ihre literarische und doktrinäre Bedeutung (AnBib 30, 1976), pp. 87-105.

¹⁶ W. Skehan, A. A. Di Llla, ‘*The Wisdom of Ben Sira*’, p. 75, cf. R. Smend, *Die Weisheit des Jesus Sirach, hembräisch und deutsch* (Berlin: Reimer, 1906), p. xxiii.

¹⁷ Epicurus in his famous ‘Letter to Menoeceus’ gives the following definition of happiness ‘Pleasure is our first and kindred good. It is the starting point of every choice and of every aversion, and to it we always come back, inasmuch as we make feeling the rule by which to judge of every good thing’. Cf. J. Warren, ‘*The Cambridge Companion of Epicureanism*’, p. 187-8.

¹⁸ T. Aquinas, *Summa Theologica* (Ney York: Benziger Bross edn, 1947), pp. 795-6.

¹⁹ T. Aquinas, ‘*Summa Theologica*’, p. 796.

²⁰ Cf. W. Skehan, A. A. Di Llla, ‘*The Wisdom of Ben Sira*’, pp. 143-4.

²¹ Gen. 5:24.

²² Mesrop Maštoc’ Matenadaran, Manuscript N. 1014, 1771, p. 296r.

²³ Sir. 24:3.

in itself. It is just the engine or the tool by which happiness can be gained: ‘A wise person will have praise heaped upon him, and all who see him will call him happy’²⁴. Jack Sanders in a different context says that most students of Ben Sira have noted his [Ben Sira’s] interest in success and a happy or fortunate life. Sanders even characterizes this interest of Ben Sira as ‘eudemonism’²⁵. But Sanders does not go beyond this point to emphasize, what I call, the felixial and not sapiential character of Ben Sira’s work. The Book of Proverbs, which was one of the sources for Sirach, gives a very clear idea about happiness and the relationship between wisdom and happiness: ‘Happy is the person who meditates on wisdom and reasons intelligently’²⁶. No one can have happiness except those who find wisdom. Yet wisdom alone is not enough. It is one of many prerequisites for having the final reward: happiness. ‘How great is the one who finds wisdom! But none is superior to the one who fears the Lord’²⁷. In this verse, Ben Sira explains that wisdom and the fear of the Lord are almost on the same level of importance. The fear of the Lord is sometimes identified with wisdom²⁸ or even put on a slightly higher level of preference as in the case of Sir. 1:16 and 1:27. As Coggins suggests, ‘It seems better, therefore, to regard any division between the fear of the Lord and wisdom an essentially false dichotomy, and to understand the fear of the Lord primarily as the manifestation of wisdom [Sir. 1:14]’²⁹. Bearing this in mind, however, I am convinced that the main subject of Sirach is happiness, because neither wisdom nor fear of the Lord, love of the Lord, the Law, are presented anywhere in Sirach as the final goal of a person. A perfect person, i.e. the blessed one, is the person who is *happy* through gaining wisdom, fearing the Lord and obeying the Lord’s commandments, the Law. Even the Grandson of Ben Sira who wrote the Prologue to the Book does not single out wisdom as the reason for his grandfather’s work. Rather he says that Ben Sira ‘was himself also led to write something pertaining to instruction and wisdom, so that by becoming familiar also with his book those who love learning might make even greater progress in living according to the law’. One of the majority of scholars who think that wisdom is the main subject of Sirach is Gerhard von Rad, who in his book on wisdom literature, says: ‘... it is wisdom, and not, for example, the fear of God, that is the fundamental theme of his book as stated by Sirach once again in the epilogue (50:27-29)’³⁰. Let us examine the epilogue in order to determine its core meaning. To close the main part of his book, Ben Sira gives the following final exhortation,

Instruction in understanding and knowledge I have written in this book,
Jesus son of Eleazar son of Sirach of Jerusalem, whose mind poured forth
wisdom.

Happy are those who concern themselves with these things, and those who
lay them to heart will become wise.

²⁴ Sir. 37:24.

²⁵ J. T. Sanders, ‘Ben Sira and Demotic Wisdom’, p. 9.

²⁶ Prov. 3:13.

²⁷ Sir. 25:10.

²⁸ Sir. 1:16, 27. Cf. G. Von Rad, *Wisdom in Israel* (London: SCM Press, 1972), p 243.

²⁹ R. J. Coggins, ‘*Sirach*’, p. 95.

³⁰ G. Von Rad, ‘*Wisdom in Israel*’, p. 242.

For if they put them into practice, they will be equal to anything, for the fear of the Lord is their path³¹.

Dividing these three verses into three separate parts of the epilogue and calling them respectively - v. 27: Introduction, v. 28: Main passage and v. 29: Closing passage, we can see the whole purpose of the book. Ben Sira starts with v. 27 introducing the book in three general words: 'παιδείαν συνέσεως' and 'ἐπιστήμης'. The general nature of these words does not give us any hint about the plot of the book. It is about 'instruction in understanding' and 'knowledge' of something which is yet to be defined. The second part of the same verse gives some biographical and personal information about the author of the book, 'I have written in this book, Jesus son of Eleazar son of Sirach of Jerusalem, whose mind poured forth wisdom'. We learn from this verse the name of the author and the place of his activity 'Jerusalem' as well as one characteristic feature of this person 'whose mind poured forth wisdom'³². It is v. 28 which discloses the precise theme of the book:

Happy are those who concern themselves with these things, and those who lay them to heart will become wise.

Once more, happiness is underlined here to show that it is happiness that is the reason and incentive for all the instructions and knowledge. Wisdom is all about one's ability in being wise, having wise thoughts and thinking about things and realities differently or more deeply. Once the outcome of wisdom is put into action and the person obtains the

The closing verse of this passage, v. 29, describes the results of putting 'παιδείαν συνέσεως' and 'ἐπιστήμης' into practice

For if they put them into practice, they will be equal to anything, for the fear of the Lord is their path.

A close look at the Book of Genesis demonstrates that obtaining wisdom alone can sometimes even be dangerous. Joseph Blenkinsopp gives a very interesting interpretation of the Garden of Eden narrative in Gen. 1-11, saying that the sapiential character of this narrative is apparent³³. Snakes are known to be represented in some Eastern myths and iconographies as bearers of secret knowledge and wisdom which they bring from the world beneath the earth. The Genesis story tells us that the mission of the snake was to give 'wisdom' to the first creatures so that they can know good and evil. As we can see, the tree from which Adam and Eve ate the fatal fruit was able to give wisdom. And as Blenkinsopp describes it, 'The implication is that the couple did in fact obtain wisdom, but a wisdom which brought on them the

³¹ Sir. 50:27-29.

³² A. Di Lella suggests that 'Ben Sira added these words himself, he was following the model of Prov. 1:1-3 and Qoh. 1:1, 12; 12:9-10; accordingly, he cannot be faulted for immodesty', cf. W. Skehan, A. A. Di Llla, 'The Wisdom of Ben Sira', p. 558-9.

³³ J. Blenkinsopp, *Wisdom and Law in the Old Testament: The Ordering of Life in Israel and Early Judaism* (Oxford: Oxford University Press, 1995), pp. 7-8.

judgment of mortality³⁴. David Penchansky gives further development to this idea, presenting the serpent of the Genesis story as ‘the first sage in the Bible’³⁵.

Another important prerequisite for happiness is love of the Lord which is sometimes used by Ben Sira synonymously with the fear of the Lord³⁶: ‘Those who fear the Lord do not disobey his words, and those who love him keep his ways. Those who fear the Lord seek to please him, and those who love him are filled with his law’³⁷. ‘Obeying the word’ and ‘keeping the ways’ have the same meaning here, for whoever follows the commandments which is ‘the word’ also does not go astray from God’s ways.

To prove the importance of love of the Lord as one of the components which bring happiness, it is useful to have a look at another book in the wisdom literature, the Song of Solomon or Song of Songs. Solomon in general is presented in the Old Testament as an ‘embodiment of royal wisdom’³⁸ whose wisdom was not surpassed in the entire East: ‘People came from all the nations to hear the wisdom of Solomon; they came from all the kings of the earth who had heard of his wisdom’³⁹. Among the books which are attributed to Solomon, the Song of Songs is probably the most distinctive in its style. Its uniqueness is seen even when compared with all other books of the Bible. The style in which it is written, the beautiful metaphors used in it to depict the overwhelming love that the two characters in it feel towards each other, make this book exceptional. But what is the core meaning of the Song of Songs? What is it that the author tries to convey to his readers? Is it just a picturesque erotic poem or something else?

I am my beloved’s, and his desire is for me. Come, my beloved, let us go forth into the fields, and lodge in the villages; let us go out early to the vineyards, and see whether the vines have budded, whether the grape blossoms have opened and the pomegranates are in bloom. There I will give you my love⁴⁰.

In my view, this passage is an expression of ultimate happiness. The Song of Songs is the last book ascribed to Solomon. Proverbs and Wisdom, which preceded in time the former, had already formed the idea of a perfect person whose final chord in life’s symphony is the expression of his happiness and love in the Song of Songs. Unity with one whom you love is the reason of everything as there is no life without unity. There have been many approaches to the question concerning the identity of the persons who have the dialogue in the Song of Songs. The Christian approach is that the ‘lovers’ in this book are Jesus and His Church⁴¹.

³⁴ J. Blenkinsopp, ‘Wisdom and Law in the Old Testament’, p. 8.

³⁵ D. Penchansky, *Understanding Wisdom Literature: Conflict and Dissonance in the Hebrew Bible* (Michigan, Eerdmans, 2012), p. 15.

³⁶ W. Skehan, A. A. Di Lella, ‘*The Wisdom of Ben Sira*’, p. 78.

³⁷ Sir. 2:15-16.

³⁸ J. Blenkinsopp, ‘Wisdom and Law in the Old Testament’, p. 2.

³⁹ 1 Kgs. 4:34.

⁴⁰ Song. 7:10-12.

⁴¹ Hippoŋitos Boostrac’i, *Meknowtiwn Erg Ergoc* (Julfa, 1894), p. 67.

Nalean interrelates the love of the Lord with keeping his commandments saying that it is not keeping His commandments that gives birth to love towards Him but the opposite: it is the love of the Lord that makes us keep His paths⁴². Connecting love of the Lord with unconditional trust in Him, Nalean says that all rewards as well as punishments must be accepted with a joyful heart and thankful mind as both rewards and punishments are expressions of God's love towards His creature.

Those who have fear and are able to receive reward from the Holy Spirit do not disobey the words of God, [they] are never hesitant in keeping His commandments, never get disappointed in temptation and do not boast when they are rewarded. But at the time of each [above mentioned], no matter in what kind of situation they are, they are thankful to Him because whatever they receive (either grace or temptation) they accept it from Him. ...And St. Paul said, '...but we also boast in our sufferings, knowing that suffering produces endurance'⁴³. As those who fear God humble themselves in front of Him and become known for their fear, so those who love Him keep His ways. For God is not loved merely by words but through deeds and truthfulness⁴⁴.

Here we can see that the deeper meaning of the fear of God is not just *fear*, but rather *fear* combined with *love*. Ben Sira lays the foundations for the deep connection between fear of the Lord and love of the Lord, saying, 'The fear of the Lord is the beginning of love for him'⁴⁵. Pancratius Beentjes draws out three verses in the closing chapters of the first part of Sirach which, in his words, have the 'crucial notion of phobos kyriou'⁴⁶ (Sir. 19:20, 21:11 and 23:27).

The whole of wisdom is fear of the Lord, and in all wisdom there is the fulfilment of the law. (19:20)

Whoever keeps the law controls his thoughts, and the fulfilment of the fear of the Lord is wisdom. (21:11)

Those who survive her will recognize that nothing is better than the fear of the Lord, and nothing sweeter than to heed the commandments of the Lord. (23:27)

These verses are indeed crucial because they constitute the threefold theology of Sirach on wisdom, fear of the lord and the law. In order to depict these three in a clearer way so as to see their interrelating nature and interdependence, it might be helpful to put them in the following circle diagram,

Nalean gives a profound explanation of the relationship between wisdom, fear of the

⁴² Mesrop Maštoc' Matenadaran, Manuscript N. 1014, 1771, p. 42v.

⁴³ Rom. 5:3.

⁴⁴ Mesrop Maštoc' Matenadaran, Manuscript N. 1014, 1771, p. 42v.

⁴⁵ Sir. 25:12.

⁴⁶ P. C. Beentjes, *Happy The One Who Meditates On Wisdom: Collected Essays on the Book of Ben Sira* (Leuven, Paris, Dudley: Peeters, 2006), pp. 91-4.

Lord and love of the Lord, saying, ‘Have fear for doing what is reproachable, having in your mind the fear of God which is the beginning of wisdom, for why does a person learn the law of God? If not by his love, at least by fearing God he will be able to cleanse his sins’⁴⁷. This is an interesting allusion to the platonic philosophy according to which wisdom could also be gained through thinking about death. For Nalean the reason why Ben Sira gives so much importance to the fear of God as the fulfilment of wisdom is because ‘through it everyone abstains from the evil of the present [world]’.

As we can see from what is said above, wisdom, fear of the Lord with love of the Lord, and the law, are so closely correlated in the book of Sirach that at some points it becomes impossible to differentiate where one ends and the other starts in the process of forming the *happy* person. In reality all these three important aspects of one’s life must simultaneously draw the picture of his life ‘զպատկերն կենաց’, i.e. it is not that as a result of gaining wisdom one can cease fearing the Lord (loving him) or keeping his ways but he must consider all these as preconditions for his happiness.

ԳԱՐԵԳԻՆ ՎՐԳ. ՀԱՄԲԱՐԶՈՒՄԵԱՆ

ՄԻՐԱՔԻ ԳՐՔԻ ԱՍՏՈՒԱԾԱԲԱՆԱԿԱՆ ԱՆԴՐԱԴԱՐՁՆԵՐ (Ամփոփում)

Առանցքային բառեր - Միրաքի գիրք-Հին կրակարան, Յակոբ Նալեան-մեկնություններ, Միրաք-հայկական բնագիր, հայկական աստուածաշնչային մեկնություններ-Հին Կրակարան

Աստուածաշունչ մատենանի երկրորդականոն գրքերի շարքում Միրաքի Իմաստությունն առանձնանում է իր աստուածաբանական և բարոյախրատական փարոհունակ ու համապարփակ բնոյթով: Ի թիւս մի շարք այլ հարցերի՝ Միրաքի գիրքն անդրադառնում է արդարութեան ու կարգապահութեան կարևորութեանը (Միր. ԺԸ-ԻԳ.), դրուստում է իմաստությունը (Միր. ԻԴ.) և գովերգում Իսրայէլի նշանատր նախնեաց յիշատակը (Միր. ԽԴ-Ծ.)⁴⁸:

Հայերէնով Միրաքի վերաբերեալ միակ մեկնությունը գրուել է ԺԸ. դարում և պարկանում է Հայոց Եկեղեցու մեծանուն երախարատր, Կոստանդնուպոլսի Պատրիարք Յակոբ Նալեանի գրչ⁴⁹: Ըստ այսմ՝ Միրաքի գիրքը մեզանում չի են-

⁴⁷ Mesrop Maštoc՝ Matenadaran, Manuscript N. 1014, 1771, p. 377r.

⁴⁸ Բացի երկու ձեռագրից՝ Երուսաղէմի Հ^մ 2558, 1615 թ., 369բ-381ա, ՄՄ Հ^մ 5608, 1363 թ., 102ա-147բ. Միրաքի գրքի հայերէնով պահպանուած միւս ձեռագրերում ԽԴ-Ծ. գլուխները պակասում են: Նշեալ երկու ձեռագրերում էլ այս գլուխները կիսատ են:

⁴⁹ Այս մեկնությունը երբեմէ չի հրատարակուել, եւ հետեւաբար, ըստ պատշաճի չի ուսումնասիրուել: Պահպանուած է տասնմէկ ձեռագրով, որոնցից ամենահինը չորս այլ ձեռագրերի հետ գտնուում է Երուսաղէմի Ս. Յակոբեանց մետենադարանում: Մնացյալ հինգ ձեռագրերը Երեանի Մաշտոցեան Մատենադարանում են, իսկ մէկը՝ Վիեննայի Մխիթարեան ձեռագրատանը: Յայտնի է նաեւ հայերէնով պահպանուած եւ Կապուտիկ վարդապետի գրչին պատկանող՝ Միրաքի մեկնութեան մի թարգմանանություն, որ ԺԸ. դարում արուել է Կոռնելիոս Ալապիդայի համանունուն մեկնութեան հիման վրայ:

թարկուել համակողմանի վերլուծութեան և, հետևաբար, այն դեռևս կարիք ունի խոր ուսումնասիրման:

Սոյն յօդուածում մասնատր կերպով ներկայացուելու են Նալեանի մօտեցումներն ու ընկալումները վերնագրի մէջ նշուած խնդիրների առթիվ միաժամանակ յարուկ շեշտադրում ունենալով յիշյալ հարցերի վերաբերեալ օրար աղբիւրներում կարարուած ուսումնասիրութիւնների վրայ:

Տիրոջ նկատմամբ երկիւղը և Օրէնքը Միրաբի գրքում այնպիսի անբաժան միատրութեամբ են ներկայացուած, որ յաճախ անկարելի է դառնում փարբերել, թէ որ յարկանիշը երբ է սկսում և որտեղ է աւարտում երջանիկ մարդ կերպելու անվերջանալի գործընթացի մէջ: Այս պարագայում Պատրիարք Նալեանն իր եզակի մեկնութեամբ գալիս է պարզաբանելու, որ այս բոլոր յարկանիշները միաժամանակ ու համընթաց ուրուագծում են մարդու «զայտկերն կենաց» և ցոյց փալիս իրենց նախապայման լինելը՝ երջանկութեան և բարօր կեանքի համար:

АРХИМАНДРИТ ГАРЕГИН АМБАРЦУМЯН

БОГОСЛОВСКИЕ РАЗМЫШЛЕНИЯ О КНИГЕ СИРАХА (Резюме)

Ключевые слова: Книга Бен-Сираха-Ветхий Завет, Иакоб Наляян-комментарии, Сирах-Армянский текст, Армянские библейские комментарии-Ветхий Завет

Порой почти невозможно прийти к одному четкому выводу относительно некоторых вопросов в книге Сираха. Существует множество различий между различными переводами этого дейтероканонического текста.

Это краткое исследование дает богословское чтение армянского текста Сираха. В то же время он проводит текстовую оценку различных версий Сираха на армянском языке. В этом отношении была предпринята попытка показать уникальные черты армянского Сираха в более широком объеме академического исследования этого библейского текста. Благодаря лингвистическому и теологическому анализу некоторых основных частей Сираха на армянском языке в этом исследовании оценивается, насколько эта книга использовалась среди армян на протяжении веков.



ԷՌՆԱ-ՄԱՆԵԱ ՇԻՐԻՆԵԱՆ

Երևանի պետական համալսարան

**ՍՈՒՐԲ ԳՐՔԻ ԻՄԱՍՏԻ «ԵՌԱՄԱՍՆ» («ՏՐԻԽՈՏՈՄԻԿ»)
ԸՆԿԱԼՄԱՆ ՈՐՈՓԻՆԷՍԻ ՏԵՍՈՒԹԻՒՆԸ ԵՒ ԴՐԱ ԱՐՁԱԳԱՆԳԸ
ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԱՂԲԻՐՆԵՐՈՒՄ¹**

Առանցքային բառեր - Սուրբ Գիրք, Որոգիւնէս, տեսութիւն, մեկնութիւն, այլաբանական մեթոդ, մարմին, ոգի, հոգի, Գիրք պարճառաց

«Տրիխոտոմիկ» վարդապետութեան էութիւնն էր Աստուածաշնչի «եռամասն» բաժանումը՝ մարմնի, ոգու (շունչ) եւ հոգու՝ մարդու կազմութեան օրինակով: Առկայ էր նաեւ «գրիխոտոմիկ» (երկմասնեայ) ընկալում, որը համապատասխանաբար թէ՛ մարդու կազմութեան պարագայում եւ թէ՛ Աստուածաշնչի իմաստները մեկնաբանելիս, երեքի փոխարէն բաժանում էր դրանք երկուսի՝ մարմնի եւ հոգու: Մարդու կազմութեան «գրիխոտոմիկ» եւ «տրիխոտոմիկ» այս տեսութիւնները սերում են յունական փիլիսոփայութիւնից:

Յետագայում այս տեսութիւնները մեծապէս զարգացրին Աղեքսանդրեան դպրոցի ներկայացուցիչները: Կղեմէս Աղեքսանդրացին եւ Որոգիւնէսը, հետեւելով Փիլոնին, փիլիսոփայութիւնն ստորադասեցին աստուածաբանութեանը, եւ անգամ «ծառայ» յայտարարեցին: Երկուսն էլ որդեգրեցին Փիլոնի Հին Կտակարանի այլաբանական մեկնողական (էկզեգետիկ) մեթոդը² եւ քրիստոնէացնելով այն կիրառեցին նաեւ Նոր Կտակարանի համար: Կղեմէս Աղեքսանդրացին բաւարարուեց Սուրբ Գրքի մեկնութեան «գրիխոտոմիկ» (փիլոնեան) բաժանմամբ: Ինչ վերաբերում է նրա աշակերտ՝ Որոգիւնէսին, ով իր հիմնական խնդիրն ու պարտքն էր համարում բացայայտել Սուրբ Գրքի հոգեւոր՝ թաքնուած իմաստը, ապա Հէնց նա առաջինն ստեղծեց Սուրբ Գրքի «տրիխոտոմիկ» իմաստների մեկնութեան բանաձեւը: Հիմնաւորելով, որ Աստուածաշնչում՝ այն բառացի ընկալման դէպքում, անհասկանալի եւ դժուարըմբռնելի հատուածները շատ են, նա պնդում էր, որ Սուրբ գիրքը կարելի է ճիշտ հասկանալ, եթէ օգտագործուեն նիւթը պարզաբանող եռակի իմաստները՝ մարմնաւորը, շնչաւորը եւ հոգեւորը: Դրանք առնչւում էին ընկալման երեք տեսակների հետ՝ մարմնաւորը կամ «թանճր»-ը՝ բառացի էր, շնչաւորը՝ բարոյականը, իսկ հոգեւորը՝ այլաբանականը, կամ փիլիսոփայականը, կամ խորհրդապաշտականն էր: Իրենց հերթին, այդ ընկալումները հասանելի էին մարդկանց երեք դասերին՝ ա. «հասարակ հաւատացեալներին», բ. «աւելի կատարեալներին» եւ գ. «առաւել կատարեալ-

1 Սոյն յօդուածը հրատարակուում է «Դրուագներ հայ աստուածաբանական մտքի պատմութիւնից» թեմայի շրջանակում՝ 15T-6D145 ծածկագրով:

2 Հարկ է նշել, որ այլաբանական մեթոդը, մինչեւ Փիլոնը լայնօրէն կիրառում էին նաեւ ստոյիկները:

ներին»: Որոգինէսը վստահ էր, որ մարդու եւ ընդհանրապէս մարդկութեան հոգեւոր զարգացման գործընթացը հնարաւոր է իրականացնել նիւթականից դէպի հոգեւոր՝ աստիճանաբար անցման միջոցով, իսկ Սուրբ Գրքի իմաստի ճշմարիտ բացայայտումը, համապատասխանաբար, ենթադրում է սկզբում յաջորդաբար անցում «մարմնական»-ից, այսինքն պարզ, տառացի իմաստից, դէպի «մտաւոր»-ը, ինչից յետոյ էլ դէպի «հոգեւոր»-ը:

Որոգինէսը համարում էր նաեւ, որ առաջարկուած բանաձեւի շնորհիւ արտայայտում էր Աստուածաշնչի երեք իմաստների յարաբերակցութիւնը, որը կառուցուած էր ըստ մարդու եռամասնեայ կազմութեան՝ մարմին, ոգի (միտք) եւ հոգի: Այս բանաձեւի հիմնական սկզբունքները շարադրուած են «Յաղագս սկզբանց» գրուածքում, որում նա բացատրում է, որ նման գաղափարներ եւ դատողութիւններ առաջադրելիս՝ առաջնորդուել է Աստուածաշնչի տարբեր «տեղի»-ներով: Այսպէս՝ Աստուածաշնչի երեք իմաստներով ընկալելու միտքը յղացել է նրա մօտ հիմնականում Առակաց գրքի հետեւեալ տողերից.

«Եւ դու գրեա՛ զնոսս յանձին քում երեքկին, ի խորհուրդս եւ ի գիտութիւն եւ ի հանճար³: Ահաւասիկ ուսուցանեմ քեզ զբանս ճշմարիտ եւ զգիտութիւն» (Առակ. ԻԲ. 20-21):

Այս հատուածում «երեքկին» բառը, Որոգինէսն ընկալել է որպէս ուղերձ «երեք ձեւով» ըմբռնել Սուրբ Գրքի աստուածային վարդապետութեան իմաստը, որպէսզի այնուհետեւ պատշաճ կերպով բացատրէր այն իրեն հարցնողներին.

«...Սուրբ գրերի մտքերը (իմաստները) մենք պէտք է արձանագրենք մեր հոգիներում եռակի՝ հասարակ հաւատացյալին պէտք է խրատել Սուրբ Գրքի «մարմնով» (այսպէս ենք մենք կոչում մատչելի իմաստը), աւելի յառաջացածին՝ Սուրբ Գրքի ոգով, իսկ աւելի կամ պակաս կատարեալին եւ նրա նմաններին, ում մասին առաքեալն ասում է. - «6. Զիմաստութի(ւն) խօսիմք ընդ կատարեալս. գիմաստութի(ւն), ո՛չ գաշխարհիս այսորիկ, եւ ո՛չ գիշխանաց աշխարհի՛ս այսորիկ զխափանելեացս. 7. այլ խօսիմք զԱ(ստուածո)յ իմաստութի(ւն) ն ծածո՛ւկ խորհրդով, զոր յառաջ քան զյաւիտեանս սահմանեաց Ա(ստուա)ծ՝ ի փառս մեր» (Առ Կորնթ. Ա. Բ. 6-7)՝ այդպիսի մարդը պէտք է խրատուի հոգեւոր օրէնքներով, որն իր մէջ պարունակում է ապագայի բարեքնների շղարշը (ստուերը): Քանզի, ինչպէս որ մարդը կազմուած է մարմնից, ոգուց եւ հոգուց, նոյնպէս եւ Աստծոյ կողմից մարդկութեան փրկութեան համար տրուած Սուրբ Գիրքը [բաղկացած է մարմնից, ոգուց եւ հոգուց]»⁴:

Որոգինէսի առաջարկած սուրբգրային տեքստի իմաստների յաջորդաբար բացայայտման եռակի բանաձեւը, մի կողմից կարելի է հասկանալ որպէս վերելք աստուածձանաչողութեան ստորին աստիճանից դէպի ամենաբարձրը (համաձայն քրիստոնեայի կատարելութեան երեք աստիճանների), միւս կողմից որպէս երեք քայլով իրականացուած մի գործողութիւն, անցում Աստուածաշնչի

3 Origenes, De principiis, ed. H. Gorgemanns and H. Karpp, Origenes vier Bucher von den Prinzipien. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976, 4, 2, 4. 1. Առակաց գրքի այլ լեզուներով ներկայացուած եւ ոչ մի տեքստի մէջ չգտայ «եւ ի հանճար» լրու. կլիներ՝ *καὶ φρονήσει՝ բառերը կամ այլ տարրնթերցումներ: Ի դէպ, այս տունը շատ դժուարիասկանալի է, եւ զարմանալի չէ, որ միեւնոյն լեզուով առկայ են մի քանի թարգմանութիւն-մեկնաբանութիւն:

4 Origenes, De principiis, 4.2.4.5- 4.2.4.15.

մակերեսային, ակնյայտ եւ հանրամատչելի իմաստից դէպի խորքային, թաքնուած, խորհրդապաշտական (միստիկ) բովանդակութիւնը⁵:

Ինչպէս տեսնում ենք, արդէն իսկ Որոզինէսի երկերում մեկնութեան այլաբանական մեթոդն ինքնին բաժանուում էր աստիճանաբար խորացող մի քանի իմաստային մակարդակի: Ժամանակի ընթացքում այլաբանական մեթոդի աստիճանների թիւը, հերթականութիւնը եւ անգամ անուանումը որոշ փոփոխութիւնների էին ենթարկուում: Սակայն այդ տեսութեան դասական ձեւակերպումն էր, որ Աստուածաշնչի «տառացի» («բառացի», որն անուանում էր նաեւ «պատմական») մեկնութեան իմաստին հակադրուում էին «բարոյական», «այլաբանական» կամ «փոխաբերական» (մեզանում վկայուած են որպէս «այլաբանութիւն», «փոխաբերութիւն») եւ մեկնութեան ամենաբարձր, գաղտնի աստիճանը (ἀναγωγή՝ «բարձրացում», «վերելք», թերեւս՝ «այլափոխութիւն»)՝⁶:

Որոզինէսից յետոյ այլաբանական մեկնաբանութեան այս տեսակները լայն տարածում ստացան, եւ շատերը (օրինակ՝ Գրիգոր Նիւսացին, Մակար Եգիպտացին, Մաքսիմոս Խոստովանողը)՝ մասնաւորապէս վանականների շրջանակներէց, հետեւեցին աղքատանդրացիներին: Ընդգծենք նաեւ, որ նախանիկիական շրջանի հէնց այս աղքատանդրացիների երկերում, քրիստոնէական փիլիսոփայա-աստուածաբանական միտքը զարգացման գագաթնակէտին էր հասել, ինչը եւ փոխանցուեց յետոյ կապաղովկացիներին եւ Եւագր Պոնտացուն: Ժամանակի ընթացքում, սակայն, Որոզինէսի ստեղծած բանաձեւը, մոգէլը որոշակի փոփոխութիւններ կրեց: Այսպէս օրինակ՝ Դ-Ե. դդ. աստուածաբան, վանական Յովհան Կասիանոս Հռոմէացին մտահայեցողական տեսութիւնը բաժանում էր «պատմական մեկնութեան» եւ «հոգեւոր ըմբռնման», որն իր հերթին

5 Վաղ շրջանի այլաբանական մեկնութեան հարցերին եւ մասնաւորապէս Որոզինէսի մեկնողական մեթոդին նուիրուած դասական յօդուածներ են համարում՝ Bardy G. La litterature patristique des 'Quaestiones et responsiones' sur l'Ecriture Sainte // RB 41 (1932). P. 224 ss., Perrone L., Le 'Quaestiones evangelicae' di Eusebio di Cesarea. Alle origini di un genere letterario// ASE 7 (1990). P. 417-435; idem, «Quaestiones et responsiones» in Origene. Prospettive di un'analisi formale dell'argomentazione esegetico-teologica//ASE 15 (1994). P. 1-50). Թեմայի վերաբերեալ հետաքրքրական յօդուածներ ունի նաեւ փիլանոլոգիտ Օ. Նեստերովան, օր.՝ Нестерова О. Е., Типологическая экзегеза: спор о методе //Альфа и Омега, М., 1998, № 4 С. 62-77; Теория множественности «смыслов» Св. Писания в средневековой христианской экзегетической традиции, Жанры и формы в письменной культуре Средневековья. - М.: ИМПИ РАН, 2005, с. 23-44, ինչպէս նաեւ՝ Сидоров А.И. Экзегетические труды Оригена: толкования на Ветхий Завет // Альфа и Омега. М., 2005. № 1, 2, 3:

6 Մեկնութեան այս աստիճանները հիմնականում վկայուած են հայկական աղբիւրներում համապատասխան եզրերով: Կար ժամանակ, երբ այս աստիճանների թում առկայ էր նաեւ ἀναλογία-ն՝ «համեմատութիւն», որը, իմ համոզմամբ համապատասխանում է մեզանում վկայուած, եւ բազում հարցեր առաջացնող «վերաբանութիւն» եզրին: Նշուած տերմիններին մանրամասն անդրադարձ կայ նաեւ՝ Շիրինեան, Քրիստոնէական վարդապետութեան անտիկ եւ հելենիստական տարրերը. հայկական եւ յունական՝ դասական եւ փիլանոլական, աղբիւրների բաղդատութեամբ, Երեւան 2005, էջ 57-63՝ «վերաբանութիւն» բառի իմաստի քննարկման առնչութեամբ: Ի դէպ, կարելի է նշել, որ «վերաբանութիւն» եզրի օգտագործումը մեզանում կարող է միացուել այն փաստարկներին, որոնք վկայում են այն մասին, որ Հայաստանում բաւական տարածուած էր հէնց այլաբանական մեթոդը եւ այստեղ քաջ ծանօթ էին նաեւ դրա տարբեր եղանակներին:

բաղկացած էր՝ այլաբերութիւնից («տրոպոլոգիայ», թերեւս մեզանում կարող է նաեւ համապատասխանել «այլաբերաբանութիւն», «փոխաբերութիւն» կամ «յեղանակումն» եզրերին)⁷, այլեգորիայից («այլաբանութիւն») եւ «անագոգիայից» («բարձրացում», «վերելք», «այլափոխութիւն»)։ Նա օրինակներով բացատրում է նաեւ այս ձեւերից իւրաքանչիւրը.

«Այսպիսով, բոլոր վերը նշուած չորս տեսակները մատնանշում են մի բան։ Այսինքն՝ ցանկութեան դէպքում նոյն Երուսաղէմը կարելի է հասկանալ չորս եղանակներով՝ պատմական առումով՝ այն հրէաների քաղաք է, այլաբանական իմաստով՝ Քրիստոսի Եկեղեցին է, մտահայեցողական առումով՝ Աստուծոյ երկնային քաղաքն է... Իսկ փոխաբերական իմաստով՝ մարդու հոգին է, որը հէնց այդ անունով յաճախ պարսաւորում կամ գովեստաբանում է Տիրոջ կողմից»⁸։

Ինչպէս նշուեց, Որոգինէսի տեսութեան կողմնակիցն ու ջատագովն էր նաեւ Զ-է. դը. յայտնի աստուածաբան, փիլիսոփա, մենակեաց Մաքսիմոս Խոստովանողը։ Նա հետեւելով Որոգինէսին, լայնօրէն օգտւում էր մեկնութեան այլաբանական մեթոդից եւ բաժանում էր Աստուածաշունչը մարմնի եւ հոգու՝ Հին Կտակարանը՝ մարմինն էր, իսկ Նորը՝ հոգին, ոգին, միտքը։

Մաքսիմոսը եւ մի շարք մեկնիչներ, երկրորդելով Որոգինէսի գաղափարներին, համարում էին, որ եթէ Հին կտակարանը Նորի նախատիպն էր, ապա Նոր կտակարանն ապագայ Աստուծոյ արքայութեան ստուերն է. «Օրէնքը Նոր կտակարանի ստուերն է, իսկ Նոր կտակարանն ապագայի բարիքների կերպարն է»⁹։

Թւում է, որ Որոգինէսի խնդրոյ առարկայ տեսութեան արձագանգները նշմարելի են նաեւ Հայ մատենագրութեան մէջ. եւ դրա ամենացայտուն օրինակն է այսպէս կոչուած «Գիրք պատճառաց»-ը։ Միջնադարում Հին եւ Նոր կտակարանների ներածութեան դասագիրք հանդիսացող, դեռեւս անտիպ այս երկը, որը կարելի է անուանել նաեւ Աստուածաշնչի եւ «նուրբ գրեանց» մեկնութիւնների՝ նախակրթութիւններ պարունակող միջնադարեան մատենագիտական հանրագիտարան, տեղիք է տալիս բազմաթիւ հարցերի, որոնք կարօտ են պատասխանի։ Գրվածքի «նուրբ գրեանք» բաժնում ներկայացուած են այնպիսի գործեր, ինչպիսիք են Փիլոն Աղեքսանդրացու¹⁰, Արիստոտէլի,

7 Հմմտ. Շիրինեան, Քրիստոնէական վարդապետութեան..., էջ 209:

8 Jean Cassien. Conférences. T.II / Ed. par E.Pichery // Sources chretiennes. N° 54. Paris, 1958. P. 189-191.

9 Максим Исповедник. Главы о богословии и о домостроительстве воплощения Сына Божия 1, 90.

10 Հետաքրքրական է ընդգծելը, որ հիմնականում «նուրբ գրեանք»-ը սկսում են Փիլոնի երկերով, ինչը, ի թիւս այլոց, իրովի բացատրութիւն կարող է ծառայել այն հարցի պատասխանին, թէ ինչու էին հայերն այդքան նախանձախնդրօրէն թարգմանել Փիլոնի գրեթէ բոլոր գրուածքները, մինչդեռ յոյները և լատիները (միայն Ամբրոսիոսը) որոշ ուշադրութեան են արժանացրել դրանց, այն էլ միայն քրիստոնէութեան վաղ շրջանում։ Այսինքն՝ Փիլոնի երկերի՝ «նուրբ գրեանք»-ի շարքում առաջին տեղը զբաղեցնելը, պետք է ենթադրել, կապուած էր պէքսանդրեան յայտնի այդ գիտնականի գրուածքների՝ Աստուածաշնչի մեկնութեան համար ունեցած առաջնակարգ դերի հետ. ւելի մանրամասն տես. Shirinian M.E., Philo and the Book of Causes by Grigor Abasean, pp. 155-189 in: Studies on the Ancient Armenian Versions of Philo's Works, ed. By S. Mancini Lombardi & P. Pontani, Brill, Leiden-Boston 2011 157-159:

Որոգինչսի, Եփրեմ Ասորու, Աթանաս Աղեքսանդրացու, Երեք կապադովկեան հայրերի, Եւագրի, Դաւիթ Անյաղթի եւ այլոց գրած որոշ երկերի «պատճառներ», ինչպէս նաեւ «սկիզբ», «թելադրութիւն», «նախադրութիւն» եւ այլ ձեւեր: Սրանք նախակրթութիւններ էին՝ ներածական, նախապատրաստական բնոյթի տեղեկութիւններ բուն մեկնութեանն անցնելու համար¹¹: Նկատենք, որ այստեղ ներգրաւուած են ոչ թէ բոլոր «նուրբ գրեանք»-ը, այլ միայն նրանք, որոնք վերաբերում են Աստուածաշնչին եւ որոնք, ինչպէս եւ Հին ու Նոր Կտակարանների գրքերը, ներկայացուած էին նախակրթութիւններով: Հիմնականում դրանք պարունակում էին պարզաբանող հարցեր, որոնք վերաբերում էին երկի գրուելու պատճառներին, թուագրման եւ հեղինակային պատկանելիութեան խնդիրներին, երկի ստեղծման պարագաներին, բովանդակութեան վերաբերեալ տեղեկութիւններին եւ այլն:

«Գիրք պատճառաց»-ը բաժանուած է 2 բաժնի՝ «լայն եւ նուրբ գրեանք», սակայն այն կարելի է ընկալել նաեւ 3 մասից բազկացած միաւոր, քանզի սկսուելով Հին կտակարանին վերաբերող «պատճառ»-ներով (առաջին մաս), այն ընդմիջարկուած է «նուրբ գրեանք»-ին վերաբերող ներածական հարցերով (երկրորդ մաս) եւ աւարտուած է Նոր կտակարանի գրքերը մեկնելուց առաջ դրուող նախակրթութիւններով (երրորդ մաս): Հին եւ Նոր Կտակարանների ընդմիջարկուած լինելը «նրբերով» խօսում է նաեւ այն մասին, որ «նուրբ» գրուածքները՝ հիմնականում, աստուածաբանութեան փիլիսոփայութեանը վերաբերող մեկնողական բնոյթի երկեր էին, որոնք օժանդակ դեր են խաղացել կտակարանների միջեւ օրգանական կապ հաստատելու գործում եւ, «որ առանց այդ կենսական կապի քրիստոնէութիւնը կզրկուէր իր կարեւորագոյն մէկ յենարանից՝ աստուածային կանխորոշ յայտնութիւնից եւ փրկչական (մեսիական) աստուածադիր առաքելութիւնից»¹²: Այսինքն՝ «նուրբ գրեանք»-ն այն երկերն էին, որոնք անհրաժեշտ էին նաեւ «լայն»-ից «նուրբ»-ին անցում կատարելու համար եւ հաշտեցնող դեր էին կատարում Հին եւ Նոր կտակարանների միջեւ, հանդիսանալով իւրայատուկ կապակցող օղակ, որը կարծես թէ Սուրբ Գրքի «ոգին» կամ «միտքն» էր հանդիսանում եւ օգնում էր հասկանալ այն:

«Գիրք պատճառաց»-ում նիւթի նման յաջորդականութիւնը պատահական չի կարող լինել¹³, եւ այն իր մէջ պէտք է որ խորհուրդ կրի, որն այստեղ կարելի է նոյնացնել որոգինչսեան Սուրբ Գրքի իմաստի «եռամասն» ընկալման հետ: Այսինքն՝ նման կարգով Աստուածաշնչի նախակրթութիւնները ներկայացնող գրքի

11 Պետք նշել, որ նման նախակրթութիւնները գրեթէ չեն պահպանուել այլ քրիստոնէական միջնադարեան աղբիւրներում, մինչդեռ դրանք շատ տարածուած են եղել անտիկ եւ հելենիստական շրջաններում: Ներածական այս բացատրութիւնների առկայութիւնը մեզանում եւս հնարաւոր է բացատրել միայն Աղեքսանդրիայի դպրոցի ազդեցութեամբ, որը յաճախ անդեստում է:

12 Անթապեան, Փ., Հայ մեկնաբանական գրականութեան տեսական նախաիմքերի շուրջ.- ԲՄ, հտ. 15, Երեւան, 1986, էջ 67:

13 Տաւ տարի առաջ, երբ արել էի այս ենթադրութիւնը (տե՛ս՝ Շիրինեան, Քրիստոնէական վարդապետութեան., էջ 25-282, 314-317), թէւս համոզիչ ապացոյցներ էի ներգրաւել, սակայն, այնուամենայնիւ ինձ մի փոքր մտացածին էր թում նման առաջարկութիւնը, սակայն հայթայթուած նոր տուեալները կարծես թէ փաստում են այդ եզրայնագման ճշմարտացիութիւնը եւ այդ պատճառով այստեղ դրանց հետ կներկայացուեն նաեւ նախկինում արուած մտորումները:

երեք բաղկացուցիչ մասերը թերեւս, համապատասխանաբար խորհրդանշում են՝ մարմինը, ոգին եւ հոգին: Այլ խօսքով, «լայն»-ը՝ Հին կտակարանը, մարմինն է, որը, աղբիւրներում առկայ բազմաթիւ օրինակներով բնորոշում է «լայն» եզրով: «Նուրբ գրեանք»-ը ոգին է կամ միտքը, որի օգնութեամբ նրբում է լայնը եւ դառնում հոգեւոր: Իսկ Նոր կտակարանը՝ հոգին է, որը եւս բազմաթիւ դրուագներում հանդէս է գալիս «նուրբ» բնութագրումով: Նոր կտակարանը՝ հոգին, նաեւ նրբացուած «լայն»-ն է կամ «նուրբ մարմին»-ը, ինչպէս դա ներկայացուած է վաղ քրիստոնէական հեղինակների երկերում (համտ. օրինակ, Մակար Աղեքսանդրացու գրուածքները):

Հէնց «Գիրք պատճառաց»-ում առկայ նիւթը վկայում է, որ մեզանում քաջատեղեակ էին Աղեքսանդրեան դպրոցի ներկայացուցիչների եւ ոչ միայն հետեւորդների, այլեւ նրանց նախորդողների երկամասնեայ եւ եռամասնեայ բաժանման տեսութիւնների մասին: Այսպէս, Գրիգոր Նիւսացու երկերից մէկի նախակրթութիւնում՝ «Սկիզբն եւ պատճառ Բնութեան գրոցս, ի նոյն Պետրոսէ խնդրեալ, յաղագս բնախաւսութեան ի մեր բնութիւնս» խորագրի ներքոյ, կարդում ենք.

«Վարդապետն եկեղեցւոյ՝ Գրիգոր Նիւսացի շարագծէ եւ զայս աստուածային կտակ գիտութեան, յետ կազմութեանն՝ ըստ կարգի այլոցն, որ ասացան, ի գլուխ ամենայնի առնու ի քննութիւն զբնութիւնս հոգւովս, որ ի մեզ է: Եւ յամալթ առնէ զայս, որ ընդ միով մասամբ մարմնոյս ասէին պարունակիլ զհոգի մեր՝ ըստ արտաքին փրկիստփայլութեանցն, որ եւ նոր սկիզբն դնէ սա յասելն. «Զմարդն, - ասէ, - ի հոգւոյ իմանալոյ եւ ի մարմնոյ»: Ասէ. «Գեղեցիկ է կազմեալ, զի այս բարի թուեցաւ Արարչին եւ արանց բարեաց, եւ ոչ որպէս ոմանք կարծեն միտք յոգի հպեալ՝ իմանալի զնայ արար: Եւ կամ թէ. «Զիմանալին յինքենէ մարմինն բնութեամբ ստացեալ՝ ունի հոգի»: Եւ այլ զմիտս՝ ըստ [239բ] Պղատոնի, որ միապէս յերից ասաց զմարդ՝ ի հոգոց, ի մտաց եւ ի մարմնոյ, եւ այլք մի ասացին զհոգի եւ զմիտս: Իսկ Արիստոտէլ՝ զաւրուութեամբ զմիտսն ասաց գոլ եւ աճել ընդ մարմնականն հասակի, սակայն այս ոչ է, ասէ, հասարակաց, այլ իմաստնոց միայն: Եւ Պղատոն. «Մարդ՝ զհոգին միայն, - ասաց, - այսպիսի ունող մարմին, որ կարէ առաքինանալ ընդ հոգւոյն»: Զայս հաստատութիւն դնէ բանի իւրոյ, թէ ահա յեւանել հոգւոյն՝ անշարժ մնա մարմինն»¹⁴:

Ի հաստատումն նման առաջարկութեան, կարելի է վկայակոչել նաեւ Գրիգոր Նիւսացու պատումն Աբրահամի երկու զաւակների վերաբերեալ, որը համեմատուած է երկու կտակարանների հետ եւ մեկնաբանուած է հետեւեալ կերպ՝ «Օրէնք»-ը՝ Հին կտակարանը, անուանուած է «Թանճրամասն» կամ «լայնամասն» մարմին, որը տեսութեամբ «նրբացուելոց» յետոյ դարձաւ «հոգեւոր», այն է՝ Նոր կտակարանը. Այս գաղափարը Նիւսացին որդեգրել էր հէնց Որոգինէսից¹⁵:

Այսպիսով, կարելի է հասկանալ Գրիգոր Աբասեանի կողմից արուած՝ նիւթի նման յաջորդականութեան տեղաբաշխումը, որը կարող է բացատրուել հետեւեալ կերպ. միաձուլելով մարմնաւորն ու հոգեւորը («լայն» մարմինը «նուրբ» ոգու եւ հոգու հետ), սկզբում ներկայացուած է «լայն»-ը՝ «մարմին»-ը

14 ՄՄ, ձեռ. Հ^մ 1879, 239ա-239բ:

15 Origenes, De principiis, 4.2.4.15.

խորհրդանշող Հին կտակարանը, այնուհետեւ «ոգու» գաղափարը փոխանցող «նրբեր»-ը (Սուրբ Գրքի իմաստներն ըմբռնելու նպաստող, աստուածաբանութեան փիլիսոփայութեանը վերաբերող՝ հայրաբանական, վարդապետական եւ իմաստասիրական երկերը), իսկ վերջում՝ «նրբացուած լայնը»՝ «հոգին», այն է՝ Նոր կտակարանը:

ERNA-MANIA SHIRINIAN

ORIGEN'S CONCEPTION ON TRICHOTOMIC SENSE OF THE HOLY BIBLE AND ITS RECEPTION IN THE ARMENIAN SOURCES (Summary)

Keywords: Bible, Origen, theory, interpretation, allegorical method, body, spirit, soul, *Book of Causes*

*The trichotomic doctrine or tripartite conception of the human nature's constitution, which represents the unity of three parts: body, soul, and spirit, was originated in Greek philosophy. There was also a bipartite (dichotomic) theory, where soul and spirit are taken as different terms for the same entity. Later on, both these doctrines were not only adopted by Christian authors, but also applied to the Scripture. The trichotomic conception, i.e. the doctrine of the three meanings of the Bible was developed especially by Origen. Supposing that many sections of Bible are unclear and obscure when taken literally, Origen claimed that Scripture could only be understood when it is considered in the threefold sense: the material, the psychological, and the spiritual. The basic principles of his trichotomic theory Origen set out in his writing *On First Principles*, in which he explains that this doctrine is in concordance with the book of Proverbs, as well with the concepts presented in the epistles to the Corinthians and the Ephesians.*

*It seems that this same doctrine designed by Origen, which was later elaborated by Maximus the Confessor, is reflected in the so called *Book of Causes*. This Armenian source is a mediaeval textbook of the Old and New Testaments' Isagogics, containing introductory studies – prolegomena, dealing with that part of theology which are preliminary to exegesis and which are mostly translations from the Greek. It consists from three parts: Introductory notes 1. on the Old Testament; 2. on "subtle" writings; 3. on the New Testament. The interruption of the Old and New Testaments by the so called "subtle" writings (one can consider them as a works making a link between Old and New Testaments) is quite intriguing. Such a division (supported by some other inferences) is thought-provoking to see in this sequence the same division made by Origen. In other words 1. "wide writing" is the Old Testament, which denotes the body; 2. the "subtle" writings designate the soul or mind; 3. and New Testament is the spirit.*

ՋՐՈՒՄԱՆ ՄԱՆԻԱ ՄԻՐԻՆԻԱՆ

ОРИГЕНОВСКАЯ ТЕОРИЯ ТРИХОТОМНОГО СМЫСЛА СВЯЩЕННОГО ПИСАНИЯ И ЕГО РЕЦЕПЦИЯ В АРМЯНСКИХ ИСТОЧНИКАХ

(Резюме)

Ключевые слова: Библия, Ориген, теория, интерпретация, аллегорический метод, тело, дух, душа, Книга причин

Суть трихотомной доктрины – по аналогии с трехчастной конституцией человека, сводится к единству «тела», «души» и «духа»; существовала и теория о двусложном (дихотомном) делении человека – «тело» и «душа»; оба учения берут начало в греческой философии. В дальнейшем обе эти доктрины были не только приняты христианскими авторами, но и применены к Писанию. Трихотомная концепция, т. е. учение о трех смыслах Библии была наиболее разработана и развита Оригеном. Он считал, что многое в Библии невозможно понять, если воспринимать ее в буквальном смысле; Писание может быть усвоено, когда оно рассматривается в тройном смысле: «телесном», «душевно» и «духовном» и, соответственно, достижение подлинного смысла Писания предполагает последовательный переход от «телесного» смысла к более высшему – «душевному», а затем и наивысшему – к «духовному». Основные принципы трихотомной теории Оригена изложены в его труде «О началах», в котором он объясняет, что эта доктрина соответствует концепциям, изложенным в Книге Притчей, а также с представленными в посланиях к Коринфянам и Ефесянам.

Кажется, что это та же доктрина, разработанная Оригеном и развитая позже Максимом Исповедником нашла свое отражение в так называемой Книге причин. Этот уникальный средневековый древнеармянский сборник являлся учебником «Введения Ветхого и Нового Заветов», содержащим вступительные исследования – пролегомены (в основном переведенные с греческого), имеющие отношение к той части теологии, которая является предварительной для экзегезы. Книга причин состоит из трех частей: пролегомены 1. на Ветхий Завет; 2. на «тонкие письмена»; 3. на Новый Завет. Такое расположение материала, а именно – размещение так называемых «тонких письмен» (которые можно рассматривать как связующие произведения двух основных составляющих частей Писания) между Ветхим и Новым Заветом является довольно интригующим. Такое разделение (подкрепленное некоторыми другими умозаключениями) наводит на мысль, что в этой последовательности можно видеть то же деление, предложенное Оригеном; другими словами 1. Ветхий Завет обозначает «тело»; 2. «тонкие письмена» – «душу» или «ум»; 3. Новый Завет – «дух».



ԱԼՎԱՐԴ ԲԱՐԽՈՒԴԱՐԵԱՆ

Գէորգեան հոգևոր ճեմարան (աստուածաբանական համալսարան)

ՆՈՐ ԿՏԱԿԱՐԱՆԻ ԱՆՁՆԱՆՈՒՆՆԵՐԻ ՅՈՒՆԱՐԷՆ-ԳՐԱԲԱՐ ՀԱՄԱՐԺԷՔ ՁԵՒԵՐԸ

Առանցքային բառեր - Անձնանունները յունարէն Նոր կտակարանում, Յունարէն բնագրի իգական և արական անձնանունների քերականական առանձնայատկութիւնները գրաբար բնագրի համեմատութեամբ՝ տառադարձում՝ Իթօծոց - Յերովդէս, Փօիֆո - Փիթէ, յունարէն շունչը և հայերէն հագագը՝ Բօսթ - Հոութ, անձնանունների հոլովումը ՆԿ յունարէն և գրաբար բնագրերում, հոլովուող և անհոլով անձնանուններ, ՆԿ հայերէն բնագրում թարգմանուած անձնանուններ, երբայերէն և արամէրէն անձնանունները ՆԿ յունարէն և գրաբար բնագրում

*Աստուածաշունչը, անկասկած, մարդկութեան պատմութեան ամենաշատ թարգմանուած եւ լայն տարածում գտած գիրքն է: Թէեւ Հին Կտակարանն ի սկզբանէ եբրայեցերէն եւ, մասամբ արամերէն էր գրուած, յունարէնը *Lingua franca*՝ ամենատարածուած լեզուն էր Մերձաւոր Արեւելքում Նոր Կտակարանի ի յայտ գալու ժամանակաշրջանում: Քրիստոսից առաջ մօտ 132 թ. Հին Կտակարանը արդէն թարգմանուած էր յունարէն: Զ. դարի կէսերին Աւետարանները թարգմանուած էին ընդամէնը մի քանի լեզուներով՝ Արեւելքում ասորերէն, դպտերէն, հայերէն, վրացերէն, եւ Արեւմուտքում՝ լատիներէն, գոթերէն: Յայտնի է, որ հայերէն Աստուածաշունչը թարգմանուել է Հայաստանում քրիստոնէութեան ընդունումից հարիւր տարի անց, գրերի ստեղծումից անմիջապէս յետոյ եւ համարուած է առաջին եւ լաւագոյն թարգմանութիւններից մէկը:*

Անշուշտ այսօր աստուածաշնչագիտութեան մէջ գոյութիւն ունեն սուրբ-գրային անձնանունների բազմաթիւ ցանկեր, կողեքաներ, տարբեր ուսումնասիրութիւններ, այդ թւում եւ քերականական: Մենք ծանօթ ենք նաեւ հայկական շրջանակների աշխատութիւններին, ի մասնաւորի՝ Շահէ արեղայ Անանեանի եւ Ռուբեն արեղայ Զարգարեանի¹, Վ. Առաքելեանի², Փ. Մէլթիսանեանի աշխատութիւններին³, գիտական պարբերականների՝ թեմային առընչուող որոշ հրատարակումների: Սուրբ Գրքում վկայուած անձնանուններին անդրադարձ կայ ՆՀԲ-ում, Աճառեանի Հայոց անձնանունների բառարանում եւ «Հայոց Գրերը» աշխատութեան մէջ, ակադեմիկոս Գ. Զահուկեանի եւ այլոց ուսումնասիրութիւններում:

Համառօտ՝ ՆԿ անձնանունների քննարկուող խնդիրների մասին: Սոյն յօդուածում անդրադարձել ենք յունարէն Նոր կտակարանի անձնանուններին եւ գրաբարում նրանց համարժէքների որոշ հարցերի՝ քերականական՝ տառադարձում, յունարէնի շունչը եւ հայերէն հագագաւո-

¹ **Շահէ արեղայ Անանեան, Ռուբեն արեղայ Զարգարեան, Աւետարանների գործող անձինք**, Մայր Աթոռ Սբ. Էջմիածին, 2010:
² **Վ. Առաքելեան**, Հինգերորդ դարի հայ թարգմանական գրականութեան լեզուն եւ ոճը, Երեւան, 1984:
³ **Փ. Մէլթիսանեան**, Հայոց սուրբգրային անձնանունների բառարան, Երեւան, 2010:

րուժը, անձնանունների սեռային պատկանելությունը, ձևաբանական առանձնայատկությունները,

թարգմանական՝ եբրայեցերէն/արամերէն անձնանունների յունարէն համարժէքները եւ նրանց գրաբարեան ձևերը, յունականացուած եւ հռոմէական անձնանունների գրաբար համարժէքները, որոշ անձնանունների ստուգաբանություն եւ այլն:

ՆԿ յունարէն բնագրի համար օգտագործել ենք Nestle-Aland-ի The Greek-English New Testament-ը⁴, իսկ գրաբար բնագրի՝ Աստուածաշունչ Մատեան Հին եւ Նոր Կտակարանաց հրատարակությունը⁵, ինչպէս նաեւ Աստուածաշունչի տպագիր եւ համացանցային այլ բնագրային աղբիւրներ:

Օտարալեզու անունների, այդ թւում եւ մարդանունների տառադարձումը մայր լեզուին ինքնին առանձին ուսումնասիրություն թեմա է, ուստի ընդամէնը մի քանի դիտարկում անենք: Ըստ ընդունուած տեսակէտի՝ մեր առաջին թարգմանությունը՝ «փութանակի» անուանմամբ, ասորերէնից է եղել: Նշենք, որ որոշ անձնանունների տառադարձման մէջ դա եւս նկատուում է: Այսպէս, յունարէն բնագրի Σο-υσάννα անունը հայերէն Շուշան է տառադարձուել՝ και Ἰωάννα γυνή Χο-υζᾶ ἐπίτροπου Ἡρώδου και Σουσάννα – եւ Յովաննայ կին Քուզայ հազարագետին Հերովդի եւ Շուշան (Ղուկ. 8.3):

Հ. Աճառեանը ասորերէնից (šōšan) փոխառությունների մէջ է դասում այդ անունը, որ ասորերէնում շուշան ծաղկի անուանումն է եւ առ այսօր հայերիս մէջ շատ տարածուած անուն⁶:

Յայտնի է, որ յունարէն Ա-ն օտարալեզու անձնանուններում հայերէն հիմնականում փոխառուել է դ-ով Λάζαρος – Ղազարոս, Λάμηχ – Ղամէք, Παῦλος – Պաւղոս, սակայն յունարէն լ-ն հայերէնում երբեմն համարժէք հնչիւնն է պահպանել՝ Ἀβέλ – Աբէլ, Φιλίμων – Ֆիլիմոն, Φίλιππος – Փիլիպոս, բայց Σαῦλ – Սաւուղ, Φιλόλογος – Փիլոլոգոս: Յունարէն X – տառի համարժէքն է հայերէն Ք-ն՝ Χριστός – Քրիստոս, Χουζᾶς – Քուզայ, յունարէն Փ-ն տառադարձուել է միայն Փ-ով՝ Φοίβη – Փիբէ, Φιλόλογος – Փիլոլոգոս, Φάρες – Փարէս: Յունարէն β բաղաձայնը տառադարձուել է իբրեւ բ՝ Ἰάκωβ – Յակովբ, Γαβριήλ – Գաբրիէլ եւ ոչ թէ՛ վ, ինչպէս դա յետագայում տեղի է ունեցել կոյնէ յունարէնում. համատ. ուսերէն՝ Гавриил/Гаврил: Արդի հայերէն եւ հաւանաբար գրաբար բ-ն հնչել է փ- Յակոփ, Գափրիէլ:

Նկատենք նաեւ, որ յունարէն η-ն տառադարձուել է հայերէն երեք տառերով է, ի, է՝ Γαβριήλ – Գաբրիէլ, Φιλίμων – Փիլիմոն, Քησά – Քեսայ: Յունարէնի երկբարբառները տառադարձուել եւ հնչել են գրեթէ միշտ կոյնէ յունարէնին համարժէք՝ οί-ը հիմնականում ի է, իսկ αί-ը է/ե՝ Φοίβη – Փիբէ, Ἀλφαιός – Ալփէոս, Θαδδαῖος – Թադէոս, Μαθθαῖος – Մատթէոս:

Անշուշտ, տառադարձման եւ հնչիւնային համակարգերի յունարէն-գրաբար համարժէքները, արդի հայերէն եւ բարբառային համարժէքները շատ հետաքրքիր իրողություններ են պարզում, որին սակայն չենք անդրադառնում:

Երկու խօսք յունարէնի շունչի մասին, որն ինչպէս գիտենք դրւում էր

⁴ Nestle-Aland, The Greek-English New Testament, 28-th ed., Stuttgart, 2012.
⁵ Աստուածաշունչ Մատեան Հին եւ Նոր Կտակարանաց, Հայաստանի Աստուածաշնչային ընկերություն, Երեւան, 1997:
⁶ Հր. Աճառեան, Հայոց Գրերը, Երեւան, 1984, էջ 579:

ձայնաւորով, երկբարբառներով, Ս-ով, եւ Բ-ով սկսուող բառերում: Հայերէնի հազագային հնչիւնները մօտ են յունարէնի շունչին եւ դրսեւորուած են երկու առանձին գրերով, սակայն միշտ չէ որ հայերէն Յ, յ՝ Յի-ն, համապատասխանում է յունարէնի թեթեւ շունչին՝ spiritus levis-ին, իսկ Հ, հ՝ Հո-ն յունարէնի թանձր շունչին՝ spiritus asper-ին: Այսպէս՝ յունարէն թանձր շունչով, ‘Αβέλ (եբր. Habel)⁷ անունը գրաբար բնագրում որեւէ հազագային հնչիւն չունի՝

ἀπό τοῦ αἵματος ‘Αβέλ τοῦ δικαίου - յարենէն Աբելի արդարոյ (Մթ. ԻԳ. 35),

իսկ իգական՝ Ἀγάρ (եբր. Hagar) անունը ստանում է հայերէնում թանձր շունչ՝
Հագար:

τὸ δὲ ‘Αγάρ Σινᾶ ὄρος ἐστὶν ἐν τῇ Ἀραβίᾳ - Քանգի Հագար լեռն Սինայ է Սարբիայ (Գաղատ. Դ. 25): Հետաքրքրական է նաեւ իգական Ἰωάννα - Յովաննայ անունը, որն ըստ էութեան արական Ἰωάννης - Յովհաննէս անուան իգական ձեւն է, առանց հազագային հ-ի, որ սովորաբար ստանում են հայերէն տառադարձուած եբրայական անձնանունները՝

καὶ Ἰωάννα γυνὴ Χουζᾶ - եւ Յովաննա կին Քուզայ - (Ղուկ. Ը. 3):

Նման արական-իգական զուգանուններից են նաեւ յունարէնում թանձր շունչ ունեցող Ἄννας (քահանայապետ, եբր. Hannaniah) եւ Ἄννα (մարգարէուհի, եբր. Hannah) անձնանունները, որոնց գրաբար բնագրի համարժէքը որեւէ հազագային հնչիւն չունի, ինչպէս չունի նաեւ արական-իգական տարբերակիչ որեւէ տարր: Երկու անունների գրաբար համարժէքն է նոյն Աննա ձեւը:

καὶ ἦν Ἄννα προφήτις θυγάτηρ Φανουὴλ ἐκ φυλῆς Ἀσὴρ - եւ անդ էր Աննա մարգարէ՝ դուստր Փանուելի յազգէ Ասերայ - (Ղուկ. Բ. 36):

ἐπὶ ἀρχιερέως Ἄννα καὶ Καϊάφα - եւ ի քահանայապետութեան Աննայի եւ Կայիափայ (Ղուկ. Գ. 2)

Հազագային տառերի շնորհիւ եբրայեցերէն անձնանունները աւելի ճշգրիտ են արձանագրուած քան յունարէն նրանց համարժէքները՝ Ἰωάννης - Յովհաննէս, Ἀβραάμ - Աբրահամ, Ἡρώδης - Հերովդէս:

Յայտնի է, որ յունարէն Բ-ն ունի միայն թանձր շունչ, սակայն հայերէն տառադարձուած է եւ հազագով եւ առանց դրա՝ Հո, Բ, Ռ: Այսպէս՝ Ρούθ - Հոռութ, Ραχάβ - Հոքբաբ, Ραχὴλ - Հոքէլ, բայց Ρησά - Բեսայ, Ροβοαμ - Բոբովան, Ρουβὴν - Բուբէն, համեմատենք արդի հայերէն Հոոմ, Հոիփսիմէ անունները: Հայերէն ր, ո առանձին տառերի օգտագործումը գրաբար բնագրում, ենթադրում ենք, կարող է ասորերէնի ազդեցութիւն, կամ որոշ անձնանունների հայկական միջավայրին ծանօթ լինելու հանգամանք նկատուել:

Մի քանի դիտարկում ձեւաբանութիւնից: Ընդունուած տեսակէտ է, որ յունարէնը «բաղաձայններ չի սիրում», եւ յունարէն բառը կարող է աւարտուել ձայնաւորով, երկհնչիւնով, իսկ բաղաձայններից միայն Վ, Բ, Տ տառերով⁸: Քանի որ Նոր Կտակարանի անձնանունների մեծ մասը եբրայեցերէն/արամերէն անհորով անուններ են, յունարէն բնագրում դրանք կամ ստացել են սեռային յատկանիշներով վերջաւորութիւններ, կամ նրանց թեքութիւնը արտայայտուել է յօդերի հօլովակարգերով: ՆԿ անձնանունների մեծ մասը ուղղական, սեռական

⁷ Եբրայերէն անունների տառադարձումն այսուհետ ըստ՝ Dictionaries - Easton's Bible Dictionary /<http://www.biblestudytools.com/dictionary/abel/>

⁸ М. Н. Славятинская, Учебник Древнегреческого языка, стр. 30, Москва, Филоматис, 2003.

եւ Հայցական Հոլովներով է գրուած: Աւելի քիչ են տրական եւ կոչական Հոլովները: Յունարէնն ունի ընդամէնը չորս Հոլով, նրանում պակասող Հայերէնի միւս Հոլովները լրացնում են սեռականի եւ տրականի կապերը՝ կազմելով Հայերէնի Համապատասխան գործիական, ներգոյական եւ բացառական Հոլովները՝

καθὼς ἐλάλησεν πρὸς τοὺς πατέρας ἡμῶν τῷ Ἀβραάμ (տրական) - Որպէս խաւսեցաւ առ Հարս մեր՝ Աբրահամու (Ղուկ. Գ.8):

πατέρα ἔχομεν τὸν Ἀβραάμ (Հայցական) - Եթէ ունիմք Հայր գԱբրահամ (Ղուկ. Գ.8):

ταύτην δὲ θυγατέρα Ἀβραάμ (սեռական առանց յօդի, genetivus possessivus, պայմանաւորուած ծագաբան - եզակի Հայց.) οὕσαν (Ղուկ. ԺԳ.16) - Իսկ այս դուստր Աբրահամու էր: Համառօտ յունարէն բնագրի եբրայական չթերուող անձանունների Հոլովակարգի մասին: Նրանց մէջ կան ճայնաւորներով եւ յունարէնին խորթ բաղաձայններով աւարտուող անուններ, որոնք գրեթէ բոլորն էլ իմաստակիր, բազմարմատ անուններ են, դրանց թւում՝ յունարէն բնագրում ծ, ամ, ակ, դլ, թ, ր, ւ, Ե - ով աւարտուող անձանուններ: Ծաւիձ, Ἀβραάμ, Ναθαναήλ, Ἰάκωβ, Ἰσαάκ-, Θαμάρ, Ἰεσσαί եւ այլն:

Ձայնաւորով վերջացող եբրայական անունները, ի տարբերութիւն բաղաձայնով վերջացողների, ենթարկուած են յունարէնի Հոլովման օրէնքներին, թէ եւ Նոր Կտակարանում Հանդիպում ենք α, η, ι ճայնաւորներով վերջացող չթերուող անձանունների՝ Κανᾶ, Ῥαμά, Βηθσάγγ եւ այլն:

Սեռական Հոլովում տարբեր վերջաւորութիւններ են ստանում ας, ης վերջաւորութիւններով անունները, որոնք, որպէս կանոն, պատկանում են առաջին Հոլովման: Այսպէս, ας վերջաւորութեամբ մի շարք եբրայական անուններ սեռական Հոլուում ունեն ոչ թէ -ου, ինչպէս օրինակ՝ Ἱερεμίας- սեռ. Ἱερεμίου, Ἡσαΐας-Ἡσαΐου, Ἀνδρέας Ἀνδρέου, այլ α վերջաւորութիւնը՝ Σουλᾶς - Σουλᾶ, Λουκᾶς - Λουκά, Ἰούδας-Ἰούδα, Σατ-ανᾶς-Σατανᾶ, Ἀρθημᾶς - Ἀρθημᾶ, Ἄννας- Ἄννα: Ըստ մեր դիտարկման ας վերջաւորութեամբ եբրայական արական անձանունները յունարէն բնագրում սեռականում ստանում են α վերջաւորութիւնը, եթէ α-ին նախորդում է բաղաձայնը՝ Λουκᾶς-Λουκᾶ: Իգական սեռի α վերջաւորութեամբ անձանունները եզակի սեռականում ստանում են ας վերջաւորութիւնը, եթէ α-ին նախորդում է բաղաձայն՝ Μάρθα -Μάρθας: Առաջին Հոլովման ης վերջաւորութեամբ անձանունները սեռականում նոյնպէս ստանում են ου վերջաւորութիւնը՝ Ἡρώδης - Ἡρώδου, Ἰωάννης - Ἰωάννου եւ այլն:

Մեծ թիւ են կազմում նաեւ օς վերջաւորութեամբ յունական ծագում ունեցող անուններ, Ἀρχέλαος սեռ. Ἀρχελάου - Արքեղայոս- Արքեղայոսի, Πέτρος-Πέτρου - Պետրոս-Պետրոսի, Φίλιππος-Φιλίππου - Փիլիպոս - Փիլիպոսի - Փիլիպպեայ, Հռոմէական անուններ՝ Ἰούλιος-Ἰουλίου - Iulius - Յուլիոս, Κλαύδιος - Κλαυδίου- Claudius - Կլաւդիոս, Κλαυδία (իգական) - Կլաուդիայ, Παῦλος- Պաւլոս - Paullus (լատիներէնի paulus-ածականը թարգմանաբար փոքր, աննշան է նշանակում), Λούκιος - Lucius - Ղուկիոս, Κουάρτος- Quartus (լատիներէնից թարգմանաբար՝ չորրորդ) - Կուարտոս, Ἀκῶλας - (լատիներէն aquila- արծիւ է նշանակում), Ἀυγούστος - Augustus- Աւգոստոս, ինչպէս նաեւ օς վերջաւորութեամբ յունացուած եբրայեցերէն/արամերէն անունները Μαθθαῖος-Μαθθαίου, Ἰάκωβος - Ἰ-ακώβου, Θαδδαῖος-Θαδδαίου, Βαρθολομαῖος-Βαρθολομαίου, Μάρκος-Μάρκου եւ այլն:

Նոր Կտակարանի երրորդ հոլովման անձնանունները բաժանուժ են՝ ա) թեքուող, որոնց թուժ յունարէն՝ Ἰάσων - Ἰάσωνος - Եասովն- Եասովնի, Ἀπολλύων - Ἀπολλύωνος եւ օտարայեղու անուններ՝ Συμεών - Συμεώνος, Σολομών- Σολομώνος, Μωϋσῆς - Μωϋσέως եւ բ) չթեքուող խմբերի՝ Δαυίδ, Ἀβραάμ, Ἰσαάκ, Ἰακώβ, Ζάρα, Θαμάρ, Φάρες, Ἑσρώμ, Ἀράμ, Σαλμών, Μαριάμ, Ἐλισάβետ (Ἐλεισάβետ, Ἐλισάβεθ): Արդի հայերէնը ցայսօր նոյնութեամբ պահպանել է երրայեցերէն/արամերէն որոշ անուններ՝ Աբրահամ/Աբրամ, Դաւիթ, Արամ, Մարիամ, Ղուկաս եւ այլն:

Նոր Կտակարանի անձնանուններից մի քանիսը երրայեցերէնից յունարէն, այնուհետեւ գրաբար թարգմանուած/փոխադրուած անուններն են, որոնցից ամենայայտնին էմանուէլ եւ Կեփաս-Պետրոս անուններն են: Պաւել Ճլորենսկին իր յայտնի «Անուններ» աշխատութեան մէջ նշում է. «Այդուհանդերձ անունը գոյաբանութեան տեսակէտից առաջնային է, իսկ անուն կրողը՝ երկրորդական, անգամ եթէ դա սուրբ է. նոյնիսկ Տիրոջը, դեռ երկրային սկիզբ չունեցած, յաւիտենութիւնից անուն կար դրուած, որը Հրեշտակն էր բերել: Առաւել եւս՝ մարդիկ»⁹: Մեր Տէր Յիսուսը իր աշակերտների անունները դնելով, առանձնացնում է մէկին, դարձնելով նրան Princeps inter pares՝

ὅτι σὺ εἶ Πέτρος καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν - Ձի դու ես վէմ. Եւ ի վերայ այդր վիմի շինեցից գեկեղեցի իմ (Մթ. ԺԶ.18): Յիշենք, որ հաւասարների մէջ առաջինը լինելով, Պետրոսը՝ Վէմը երիցս ուրացաւ իր եւ Մեր Տիրոջը:

Համեմատելով Նոր Կտակարանի յունարէն – լատիներէն¹⁰- գրաբար բնագրերի անձնանունները կարող ենք եզրակացնել, որ լատիներէնը հիմնականում պահպանել է երրայեցերէն/արամերէն անթրոպոնիմների յունարէն ձեւը, մինչդեռ հայերէն բնագրում դրանց մի մասը թարգմանուել է: Նկատենք, որ հայ թարգմանիչը յունարէն Πέτρος անձնանունը եւ

πέτρα պարզ անունը փոխադրել է հայերէն վէմ բառով: Դասական յունարէնի πέτρα իգական սեռի գոյականը աւելի ուշ շրջանում ստացել է արական սեռի օժ վերջաւորութիւնը, դառնալով անձնանուն: ՆԿ լատիներէն բնագրում տեսնում ենք՝ Tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam. Որոշ անձնանունների յունարէն համարժէքը շրջանցելով, հայ թարգմանիչը «ի հայ բարբառ» է փոխադրել երրայեցերէն անունը՝

ὄνομα αὐτῷ Ἑβραϊστὶ Ἀβὰδδὼν καὶ ἐν τῇ Ἑλληνικῇ ὄνομα ἔχει Ἀπολλύων - եւ անուն նորա Երրայեցերէն Աղբադոն, որ կոչի ի հայ բարբառ Կորուստ (Յայտ. Թ.11), cui nomen Hebraice Abaddon et Graece nomen habet Apollyon: Յունարէն Ἀπολλύων անձնանունը՝ ἀπόλλυμι- կորստեան մատնել բայից ածանցեալ է: Թարգմանուած անթրոպոնիմների թուժ է նաեւ երրայեցերէն Ταβιθά անուան հայերէն Այծեմնիկ համարժէքը, որը այծեամ, գազկէ է նշանակում: Նկատենք, որ այս անձնանունան յունարէն համարժէքն է Δορκάς-ը, որը լատիներէնում մնացել է անփոփոխ՝ Dorcas:

Ἰόπη δέ τις ἦν μαθήτρια ὀνόματι Ταβιθά ἣ διερμηνευομένη λέγεται Δορκάς - Եւ ի Եօպպէ էր կին ոմն աշակերտեալ անուն Տաբիթա (որ թարգմանեալ կոչի Այ-

⁹ П. Флоренский, Имена, рун <http://www.magister.msk.ru/library/philos/florensk/floren03.htm>

¹⁰ Լատիներէն մեքերումները рун Nestle-Aland, Novum Testamentum Graece et Latine, Stuttgart, 1983.

Ծեմնիկ) - En Ioppe autem erat quaedam discipula nomine Tabitha, quae interpretata dicitur Dorcas (**Գործք. Թ.36**): **Նկատենք, որ Հայ թարգմանիչը յունարէն իգական սեռի** μαθήτρια (**աշակերտուհի, լատիներէն discipula**) բառը **իգական լինելը շեշտելու նպատակով աւելացնում է կին բառը:**

ՆԿ ամենայաճախ հանդիպող արական անունը, անշուշտ Յիսուս է, իգական անունների թւում՝ Մարիամը: Ինչպէս յայտնի է Ἰησοῦς - Յիսուս անունը բաւականի տարածուած է եղել հրէայ միջավայրում մինչեւ 2-րդ դար: Եթեմանասնիցի 72 անձանց թւում եօթը Յիսուս անունն էին կրում, Հրէաստանում քիչ չէին նաեւ Մարիամները: Իգական անձնանունների համարժէքներին անդրադարձել ենք Նոր Կտակարանի իգական անձնանունները յունարէն - գրաբար բնագրում մեր յօդուածում:¹¹ Մարիամ Աստուածածնի անունը Նոր Կտակարանում յիշատակւում է՝ 63 անգամ: Յայտնի է, որ Մարիամ (եբր. Miriam) անունը Պաղեստինի հրեաների մօտ ամենատարածուածն է եղել: Այդ ժամանակաշրջանում հրէայ կանանց հինգից մէկը, այն է 21, 34 տոկոսը Մարիամ անունն էին կրում, իսկ Մարթան հրէական ամենայաճախ օգտագործուող անունների թւում չորրորդն էր¹²: Նոր Կտակարանի եօթ (ոմանք՝ 6) կանայք կրում էին Մարիամ անունը՝ Յիսուսի մայր Մարիամը, Յիսուսի աշակերտուհին Մարիամ Մագդաղենացին եւ եւս հինգ/չորս Մարիամներ: Աստուածածնի անունը ամենայաճախ յիշատակւում է Ղուկաս աւետարանիչը, իսկ Մարկոսը Աստուածամօր անունն ընդհանրապէս չի տալիս, այլ միայն «մայր» է անուանում Նրան¹³:

καὶ ἐρχεται ἡ μητέρα αὐτοῦ καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ – Գան եղբարք եւ մայր նորա (Մկ. Գ. 31): Բնական է, որ Նոր Կտակարանի գործող անձանց թւում հիմնականում յիշատակւում են Յիսուսի աշակերտները, նրանց մէջ ամենայաճախ վկայակոչւում են Յիսուսի աշակերտներ Պետրոսի, Մարիամ Մագդաղենացու անունները, ինչպէս նաեւ Յովա Իսկարիովտացու անունը՝ «յայտնի պատճառով»¹⁴:

Ամփոփելով վերոյարադրեալը նշենք, որ Նոր Կտակարանի անձնանունների յունարէն-գրաբար համեմատական քննութիւնը անսպառ նիւթ է հանդիսանում քերականական (հնչիւնաբանական, ձեւաբանական), թարգմանական, մեկնողական ուսումնասիրութիւնների համար: Հայերէնի հարուստ եւ ճկուն հնչիւնաբանական համակարգը թոյլ է տուել ոչ միայն ճշգրիտ տառադարձել յունարէն անձնանունները, այլ, որոշ դէպքերում պահպանել եբրայերէն հնչեղութիւնը՝ Աբրահամ, Շուշան եւ այլն: Գրաբար բնագիրը ճշգրիտ արտացոլել է դասական յունարէնից կոյնէ անցումային շրջանի հնչիւնաբանական բոլոր փոփոխութիւնները, հայերէնի միջոցով յստակեցւում է յունարէնի շունչը, յատկապէս թ բաղաձայնի հագագային հնչիւն լինելու պարագայում՝ ‘P-ούθ – Հոււթ, ‘Pησά – Րեսայ:

Եբրայեցերէնից յունարէն տառադարձուած որոշ անձնանունների թարգմանութիւնը՝ Ἀβαδδών - Ἀπολλύων – Աղբադոն – Կորուստ, հայերէն համարժէք

¹¹ Ա. Բարխուդարեան, Նոր Կտակարանի իգական անձնանունները յունարէն-գրաբար բնագրում, Գիտական յօդուածների ժողովածու, ՀԱԱ Աճառեանի անուան Լեզուի ինստիտուտ, Երեւան, 2016, էջ 45:
¹² Richard Bauckham, The Testimony of the Beloved Disciple, Baker Academic 2007, էջ 175:
¹³ Աստվածամօր անուան ցիշատակելը ունի տարբեր պատճառաբանութիւններ, որոնց սոյն յօդուածում չենք անդրադառնում:
¹⁴ Տե՛ս Richard Bauckham, նոյն տեղում, էջ 176:

անձնանուններով որոշ անունների փոխարինումը՝ Ταβιθά - Տաբիթա - Այծեմնիկ, եւս վկայում է Վ դարի Հայ թարգմանական դպրոցի կատարելիութեան մասին:

Սուրբգրային անունների զգալի մասը արդիական եւ գործածուող է ցայսօր՝ Անդրէաս, Ղուկաս, Յովհաննէս, Մարիամ, եւս եւ այլն, ինչը, ենթադրաբար, կարող է վկայել դրանց հայերիս մէջ տարածուած լինելու մասին մինչ Սուրբ Գրքի թարգմանութիւնը:

ALVARD BARKHUDARYAN

THE OLD ARMENIAN (GRABAR) EQUIVALENT ANTHROPONYMS OF THE GREEK NEW TESTAMENT (Summary)

Keywords: Anthroponyms in the Greek New Testament, some grammatical aspects of the male and female personal names in Greek NT and in its Grabar version՝ transliteration՝ 'Hρῶδης- Յերովղէս, Φοίβη - Փիթէ, breathing՝ 'Ροῦθ - Հոնութ, declinations of anthroponyms in Greek and Old Armenian NT, indeclinable or declinable anthroponyms, some NT personal names translated into Armenian, NT personal names of Hebrew or Aramaic origin and their equivalents in Greek and Grabar NT

Undoubtedly the Bible is one of the most widely translated written works in the history. While the Old Testament was originally written in Hebrew, as well as in parts in Aramaic, Greek was Lingua franca – the widest used language in the Near East by the time the New Testament came around. Armenia version of the Bible (V cen. AD) is one of the earliest and best translations at that time. Our presentation touches upon some aspects of male and female anthroponyms in the Greek New Testament and their Grabar version, such as transliteration՝ 'Hρῶδης- Յերովղէս, Φοίβη - Փիթէ, Χουζᾶς – Քուզա, breathing՝ 'Ροῦθ - Հոնութ: There are two kinds of breathing in Old Greek and Koine - rough and smooth: While Armenian aspiration (hagag) is phonetically closer to the Greek, Grabar used special letters for it /Յ, յ/ and /Հ, հ/ 'Ιωάννης – Յովհաննէս, 'Hρῶδης – Յերովղէս, but 'Ανδρέας- Աղլրէաս: Greek aspirated /'p/ becomes - /hn/ in Armenian 'Ροῦθ - Հոնութ, 'Ραχάβ – Հոնրաս: Declinations of anthroponyms is an another interesting aspects of Greek-Grabar grammatical correlation, because many of the NT personal names had Hebrew or Aramaic origin and thus were indeclinable or declinable via Greek articles.

АЛВАРД БАРХУДАРЯН

ЛИЧНЫЕ ИМЕНА В НОВОМ ЗАВЕТЕ В ПЕРЕВОДЕ С ГРЕЧЕСКОГО НА ДРЕВНЕАРМЯНСКИЙ ЯЗЫК (ГРАБАР) (Резюме)

Ключевые слова: Антропонимы в оригинальном (греческом) тексте Нового Завета, мужские и женские новозаветные личные имена и их эквиваленты в древнеармянском/грабаре, грамматический аспект - транслиттерация 'Hρῶδης- Յերովղէս, Φοίβη – Փիթէ, придыхание в греческом и армянском языках: 'Ροῦθ – Հոնութ. Склонения собственных имен в Греческом Новом Завете в сопоставлении с армянским переводом, переводы некоторых личных имен в армянском тексте НЗ, парадигма несклоняемых собственных имен в переводе с греческого, первоначально еврейского/арамейского на армянский

Библия, несомненно, один из самых широко распространенных письменных памятников человечества и переведена почти на все языки мира. Армянский перевод (5 в. от Р.Х.) в числе самых ранних и значимых из них. В то время как Ветхий Завет был написан на Древнееврейском, частично на Арамейском языке, именно греческий язык был Lingua franca на Ближнем Востоке в период появления Нового Завета. В данной статье рассматриваются некоторые аспекты новозаветных личных имен в оригинальном /греческом/ тексте Нового Завета и их эквиваленты в древнеармянском/грабаре, в частности грамматический аспект - транслиттерация ('Ηρώδης- Յերրվղէւ, Φοίβη - Փիբէ, Χουζᾶς - Գուգի), придыхание в греческом и армянском языках ('Ρούθ - Հրութ, 'Ραχάβ - Հրքրիւր: В греческом языке эпохи койне было два типа аспирации, густое и легкое, что так-же было присуще и грабару: 'Ιωάννης - Յովհաննիսէւ, 'Ηρώδης - Յերրվղէւ, но 'Ανδρέας- Անդրէասի: В данной презентации мы коснулись некоторых аспектов склонения собственных имен, рассмотрев также парадигму несклоняемых собственных имен в переводе с греческого, первоначально еврейского/арамейского на армянский.



S. PETER COWE

Head of Narekatsi chair of Armenian Studies at the Univeristy of California, Los Angeles

**THEOLOGICAL AND RHETORICAL ISSUES IN THE REDACTION OF
THE ARMENIAN BIBLE AND THE TEACHING OF ST. GREGORY**

Keywords: Armenian Bible, Catholicos Yakob IV Ĵulayec‘i, Oskan, Armenian Version of Daniel, Teaching of St. Gregory

Introduction

The Bible constitutes the eternal word of God, but that Word is communicated in the words of men and as such has become part of the fascinating story of change and transformation that is human life and history. That evolution has occurred in dialogue with human society, both transforming it as well as being impacted by it in turn, as our understanding of ourselves, our reality, and the divine has developed over time. Consequently, the organizers of this conference are to be congratulated for gathering us to consider these issues in association with and commemoration of an important milestone in that process, the publication of the Oskan Bible three and a half centuries ago¹. A clear artifact of its time, it marks an important transition from the medieval to an Early Modern ambience for Armenian scripture, commissioned by the catholicos of the time Yakob IV Ĵulayec‘i, mass-produced for wide consumption by modern technology², financed by merchant capital, emanating from Amsterdam, the print capital of Europe at the time,³ bearing the imprint of Dutch woodcuts as illuminations, typical of publications of the time in most languages, to assist the contemporary reader in visualizing the biblical narrative⁴, bearing the powerful currents of the Reformation and Counter-Reformation in undertaking, like Luther, to make Scripture more accessible to a literate public⁵, and reflecting the powerful contemporary role of the Vulgate as an authoritative standard for the Biblical text⁶. Consequently, we cannot conceptualize Oskan’s achievement without drawing the micro level of that physical volume into the macro level of the major hemispheric currents of the time that assisted in its realization⁷.

¹ For details, see Oskanyan et al, *Hay girk’ë 1512-1800 t‘vakannerin*, 44-50.

² Eisenstein, *The Printing Revolution in Early Modern Europe*, 332.

³ Eisenstein, *The Printing Revolution in Early Modern Europe*, 110.

⁴ On the engraver, see Lehmann-Haupt, Christoffel van Sichem, a Family of Dutch 17th Century Woodcut Artists.

⁵ Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, 19, 37-46.

⁶ On the publication, see Cowe, “The Armenian Version of the New Testament”, 253-55. It is significant that apparently Oskan produced two editions of the Armenian Bible, one based entirely on Armenian sources, while the second reflected various aspects of the Vulgate. It seems that the only extant copy of the first edition is preserved in the Bodleian Library, Oxford. This information derives from a communication by Dr. Vrej Nersessian.

⁷ Cowe, “Print Capital, Corporate Identity, and the Democratization of Discourse in Early Modern Armenian History”, 319-45.

Consequently, I should like to draw a parallel between the inauguration of the Armenian Bible in printed form and its appearance in written form many centuries earlier. That too was an official undertaking under the immediate guidance of Maštoc⁸, with the oversight of the chief bishop Sahak and the support of king Vramšapuh in a new unitary idiom, Classical Armenian⁹, instead of the plethora of spoken dialects, employing the newly created alphabet to supplant the oral targums about which we hear and replacing Greek and Syriac as the earlier liturgical languages in different parts of the country. Similarly, in contrast to the ad hoc approach of several Old Latin renderings¹⁰, the Armenian version has more in common with the Vulgate in being effected responsibly according to very precise principles, as substantiated by the quality and integrity of the work the translators left behind.¹¹ Thus, like Oskan, the creators of the Armenian Version were not operating in a vacuum. Indeed, to define their intellectual genealogy it is necessary to view their handiwork against its Near Eastern background both with regard to ancient Israel and the wider matrix that presupposes, as well as within the tradition of reading and interpreting Scripture in the eastern Mediterranean up to the Late Antiquity delineated by the historical, literary, and theological context in which the version emerged¹².

The Process of Creating the Armenian Version of Scripture

Building on my current research on the process of translating and redacting the Armenian Bible in the context of a three-volume project on the history of the biblical text, I am taking this opportunity to sketch some broad conclusions on the character of this undertaking. Studies conducted over the last decades have helped confirm the details of the historical record provided by Maštoc's pupil Koriwn that the Armenian version emerged out of an early translation (Arm1) at the beginning of the 5th century, and a revision (Arm2) executed in the aftermath of the Council of Ephesus in 431¹³. Those investigations have revealed both the primary characteristics that informed each of these stages as well as highlighting the degree of internal diversity that existed in both¹⁴. While the former's priority was to communicate the semantic level of the text in an appropriate fashion with concern for maintaining Armenian idiomatic and stylistic norms, the latter is typified by striving to achieve an isomorphic representation of its parent text, encoding the maximum degree of Greek morphological and syntactic data that Armenian can bear, even when this produced expres-

⁸ Koriwn, *Vark 'Maštoc 'i*, (sects. 8-12), 96-106.

⁹ Weitenberg, "The Language of Mesrop: L'Arménien pour lui-même?", 221-231.

¹⁰ On this, see Burton, "The Latin Version of the New Testament", 168-69, 177-90.

¹¹ For greater detail, see Cowe, "Scribe, Translator, Redactor: Writing and Rewriting Scripture in the Armenian Versions of Esther, Judith, and Tobit" (in press).

¹² See Fox, "Literacy and Power in Early Christianity", 126-148 and Swain, *Hellenism and Empire: Language, Classicism and Power in the Greek World, AD 50-250*.

¹³ Koriwn, *Vark 'Maštoc 'i*, (sect. 19), 122-24.

¹⁴ On the diverse dimensions of variation between the two strata see Cowe, *The Armenian Version of Daniel*, 229-356; 419-41; "The Two Armenian Versions of Chronicles, Their Origin and Translation Technique", 53-96; "The Strata of the Armenian Version of Cantica Examined for Contrasting Translation Technique and Witness to their Greek Parent Texts", 189-214, and "The Textual Significance of the Armenian Palimpsest from Sinai and its Role in the Edition of the Armenian Bible", 109-121.

sions outside the language community's accepted conventions. Since the philological dimension of this divergence in translation technique is well established, in this paper I should like to focus our attention on some of the more rhetorical, stylistic, and theological aspects of the process.

As just stated, the second phase of the translation enterprise (Arm2), though directly guided by the perspective of the chief bishop Sahak¹⁵ and applying a distinctive approach to the task, was not executed with the same rigor throughout. In the Pentateuch it appears the revision was fairly thoroughly enforced¹⁶, while in other parts of scripture less rigorously¹⁷, and in a third set of books it constituted a distinct translation independent of Arm1¹⁸. One may suspect that this profile to some degree reflects issues of canonicity that may have determined the parameters of acceptable practice in textual revision and transmission.¹⁹ A parallel diversity is discernible in Arm1 regarding the taxonomy of its characteristic rhetorical and theological features. This, too, is presumably correlated with broader understandings of the relative textual fixity or fluidity of different books within the developing Judaeo-Christian tradition of biblical interpretation and transmission.

Writing and Rewriting Scripture in the Hellenistic and early Christian period

The Torah, the earliest and most authoritative element of the Hebrew Bible achieved the status of sacred scripture by the 4th century BCE while the prophetic corpus attained that recognition by the third.²⁰ As a result, the amount of extant data by which to reconstruct their developmental process is limited. After that the degree of change the proto-Massoretic text underwent in most books was relatively minor. However, the situation in the Writings, the third component of Scripture, differed significantly. Many of the works assigned to that category were still being created in the Hellenistic period and only gained authoritative status in the 2nd century CE. Consequently, granted their later transmission history, we have access to more objective evidence, by means of which to reconstruct their literary and textual evolution. Out of the same matrix emerged two further series of books composed and transmitted over the period from the 3rd century BCE to the 3rd century CE and generally referred to by the terms Apocrypha and Pseudepigrapha, neither of which was accorded scriptural status in Judaism. Nevertheless, the former series of books became accepted by early Christianity, and several books in the latter classification entered the Ethiopian canon²¹.

The molding of this latter corpus was not restricted to a Jewish environment, but embraced the active participation of Christian tradents who reconfigured aspects of

¹⁵ Koriwn, *Vark Maštoc 'i*, (sect. 19), 122-24.

¹⁶ Cowe, "The Bible in Armenian", 154.

¹⁷ Cowe, "The Bible in Armenian", 155.

¹⁸ Cowe, "The Bible in Armenian", 156.

¹⁹ For details regarding the discussion of canonicity in Armenia, see Cowe, "The Armenian Version of the New Testament", 272-75.

²⁰ Ulrich, *The Dead Sea Scrolls*, 201-202.

²¹ Cowley, "The Biblical Canon of the Ethiopian Orthodox Church Today", 318-23; Mikre-Sellassie, "The Bible and its Canon and the Ethiopian Orthodox Church", 111-23.

those works to render them more amenable to their communities and their perspectives in continuity with New Testament practice. This procedure has been noted in books like 3 and 4 Baruch²², the Sybilline Oracles²³, and the Testaments of the Twelve Patriarchs²⁴, among others. It may be that this forms part of the broader context in which we are to view the activities of at least some of the scholars engaged in the enterprise of Arm1 who saw their role not only as transmitters but also as interpreters and hermeneuts of Scripture within wider patristic concerns at the macro level and the imperatives of their own community at the micro. Significantly, Karen Jobes argues for the possibility that one of the redactions of the Greek text of Esther may have been of Christian origin, suggesting a possible role for Christian exegetes in the redaction of the scriptural text as well²⁵. Moreover, a number of those works redacted by the Armenian tradents relate to issues of contemporary import in Late Antiquity such as the clash of religions. Thus, Lamentations relates to the Babylonian exile, Esther to the Persian period, and Maccabees and Judith to the Seleucid era in ways that anticipate Armenia's struggle with Sasanian Zoroastrianism in the 4th-7th centuries.²⁶

The Impact of Antiochene Exegesis

As the great metropolis and Christian center of the eastern Roman Empire, Antioch exerted an influence on the Armenian translator-redactors of the Bible both in the domains of text and interpretation²⁷. Thus Arm 1 exhibits a widespread dependence on the local pre-Lucianic Greek text, sharing affinities with the Old Latin in preserving a relatively early pristine text. It also witnesses the effect of the later Lucianic recension per se and has been demonstrated to reveal the exegetical impact of the School of Antioch²⁸. Indeed, the works of several of its exponents, e.g. Chrysostom (Psalms, Isaiah, Matthew, John, Acts, Epistles), Eusebius of Emesa (Octateuch), and Theodoret (Psalms, Ezekiel) were some of the first to be rendered into Armenian in the early phase of that great movement of translation that characterized the 5th through the mid-8th century and may justly be said to have laid the foundation of early Armenian exegetical thought²⁹. However, this relationship changed abruptly with the condemnation of the traditional emphasis of Antiochene Christology at Ephesus in 431, that presumably was the occasion for the revision of the Armenian version on the basis of a very different parent text emanating from the imperial capital and embodying a totally divergent philosophy of translation.

²² Kulik, A., 3 Baruch: Greek-Slavonic Apocalypse of Baruch; Herzer, 4 Baruch, xv-xliii.

²³ Collins, "Sybilline Oracles (Second Century B.C.–Seventh Century A.D)", 317–472.

²⁴ Hollander-De Jonge, *The Testaments of the Twelve Patriarchs: A Commentary*.

²⁵ See Jobes, *The Alpha-Text of Esther*, 226–227.

²⁶ On Armeno-Iranian relations, see Schmitt and Bailey, "Armenia and Iran. iv. Iranian Influences in Armenian".

²⁷ See Schor, *Theodoret's People: Social Networks and Religious Conflict in Late Roman Syria*.

²⁸ Cowe, "The Bible in Armenian", 147–54.

²⁹ On this, see further in Mahé, "Traduction et exégèse. réflexions sur l'exemple arménien", 243–55. Previously it was thought that the Armenian translation of the Old Testament commentaries of St. Ephrem counterbalanced those, however more recently it has been demonstrated that those works derive from later traditions and could not have been rendered into Armenian before the 10th century. See Mathews, "Syriac into Armenian: The Translations and their Translators", 28.

Theological Commonalities with the Teaching of St. Gregory

Discussion of the theological component in the Armenian translation, the awareness that the latter reflects certain core doctrines that the translator-redactors infused into the texture of the version, is of relatively recent date. Now that the intellectual genealogy of Arm1 at the regional level from the matrix of Antiochene exegetical traditions has been established, it is time to consider its contextualization more locally within the development of Armenian theology. A number of texts securely datable to the first half of the 5th century treat this subject as it relates to specific issues. Of these one might cite the early correspondence from the Book of Letters that deals with Christology in the post-Ephesene situation of the mid-430s³⁰. Similarly, one of the translators, Eznik, probes the question of evil, refuting various unacceptable approaches to that topic in different religious traditions in his work³¹. In contrast to these, the treatise generally known as the Teaching of St. Gregory from its location in Agathangelos' *History of the Armenians* affords a much more encompassing exposition of the Christian dispensation. Though currently occupying sects. 134-372 of that writing, where it functions as a prolix harangue St. Gregory the Illuminator, first bishop of Greater Armenia, delivered to the court in preparation for baptism, it has been argued that in origin it represents a free-standing work with a distinct provenance³². Its *terminus ante quem* is provided by the historian P'awstos writing in the 470s-80s, however, comparison of the diverse witnesses in different languages to the life and work of St. Gregory as a whole reveals that in its current form the Teaching is the product of a developmental process extending from the late 5th to the early 7th centuries³³. Apart from accommodation to its present literary setting, this recension also involved a certain theological development, though the latter has clearly not obliterated the work's original contours associating it with the earlier 5th century³⁴. As a result, it remains primarily biblically based, revealing the impact of Cyril of Jerusalem's catechetical lectures, generally regarded as being rendered into Armenian in the first phase of the translation project, and also under heavy Antiochene influence with Chrysostom's commentaries on the Old Testament and Gospel of Matthew significantly impacting the thought at various points³⁵. Moreover, a growing number of scholars have proposed that, as features of Maštoc's biography have been reutilized in amplifying the sparse details preserved of the second half of St. Gregory's life, so it is not unreasonable to speculate whether this work, which contains so much in common with Koriwn's description of his teacher's writing activities, may indeed derive from the latter's pen.

Scriptural Intertextuality

One important aspect of Antiochene exegesis was intertextuality, construing a passage within its broader scriptural context. Consequently, one observes a pro-

³⁰ *Girk' t't'oc'*.

³¹ Eznik, *De Deo*.

³² Agathangelos, *Patmowt'iwn Hayots'*.

³³ Thomson, *The Teaching of Saint Gregory*, 56.

³⁴ Thomson, *The Teaching of Saint Gregory*, 52-53.

³⁵ Thomson, *The Teaching of Saint Gregory*, 43, 46-47.

nounced tendency in Arm1 to appeal to broader biblical parallels in finessing phraseology at various points. This is well exemplified by the rendering of the Prayer of Manasseh where the translator has expanded on the reference to divine glory in v. 5:

OG ἄστέκτος ἡ μεγαλοπρέπεια τῆς δόξης σου (“the magnificence of your glory cannot be endured”)

անբաւ է մեծվայելչութիւն փառաց *սրբութեան* քոյ
 (“the magnificence of the glory of your holiness is infinite”)

Daniel 3:53 Օրհնեալ ես ի տաճարի փառաց *սրբութեան* քոյ
 (“You are blessed in the temple of your holiness”)

Ps 145[LXX]144:5 մեծվայելչութիւն փառաց *սրբութեան* քոյ խօսեցոյն
 (“they will speak of the of the magnificence of the glory of your holiness”)

This formula recurs in the Song of the Three in Daniel, but the identical formulation, including the introductory reference to God’s magnificence, is evinced by Ps 145 [LXX]144, which is probably the source of the reading.

The second example pertains to a popular hyperbolic image for sin at v.9:

OG ὑπὲρ ἀριθμὸν ψάμμου θαλάσσης (“above the number of the sand of the sea”)

Arm2 աւելի քան զաւազ ծովոյ (“more than the sand of the sea”)

Arm1 աւելի քան զաւազ առ եզր ծովոյ (“more than the sand at the seashore”)

3 Kgdms 4:20 (cf. 29) Եւ Իսրայէլ բազում էր իբրև զաւազ առ եզր ծովոյ
 (“and Israel was as many as the sand at the seashore”)

The Greek form is directly reflected in the literal Arm2 reading, however Arm1 affords a more visually appropriate rendering, which, though possessing several close scriptural parallels, is witnessed precisely only in 3 Kingdoms.

The final instance relates to the punishment for such heinous sin the author is considering at v.13.

OG ἐν τοῖς κατωτάτοις τῆς γῆς (“in the lowest reaches of the earth”)

Arm1 ընդ այնցիկ որ իջանեն ի ներքոյ երկրի (“with those who descend below the earth”)

Ps 22 [LXX 21]:30 ամենեքեան որ իջանեն ի հող (“all those who descend into the ground”)

cf. Eccles 3:21 իջանէ ի խնսարի յերկիր (“he descends low into the earth”)

Arm2 ընդ իջեալսն ի ներքոյ երկրի (“with those descending below the earth”)

Ezek 31:16 իջուցի զսա ի դժոխս ընդ իջեալսն ի գորբ (“I made him descend to Hades with those descending into the pit”)

While the Greek offers an oblique allusion to “the lowest reaches of the earth”, the Armenian translator strove to ‘normativize’ this within biblical discourse, reconfiguring the adjective “lowest” into the frequent image of descending into the earth or the pit. Typically the Arm1 expression employs a relative clause with finite verb exactly paralleled in the Psalter reference and Ecclesiastes, whereas Arm2’s characteristic penchant for a participial construction parallels the phraseology at Ezek 31:16 (cf. 32: 29, 30). The Arm1 rendering culminates in the term չարքոք (“with torments”), an apparent secondary construal of the lexeme κατωτάτοις (“lowest”) or variant Vorlage with relation to the graphically similar adjective κακός (“bad, nasty”) to convey the grim reality of this harrowing end cf. Esther B:7 (OG) = 13:7

(Arm) ի սարսուռս յայսմիկ մահու չարսւ ի դժիսս իջցնն (“in this year they will descend to Hades by an unsavory death”).

A typical example of Arm1’s approach of molding its rendering to accommodate to the specifics of the textual environment is provided by the translation of the aftermath of Antiochus Epiphanes’ attack on Jerusalem as recounted in I Maccabees. The human toll of the event is described with pathos in the poetic passage 1:25-28 where a vignette evokes the transformation of wedding bliss into mourning.

1:27 OG καθήμενη ἐν παστῶ ἐγένετο ἐν πένθει

(“the woman sitting in the bridal chamber became in mourning”)

ամենայն հարսանց եղնն արգելանք սոյն արսկապանք իրեանց

(“for all the brides their nuptial beds became secluded places of mourning”)

There the Armenian renders the parallel between the two scenes more pointed by focusing on the traditional spatial confinements associated with both circumstances.

Rewriting Scriptural Narrative on a Larger Scale

Rhetorical and theological aspects combine in a series of narrative milieus where Arm1 reformulates the text beyond the verse level to convey the passage’s narratological significance more effectively by heightening the contrast between the ‘hero’ and the ‘villain’ of the piece, rendering the former a paragon of virtue and the latter a total reprobate in order to underscore the divine underpinning of human history in which his purposes always prevail. A telling example of this sort of editing at the micro level is provided by the Song of Deborah in Judges 5. There Arm1 applies Antiochene exegetical principles in reconfiguring the Song’s climax (vv. 26-30) of Deborah’s slaying Sisera, the Canaanite general. The Hebrew verse tale, followed in its overall pattern by the Greek, achieves its effect through theme and repetition that depicts the actions as isolated tableaux— the widow’s smiting the commander (v. 26), the adversary’s fall (v. 27), his mother’s expectation of his return (v. 28a-c), her poignant query regarding his delay (v. 28d-e), and the final comment regarding his spoils (29-30)³⁶. In contrast, Arm1 envisages the scene as one interconnected whole, integrating the component parts within the unfolding sequence of events. Thus, while the Hebrew text only mentions Sisera’s death in v. 27 and the term *per se* does not occur in the Greek, the Armenian reformulates their structure to underscore the lethal character of the blow from the beginning. The Greek formulation consists of three sets of parallel expressions in v. 26, each with two elements. The first reads i) the actions of a) the left hand, b) and the right hand, ii) a) the beheading and b) crushing of the skull, and iii) the a) shattering and b) piercing of his jaw. However, the Armenian creates two parallel sets of three components as follows: i) a) the extension of her left hand to the peg, b) her completion of the deed with the right, and c) the result of her having dispatched her adversary, employing the verb վախճանեցոյց (lit. “she brought about his death”). The second provides reinforcement with the structure a) smashing his jaw, b) driving the peg through his skull, and the result c) of her killing him, here achieved by a verb of slaughtering սսսսսկեաց.

Similarly, in the following verse that narrates the collapse of the warrior’s corpse the Greek depicts the event in three phases i) exposition involving the body’s dou-

³⁶ For a treatment of the characteristics of Hebrew poetry, see O’Connor, *Hebrew Verse Structure*.

bling up and falling between the widow's feet, 2) result in his lying between her feet, and 3) recapitulation in his falling where he doubled up. In contrast to this more cyclical portrayal the Armenian presents the event in a rectilinear fashion as stages in one continuous process. At first he fell between her feet/legs 'heaved, weighed down' (ծաւրբացեալ), as the lifeless corpse is unable to resist the pull of gravity. Since the Greek verb of lying *κοιμάω* frequently occurs in the sense of going to sleep, the Armenian translator-redactor developed that theme in employing the causative form *կըրհեցոյց* ("put to sleep") to indicate once again Deborah's agency in killing her adversary. Here her knees are mentioned instead of her feet/legs as a whole not only by way of variation but also to draw attention to the corpse's downward spiral. Thereafter, it buckles and slumps on the floor (*զգտնուցաւ*), where it lies motionless.

The scene then turns to focus on Sisera's mother eagerly awaiting her son's return. The Greek text portrays this by means of two sets of parallels, first representing her stance of bending down and looking out of the lattice window and then the two questions that give voice to her growing concern, why is his chariot so late to return and what factors are responsible for that. Meanwhile, the possibility that her son is still alive is maintained by reference to the troops "returning with Sisera" (*τοὺς μεταστρέφοντας μετὰ Σισαρα*). In contrast, the Armenian rendering selects a later point in the episode to depict, which is more emotionally intense. Leaving aside her action of bending down in order to peer out of the lattice, the version already positions her as involved in the act of gazing, underlining the fixedness of her scrutiny by inserting two parallel expressions denoting expectation (*դէտ ալկն ունէր*). Additionally, it provides a causal connection for her enhanced interest by stating two factors that occasioned it i) because she was viewing the throng return "from Sisera", underscoring his absence, and ii) because time was passing and his chariot had still not appeared. In the second case this necessitated the construal of the Greek interrogative expression *διὰ τί* "why" in light of its correlative *διότι* "because" as also witnessed in the B text of the Greek in this book. However, while the latter text leaves no precise question for the ladies-in-waiting to respond to in the following verse, hence undermining the narrative's integrity, the Armenian retains the second query from the Greek A-text it generally follows, "why did the tracks of his chariot delay?" (*Ըսդ էր յաւնցիս հետք կառաց նրա*). Similarly, the Armenian specifies the identity of the ladies more particularly. Whereas in Greek they are referred to simply as *ἄρχουσαι*, the semantic range of which embraces rule and priority, the Armenian plausibly interprets them as *կանայք իշխանաց նրա* ("wives of her princes"). Moreover, the version infuses the verse with greater dramatic intensity by underlining the women's wisdom in having them reply to their mistress *աւնէն* ("right away"), while her astute perception of what the scene portends is emphasized by the double construction *իսքսիս աւձաւր աւձիս* (lit. "by herself, by her person to her person") as she too answers the question she had posed. The response occupies the first part of the following verse, which, in Greek as in the original Hebrew, is also couched as a question "Shall they not find him dividing the spoils?" However, as we have seen, the Armenian translator-redactor has already been at pains to emphasize the effectiveness of Deborah's intervention and Sisera's decease, and hence the response is formulated as a ringing denial of

his continued existence, marking the end of his threat against the Israelites and their worship. Here the Hebrew and Greek texts leave the mother as the finality of the situation begins to dawn on her. However, the Armenian redactor with psychological acuity decides to provide closure by depicting the visceral reaction that ensues as the woman begins to process her son's passing in the addition *l ʔqʔq ʔwʔh ʔwʔw* ("and he (or her perception of his death) made her spleen writhe").

The cumulative impact of the Armenian redaction of the passage is therefore achieved by an empathetic in-depth reading of the parent text to the overall contours of which the version remains faithful. Then follows the reformulation of the narrative, rendering the whole more interconnected by rearranging the syntactic components to introduce greater cohesion, foregrounding the underlying sense of continuum. At the phrase and word level this also requires clarifying obscurities, heightening the dramatic piquancy, deepening the passage's psychological dimension, and promoting stylistic variation to retain the interest of the reader and listener alike.

An even more thoroughgoing redaction at the macro level is found in the Armenian version of Esther in which the translator-redactor significantly rewrites the tale to portray it as an overt example of providential care for the people of God. In so doing it contributes to the long and complex series of narrative variants that this work engendered over several centuries. In addition to the Massoretic Text, there exist three Greek versions, the Old Greek, the Alpha Text, and a third version now represented mainly by the Old Latin. Moreover, Milik has attracted scholarly attention to the Aramaic Qumran fragments 4Q550^{a-f}, which, he contends, formed the nucleus of the Esther narrative as a whole³⁷. Other researchers, in turn, have argued for a different structuring of the phases in the work's transmission history, indicating that much investigation is still required to clarify the book's historical evolution³⁸. The primary parent text of the Armenian version is the Old Greek, though it evinces secondary affinities with both the Alpha Text and the third Greek version³⁹. However, its more striking feature is the degree of textual reworking it manifests in supporting Esther and Mordechai's advance, underscoring opposition to Haman and the two eunuchs, and affording a ringing endorsement of the king's reversal of the edict for their destruction⁴⁰.

Exaltation of the Attributes of the Monotheistic Deity

One of the most important aspects of the Judeo-Christian tradition was its encounter with Persian Zoroastrianism and later with Hellenism, the latter of which was particularly influential in generating philosophical concepts of the deity. Clearly, patristic discussion of the relation of divine unity to its reflection in three persons obviously also underlies this understanding, as well as interface with the religious

³⁷ Milik, "Les modèles araméens du livre d'Esther."

³⁸ For an overview of the main reconstructions, see Dorothy, *The Books of Esther: Structure, Genre and Textual Integrity*.

³⁹ Hanhart, *Esther*, 2nd. ed., 32-36.

⁴⁰ For a study of the Armenian redaction, see Cowe, "Scribe, Translator, Redactor: Writing and Rewriting Scripture in the Armenian Versions of Esther, Judith, and Tobit" (in press).

pluralism endemic in Armenia and the broader region in Late Antiquity.⁴¹ Consequently, the authors of Arm1 are exercised to exalt the divine attributes of omnipotence, majesty, and justice together with God's providential concern for his people. The pseudepigraphical book of 4 Baruch written about the first half of the 2nd century CE and treating issues of the Babylonian captivity and the Jewish return exists in an Armenian translation which manifests a number of the traits of Arm1, including the one under discussion. Congruent with this tendency, the Armenian translator exalts the divine by rendering the Greek term of "speaking" to the angels by a command at the beginning of chapter 3.

3:4 καὶ εἶπεν Κύριος τοῖς ἀγγέλοις ("and the Lord said to the angels")

և հրամայեաց Տէր հրեշտակին ("and the Lord commanded the angel")

Divine majesty, omnipotence, transcendence, and glory are also the subject of a concise rhetorically finessed paean elaborated in apophatic terms in sect. 355 of the Teaching of St. Gregory:

Աստուած հոգի կենդանի է, հուր կիզելոյ, անթիւ և անփոփոխ է, փառք անպատում, զօրութիւն անբաւ, գեղ աննման զարմանալի, անհաս մտաց և խորհրդոց, անխօս լեզուաց, անամփոփ խորհրդոց, արտաքոյ քան զամենայն ճասու. ոչ ականատես և ոչ ոնկան լուեալ, և ոչ կարծիք սրտի կարեն հասանել:

("God is a living spirit, a flaming fire, he is beyond number and change, ineffable glory, unlimited power, incomparable, wondrous beauty, unattainable for minds and thoughts, unable to be spoken of for tongues and to be comprehended for thoughts, beyond all discourse, that cannot be seen by the eye nor heard by the ear, nor can the sentiments of the heart grasp him.")

In accordance with this, command is the operative mode in the task of creation, as expounded in sec. 260 (cf. sects. 269, 270, 288, 355, 646):

Անդէն իսկ ընդ ասելն Հօրն արարչութեան... անդ ի ներքոյ ջուրցն հրամայեաց լինել կազմածոյն յօրհնուածոց արարածոց:

("Right away, as the Father of creation uttered the words... there below the waters he commanded the form of the structures of creatures to come into existence.")

This mode of action also characterizes divine involvement in other spheres, as in relation to martyrs at sect. 599:

Առին նոքա հրաման ի Տեառնէ արհամարհել զաշխարհս և զամենայն որ ինչ յաշխարհի է:

("They received a command from the Lord to despise the world and everything in the world.")⁴²

Similarly, at the beginning of chapter 6 of 4 Baruch, Jeremiah's colleague Abimelech awakes from a divinely induced sleep of sixty-six years to demonstrate the amazing power of God's providence. Thus, on being reunited with his friend Baruch, the latter bursts into a hymn of praise.

6:2 ἔστιν Θεός (there is a God)

դու ես Աստուած ("You are the God")

While the Greek statement employs fairly generalized phraseology, the Arme-

⁴¹ Cowe, "The Bible in Armenian", 143-47.

⁴² See also the application of the verb of commanding to God the Father (sects. 336, 408, 653), to Christ (sects. 446, 615), and to the Spirit (sect. 413).

nian translator transforms this into a resonant creedal statement identifying the deity clearly with the God of the faith community.

Likewise, in chapter nine after the general populace has turned against Jeremiah, it is necessary for him to have a temporary decoy against which to vent their wrath. This forms the subject of his prayer, in which the medium of divine intervention sought to transform a stone into his likeness becomes an issue between the Greek and Armenian texts.

9:25 ποιησον τον λιθον τουτον καθ' ὁμοιότητα μου γενέσθαι (“make this stone to become in my likeness”)

հրամայեա քարիս այսս լինել նման պատկերի իմուս (“command this stone to become like my image”)

While the former visualizes the process in terms of crafting or molding, the latter views it as occurring by the power of fiat without the expension of labor or effort. This perspective receives its fullest expression in the book of Lamentations where a significant part of the work is rewritten in the Armenian version from this viewpoint in close congruence with Theodoret’s commentary⁴³.

Monotheism and Polytheistic Deities

Another aspect of divine exaltation is to underscore the characteristics of the monotheistic deity over against his polytheistic counterparts. The seventh chapter of 2 Maccabees is given over to the famous trial of seven brothers and their mother by Antiochus Epiphanes for refusing to eat pork, executing each in turn for disobeying the order.

7:37 διότι μόνος αὐτὸς θεὸς ἐστίν (“for he alone is God”)

զի նա միայն է սստուած և այլ ոք չիք (“for he alone is God, and there is no other”)

Cf. Deut 4:39 զի տէր սստուած քն նա է սստուած յերկինսս ի վերև և յերկիր ի խնարհ և չիք այլ ոք բաց ի նմանէ

(“for the Lord your God, he is God in the heavens above and the earth below, and there is no other apart from him”)

As the last of the siblings to come forth, the youngest is afforded special treatment in his stalwart defense of his religion and its laws and his confession of faith. While the Greek text affirms the exclusivity of monotheism from a positive standpoint, the Armenian corroborates this via intertextuality by adding the negative corrolary found in many creedal statements from Moses’ instruction after the Sinai epiphany onwards.

The essential characteristics of divine unity find robust expression in the Teaching of St. Gregory, where this quality is rhetorically elaborated in great detail in an extended creedal statement at sect. 362:

ի մի Աստուած... որ է մի տէրութիւն, մի զօրութիւն, մի իշխանութիւն. մի մեծութիւն, մի գիտութիւն, մի խորհուրդ, մի պետութիւն, մի անսկզբնական զօրութիւն... մի կատարեալ կամք, անպատում, անքնին միութիւն Երրորդութեանն. մի իսկութիւն, մի էութիւն, մի Աստուածութիւն... մի զօրութիւն Աստուա-

⁴³ See Cowe, “Rhetoric, Theology, and Antiochene Exegesis in the Armenian Version of Lamentations”, 143-65.

ծութեան... մի էութիւն բնութեան, մի պսակ Երրորդութեան...

(“in one God... who is one rule, one power, one sovereignty, one majesty, one knowledge, one counsel, one reign, one hypostasis without beginning... one perfect will, the indescribable, impenetrable unity of the Trinity, one essence, one being, one divinity... one hypostasis of the divinity... one being of nature, one diadem of the Trinity... ”)

The natural analogue to this is the perception that pagan communities are inherently polytheistic. Thus when the Babylonians in 4 Baruch determine not to permit reentry to their city to Judeans who had left by stealth, the issue arises of the identity of the deity in whose name they swear in order to render the decision binding.

8:7 ὠρκίσαμεν ἀλλήλους κατὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ θεοῦ ἡμῶν (“we swore to each other according to the name of our god”)

երդուեալ է մեր իրերաց յսնուն սսսսուածոց մերոց (“we swore to each other on the name of our gods”)

Whereas the Greek presents them as performing the oath to a singular deity, presumably the chief god in the pantheon, the Armenian translator utilizes the plural to distinguish their worship from that of the Israelites.

Likewise, in the Teaching of St. Gregory the saint addresses his audience in sect. 574, seeking to persuade them to leave behind the ignorance of the past when they worshipped other deities and turn now to serve the Christian God.

ծսսսայէիք այնոցիկ որք ոչ էին ի բնէ սսսսուածք. այլ այժմիկ ծսսսերոք դոք զԱսսսուած...

(“you were serving what were not truly gods, but now come to know God...”)⁴⁴

Various of the oracles against foreign lands in Isaiah foreground concerns regarding polytheism, and this question looms large in Antiochene exegesis as reflected in Theodoret’s commentary. However, in the discussion of Egypt in chapter 19 the Greek text adduces no terminological diversity to distinguish the pagan from the Israelite cult.

19:3 ἐπερωτήσουσιν τοὺς θεοὺς αὐτῶν (“they will inquire of their gods”)

հարցանիցեն զդիսն իրեանց (“they will inquire of their [pagan] gods”)

In contrast, the Armenian here, as fairly systematically throughout, marks this distinction by utilizing the term զդիսն to denote non-Judaeo-Christian deities.⁴⁵ This terminology is

also widely adduced by the Teaching of St. Gregory, as in sect. 340, dealing with the impact of neighboring peoples on Israel’s worship:

սիրեցին պաշտել զդիսն

(“they [the Israelites] loved to worship the [pagan] gods”)

Similarly, in sect. 316 the close association is highlighted between pagan worship and the idolatry of cult statues, as frequently in this sort of polemic:

Դիցն պաշտոս տանէին և պատկերաց երկիր պազանէին

(“they [the Israelites] presented worship to the [pagan] gods and prostrated themselves before [their] images”)

⁴⁴ Cf. the parallel situation at (sect. 284), 148-49.

⁴⁵ Cowe, “Tendentious Translation and the Evangelical Imperative: Religious Polemic in the Early Armenian Church”, 97-100.

Christological Interpretation of the Old Testament

In addition to Arm1's concern to articulate monotheistic principles, it also more particularly reflects a Christian perspective in making explicit various points in scripture where the Church's exegesis had perceived allusions to Christ.

Daniel 9:26 Th ἐξολεθρευθήσεται χρῖσμα (“unction will be destroyed”)

Arm2 բարձրի ւաժնաբիւն (“unction will be removed”)

Arm1 սպանուի ւաժնաբիւն (“the anointed will be killed”)

P ntqtl mših’ (“the anointed will be killed”)

Thus, where Arm2 closely follows the Greek at Daniel 9:26 in its broader apocalyptic imagery, Arm1 follows the Peshitta's more pointed reference to Christ's death in that context. It is significant that it is precisely the Arm1 reading that is cited in sect. 475 of the Teaching of St. Gregory in connection with the foretelling of the dating of the Crucifixion. Moreover, although Theodoret cites the established Greek text here, he confirms the overall Christological context of this particular prophecy in his commentary⁴⁶.

Similar examples occur in the book of Lamentations where the Armenian version makes the Christological connection in parallel with Theodoret.

Lam 4:20 πνεῦμα προσώπου ἡμῶν χριστὸς κυρίου συνελήμφθη

(“The breath of our face, the Lord's anointed, was captured”)

Հոգի երեսաց սիրոց տէր քրիստոս սպանեցաւ զնվաւ

(“the spirit of our face, the Lord Christ, they surrounded him”)

Tht: προϊδῶμεν δὲ τὰ κατ’ αὐτὸν, τοῦ παναγίου ἡμᾶς φωτίσαντος Πνεύματος. Πνεῦμα, φησι, προσώπου ἡμῶν Χριστὸς Κύριος. Ταύτην μέντοι τὴν προφητείαν ὁ προφήτης τοῖς θρήνοις ἐντέθεικε, τοὺς τήνικαῦτα Ἰουδαίους διδάσκων...

(“But let us look forward at what is said with regard to him as the all-holy Spirit enlightens us. “The spirit, it says, of our face, Christ the Lord. Now this prophecy the prophet inserted into the Lamentations, teaching the Jews of that time...”)

Similarly, Arm1 seems dependent on Antiochene Christological exegesis at the beginning of Isaiah chapter 19.

19:1 OG κύριος καθήσεται ἐπὶ νεφέλης κούφης (“the Lord will sit on a light cloud”)

Tht: ὁ ἐπὶ τῆς νεφέλης τῆς κούφης καθήμενος (“the one seated upon the light cloud”)⁴⁷

Տէր նստեալ ի վերայ թեթև ամպոյ (“the Lord seated on a light cloud”)

There the Armenian use of the past participle նստեալ (“seated”) parallels that of Theodoret (καθήμενος “seated”) in contrast to the finite future morpheme (καθήσεται “will sit”) featured in the Old Greek. In this connection it is noteworthy that of the fourteen occurrences of the verb նստել (“to sit”) in this book, three are imperatives (47:1; 47:5; 52:2) in parallel with the Greek, while four cases of a Greek participle (9:9; 37:16; 42:7; 47:8), one of an infinitive (47:14), and two finite examples (14:13; 14:16) are rendered by Armenian finite forms, while three further instances reveal no direct Greek equivalent (9:7; 22:23; 66:10). Granted the much greater flexibility of

⁴⁶ See Theodoret, *Theodoretici Cyrensis episcopi opera omnia*, vol.2, cols. 1469-81.

⁴⁷ Theodoret, *Theodoretici Cyrensis episcopi opera omnia*, vol.2, col. 319.

the Greek participle, the tendency in the Armenian version is, as here, to render it by other constructions. Consequently, it is striking that the example under consideration is the only case in the book of an Armenian participle rendering a Greek finite verb and hence worthy of further scrutiny. Interestingly, the commentator maintains that this passage prophesies Christ's incarnation, and indeed several Christological texts in the New Testament portray Christ as seated, e.g. նստեալ ի վերայ յասնակի իշոյ "on the foal of an ass" (Jhn 12:15), աթոռ սպիտակ մեծ և ի վերայ նորա նստեալ "on a large white throne" (Apoc 20:11) and, most closely parallel to the current verse, նստեալ ընդ աջմէ զօրորեանն և եկեալ ընդ ամպս երկնից "at the right hand of power and coming upon the clouds of the sky" (Matt 26:64).

The third chapter of 4 Baruch features a dialogue between the prophet Jeremiah and God over the fate of the temple vessels on the eve of the Babylonian onslaught on Jerusalem. In the course of it God indicates they are to be buried for protection before the people are driven into exile.

3:8 φύλαξον τὰ σκεύη τῆς λειτουργίας ἕως τῆς συνελύσεως τοῦ ἡγαπημένου
("guard the vessels of service until the gathering of the beloved one")

պահեա զպասս պատարագի մինչև ի գալուստ սիրելոյն
("guard the vessels of sacrifice until the coming of the beloved")

Acts 7:52 ἀπέκτειναν τοὺς προκαταγγείλαντας περὶ τῆς ἐλεύσεως τοῦ Δικαίου
("they killed those who announced in advance the coming of the Righteous One")

սպանին զայնսոյիկ որ յառաջագոյն պատմեցին վասն գալուսեան արդարոյն
("they killed those who told in advance concerning the coming of the righteous one")

The "gathering of the beloved one" relates dramatically to the return of the Judeans from exile, but within the broader context of the work alludes more expansively to the eschatological assembling of the scattered people of God in the end time.⁴⁸ The Armenian formal equivalent of the operative term συνέλευσις ("gathering") is գալուստ ("coming"), which indicates the Greek lexeme has been construed in terms of its simple corollary ἔλευσις, as witnessed by the conclusion of Stephen's speech in Acts 7. As Kilpatrick notes, the latter term was employed in certain Jewish literary traditions to describe the coming of the Messiah.⁴⁹ This is probably the source of Armenian translator's interpretation at this point, for which the "the beloved" signified Christ.⁵⁰

Similarly, the final chapter of the Christian redaction of the Greek text of 4 Baruch presents Jeremiah as undergoing martyrdom for his prophecies regarding the coming of Christ.

19:9 ταῦτα λέγοντος τοῦ Ἰερεμίου περὶ τοῦ Ὑιοῦ τοῦ Θεοῦ
("While Jeremiah was saying these things about the Son of God...")

⁴⁸ Herzer, *4 Baruch*, 62-65.

⁴⁹ Kilpatrick, "Acts VII, 52 ΕΛΕΥΣΙΣ", 141. See also Herzer, *4 Baruch*, 155.

⁵⁰ Here we might compare the interpretation of the beloved at Isa 26:17 այնպէս եղեաք սիրելոյն ընդ ("So have we been to your beloved") at Teaching of St. Gregory, sect. 627 where the author states և զորմէ սիրելոյն արդեօք խօսեցցի մարգարէն եթէ ոչ վասն Որդոյն նորա... որ գալոցն էր ("And concerning what beloved imaginable would the prophet speak, if not concerning his [sc. God's] son... who was to come?").

զայս մինչդեռ ասէր Երեմիա վասն Քրիստոսի
 (“While Jeremiah was saying this about Christ...”)

Whereas the Greek portrays the subject of the prophecy as the Son of God, the Armenian is more explicit in referring to him directly as Christ.

The Second Book of Maccabees features a number of developments in Pharisaic Judaism including belief in the resurrection of the dead. This doctrine is developed in chapter seven which treats the martyrdom of a mother and her seven sons for refusing to transgress Jewish dietary law. The hope and conviction of their vindication in resurrection is a powerful impulse inspiring them to make the ultimate sacrifice for their faith. This concept the mother develops as a corollary from the understanding of divine action in creation in the verse below:

7:23 ὁ τοῦ κόσμου κτίστης ὁ πλάσας ἀνθρώπου γένεσιν καὶ πάντων ἐξευρῶν
 γένεσιν καὶ τὸ πνεῦμα καὶ τὴν ζωὴν ὑμῖν πάλιν ἀποδίδωσιν

(“the creator of the world who formed man’s birth and devised the birth of all will give back to you both breath and life”)

որ աշխարհի արարիչն է որ ստեղծ զձուներս մարդկան՝ զվեանսդ և զոգիսդ ի զայստեան իրում... ի ձեզ դարձուցանէ

(“the one who is creator of the world, who fashioned the birth of man, also returns to you life and spirit at his coming.”)

However, the additional reference to the creator’s “coming” in the Armenian rendering of the verse once again points to the incarnation and hence patently indicates that the redactor is referring to Christ. Thereby he is also affirming the Christian view that Christ as the Logos, the Second Person of the Trinity, is the primary agent in the process of bringing the universe into existence.⁵¹

Christology plays a major role in the structuring of the Teaching of St. Gregory, since apart from the large section devoted to Christ’s life, death, and resurrection, several earlier portions of the work treat the significance of Old Testament predictions to Moses (sects. 306-15) and the later prophets (342-60), which find their fulfillment in Christ. Thus at sect. 346 the author states ազդեցուցիչք էին նմանութիւնքն՝ ճշմարիտ կերպարանացն Քրիստոսի և վայրկենի նմանութիւնքն՝ ի մշտնջենաստեւ կերպարանսն փութային հասասել (“the likenesses were symbols pointing to Christ’s true appearance and the momentary likenesses rushed to connect with his appearance as it can be seen in eternity”). Similarly, certain passages narrating his earthly activities also highlight ways in which those relate back to prophetic visions (sects. 372-407). Similarly, the author addresses the Holy Spirit’s guidance of the apostles in their presentation of the Christ event, illuminating further aspects of its association with the prophetic books (661-66). Antiochene influence is also observable in the employment of typology as a means of bridging over the testaments, as in elaborating the (in this case contrastive) parallel between Christ and the Tower of Babel (sects. 577-86; 618-31) in dividing and reuniting humanity.

⁵¹ In this regard, see sect. 259 of the Teaching of St. Gregory where the author remarks չիք որ այլ արարիչ ամենայնի որ երևի և որ ոչն երևի բայց Որդին միածին որ ի Հօրէ՛ ծնեալ (“there is no other creator of everything visible and invisible except for the onlybegotten Son generated by the Father”).

Eschatology: This World and the Next

The Armenian redaction of 2 Maccabees introduces into discussion other later eschatological concepts such as the distinction between “this world” and “the world to come,” which are not characteristic of Jewish thought at this time.

6:27 ἀνδρείως μὲν νῦν διαλλάξας τὸν βίον (“having now bravely departed from life”)

քաջութեամբ փոխեցայց յաշխարհէ սասի (“valorously I will translate myself from this world”)

In contrast to the Greek reference to the scribe Eleazar departing from “life” in submitting to martyrdom for his religious scruples, the Armenian portrays him as being translated “from this world,” implying his transition to the conditions of the next.

The situation implied is more clearly expressed in the redaction of chapt. 7:9 where the traditional title for God as “king of the world,” analogous to his role as creator mentioned above, is invoked by the first of the seven sons to suffer martyrdom as the basis for his expectation of resurrection to eternal life.

7:9 ὁ δὲ τοῦ κόσμου βασιλεὺς ἀποθανόντας ἡμᾶς... εἰς αἰώνιον ἀναβίωσιν ζωῆς ἡμᾶς ἀναστήσει

(“the king of the world will raise us when we die... to an eternal renewal of life”)

այն որ աշխարհաց թագաւորն է թէպէտ և մեռանիմք մեր... ի կեանսս յաիտննից ի միսսնգամ ծննդեանս ժամանակի կենաց ի կեանս դարձուցանէ

(“the one who is king of the worlds, though we die... will return us to life in eternal life at the time of the second birth to life”).

In the Armenian rendering the redactor first transforms terminology relating to creation into the eschatological realm by presenting God as ruler of “the worlds” before portraying entry into this more evolved understanding of the afterlife as occurring at a later period through միսսնգամ ծննդ (“second birth”).

The distinction of worlds also features in the Teaching of St. Gregory, most prominently in sect. 599 regarding the martyrs, which we have discussed above in terms of the divine command.

Առին նքա հրաման ի Տեանէ արհամարհել զաշխարհս և զամենայն որ ինչ յաշխարհի է... զի երանութիւնք են և սերմանիք մշտնջնատոր արքայութեանս:

(“They received a command from the Lord to despise the world and everything in the world... for they are [examples of] bliss and seeds of the eternal kingdom.”)

Here the martyrs appear as models of an inchoate realized eschatology whereby they already proleptically enjoy aspects of the new age, which will only be fully manifest at the endtime. The theme of contrast between the two realities is affirmed more widely through citation from the Gospel of John (sects. 590, 596) and the Pauline corpus (e.g. sect. 700)

Entry to the afterlife is clarified in the exposition of 2 Maccabees 7:14 where once again the Greek text talks about resurrection, while the Armenian expands the phrase to articulate the belief that that state is mediated by a “second birth”. This doctrine is enshrined in some of the New Testament epistles. The full text is adduced in 1 Peter where God the Father is perceived as the agent in the birth process associated

with Christ's resurrection. Meanwhile, the formulation in Titus highlights the role of Baptism as the modality by which this new birth is effected.

OG αἰρετόν... τὰς ὑπὸ τοῦ θεοῦ προσδοκᾶν ἐλπίδας πάλιν ἀναστήσεσθαι ὑπ' αὐτοῦ
 (“it is desirable that... [they] should expect hopes [given] by God to be raised again my him”)

յուսոյն ակն ոնիմք միսանգամ վնդեանն յարութեան մեռելոց
 (“we look forward to the hope of a second birth to the resurrection of the dead”)

I Pet 1:3 ծնաւ զմեզ վերստին ի յոյն կենդանի ի ձեռն յարութեան Յիսուսի Քրիստոսի ի մեռելոց

(“He [God the Father] begat us anew to the living hope through the resurrection of Jesus Christ from the dead”)

Titus 3:5 ի ձեռն աւագանին միսանգամ ծնդեան
 (“through the font of the second birth”)

The apprehension of the faithful's second birth by this means is discussed in different sections of the Teaching of St. Gregory, e.g. sect. 412 միսանգամ բացեալ զարգանդ աներևոյթ Հոգոյն երևելի ջրովն՝ նորածնունդ նորափետուր զարդարեալ միսանգամ ի ծնդակասութիւն աւագանին (“opening a second time the womb [of the waters], the invisible Spirit through visible water adorned them [the catechumens] again [to become] born anew [and] new-feathered for the birth of the font”).⁵²

Likewise, at various points the redactor of 2 Maccabees has introduced into his text the concept of “the world” to denote a superficial secular viewpoint rather than a deeper religious approach in an opposition more familiar from the New Testament writings.

7:29 ἐπίδεξαι τὸν θάνατον (“accept death”)

ընտրեալ զմահ քան զկեանս աշխարհի (“choose death rather than the life of the world”)

Jhn 17:14 Ես ետու նոցա զքանն քն և աշխարհս ստեաց զնսա զի չեն յաշխարհէ, որպէս և ես չեմ յաշխարհէ: (“I gave them your word and the world hated them because they are not of the world, as I am not of the world”).

In contrast to the bald Greek injunction to “accept death,” in the Armenian version the mother admonishes her last son to prioritize that course of action over the mere prolongation of physical existence at the expense of denying his spiritual principles by conforming to the commands of a secular ruler. This contrast seems to imply acquaintance with the perspective of the Fourth Gospel cited above and the Pauline corpus.

Polytheistic Cult

Another facet of the contrast between monotheism and polytheistic practice is the distinction ArmI introduces to disengage licit Judaeo-Christian worship from its illicit pagan rivals⁵³. Various passages in the prophetic books (Isa 44: 9-20; Jer 10: 1-16, 16: 18-20; Ezek 16: 15-22, cf. Wisd 13-15, etc.) in addition to the tales of Bel and the Dragon inserted in the Greek versions of Daniel treat this theme. However,

⁵² Agathangelos, *Patmowt'iw'n Hayots'*, 206; (cf. sect. 679), 351.

⁵³ On this, see Cowe, “Tendentious Translation and the Evangelical Imperative”, 97-100.

frequently the Hebrew and Greek texts do not intrude the differentiation into the realm of cultic terminology, a feature the Arm 1 translators are exercised to uphold in a surprisingly systematic manner.

An excellent example of this tendency is provided by 1 Maccabees where tension between Jewish and pagan practice is ubiquitous. Chapter 2 introduces the reader to the priest Mattathias and his opposition to the Hellenisation project advanced by Antiochus Epiphanes' administration. Witnessing the influence this policy was having on diverting Jews from their religious traditions, he determined to intervene.

2:25 καὶ τὸν ἄνδρα τοῦ βασιλέως τὸν ἀναγκάζοντα θύειν ἀπέκτεινεν ἐν τῷ καιρῷ ἐκείνῳ καὶ τὸν βωμὸν καθεῖλε

(“and the king's man who compelled [them] to sacrifice he [Mattathias] killed at that time and destroyed the altar”)

Եւ զայրն որ արքունի հրամանաւ սագնապէր զգոհսն մատուցանել անդէս սպանաւէր զբազմսն կործանէր զմեծանս ստերէր

(“and the man who at the king's command was pressing [them] to offer sacrifices, he killed on the spot [and] destroyed the altar [and] *demolished the pagan shrine*”)

Mattathias's wrath was vented first on the imperial official and then the pagan altar set up for sacrifice to the Greek pantheon. Significantly, the Armenian redactor expands his activity to embrace the temple structure that would have enclosed it. Typically the latter is identified as a *mehean*, etymologically referring to a temple of the deity Mithras but regularly applied to any pagan shrine.

1:43 καὶ πολλοὶ ἀπὸ Ἰσραηλ εὐδόκησαν τῇ λατρείᾳ αὐτοῦ καὶ ἔθυσαν τοῖς εἰδώλοις καὶ ἐβεβήλωσαν τὸ σάββατον

(“and many from Israel acquiesced to his service and sacrificed to the idols and desecrated the sabbath”)

1:45 և բազումք ևս յԲարապէտացոց անտի դարձան ի պաշտօնս անօրէնութեան և զոհէին կոոց նոցա և պոծէին զշաբաթս իրեանց

(“and also many of the Israelites turned to the service of lawlessness and sacrificed to their idols and desecrated their own sabbaths”)

Those pagan shrines would house a cult statue, which in monotheistic polemic is depicted as an idol, in Armenian *kurk'*, alluding to something smelted and implying most such structures in that region would have been of metal. Significantly, the redactor has inserted the term *anōrinut' iwn* (“lawlessness”) to qualify this pagan cult.

1:62 πολλοὶ ἐν Ἰσραηλ... ὠχυρώθησαν ἐν αὐτοῖς τοῦ μὴ φαγεῖν κοινά

(“many in Israel... steeled themselves not to eat common things”)

1:65 բազումք յԵրուսաղէմացոցն... պնդեցին զանձինս իրեանց զի մի կերիցնս ի պոծութենէ անտի

(“many of the Jerusalemites... braced themselves not to eat from pollution”)

Similarly, in the above verse where the Greek text presents food stuffs prohibited by the religious dietary laws as “common”, the Armenian redactor goes out of his way to denigrate the practice in much more pejorative terms.

As these illustrations demonstrate, the Armenian redaction of 1 Maccabees underscores the distinction between licit and illicit cult consistently through lexical choice and concise interpretative additions. In contrast, the Arm1 version of the Letter of Jeremiah still preserved in a small number of manuscripts rewrites the work in a

much more thoroughgoing manner, rendering it an anti-idolatrous tirade of polytheistic practices to advance the Church's assault against pagan remnants in Armenia⁵⁴.

Not surprisingly, anti-idolatrous polemic occupies a prominent place in the Teaching of St. Gregory both in the context of its overview of the Old Testament and the history of Israel as well as with regard to the current problem of traditional pagan rites lingering on in Armenia⁵⁵.

335 դիցն հերթանուսաց զոհէին, բազինս շինեալ յերկրին՝ պատկերս կանգնեալ փոխանակ նորս

(“they would sacrifice to the false gods of the heathens; constructing altars in the land, they would set up [cult] statues instead of [worshipping] him”)

619 յղացեալ էին յանպարշտութիւնս կոսպաշտութեան բազնասէր բարոյիցն
 (“they would conceive in the impiety of the altar-loving mores of idolatry”)

Describing the influence of neighboring states on the Israelite cult in the first excerpt, the author highlights the aberrant nature of the practices adopted by the traditional nomenclature of *dik* (false deity), *bagin* (altar), and *patker* (image, statue). Meanwhile, in the second he again alludes to the altar and the *kurk* (idol) associated with the edifice and the outlook and way of life they evoke.

Conclusion

Contextualizing the Oskan Bible in the transition from the Medieval to the Early Modern Period parallels the creation of the Armenian version at the cusp of Armenia's transformation to a more literate society with all the intellectual and technological innovations (e.g. the invention of movable type and the codex) that accompany such major developments. Both movements enhanced organizational unity over regional diversity and encouraged spiritual and cultural advancement. Neither operated in a vacuum, but participated in longer-term processes across the broader Mediterranean and Western Asia. The inception of the Armenian Bible involved training in rhetoric, exegesis, and theology and alignment with texts and interpretative approaches emanating from the important center of Antioch. These in turn evolved out of older initiatives of reading, writing, and rewriting Scripture within the Jewish community, which were appropriated and cultivated by the nascent Christian Church. This activity was calibrated by the relative fixity or fluidity of certain writings in terms of their authoritative position and attendant textual crystalization within a given community of faith. Similarly, the philological methods employed in textual comparison and in (re)articulating the message of Scripture underwent significant transformation in the interchange with classical *paideia* in the Roman Empire as Christianity became the predominant spiritual force in the course of the fourth century. Consequently, the Armenian translator-redactors at the turn of the next were heirs to these varied trends and reflect them in their handiwork.

Granted the relative fixity of the corpora of the Law and the Prophets, we observe

⁵⁴ On this work, see Cowe, “The Armenian Version of the Epistle of Jeremiah: Parent Text and Translation Technique”, 373-391. It is striking that the portion of the Teaching of St. Gregory directly addressing the Armenian readership on the topic of idolatry displays clear knowledge of this text.

⁵⁵ See Agathangelos, *Patmowt'iwn Hayots'*, (sects. 522-27), 259-62.

their large-scale intervention in the Arm1 phase of the Writings (e.g. Lamentations, Esther) and the Apocrypha (e.g. Maccabees, Judith, Wisdom, Letter of Jeremiah), while more at the micro level in other books. Contextualizing their activity within early 5th century Armenian Christianity, we observe the centrality of the Bible sustained in works like Koriwn's *Life of Maštoc*, where the second chapter providing the justification for producing such a written record of the life of a 'perfect man', the longest component in the piece, is completely devoted to biblical precedent⁵⁶. Moreover, we have noted parallels in the Teaching of St. Gregory, where much of the contents centers on biblical interpretation mediated by Antiochene exegesis. Likewise, its Christology rests primarily on reconciling Old Testament prophecy with its fulfilment in the life of Jesus. Significantly, in this regard, the author has also incorporated Arm 1 Christological readings into his work. Consequently, he lacks the precision of later generations of Armenian theologians in defining the relation of Christ in the incarnation with divine appearances and terminology relating to the earlier dispensation, for example⁵⁷. Indeed, it would be several decades before the reception of the legacy of the Cappadocian Fathers began⁵⁸, which afforded a key matrix for the inauguration of a more philosophical approach to theology in Armenia⁵⁹.

While some of the translators' doctrinal issues represent perspectives more widespread in this timeframe, others such as their preoccupation with the refutation of pagan beliefs and cultic practices seem to derive from continuing religious confrontation on the home front. This may in part be due to the limited effectiveness of the previous liturgical languages of Greek and Syriac in Armenia, especially in reaching the mass of the population, as well as the harmonizing mindset explicit in the celebration of major feasts. However, in the Armenian Bible we incontrovertibly encounter the full impact of the exclusivity inherent in monotheistic creeds. Its influence will have been an important factor in securing Armenian identification with the Christian faith in interchange with Sasanian Zoroastrianism and Islam over the next centuries. In this way, the translators emerge as concerned representatives of their community seriously exercised that God should now speak to their fellowcountrymen for the first time in the Armenian language.

Bibliography

- Agathangelos, *Patmowt 'iwn Hayots* [Armenian History], Delmar, NY: Caravan Books, 1980.
- Anderson, B., *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London: Verso, 1991.
- Burton, P. "The Latin Version of the New Testament," in B.D. Ehrman/ M.W. Holmes, (ed.), *The Text of the New Testament in Contemporary Research*, 2nd ed. (NTTSD 42) Leiden: Brill, 2013, 167-200.
- Collins, J.J., "Sibylline Oracles (Second Century B.C.–Seventh Century A.D)" in J. H. Charlesworth (ed.), *Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 1, Garden City, NY: Doubleday, 1983, 317-472.

⁵⁶ Koriwn, *Vark 'Maštoc* 'i, 72-84.

⁵⁷ On this, see Thomson, *The Teaching of St. Gregory*, n. 143, 103.

⁵⁸ The one possible exception to this is the translation of St. Basil's *Hexaemeron* via an expansionist Syriac intermediary, which may have been effected earlier in the 5th century.

⁵⁹ The lack of familiarity with Greek philosophical terminology is also noticeable in the Armenian translation of the book of Wisdom.

- Cowe, S.P., "Tendentious Translation and the Evangelical Imperative: Religious Polemic in the Early Armenian Church," *Revue des études arméniennes* 22 (1990-91) 97-114.
- "The Two Armenian Versions of Chronicles, Their Origin and Translation Technique," *Revue des études arméniennes* 22 (1990-91), 53-96.
- "The Armenian Version of the Epistle of Jeremiah: Parent Text and Translation Technique," *VII Congress of the International Organization for Septuagintal and Cognate Studies, Leuven 1989*, C. E. Cox (ed.), (SCSS 31; Atlanta, GA, Scholars Press, 1991) 373-91.
- The Armenian Version of Daniel* (University of Pennsylvania Armenian Texts and Studies 9) Atlanta, GA: Scholars Press, 1992.
- "The Bible in Armenian," in A. E. Matter/R. Marsden (ed.), *New Cambridge History of the Bible 600-1450*, vol. 2, Cambridge: Cambridge University Press, 2012, 143-61.
- "The Armenian Version of the New Testament", in B.D. Ehrman/ M.W. Holmes, (ed.), *The Text of the New Testament in Contemporary Research*, 2nd ed. (NTTSD 42) Leiden: Brill, 2013, 253-292.
- "Print Capital, Corporate Identity, and the Democratization of Discourse in Early Modern Armenian History," *Le Muséon* 126 (3-4) (2013), 319-368.
- "Rhetoric, Theology, and Antiochene Exegesis in the Armenian Version of Lamentations", in P.F. Fumagalli (ed.), *Dies Academicus del "Classe di Studi sul Vicino Oriente dell'Accademia Ambrosiana"* (Analecta Orientalia Ambrosiana IV; Roma, Bulzoni Editore, 2015) 143-165.
- "The Strata of the Armenian Version of Cantica Examined for Contrasting Translation Technique and Witness to their Greek Parent Texts," *IOSCS International Conference Volume, Munich*, Wolfgang Kraus, Martin Meiser, and Michaël van der Meer (eds.), Leiden: Brill, 2016, 189-214.
- "The Textual Significance of the Armenian Palimpsest from Sinai and its Role in the Edition of the Armenian Bible," *Analecta Orientalia Ambrosiana*, V, Bulzoni editore, Roma, 2016, 109-121.
- "Scribe, Translator, Redactor: Writing and Rewriting Scripture in the Armenian Versions of Esther, Judith, and Tobit," in *From Scribal Error to Rewriting: How (Sacred) Texts May and May not Be Changed*, Annerli Aemellaeus et al (eds.), (De Septuaginta Investigationes), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, (in press)
- Cowley, R.W., "The Biblical Canon of the Ethiopian Orthodox Church Today," *Ostkirchliche Studien* 23 (1974), 318-23
- Dorothy, C.V., *The Books of Esther: Structure, Genre and Textual Integrity* (JSOT SS 187; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997).
- Eisenstein, E.L., *The Printing Revolution in Early Modern Europe*, 2nd ed., Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Eznik, *De Deo*, L. Maries and Ch. Mercier (eds.), PO XXVIII 3, 4, Paris: 1959.
- Fox, R.L., "Literacy and Power in Early Christianity", in A.K. Bowman/G. Woolf (ed.), *Literacy and Power in the Ancient World*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, 126-148.
- Girk' t'it'oc'* [Book of Letters], Y. Izmireanc' (ed.), Tiflis: 1901.
- Hanhart, R., *Esther*, 2nd ed. (SVTG XVI, 3; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983).
- Herzer, Jens, *4 Baruch (Paraleipomena Jeremiou) Translated with an Introduction and Commentary* (Writings from the Greco-Roman World, 22), Atlanta, GA: Society for Biblical Literature, 2005.
- Hollander, H.W., & M. De Jonge, *The Testaments of the Twelve Patriarchs: A Commentary*, Leiden: Brill, 1985.

- Jobes, K.H., *The Alpha-Text of Esther: Its Character and Relationship to the Massoretic Text* (Journal of Biblical Literature Dissertation Series 153), Atlanta, GA: Scholars Press, 1996.
- Kilpatrick, George, "Acts VII.52 ΕΑΕΥΣΙΣ," *Journal of Theological Studies* 46 (1945), 136-145.
- Koriwn, *Vark'Maştoc 'i* [The Life of Maštoc'], Ē. Pivazyan (ed.), Erevan: Erevan State University Publication, 1980.
- Kulik, A., *3 Baruch: Greek-Slavonic Apocalypse of Baruch*, (Commentaries on early Jewish Literature, 3), Berlin/New York: De Gruyter, 2010.
- Lehmann-Haupt, H., *Christoffel van Sichem, a Family of Dutch 17th Century Woodcut Artists*, Mainz: Gutenberg-Gesellschaft, 1975.
- Mahé, J.-P., "Traduction et exégèse. réflexions sur l'exemple arménien," in *Mélanges Antoine Guillaumont* (Cahiers d'orientalisme, 20) Geneva: 1988, 243-55.
- Mathews, E., Jr., "Syriac into Armenian: The Translations and their Translators," *Journal of the Canadian Society for Syriac Studies* 10 (2010), 20-44.
- Mikre-Sellassie, G.-A., "The Bible and its Canon and the Ethiopian Orthodox Church," *The Bible Translator* 44 (1) (1993), 111-23.
- O'Connor, M.P., *Hebrew Verse Structure*, Winona Lake, Ind: Eisenbrauns, 1980.
- Oskanyan, Ninel et al (eds.), *Hay girk'ē 1512-1800 t'vakannerin* [The Armenian Book 1512-1800], Erevan: Ministry of Culture of the Armenian S.S.R., 1988.
- Schmitt, R. & Bailey, H.W., "Armenia and Iran. iv. Iranian Influences in Armenian", in *Encyclopaedia Iranica* (www.iranicaonline.org/articles/armenia-iv).
- Schor, A.M., *Theodoret's People: Social Networks and Religious Conflict in Late Roman Syria*, Berkeley, University of California Press, 2011.
- Swain, S., *Hellenism and Empire: Language, Classicism and Power in the Greek World, AD 50-250*, Oxford: Oxford University Press, 1996.
- Theodoret, *Theodoreti Cyrensis episcopi opera omnia*, J.-P. Migne (ed.), vol.2, Paris: 1864.
- Thomson, R.W., *The Teaching of Saint Gregory*, revised edition, (Avant: Treasures of ghte Armenian Christian Tradition, 1), New Rochelle, New York: St. Nersess Armenian Seminary, 2001.
- Ulrich, E., *The Dead Sea Scrolls and the Developmental Composition of the Bible*, (Subsidia Vetus Testamentum 169), Leiden: Brill, 2015.
- Weitenberg, J., "The Language of Mesrop: L'Arménien pour lui-même?" in *Armenia and the Bible*, C. Burchard (ed.), Atlanta, GA: Scholars Press, 1993 221-231.
- Zohrapean, Y., *Astuatsashunch' matean hin ew nor ktakarants'* (a facsimile reproduction of the 1805 Venetian edition with an introduction by Claude Cox) Delmar, NY: Caravan Books, 1984.

Ս. ՊԻՏԵՐ ՔԱՌԻԻ

ԱՍՏՈՒԱԾԱՇՆՉԻ ՀԱՅԵՐԷՆ ԽՄԲԱԳՐՈՒԹԵԱՆ ԱՍՏՈՒԱԾԱՐԱՆԱԿԱՆ ԵՒ ՀՌԵՏՈՐԱԿԱՆ ԽՆԴԻՐՆԵՐ ԵՒ ՍՈՒՐԲ ԳՐԻԳՈՐԻ ՎԱՐԴԱՊԵՏՈՒԹԻՒՆԸ (Ամփոփում)

Առանցքային բառեր - Հայերեն Աստուածաճանչ, Յակոբ Զողայեցի կաթողիկոս, Ոսկան Երևանցի, Դանիելի գրքի հայերեն տարբերակ, Վարդապետություն սրբոյն Գրիգորի

Այս յօդուածում ձեռագրից՝ ԺԷ. դ. կէսի Ոսկանի Աստուածաճանչով ներկայացուած փայտագիր գիրք անցումը համեմատում է բանաստրից գրատրի փոխանցման հետ, որ

Ասրուածաշնչի հայկական տարբերակի առաջին շրջանում Մաշտոցի գլխավորությամբ արուել է Ե. դարի սկզբին: Փաստարկելով որ երկու ձեռնարկումներն էլ ունեին միատր և տեխնիկական ծագում, փորձում է պարզել հայերէն թարգմանություն ընթացքի այդ դրսևորումները, շեշտելով թարգմանիչների հոնտորական և ասրուածարանական զարգացման դերը և Անտիոքի դարոցի ուժեղ ազդեցությունը: Վերջինս առկայ է մեկնարանական այն մասերում, որոնց յարուկ են բնագրական ներկառուցվածությունը և սուրբգրական վերաշարադրումները, որայէտզի բնագիրն աւելի կոռ լինի և աւելի յարմար դառնայ ասրուածարանական պարզամը հաղորդելու համար: Միաժամանակ, ասրուածարանական մօտեցումը մարմնատրում է միասրուածության պաշտամունքի բացառիկությունն ընդդմ բազմասրուածության և կոսպաշտության, Հին կրակարանի քրիստոսարանական մեկնարանությունը հիմնականում տրիպարանության միջոցով և որոշակի գրքերի սուրբգրային տեսության զարգացմամբ, կիրառելով հերազայ հայեցակարգեր՝ առանձնապէս վախճանարանության ասպարէզում: Յօրուածը եզրափակում է ցուցադրելով սերտ կապը Ասրուածաշնչի թարգմանության, իւրագրության և յարկանիշների Մ. Գրիգորի վարդապետության՝ Ե. դարի առաջին կէտից հասած հայկական դաւանական այն ուսմունքի, որի հեղինակությունն աւելի շար վերագրում է Մաշտոցին:

C. ПИТЕР КОВ

БОГОСЛОВСКИЕ И РИТОРИЧЕСКИЕ ВОПРОСЫ В РЕДАКЦИИ АРМЯНСКОЙ БИБЛИИ И ДОКТРИНА СВЯТОГО ГРИГОРИЯ (Резюме)

Ключевые слова: Армянская Библия, Католикос Акоб Джугаец, Воскан Ереванци, Армянская версия книги Даниила, Учение святого Григора

В этой статье сравнивается переход от рукописи к печатной книге, представленной Библией Воскана середины XVII века, к переходу от устной к грамотной транскрипции в первом этапе армянской версии Библии, возглавляемым Маштоцом в начале 5-го века. Утверждая, что оба предприятия зависят от интеллектуального и технологического нечала, он стремится уточнить эти аспекты процесса перевода в Армении, подчеркнув роль риторической и теологической подготовки переводчиков и более сильное влияние Антиохийской школы. Влияние последнего иллюстрируется случаями экзегезы, отмеченными интертекстуальностью и переписывающей повествование по Писанию, чтобы сделать ее более сплоченной и более подходящим средством для более широкого богословского сообщения, которое будет передано. Между тем теологический подход олицетворяет исключительность монотеистического поклонения против политеистического и идолопоклонства, христологическую интерпретацию Ветхого Завета прежде всего через типологию и обновление библейской формулировки некоторых книг, используя более поздние концепции, особенно в области эсхатологии. Статья завершается, демонстрируя тесную связь между библейским переводом и редакцией и особенностями Учения Святого Григория, армянского катехезиса, происходящего с первой половины 5-го века, авторство которого все чаще приписывается Маштоцу.



ԱՆԱՀԻՏ ԱԻԱԳԵԱՆ

Մաշտոցեան Մարենադարան

**[Ս. ԱԹԱՆԱՍ ԱԼԵՔՍԱՆԴՐԱՑԻ] ԵՒ [ՍՏԵՓԱՆՈՍ ՍԻՒՆԵՑԻ].
ՍՈՒՐԲԳՐԱՅԻՆ ՎԿԱՅԱԿՈՉՈՒՄՆԵՐԻ ԹԱՐԳՄԱՆՈՒԹԵԱՆ
ՎԵՐԼՈՒԾՈՒԹԻՒՆ**

*Առանցքային բառեր - Աթանաս Ալեքսանդրացի, Սյրեփանոս Սիւնեցի, կեղծ-Աթա-
նաս, յունարան թարգմանություններ, սուրբգրային վկայակոչումներ*

Ս. Աթանաս Ալեքսանդրացու գրաւոր ժառանգութեան կամ նրա անուամբ մեզ հասած¹ գրուածքների նկատելի մասը առկայ է նաև հայերէն թարգմանութեամբ: Ըստ ընդունուած տեսակէտի, ճիշտ է ասել նաև՝ աւանդաբար (որի հիմքը երկու յիշատակարաններ են²), այս երկերից տասնեօթի թարգմանութիւնն արել են առաջին թարգմանիչները, իսկ հինգ ճառերը՝ Ստեփանոս Սիւնեցին: Թարգմանական տեքստերում³, ի տարբերութիւն ինքնուրոյն հայերէն մատենագրական տեքստերի, սուրբգրային վկայակոչումների հետ կապուած հարցադրումը մի փոքր այլ նրբերանգով է արտայայտուած. այսինքն՝ բուն խնդիրը նոյնն է՝ հեղինակներն ինչպէս են վարուել սուրբգրային տեղիների հետ՝ համեմատութեամբ Ս. Գրքի. բառացի, պատմողաբար, յիշողութեամբ եւ այլն: Թարգմանական տեքստերի դէպքում հարցադրումն է, թէ թարգմանիչները, սուրբգրային տեղիների հանդիպելիս, թարգմանե՞լ են դրանք շարունակաբար՝ որպէս տեքստի մաս, թէ օգտուել արդէն իսկ շրջանառութեան մէջ եղող հայերէն Աստուածաշնչից նոյն տարբերակներով՝ բառացի, պատմողաբար, յիշողութեամբ եւ այլն:

Որտեղի՞ց է սկիզբ առել աթանասեան հինգ ճառերի թարգմանութիւնը Ստեփանոս Սիւնեցուն վերագրելը:

¹ Իհարկէ, գիտաժողովի առաջադրած թեմատիկայից չշեղուելու համար, այստեղ հանգամանօրէն չենք անդրադառնայ աթանասեան կամ կեղծ-աթանասեան գրուածքների հեղինակային պատկանելութեան հարցին, մասնաւնդ որ խնդրոյ առարկայ հինգ ճառերի դէպքում մեծամասնութեան կարծիքով խնդիրն արդէն լուծուած է ո՛չ յօգուտ Ս. Աթանասի հեղինակային պատկանելութեան (վերջին ուսումնասիրութիւններից տէն Benjamin Gleede, (Pseudo-)Athanasius als Autorität im christologischen Streit, Athanasius Handbuch, հրտր. Peter Gemeinhardt, Tübingen, 2011, էջ 362-371):

² Տասնեօթ եւ հինգ ճառերի թարգմանութեան յիշատակարանի մասին տէն ստորեւ, իսկ Անտոնի վարքի յիշատակարանի մասին տէն Anahit Avagyan, Armenische Athanasius überlieferung: Das auf Armenisch unter dem Namen des Athanasius von Alexandrien tradierte Schrifttum, հրտր. Hanns Christof Brennecke / Ekkehard Mühlenberg, Patristische Texte und Studien 69, Berlin/Boston, 2014, էջ 49:

³ * Խմբ. - Յօդուածի հեղինակը հայերէն «բնագիր» բառի փոխարէն նախընտրում է օտարալեզու «տեքստ»ը, ատելին՝ ինքնատիպ հայեացք ունի վկայակոչումների մէջ առկայ համառօտագրութիւնների վերաբերեալ, որոնք չի բացում («Աստուծոյ» վերծանելու փոխարէն գրում է՝ «այ.», յատուկ անունները մեծատառով չի գրում, պահում է միանիշ-կցագիր «և»ը. եւ այլն). այդ սկզբունքի բացատրութիւնը տէն ստորեւ՝ ծնթ. 13, որ թողել ենք հեղինակի գրած ձեւով - Գ. Տ-Վ.:

Հ. Գարեգին Զարբհանյանը «Մատենադարան Հայկական թարգմանութեանց նախնեաց» (Վենետիկ, 1889) ուսումնասիրութեան մէջ գրում է.

«Գրչագիր մը՝ հետեւեալ տեղեկութիւնը կուտայ վասն ժամանակի Հայկական թարգմանութեան ճառից սրբոյն Աթանասի.

1.⁰ Ի Հոգին սուրբ ճառք կրկին, ... [Թուարկուում են աթանասեան 17 գրուածքների վերնագրեր – Ա. Ա.] - և կը յաւելու. «Աւարտ եօթնևտասն ճառից սրբոյն Աթանասի՝ թարգմանեալ ի յառաջին թարգմանչացն մերոց ի յունէ ի Հայ բարբառ»: 1.⁰ Յաղագս մարմնաւորութեան Աստուծոյ Բանին, 2.⁰ Առ Յովբիանոս թագաւոր յաղագս հաւատոյ, 3.⁰ Ընդդէմ Պաւղոսի Սամոստացոյ թէ մի է աստուած, 4.⁰ Յաղագս թէ անձն իմ խռովեալ է, 5.⁰ Յաղագս յայտնութեան տեառն: «Աւարտ հնգեքին ճառիցն սրբոյն Աթանասի, զոր թարգմանեալ է ի յետին ժամանակս Ստեփաննոսի Սիւնեաց եպիսկոպոսի. Կատարեցաւ հրամայեալս ի քէն, ով վեհ և երիցս երանեալ ըբաւնապետ, անուանակից և շնորհընկալ մեծի ամլորդւոյն»» (էջ 287-288):

Այս տեղեկութիւնը մասնագիտական գրականութեան մէջ ստացել է «17+5-ի յիշատակարան» անունը: Յիշատակարանին այնուհետեւ անգրադարձել են Ս. Աթանասի Հայերէն թարգմանութիւնների առաջին հրատարակիչ Հ. Եսայի Տայեցին, Յրեգերիկ Կոնիբերը՝ «Երկխօսութիւն Աթանասի եւ Զաքէոսի միջեւ» գրուածքի հրատարակութեան մէջ, եւ գրեթէ բոլոր յետագայ ուսումնասիրողները, որոնք այս կամ այն առումով զբաղուել են Աթանասի Հայերէն թարգմանութիւնների ուսումնասիրութեամբ կամ հրատարակութեամբ: Ռոբերտ Քէյսին իր «Սբ. Աթանաս Ալեքսանդրացու Հայերէն ձեռագրերը» յօդուածի մէջ տալիս է ոչ միայն Աթանասի Հայերէն թարգմանութիւնների երկու վիեանական ժողովածուների⁴ նկարագրութիւնը, այլեւ դրանց համեմատութիւնը նոյնաբովանդակ վենետիկեան ժողովածուի եւ «անյայտ ծագման յիշատակարանի» (Casey, 51) հետ: Քէյսիի «անյայտ ծագման յիշատակարանը» վերոյիշեալ յիշատակարանն է, ընդ որում՝ Քէյսիի նաեւ նոյնականացնում (իւրեմտիֆիկացնում) է յիշատակարանի վերնագրերը, քանի որ միշտ չէ, որ դրանք միանշանակ են: Մեզ հետաքրքրող հատուածն այստեղ Սիւնեցու թարգմանութիւնների թուարկումն է եւ «ըբաւնապետ» եւ «մեծի ամլորդւոյն»⁵ անուանակից», այսինքն՝ Յովհան Օձնեցի կաթողիկոսի՝ որպէս թարգմանութիւնների պատուիրատուի յիշատակումը: Մեզ առ այսօր յայտնի չէ որեւէ կոնկրետ ձեռագիր, որտեղ պահպանուած լինի այս յիշատակարանը:

Ստեփանոս Սիւնեցու կատարած կամ նրան վերագրուող (կեղծ)-աթանասեան հինգ ճառերի թարգմանութիւնը.

Ա. Ad Iovianum (CPG 3665) / Առ Յովբիանոս – Արտագրութիւն առաքելական յաղագս աստուածայնոյն մարմնաւորութեան Աստուծոյ Բանի (Ս. Աթանասի Ալեքսանդրիոյ հայրապետի ձեռք, թուղթը եւ ընդդիմասացութիւնք, Վենետիկ, 1899, էջ 281-283),

Բ. Ad imperatorem Iovianum (CPG 2253) – Առ Յովբիանոս թագաւոր վասն հաւատոյ (նոյն տեղում, էջ 344),

Գ. Quod unus sit Christus (CPG 3737) – Զի մի է Քրիստոս (նոյն տեղում, էջ 56-63),

⁴ Cod. Vind. 629 և 648:

⁵ Յովհաննէս Մկրտիչ:

Դ. Nunc anima mea turbata est (CPG 2161) – Այժմ անձն իմ խռովեալ է (նոյն տեղում, էջ 64-67),

Ե. Contra Apollinarium (liber) II (CPG 2231) / Ընդդէմ Ապոլլինարիոսի. Գիրք երկրորդ – Յաղագս փրկական յայտնութեան Տեառն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի ընդդէմ Մարկիոնի (նոյն տեղում, էջ 68-88)⁶:

Ստեփանոս Սիւնեցու կենսագիրները ու կենսագրական տեքստերի Հաղորդած տեղեկութիւնները:

Ստեփանոս Սիւնեցու վաղ «կենսագիրներն» են Մովսէս Կաղանկատուացին (իմա՝ Դասխուրանցին), Կիրակոս Գանձակեցին, Մխիթար Այրիվանեցին եւ Ստեփանոս Օրբէլեանը: Յայտնի է, որ այս չորս պատմիչների գործերը աղբիւրագիրտական առումով կապուած են իրար: Ստեփանոս Սիւնեցու կենսագրական տուեալները Հաղորդելիս էլէոնորա Յարութիւնեանը Գարեգին Յովսէփեանի կատարած ուսումնասիրութեան մասին գրում է.

«Գ. Յովսէփեանը աւելի հանգամանալից զբաղուել է Ստեփանոս Սիւնեցու վարքի քննութեամբ: Ճշտելով վարքի սկզբնաղբիւրները, նա եկել է այն եզրակացութեան, որ Մխիթար Այրիվանեցին ձեռքի տակ ունեցել է Ստեփանոս Սիւնեցու վարքի՝ Մովսէս Կաղանկատուացու եւ Կիրակոս Գանձակեցու խմբագրութիւններից տարբեր մի ուրիշ «սկզբնական» խմբագրութիւն, որ եղել է աւելի հին, քան Կաղանկատուացու երկը: Ապա նա ցոյց է տուել, որ նշուած վարքի Մխիթար Այրիվանեցու խմբագրութիւնը, իր հերթին, սկզբնաղբիւր է ծառայել Ստեփանոս Օրբէլեանի գրած նոյնանուն վարքի նոր խմբագրութեան համար: Գ. Յովսէփեանն այդ վարքի մխիթարեան խմբագրութիւնը զնահատել է իբրեւ պատմական որոշակի արժէք ներկայացնող ստեղծագործութիւն»⁷:

Հիմք ընդունելով ասուածը՝ Ստեփանոս Սիւնեցու կենսագրական տուեալների համար դիմենք Մխիթար Այրիվանեցու հեղինակած Ստեփանոս Սիւնեցու վարքին: Մխիթար Այրիվանեցին Հաղորդում է, որ Ստեփանոս Սիւնեցին եւ Գրիգոր Գոզիկը⁸ Կ. Պոլսում կատարել են Դիոնիսիոս Արիոպագացու⁹, Գրիգոր Նիւսացու/Նեմեսիոս Եմեսացու¹⁰ երկերի թարգմանութիւնները¹¹: Այստեղ դե-

⁶ Տե՛ս Robert P. Casey, Armenian Manuscripts of St. Athanasius of Alexandria, Harvard Theological Review XXIV, Cambridge, 1931, էջ 53 եւ 57-58, Մեսրոպ վրդ. Գ. Գրիգորեան, Ստեփանոս Սիւնեցի. Իր երկու նորայայտ մեկնութիւններու հրատարակութեան առիթով, Պէյրութ, 1958, էջ 35-36:

⁷ Է. Յ. Յարութիւնեան, Մխիթար Այրիվանեցի (կեանքն ու ստեղծագործութիւնը), Եր., 1985, էջ 17:

⁸ Որպէս Սիւնեցու գործակից-թարգմանչի՝ Գրիգոր Գոզիկի փոխարէն շրջանառում է նաեւ Դասիթ Հիպատոսի անունը. հմմտ. Պատմութիւն նահանգին Սիսական արարեալ Ստեփանոսի Օրբէլեան արքեպիսկոպոսի Սիւնեաց, Թիֆլիս, 1910, էջ 135:

⁹ Իմա՝ Corpus Areopageticum:

¹⁰ «Գտին և ի նմին քաղաքի զբազմիմաստ գիրսն Գրիգորի Նիւսացոյ, որ վս. բնութե. մարդոյ եւ կազմութե. կարգեալ էր, և զայն ևս թարգմանեցին» (տե՛ս Գարեգին արքեպս. Յովսէփեանց, Մխիթար Այրիվանեցի. նորագիտ արձանագրութիւն եւ երկեր, Երուսաղէմ, 1931, էջ 17): Իմա՝ Գրիգոր Նիւսացու «Յաղագս կազմութեան մարդոյ» եւ Նեմեսիոս Եմեսացու «Յաղագս բնութեան մարդոյ» գրուածքները: Հմմտ. նաեւ Մեսրոպ վրդ. Գ. Գրիգորեան, Ստեփանոս Սիւնեցի. Իր երկու նորայայտ մեկնութիւններու առիթով, էջ 31-32, Հ. Կիրեղ վրդ. Քիպարեան, Պատմութիւն հայ հին գրականութեան, Վենետիկ, 1992, էջ 268 եւ այլուր:

¹¹ Տե՛ս Գարեգին արքեպս. Յովսէփեանց, Մխիթար Այրիվանեցի. նորագիտ արձանա-

ուեւս չի նշուում, որ Ստեփանոս Սիւնեցին թարգմանել է նաեւ Աթանաս Ալեքսանդրացու գործերից: Ըստ վարքի՝ Ստեփանոս Սիւնեցին Լեւոն կայսեր¹² հրամանով պիտի Հռոմում գտնէր երեք գրքեր, որոնք նոյնիմաստ էին այն գրքի հետ, որով նա ապացուցել էր իր ուղղափառութիւնը կայսրին:

«Երթեալ սրբոյն ի Հռոմ և ըստ աջողելոյն այ.¹³ գտեալ երիս գիրս համադաւանս այնմ գրոց, կարգեալ և յաւրինեալ յԱթանասէ Աղեքսանդրացոյ, ի Կիւրղէ և յԵպիփանայ, և իմացեալ հոգովն, եթէ ոչ առնէ կայսրն, զոր խոստացաւ: Անփոյթ արարեալ զհրաման ինքնակալին Լեւոնի, ընդ այլ ճանապարհ գայ յԵմ. եւ դիմեալ ընդ Ասորիս, հասանէ ի Դուրիս, և մատուցանէ զգրեանն առաջի տն. Դաւթի հպտի.¹⁴ զոր տեսեալ զուարճացաւ յոյժ, և սիրեալ զսքն. և պատուեալ ըստ անձին իւրում, ապայ տայ ի նա զամ. գործս հոգևորս տան կթղկոսարանին:... Ընկալեալ կաթողիկոսին զհայցուածս նց. [Սիւնիքի Բաբկէն եւ Քուրդ(իկ) իշխանների – Ա. Ա.], վերակոչէ զսքն. Ստեփանոս յաթոռ եպստութե. Սիւնեաց և վս. երախտեաց աշխատութե. նր., որ եբեր զգրեանսն ի Հռոմայ եւ վս. արժանաւորութե. իւրոյ, երբեակ դաս եպսացն. հայոց կարգեաց զաթոռն Սիւնեաց:... Սա սկսաւ թարգմանել զտեսիլն Մեթոթի եւ ոչ կարաց կատարել վս. կանխաժաման մահուան իւրոյ»¹⁵:

Այս տեղեկութիւններից որեւէ կերպ ենթադրելի չէ, թէ Սիւնեցին թարգմանել է աթանասեան գրուածքներ. միայն շատ հեռուն զնալով կարող ենք եզրակացնել, որ Սիւնեցին Դաւիթ կաթողիկոսին մատուցել է Կ. Պոլսից բերուած այդ գրքերի ոչ թէ յունարէն բնօրինակները/բնագրերը, այլ իր կողմից կատարուած թարգմանութիւնը: Այս դէպքում արդէն հարց է ծագում, թէ Աթանասի, կամ Կիւրեղի (ըստ Ստեփանոս Օրբէլեանի Պարապմանց եւ Գանձուց գրքերը) եւ կամ Եպիփանի (ենթադրելի է, որ Պանարիոնը եւ/կամ Անկիւրատոսը) ո՞ր գործերի մասին է խօսքը:

Սուրբգրային մէջբերումների եւ վկայակոչումների քննութիւն¹⁶

1) Մէջբերումների վիճակագրութիւն.

Հ. Եսայի Տայեցին «Ճառք»-ում ընդդէմ Ապողինարիոսի II գրքի տողատակում տալիս է 50 մէջբերում, որոնցից՝ հինկտակարանեան՝ 14, նորկտակարանեան՝ 36: Հետեւեալ գրքերից՝

Հին Կտակարան. Ծնդ., Բ Օր. 2x, Սղմ. 5x, Ես. 5x, Ամբ.,

Նոր Կտակարան. Աւետարաններ՝ Մտթ. 3x, Ղուկ. 2x, Յովհ. 8x, Գործք 2x, Պողոսի թղթեր՝ Հռմ. 5x, Ա Կոր., Բ Կոր., Եփ. 2x, Կող., Ա Տիմ. Բ 5-6 3x, Բ Տիմ.,

գրութիւն եւ երկեր, էջ 17, Ստեփանոս Օրբէլեան, Պատմութիւն նահանգին Սիսական, էջ 135:

¹² Լեւոն Գ. Իսաւրացի (717-741):

¹³ Այս եւ հաջորդ համառոտագրումները չեն բացում՝ պահպանելու համար հղման բնագիրը:

¹⁴ Դաւիթ Ա. Արամոնեցի († 741 թ.): Ամենայն հայոց կաթողիկոս 728 թ.: Յաջորդել է Յովհան Գ. Օձնեցուն: Նրան յաջորդել է Տրդատ Ա. Ռթմեցին:

¹⁵ Գարեգին արքեպս. Յովսէփեանց, Մխիթար Այրիվանեցի. նորագիտ արձանագրութիւն եւ երկեր, էջ 19-21: Հմմտ. նաեւ Ստեփանոս Օրբէլեան, Պատմութիւն նահանգին Սիսական, էջ 136-138:

¹⁶ Այստեղ ներկայացնում եւ վերլուծում ենք միայն Ընդդէմ Ապողինարիոսի երկրորդ գրքի առանձին աստուածաշնչեան տեղիների հայերէն թարգմանութիւնը:

Ἐγώ εἰμι ἡ ὁδός, καὶ ἡ ζωή, καὶ ἡ ἀλήθεια;

Յովհ. ԺԴ 6 Ես եմ ճանապարհն եւ ճշմարտութիւն եւ կեանք.

ἐγώ εἰμι ἡ ὁδός καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωή:

→ **Հայերէն մէջբերումը Համապատասխանում է յունարէն բնագրին, յունարէն Ս. Գիրքը Համապատասխանում է Հայերէն Ս. Գրքին:** → **Թարգմանիչը շարունակաբար թարգմանել է յունարէն տեքստը: Ունենք այսպիսի 3 մէջբերում:**

➤ **Ճառք, էջ 69 Յիշել զՅիսուս Քրիստոս յարուցեալ ի մեռելոց ի զաւակէ Դաւթի**

Μνημόνευε, φησὶν, Ἰησοῦν Χριστὸν ἐγγεγραμμένον ἐκ νεκρῶν, ἐκ σπέρματος Δαβὶδ **κατὰ σάρκα.**

Բ Տիմ. Բ 8 Յիշեա զՔրիստոս Յիսուս յարուցեալ ի մեռելոց՝ ի զաւակէ Դաւթի,

Μνημόνευε Ἰησοῦν Χριστὸν ἐγγεγραμμένον ἐκ νεκρῶν, ἐκ σπέρματος Δαυὶδ, **Ζ.ՈՒ. Ա 3 Վասն Որդւոյ իւրոյ եղելոյ ի զաւակէ Դաւթի ըստ մարմնոյ,** **Περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα.**

→ **Յունարէն բնագրի մէջբերումը սուրբգրային երկու համարներին ձուլում է, որը չի արտայայտում տեքստի հայերէն թարգմանութեան մէջ:** → **Հայերէնը կամ հետեւում է միայն Բ. Տիմ. Բ. 8-ին, կամ գիտակցաբար բաց թողնում կատճարճ-ն / ըստ մարմնոյ-ն:**

Հմտ.

➤ **Ճառք, էջ 75 Քանզի որ անկարն էր օրինացն՝ որով տկարանայրն:** **Τὸ γὰρ ἀδύνατον τοῦ νόμου, ἐν ᾧ ἠσθένει διὰ τῆς σαρκός.**

Հ.ՈՒ. Ը. 3 Զի որ անհնարինն էր օրինացն՝ որով տկարանայրն մարմնով, **Τὸ γὰρ ἀδύνατον τοῦ νόμου, ἐν ᾧ ἠσθένει διὰ τῆς σαρκός.**

→ **Հայերէնն այստեղ եւս բաց է թողնում** **διὰ τῆς σαρκός-ը / մարմնով-ը:** **Ունենք այսպիսի 2 մէջբերում:**

Բ. Ոչ բառացի

➤ **Ճառք, էջ 75 Նախ քան զգիտել մանկանն զբարի կամ զչար, անհաւանեալ չարութեանն՝ ընտրեսցէ զբարին:**

Πρὶν ἢ γινῶναι τὸ παιδίον ἀγαθὸν ἢ κακὸν, ἀπειθεῖ πονηρία τοῦ ἐκλέξασθαι τὸ ἀγαθόν. **Ես. է 16 Վասն այնորիկ մինչ չեւ ծանուցեալ իցէ մանկանն զբարի կամ զչար, անարգեսցէ զչարն եւ ընտրեսցէ զբարին.**

διότι πρὶν ἢ γινῶναι τὸ παιδίον ἀγαθὸν ἢ κακὸν ἀπειθεῖ πονηρία τοῦ ἐκλέξασθαι τὸ ἀγαθόν

→ **Բառացի Համապատասխանում է յունարէն մէջբերումը յունարէն Ս. Գրքին, իսկ Հայերէն թարգմանութիւնը չի համապատասխանում Ս. Գրքի Հայերէն թարգմանութեանը. ընտրուած է հոմանիչ բառապաշար:** → **Թարգմանիչը շարունակաբար թարգմանել է յունարէն տեքստը: Ունենք այսպիսի 1 մէջբերում:**

Եզրակացութիւններ եւ հեռագնայ հարցադրումներ

- **Աթմասեան հինգ ճառերի հայերէն թարգմանութիւնը Ստեփանոս Սիւնեցուն վերագրող տեղեկութիւնը առաջին անգամ մեզ է հաղորդում Հ. Գարեգին Զարբհանալեանը, մինչդեռ միւս ուսումնասիրողները կրկնում են նրա բերած յիշատակարանը: Իսկ այս յիշատակարանը վենետիկեան որեւէ ձեռագրում, առայժմ միայն ըստ ձեռագրացուցակների տուեալների, մեզ չյաջողուեց գտնել:**

- Եթէ Ստեփանոս Սիւնեցիին իրապէս կաթողիկոսին է յանձնել իր հետ բերուած յունարէն բնագրերի հայերէն թարգմանութիւնները, ապա դեռ առկախ է մնում այն հարցը, թէ նա աթանասեան որ գործը կամ գործերն է իր հետ բերել Հռոմից: Եթէ դա/դրանք այս հինգ գործերից որեւէ մէկը չէ/չեն, ապա դա/դրանք կարող ենք փնտրել աթանասեան տեքստերի հայերէն այն թարգմանութիւնների մէջ, որոնք լեզուական առումով արտացոլում են յունաբան հայերէնը:

- Ընդդէմ Ապողինարիոսի երկրորդ գրքի սուրբգրային մէջբերումների վերլուծութիւնը ցոյց տուեց, որ յունարէն բնագրում մէջբերումների գերակշիռ մասը բառացի համապատասխանում է յունարէն Ս. Գրքին, հայերէն թարգմանիչը հիմնականում հետեւում է յունարէն բնագրին, բայց նկատի ունենալով Աստուածաշնչի յունարէն բնագրի եւ հայերէն թարգմանութեան համապատասխանութիւնը, տեսնում ենք մէջբերումների եւ Աստուածաշնչի հայերէն թարգմանութիւնների համընկնում:

Եթէ յստակ յայտնի են որոշ տեքստերի թարգմանիչները, իսկ միւսներինը թէ՛ական է, ապա կարող ենք աստուածաշնչեան մէջբերումների թարգմանութեան ուսումնասիրման միջոցով վերջնական պատասխան գտնել: Այսինքն, եթէ ելակէտ ընդունենք, որ տուեալ թարգմանիչը Ս. Գրքի տեղիների մէջբերման ժամանակ մշտապէս նոյն եղանակն է կիրառում, ապա թէ՛ական տեքստերի դէպքում նոյն եղանակին հանդիպելիս կհաստատուի թարգմանիչը, իսկ տարբեր եղանակների դէպքում՝ կմերժուի տուեալ թարգմանիչը: Այսպէս, եթէ վերլուծենք Սիւնեցու, օրինակ, Դիոնիսիոս Արիսպագացու տեքստերի սուրբգրային մէջբերումների թարգմանութիւնը եւ տեսնենք, որ այստեղ եւս գերակշռում է մէջբերումների բառացի թարգմանութիւնը, ապա կունենանք լրացուցիչ մի փաստարկ, որ երկու տեքստերի թարգմանիչը նոյն անձն է: Իհարկէ, պատկերն ամբողջացնելու համար հարկաւոր է դիտարկել նաեւ Սիւնեցու միւս թարգմանութիւնների սուրբգրային մէջբերումները¹⁷:

- Նմանօրինակ ուսումնասիրութիւնները առաջին հայեացքից թւում է, թէ մի պահ դուրս են թողնում համատեքստը, «անտեսում» են այն:

- Առանձին ուսումնասիրելով սուրբգրային¹⁸ վկայակոչումները՝ առաջին հերթին ստուգում եւ որոշարկում ենք դրանց սահմանները. այսինքն՝ վերստին նշում համապատասխան գրքի կոնկրետ գլուխն ու համարը: Սա, արդէն տեղ գտնելով ուսումնասիրութեան վերջում զետեղուած սուրբգրային տեղիների ցանկերում, կարող է այդպիսով մաս կազմել աստուածաշնչեան արդի էլեկտրոնային/համակարգչային ծրագրային տարբերակների յղումների եւ նպաստել Աստուածաշնչի տեքստի ուսումնասիրմանը:

¹⁷ Սա արուելու է դեռ ի լրումն այս ուսումնասիրութեան:

¹⁸ Կրկին ու կրկին հրամայական է դառնում Աստուածաշնչի հայերէն թարգմանութեան ամբողջական քննական տեքստի անհրաժեշտութիւնը, այլապէս ուսումնասիրութեան արդիւնքները ճիշտ են միայն տուեալ օրինակի/տեքստի համար:

ANAHIT AVAGYAN

[ATHANASIUS OF ALEXANDRIA] AND [STEP'ANOS SYUNEC'I]: ANALYSIS OF THE TRANSLATION OF BIBLICAL QUOTATIONS

Keywords: Athanasius of Alexandria, Stephen of Syunik (Stepanos Syunetsi), Pseudo-Athanasius, Hellenizing translations, Biblical quotations

A considerable part of the literary heritage of Athanasius of Alexandria or of the writings under his name was rendered inter alia into Armenian too. According to the accepted viewpoint, better to say, also traditionally, – the basis for which are two colophons – the translation of the seventeen writings was done by the first translators and of the five homilies by Step'anos Syunec'i.

The following are the five (Pseudo)-Athanasian homilies, the translation of which was done by or is ascribed to Step'anos Syunec'i:

a. Ad Iovianum; b. Ad imperatorem Iovianum; c. Quod unus sit Christus; d. Nunc anima mea turbata est; e. Contra Apollinarium (liber) II.

From these five treatises, the translation of the biblical quotations of only Contra Apollinarium II is given and analysed in the article.

АНАИТ АВАГЯН

[СВ. АФАНАСИЙ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ] И [СТЕПАНОС СЮНЕЦИ]: АНАЛИЗ ПЕРЕВОДА БИБЛЕЙСКИХ ЦИТАТ

Ключевые слова: Афанасий Великий, Степанос Сюнеци, Псевдо-Афанасий, грекофильские переводы, цитаты из Библии

Значительная часть литературного наследия св. Афанасия Александрийского или писаний под его именем было переведено, среди других и на армянский язык тоже. В соответствии с принятой точки зрения, лучше сказать, также традиционно, – основой для которой являются две колофоны – перевод семнадцати писаний было сделано первыми переводчиками, а пяти проповедей – Степаносом Сюнеци.

Перевод последующих пять (Псевдо)-Афанасийских гомилий было сделано Степаносом Сюнеци или приписывается ему:

a. Ad Iovianum; б. Ad imperatorem Iovianum; в. Quod unus sit Christus; г. Nunc anima mea turbata est; д. Contra Apollinarium (liber) II.

Из этих пяти трактатов в статье дается и анализируется перевод библейских цитат только Contra Apollinarium II.



ARCHPRIEST NERSES (VREJ) NERSESSIAN*Former curator of the Christian Middle East Section of the British Library***ROYAL ASIATIC SOCIETY MANUSCRIPT**

Keywords: Newly discovered two Armenian Manuscripts, Pauline Letters and Euthalian materials, Apocraphal Letters of the Corinthians to St. Paul and 3rd Letter of Paul to the Corinthians

Armenian Manuscript of the Pauline Letters with Euthalian material and the Apocraphal Letter of the Corinthians to St Paul and the IIIrd Letter of Paul to the Corinthians, Akner (Cilicia), dated 1247.

Royal Asiatic Society MS. no. 443 [Armenian MS. no. 1]

Paper; 274 folios + 4 vellum flyleaves two at each end of the manuscript, made up of 24 gatherings each of 12 leaves signed in Armenian letters in the margins below. Collation is as follows: ii (end signature on fol. 23b), iii (24b), iv (36), v (48), vi (59), vii (71), viii (83), [ix] (missed out), x (95a), xi (107), xii (119), xiii (131), xiv (143), xv (155), xvi (167), xvii (179), xviii (191), xix (203), xx (215), xxi (227), xxii (fl. 239), xxiii (fl. 251b) and xxiv (fl. 283). A later hand has paginated the entire manuscript in Armenian letters beginning with letter *uu*. [1] to շլթ. [539]. By scribal error quire xviii is signed as xii but the end signature is corrected to xviii.

Text in regular *bolorgir* (round hand) in two columns of 17 lines each all in black ink except the headings which are in red. The introductory section up to folio 48 is in single column. The principal text beginning with the Epistle of St Paul to the Romans has a quarter page head piece.

Size 17x12 cm (written surface 12x8 cm).

Binding

Leather covers over wooden boards. The front and back tooled with geometrical patterns. A rectangular surface with two dissecting diagonal lines filled with floral design. The outer frame is of guilloche pattern, and the inside corners are fan-shaped quadrants. The flap is in place but the fasteners and the metal pegs are missing. Three holes on the front cover mark the places for the pegs. The inside of the covers are lined with green colour silk doublures.

The spine is raised at the head and tail; the headbands are embroidered in white and red threads. There are two labels pasted on the spine. The larger of the two has the inscription '443 An Armenian Ms containing the Epistles of St Paul copied in AD.1280' and another label below inscribed 'Armenian'¹.

¹ R. A. S. Register of Donations April 1823 to March 1831. In the Society's archives there is a description in French of the manuscript on ruled paper entitled 'Notice sur le manuscrit armenien de la R. Societe Asiat. de Londres partant le no. 443' signed S. B Londres 22 Oct. 1873. The initials S. B placed in a circle belongs to Rev. Sukias Baronian (1831-1910), who had catalogued the Armenian manuscript in the British Museum, the Bodleian Library and John Ryland's Manchester. For his biography **See** Vrej Nersessian, *A catalogue of the Armenian manuscripts in the British Library acquired since the year 1913 and of collections in other libraries in the United Kingdom* (London, 2012), I, pp.1-5.

Vellum fly leaves, two each in front and back. Text in small *bolorgir* in single column, 21 lines to the page. The front folios contains extract from the Gospel of Saint Matthew I:vv.16 to II:17. Begins «Որում խօսեցեալ զՄարիամ կոյս, յորմէ ծնաւ Յիսուս, որ անուանեցաւ Քրիստոս. [ends] «...կատարեցաւ ասացեալն ի ձեռն Երեմիայ մարգարէի» [‘Mary of whom Jesus was born, who is called Christ... then was fulfilled what was spoken by the prophet Jeremiah].

The end two folios contains an extract from the Gospel of St John: XVIII: 2-29 [Begins] «...անգամ ժողովեալ էր անդր Յիսուսի աշակերտօքն Հանդերձ: Եւ Յուդայի առեալ ընդ իւր զգոռնդ... [end] «Ել առ նոսա Պիղատոս արտաքս եւ ասէ, զի՞նչ չարախօսութիւն մատուցանէք» [Jesus had assembled there with his disciples... So Pilate went out to them and said “what accusations do you bring against this man”].

Condition – The manuscript is in fine condition.

Provenance –

The principal colophon begins with the customary eulogy called «Փառք» (literally, “Glory be”) dedicated to the Holy Trinity. This in essence is a statement of the Trinitarian theology of the Armenian Church, containing references to the first three Ecumenical Councils - the only ones accepted by the Armenian Church². This introductory section is followed by remarks eulogizing the contents of the teaching of the St Paul through his Epistles. Next the scribe mentions the names of the three sponsors of the manuscript *Barsegh* and his ‘spiritual’ brothers *Hanes* and *Matt’eos* from the province of *Ekegheats*³. The scribe asks the readers and those who will benefit from the manuscript to remember in their prayers *Tiratsu*, father of the three brothers, ‘who has departed from this life leaving them in deep sorrow and disconsolate’. The scribe of the manuscript is named as being *Nerses*, and the priest *Vardan* who is the ‘polisher’ [կոկող] of the paper.

In the final section of the colophon the scribe provides the details surrounding the circumstances under which he laboured. The scribe Nerses confirms that he copied the manuscript in the land of Cilicia in the monastery of Akner also known *Awag Anapat* [Աագ Ասապատ]⁴ in the Armenian era 696 [+ 551 = 1247 AD] during the reign of *King Het’um* [1st] of the Armenian Kingdom of Cilicia (1226-1269) and his father *Kostandin* and his brothers and during the Catholicate of *Kostandin* [1st Barjrbertsi, 1221-1267]⁵.

The final 12 line of the colophon occupying the 2nd column on folio 273a, which has been retouched (probably in the XIVth mentions the names of the priests *T’adeos* and *Grigor* who ‘to the best of their ability corrected the defects and faults’ [զթերութիւն պակասութեանն] found in the text.

² A. K. Sanjian, *Colophons of Armenian manuscripts, 1301-1480. A source for Middle Eastern History* (Cambridge, Mass., 1969), pp.8-9.

³ «Եկեղեց գաւառ» is located in Great Armenia (Greek: Archilisene; Latin: Acilisinae) now corresponding to the region of Erzincan in E. Anatolia. See Հայաստանի եւ յարակից շրջանների պեղանունների բառարան, ed. T. Kh. Hakobyan and others (Erevan, 1988), ii, pp. 177-178.

⁴ «Աագ վանք» (variant «Աաք») Monastery in the canton of Ekegheats or Daranagheats, also called ‘St. Apostles’ Monastery’ or ‘ Monastery of St. T’adeos the Apostle’ See Հայաստանի, **ibid.**, I, pp. 354-55.

⁵ T. S. R. Boase, ed., *The Cilician Kingdom of Armenia* (Edinburgh & London, 1978), pp.1-33; and ‘Gazetteer’, pp. 145-185; ‘Rulers of Cilician Armenia’, p. 186.

In the manuscript there are two colophons by later hands which provide important data concerning the later history of the manuscript. On fol.174a, a fifteen line beautifully written inscription in regular *bolorgir* states that the manuscript was restored by *Step'anos* in the village called *Nor Giwgh* [*New Village*], for the pleasure of Archbishop *Manuel* of the Convent of *Saghmosavank*' [Սաղմոսավանու] located in the province of *yArarat*. The colophon also mentions the priest *Yovanes*, who after the death of his wife retired into a monastery and was elevated to the rank of archbishop. This memorial is dated in the Armenian era ԹՉԴ [1084=1635]⁶.

The inscription on folio 48b brings the history of the manuscript up to 19th century. Below his red seal His Holiness *Ep'rem I Joragehtsi*, Catholicos of All Armenians⁷ at the Holy See of *Ejmiadsin* from 1809-30, has written his dedication of affection for his 'newly found friend representing the powerful Empire of the British Major *Joseph D'Arcy*', to whom he presented the manuscript on 24th of May 1815.

The *Royal Asiatic Society Register of Donations* covering the period from April 1823 to March 1831, confirms the name of the recipient mentioned on fol. 48b 'Presented to the Royal Asiatic Society by Lieut. Col. *Joseph D'Arcy* on 4th April 1829'. The library seal is stamped on folios 24b and 164b.

Contents

Fols. 1-13a. (իս-իր) Յառաջաբանութիւն Պաւղոսի առաքելոյ նախակարգեալ ի գլուխ գրոցս: Ընդ ուսումնասէր եւ ընդ փոյթ քոյոյ սիրոյդ զարմանամ, ո՛ր Հայր պատուական... [Preface to the Pauline Epistles by Euthalius]

Fol. 13b. Յառաջաբանութիւնս. տունք Յ. [300]

Վկայութիւն Պաւղոսի առաքելոյ [Testimonies for the Apostle St Paul]

«Առ Ներոնիւ կայսեր Հռոմայեցւոց վկայեաց անդ Պաւղոս առաքեալ, կտրեալ զգլուխս... Եւ ես ստոյգ նշանակեցի զժամանակ եւ քարոզութեանն Պաւղոսի [The execution of St. Paul in Rome during the reign of Emperor Nero (*Martyrium Pauli*)]:

Fols.14a (իբ.-ձթ.) Բովանդակութիւն ընթերցուածոց եւ որոց ի նոսա գլուխք եւ վկայութիւնք ըստ իւրաքանչիւր թղթոցն առաքելոյ... Եւ որչափ իւրաքանչիւր ի նոցանէ տունք իցեն:

[Chapters and witnesses in each of the Epistles and the number of verses]

Fol. 14a. Ի Հռոմայեցւոց Թղթին [Romans]

Fol. 14b. Ի Կորթա[ց]ւոց Առաջի Թղթին [1 Corinthians]

Fol. 15a. Առ նոսին յԵրկրորդ Թղթին [2 Corinthians]

Ի Գաղատացւոց Թղթին [Galatians]

Fol. 15b. Յեփեսացւոց Թղթին [Ephesians]

Ի Փիլիպեցւոց Թղթին [Philippians]

Fol. 16a. Ի Կողոսացւոց Թղթին [Colossians]

⁶ «Սաղմոսավանք» Monastery in the canton of *Aragadsotn* in *yArarat* province. Founded in 1215 by *Vatche* 'Prince of Princes' the founder of the *Vatchaturian* Princely dynasty. Large number of manuscripts have survived copied in the scriptorium of the Monastery, the most famous being the *Lectionary* of 1185-88 by the scribes *Markos* and *Mekhitar*. See *Հայաստանի, ibid.*, iv, pp. 482-483.

⁷ *M. Ormanian*, *Ազգապատում* (Beirut, 1961), III, Bk, 1, pp. 3377-3626; *A. G. Eritsian*, *Ամենայն Հայոց կաթողիկոսութիւնը եւ Կովկասի Հայք XIX դարում: Մասն Ա. (1800-1832 թ.)*, (Tiflis, 1894), pp. 47-653.

Ի Թեսաղոնիկեցւոց թղթին [1 Thessalonians]

Առ նոյն երկրորդ թղթին [2 Thessalonians]

Յեբրայեցւոց թղթին [Hebrews]

Fol. 16b. Առ Տիմոթէոս Առաջի թղթին [1 Timothy]

Առ նոյն երկրորդ թղթին [2 Timothy]

Առ Տիտոսի թղթին [Titus]

Առ Փիլիմոնի թղթին ոչ ուրեք [Philemon]

Fol. 17a. Յառաջագիր [Prologue]

Ճիսե [145] վկայութիւնք ձիւե. [125] տունք

Բաժանեցին զընթերցուածս եւ ստքսեցի զամենայն առաքելական գիրս... եւ զայն եւ թե որչափ տունք իցեն:

Որ թղտով թիւս եւ զքանակութիւն միայն յայտ առնէ զիւրաքանչիւր [145 witnesses, 125 verses... The division of the

Lectons]

Գլխոցն վկայութեանց [witnesses by Chapters]

Fol. 17b. Բովանդակութիւն աստուածեղէն վկայութեանց

[Contents of the Divine witnesses]

Ի Հռովմայեցւոց թղթի վկայութիւնք [Romans]

Ի Կորնթացւոց Ա. թղթին վկայութիւնք [1 Corinthians]

Fol. 18b. Առ նոսին երկրորդ թղթին վկայութիւնք [2 Corinthians]

Ի Գաղատացւոց թղթին վկայութիւնք [Galatians]

Fol. 19a. Յեփեսացւոց թղթին վկայութիւնք [Ephesians]

Ի Փիլիպեցւոց թղթին եւ ի Կողոսացւոց եւ ի Թեսաղոնիկեցւոց յառաջնումս եւ յերկրորդումս ոչ ուստեք ինչ յիշատակեաց Պաւղոս առաքեալ

[No scriptural witnesses is by Paul in the Epistles to Philip pians Colossians, 1 and 2 Thessalonians]

Յեբրայեցւոց թղթին վկայութիւնք [Hebrews]

Fol. 20a. Առ Տիմոթէոս յառաջնում թղթին վկայութիւնք [1 Timothy]

Յերկրորդում թղթին առ նմոյն վկայութիւնք [2 Timothy]

Առ Փիլիմոնի թղթին ոչ ուրեք յիշատակեաց բան ինչ

[No scriptural witnesses in the Epistle to Philemon]

Պաւղոս զուրուք առաքեալ...միանգամայն ամենայն վկայութիւնք ձիւե. [125] եւ են այսոքիկ – Յարարածոց

Fol. 21a. Միանգամայն վկայութիւնք ձիւթ. [122]

Fol. 21b. Եւ գրեցան յայլ եւ յայլ քաղաքաց թուղթք չորեքտասանք, որպէս եւ ի ներքոյս կարգեալ են - ի Կորնթոսէ մի

Fol. 22a. Եւ գրեցան ի Պաւղոսէ երեսաց միայնոյ թուղթէ

Fol. 22b. Յառաջագիր: Չամենայն թուղթս Պաւղոսի ընթերցայ եւ առ ի նոցանէ զամենայն բանս վկայութեանցն... Յանձնարարութիւնս իմոյ ծառայի փախուցելոյ եւ աղաչանք վասն նորին փրկելոց ի ձեռն Հաւատոցն:

Fol. 23a-35a. Ի Հռովմայեցւոց թղթիս վկայութիւնք... յԱմբակումայ: Համաւրեն գլխոցն զիր ըստ իւրաքանչիւր թղթոցն Պաւղոսի առաքելոյ եւ են ի նոցանէ [տունք իցեն]

Fol. 35b-36b. Գլուխք Հռովմայեցւոց թղթոյն Պաւղոսի: «Աւետարանական վարդապետութիւն վասն առ արտաքինսն շնորհացն Քրիստոսի...

Fol. 36b-38a. Գլուխք առաջնոյ թղթոյն Կորնթացւոց

Fol. 38a-39a. Գլուխք երկրորդ թղթոյն Կորնթացւոց

Fol. 39a-39b. Գլուխք Գաղատացւոց թղթոյն

Fol. 39b-40a. Գլուխք Եփեսացւոց թղթոյն

Fol. 40b. Գլուխք Փիլիպեցւոց թղթոյն

Fol. 40b-41b. Գլուխք Կողոսացւոց թղթոյն

Fol. 41b-42a. Գլուխք Թեսաղոնիկեցիա Ա. թղթոյն

Fol. 42a-42b. Գլուխք Թեսաղոնիկեցիա Բ. թղթոյն

Fol. 42b-45b. Գլուխք Եբրայեցիա թղթոյն

Fol. 45b-46b. Գլուխք առ Տիմոթէոս առաջին թղթոյն

Fol. 46b-47a. Գլուխք երկրորդ թղթոյն Տիմոթէոսի

Fol. 47a-47b. Գլուխք թղթոյն որ առ Տիտոս

Fol. 47b. Գլուխք որ առ Փիլիմոն

Fol. 48a. Blank

Fol. 48b *Catholicos Eprem I Joragehtsis dedication and stamp*

Fol. 49a-. Առ Հռոմայեցիա Թուղթ [Romans]

Fol. 88a-. Առ Կորնթացիա Թուղթ Առաջին [1 Corinthians]

Fol. 125b-. Առ Կորնթացիա Երկրորդ Թուղթ [2 Corinthians]

Fol. 150b-(2nd col) Առ Գաղատացիա [Galatians]

Fol. 164a-. Առ Եփեսացիա [Ephesians]

Fol. 177a-. Թուղթ առ Փիլիպեցիա [Philippians]

Fol. 186a-. Առ Կողոսացիա Թուղթ [Colossians]

Fol. 195a-(2nd col) Առ Թեսաղոնիկեցիա Թուղթ Ա. [1Thessalonians tefal]

Fol. 203a-(2nd col) Առ Թեսաղոնիկեցիա Թուղթ Բ. [2 Thessalonians tefal]

Fol. 208a-. Թուղթ առ Եբրայեցիա [Hebrews Ebro]

Fol. 239b-. Առ Տիմոթէոս Թուղթ Ա. [Timothy timothe]

Fol. 249b-. Առ Տիմոթէոս Թուղթ Բ. [2 Timothy timothe ii]

Fol. 257a-(2nd col) Առ Տիտոս [Titus tirum]

Fol. 262a. Առ Փիլիմոն եւ առ Արքիպոս սարկաւազ եւ Ափիաս:

[Letter to Philon, deacon Argipos and AphiasPhilonono]

Fol. 264a(1st col). «Գրեցի եւ կարգեցի ըստ կարի ըստիքերոնն (stixiron) զգիրս Պաւղոսի առաքելոյ...» [I wrote out and arranged as far as possible verse by verse the writings of Paul the Apostle, ...]

Fol. 264a (2nd col). «Ընդաւրինակեցաւ գիրք սոցա ընդ Կեսարացւոց աւրինակաց, որ կան յարկեղս գրոց սրբոյն Պափիլէայ իւրոմք ձեռաւք գրեալ»: [Copied from the codex of Pamphili of Paul, found in the Eusebian Library of Caesarea]

Fol. 264b. «Թելադրութիւն. Գլխաւոր եմ եւ ածային զգիրս Պաւղոսի առաքելոյ... Պատասխանի... գանձ ունիմ զքեզ հոգեւոր»:

Fol. 264b(2nd col). Նաւարկութիւն Պաւղոսի առաքելոյ ի Հռովմ. «Հարիւրապետին, որ տանէր զՊաւղոս ի...» [The Shipwreck of Paul]

Fol. 265a (2nd col). Թուղթ Կորնթացն առ Սուրբ առաքեալն Պաւղոս: Ստեփաննոս եւ որք ընդ նմա... [The Letter of the Corinthians to Paul]

[In red ink] «Աւելի է (This is extra)»

Fol. 271b «Պատասխանի թղթոյն եւ Կորնթացւոց գրեալ ի Պաւղոսէ առաքելոյ մինչեւ ի կապանսն էր [The reply letter of Paul to the Corinthians (IIIr Corinthians):

Memorial notices by the scribe

Fol. 35a. «Բարեխաւսութեամբ սրբոյն Պաւղոսի ա[ստուա]ծախաւս վարդապետի, Տէր Յիսո՛ւս, ողորմեա՛ ստացողաց գրոցս եւ յառաջարկողացն. ամէն»:

Fol. 47b. «Բարեխաւսութեամբ և աղայթիւք սրբոյն Պաւղոսի առաքելոյն և տիեզերաց լուսաւորչի, Տէր Ա[ստուա]՛ծ, ողորմեա՛ց ստացողաց այսմ լուսազարդ եւ բազմազան մատենիս Բարսղի հաւատարիմ եւ սիրելի եղբար մերոյ եւ ծնողաց իւրոց: Ընդ նմին եւ շնորհազարդ հաւրն մերոյ Տիրացուի, որ յայսմ ամի կոչեցաւ ի Քրիստոսէն, եւ ձեռնասուն աշակերտաց նոցա՝ Հանիսին եւ Մաթիոսին, [մեղ]ապարտ գրչիս»:

Fol. 176b(2nd col). «Ստացողի գրոց եւ աշխատեցելոց սորա եւ յառաջարկողաց ողորմեա՛, Տէր Ք[րիստո]՛ս, եւ անպիտան գրչիս»:

Fol. 177a. «Ստացողի սորա եւ մեղապարտ գրողիս Ներս[իսի] ողորմեա՛, Տէ՛ր»:

Fol. 249a (2nd col.in red ink). «Ըստ առատ ողորմութեան քո, Ք[րիստո]ս Ա[ստուա]՛ծ, ողորմեա՛ ստացողաց այսմ հոգելից տառիս. եւ քեզ փառք յաւիտեան»:

Fol. 264b (2nd col). «Համագոյգ ստացողաց հոգեմատեան տառիս ողորմեսցի Տէր Ք[րիստո]ս. ամէն»

Principal Colophon

Fols. 271b(2nd col) – «Փառք քեզ, անսկիզբն և անժամանակ, աներբ և անուստք, գերարուն եւ համագոյ, եռակի եւ եզականի տէրութեանդ եւ մի աստուածութեանդ՝ Հաւր եւ Որդւոյ եւ Հոգւոյդ Սրբոյ, այժմ եւ միշտ եւ յաւիտեանս յաւիտենից. ամէն: Աստանաւր յանգ ելեալ կատարեցաւ լուսեղէն եւ հոգեպատում ս[ուրբ] վարդապետութիւնս Պաւղոսի առաքելոյն ի խնդրոյ երից համաշունչ եղբարց մերոց՝ Բարսղի հոգեզուարթ եւ բարեբուն քահանայի, եւ երկու համաբնակ եւ միանձն, ճգնազարդ եւ միասնունդ եղբարց՝ Հանիսի և Մաթթեոսի, որ են գաւառականք իմ՝ յԵկեղեաց գաւառէ, եւ ստացան զսա ի վայելս եւ ի զբօսանս անձանց իւրեանց, եւ յետ մահուան՝ յիշատակ հոգւոյ իւրեանց եւ ծնողաց իւրեանց, վասն որոյ աղաչեմ զամենեսեան, հա՛րք եւ եղբա՛րք, որք աւգօտիք եւ լուսաւորիք յայսմ հոգելից տառէս, յիշես՛ջիք ի մաքրափայլ եւ արդիւնական աղաւթս ձեր զյառաջասացեալ եղբարքս մեր՝ զԲարսեղ քահանայն եւ ըստ հոգւոյ աւագ եղբայր մեր, ընդ նմին եւ զՀանեսն եւ զՄատթէոս խաչակրան միանձունք. եւս առաւել յիշման արժանի արաս՛ջիք զհոգեւոր հայր իւրեանց եւս մեր ամենեցուն՝ զՏիրացուն՝ զվեհից վեհագոյնն եւ զբարի աւրինակն ամենայն առաջնորդաց, որ էր սպասաւոր սուրբ ուխտիս Ակնւերոյն, եւ յանցելում տարւոջս յայսմիկ վերափոխեալ կոչեցաւ ի Տեառնէ ի խորանսն լուսոյ եւ եթող մեզ սուգ մեծ եւ անմխիթար: Յիշես՛ջիք եւ զտառապեալ գծողս Ներսէս եւ ծնաւդսն իմ եւ զուսուցիչսն իմ եւ զամենայն համագիւնսն իմ: Յիշես՛ջիք եւ զՎարդան քահանայն՝ զկոկող նիւթիս, եւ ծնաւդսն իւր. եւ Ա[ստու]՛ծ, որ մեծն է եւ առատ ի տուրս բարեաց, ամենեցուն ողորմեսցի. եւ նմա փառք յաւիտեանքս յաւիտենից. ամէն:

Գրեցաւ ի թվիս հայոց ի ՈՂԶ. [1247], ձեռամբ Ներսէսի, յաշխարհիս Կիւլիկեցոց, յուխտս որ կոչի Աւագ անապատ, ի թագաւորութեան Հայոց Հերթոյ եւ հայր նորա պարոն Կոստանդեա. եւ եղբարց իւրոց, եւ ի կաթողիկոսութեան երջանիկ հայրապետի Կոստանդեայ. որոց հայցեմք ի յամենողորմ Տեառնէն երկայնածիզ եւ առանց յամենայն փորձութեան ժամանակս, եւ նմա փառք

յաւիտեանս յաւիտենից. ամէն^{8*}:

This concluding section has been retraced by a later hand

Ընդ սոսայ եւ գրս՝ գեղկելիս զԹաղէնս յիշման արժանի արարէք, զի որ յիշէ՝ յիշեալ լիցինք. եւ որ արհնեալ յաւիտեանս: Զի թերութիւն պակասութեանն, որ ի սմա՝ լցաք որչափ եւ կարողացաք զԳրիգոր քահանայ[ս] յիշեցէք եւս. զսոսա աշխատեցաւ ի սմա

A later hand has inserted this ending

«567 տարէն գրեցեալ է 1815 յամի Տեառն»

There is this English note in the inner margin “Written in 1280 at Jerusalem”.

Fol. 273b. Previously a blank page has several later inscriptions. A five line inscription in red ink has been rubbed out.

է մեղադիր լինի բամբասէ պարտաւորե[ա]լ առաջի Ք[րիստոս]ի

Another owner has added into the above note this «Ես՝ Գրիգոր [Քրիստոսի] աշակերտ թվին ՌՃՁԷ. [1187+551= 1738]

Ի սմի զաւուր տ[է]ր Ոհանս գրիցի. թվին ՌՃԾԸ. [1158 + 551= 1709].

Ի ի թվականիս ՌՁ. [1080+ 551= 1631].

5 line inscription in Arabic

Colophon of the restorer of the manuscript in 1636.

Fol. 274a. Վերջստին նորոգեցաւ Պաւղոսի ձեռամբ ոգնամեղ եւ երկնամեռ Սրեւիանոս իրիցու, ի գիւղս Նորս, ընդ հովանեաւ սրբոցս, որ աստ կան հաւաքեալ(sic), ի վայելումն քաղցրաբարոյ եւ կակղասիրտ եւ արտասուլթոն, որ հանապազ հեղու առաջի սրբոյ խաչին Մանուէլ ահրեպիսկոպոսին Մաղմոսավանո. զի եւ ի գիրքս Սաղմոսավանու է վախճան շինջ: Նա եւ վայելող սորա յիշեցէ զնորոգաւուս եւ նորոգել տուողս՝ զՄանուէլ եպ[ի]սկ[ոպոս] եւ նորին հոգէկիր Յովանէս այրի երիցոյնն, որ տղա տիւաք որոշեցօ կենակցէն, ապաւինեցաւ սուրբ ուխտս Սղմցս [Սաղմոսավանացս] եւ յարեցաւ ահրեպս [ահրեպիսկոպոս] առ հասարակ Ա[ստուա]ծ ողորմի ասէք ամենեցուն. ձեզ յիշողացք եւ մեզ յիշելոցս. Թվս ՌՁԴ. [1084+ 551=1635]. ամէն. Հա՛յր մե[ր]:

A later hand has added

«մեք ձեզ ողորմի ասենք»

Fol. 48b. In mid page there is a bright red seal bearing the monogram of Catholicos Ep'rem I Jorageghtsi, Catholicos of All Armenians of the Holy See of Ejmiadsin incumbency from 1809-1830.

The inscription on the seal reads:

«է. Եփրեմ Կաթողիկոս, ՌՄԾԹ.» [Armenian era 1259 = AD 1810].

^{8*} Իսմբ. Այս յիշատակարանը տես Հայերէն ձեռագրերի յիշատակարաններ. ԺԳ. դար, Կազմեց Ա. Ս. Մաթեոսեան, Երեւան, 1984, էջ 238-9, որ առել է Ղետնդ վ. Փիրղալէմեանի Նշխարք պատմութեան հայոց, հտ. Բ.՝ Երեւանի Մատենադարանի ձեռ. 6273, 37բ-8ա էջերից: Փիրղալէմեանն այս ձեռագիրը տեսել է «Ի 1876 մայ. 17, ի Լոնդոն, ի Փրիթիշ միւզիումն (Փրիթիշ թանգարան): Յօդուածիս հեղինակը նախ թուրքական փոքր սխալ էր արել՝ յիշատակարանի «ՈՂԶ.» թուականը 1247ի փոխարէն 1246 վերծանելով (որ, բնականաբար, ուղղեցինք), ապա՝ այս իրողութիւնը սխալ էր հասկացել՝ գրելով հետեւեալը. «The scribe Nerses is also the scribe of another manuscript of the Epistles of St Paul copied in 1247, with identical details now in the Matenadaran collection (MS. no. 6273)». եւ յղել է ԺԳ. դ-ի յիշ-ների ժողովածուի նոյն 238-9 էջերը: ⁴ⁿ 6273 ձեռագիրը Փիրղալէմեանի օրինակած յիշատակարանների ժողովածուն է, ուր կայ նաեւ ո՛չ թէ մի ուրիշ («another»), այլ՝ այս յօդուածի նիւթ ձեռագրի յիշատակարանը - Գ. Տ-Վ.:

Below is a ten line inscription in the hand of the Catholicos:

«Ընծայեցի զայս Պողոսի Թղթոց Գիրքս նորածանօթ սիրելի բարեկամին իմոյ
Հզօր տէրութեանն Անգլիացոց բօբճաշի Իւսիւփ Դարսի պատուելի մայօրին, ի
նշան հաստատուն սիրոյ: Ի 1815 ամի Տեառն, Մայիսի 24, ի Սուրբ Կաթողիկէն
Էջմիածին, որ ի Յարարատ:

Եփրեմ Կաթողիկոս Ամենայն Հ[ա]յ[ո]ց

Fol. 24b. Presented to the Royal Asiatic Society by Lieut. Col. Joseph D'Arcy, 4 April 1829 accompanied by the round black seal of the Royal Asiatic Society Library. Another seal of the library is stamped on fol.154b.

The characteristic features of the text

This is an exceptional manuscript in terms of its contents and provenance. I shall first comment on its content and then on its provenance.

The manuscript contains the 14 Epistles of St Paul prefaced by Prologues of Euthalius⁹ which are found in majority of Armenian manuscripts. These are also found in the printed Bibles of Zohrabian (1805) and Bagratuni (1860). In British Library's collection of manuscripts the Euthalian material is found in Mss. Add.19, 730 (AD1270), Or. 8833 (AD1646), Or. 14101 (1661-62)¹⁰ indicated as in our manuscript, with this notice appended to the Epistle of St Paul to Philemon - 'I wrote out and arranged as far as possible verse by verse (= *kata dunamiv stixiron*) the writings of Paul the Apostle, disposing (them) also in easily understood (or 'grasped') readings (*anagnwseis*) for (or 'of') our brethren. Of all of whom I crave indulgence for my boldness; in order that by means of the prayers, to be offered in our behalf. I may receive your condescension towards me. This book was copied according to (or; 'from') an example of caesarea, which lies there in the chest of books, and which was written with his own hand by the holy Pamphilus'.

The so called Euthalian apparatus [Աղերս Եթաղի or Եթաղեան կազմած] consists of -

- a) Prologue to the Pauline Epistles by Euthalius
- b) Notices of the Biblical citations in the Epistles of Paul compiled by Euthalius
- c) Chapters and sections attributed to Pamphilus the martyr
- d) Finally the Epistle to Philimon (fl.264) ending with the inscription of Euthalius with a reference to an exemplar copy found in the library at Caesarea (Cappadocia)
- e) There follows in red the heading 'Advice' (*aviso*), and then in the same large script this: 'I am master and teacher of the divine religion. If thou lend me to anyone, thou shalt take a goodly copy in my stead, for those who (?+ have to) restore(i.e books) are evil'.

After this *aviso* follows this paragraph, still in the large hand with the heading in red

⁹ F. C. Conybeare, 'On the codex Pamphili and date of Euthalius', and 'The date of Euthalius' in *The Armenian Church: Heritage and Identity*, ed. Revd. Nerses Vrej Nersessian (New York, 2001), pp. 502-513 & 569- 578; 'The Euthalian material' in *The Cambridge History of the Bible. From the beginnings to Jerome*, eds. P. R. Ackroyd and C. F. Evans (Cambridge, 1970), pp. 362-363; D. C. Parker, *Codex Sinaiticus. The story of the World's oldest Bible* (the British Library, 2010), pp. 81-85.

¹⁰ F. C. Conybeare, *A Catalogue of the Armenian manuscripts in the British Museum* (London, 1913), MS. no. Add. 19, 730, pp. 9-11; Vrej Nerses Nersessian, *A catalogue of the Armenian manuscripts in the British Library acquired since the year 1913*, *ibid.*, Ms. Or.8833, Or.14101, pp. 59-87. For more examples see Chahe Adjemian, *Grand catalogue des manuscrits Armeniens de la Bible* (Lisbonne, 1992). Among the scores of references the earliest evidence is dated 1263-1266.

letters: 'Reply': 'I keep thee a treasure of spiritual blessings, adorned with embellishments, desired of all men and with all sorts of ornaments. Yes, I speak truly. I will not vainly lend thee to anyone. Nor another time will I be jealous of [or ? for] the weal of anyone. But when I shall lend thee to my friends, I will take a goodly copy [or *exemplar*] in exchange for thee'¹¹. These two notices clearly refer to the Greek copy of the Pauline Epistles, which was transcribed from Pamphilus' own copy.

The entire Euthalian apparatus in classical Armenian version was published by Rev Aristakes Vardanian of the Mekhitarian Congregation first as a series of articles and then as a study, accompanied by the critical text¹².

Rev. Vardanian agrees with F. C. Conybeare that the Euthalian corpus was completed at a time before 412. Vardanian summarising the conclusions arrived at by Conybeare writes 'In the year 396 Euthalius took the Codex of Pamphili of Paul, which lay in the Eusabian library of Caesarea, and made a copy of it *steixirws*, adding prologues, testimonies, summaries of chapters... the Armenian Fathers translated the Epistles of Paul early in the fifth century along with the rest of the Bible... what we may call the new edition by Euthalius, which comprised the text of Pamphilus with new 'adornments desired by all men'¹³. Conybeare and Robinson agree that all the studies show that the Euthalian apparatus was completed before 396 and were rendered into Armenian in the first half of the fifth century and then to Syriac in the sixth century'¹⁴. Vardanian is in no doubt that the Armenian translation is from the Greek text, brought to Armenia from Caesarea and dates the translation in 448 and on the basis of its linguistic features assigns the translation to Koriwn. It is not inconceivable that the students of Mesrop Mashtots who translated into Armenian the Letter of Eusebius to Carpianus also translated the Euthalian Prologues as necessary and supplementary additions to their translation of the New Testament. The translation of the Bible into Armenian was accomplished in two stages. The first translation was partly from the Greek and partly from the Syriac original achieved in the period from the invention of the Armenian alphabet (405/406) up to the Ecumenical Council of Ephesus (431) and the revised translation on the basis of the 'authentic copies of the God given book'(i.e.Septuagint) [Armenian sources never employ the term Եֹթսանսանից 'seventy']. From this it is evident that up to the Council of Ephesus, held in 431, there was a translation of the Bible done in 'Փուլթանակի' meaning 'hastily', which was improved and perfected after the Council on the basis of 'the authentic copies'¹⁵.

¹¹ F. C. Conybeare, 'On the Codex Pamphili and date of Euthalius', *The Armenian Church*, **ibid.**, p. 503.

¹² H. A. Vardanian, *Մատենագրութիւնք Եւթաղի. Քննութիւն եւ բնագիր* (Vienna, 1930).

¹³ F. C. Conybeare, 'On the Codex Pamphili and date of Euthalius', **ibid**, p. 513.

¹⁴ Chahe Adjemian, «Եւթաղեան կազմածը» in Grand catalogue, **ibid.**, pp. lxxx-lxxxv; Louis Charles Willard, *A critical study of the Euthalian Apparatus*, Dissertation, Yale University, 1970.

¹⁵ H. N. Akinian, «Սուրբ գրքի հայերէն թարգմանութիւնը».- *Յուշարձան Աստուածաշունչի հայերէն թարգմանութեան հազարհինգհարիւրամեակի* (Jerusalem, 1938), pp. 397-410; Y. S. Anasian, *Աստուածաշունչ մատենանի Հայկական բնագիրը (Մատենագիրութիւն) = Bibliae Sacrae versio Armena (Bibliographia)* (Erevan, 1976); Vrej Nersessian, *The Bible in the Armenian tradition* (London, 2001); Krikor Maksoudian, *The origins of the Armenian alphabet and literature* (New York, 2006).

A distinctive feature of the text of the Armenian Canon of the New Testament is the inclusion of some apocryphal texts such as:

(a) The secondary, later ending of Mark's Gospel (16:9-20)¹⁶.

(b) the story of the Woman taken in adultery (8:1-11); in some of the ancient texts placed in Luke (21:38).

(c) Repose of Saint John the Apostle placed after the Book of Revelations¹⁷. A common feature of this manuscript with the list of the books of the New Testament canon attributed to Yovhannes *Sarkavag* (1050-1129) and Grigor Tat'evatsi (1344-1409) and with the majority of Armenian manuscripts and the three major recensions of the Armenian Bible is the inclusion of the:

(d) Epistle of the Corinthians to Paul and a Third Epistle of Paul to the Corinthians¹⁸. The two are incorporated among the Epistles of Paul located at the end of the texts. In these two Epistles the author insists on the authority of the Old Testament, the resurrection of the flesh, the birth of Christ from Mary, and the creation of man, facts which indicate that its purpose was anti-Gnostic¹⁹. Zohrabian's 'Appendix' to the apocryphal literature provides this comment on Third Corinthians:

'For these letters are found in almost all the manuscripts of the Bible in many of them, as in ours, at the end of the 14 letters of Paul, and in some following Two Corinthians. Because of this, probably, some people risked inserting the two letters in the list of the Lectionary readings following the 'Fast of the Catechumens' at the end of the reading from Titus'²⁰. The Armenian church has kept these Epistles in their canon to defend its doctrine of Christ's Ascension 'into heaven with the same body' [«նովին մարմնով»] and his return 'with the same body' [«գալոց է նովին մարմնովս»]. Fr. Augustin Szekula (Sek'ulian) is convinced that these Epistles were included in the Armenian Canon by Mesrop Mashtots during the first stage of the translation of the Bible and he anchors his arguments on the witness of Teodoros K'rt'avor who confirms that the Third Epistle to the Corinthians was in the 'first translation' [«հնասարսրում»] and the followers of Mayragometsi excluded the text from the 'new revised' [«նորասարսրում»] translation of the New Testament. Szekula identifies the 'new revised' translation done

¹⁶ F. C. Conybeare, 'The authorship of the last verses of Mark', & 'On the last twelve verses of St Mark's Gospel', *The Armenian Church*, **ibid.**, pp. 163-171 & pp.172-183; J. E. Snapp. *The origin of Mark 16:9-20* (Tipton, Indiana, 2007), pp. 71-75, Appendix C 'Armenian MS Ejmiadzin 229 (from A. D. 989). p. 129.; Vrej Nersessian, *The Bible in the Armenian tradition*, cf. British Library MS. Add.21, 932, fl. 118v-119r. p.9-10.

¹⁷ «Յայտնութիւն Յովհաննոս» in Chahe Adjemian, *Grand catalogue*, **ibid.**, pp. lxxxv-lxxxvi. For a critical text of the Armenian version see Murad Freterik', *Յայտնութիւն Յովհաննոս Հին հայ թարգմանութիւն* (Jerusalem, 1905-1911).

¹⁸ Vrej Nersessian, *The Bible in the Armenian tradition*, **i bid.**, 'Appendix 2 & 3 'Recensions of the Armenian Bible', pp 82-88.

¹⁹ 'Corinthians, Third Epistle to the' in *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, ed. F. L. Cross & E. A. Livingstone, 3rd ed. (Oxford, 2003), pp. 431-432.

²⁰ *Աստուածաշունչ Աստեան Հին եւ Նոր Կրթականաց...յաշխարհասիրութենէ Տեան Հայր Յովհաննոս Զնորասարսրում* (Venice, 1805); *Գիրք Աստուածաշունչ Հին եւ Նոր Կրթականց ըստ միաբան վաղեմի գրչագրաց մերոց եւ Յոյն բնագրաց* [Arsen Bagratuni's edition], (Venice, 1860); Cf. Vrej Nerses Nersessian, *A catalogue of Armenian manuscripts in the British Library*, **ibid.**, Lectionaries, SOAS Ms. 41463 (Crimea, 1472), British Library Ms. Or. 15291 (Crimea 1631-32), ii, pp.604-635.

on the bases of the 'authentic copies' [*«հասարակական», «սրբագրված»*] brought to Armenian after the Council of Ephesus. The inclusion of these texts in majority of Armenian manuscripts is evidence that they belong to the Sahak-Mesropian classical recension²¹.

The existence of Third Corinthians was first made known to European scholars through an Armenian manuscript from Smyrna to which Archbishop James Ussher called attention in 1644. From this manuscript, which is incomplete, David Wilkens (1685-1745), Librarian at Lambeth Palace, published the Armenian text with a Latin translation (Amsterdam, 1715). William and George Whiston, sons of William Whiston, in an appendix to their *History of Moses of Chorene* (London, 1736). Lord Byron made an English translation of the Epistle and published it with the original texts in his *Armenian Grammar and Chrestomathy* (Venice, 1819)²².

Finally The Epistle of Paul to the Hebrews (fl. 208a) is placed between Thessalonians and I Timothy.

A valuable document to the history of Anglo-Armenian relations

The history of this manuscript is a powerful evidence of the triangular Russian-Perisian-Ottoman rivalry over the Caucasus, most notably Britain and France, each with its own imperial ambitions but with the common geopolitical objective of preventing any of the three powers from becoming too powerful in the region. The expansion of Russia into the Caucasus beginning in 1801 were legitimised by the Russo-Turkish Treaty of Bucharest in 1812 and by the Russian-Persian Treaty of Golestan concluded in 1813, largely through the mediation of the British Ambassador to Persia Sir Gore Ouseley²³. The war between Persia and Russia was renewed in 1825. This time it resulted in the Russian conquest of the *khanates* of Erevan (the modern capital of Armenia) and Nakhijevan. The Treaty of Turkmenchaye was concluded, which, in addition to these new territories, secured for Russia economic and political concessions in Persia. In both the Russo-Persian war of 1804-10 and that of 1826-27, the Armenians lent military and political support to the Russians in anticipation not only of liberating from the rule of the Persians and the local *khans*, but also of achieving a base for an independent Armenia.

The history of this manuscript is a tangible evidence of the role of the Armenian Church in the person of its Catholicos Ep'rem I Joragegtsi' (1809-1830), the British Ambassador Sir Gore Ouseley (1770-1844) and the recipient of the Royal Asiatic Society's Armenian manuscript Lieutenant-Colonel Joseph D'Arcy also known as D'Arcy Todd (1780-1848) in the events leading to the signing of the Treaty of Golestan²⁴.

²¹ Vrej Nersessian, *The Bible in the Armenian tradition*, **ibid.**, p. 29.

²² Augustin Szekula, *Die Reihenfolge der Bücher des Neuen Testaments bei den Armeniern* (Vienna, 1949), pp. 31-35 A.F. J. Klien, 'The Apocryphal correspondence between Paul and the Corinthians' *Vigiliae Christianae* xvii (1963), pp. 2-23;

²³ E. L. Daniel, 'Golestan Treaty (Treaty of Golestan)', in *Encyclopaedia Iranica*, ed. Ehsan Yarshater (London, 2003), xi, pp. 86-70; Vrej Nersessian, 'The Encyclical from Ep'rem Catholicos of Armenia to Sir Gore Ouseley, 3 August 1813 (British Library Ms. OR. 15, 957) and Sir Ouseley's visit to Ejmiadsin and an important literary observation', *Haikazian Hayagitakan Handes=Haigazian Armenological Review* (2007), pp. 343-360.

²⁴ Kambiz Eslami, 'D'Arcy, Joseph', *Encyclopaedia Iranica*, **ibid.**, I, p. 23; Alan H. Barrett, 'A memoir of Lieutenant-Colonel Joseph D'Arcy, R. A, 1780-1848', *Iran Journal of the British Institute of Persian studies*, vol. xliii (2005), pp. 241-274; Berta Ruck (Onions Amy Roberto), *Ancestral Voices* (London, 1972).

Among the British Library's collection of Armenian manuscripts there is an Encyclical from Catholicos of All Armenians Ep'rem I addressed to Sir Gore Ouseley dated 3 August 1813 (BL MS. Or. 15957)²⁵ prior to the signing of the Treaty of Golestan in September of 1813. The defeat of the Persians and the humiliating Treaty of Golestan ushered a period of hostility towards the Armenians in Persia instigated by anti-Armenian leaders such as Hasan Khan, brother of the governor and rival of 'Abbas Mirza who exploited the Persian defeat as well as the pro-Russian sentiments of the Armenians displayed in Karabagh and Ganje as a pretext to withdraw from Eastern Armenia. The situation worsened in 1814, when Archbishop Nerses Ashtaraketsi became the primate of the Armenian community in Tiflis and openly began anti-Persian activities there²⁶. Although the official benevolent policy of the Persian government did not cease altogether, this marked the beginning of a period of strained relations which ended with the annexation of Armenia by Russia in 1828. The letter of thanks by the Catholicos suggests that he had petitioned Sir Gore Ouseley to have in his mind the affairs of the Armenians in Persia when negotiating the Treaty of Golestan. Sir William Gore Ouseley brother and private secretary of the ambassador records this in his memoirs:

'Friday January 13, 1815. Had a visit from the Archbishop, who came to wish me many happy new years and thank me in the name of his nation for the protection and immunities I had obtained for the Armenians in Persia'²⁷. When Ouseley's mission had reached the ancient capital, Isfahan, on 2nd August, Ouseley was approached by the heads of Isfahan's Armenian community of 300 houses asking for his protection, presumably against the local Persian authorities²⁸. We have no evidence that he was in any position to give any solid assurances, but it may be that the Armenians benefited a little from the fact that the embassy had to halt at Isfahan for several weeks because of exhaustion, weakness and sickness affecting nearly all its members, one of whom, Thomas Adkins, the ambassador's coachman, died and was buried in the Armenian cemetery²⁹. Another source confirming the relations of Catholicos Ep'rem and Sir Gore Ouseley on the question of securing 'protection' for the Armenians in Persia is a manuscript of the Four Gospels (AD 1668) in the collection of the Chester Beatty library, Dublin (MS. No.581), which has the following dedication-

'His High Excellency Sir Gorozoli [i. e. Sir Gore Ouseley], the ambassador of the

²⁵ V. Nersessian, *A catalogue of Armenian manuscripts in the British Library*, **ibid**, ii, pp. 863-874; Vrej Nersessian, 'Encyclical of Catholicos Ep'rem addressed to Sir Robert Ker Porter dated 15th April 1820, in reply to a letter received by the Catholicos on 20th January 1820 and received in Constantinople on 22nd March 1820 see: *Sotheby's Catalogue, Tuesday 26th November 1985, Lot. no. 169.*

²⁶ A. D. Eretseants, *Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսութիւնը*, **ibid.**, i, pp.289-196.

²⁷ Vrej Nersessian, 'The Encyclical from Ep'rem, Catholicos of Armenia to Sir Gore Ouseley, 3 August 1813 (MS.Or.15, 957) 'Haykazean Hayagitakan Handes (Beirut 2007), pp. 343-360; J. Reynolds, Biographical notices of Persian poets:with critical and explanatory remarks by the late Right Honourable Sir Gore Ouseley to which is prefixed a Memoir of the late R.H.Sir Gore Ouseley (London, 1846), ccxii-cxiii.

²⁸ Bodleian Library, Oxford. Gore Ouseley's Diary. Dep. b250- G.O.; A. H. Barrett, 'A memoir of Lieutenant-Colonel Joseph D'Arcy.R. A. 1780-1848, **ibid.**, p.251.

²⁹ A. H. Barrett, 'A memoir of Lieutenant-Colonel Joseph D'Arcy R. A. 1780-1848, **ibid.**, p. 251; D. Wright, Sir, *Britain and Iran 1790-1980. Collected essays of Sir Denis Wright* (London, 2003), p. 89.

English, who had come to the Shah of Persia Fatali [i. e. Fath 'Ali-Shah 1797-1834], while returning to his country with his family, passed by this Holy See of Ararat. He showed much solicitude for us and all our conger- gation. Because of this, as a token of unforgettable love and perpetual memorial, and as an occasion for blessings on the victorious kingdom of Britain, we offered this small Gospel to His Excellency June 14, 1814, at Holy Etchmiadzin (signed) Ep'rem Patriarch and Catholicos of All the Armenians'. His seal with the date 1259 (551+1810) is affixed'. This is the date when Sir Gore Ouseley was appointed British Ambassador Extraordinary and Plenipotentiary to Persia and returned to England in 1814³⁰. We have two accounts of this visit, one written by Sir William Ouseley, brother and private secretary of the Ambassador and the other by James Morier, the Secretary of the Embassy³¹.

In 1810 Lord Richard Wellesley, the Foreign Secretary appointed Sir Gore Ouseley as the new Ambassador to Persia. Among the group of British officers who enlisted to join the Mission in early 1812, was major Joseph D'Arcy. D'Arcy commanded the Mission whose task was to introduce reform and equip the Persian army. He with more than thirty officers, also accompanied Persian forces led by 'Abbas Mirza against Russian attacks on Talesh and Kharabagh. The ensuring victory over the Russians at Soltanabad, on 29 February 1812, was attributed mainly to D'Arcy's artillery force, which destroyed the Russian magazine. In August, however, Britain and Russia made peace, and in October Ouseley ordered total withdrawal of the British forces from the Persian army. Sir Gore Ouseley returned home in 1814, travelling via Russia and on his way also visited Holy Ejmiadsin meeting Catholicos Ep'rem on June 1814³². By late 1815 the British government had lost interest in the military mission in Persia. When orders came for the mission's withdrawal their commanding officer, Joseph D'Arcy, wrote to James Morier, then minister in Tehran, suggesting that as army regulations prevented them from taking their wives back to Britain or India, he should approach the Armenian Catholicos in Ejmiadsin and secure for their men a dispensation allowing them to re-marry when they got home. On 12 January 1815, he wrote 'You are not ignorant that many of the N.C.O.s of H.M. regiments on this service have married Armenian women [and Georgian], and neither the good of the service nor their wives' connexions in this country will admit of their taking their families with them back to India or England now that they are ordered to join there without delay. The prospect therefore, for both parties must be very miserable, in fact not less than a certain widowhood for the remainder of their lives as neither party can marry again, and there is no chance of their meeting after the present separation. This prospect was never considered by the individuals when they formed these intimacies, nor was the measure ever sufficiently weighed in by the British authorities'. To remedy the situation D'Arcy suggests-

³⁰ S. Der Nersessian, *The Chester Beatty Library. A catalogue of the Armenian manuscripts* (Dublin, 1958), p. 102-103

³¹ W. Ouseley, Sir, *Travels in various countries of the East, more particularly Persia* (London, 1819-1823), iii, p. 447; J. Morier, *A second journey through Persia, Armenia and Asia Minor to Constantinople, between the years 1810 and 1816* (London, 1818), p. 323-324.

³² Percy Sykes, Sir, *A history of Persia* (London, 1930), 3rd ed., pp. 309-310; S. Palasian, *Պապմուկթիւն Հայոց սկզբից մինչեւ մեր օրերը* (Tiflis, 1902), pp. 490-496; R. G. Suny, 'Eastern Armenians under Tsarist rule', in *The Armenian People, from Ancient to Modern Times*, ed. R. G. Hovannesian (New York, 1997), pp. 109-115.

‘The Calipha or Patriarch of the Armenians at Itchmiazin [i. e. Ejmiadsin] possesses as high a dispensing power amongst his own people as the Pope at Rome, and upon the strength of this surmise I have consulted the Armenian clergy in this place, and they all agree that the power of annulling marriages after a specified period, as a year or more, and permitting the parties to remarry after it is evident that they will not meet again – remained in his hands, but not in theirs, and that the application must be made to him in a formal way and through the highest authority’. Upon this advice from the Armenian clergy at Isfahan, D’Arcy asks Morier to write and use his influence with the head of the Armenian clergy at Ejmiadsin that a separation from the ties of marriage take place between such parties as I shall furnish a list of (whenever, I am favoured with your order to do so) to enable them hereafter to form connexion amongst their own countrymen, and thereby prevent much distress, inconvenience and probable immorality³³.

‘There is no record of Morier’s reply to D’Arcy’s request nor does history record whether they ever secured their freedom in this way’ concludes Sir Denise Wright³⁴. On the basis of this newly discovered evidence, I would venture to suggest that James Morier gave D’Arcy ‘the highest authority’ to make the application himself in person. The presentation of the said manuscript by Catholicos Ep’rem to his ‘new friend’ [սորիս ընկեր] Major D’Arcy on 24th May 1815 may have also been the occasion when the dispensation was offered.

Lieutenant-Colonel D’arcy says very little about his own situation. Berta Ruck (great-granddaughter of D’Arcy) in her biography of Colonel D’Arcy gives a very moving picture of the situation his soldiers and he himself found while in Iran. In the chapter called ‘My peculiar situation’ says ‘to say nothing of the N. C. O’s and gunners under his command, might get the impression on that their colonel D’Arcy R. A was a querer’ (p. 108) and continues ‘I was therefore obliged to accept a female on the part of the Prince Royal as part of the establishment in the same way as had previously favoured other British officers in his service’. From this female he had a child. ‘When I left the country she (the Georgian) was married to a man of her country and they were left at Tiflis, well provided for, and the little child with them’. At the age of nine ‘when I thought it best for it to be sent to England to be brought up in the language and religion of its father. I have made every arrangement in my power for her comfort...I confide her to you and your other brothers care’. On 20th August 1830 he wrote a letter to his eldest son George Abbas Kooli D’Arcy, marked ‘to be opened only in the event of my demise’...Dilara is my daughter, consequently your sister ...not to let this innocent creature who has your father’s blood in her veins suffer want or neglect. Be to her what you really are – a brother ! and consequently deserve the blessings of your father’. There is nothing in the Persian or Russian or Chancery Lane records about the child being brought to England³⁵.

³³ A. H. Barrett, ‘A memoir of Lieutenant-Colonel Joseph D’Arcy’, *ibid.*, p. 263; D. Wright, *The English amongst the Persians. Imperial lives in nineteenth-century Iran* (London, 2001), p. 51.

³⁴ D. Wright, *Britain and Iran, 1790-1980. Collected essays of Sir Denis Wright* (London, 2003), p. 125.

³⁵ Berta Ruck [great-granddaughter of J. D’Arcy pseudo. Onions Lucy Hyde], *Ancestral Voices* (London, 1972), pp. 17 & 106; A. H. Barrett, ‘A memoir of Lieutenant-Colonel Joseph D’Arcy’, *ibid.*, pp. 256-257.

ՏԷՐ ՆԵՐՍԵՍ ԱՒԱԳ ՔՀՆՅ (ՎՐԷԺ) ՆԵՐՄԷՍԵԱՆ

ԱՐՔԱՅԱԿԱՆ ԱՍԻԱԿԱՆ ԸՆԿԵՐՈՒԹԵԱՆ ՁԵՌԱԳԻՐԸ (Ամփոփում)

Առանցքային բառեր - Նորայայտ հայերէն երկու ձեռագիր, Պօղոս ասաքեալի Թղթերը, Ելթաղեան ընթերցումներ, Թուղթ Կորնթացոցն առ Պօղոս, Թուղթ առ Կորնթացիս Գ.

2012 թ. Բրիտանական գրադարանը հրատարակել է գրկտ. Ներսէս Վրէժ Ներսէսեանի «A Catalogue of Armenian Manuscripts in the British Library acquired since 1913 and of collection in other libraries of the United Kingdom» աշխուժիւնը (2 հատոր, 2012, pp. XLVIII գունաւոր էջ): Նրա մէջ ներառուած են 13 հաւաքածուներ, որտեղ սակայն չկար երկու ձեռագրի նկարագրութիւն: Նորայայտ այդ երկու ձեռագրերի նկարագրութիւնները հրատարակուել են *Journal of the Royal Asiatic Society* ամսագրում, հատ. 17, մաս 3 (յուլիս, 2017), էջ 341-376: Առաջին ձեռագիրը պարունակում է Պօղոսի թղթերը, իսկ երկրորդը՝ Գէորգ Խուբովի կազմած Գաւազանագիրքն է, հեղինակի ձեռքով 1829 թուականին օրինակուած Աստրախանում^{36*}:

Այստեղ ներկայացուածը ձեռագիրը Պօղոսի թղթերի հին օրինակներից մէկն է, որ պարունակում է նաեւ եւթաղական նիւթերը եւ անկանոն թղթերը, եւ Ներսէս գրչի ձեռքով գրուած է 1247 թ. Ակների վանական համալիրում (Կիլիկիա): Աստուածաշնչագիտական մեծ արժէքից բացի, ձեռագիրս կարեւոր փաստաթուղթ է նաեւ Հայ եկեղեցու դիւանագիտական յարաբերութիւնների պատմութեան համար, որ նա վարում էր Կովկասին տիրելու համար Ռուսաստանի, Պարսկաստանի եւ Օսմանեան Թուրքիայի մրցակցութեան ընթացքում, որը միջնորդաւորուած էր Մեծ Բրիտանիայի եւ Ֆրանսիայի կողմից: Սա յայտնաբերված երրորդ ձեռագիրն է, որ 1815 թուականի մայիսի 4-ին Հայոց կաթողիկոս Եփրեմ Զորագեղցին տուել է բրիտանացի գեներալ-լէյտենանտ Ջոզէֆ ԴԱրսիին (1780-1848): Վերջինս էլ 1829 թ. ապրիլի 4-ին այն յանձնել է «Royal Asiatic Society»-ի գրադարանին:

Եփրեմ Զորագեղցին իր կաթողիկոսութեան ընթացքում կապ էր հաստատել մի քանի բրիտանացի դիւանագէտների՝ Լորդ Ռիչարդ Ուելեսելիի, Ժոր Վեսլիի, Ռոբերտ Քեր Պորտերի հետ, նախքան Գիւլիստանի պայմանագրի ստորագրումը, որի միջոցով նա ակնկալում էր տեսնել հայերի պաշտօնութիւնը Պարսկաստանում: Լէյտենանտ, գնդապետ ԴԱրսին, Ջէյմս Մորիէրի թոյլտուութիւնը ստանալուց յետոյ այցելել է Սուրբ Էջմիածին, «տեսնելու համար հայերի խալիֆին կամ պատրիարքին», որպէսզի թոյլտուութիւն ստանայ արգելելու հայ կանանց հետ բրիտանացի զինուորների ամուսնութիւնները: Եփրեմ Ա. կաթողիկոսը իր թոյլտուութիւնը տալու ժամանակ՝ 1815 թ. Մայիսի 24-ին ձեռագիրը նուիրաբերել է «իր նոր ընկեր» ԴԱրսիին:

^{36*} Ծնթ. խմբ. ի. Գէորգ Խուբեանցի «Գաւազանագրքի» այս ձեռագրի մասին տես Յ. Քիրտեան, Նորագիտ նիւթեր Պոռշեանց կամ Խաղբակեանց մասին.- «Բազմավէպ», 1956, էջ 101-106:

ПРОТОИЕРЕЙ НЕРСЕС (ВРЕЖ) НЕРСЕСЯН

РУКОПИСЬ КОРОЛЕВСКОГО АЗИАТСКОГО ОБЩЕСТВА (Резюме)

Ключевые слова: Нововыявленные две армянские рукописи, Послания апостола Павла, Евфалийские Писания, Послание Коринфянам к Павлу, Третье послание к Коринфянам

В 2012 году Британская библиотека опубликовала «A Catalogue of Armenian Manuscripts in the British Library acquired since 1913 and of collection in other libraries of the United Kingdom» (2 vols. 2012, pp. XLVIII coloured plates). Тринадцать коллекций были включены в каталог, но из этой книги отсутствуют две рукописи библиотеки Королевского азиатского общества в Лондоне. Описания этих двух вновь открытых рукописей были опубликованы в «Журнале Королевского азиатского общества», том 17, часть 3 (июль 2017 г.), стр. 341-376.

Первая рукопись содержит «Письма Павла», а вторая - «Хроника» (Չիւիւրիւր - Гавазанагирг), составленный Георгом Хубовым, скопированный в Астрахани автором, в 1829 году.

Представленная здесь рукопись - одна из древних экземпляров посланий Павла с эвталианским материалом и апокрифическими посланиями, скопированная писцом Нерсесом в монастыре Акнер (Киликия), в 1246 году. Помимо значимости для библиологических вопросов, эта рукопись является также важным документом дипломатических отношений армянской церкви в трехсторонних взаимоотношениях между Россией, Персией и Османской Турцией в соперничестве над Кавказом, с посредничествами Великобритании и Франции. Это новооткрытая третья рукопись, которую католикос Всех Армян Ефрем I Дзорагегци (1809-1830) 18 мая 1815 года подарил британскому подполковнику Джозефу Д'Арси (1780-1848), который в свою очередь 4 апреля 1829 года рукопись передал библиотеке Королевского азиатского общества.

Ефрем I Дзорагегци во время своего правления и до подписания Гюлистанского договора контактировал с несколькими британскими дипломатами - лордом Ричардом Уэллеси, сэром Гором Оусли, сэром Робертом Кер Портером, с помощью которых он искал «защиту для армян в Персии. Лейтенант-полковник Д'Арси, после получения разрешения от Джеймса Морье, посетил в Святой Эчмиадзин, чтобы «увидеть халифа или патриарха армян», чтобы получить разрешение на «аннулирование браков» британских солдат с армянскими женицами. Католикос Ефрем I, когда на это дал свое согласие 24 мая 1815 года рукопись подарил «его новому другу» майору Д'Арси.



ՆՈՐԱՅՐ ՊՕՂՈՍԵԱՆ

Երևանի պետական համալսարան

ԼԱՏԻՆԱԲԱՆՈՒԹԵԱՆ ՀԵՏՔԵՐ Ս. ԳՐՔԻ ՈՐՈՇ ՀԱՏՈՒԱԾՆԵՐԻ ՈՍԿԱՆԵԱՆ ԹԱՐԳՄԱՆՈՒԹԵԱՆ ՄԷՋ

Առանցքային բառեր – Լատինարան հայերէն, գրաբար, լեզուական յատկանիշներ, նորարանություններ, մասնիկներ, թարգմանություններ, Ս. Գիրք

Լատինարանության բնութագիրը հայագիտության մէջ: Հայերէնագիտութեան մէջ առաւել ընդունուած ձեւակերպմամբ՝ Լատինաբանութիւնը լեզուական մի որակ է, այն հնչիւնական, բառային, ձեւաբանական ու շարահիւսական որոշակի յատկանիշների մի փունջ է, որի համակարգուած գործածութիւնը յանգեցնում է դասական գրաբարից տարբերուող լեզուական որակի:

Լատինաբանութեան առանձնայատկութիւններին եւ բնագրերի նուիրուած ուսումնասիրութիւններից պէտք է յիշատակել յատկապէս Հ. Աճառեանի «Հայոց լեզուի պատմութիւն» (Հտ. II, 1951), Գ. Զահուկեանի «Գրաբարի քերականութեան պատմութիւն» (1974) աշխատութիւնները: Վազգէն Համբարձումեանի «Լատինաբան հայերէնի պատմութիւն» մանրակրկիտ աշխատութիւնը, որ ամփոփումն է Լատինաբան հայերէնին նուիրուած ուսումնասիրութիւնների, ի թիւս տեսական բնութագրումների, տալիս է ձեւաբանական մօտ 40 եւ շարահիւսական 15 յստակ յատկանիշներ, որոնք յատուկ են Լատինաբան հայերէն բնագրերին եւ որոնք չեն հանդիպում «ոչ Լատինաբան» (տեքմինը մերն է - Ն. Պ.) բնագրերում¹:

Լատինաբան հեղինակների երկերում ամենատարածուած լեզուական «նորամուծութիւններից» թուարկենք մի քանիսը, որոնք չենք հանդիպում գրաբար բնագրերում. անեզական բառերի -ք-ի անկում՝ կեան, փոխ. կեանք, սեռ. կենի, մեղ, միր, փիեզեր եւ այլն, ներգոյականի կազմութիւն ըն-, նէր-, ն- մասնիկներով (ըն փոքեր, նէր սրտում, նարդեանս), որ ուղղակի նոր երեւոյթ է գրաբարի համար, ածականի գերադրական -գունեղ բաղադրեալ մասնիկով (փառաւորագունեղ), «երկուորական դերանունների» գործածութիւնը, առաւելապէս Դաւիթ Զէյթունցու մօտ, ուր բերում են «երկական» հոլովածեւեր՝ մոնք (մենք երկուսով), դոնք, նոնք, իմէն, նովրոն, քովրայ, բայերի մէջ -ի- լծորդութեանը յստակ կրաւորականի իմաստ հազորդելը՝ գրիլ, փեսանիլ, -ան- սոսկածանցի մուծումը բայերի մէջ՝ առնանիլ, արգելանիլ, յեղանիլ, նորակազմ հարիւրաւոր բառերի ու տերմինների կազմումը, պատճէնումը Լատիներէնից եւ այլն:

Լեզուական այս բոլոր իրողութիւնները շատ կամ քիչ չափով հանդիպում են Լատինաբան հեղինակների երկերում, որոնցով յստակօրէն տարբերում են հայերէնի այլ լեզուավիճակներից, այդ թւում՝ դասական, յունաբան գրաբարից, միջին հայերէնից: Լատինաբան դպրոցը հայ իրականութեան մէջ մուծուել է դեռեւս ԺԳ-ԺԴ. դարերից՝ Բարդուղիմէոս Մարաղացու, Յովհաննէս Քոնսցու

¹ Վ. Համբարձումեան, Լատինարան հայերէնի պատմութիւն, Եր., 2010, ձեւաբանական եւ շարահիւսական յատկանիշների մասին տես էջ 267-316:

ջանքերով, մի նոր փուլ սկսում է ժէ. դարում, որի ամենից ցայտուն հեղինակներից են Դաւիթ Զէյթունցին, Վարդան Յունանեանը, Յովհաննէս Հոլովը եւ այլն: Լեզուական այս դպրոցը շատ կամ քիչ չափով ազդեցութիւն է ունեցել ժամանակի հայ հեղինակներից շատերի վրայ, մանաւանդ՝ փիլիսոփայական, աստուածաբանական, քերականական երկերի հեղինակների: Այն չի շրջանցել, ինչպէս կտեսնենք, նաեւ Ոսկան Երեւանցուն:

Ոսկան Երեւանցու թարգմանական գործունէութիւնը: 1664-ից մինչեւ իր մահը՝ 1674 թուականը, Ոսկան Երեւանցու ծաւալած գրահրատակչական գործունէութիւնը հիմնականում ստուերում է թողել նրա գործունէութեան միւս ոլորտները, այդ թւում՝ Ս. Յովհաննափանքի վանահայրութիւնը, թարգմանական գործերը:

Հայերէն ձեռագիր մատենաներում եւ հնատիպ գրքերում պահպանուել են Ոսկան Երեւանցու մի շարք թարգմանութիւնները: Դեռեւս 1639 թուականից, երբ Ոսկանը 25 տարեկան էր, յիշատակներ կան նրա կատարած թարգմանութիւնների մասին: Օրինակ՝ իր ժամանակակից Կարապետ Ազրիանացու 1657 թ. ընդօրինակած «Շաղկապը աստուածաբանութեանց Պրողկղի» ձեռագրի յիշատակարանում կարդում ենք. «Գրեցաւ յերկիր Արարատայ, ի գաւառիս Արագածոտան, նահանգիս Կարբւոյ, ի վայելուչ վանս, որ կոչի Յուշոյ Ս. Սարգիս... դիտապետութեամբ ուխտիս տեառն Ոսկանի ամէնիմաստ րարունապետի Երեւանցոյ և թարգմանչի, որ ըստ դադմատականի»²:

Ոսկան Երեւանցու թարգմանած մի շարք երկեր գտնում ենք Մաշտոցեան Մատենադարանի (ՄՄ) ձեռագրերում, դրանցից է, օրինակ, իմաստասիրական մի շարք երկեր պարունակող Հ^մ 1684 ժողովածուն: Նրա 239ա-251բ էջերին ընդօրինակուել է «Ջիլբերթոսի Պոետացոյ ձեմականի Վեցից սկզբանց գիրք» երկը, որի 251ա եւ 283բ էջերին համապատասխանաբար կարդում ենք՝ «Վերստին թարգմանեալ ձեռամբ Ոսկանի բանասիրի»³: Յիշատակարանի «վերստին թարգմանեալ...» արտայայտութիւնն անշուշտ յուշում է, որ այն նախապէս թարգմանուած է եղել, եւ Ոսկանը մի նոր թարգմանութիւն է արել կամ՝ եղածը խմբագրել: Եւ իրօք, Ջիլբերտոսի նշուած երկը առաջին անգամ հայերէնի է թարգմանուած եղել դեռեւս Ժ. Դարում, Յակոբ Քոնեցու ջանքերով, որի մասին է վկայում Մաշտոցեան Մատենադարանի Հ^մ 1646 ձեռագիրը՝ Ժ. Դարի ժողովածու, էջ 87ա-95ա:

ՄՄ 3391 թուահամար ժողովածուի Յբ-156բ էջերում գետեղուած է «Քերականութեանց գիրք, արարեալ մեծի հռետորին Թումայի Իտալացոյ, արտադրեալ ի հայս Ոսկանի Երեւանցոյ» աշխատութիւնը⁴: Թովմայ Իտալացու քերականութիւնը Ոսկան Երեւանցու թարգմանական եւս մէկ նշանաւոր արգասիքներից է: Առհասարակ Ոսկանն իր ժամանակին յայտնի է եղել որպէս

² «ԺԷ. դարի յիշատակարաններ», հ. Գ., Եր., 1984, էջ 750: Այս եւ յետագայ ընդգծումները մերն են՝ Ն. Պ.:

³ Մաշտոցեան Մատենադարանի ձեռագիր Հ^մ 1684: Ձեռագրի նկարագրութիւնը տես «Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի», հ. Ե., Եր., 2009, էջ 889-890:

⁴ Ոսկան Երեւանցու քերականութեան մասին տես մեր յօդուածը՝ Ն. Պողոսեան, Ոսկան Երեւանցու ձեռագիր եւ տպագիր թարգմանական երկերի համեմատական վերլուծութեան փորձ.- ԲԵՅ, Եր., 2012, թիւ 138.1 (հայագիտութիւն), էջ 46-59:

քերական, որի վկայութիւններէց է, Թովմայ Գեմբացու երկի թարգմանութիւնից բացի, նաեւ տպագիր մէկ այլ համառօտ քերականութիւն:

Ոսկան Երեւանցու թարգմանական այս գործերի մասին մեր համառօտ նկարագրութիւնը, կարծում ենք, կարող է ցոյց տալ, թէ գիտական ինչ լայն ոլորտի է առընչուում Ոսկան Երեւանցու թարգմանական գործունէութիւնը: Այսինքն՝ միայն Աստուածաշնչի որոշ գլուխներով չէ, որ ի յայտ է գալիս նրա թարգմանական աշխատանքը, այն շատ աւելի լայն ընդգրկում ունի⁵:

Ոսկանի լատինարան կրթութիւնը: Ոսկան Երեւանցու կենսագրութիւնից յայտնի է Պօղոս Փիրոմալի դոմինիկեան վանականի հետ նրա ունեցած ուսումնական առընչութիւնը: Պօղոս Փիրոմալին Փիլիպպոս Ա. կաթողիկոսի կողմից որոշ ժամանակով հրաւիրուել է Էջմիածին եւ նշանակուել փիլիսոփայական գիտութիւնների դասատու: Նախիջեւանի ապագայ կաթողիկ այս առաջնորդի (կամ եպիսկոպոսի) հետ Ոսկանը ծանօթացել եւ ապա մտերմացել է 1634-ից ի վեր, եւ իր յետագայ գործունէութեան շատ դրուագներ են կապուած Փիրոմալիի հետ: 1669 թուականին իր հրատարակած՝ Առաքել Դաւրիժեցու «Գիրք պատմութեանց» երկում դոմինիկեան այս քարոզչին Ոսկանը համարում է «բանիբուն եւ կարի հմուտ, թէպէտ ի լեզուէ սակաւ ինչ տկար մերովս բարբառով»⁶:

Լատիներէնի գիտելիքները եւ թարգմանական հմտութիւնները Ոսկանը սովորել է նախ եւ առաջ Հայաստանում գտնուող Պօղոս Փիրոմալի դոմինիկեան միաբանից: Այդ մասին ուղղակիօրէն ասուում է Առաքել Դաւրիժեցու պատմութեան ԾԸ. գլխում⁷:

Լատինական միջավայրում ստացած կրթութեան կնիքն են կրում Ոսկան Երեւանցու ինքնուրոյն եւ թարգմանական գործերը: Որպէս բնորոշ օրինակ կարելի է բերել 1656 թ. Ոսկանի գրչագրած Ժողովածուում նրա թողած յիշատակարանը: «Սիոն»-ում Նորայր արք. Պողարեանը բերում է շատ կողմերով շահեկան յիշատակարանն ամբողջութեամբ, որի սկզբի մասն իսկ կարող է պատկերացում տալ այդ յիշատակարանի լեզուի եւ մանաւանդ նրա լատինարան ուղղուածութեան մասին. «Պարագայութեամբ ամաց՝ ըստ շրջաբերութեան մեծագունուոյ լուսաւորին եւ իշխողին տունջեան, որոյ եթերաչափութիւն ի թիւ համարոյ արկեալ առ յաճումն կալանդաց ամ յամէ յաւելեալ մինչեւ աստ առ մեզ բարեհաճ կարգաւորութեամբ, ներ որոց ամենայն ներգործութիւնք եւ կիրք իրակութեան եւ գործառնութիւնք արուեստաւորութեան մերոյ շարալրացեալ յաւարտս ժամանեն, սակա ոչ մարթելոյ համանգամայն ծայրաւորելոյ...»⁸:

Ջիլբերթոսի Վեցից սկզբանց գիրք» երկի ոսկանեան թարգմանութեան մէջ աչքի է ընկնում լատինաբանութեան արդիւնք նորակազմ հասկացութիւնների առատութիւնը: Թարգմանիչը ստիպուած է եղել լատիներէն բազմաթիւ բառեր

⁵ Տե՛ս **Ոսկան Երեւանցի**, Զերականութիւն (տպագրիչ՝ Նոյն ինքը Ոսկան Երեւանցի), տպարան Ս. Էջմիածնի եւ Ս. Սարգսի, 1666:

⁶ Այս հարցերի մասին տե՛ս Նաեւ **Լ. Տէր-Պետրոսեան**, Փորձ հայ հին եւ միջնադարեան թարգմանական գրականութեան պարբերացման.- «Էջմիածին», 1982, Դ., էջ 50: Նաեւ՝ վերը նշուած մեր յօդուածը:

⁷ Ապացուցուած է, որ Առ. Դաւրիժեցու «Գիրք պատմութեանց»-ի 1669 թ. ոսկանեան հրատարակութեան ԾԵ. գլխի հեղինակը ինքը՝ Ոսկան Երեւանցին է: Այդ մասին տե՛ս **Յ. Միրզոյեան**, Առաքել Դաւրիժեցու պատմութեան առաջին հրատարակութիւնը.- ԲԵՅ, 1974, 3^{րդ} 2, էջ 190-197:

⁸ Տե՛ս **Նորայր եպ. Ծովակալ**, Ս. Սարգսի վանք Ուշոյ, «Սիոն», 1966, էջ 548-549:

ու տերմիններ պատճենել, նորերը կազմել, որոնց առատութիւնը երկի առաջին առանձնայատկութիւնը պէտք է համարել, ինչպէս՝ շարկանալ (=բաղկանալ), յարընկանիլ, ներպարառութիւն, սերականութիւն (=սերելու, գոյանալու ունակութիւնը), շաղաշարեալք (=շարուած՝ հաստատուած), արտալուզիլ (եթէ այս գործածութիւնը վրիպակ չէ, ուրեմն այստեղ ունի «բացատրել, արտայայտել» իմաստը), բացակայարել (=վերածուել), շարահասարութիւն, անշարամանալ (=չարադրուած) եւ այլն: Այսինքն՝ թարգմանական երկերում նոյնպէս նկատուում են Ոսկան Երեւանցու կրած որոշակի ազդեցութիւնը լատինաբան հեղինակներից:

Լատինաբանութեան հետքեր Ս. Գրքի նոր թարգմանուած հատուածներում: Ոսկան Երեւանցու գիտական գործունէութեան մէջ նախ առանձնանում են Աստուածաշնչի 1666 թ. հրատարակութեան համար նրա կատարած մի շարք թարգմանութիւնները, որոնք գետեղել է Ս. Գրքում: Հրապարակուել է իր ժամանակ Հռոմի կաթողիկ իրաւասու մարմնին Ոսկանի յղած նամակը, ուր հեղինակը խօսում է, որ լատիններէնից հայերէնի է թարգմանել Աստուածաշնչի այն մասերը, որոնք բացակայել են հայերէն ձեռագրերում⁹: Այս թարգմանութիւնների մասին ծանուցում հանդիպում ենք Ոսկանեան Աստուածաշնչի 832-րդ էջում, ուր նշուում է, որ նոր թարգմանուել են Սիրաքի գիրքը, Եզրասի Դ., Հեռոնիմոսի առաջաբանութիւնը, ցանկերը եւ այլն:

Սիրաքի գրքի այս նոր թարգմանութեան «Առաջաբանութեան» մէջ արդէն նկատուում են լատինաբանութեան որոշ հետքեր, ինչպէս, օրինակ, հետեւեալ հատուածում է. «Յորդորեմ գճեզ գալ հանդերձ բարեկամութեամբ եւ ներանկատամբ կրթման գընթեցումն առնել եւ գիւտ ունիլ ի նոսայ, նորս տեսանիմբ հետեողք տպոյն իմաստութեան՝ նուագեցուցանելով ներ շարադրութեան բանից» (Բ. մաս, էջ 146), ուր ներանկատման, ունիլ, ներ շարադրութեան եւ այլ ձեւեր ուղղակի լատինաբան հեղինակներից յատուկ ձեւեր են: Սակայն Սիրաքի գրքի յետագայ շարադրանքում լատինաբան շունչն ընդհանուր առմամբ յաղթահարուում է, ցայտուն կիրառութիւններ չենք հանդիպում:

Գիրքը սկսւում է Յակոբ Զուղայեցի կաթողիկոսին ուղղուած «Բանահիւստութեամբ», որ բարձր հռետորական ոճի նմուշ է, լատինաբան որոշ հետքերով: Հանդիպում են, օրինակ, առանձին բառեր՝ մեծահրաման, իրակութիւն, ներնտրիւնարացեալ, ներ փեղոջ, նայալ, դերանուններ՝ նունոյ սրբոյ, փոխական նորին սրբոյ: Պէտք է ասել, որ երկու էջանոց առաջաբանում այսքանն ենք միայն հանդիպում լատինաբան ձեւերից, որ շատ համարել չի կարելի:

Աստուածաշնչի վերջում գետեղուած «Առ ընթերցողսդ» հատուածի հեղինակը նոյնպէս Ոսկան Երեւանցին է, բայց ի տարբերութիւն նրա միւս թարգմանական հատուածների, այստեղ լատինաբանութեան հետքեր գրեթէ չկան: Այն հայ միջնադարեան յիշատակարանային դասական նմուշ կարելի է համարել, այդ թւում՝ լեզուաբանական առումով, օրինակ՝ «Բայց ես՝ նուաստս յամենայնից եւ յետնեալս անձամբ եւ գիտութեամբ ի մէջ մանկանց եկեղեցւոյ տէր Ոսկան բանի սպասաւոր...» (էջ 831):

Յոյց տալու համար Ոսկանեան թարգմանութիւններում առկայ լատինաբան տարրերը, համեմատութեան մէջ ենք գրել Սիրաքի գրքի որոշ հատուածների Ոսկանեան եւ Զօհրապեան հրատարակութեան (1805) միեւնոյն համարները:

⁹ Բ. Սահակ Ծեմճեմեան, Զայ տպագրութիւնը եւ Զոմ (ԺԷ. դար), Վենետիկ, 1989, էջ 94:

Համարների ընտրութիւնը պայմանաւորուած է նրանով, որ առաւել ցայտուն են պարունակում լատինաբան յատկանիշներ (տե՛ս աղիւսակ 1):

Աղիւսակ 1.

Սիրաք	Ոսկանեան 1666 թ. հրատ.	Ջօհրապեան 1805 թ. հրատ.
Դ. 12	իմաստութիւն որդւոց իւրոց զկեանս ներաշնչեաց եւ ընկալաւ զխնդրողս իւր:	որդեանկ, իմաստութիւն զորդիս բարձրացոյց:
ԺԱ. 24	Ներ ժամում արագում փոխատրութիւն նորա պտղաբերի:	չունի
ԺԱ. 36	առձգեալ քեզ զայլասեռն եւ կործանեսցէ զքեզ փոթորկաւ, եւ օտարացուցէ զքեզ ի քոյոց սեպհականաց:	չունի
ԺԴ. 22	երանեալ է այր, որ ներ իմաստութեան համիցի եւ որ յարդարութեան իւրում մտածիցէ:	երանեալ է այր, որ իմաստութեամբ խորհի եւ ի խորհուրդս հանճարոյ իւրոյ խաւսի:
ԺԸ. 19	ներ բարեաց մի՛ տացես տանջանս եւ ներ ամենեցուն տրոց մի՛ տացես զողորմութիւն:	որդեանկ, բարեաց բամբասանս մի՛ տար, եւ մի՛ յամենայն տուրս տրտմութիւն բանից:
Ի. 32	իմաստութիւն գաղեալ եւ գանձ անյայտ, զինչ շահեկանութիւն ներ երկաքանչիւրոց:	իմաստութիւն ծածկեալ գանձ աներեւոյթ, եւ այր յերկոցունց զինչ օգուտ:
ԻԳ. 12	այր բազմերդումն լնանի անիրաւութեամբ:	չունի

Նշուած համարների համեմատութիւնից հեշտ է նկատել, որ երկու բնագրերում առկայ են յաճախ էական տարբերութիւններ: Ոսկանեան թարգմանութեան տարբերութիւնները գրաբար հին բնագրից կարելի է խմբաւորել մի քանի կէտերում: 1) Գրաբար հին բնագրից բացակայող հատուածներ ու նախադասութիւններ կամ համարներ, որոնք ուղղակի չկան հին բնագրում (ԺԱ. 36 եւ այլն), 2) լրովին տարբերուող համարներ, 3) որոշ քերականական զանազանութիւններ ունեցող համարներ, 4) լրովին համընկնող համարներ: Նշած բնութագիրն ընդհանուր առմամբ վերաբերում են Ոսկանեան թարգմանութեան միւս հատուածներին նոյնպէս:

Ուշագրաւ է վերը բերուած՝ ԺԴ. գլխի մէջբերումը, որում ներգոյական է կազմուել թէ՛ ներ մասնիկով (ներ իմաստութեան), թէ՛ դասական ձեւով (յարդարութեան) եւ այլն:

Առանձին դիտարկման են ենթակայ բառօգտագործման տարբերութիւնները: Ոսկանեան բնագրի բարձրամակարդակի վրա 1805 թ. հրատարակած Ս. Գրքում հանդիպում ենք հպարտանալ: Նման օրինակները բազմաթիւ են, Ոսկանեան բնագրում՝ չարայոյզ - 1805 թ. տպագրում՝ չարագործ, արտաքերէ՛ զարտասուս - հարկանէ՛ զարտասուս, բարձրայօնութիւն աչաց - ցանկութիւն աչաց, մի՛ լիցիս անյիշող - մի՛ մոռանար եւ այլն: Նկատելի է, որ Ոսկան երեւանցին չի վարանել անհրաժեշտութեան դէպքում լատիներէնի նմանողութեամբ ստեղծել նոր բառեր կամ

գործածել լատինաբան միջավայրում արդեն ստեղծուած նորաբանութիւնները:

Մեր մատնանշած սկզբունքով փորձել ենք համեմատել նաեւ եզրասի Դ. Գրքի Ոսկանեան թարգմանութիւնը: Ոսկան Երեւանցու թարգմանած այս Գրքի տարբեր հատուածներում հանդիպում են բազմաթիւ ա) նորակերտ բառեր, ինչպէս՝ հանապազորդենի, չարաբարտութիւն, յարակայական, կամակարարար, փարորոշեալք, սրալեզու, արտաբերիլ, չարայեկութիւն, վերամբառնիլ, ներարնակող եւ այլն, բ) քերականական ոչ դասական ձեւեր, ինչպէս՝ վերալուսասցի, առանցեալք, նարդեանս, գթիլ, ելացուցես, պարունցելում (=ի պատուեցեալս), իրրու, մի՛ նախացես եւ այլն:

Տարբերութիւնները զբաբար բնագրի հետ անկյայտ են: Ամէն դէպքում Ոսկանի թարգմանածը մի նոր տարբերակ է մեզ մատուցում, որ նպատակ ունի Ս. Գրքի իմաստը հեշտ ընկալելի ձեւով հասցնել ընթերցողին: Թերեւս սա էլ եղել է Ոսկանի թարգմանական բուն խնդիրը, որ շատ բանով չի տարբերում մեր սուրբ թարգմանիչների ծրագրից:

Իբրև ամփոփում պէտք է ամրագրել հետեւեալը. Ոսկան Երեւանցու թարգմանած հատուածներում առկայ են լատինաբան հայերէնի որոշակի դրսեւորումներ, սակայն դրանք համակարգային բնոյթ չունեն: Ոսկանը լատինաբան հեղինակ չէ այն աստիճանի, ինչքան Ժէ. դարի «դասական» լատինաբանները (Վարդան Յունանեան, Կղեմէս Գալանոս): Գործելով եւ թարգմանելով ու ստեղծագործելով լատինաբան հայերի միջավայրում՝ նա եղել է ժամանակի լեզուական ընդունուած այդ նորմայի («մոդայի») ընդամէնը ազդեցութեան կրողը: Իսկ այդ ազդեցութիւնը տարածուած էր նաեւ այլ հեղինակների վրայ, որոնք որեւէ առնչութիւն չունէին լատինաբան հեղինակների եւ առհասարակ կաթոլիկ շրջանակների հետ: Մենք հակուած չենք ամէն կերպ գերծ պահել Ոսկան Երեւանցուն լատինաբան լեզուական ազդեցութիւնից: Սակայն ձեռագրական բազմաթիւ փաստեր յուշում են, որ նա սոսկական կրողը չի եղել լատինական դպրոցի, այլ քննական մօտեցում է ցուցաբերել, որ պարզորոշ երեւում է նախ Ջիլբերտոսի քերականութեան, ապա եւ Ս. Գրքի հատուածների թարգմանութիւնների մէջ:

NORAYR POGOSYAN

TRACES OF LATINOLOGY IN SOME SECTIONS OF HOLY BIBLE IN VOSKAN'S TRANSLATIONS (Summary)

Keywords - Latinism in the Armenian language, Grabar, linguistic features, neologism, particles, Bible.

Back in early 1640-ies Voskan Yerevantsi already did translations from Latin into Armenian, e.g. he translated logical, grammatical and theological works of Peter Aragon, Jilbertos and Thomas Italian. In manuscripts Yerevantsi was often mentioned and described as a translator.

Some parts of Bible printed in 1666, was translated by Voskan Yerevantsi. Besides the translation of the books of Siraq and Ezras D, Yerevantsi also translated Jerome's preface, the Bible lists and so on. There are some noticeable traces of Latinology in these translations, so our investigation report is dedicated to it.

The Latinological Armenian language is a linguistic quality, which is a group of lexical, morphological and syntactical specific features, which made it different from other styles of Old Armenian. Latinological Armenian was imported into the environment by literate Catholics. Vaskan Yrevantsi studied Latin at the Paul Piromali Dominican Monk, who was invited to Echmiadzin by The Catholicos and was appointed a philosophy teacher

The investigation of Voskan`s translations shows that, although there still remain some of the Latin language traces, for example, n-, ner- monderò representing particles, newly formed words, more complex sentences, but in general they are not like other Latinological Armenian language works (David Zeituntsi, Vartan Hounanian and others). Therefore, the author concludes that it should not be considered that Voskan Yerevantsi is a Latinological author, but he just served to some extent the effect of the language of his time.

НОРАЙР ПОГОСЯН

СЛЕДЫ ЛАТИНИЗМОВ В НЕКОТОРЫХ РАЗДЕЛАХ БИБЛИИ, ПЕРЕВЕДЕННЫХ ВОСКАНОМ ЕРЕВАНЦИ (Резюме)

Ключевые слова – латинизированный армянский язык, грабар, лингвистические особенности, неологизм, частицы, Библия.

В начале 1640-х годов Воскан Ереванци уже делал переводы с латинского языка на армянский. Он перевел в частности логические, грамматические и богословские книги П. Арагонского, Джилберта, Фомы Италийского. В армянских рукописях Воскан Ереванци часто упоминается в качестве переводчика.

Некоторые части Библии, напечатанной в 1666 году, также были переведены Восканом Ереванци. В истории перевода Библии на армянский язык доказано, что именно Воскан Ереванци перевел книги Сираха и Ездры IV, предисловие Иеронима, списки Библии и т. д. В этих переводах можно найти следы латинизмов. Именно этой особенности переводов Воскана Ереванци посвящена наша статья.

В истории армянского языка выделяется период, названный латинизированным армянским. Тексты этого периода отличаются лингвистическим качеством, которое представляет собой группу лексических, морфологических и синтаксических латинизмов. Стиль с латинизмами отличается от других стилей старо-армянского языка. Известно, что Воскан Ереванци изучал латинский у доминиканского монаха Поля Пиромали, который в середине 17-ого столетия был приглашен в Эчмиадзин и назначен преподавателем философии.

Исследование переводов Воскана показывает, что хотя заметны некоторые следы латинизмов, например частиц նր-, ն-, новообразованные слова, сложные предложения, но в целом они не являются классическими примерами латинизированного армянского, подобно работам Давида Зейтунци, Вартана Уняняна и других. Таким образом, автор статьи приходит к выводу, что не следует считать Воскана Ереванци представителем латинизированного армянского, хотя в его переводах заметно влияние латинского.



ՆԱԶԵՆԻ ՂԱՐԻԲԵԱՆ

Մաշտոցեան Մարենասարան

**ԱՍՏՈՒԱԾԱՇՆՉԻ ՀԱՅԵՐԷՆ ԹԱՐԳՄԱՆՈՒԹԵԱՆ ՄԷՋ ԱՌԿԱՅ
ՃԱՐՏԱՐԱՊԵՏԱԿԱՆ ԵԶՐԵՐԻ ԻՄԱՍՏԱՅԻՆ ԵՒ ՁԵՒԱՅԻՆ
ՆՇԱՆԱԿՈՒԹԵԱՆ ԽՆԴԻՐԸ**

Առանցքային բառեր - Աստուածաշունչ, սուրբգրական հեղափոխություններ, հայկական ճարտարապետություն, ճարտարապետական եզրաքանութիւն, Մոդուրնի րաճար, Եզեկիէլի րեսիլ, գաւիթ, ժամնարուն, կամնարակապ, արահ

Աստուածաշունչը յիրաւի համարուում է հայ գրական մշակոյթի մայր յուշարձան. այն հայերէնով գրուած եւ գրեթէ անաղարտ մեզ հասած առաջին բնագիրն է եւ որպէս այդպիսին՝ սկզբնաղբիւր է ոչ միայն հայոց լեզուի բառամթերքի, կառուցուածքի, դարձուածաբանութեան առումով, այլեւ իր ժամանակի եւ յետագայ դարերի ամենատարբեր երեւոյթներին, հասկացութիւններին, առարկաներին, բուսական եւ կենդանական աշխարհին, մարդու կրօնական եւ հասարակական կեանքին վերաբերող եզրերի եւ արտայայտութիւնների տեսանկիւնից:

Եզրաբանական այս համաստեղութեան մէջ առանձնայատուկ բաժին են կազմում ճարտարապետական շինութիւններին վերաբերող բառերը, որոնք, սակայն, շատ քիչ անգամներ եւ գրեթէ միշտ դիպուածաբար են ուսումնասիրութեան առարկայ դարձել: Այնինչ դրանք կարեւորագոյն նշանակութիւն ունեն հնագոյն շրջանից մինչեւ միջնադարեան ժամանակների շինութիւնների տիպաբանութիւնը եւ կառուցուածքային տարրերը ընկալելու, ճանաչելու, դասակարգելու, դրանց սկզբնական ձեւային եւ բովանդակային նշանակութիւնը վերականգնելու, ապա՝ դրանց զարգացումը պատմական համատեքստում հետադծելու համար¹:

Այս առումով լաւագոյն օրինակ կարող է ծառայել քաջածանօթ գաւիթ եզրը՝ դիտարկուած նոյնաբնոյթ երկու այլ եզրերի՝ արահի եւ կամնարակապի հետ յարաբերութեան մէջ²:

Գաւիթը հայ ճարտարապետութեան պատմութեան մէջ առաւել յայտնի է որպէս միջնադարեան հայկական վանական համալիրների եկեղեցիների արեւմտեան կողմին յարող շինութիւն, որն ունի քառասիւն, երբեմն՝ երկսիւն կամ առանց սիւնների, կենտրոնագմբէթ յօրինուածք (նկար 1.ա-գ): Եզրաբանական

¹ Ծանաչողական այս աշխատանքն առաւել եւս կարելորում է այն հանգամանքով, որ շատ եզրեր ու արտայայտութիւններ, շարունակաբար նոյնութեամբ գործածուելով, դարերի ընթացքում կարող են ձեւային եւ իմաստային փոփոխութեան ենթարկուած լինել՝ շինութիւնների ճարտարապետութեան զարգացման բերումով: Միւս կողմից՝ Աստուածաշունչում հանդիպում են այնպիսի բառակազմութիւններ, որոնք այժմ ճարտարապետական բառապաշարում հասկացուում եւ գործածուում են ընդհանրական ածականի կամ գոյականի իմաստով, սակայն ժամանակին կարող էին շատ որոշակի ձեւ, տարր կամ նիւթ նշանակել:

² Ներկայ գեկոյցն այս ուղղութեամբ կատարուած իմ պրպտութերի սկզբնական վիճակն է ներկայացնում, ուստի եւ շատ հարցեր դեռեւս վերջնական պատասխան չեն ստացել:

իմաստով այն մեծ մասամբ գործածվում է որպես ժամատան հոմանիշ: Միջնադարեան դաւիթ-ժամատաների ծագման, փոխարարաբերութեան եւ գործառոյթների մասին կան տարբեր տեսակէտներ³, որոնցից ամենավերջինը, ըստ խնդրի հանգամանալի եւ բազմակողմանի քննութեան, պնդում է այդ շինութիւնների բացառապէս թաղումնային եւ մեմորիալ բնոյթը⁴:

Սակայն դասական բառարանային բնորոշմամբ՝ գաւիթը ներկայացնում է տան, պալատի կամ տաճարի ներքնաբակ, այսինքն՝ որմերով շրջափակուած տարածք, սրահ, առանց ճարտարապետական մանրամասների ու կառուցուածքային առանձնայատկութիւնների ճշգրտման⁵: Այն գործածուել է նաեւ Աստծոյ երկնային տան եւ իմանալի երկնքի հետ առընչուող աստուածաբանական կամ խորհրդաբանական իմաստով, եւ ըստ այդմ ունեցել է նաեւ ոչխարների փարախի այլաբանական նշանակութիւնը:

Աստուածաշնչում գաւիթ եզրը հանդիպում է ընդամէնը 27 անգամ: Յոնաբէն Եօթնասնիցում այն միշտ համապատասխանում է *αὐλῆ* (աւլէ կամ աուլէ) տերմինին, իսկ լատիներէն Վուլգատայում՝ բացի սովորական *atrium*-ից (ատրիում), հանդիպում է նաեւ *vestibulum* (վեստիբուլում) եւ *aula* (աուլա) փոխարժէքներով, որոնցից առաջինը թարգմանուած է որպէս նախադուռ սիւնասրահ, երկրորդն ունի պալատի կամ պալատական դահլիճի իմաստ: Գաւիթ բառը գործածուած է նաեւ հայրաբանական երկերի հայերէն թարգմանութիւններում, հայ հեղինակների աստուածաբանական գրվածքներում⁶: Սակայն հետաքրքիր է դիտարկել, որ վաղ շրջանի պատմական եւ ծիսական աղբիւրներում այն շատ հազուադէպ է հանդիպում, եւ հիմնականում՝ աստուածաշնչական մէջբերումների տեսքով⁷: Հայկական եկեղեցու գաւթին վերաբերող չորրորդ դարի միակ յիշատակութիւնը պահպանուած է Փաւստոս Բուզանդի *Պատմութեան մէջ*, ուր խօսք է գնում Աշտիշատի Մայր տաճարի մասին⁸:

Նոյնպիսի բառարանային բացատրութիւն ունի նաեւ «սրահ» եզրը, որ բնորոշում է որպէս գաւիթ, ներքնաբակ, շքամուտքին հետեւող հրապարակ, ծածկուած կամ բացօթեայ, նաեւ՝ պալատական դահլիճ ու ժողովարան⁹: Հակառակ գաւթի՝ այս եզրն Աստուածաշնչում գործածուած է առատօրէն՝ 152 անգամ: Այդուհանդերձ, հայկական սկզբնաղբիւրներում այն եւս սակաւ է հանդիպում, եւ

³ Գաւիթ-ժամատաների եզրաբանութեան, ճարտարապետական վերլուծութեան եւ գործառոյթների մասին մանրամասն մատենագիտութիւնը եւ տարբեր տեսակէտների ընդհանրացումը տես A. Kazaryan, *The Architecture of Horomos Monastery. Zamatun*», *Horomos Monastery: Art and History*, p. 127-158 եւ E. Vardanyan, *The Zamatun of Horomos and the Zamatun/Gawit' Structures in Armenian Architecture*», *Horomos Monastery: Art and History*, p. 207-236 (այսուհետ՝ Vardanyan, «The Zamatun of Horomos...»).

⁴ Vardanyan, «The Zamatun of Horomos...»

⁵ Տես Նոր բառգիրք հայկագէտն լեզուի, Ա., էջ 533:

⁶ Տես Յոհան Ոսկեբերան, Մեկնութիւն Ղուկասու Աւետարանի, ճառ ԻԲ., Կիրեղ Ալեքսանդրացի, Գիրք գանձուց; Գրիգոր Նարեկացի, Մատենա Ողբերգութեան, Ներսէս Լամբրոնացի, Մեկնութիւն սաղմոսաց:

⁷ Տես, օրինակ, Ագաթանգեղոս, Զե. 5, Մատենագիրք Հայոց, Բ, էջ 1606; Ղազար Փարպեցի, Բ, գլ. ԻԹ., Մատենագիրք Բ., էջ 2253; Մովսէս Խորենացի, Բ., գլ. ՂԱ., Մատենագիրք, էջ 1996:

⁸ «Արդ, այնպէս պաշարեալք, դիզեալ կային ամբոխն ի գաւթի եկեղեցոյն», Փաւստոս Բուզանդ, Գ. 3: Մատենագիրք Յայոց, Ա., էջ 279:

⁹ Նոր Բառգիրք, Բ., էջ 756:

գրեթէ միշտ՝ կամ սուրբգրական յղումների տեսքով, կամ՝ Աստծոյ տաճարի կամ եկեղեցու Հետ կապուած: Եօթանասնիցում եւ Վուլգատայում արաիի Համար-ժէքը նոյնպէս Հիմնականում *αὐλή*-ն եւ *atrium*-ն են: Ի տարբերութիւն գաւիթի՝ սրահը ժամանակակից բառապաշարում տեղ է գտել Հիմնականում աշխարհիկ նշանակութեամբ եւ ամենատարբեր ճարտարապետական իմաստներով, որոնք, սակայն, գրեթէ միշտ ներքին ծածկուած տարածքներ են ենթադրում:

Ինչ վերաբերում է կաւնարակապին, բառարանում այն պարզապէս բացատրուում է որպէս կամարներով կապուած կամ կամարայարկ շինութիւն, այսինքն՝ կամարածածկ կամ թաղածածկ կառոյց¹⁰: Որպէս յունարէն Համարժէքներ են ներկայացուած *αἶλαμ* (աիլամ, էլամ) կամ *αἶλαμμον* (էլամմոն) եւ *ἐξελισσομένη* (էքսելիսոմենոս) բառերը, իսկ լատիներէն՝ միայն *circumvolutus* (ցիրկուսվոլուտոս) բառը, չնայած՝ Վուլգատայում այն թարգմանուած է բացառապէս *porticus* (պորտիկոս) եզրով: Կաւնարակապն Աստուածաշնչում գործածուած է ընդամենը չորս անգամ՝ Հիմնականում սրահ եզրի իմաստով, ինչն օգնում է վերահանելու ոչ միայն վերջինիս տիպաբանական նրբութիւնները, այլեւ Հէնց բուն կաւնարակապի ճարտարապետական նշանակութիւնը:

Այսպիսով, ելնելով բառարանային տուեալներից, ինչպէս նաեւ Աստուածաշնչի Հայերէն, յունարէն եւ լատիներէն օրինակների Համեմատութիւնից՝ կարող ենք ասել, որ գաւիթ եւ արաի եզրերը Հանդէս են գալիս որպէս փոխարժէքներ: Սակայն սուրբգրական բնագրերում այս երկու եզրերի առաւել մանրակրկիտ եւ ուղղորդուած, պատմա-ճարտարապետական վերլուծութիւնը թոյլ է տալիս ենթադրել, որ դրանք *stricto sensu* Հոմանիչներ չեն:

Այսպէս, գաւիթ բառը Հանդիպում է Հաւասարապէս ե՛ւ աշխարհիկ, ե՛ւ պաշտամունքային շինութիւնների Համատեքստում: Վերջինիս դէպքում առաւելապէս սաղմոսներում է գործածուած եւ ունի Աստծոյ տան աւելի վերացական, խորհրդաբանական ընկալում: Փոխարէնը՝ արաիը Հանդիպում է ճնշող մեծամասնութեամբ Հրէական սրբարանի Հետ կապուած դրուագներում, յատկապէս՝ Մովսէսի խորանի, Սողոմոնի տաճարի եւ Եգեկիէլի տեսիլքում Աստծոյ տան նկարագրութիւնների մէջ: Այս տեղիներում այն ներկայացնում է Սրբութեան դիմացի ներքնաբակը, ուր պէտք է տեղադրուէր զոհասեղանը, ինչպէս նաեւ՝ շուրջըրորը գետեղուած ներքնաբակերը:

Հետաքրքիր է նկատելը, որ գաւիթ բառն առաջին անգամ գործածուած է Նէեմիայի, Եսթերի եւ Տովբիթի գրքերում, որոնք վերաբերում են բաբելոնեան գերութեան եւ պարսկական տիրապետութեան շրջանին: Օրինակ, պատմելով Երուսաղէմի պարսպապատման եւ դռնադրութեան մասին (Գ. 25), Նէեմիան նշում է բանտի գաւիթը՝ առանց լրացուցիչ նկարագրութեան¹¹: Երկրորդ անգամ Նէեմիան գաւիթն օգտագործում է արդէն Աստծոյ տան Հետ կապուած տեղիում (ԺԳ. 7)¹²: Յատկանշական է, որ այստեղ Վուլգատան արրիումի փոխարէն գործածում է վնարիբուլում բառը: Վերջինիս ճարտարապետական ձեւը սիւների վրայ յենուած կամ առանց սիւների տանիքաւոր կառոյց է, որ տեղադրուում է մուտքի դռների դիմաց: Յունարէն այն յայտնի է *προπύλαιον* (պրոպիլէոն) անունով, որի Հայերէն Համարժէքն է նախադրունքը:

¹⁰ Անդ, Ա., էջ 1041:

¹¹ «Եւ գաշտարակն որ էր արտաքոյ ապարանից վերագոյն բան գգաւիթ բանտին»:

¹² «...զի ետ Լևա շինել տուն գանձու ի գաւթի տանն տեան»:

Եսթերի գրքում գաւիթը գործածուած է աքեմենեան հարստութեան մայրաքաղաք Սուսայում¹³ գտնուող «Արտաշէս արքայի»¹⁴ ապարանքի վերաբերմամբ: Գաւթի ներքին շքեղ յարդարանքի մասին պահպանուած շատ կարեւոր նկարագրութիւնից (Ա. 5-6), ինչպէս նաեւ Սուսայի պեղումների արդիւնքում բացուած պալատական համալիրի աւերակներից (նկ. 3.ա-բ) կարելի է եզրակացնել, որ այն ոչ թէ նախամուտ բակ էր կամ նախադրուներ, այլ տանիքաւոր սիւնազարդ դահլիճ՝ հիպոստիլ տիպի գահասրահ, արքայի ընդունելութիւնների սրահը, որ գտնուած էր տան ներսում (նկ. 4): Պարսկական մշակոյթ այն փոխանցուել է Միջագետքից եւ յայտնի է ապադանայ անունով: Գաւիթը որպէս ապարանքի մաս կազմող ընդունելութեան դահլիճ է հասկացուած նաեւ Սուրթքէի մասին պատմող գլխում (Դ. 2), երբ վերջինս գալիս է թագաւորի դուռը եւ չի համարձակուած ներս մտնել¹⁵: Այստեղ նոյնպէս Վուլգատան արրիումի փոխարէն գործածուած է մի դէպքում՝ վեստրիբուլում, միւս դէպքում՝ աուլայ բառերը: Վերջինիս գործածութիւնը թերեւս նպատակ ունի շեշտել հէնց գաւթի պալատական ներքնասրահի իմաստը, քանի որ լատիներէն բառապաշարում յունարէնից փոխառնուած աուլան ունի ոչ թէ ներքնաբակի, այլ թագաւորի պալատի, արքունիքի նշանակութիւն:

Նէեմիայի եւ Եսթերի գրքերում հանդիպում է նաեւ սրահ բառը, եւ ըստ նկարագրուածի՝ այն հասկացուած է որպէս տան կամ տաճարի ներքին բակ, սակայն, ի տարբերութիւն գաւթի, այն միշտ բացօթեայ է:

Տովբիթի գիրքը (Բ. 9-10) յուշում է գաւթի՝ որմեր ունենալու մասին, միաժամանակ, ըստ պարբերութեան բովանդակութեան՝ ենթադրել է տալիս այդ շինութեան ծածկաւոր լինելը¹⁶:

Վերոշարադրեալից կարող ենք եզրակացնել, որ հայերէն Աստուածաշնչում գաւիթ բառի առաջին գործածութիւնները ենթադրում են ծածկ ունեցող կառուցուածք եւ կապուած են պարսկական մշակոյթի հետ, մասնաւորապէս՝ այդ մշակոյթում յայտնի սիւնազարդ, ծածկաւոր, միջանցիկ պատերով սրահի տարածուած տեսակի՝ ապադանայի հետ:

Գաւթի մասին ճարտարապետական տուեալներ պարունակող յաջորդ յիշատակումը գտնում ենք Եգեկիէլի տեսիլքում, Աստծոյ տան նկարագրութեան մէջ, որտեղ այս եզրը հանդէս է գալիս սրահի հետ միասին՝ միեւնոյն ճարտարապետական միաւորում (ԽԶ. 21, 22)¹⁷: Ըստ նկարագրութեան՝ արտաքին սրահը չորս կողմից շրջապատուած էր նոյնաչափ գաւիթներով: Յունարէնը եւ լատիներէնն այստեղ գործածում են միեւնոյն բառերի՝ աուլայի եւ արրիումի, փոքրացնող ձեւերը՝ κλίτος τῆς αὐλῆς (կլիտոս տիս աուլիս) եւ atriola (ատրիոլա), որոնք բնականաբար նոյնատիպ, բայց աւելի փոքր չափի կառուցուածքներ են ենթադրում: Սակայն շատ հաւանական է, որ սրահի չորս կողմում եղած այդ

¹³ Այս անունը հայերէն Աստուածաշնչում հանդիպում է մերթ շոշ, մերթ Սիսի տարբերակներով, որ մատնում է ասորերէն եւ յունարէն բնագրերի թարգմանութիւնների աղբիւրը:

¹⁴ Իրականում խօսքը Դարիուս Ա-ի մասին է:

¹⁵ «Եւ եկն [Մուրթէ] միչեւ ի դրունս տանն արքունի եւ եկաց. զի ոչ իսկ էր արժան մմա մտանել ի գաւիթն արքունի, զի զգեցեալ էր քուրծ եւ զմոխիր»:

¹⁶ «Եւ ննջեցի ես պղծեալ առ որմոյ գաւթին»:

¹⁷ «Եւ եհան զիս ի սրահն արտաքին, եւ շրջեցոյց զիս ընդ չորս կողմանն սրահին. եւ ահա գաւիթ առ գաւիթս ընդ չորս կողմանս սրահին. գաւթին փոքու քառասուն կանգուն երկայնութիւն եւ երեսուն կանգուն լայնութիւն. մի չափ էր չորեցունց»:

փոքր չափի կառուցուածքների ճարտարապետական ձեւը տարբերակելու համար է, որ հայերէն բնագիրն օգտագործում է գաւիթ բառը:

Հասկանալու համար այդ ձեւը՝ բաւական է մանրամասնօրէն ընթերցել Եզեկիէլի տեսիլքում տրուած բոլոր սրահների նկարագրութիւնը եւ համեմատել Սողոմոնի տաճարի նկարագրութեան հետ: Ըստ այդմ՝ նկարագրուած սրահները յիշեցնում են ուշ հելենիստական եւ հռոմէական շրջանի տների ներքնաբակերը՝ ասրիոսները եւ պերիպտիլները (նկ. 5-8):

Ատրիումները կազմուած էին մի քանի հիմնական տարրերից. ներքին ուղղանկիւն բաց տարածք, որի կենտրոնում տեղադրուած է աւազանը, որին վերելում համապատասխանում է կոմպլուքսով՝ երգիկը, չորս կողմում ձգուող թեւեր, որոնք ծածկաւոր էին: Ըստ ատրիումի տեսակների՝ այդ ծածկերը յենուում էին կամ խաչուող բարաւորների վրայ - տոսկանական ատրիում (նկ. 9.ա), կամ չորս կողմում կանգնած սիւնների վրայ - տետրաստիլ ատրիում (նկ. 9.բ), կամ բազմաթիւ սիւնների՝ պերիստիլ ատրիում (նկ. 9.գ), կամ էլ թաղածածկ էին, այսինքն՝ չորս թեւերի ծածկերը թաղերով էին արուած (նկ. 9.դ), ինչը հնարաւորութիւն էր տալիս վերին յարկում սենեակներ տեղադրել¹⁸: Իսկ պերիպտիլ ներքնաբակը, որ հռոմէացիները փոխառել էին յունական տներից, պարտէզանման էր՝ բացօթեայ տարածքի շուրջ սիւնաշարերի վրայ յենուած ծածկուած միջանցքներով, որոնք յունարէն կոչուում են *στοά* (ստոա) լատիներէն՝ *porticus* (պորտիկուս)¹⁹ (նկ. 10): Սիւնասրահների յետեւում բացուում էին դռները՝ դէպի ննջասենեակներ եւ ճաշասենեակներ զնալու համար²⁰:

Արդեօք պէտք է հասկանալ, որ այս դէպքում սրահը ներկայացնում է յունահռոմէական տիպի ներքնաբակն իր բոլոր տարրերով կամ միայն բացօթեայ հատուածը, իսկ գաւիթը ներկայացնում է այդ բակի ծածկուած հատուածները՝ սիւնաշար միջանցքները:

Եւ իրօք, այդպիսի տպաւորութիւն է ստեղծուում Եզեկիէլի տեսիլքում ներքին սրահի նկարագրութիւնից (ն. 17), ուր կարդում ենք «եւ ահա դահլիճք եւ սիւնք շրջանակօք շուրջ զսրահիւքն յօրինեալք, երեսուն դահլիճք ի մէջ սեանցն շրջանակաց» նախադասութիւնը: Այստեղ «սիւնք շրջանակօք»-ը բառացիօրէն թարգմանում է Եօթանասնիցի *περιστύλοις* եզրը, որը յղում է պերիստիլ ատրիումի կամ ներքնաբակի տիպին: Սակայն դժուար է որոշակիօրէն ասել, թէ արդեօք պէտք է նկատի ունենալ բակերն ամբողջութեամբ, թէ՞ միայն նրանց սիւնաշար ծածկաւոր թեւերը: Յատկանշական է, որ Վուլգատայում այստեղ օգտագործուած է *pavimentum* (պաւիմենտում) եզրը, որ սովորաբար նշանակում է սալայատակ, քարանկար կամ խճանկար յատակ: Այն գործածուած է նաեւ Եսթերի գրքում՝ արքայական պալատի պերիստիլ ապադանայի նկարագրութեան մէջ, որի համապատասխան մասում հայերէնն ունի վարդայապարակ գաւիթ բառակապակցութիւնը, իսկ յունարէնը՝ միայն *λιθοστρώτος* (լիթոստրոտոս)՝ սալայատակ կամ տուեալ դէպքում՝ վարդայատակ բառը (նկ. 11): Նշենք, որ այս պարբերու-

¹⁸ Վիտրուվիոս, Վասն ճարտարապետութեան, հատուածներ, հայերէն թարգմ.՝ Կ. Վարդանեան, խմբ. ծանօթ. եւ առաջաբանը՝ Ն. Ղարիբեան, Երեւան, 2016, էջ 48-51:

¹⁹ Ընդհանրապէս, *stoa/porticus*-ը յունահռոմէական ճարտարապետութեան մէջ շատ տարածուած, մի կողմը փակ պատով, միւր բաց սիւնաշարքով ծածկաւոր միջանցք է նշանակում:

²⁰ Անդ:

Թեան նախորդ նախադասութեան մէջ նոյն գաւթի համար լատիններէն ունի ոչ թէ սովորական այրիումը, այլ վեարիքումը բառը:

Եզեկիէլի յաջորդ պարբերութեան մէջ, որտեղ նշուած է սենեակների որոշակի տեղադրութիւնը սիւնասրահների յետեւում՝ յունարէն բնագիրն օգտագործում է սրտա բառը, որի լատիններէն թարգմանութիւնը, ինչպէս վերը նշեցինք, սովորաբար պորտիկումն է, բայց այստեղ կրկին գործածուած է պալիմենարում եզրը, իսկ հայերէն օրինակում այն թարգմանուած է պարզապէս սին բառով, որ պէտք է հասկանալ շուրջանակի սիւնաշար միջանցքներից մէկի իմաստով: Ստացում է, որ պալիմենարում մի դէպքում կարծես յատակին է վերաբերում, միւս դէպքում՝ պերիստիլին, այսինքն՝ ներքին սիւնաշարաւոր բակին, իսկ անմիջապէս յետոյ՝ նաեւ սրտային կամ պորտիկին, այսինքն՝ պերիստիլի սիւնաշար ծածկաւոր թեւերին: Մինչդեռ հայերէնում մի դէպքում գաւթ է գործածուած, մի դէպքում՝ շուրջանակի սինք, մի դէպքում էլ՝ պարզապէս սին: Այսինքն՝ պալիմենարում, պորտիկումը եւ վեարիքումը տուեալ դէպքում հանդէս են գալիս որպէս ճարտարապետական համարժէքներ, որոնց հայերէնում համապատասխանում են գաւթ (վարդայատակ գաւթ), սինք շրջանակօք եւ սին եզրերը: Այստեղից կարելի է եզրակացնել, որ լատիններէնի միջնորդութեամբ՝ շուրջանակի սինք եւ սինք եզրերը, որ համապատասխանում են պերիստիլ եւ սրտա բնորոշումներին եւ ենթադրում են կամ պատին յարող բաց սիւնաշարով ծածկաւոր միջանցք (նկ. 12.ա-բ) կամ այդպիսի միջանցքներով շրջապատուած ներքնաբակ՝ կարող են գաւթի ճարտարապետական համարժէքներ համարուել, այնպէս, ինչպէս առկան եւ այրիումը:

Աւետարաններում գաւթ բառի գործածութեամբ հանդիպող պարբերութիւնները շատ քիչ ճարտարապետական տեղեկութիւն են պարունակում: Այդուհանդերձ, դատելով որոշների բովանդակութիւնից²¹, ինչպէս նաեւ հաշուի առնելով, որ Հռոմէական կայսրութեան մաս կազմող Հրէաստանում առաջին դարում իշխող խաւի տները ամենայն հաւանականութեամբ կառուցուած էին հելենիստական կամ հռոմէական տների նման, գուցէ նաեւ ներառնելով աւելի վաղ աւանդոյթ դարձած պարսկական տարրեր, այս գաւթները ենթադրաբար պէտք է ունենային պերիստիլ այրիումի եւ պերիստիլ բակի կամ ապադանայի նման յօրինուածը²²:

Վերադառնալով Եզեկիէլի տեսիլքի արտաքին սրահի նկարագրութեանը (նկ. 13)՝ կարելի է ուրեմն ենթադրել, որ սրահի չորս կողմում տեղադրուած գաւթները թարգմանում են այրիումի կամ պերիստիլ ներքնաբակի՝ ծածկ ունեցող թեւերը: Սակայն վերջիններիս համաչափութիւններից դատելով («քառասուն կանգուն երկայնութիւն եւ երեսուն կանգուն լայնութիւն») դրանք ոչ թէ երկայնական նեղ միջանցքներ էին՝ դասական պորտիկում/սրտա-ների պէս, այլ աւելի շուտ՝ քառանկիւն ծածկաւոր սրահներ, գուցէ՝ ապադանաների պէս, կամ էլ յունահռոմէական սրբազան կառոյցների՝ կրկնակի սիւնաշար ունեցող արտաքին սրահների պէս (նկար 14): Եզեկիէլը ներքին արեւելեան սրահից անցում է

²¹ Ինչպէս օրինակ՝ «մինչեւ ի ներքս իսկ ի գաւթ» եւ «տարան զնա ի ներքս ի գաւթն» (Մարկ, ԺԴ. 54 եւ ԺԵ. 16), կամ «լուցին կրակ ի մէջ գաւթին» (Ղուկ. ԻԲ. 55), «եմուտ... ի գաւթն քահանայապետին» (Յովհ. ԺԸ. 15):

²² Այս հարցում առաւել ճշգրտութեան կարելի է հասնել՝ ուսումնասիրելով պաղեստինեան շրջանի հնագիտական տեղեկութիւնները:

կատարում դէպի Հիւսիսային սրահ (Խ. 21-22), որն, ըստ նկարագրութեան, ներքուստ կամարակապ է, այսինքն՝ բացօթեայ չէ եւ հաւանաբար ներկայացնում է թաղածածկ ատրիումի տիպը կամ նմանատիպ այլ կառուցուածք: Վերջինիս առկայութիւնը մատնում է տեսիլքի հիմքում ընկած իրական պալատական տան կառուցուածքը, քանի որ այս սրահի ծածկուած տիպը պայմանաւորուած է տան յատկագրուած գրաւած իր հիւսիսային դիրքով²³: Հետաքրքիր է, որ յունարէն բնագիրն այստեղ գործածում է էլլամ բառը, որ եբրայական ծագում ունի, իսկ Վուլգատան այն թարգմանում է վեարիքայումով: Սա նշանակում է, որ այս կառուցուածքը յունահռոմէական ճարտարապետական լեզուի համար խորթ տարր է: Այս առումով նկատենք, որ նոյն պարբերութեան մէջ էլլամ բառը հանդիպում է եւս երկու անգամ, սակայն հայերէնում դրանք թարգմանուած են կամար եւ կոնք բառերով, իսկ լատիններէնում՝ վեարիքայում եւ պորրիկոս եզրերով:

Կամարակապ բառն այլուր հանդիպում է Սողոմոնի շինարարական աշխատանքների նկարագրութեան մէջ. մէկ անգամ՝ Աստծոյ տան համալիր կառուցում (Գ. Թագ. 2. 2-3), միւս երկուսը՝ իր եւ իր կնոջ՝ Փարաւոնի դստեր համար յատկացուած յարկաբաժիններում (Գ. Թագ. 5. 8): Առաջինի դէպքում այն գործածուած է առանձին՝ գոյականի արժէքով եւ բնութագրում է բուն տաճարի դիմաց կանգնած կառույցը, որ առաւել նման է սիւնասրահ նախադրուներին՝ պրոպիլէոնին կամ վեարիքային²⁴: Յունարէն բնագրում համապատասխան բառը կրկին էլլամն է, իսկ լատիններէնում՝ այս անգամ պորրիկոսը: Երկրորդ դէպքում կամարակապը հանդէս է գալիս սրահի հետ՝ «սրահ մի կամարակապ» արտայայտութեամբ, ներկայացնելով հաւանաբար թաղածածկ արքիումին նման մի կառույց, իսկ երրորդ դէպքում գործածուած է տան հետ, որ կառուցուած էր ըստ նոյն օրինակի, այսինքն՝ դարձեալ թաղածածկ արքիումի պէս շինուածք էր: Լատիններէնում երկուսն էլ թարգմանուած են պորրիկոս եզրով, այնինչ այստեղ արդէն յունարէնն է ներկայացնում երկու տարբեր եզր՝ *αὐλή μία ἐξελισσομένη* եւ *αἶλαμ*՝ ըստ երեւոյթին կամ հասկանալով ճարտարապետական երկու տարբեր կառուցուածք, կամ փորձելով թարգմանել էլլամ եբրայերէն բառի ճարտարապետական նշանակութիւնը:

Ինչպէս տեսնում ենք՝ կամարակապի դէպքում կրկին վկայ ենք եզրաբանական սահքի. այն մի դէպքում վեարիքայ է, մի դէպքում՝ պորրիկ, իսկ հայերէնում՝ մի դէպքում կոնք, մի դէպքում՝ կամար, այսինքն՝ բացի թաղածածկ արքիումից, կարող է ունենալ նաեւ նախադրան՝ պրոպիլէոնի կամ սիւնաշար միջանցքի՝ արուայի իմաստ: Կարելոր է նշել, որ բացի ճարտարապետական ձեւից, կամարակապը ենթադրում է նաեւ քարի գործածութիւնը՝ որպէս ծածկի շինարարական նիւթ, որը հնարաւորութիւն է տալիս կամար եւ թաղ կապել: Այսպիսով, լատիներէն եզրերի հետ համեմատութիւնը թոյլ է տալիս ենթադրել, որ կամարակապը, որպէս թաղածածկ արքիումին նման կառույց կամ թաղածածկ սիւնաշար միջանցք, եւս կարող է հանդէս գալ գաւթի համարժէքի դերում, որի ծածկը քարակերտ է:

²³ Ըստ տարուայ եղանակները պայմանաւորող երկնքի թեքութեան (յունարէն՝ *κλιմայի*) դասաւորուած տան տարբեր բաժինների մասին տես Վիտրուվիոս, Վասն ճարտարապետութեան..., էջ 52, 55-58:

²⁴ «Ի քսան կանգնոյ երկայնութիւն նորայ, հանդէպ բարձրութենէ տանն, եւ ի տասն կանգնոյ լայնութիւն նորայ առաջի երեսաց տանն»:

Այս իմաստով խիստ հետաքրքրական է յիշատակել Եւսեբիոս Կեսարացու՝ Տիւրոսի նորակառոյց տաճարին նուիրուած յայտնի ներբողը, որը գետեղուած է իր Եկեղեցական Պատմութեան տասներորդ գրքում եւ որում առաջին անգամ բաւական ընթեռնելի նկարագրուած են քրիստոնէական եկեղեցու ճարտարապետական մանրամասները²⁵: Ինչպէս յայտնի է, այս գործի հայերէն թարգմանութիւնը թուագրութեամբ անմիջապէս յաջորդում է Աստուածաշնչի թարգմանութեանը²⁶: Ահա, հայերէն օրինակում բնագրի սլոնա եզրի համապատասխանութեամբ եւ նշանակութեամբ գործածուած են «շեղ կամարակապ» եւ «կամարակապ գաւիթ» արտայայտութիւնները: Ըստ նկարագրութեան՝ շեղ կամարակապերը, որոնք «ամէնուստ ի վերայ սեանց ամբարձեալ սրահք» են (Դ. 39), ներկայացնում են եկեղեցական համալիրի դիմաց տեղադրուած ներքնաբակի՝ տետրապորտիկումի (*tetraporticum*) քառակողմ սիւնաշար միջանցքները²⁷ (նկ. 15.ա-բ), իսկ կամարակապ գաւիթները՝ բուն բազիլիկայի ներսի կողային նաւերը կամ գուցէ նաւերին երկայնակի յարող արտաքին սիւնաշար միջանցքները (Դ. 42): Համաձայն Եւսեբիոսի՝ վերջիններս կամարակապերի վրայ ունեցել են լուսամուտ-երդիկներ: Արդ, դժուար է միանշանակ պնդել, թէ Տիւրոսի եկեղեցու քառագաւիթ բակի եւ կողային նաւերի ծածկերը եղել են քարէ եւ կամարակապ, քանի որ յունարէն սլոնա եզրն աւանդաբար ենթադրում է փայտածածկ սիւնաշար միջանցք, եւ, ինչպէս տեսանք, աստուածաշնչական բնագրում, կամարակապ սրահի համար յունարէնը փոխառել էր եբրայերէն էլամ եզրը: Սակայն, միւս կողմից, չմոռանանք նաեւ, որ Եւսեբիոսի ներբողի այս հատուածի հայերէն թարգմանութիւնն արդի շրջանի գործ է, եւ որքան էլ մխիթարեան հայրը ձգտել է պահպանել ոսկեդարեան հայերէնի ոճն ու բառապաշարը, հնարաւոր է, որ, սլոնայի ճարտարապետական հնագոյն ճշգրիտ նշանակութիւնը դարերի ընթացքում փոփոխութեան ենթարկուած լինելով եւ ներառնելով նաեւ քարածածկ, այսինքն՝ կամարակապ սիւնաշար միջանցքի իմաստը, նա այս եզրը փոխադրել է՝ նկատի ունենալով ուշ ժամանակի ընկալումը:

Նմանապէս, միջնադարեան աղբիւրներում հանդիպող կամարակապ փողոց արտայայտութիւնը²⁸ ճարտարապետօրէն պէտք է հասկանալ որպէս հռոմէական բոլոր քաղաքներին յատուկ՝ երկու հիմնական խաչուող փողոցների՝ *cardo maximus*-ի (կարդոյ մաքսիմուս՝ հիւսիս-հարաւ ուղղութեամբ) եւ *decumanus*

²⁵ Ներբողի վերլուծութիւնը եւ հայերէն թարգմանութեան ծանօթագրած հրատարակութիւնը՝ Ն. Ղարիբեան, Եւսեբիոս Կեսարացու ներբողները եւ քրիստոնէական տաճարի աստուածաբանութիւնը.- Բազմավէպ, 2013/3-4, էջ 28-78:

²⁶ Եւսեբիոսի Եկեղեցական պատմութիւնը հայերէն է թարգմանուել ասորերէնից, 420-ական թթ.: Այդ հնագոյն տարբերակը հրատարակուած է մխիթարեան միաբան Աբրահամ վ. Ճարեանի յունարէնից նորովի կատարած թարգմանութեան հետ համեմատութեան մէջ (Ա. Ճարեան, Եւսեբիոս Կեսարացի, Պատմութիւն Եկեղեցւոյ. Յեղեալ յասորոյն ի հայ ի Ե. դարու, Պարզաբանեալ նոր թարգմանութեամբ ի հոյն բնագրէն, Վենետիկ 1877): Դժբախտաբար, մեզ հետաքրքրող հատուածի հնագոյն, ասորերէնից թարգմանուած տարբերակը չի պահպանուել, սակայն մխիթարեան միաբանը չպահպանուած հատուածներում բաւական հարազատ է մնացել նախնեաց գործածած եզրաբանութեանը:

²⁷ «Ընդ տաճարն եւ ընդ նախադրունսն եթող տեղի ընդարձակ, զոր ի ձեւ քառանկիւնի փակեալ՝ չորիւք առ ի շեղ կամարակապ ամենուստ ի վերայ սեանց ամբարձեալ սրահիւք զարդարեաց...»:

²⁸ Տես Նոր բառգիրք հայկազեան լեզուի, հատ. Ա. էջ 1041:

maximus-ի (դեկումանոս մաքսիմոս՝ արեւելք-արեւմուտք ուղղութեամբ) եզրաբանական թարգմանութիւնը: Այդ փողոցները «ծածկուած» էին, այսինքն՝ պորտիկաւոր էին, ունէին ամբողջ երկայնքով ձգուող սիւնաշար միջանցքներ, որոնք կրում էին փայտէ կամ քարէ՝ կամարակապ տանիք (նկ. 16.ա): Վերջինս ժառանգաբար փոխանցուել է միջնադարեան քաղաքներին, ինչպէս Արեւմուտքում, այնպէս էլ Արեւելքում, եւ ձեւով ու նշանակութեամբ համարժէք է կամարակապ գաւթին (նկ. 16.բ):

Այս առումով կարելի է դիտարկել, որ ստոա/պորտիկոսի ճարտարապետական ձեւը համապատասխանում է վաղբրիստոնէական շրջանի հայկական բազիլիկատիպ եկեղեցիներում յաճախ հանդիպող արեւմտեան, հարաւային կամ էլ երեք կողմերում տեղադրուած սիւնասրահներին (նկ. 17.ա-գ), որոնք, դատելով աղբիւրներից եւ ծիսական բնագրերից, ըստ ամենայնի գաւիթ են կոչուել ի սկզբանէ եւ յատկացուած են եղել դեռեւս չմկրտուածների՝ երախաների, ապաշխարողների եւ հասարակ ժողովրդի (ուամիկք) համար²⁹: Դրանք եղել են ինչպէս փայտածածկ, այնպէս էլ քարածածկ, այսինքն՝ կամարակապ: Այս մասին պարզորոշ վկայութիւն է պահպանուած Զաքարիա Սարկաւագի յիշատակութեան մէջ (1787 թ.), որ վերաբերում է Յովհաննաւանքի հին բազիլիկ եկեղեցուն³⁰:

Նմանապէս, գաւթի յիշատակութիւնը եւ յիշողութիւնը գտնում ենք որոշ ճառոցներում եւ պատարագամատոյցներում, ուր ծէսի ընթացքը վերաբերում է եկեղեցու ընդհանուր տարածքի այն հատուածներին, որտեղ ի սկզբանէ իրականում եղել են այստեսակ գաւթները³¹:

Ելնելով վերոշարադրեալից՝ կարելի է ուրեմն ենթադրել, որ նմանատիպ ճարտարապետական ձեւ է ունեցել նաեւ Փաւստոս Բուզանդի յիշատակած՝ Աշտիշատի Մայր եկեղեցու գաւթը, որտեղ կուտակուել էր ամբոխը: Չնայած՝ այն կարող էր նաեւ կրկնել վաղբրիստոնէական շրջանի բազիլիկ եկեղեցիների դիմացի քառագաւիթ ներքնաբակի՝ տետրապորտիկոսի կամ հիպոստիլ ապագանայի ձեւը՝ փայտէ ծածկով: Վերջինիս նման յատակագիծ է ցուցաբերում Աշտիշատին կից գտնուող Մշոյ Սուրբ Կարապետ վանքի դիմացի մեծ սիւնասրահը (նկ. 22):

Ինչեւէ, ճարտարապետական աւանդոյթի շարունակականութեան տեսանկիւնից կարելի է փաստել, որ միջնադարեան շրջանի վանքային համալիրների գաւթները եւս ծածկուած են՝ ունեն սիւնների վրայ յենուող կամարակապ տանիքներ: Քառասիւն կենտրոնագմբէթ այս տիպը, թւում է, հեռուոր աղբիւրներ ունի տետրաստիլ թաղածածկ ատրիումի եւ աստուածաշնչական բնագրերում

²⁹ Չնայած՝ արդի շրջանի մասնագիտական գրականութեան մէջ դրանք անուանուում են «սինասրահ»՝ շփոթութիւն առաջացնելով եւ կառուցուածքային առումով եւ եզրաբանութեան ժառանգականութեան իմաստով:

³⁰ «...զի յոյնք առնեն այնպէս, Դ. դուռն ի հարաւոյ կողմն, եւ փայտեայ գալիթ ի վերայ՝ վասն աղօթելոյ ոսմկաց», Զաքարիա Սարկաւագ, Պատմագրութիւն, հատ. Գ., գլ. Գ., Վաղարշապատ, 1870, էջ 4: Դժբախտաբար հին բազիլիկ եկեղեցու հարաւակողմում այժմ կառուցած է Վաչէի եկեղեցին, եւ հնարաւոր չէ ստուգել այդ գալիթ իսկութիւնն ու տեղադրութիւնը:

³¹ Տես, օրինակ, Ծաղկազարդի տոսի եւ Աւագ Հինգշաբթուայ ծիսակատարութեան բնագրերը, Ճաշոց գիրք Հայաստանեայց եկեղեցոյ, Վաղարշապատ, 1872, էջ 171, 191. նաեւ՝ Պատարագամատոյց պարունակող որոշ ձեռագրեր: Տես նաեւ Մ. Օրմանեան, Հայոց եկեղեցին, Կ.Պոլիս, 1912, էջ 148. եւ Նոյնի՝ Ծիսական բառարան, Անթիլիաս, 1957 (վերահրատ. Երեւան, 1991), էջ 45:

նկարագրուած կամարակապ շինութիւններէ հետ³², յատկապէս, եթէ հաշուի առնենք որոշ օրինակներում երդիկի ներքոյ տեղադրուած փոքրիկ աւազանը:

Արդ, ելնելով ներկայացուած քննութիւնից՝ կարելի է առաջադրել հետեւեալ նախնական վարկածը, ըստ որի հայկական աւանդոյթում գաւիթը միշտ ենթադրուած է տանիքածածկ կառուցուածք՝ կամ ապադանայի տիպի սիւնազարդ սրահի, կամ թաղածածկ երդիկաւոր ատրիումի, կամ պերիստիլ տիպի բացօթեայ ներքնաբակի ծածկաւոր հատուածի, այսինքն՝ սիւնաշարի վրայ յենուած դէպի ներքնաբակ նայող երկայնական միջանցքի (ստոա), կամ նոյնական յօրինուածքով նախադրուածքի՝ պրոպիլէոնի, կամ էլ միջնադարեան գաւիթ/ժամատների քառասիւն կենտրոնագմբէթ յօրինուածքի ճարտարապետական տեսքով:

Աստուածաշնչի հայերէն եւ լատիներէն տարբերակներում «գաւիթ», «սրահ» եւ «կամարակապ» եզրերի գործածութեան մէջ առկայ թարգմանական անցումները եւ իմաստային փոխարժեւորումները հաւանաբար պայմանաւորուած են եբրայերէն բնագրում եւ ասորական Պեշիտայում գործածուած բառերի ընտրութեամբ եւ այդ բառերի ներքոյ հասկացուած որոշակի ճարտարապետական յօրինուածքներով: Քանի որ Աստուածաշնչի հայերէն առաջին թարգմանութիւնը կատարուել է ասորերէնից, եւ ներկայ՝ յունարէնից կատարուած թարգմանութեան մէջ զգալի են նախկին թարգմանութեան հետքերը³³, ապա Պեշիտայում տեղ գտած ճարտարապետական եզրաբանութեան համեմատական ուսումնասիրութիւնը, որ ծրագրում ենք կատարել առաջիկայում, գուցէ կարող է բացատրել այս եզրերի փոխկապակցուած գործածութիւնը:

NAZENIE GARIBIAN

THE ETHYMOLOGICAL AND STRUCTURAL IDENTIFICATION OF THE ARCHITECTURAL TERMS IN THE ARMENIAN TRANSLATION OF THE BIBLE

(Summary)

Keywords: Bible, scriptural studies, Armenian architecture, architectural terminology, Temple of Solomon, Vision of Ezekiel, gavit, zhamatun, vaulted atrium

The Armenian translation of the Bible is the first text written in that language and is reached to us in almost unaltered shape. As such, it is a precious primary source not only for the study of the Armenian language itself, but also for that of the terminology regarding different phenomena, concepts and aspects of the social and religious activities. In this constellation, deserving special mention are the terms concerning architectural buildings. The searching of this kind of terms and analyzing them in comparison with the original texts of the Bible and other translations, as well as with the patristic heritage, would help to restore and reinstate their authentic significance both in shape and content and to interpret them in their historical context.

³² Այդպիսի յօրինուածքով շինութիւններ յայտնի են քիւզնդական եկեղեցիներում՝ սկսած ԺԱ. դարի սկզբից, որոնց մասին տեղեկութիւնն ինձ սիրալիօրէն տրամադրեց Էդդա Վարդանեանը: Դրանք կոչոււմ էին *liti*՝ լիտի (յոգն. *litae*) եւ նախատեսուած էին հոգեհանգստի արարողութեան համար: Վերջիններիս եւ հայկական ժամատների միջեւ յարաբերութեան հարցին եւս կանդորդառնանք գաւիթի մասին մեր ապագայ ուսումնասիրութիւններում:

³³ Ինչպէս, օրինակ, Սուսա քաղաքի Շօշ եւ Սիսիս անուանումներն են, տես ճ. 12:

In this respect, one of the best examples is the well-known term *gawit'* and its relation with two other terms of the same nature: *srah* and *kamarakap*. The deeper contextual analysis allows suggesting that the terms *gawit'* and *srah* could be interchangeable but are not architectural synonyms *stricto sensu*; *srah* translates more an open-air courtyard while *gawit'* would be exclusively a roofed structure, always having colonnades. Moreover, they seem to feature two different parts of the same architectural entity – the atrium or *peristyle*, where *srah* would correspond to the open part under the *compluvium*, and *gawit'* – to the aisles covered by means of colonnades. In this respect, both terms are connected to the word *kamarakap* which is originally a precise architectural element, the 'vaulted ceiling' or 'stone arch'. Used alone or with *gawit'* and *srah*, it indicates also a vaulted porticos or the type of vaulted atrium.

ՆԱԶԵՆԻ ԴԱՐԻԲԵԱՆ

ЭТИМОЛОГИЧЕСКАЯ И СТРУКТУРНАЯ ИДЕНТИФИКАЦИЯ АРХИТЕКТУРНЫХ ТЕРМИНОВ В АРМЯНСКОМ ПЕРЕВОДЕ БИБЛИИ (Резюме)

Ключевые слова: Библия, библейские исследования, армянская архитектура, архитектурная терминология, Храм Соломона, видение Иезекииля, гавит, жаматун, сводчатый атриум

Армянский перевод Библии является первым текстом, написанным на этом языке и достиг до нас почти в неизменной форме. Как таковой этот представляет ценный первичный источник не только для изучения самого армянского языка, но и для терминологии, касающейся различных явлений, концепций и аспектов социальной и религиозной деятельности. В этом созвездии заслуживают особого упоминания термины, касающиеся архитектурных зданий. Поиск таких терминов и их анализ по сравнению с оригинальными текстами Библии и другими переводами, а также с патристическим наследием помогут восстановить их подлинное значение как по форме, так и по содержанию и интерпретировать их в их историческом контексте. В этом отношении одним из лучших примеров является известный термин *гавит* и его связь с двумя другими терминами одного и того же характера: *срах* и *камаракап*. Более глубокий контекстуальный анализ позволяет предположить, что термины *гавит* и *срах* могут быть взаимозаменяемыми, но не являются архитектурными синонимами *stricto sensu*: *срах* переводит скорее всего открытый двор, в то время как *гавит* означает исключительно крытую структуру, всегда имеющую колоннады. Более того, они, как кажется, могут представить две разные части одного и того же архитектурного единения - атриума или перистилия, где *срах* будет соответствовать открытой части под *комплувия* а *гавит* - к проходам, покрытыми с помощью колоннад. В этом отношении оба термина связаны со словом *камаракап*, который изначально означал определенный архитектурный элемент - «сводчатый потолок» или «каменную арку». Используемый отдельно или с терминами *гавит* и *срах*, *камаракап* может указывать также сводчатые портики или тип сводчатого атриума.

ՏԱԹԵԻԿ ՎԱՐԴԱՆԵԱՆ

Վանաձորի պերական համալսարան

**ՄԱՏԹԵՈՍԻ ԱԻԵՏԱՐԱՆԻ ԲԱՌԱՊԱՇԱՐԻ ՊԱՐՁ ԲԱՌԵՐԻ
ԾԱԳՈՒՄՆԱԲԱՆՈՒԹԻՒՆԸ**

Առանցքային բառեր - Անկրարան, պարզ բառեր, Մայրթեոս, ծագումնաբանություն, բառապաշար

Մատթէոսի Աւետարանի լեզուական վերլուծութիւնների շնորհիւ կարող ենք մօտաւոր պատկերացում կազմել նրա՝ որպէս թարգմանական երկի լեզուական առանձնայատկութիւնների մասին: Անդրադարձ ենք կատարել թարգմանական երկի բառապաշարի պարզ բառերի քննութեանը, այն է՝ պարզ բառերի ծագումնաբանութեանը: Եւ քանի որ պարզ բառերի ծագումնաբանական քննութիւնը ենթադրում է արմատական վերլուծութիւն, ուստի աշխատանքը կատարել ենք՝ օգտուելով Հրաչեայ Աճառեանի «Հայերէնի արմատական բառարան»-ից: Ծագումնաբանական տեսանկիւնից քննել ենք միայն պարզ բառերը, քանի որ բարդ եւ ածանցաւոր բառերը այսպէս թէ այնպէս համարոււմ են բնիկ հայերէն բառեր՝ կազմուած հայերնի բառակազմական օրինաչափութիւններով, անկախ այն բանից, թէ տուեալ բարդ բառը կազմող բաղադրիչները բնի՞կ բառեր են, թէ՞ փոխառեալ:

Նպատակ ենք ունեցել բացայայտել Մատթէոսի Աւետարանում եղած պարզ բառերից բնիկ եւ փոխառեալ բառերի յարաբերակցութիւնը Ե. դարի թարգմանական երկի մէջ: Երկի պարզ բառերի ծագումնաբանական քննութիւնը նաեւ ժամանակակից հայոց լեզուի բառապաշարի հարստացման նպատակ ունի: Աւետարանի ուսումնասիրումը նաեւ կարեւոր է միջմշակութային եւ միջլեզուական առընչութիւնները ցոյց տալու համար:

Անդրադարձել ենք նաեւ երկում հանդիպող մի շարք բառերի համանուններին, եւ ներկայացրել ենք վերջիններիս բացատրութիւնը, որպէսզի երկն ընթերցելու ժամանակ իմաստի շփոթ կամ տարրնկալում չառաջանայ:

Աւետարանի մէջ պարզ բառերը միայն ուղիղ ձեւով 709-ն են: Մեծ թուով պարզ բառեր էլ կիրառուել են տարբեր հոլովաձեւերով եւ յոգնակի թուով: Իսկ բաղադրեալ բառերի համեմատ պարզ բառերն աւելի յաճախադէպ են:

Երկում կիրառուած պարզ բառերի ծագումնաբանական քննութիւնը ցոյց տուեց, որ բնիկ հայերէն արմատների թիւը Աւետարանում 169 է, որից 3-ը բնաձայն բառեր են, իսկ այդ 169 արմատներից արդի հայերէնում պահպանուել են 156-ը:

Մատթէոսի Աւետարանում առկայ բնիկ հայերէն բառերի մէջ անուն խօսքի մասերից մեծ թիւ են կազմում գոյականները, այնուհետեւ՝ ածականները, դերանունները եւ թուականները:

Գոյականներ – այր, անուն, աստղ, անձն, արմ (արմատ), աղ, ատեան, ակն, աջ, ատամն, աւազ, աղուէս, առագաստ, արծաթ, առակ, արմատ, ալեւր, արիւն,

ամպ, ասեղ, այգի, այծ, արծուի, բան, բերան, բիր, գօտի, գիշեր, գերան, գայլ, գետ, գործ, գիր, գին, դուռն, եղբայր, եզր, երես, երեկոյ, էջ, ընկեր, թռչուն, իժ, ինչ (ունեցողածք), լուր, լուսին, խաչ, ծառ, ծնօտ, կին, կենդանի, կարթ, հոգի, հայր, հուր, հասակ, հողմ, հովիւ, հող, ձեռն, ձուկ, ձագ, ձէթ, ձիւն, հիւթ, հոգս, հաւ, հարսն, հօտ (ոչխարի), մայր, միտ, մեղք, մանուկ, մեղր, մարդ, մահ, մարմին, մատ, նաւ, շուն, շուրթ, որդի, ոգի, ոստ, որովայն, ջուր, ջերմն, սիրտ, սուր, սերմն, սէր, տուն, տիւ, տատասկ, տիկ, տօն, ցերեկ, ուտիճ, ունկն, ուստր, ուս, փայլակ, քուն, քար, քոյր, օձ:

Ածականներ – արդար, արու, արթուն, աղքատ, անձուկ, բազում, գող, լաւ, լի, լուռ, խէթ, ճրի, ծեր, հին, հօր, յղի, մեծ, մեկուսի, մերկ, նոր, փոքր, սուրբ:

Դերանուններ – այս, դա, դու, ի՞նչ, իւր, մեւս, մեք, միմեանց, նա, ով, որ, ոք, սա, ուր:

Թուականներ – մի, երկու, չորք, վեց, ինն, տասն:

Աւետարանի պարզ բառերի մէջ կան նաեւ այնպիսիները, որոնք պատկանում են չստուգաբանուած բառերի շարքին: Սրանց մէջ եւս գերակշռում են՝

Գոյականները – արքայ, աշտարակ, աշտանակ, աղօթք, անձրեւ, աղջիկ, ահ, աղանդ, ահեակ, աւանակ, արուեստ, բաճկոն, բորոտ, բոյն, բուռ, բանջար, բաժին, գլուխ, գեւղ, գետին, գաւիթ, դար, երկիր, երկինք, զամբիւղ, զաւակ, զատիկ, ընթրիք, թուղթ, թեւ, լեղի, խոզ, խոտ, խաղող, խուրձ, խօսք, ծով, կնդրուկ, կօշիկ, կալ, կանգուն (չափի միաւոր), կեանք, կապերտ, հանդերձ (հագուստ), հաց, հաւատ, համբաւ, հունձ, հասկ, ձախ, ձորձ, ձայն, հատ (հատիկ), հիւսն, հարկ, ճրագ, մարախ (զմուռ), մագ, մահիճ, մոխիր, մանանախ, մալխ (հաստ չուան), յարդ, յանցանք, շիշ, շիրիմ, ոսկի, ոսոխ, որջ, որոմն, որոգայթ, չափ, պատարագ, պտուղ, պարգեւ, պարկ, պարանոց, պատանի, ստուեր, սեղան, սենեակ, սկիզբ, սակառ (մեծ կողով), սամիթ, սով, վախճան, վայր, վարագոյր, տեւատես, տունկ, ցորեան, ցուպ, ուռկան, փուշ, փեսայ, փոր, փող (չեփոր), քացախ:

Չստուգաբանուած պարզ բառերի մէջ կան նաեւ՝

ածականներ – աւազակ, բարի, գեղեցիկ, դատարկ, դիւրին, զուր, էգ, թուխ, խոնարհ, խաւար, խոզ, խիստ, ծակ, կոյս, կաղ, հիւանդ, հեզ, համարձակ, համր, հանգիստ, յիմար, նեղ, նօթի, նախանձ, չէջ, շատ, չար, պիղծ, ցուրտ, ուղիղ, ուրախ, փափուկ,

թուականներ – հարեւր, հազար,

Իսկ չստուգաբանուած դերանուններ չեն հանդիպում:

Երկուս եղած 163 չստուգաբանուած բառերից արդի հայերէնում պահպանուել են 39-ը:

Պարսկական փոխառութիւնները Աւետարանում մի քանի անգամ գերազանցում են այլ լեզուներից կատարած փոխառութիւններին: Ի դէպ, պարսկական փոխառութիւններից հանդիպում են իրանական, պահլաւական, հին պահլաւական, հիւսիսպարսկական, հարաւպարսկական փոխառութիւնները: Սրանց մէջ եւս գերակշռում են գոյականները, ապա ածականները: Իսկ փոխառած դերանուններ եւ թուականներ չկան:

Աւետարանում հանդիպող ասորական, յունական, կովկասեան, եբրայական, լատինական, միջերկրական եւ փոխառական փոխառութիւնները բնիկ հայերէն բառերի եւ պարսկական փոխառութիւնների համեմատ շատ քիչ են: Ընդ որում, Աւետարանում կրօնական բնոյթի բառերից եբրայական են 2 բառ (ամէն, գե-

հեն), ասորական են 2-3 բառ (հեթանոս, մամոնայ (յտակ չէ՝ ասորական^օն է, թէ՞ յունական), սատանայ), յունական են 1-2 բառ (զմուռ, մամոնայ), պարսկական են 7 բառ (տաճար, դեւ, մարգարէ, մոգ, նշխարք, դժոխք, պատուիրան) փոխ-գական միակ փոխառութիւնը Աստուած բառն է: Իսկ չստուգաբանուած բառերից կրօնական-ծիսական բնոյթի են 4 բառ (աղօթք, գաւիթ, գատիկ, հաւատ), եւ բնիկ հայկական են 5 բառ՝ իժ-ը եւ օձ-ը որպէս սատանայ բառի հոմանիշներ, հոգի, մեղք, սուրբ:

ՀԱՄԱՆՈՒՆՆԵՐ

Աւետարանում հանդիպում ենք այնպիսի բառերի, որոնք իրենց համանուններն ունեն հայերէջնում: Ստորեւ բերուած են համանունները եւ դրանց նշանակութիւնները, որոնցից ընդձուածները կան երկի մէջ: Դրանք են՝

Հանդերձ – հագուստ	Հանդերձ – որպէս կապ է կիրառվել
Հասակ – տարիք	Հասակ – մի տեսակ փուշ է
Հեռ – հակառակություն, ոլխ	Հեռ – հեռու
Հաւ – թոչուն	1) Հաւ – պապ, 2) Հաւ – ծայր, սկիզբ
Հաճ – բարեհամբոյր, հաշտ	Հաճ – մի տեսակ փուշ է
Հալած – վանել իմաստով	Հալած – հալել իմաստով
Հազար – 1000 թիւը	Հազար – բոյս
Համար – թուային կարգ իմաստով	Համար – ժառանգութիւն, հայրենի
Հօտ – ոչխարի խումբ	Հօտ – յատոց, յատ անել, կտրել
Զագի – ձագ բառի սեռ. Հոլովածնը	Զագի – չափ, չափման միաւոր
Մայր – ծնող	1) մայր – մարել, 2) մայր – ծառատեսակ
Մաշկ – կաշի	Մաշկն – վրան, խորան
Մարախ – զմոռ	Մարախ – մորելխ
Մի – մէկ թուականը	1) մի – արգելակ. մասն. 2) մի – չլինի թե
Մազ – հեր, վարս	1)մազ – նոսն ծաղիկը, 2) մազ – գաւազանով ծեծել
Մանանայ – ծառի տերևի քաղցր սիւթ	Մանանայ – թոշակ
Մոլ – մի բանի սաստիկ կապուելով խենթանալ	Մոլ – ծառի բնի մոտ բուսած երկրորդական ճիւղ
Մատն – ձեռքի կամ ոտքի անդամ	Մատն – բլուր
Յետինք – հետինները, յետնինները	Յետինք – կտակ

Նա – անձնական և ստացական դերանուն	Նա – մանաաանդ, արդէն իսկ
Նօթի – քաղցած	Նոթի – կարմիր ներկի տեսակ (սեռ. հոլովածն)
Շատ – առատ	1) չատ – ուրախ 2) չատ – քաղաք
Շիչ – աման	1) չիչ – ծոծրակ, 2) չիչ – ծառատեսակ
Ոստ – ծառի ճիւղ	1) ոստ – բլուր, 2) ոստ – ցատկ
Չար – վատ, գէշ	Չար – հարկի տեսակ
Պտղի – պտուղ բառի սեռ. հոլովածն	Պտղի – անպտուղ ծառ, թեղի
Պահ – պահել, պահպանություն	Պահ – քաջ, լաւ
Պատանի – մատաղ, երիտասարդ	Պատանի – յղի
Սակ – տուրք, հարկ	Սակ – պայման, սահմանուած չափ, կարգ, օրէնք
Տապար – կացին	Տապար – կարմիր պտուղ թզնու ցեղից
Տեղ – վայր	Տեղ – առատ անձրև
Փոր – ծակ, պարապություն, ձոր,	Փոր – կարապ թռչունը

**ԱՒԵՏԱՐԱՆԻ ԲԱՌԱՊԱՇՇԱՐԻ ԲՆԻԿ ՀԱՅԵՐԷՆ
ՊԱՐՋ ԲԱՌԵՐԸ ԵՒ ՆՐԱՆՑ ԿԵՆՍՈՒՆԱԿՈՒԹԻՒՆԸ
ԱՐԴԻ ՀԱՅԵՐԷՆՈՒՄ**

<i>Բնիկ հայ. պարզ բառը</i>	<i>Կայ արդի գրական հայերէնում</i>	<i>Բնիկ հայ. պարզ բառը</i>	<i>Կայ արդի գրական հայերէնում</i>
Գօտի	-	Այր	+
Գիշեր	+	Արդար	+
Գող	+	Այս	+
Գերան	+	Անուն	+
Գայլ	+	Աստղ	+
Գետ	+	Անդ	-
Գինի	+	Անձն	+
Գործ	+	Արմ	-
Գիր	+	Աղքատ	+
Գին	+	Աղ	+
Դա	+	Արտաքս	+
Դու	+	Ատեան	+
Դառն	+	Աստ	-
Եղբայր	+	Ակն	+
Եզր	+	Աջ	+
Երկու	+	Այո	+

Երես	+	Ատամն	+
Երեկոյ	+	Անձուկ	+
Էջ	+	Աւագ	+
Ընկեր	+	Աղուէս	+
Թոչուն	+	Առագաստ	+
Թէպէտ	+	Արծաթ	+
Իր	+	Առակ	+
Իժ	+	Արմատ	+
Ինչ	+	Ալևր	+
Ինչ(ք)	+	Արին	+
Ինն	+	Ամպ	+
Լոյս	+	Արու	+
Լուր	+	Ասեղ	+
Լաւ	+	Այգի	+
Լի	+	Արթուն	+
Լուսին	+	Այծ	+
Լուռ	+	Արծուի	+
Բան (խոսք)	+	Միտ	+
Բագում	+	Մի	+
Բերան	+	Մահ	+
Բայ (որպէս եզ.թ. 3-րդ դ.)	-	Մարմին	+
Բիր	+	Մես	+
Գաղտ	-	Մերք	+
Խէթ	+	Մեկուսի	+
Խաչ	+	Մատ	+
Ծառ	+	Մերկ	+
Ծուօտ	+	Յղի	+
Ծաղր	+	Նա	+
Ծեր	+	Նաւ	+
Կին	+	Նոր	+
Կողմն	+	Շուն	+
Կենդանի	+	Շուրթ	+
Կարթ	+	Որդի	+
Հոգի	+	Որ	+
Հայր	+	Ոչ	+
Հուր	+	Ոք	+
Հաս	+	Ոգի	+
Հին	+	Ոստ	+
Հողմ	+	Ով	+
Հովիւ	+	Որովայն	+
Հօր	+	Ջուր	+

Հող	+	Ջերմն	+
Ձեռն	+	Սուրբ	+
Ձուկ	+	Սա	+
Ձրի	+	Սոն	-
Ձագ	+	Սիրտ	+
Ձէթ	+	Սուր	+
Ձիւն	+	Սերմն	+
Հիւթ	+	Սէր	+
Հոգ	+	Վեց	+
Հաւ	+	Տուն	+
Հարսն	+	Տի	+
Հօտ (ոչխարի)	+	Տատասկ	+
Մայր	+	Տիկ	+
Միմեանց	+	Տասն	+
Մեղք	+	Տօն	+
Մանուկ	+	Ցերեկ	+
Մեծ	+	Ուր	+
Մեղր	+	Ոստիճ	+
Մարդ	+	Ոնկն	+
Ուստր	-	Քուն	+
Ուս	+	Քար	+
Փոքր	+	Քոյր	+
Փոյթ	+	Օձ	+
Փայլակ	+		

ԲՆԱԶԱՅՆ ԲԱՌԵՐ

Ահաւանիկ	-
Աւաիկ	-
Ճնճղուկ	+

Պարսկական փոխառութիւնները Մայրթէոսի Աւերարանում

Հին պահլ.	Աշակերտ, սահման
Պահլաւակ.	Ազգ, անապատ, արժանի, ախտ, աշխատ, անդամ, առատ, ազատ, բանտ, բժիշկ, բաժակ, բեր, գունդ, դահիճ, դև, դանգ, թշնամի, ժամ, խորգ (մագեղէն քորձ յատկապէս ապաշխարութեան համար հագուած), կամք, կարմիր, հնար, համար, ճշմարիտ, մարգարէ, մոգ, յիշատակ, նաքարակիտ, նշան, նշանակ, նշխարք, շապիկ, շէն, շիշ, պատրաստ, պատուիրան, պատուէր, պսակ, պատրոյկ, պահ, պատկեր, պատերազմ, պահակ, պատմունճան, սպիտակ, սագ, սատեր, սակ, սկաւառակ, սրահ, վարձ, վէմ, վնաս, վանառ, վիճակ (խաղ), տօթ, փառք, օտար
Հարաւպարսկ.	Ազդ, աշխարհ, դահեկան, պարտք, տաճար

Հիւսիսայարսկ.	Հրապարակ
Իրանական փոխառութիւններ	Ամբոխ, անանուխ, գանձ, գերեզման, դժոխք, զօրք, իշխան, չաման հանապազ, ճանապարհ, յոյժ, պղինձ, փող, պաշտօն

Այլ լեզուներից կայարած փոխառութիւններ

Յունական	Ագարակ, գնոտ, լապտեր, մորոս, մղոն, մամոնայ (կամ ասոր.), մարգարիտ, յովտ, սպունգ, տոկոս, քլամփղ
Ասորական	Խմոր, հեթանոս, մամոնայ (կամ յունակ.), շախիդ, շուշան, սաստանայ, սուսեր, տղայ, տերև, ցեց, ուղտ, փոխն, քաղաք, քանքար
Եբրայական	Ամէն, գեհեն, կորբանն, ուարիի
Լատինական	Անդրանիկ, սկուտղ
Փոհիզական	Աստուած
Կովկասեան լեզուներից	Գաւառ (կամ խալդեան փոխառութ.), ծանր, մշակ, ոչխար (հարակովկասեան փոխառութ.), փոշի (կամ խալդեան փոխառութ.)
Միջերկրական լեզուներից	Թուզ (հին միջերկրական մի լեզուից) Իղ (միջերկրական կորած մի լեզուից)

ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՑԱՆԿ

1. Աբեղեան Մ., Երկեր, Զ., Երևան, Հայկական ՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1974, 847 էջ.
2. Աճառեան Հր., Լիակատար քերականութիւն հայոց լեզուի, հտ. 6, Երևան, Հայկական ՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1971, 844 էջ.
3. Աճառեան Հր., Հայերէն արմատական բառարան, հտ.1-4, Երևան, Երևանի համալսարանի հրատ., 1971, 1973, 1977, 1979 թթ., 698, 687, 635, 674 էջ.
4. Առաքելեան Վ., Խաչատրյան Ա., Էլոյան Ս., Ժամանակակից հայոց լեզու, հտ.1, Երևան, Հայկական ՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1979, 486 էջ.
5. Մարգարեան Ա., Ժամանակակից հայոց լեզու, Երևան, Երևանի համալսարանի հրատ., 1990, 408 էջ.
6. Յովսէփեան Լ., Գրաբարի բառակազմութիւնը, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ. հրատ., 1987, 375 էջ.
7. Ջահուկեան Գ., Աղայեան Է., Առաքելեան Վ., Քոսեան Վ., Հայոց լեզու, Ա. պրակ, Երևան, «Լոյս» հրատ., 1980, 527 էջ:

TATEVIK VARDANYAN

THE ORIGINATION OF SIMPLE WORDS IN THE LEXICON OF THE GOSPEL OF MATTHEW (Summary)

Keywords: Gospel, simple words, Matthew, etymology, lexics

Analysing the Gospel of Matthew we have an idea about the peculiarities of the interpretation work of the 5-th century. Thus we define the correlation between the original and borrowed words from the simple words in the interpretation work. Such linguistic study of the Gospel gives the opportunity to show the intercultural and inter-linguistic correlations. By the etymological analysis we separate the original Armenian words and the borrowed words' origin and their meaning groups. Some simple words which are in Gospel are not kept in modern Armenian language. The fact of the existence of this words are just in the Gospel of Matthew. These simple words have their homonyms in the Armenian language. By the comparative linguistic analysis were given the meaning of these simple words and their homonyms to show the meaning differences. Due to this when we read the Gospel of Matthew in ancient Armenian we shall is escape from the wrong understanding of the meaning of the world.

ТАТЕВИК ВАРДАНИЯ

ПРОИСХОЖДЕНИЕ ПРОСТЫХ СЛОВ ЕВАНГЕЛИИ ОТ МАТФЕЯ РЕЗЮМЕ

Ключевые слова: Евангелие, простые слова, Матфей, этимология, лексика

При помощью лингвистического анализа Евангелии Матфея мы поставили цель дать представление о переводных языковых особенностях произведении 5-го века, определить соотносительность из простых слов коренные и заимствованные в Евангелии Матфея. Исследования также дают возможность показать межкультурные и межъязыковые взаимосвязи.

При помощью этимологического расследования мы выделяем семантические ряды армянских коренных слов, а также значение происхождения заимствованных слов и их семантические ряды. В Евангелии встречаются некоторые простые слова, которые не сохранились в современном армянском языке, и именно Евангелия свидетельствует о факте существования этих слов.

Некоторые в Евангелии встречающиеся слова имеют свои омонимы в армянском языке. Проведённое сравнительное расследование определил значение этих слов и этих омонимов, чтобы показать семантические различия, благодаря которой, во время чтения мы сможем избегать от неправильных смысловых значения слов.

GOHAR HAROUTIOUNIAN

Gevorgyan Theological Seminary (University)

EXODE 24, 1-11: LE RECIT LE PLUS DE LA CONCLUSION DE L'ANCIENNE ALLIANCE

Liturgie, liturgie juive, eucharistie, exégèse, livre d'exode, alliance, ancienne alliance, nouvelle alliance

1. Exode 24, 1-11: une analyse exégétique.

L'Ancien Testament contient un des récits les plus anciens de la célébration d'une alliance: Exode 24, 1-11. Le mot français «alliance» n'a pas la même résonance que le mot hébreu «berith», dont l'étymologie n'est pas claire. Certains ont suggéré que le mot est lié à une racine qui signifie «couper», tandis que d'autres ont proposé une connexion avec une racine signifiant «manger» - en se fondant sur la pratique commune de marquer une alliance par un repas cérémoniale. Le point de vue dominant, cependant, interprète «berith» comme «chaine», ce qu'implique un lien – étant arrangement qui lie deux parties ensemble¹.

L'Ancien Testament mentionne de nombreuses alliances, mais trois d'entre elle ont une place particulière. L'alliance avec Noé (Gn 9, 1-10) est une alliance avec tous les hommes et elle est manifestée par un arcan ciel – une réalité du monde naturel. L'alliance avec Abraham (Gn 17), le père des croyants, est conclue avec un peuple naissant. Le signe de l'alliance est la circoncision – une réalité charnelle. L'alliance avec Moïse (Ex 19) est conclue déjà avec le peuple élu et son signe sont «les paroles» de Dieu condensée dans les dix commandements – une réalité du monde intelligible.

Le récit de l'Exode 24, 1-11 est un texte de tradition ancienne, qui remonte probablement avant 700 avant J. C. Il ne fut fixé par écrit que au moment de l'Exile, donc après 600 avant J.C.² L'évènement raconté dans le récit a lieu dans le désert de Sinai «en bas de la montagne, le troisième mois après la sortie de la terre égyptienne» (Ex 19, 1). Si nous observons les verbes, concernant les personnages, nous découvrirons le mouvement du texte. Dieu parle en demandant de monter vers lui (v 1) et se fait voir et contempler (v 10-11). Moïse vient raconter au peuple toutes les paroles du Seigneur (v 3) ; il les écrit (v 4) ; il prit la moitié du sang et la mit dans les coupes (v 6) ; il fit lecture (v 7) ; il aspergea l'autel et le peuple ; il parla en annonçant la conclusion d'Alliance (v 8) ; il monta vers le Seigneur. Le peuple écoute, répond, (v 3) et parle en répondant (v 7). Aaron, Nadave, Avihou et 70 anciens d'Israël monta vers le Seigneur ; ils le virent et le contemplèrent, ils mangèrent et burent (v 9-11).

¹ Pour l'étymologie du mot «berith» voir *Dictionnaire encyclopédique du Judaïsme*, Paris, Cerf, 1993

² Sur l'historicité du livre de l'Exode voir *Le Livre de l'Exode*, Cahier Evangile n°54, Paris, Cerf/SBEV, décembre 1985 ; aussi *Dictionnaire encyclopédique de la Bible* par Westphal, 2 tomes, Paris-Valence, Imprimeries Réunies, 1956.

Le texte de la conclusion d'Alliance est un récit liturgique. Sa structure est la suivante:

- I. La demande de Dieu à Moïse sur la montagne (Ex 24, 1-2).
- II. Le sacrifice au pied de Sinaï (Ex 24, 3-8).
 1. L'annonce Moïse et l'accord du peuple (v 3)
 2. La préparation de l'Alliance (v 4-5)
 3. La conclusion de l'Alliance (v 6-8)
 - la préparation de l'offrande (v 6)
 - la lecture du livre d'Alliance (v 7)
 - l'adhésion du peuple (v 7)
 - le rite d'Alliance (v 8)
- III. La contemplation de Dieu et le repas cérémonial de Moïse et des Anciens sur la montagne (Ex 24, 9-11).

Ce découpage confirme la structure et les quatre éléments indispensables pour la validation d'une alliance: 1) une offre ; 2) fixation du contenu ; 3) adhésion de celui qui accepte l'offre ; 4) conclusion rituelles: rite par lequel se traduit l'engagement de l'alliance.

Nos observations vont aider à découvrir le sens du récit Exode 24, 1-11 et le rôle de chaque personnage dans l'évènement que Moïse appelle «la conclusion de l'Alliance». Premièrement, l'Alliance est conclue entre l'éternel et son peuple par la médiation de Moïse et grâce à l'initiative de Dieu et à l'adhésion du peuple. Deuxièmement, l'Alliance est conclue sur la base «des paroles» que le peuple a promis de mettre en pratique. Troisièmement, l'Alliance est conclue par l'aspersion du sang: les deux parties, YHWH (symbolisé par l'autel) et le peuple, étant aspergé par le même sang. Il est intéressant de noter que le mot alliance est utilisé deux fois dans ce récit avec deux qualificatifs signifiants: «le livre d'Alliance» (v 7) et «le sang d'Alliance (v 8).

2. Exode 24, 1-11 et la liturgie juive.

L'Alliance conclue dans le désert de Sinaï est la source de toute vie et de toute pensée d'Israël. Elle fut confirmée par des faits et restaurée quand elle a été tachée. Dans le temps fort l'Alliance est confirmée par une liturgie extraordinaire, par exemple l'Assemblée de Sichem³. Dans le temps ordinaire elle est confirmée par des fêtes⁴, notamment par les fêtes de Pessah et de Chavouot.

Pessah est l'une des trois fêtes de pèlerinage, avec Chavouot et Soukkot, à l'époque où les pèlerinages au Temple étaient un commandement pour les juifs⁵. Pessah

³ Jos 24, 1-28

⁴ Pour les fêtes juives voir *Dictionnaire encyclopédique du Judaïsme*, Paris, Cerf, 1993

⁵ Ex 23, 14

est célébrée pendant 8 jours. Comme les deux autres fêtes de pèlerinage, celle de Pessah repose sur les fondements à la fois historique et agricole. Historiquement elle commémore l'exode des israélites et la fin de l'esclavage en Egypte. Sa signification agraire repose, elle, sur la célébration du printemps. Les différents noms de la fête indiquent la pluralité de ses aspects. L'appellation la «Fête des azymes»⁶ remonte à la prescription de manger du pain sans levain et à l'interdiction de consommer tout aliment à la base de pâte levée, en commémoration de l'exode précipité des israélites hors de l'Egypte, qui n'avaient que le temps de préparer du pain sans levain. Une autre appellation, la «Fête de Pâque», se réfère au récit biblique du «passage» de l'ange de la mort «pardessus» des maisons des enfants d'Israël, qui mit à mort tous les premiers-nés des égyptiens⁷. Cette appellation désigne aussi le sacrifice de l'agneau pascal, abattu et un peu de son sang répandu sur les portes des maisons des enfants d'Israël. L'animale même dut être rôti et mangé à la hâte la nuit même, accompagnée des herbes amères. Par la suite, dans le désert⁸ et tout au long de l'époque du Temple, le rituel d'«agneau pascal» fut célébré comme un repas sacrificiel, la vielle de la Pâque.

Chavout, la deuxième grande fête de pèlerinage, est la fête de l'Alliance. C'est la fête de la construction du peuple, du don de la Parole et du renouvellement de l'Alliance. La désignation de cette fête par le terme de «semaines» découle du fait que la Bible prescrit de dénombrer les sept semaines que courent à partir du premier soir de Pessah et au terme desquelles devait être observée la seconde fête de pèlerinage, celle de Chavout⁹. Une autre appellation de cette fête, la Pentecôte¹⁰, rappelle que la fête intervient le 50 – ième jour après la fête de Pessah. Il existe deux autres appellations de Chavout: la «Fête des Moissons»¹¹ et le «Jour des Prémices»¹². Cela s'explique par le fait que ci jour-là, les israélites montaient au Temple de Jérusalem pour y porter une offrande de grâce. Toutefois, dans les sources postbibliques on ne trouve que le terme de Chavout.

Cependant l'Alliance fut non seulement confirmée, mais aussi restaurée lorsque elle a été trahit. Sa restauration se fait par la voie prophétique, la liturgie ordinaire ou extraordinaire. Les prophètes intériorisent l'Alliance. Isaïe, Ezékiel maintiennent son aspect personnel comme approfondissement de son aspect collectif. Ezékiel et Jérémie annoncent une Alliance nouvelle et éternelle¹³.

La restauration de l'Alliance se fait également par les fêtes liturgiques. Par exemple, la journée pénitentielle, le Yom Kippour, célébrée dix jours après Roch Hachanna, tête de l'année. Aussi la fête de Soukkot, des tabernacles ou des tentes, qui est la troisième fête de pèlerinage au Temple. Soukkot a une signification à la fois historique et agricole. Sa signification historique apparaît dans la Bible, qui

⁶ Ex 12, 15

⁷ Ex 12, 27

⁸ Nb 9, 1-5

⁹ Ex 34, 22 ; Lv 23, 15 ; Dt 16, 9-10

¹⁰ En grec «cinquantième».

¹¹ Ex 23, 16

¹² Nb 28, 26

¹³ Ez 36, 26 ; Jr 31, 31

l'associe à l'errance des israélites dans le désert pendant 40 ans sur le chemin de la terre promise. Pendant ce temps, ils vivaient exclusivement dans les «tentes» ou cabanes, en commémoration de quoi la Bible commende aux juifs d'«habiter dans les huttes pendent 7 jours»¹⁴. Cependant, en tant que fête agricole se tenant à la récolte d'automne, Soukkot était aussi célébrée comme une fête d'action de grâces pour les bénédictions accordées par la nature pendant l'année écoulée¹⁵. Une autre possibilité de la restauration de l'Alliance est la liturgie extraordinaire: par exemple, l'assemblée d'Esdras¹⁶.

La célébration de l'Alliance est aussi la source de la liturgie juive¹⁷, célébrée dans le Temple, dans la synagogue et à la maison. La liturgie du Temple est une liturgie sacrificielle. Nous y pouvons distinguer trois types de sacrifice: l'holocauste quand toute la victime, hormis le sang, est brûlée¹⁸; le sacrifice d'expiation sans le repas des offrants ; le sacrifice de paix ou de communion. Ce dernier comporte le sacrifice pascal. L'offrant, père de famille ou d'une communauté, achète un agneau qui sera sacrifié au Temple. Le sacrifice est accompagné d'une action de grâce Ps 116. A Dieu sont offerts le sang et la graisse, aux prêtres – cuisse droit et poitrine, à l'offrant – le corps de l'animal, pour le repas à la maison. Après le sacrifice au Temple, arrivée à la maison, la famille se réunit pour le repas.

La réunion de la famille après le sacrifice est la base de la liturgie familiale, donc le déroulement est le suivant. La mère de famille apporte la lampe que le père bénit. Ensuite on bénit la première coupe de vin, on se lave les mains et on goûte les herbes amères¹⁹. Le fils demande alors à son père: «Dis-nous pourquoi nous sommes rassemblés ce soir ?» Le père répond par la prière de Haggadah, qui est une louange pour la libération de l'Égypte. Suit de la prière de Hallel tirée des Psaumes 112-117, elle est conclue par la bénédiction de la deuxième coupe. Un nouveau lavage des mains prépare la famille à la bénédiction et partage du pain, ainsi que à la manducation de l'agneau pascal. La célébration se suit par la bénédiction de la troisième coupe de vin et son partage. Elle est conclue par les psaumes de la deuxième partie de Hallel, Psaume 135, et par la bénédiction de la quatrième coupe.

Le troisième type de la liturgie juive est la liturgie synagogale. Les offrandes du peuple étaient sacrifiées l'après-midi au Temple par ses élus. Pendant ce temps le peuple s'associait à eux ailleurs par la prière. Cette pratique est à l'origine de l'institution synagogale. Seul le temple est un lieu de culte, la synagogue est un lieu de rassemblement, de prière et d'instruction. Après l'an 70, certains actes furent accomplis en synagogue, mais plus aucun sacrifice ne fut offert. Sacrifice des lèvres, la parole, mais plus de victime égorgée. Le déroulement de la liturgie synagogale peut se résumer ainsi:

-Psaumes / Mizmor

-Glorification du Nom de Dieu / Qaddiche

¹⁴ Lv 23, 42- 43

¹⁵ Ex 23, 16 ; Dt 16, 13

¹⁶ Es 3, 1-4

¹⁷ Pour la liturgie juive voir S. ben CHORIN, *Le judaïsme en prière*, Paris, Cerf, 1983.

¹⁸ Cela signifie que tout vient de Dieu et doit lui être retourné Nb 7, 15-17.

¹⁹ Pour le repas pascal.

- Première bénédiction / Berakhoth
- Sanctification du nom de Dieu / Keduchah (Is 6, 3)
- Deux bénédictions
- Shema Israël (Dt 6, 4-9)
- Prière de 18 bénédictions / Tefillah
- Lectures de la Loi et de Prophètes
- Homélie
- Prière et bénédiction finale

Notre étude nous permet de présenter le schéma suivant d'évolution de la célébration de l'Ancienne Alliance dans la liturgie juive:

Exode 24, 1-11	Liturgie juive
Convocation et préparation	Liturgie du Temple
Proclamation «des paroles»	Liturgie synagogale
Adhésion du peuple	Liturgie synagogale
Conclusion rituelle (le sang répandu)	Liturgie du Temple
Le repas	Liturgie familiale

3. Exode 24, 1- 11 et la Célébration eucharistique.

Nous pouvons remarquer que la structure de l'Exode 24 correspond à la structure principale de la Célébration eucharistique qui est la célébration de la Nouvelle Alliance. Dans la Célébration eucharistique des différentes familles liturgiques²⁰ nous pouvons relever quatre parties principales: 1.Préparation / Entrée ; 2.Liturgie des catéchumènes / Liturgie de la Parole; 3. Liturgie des fidèles / Canon eucharistique; 4.La dernière bénédiction et le congé. Nous vous proposons, donc, le schéma comparé de la célébration d'une alliance d'après Exode 24, Liturgie juive et Célébration eucharistique²¹:

Exode 24, 1-11	Liturgie juive	Célébration eucharistique
Convocation et préparation	Liturgie du Temple	Préparation
Proclamation «des paroles»	Liturgie synagogale	Liturgie des catéchumènes
Adhésion du peuple	Liturgie synagogale	Le Symbole de la foi
Conclusion rituelle	Liturgie familiale, du Temple	Liturgie des fidèles
Le repas	Liturgie familiale	Communion /agape

Nous y remarquons une influence directe de la liturgie juive sur la structure de la Célébration eucharistique²². L'influence de la liturgie synagogale est explicite dans

²⁰ Pour les familles liturgiques voir BAUMSTARK A., *Liturgie comparée. Principes et méthodes pour l'étude historique des liturgies chrétiennes*, 3^e éd. (revue par B. Botte), Chevetogne: Editions de Chevetogne, 1953.

²¹ La structure de la Célébration eucharistique est présentée d'après rite arménien. NERSOYAN T., *Divine Liturgy of the Armenian Apostolic Orthodox Church with Variables, Complete Rubrics and Commentary*, Londres, 1984.

²² Sur l'influence de la liturgie juive sur la Célébration eucharistique voir BOUYER L., *Eucharistie*:

la Liturgie des catéchumènes. La lecture des prophètes et de la Loi ont servie de base pour les lectures de l’Ancien et du Nouveau²³ Testaments dans la Célébration eucharistique. Elles sont suivit, comme dans la liturgie synagogale, par l’homélie du célébrant, dont la place classique réside tout suit après les lectures. Du même la prière de Sanctus de la Liturgie des fidèles est une reprise de Keduchah synagogale. Nous trouvons également une réciprocity thématique entre les prières Qaddiche et Notre Père. La bénédiction finale du rite synagogale est un fondement logique de la dernière partie de la Célébration eucharistique, intitulée «La dernière bénédiction et le congé».

ԳՈՇԱՐ ՅԱՐՈՒԹԻՒՆԵԱՆ

ԵԼՔ, ԻԴ. 1-11. ՀԻՆ ՈՒԽՏԻ ԾԻՍԱԿԱՆ ԿՆՔՄԱՆ ՀՆԱԳՈՅՆ ԴՐՈՒԱԳԸ
(Ամփոփում)

Առանցքային բառեր - Ծէս, հրէական ծէս, Սուրբ Հաղորդութիւն, Էկզեզետիկա, Ելից գիրք, Ուխտ, Հին ուխտ, Նոր ուխտ

I. Ելք 24. 1-11 կառուցուածքը:

- 1. Ուխտի կնքման պատգամը Սինա լեռան վրայ (Ելք, ԻԴ. 1-2):
- 2. Զոհաբերութիւն Սինա լեռան ստորոտին (Ելք, ԻԴ. 3-8):
 - ա) Ուխտի պատգամի հաղորդում ժողովրդին (3):
 - բ) Ժողովրդի համաձայնութիւն (3):
 - գ) Ուխտի պատրաստութիւն (4-5):
 - դ) Ուխտի կնքում (6-8):
- 3. Ծիսական ճաշակում Սինա լեռան վրայ (Ելք, ԻԴ. 9-11):

II. Ուխտի կնքման արարողութիւնը (Ելք, ԻԴ. 6-8):

- 1. Ընծաների պատրաստութիւն (6):
- 2. Ուխտի գրքի ընթերցում (7):
- 3. Ժողովրդի համաձայնութիւն (7):
- 4. Ուխտի ծիսական կնքում (8):

III. Ելք, ԻԴ. 1-11, Հրէական ծէս և Սուրբ Պատարագ. համադրութիւն:

Ելք 24	Հրէական ծէս	Սուրբ Պատարագ
Ընծաների պատրաստութիւն	Տաճարի ծէս	Պատրաստութիւն
Ուխտի գրքի ընթերցում	Սինագոգի ծէս	Երախայից պատարագ
Ժողովրդի համաձայնութիւն	Սինագոգի ծէս	Հաւատամք
Ուխտի ծիսական կնքում	Տաճարի ծէս	Հաւատացելոց պատարագ
Ծիսական ճաշակում	Ընտանեկան ծէս	Հաղորդութիւն

théologie et spiritualité de la prière eucharistique, Paris: Desclée, 1968, 1990 ; Cerf, 2009.
²³ Epîtres, Evangile.

ГОАР АРУТЮНЯН

**ИСХОД 24, 1-11: ДРЕВНЕШИЙ ТЕКСТ УТВЕРЖДЕНИЯ
ВЕТХОГО ЗАВЕТА
(Резюме)**

Ключевые слова: Литургия, еврейская литургия, Евхаристия, экзегетика, книга Исхода, завет, ветхий завет, новый завет

I. Исход 24, 1-11: структура текста.

1. Призыв к утверждению Завета на горе Синай (Ис. 24, 1-2).
2. Жертвоприношение у подножия горы (Ис. 24, 3-8).
 - а) Сообщение народу о призыве к утверждению Завета (ст. 3).
 - б) Согласие народа (ст. 3).
 - в) Приготовления к утверждению Завета (ст. 4-5).
 - г) Утверждение Завета (ст. 6-8).
3. Обрядовое вкушение на горе Синай (Ис. 24, 9-11).

II. Обряд утверждения Завета (Ис. 24, 6-8).

1. Приготовление даров (ст. 6).
2. Чтение книги Завета (ст. 7).
3. Согласие народа (ст. 7).
4. Обряд утверждения Завета (ст. 8).

III. Исход 24, 1-11, Еврейский обряд и Евхаристическое служение.

Исход 24, 1-11	Еврейский обряд	Евхаристическое служение
Приготовление даров	Храмовый обряд	Проскомидия
Чтение книги Завета	Синагогальный обряд	Литургия оглашенных
Согласие народа	Синагогальный обряд	Символ веры
Обряд утверждения Завета	Храмовый обряд	Литургия верных
Обрядовое вкушение	Семейный обряд	Причащение



ANI SHAHINIAN

Department of Near Eastern Languages and Cultures at UCLA

**“TRACING MODELS OF MARTYRDOM: THE EFFECT OF
THE MARTYRDOM NARRATIVES IN THE BIBLE ON THE
COMPOSITION OF MARTYROLOGIES IN MEDIEVAL AND EARLY
MODERN ARMENIA”**

Keywords: *Martyr, Martyrdom, Martyrology, Witness, Testimony, Confession, Resurrection, Christianity, Proto-Martyr, Neo-Martyr, Stephen, Maccabees*

From the patristic period forward, the theology of Christian martyrdom was a foundational concept in the development of Christian thought and expression of religious identity. A martyr [μάρτυς in Greek; վկայ in Armenian] is a witness by and through his testimony in his unwavering belief, his worldview, and his public identification with the Christian faith. When worldviews clashed, whether during the Roman period or under the Caliphate rule, the practice of martyrdom became a demonstration of religious truth. Christian martyrdom was a response to the various regimes who sought to impose religious conformity on their subjects. The martyr's sacrifice gave a compelling *apologia* for the Christian faith to pagan (or in the case of the *neo-martyrs* in question, Muslim) audiences.¹

Frend and Bowersock are two modern scholars who dispute the origin of martyrdom. Frend traces the making of martyrdom to Judaism, as observed in the Maccabees, while Bowersock, reasserting Campenhausen, argues that martyrdom was made in the culture of the Roman period and the rise of Christianity in the third century.² The early Christians interpreted martyrdom in terms of major theological motifs. Everett Ferguson, relying on multiple studies and sources, recapitulates the importance and meaning of martyrdom. In early Christianity martyrdom was understood as a baptism of blood, where one drank from the cup of the sufferings of Christ.³ It was an anticipation of the eschaton, an orthodox version of radically realized eschatology, in which the martyr brought the events of the last days to immediate fruition for himself.⁴ It was a defeat of Satan and the demons through identification with the victory of Christ on the cross.⁵ The martyr was filled with the Holy Spirit, who testified to the authorities, visions of the heavenly kingdom, and supernatural strength to endure sufferings.⁶ Martyrdom was an imitation of Christ, in which one shared in the sufferings of Christ and was brought into direct contact with the Lord,⁷ and the glory of Christ himself

¹ M. Avdalbegyan, 69

² See Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church* (1965); Bowersock, *Martyrdom and Rome* (1995)

³ Dassmann, E., (1973); Joachim Kettel, (1975), in Ferguson, E., “Early Christian Martyrdom and Civil Disobedience”, 75

⁴ Robert Wayne Willis, (1966)

⁵ Ferguson, E., 75

⁶ Viller, M., “les Martyrs et l’Esprit”, RSR 14 (1924): 544-551; Weinrich, W.C., *Spirit and Martyrdom*, (1981)

⁷ Pellegrino, M., “L’imitation du Christ dans les Acts des martyrs”, VS 98 (1958): 38-54

was manifested in the martyr.⁸

The narratives of the martyrs throughout Christian history echo the continuity of the events of the first century Crucifixion. The pre-Constantinian acts of the martyrs shed a bright light on the dark space between the Gospels and hagiography. The martyrologies of Ignatius of Antioch (c. 35-107?) and Polycarp, bishop of Smyrna (c. 69 – c. 156), carry significant influence on the development of the genre of martyrology. Ignatius' understanding of his martyrdom reflects his Christian confession, "the essential ingredient of his theology."⁹ For Ignatius, his witness was part of the *imitatio Christi*, a testimony to the truth of Christ's victory over death. Polycarp's martyrdom served to strengthen the Christian community as it gave an example to others in times of difficulties. For Polycarp, it was his obedience to the divine will: "the will of God be done."¹⁰ Acknowledging the early Christian martyrs during the Roman and Sassanid Empires, this paper focus on the *neo-martyrs*, as Hagop Manandean and Hrachia Adjarian have dubbed them. The methodology in this paper is based on an assessment of the patterns that emerge from the recorded martyrologies and the comparable patterns observed in the biblical accounts of martyrdom. This paper is an attempt to stir scholarly interests in the field of martyrology in the Armenian literary tradition by observing the literary impact of Scripture on the composition of the martyrological texts of the neo-martyrs. The neo-martyrs' narratives conveyed an impression of the socio-economic and religious status of the Armenians living in what would later become the Ottoman Empire.¹¹

In the case of the Armenian martyrs, the continuity of the experience of the martyr in the periods where martyrdom activities had ceased in other regions of the western world is unique. Post-Constantine, while martyrdom ceased in the west, martyrdom of the Armenians continued under the Sasanians and later under the Umayyad, Abbasid, and the Ottoman Caliphates. In the late 19th Century and early 20th Century, during the Armenian Genocide, countless British, German, French, and American missionary sources accounted the suffering of the Armenians and observed their unwavering faith to their Triune-God in the face of persecution and hardship.¹² Teotig documented the deaths of the spiritual leaders in the various regions in Western Armenia during the Genocide, referring those leaders as մարտիրոս or հու-հու-հու.¹³ While the study of martyrdom motifs during the Genocide period must be reserved for a separate study, it is crucial to briefly acknowledge both the continual development of martyrdom events during the events of the Genocide and the unique contribution that the Armenian experience provides to the study of martyrology.¹⁴ Ter-Davtyan notes that, post 12th century, the martyr's image changed from that of the unreachable perfect observer of Christianity to that of the average person under the rule of the Muslim authorities, where the

⁸ Farkasfalvy, D., "Christological Content and its Biblical Basis in the Letter of the Martyrs of Gaul", *SecCent* 9 (1992): 7-12.

⁹ Weinrich, 115-116

¹⁰ Weinrich, 165-175; Martyrdom of Polycarp, 7:1, 18:3

¹¹ S. Peter Cowe's efforts in the *Christian-Muslim Relation* volumes further show the impact of the martyrological texts upon socio-political and economical life in Armenia's history.

¹² See, Gooch, G.P, *Martyrdom and Rebirth* (1965), Peters, J.O., *Tests and Triumphs of Armenians in Turkey and Macedonia*, (1958), Teotig, *Golgotha of Armenian Clergy*, (1921)

¹³ Teotig, *Golgotha: Hay Hogeworakanowt'ean*, Constantinople, (1921)

¹⁴ A senior researcher at the Matenadaran in Erevan, Baron Armen Der-Stepanyan, has recently discovered twenty additional martyrdom narratives in Armenian manuscripts. He calls them the "new neo-martyrs." A discovery of this nature further warrants the study of the martyrological texts in the Armenian repository.

martyr becomes the victim of the ruling authorities.¹⁵ This is further observed in the accounts of the neo-martyrs where the daily relations between Christians and Muslims caused conflict between the two groups, giving rise to subsequent events of martyrdom. The genre of martyrology has further developed in the context of the Armenian Genocide. While Ter-Davtyan annotates the changes in this genre from one century to the next, the martyrs of the Genocide encompass that development and further expand the formation and advancement of this genre.

Mayis Avdalbegyan and Knarik Ter-Dav'tyan have noted the influence of Greek and Syriac martyrologies on the Armenian writer when composing a life of a saint and in this case in the development of the martyrological texts.¹⁶ Avdalbegyan and Ter-Dav'tyan have examined the literary structure of these texts as well as the development of the genre of martyrology, noting the recurring patterns and similarities between the perfect image of the martyr and the image of the hero during the Roman period.¹⁷ The idealized image of the martyr from unblemished characteristics is another element in the development of the narratives of the martyr in the martyrological texts.¹⁸ In the Roman period, the martyr's motif is that of an athlete who is crowned with the victor's glory. Chrysostom comment on Psalm 8.6: "you have made it a little short in comparison to angels, but crowned it with glory and honor" suggests that before immortality, the martyr is crowned by death; since Christ has put Death to death, now the martyr's crown of athlete is one of sharing in Christ's victory.¹⁹

Martyrological texts describe how an individual in an extremely hostile situation preferred a violent death to compliance with a decree or demand of the pagan authorities. Central to this study are the scribal elaborations in the martyrologies of the neo-martyrs that echo the biblical narrative of martyrdoms through the embellishment of literary form. Ter-Davtyan has noted that all martyrologies find their formative basis in biblical influence. To encompass the form of the martyr, the authors of the martyrologies reference the biblical sayings and for the embodiment, even the embellishment, of the motifs of the Crucifixion. Ter-Davtyan refers to the martyr Davit of Dwin as an example of this elaboration.²⁰ In the framework set by Delehaye's divisions of six types of documents²¹, the martyrologies compiled by Manandyan fall under the second categorization of literary narratives: the accounts of eyewitnesses. While Delehaye created the various divisions in the field of martyrology to assess the *historicity* of the acts of the martyrs, the purpose of the paper is to recognize the *embellishment* of the literary similarities of the biblical accounts of the martyrologies of the neo-martyrs. Prior to the study of the accounts of the neo-martyrs, it is crucial to review the long-standing impact of the Maccabean text in the field of martyrology.

Maccabean Martyrs

2 Maccabees 7 presents an image of the martyrs in the form of the mother and the seven sons who offer a testimony and devotion to the law²² of their forefathers whose significance

¹⁵ Ter-Davtyan, *Vkayabanowt'yan Jhanri Zargacowmny' Hay Matenagrowt'yan Mej*, 31

¹⁶ M. Avdalbegyan, p. 54, *Ter-Davtyan*, (2011)

¹⁷ Avdalbegyan, 58

¹⁸ Ter-Davtyan, *Vkayabanowt'yan Jhanri Zargacowmny' Hay Matenagrowt'yan Mej*, 24

¹⁹ Chrysostom, 219

²⁰ Ter-Davtyan, *Vkayabanowt'yan Jhanri Zargacowmny' Hay Matenagrowt'yan Mej*, 31

²¹ See Hippolyte Delehaye, *Les Légendes hagioprahiques* (Brussels, 1927).

²² See Thompson, "The Maccabees in Early Armenian Historiography" (1975), on the study of the word "law."

transcends the pressures of submission to the oppression of Antiochus Epiphanes. «Մի ՚ի նոցանէ նահատակեցաւ յառաջագոյն, սկսաւ խօսել և ասէ. Զի՛ կայք անցեալ, կամ զմեզ զի՛նչ հարցանելոց էք. մեր պատրաստ ենք ՚ի մեռանել՝ քան անցանել ըստ օրէնս հայրենիս»:²³ In his study on the Maccabean influence on Armenian historiography, Thomson identified Agathangelos' contact with the Maccabean texts. The parallels between Agathangelos' account of the martyrdom of Hrip'sime and Gaianē and the Maccabean account of the sons and their mother warrant consideration. For example, during Antiochus' efforts to convert the youngest Maccabean brother, he appeals to the mother to advise her son to save his life. The mother, juxtaposing her humble bow to the laughter of the tyrant, speaks in her native language to her young son, beseeching him to not fear Antiochus' torment. But, encouraging him to be worthy of his brothers [also martyred – setting an example], she consoled him with the thought that if he dies, she may receive him in mercy with his brothers. Agathangelos records a similar encounter between Gaianē and Hrip'sime at the request of King Terdat to advise Hrip'sime to marry the heathen king at the cost of her convictions. Like the Maccabean mother, Gaianē quotes from Scripture and calls Hrip'sime to be a witness to Christ, for Terdat's torture is only temporary. Antiochus' exhortations to the youngest Maccabean brother and his assurances with an oath for a happy life are yet more parallels to the words of the Roman rulers and later to the qādī during the neo-martyrs era. The witnesses in the judicial proceedings were given the promise of a better life, forgiveness of debts, and other oaths at the cost of their conversion and denunciation of their faith in the Christian God.

The martyrology of Khosrov Ganzaketsi, a neo-martyr from 1167 A.D., stands in contrast to the Maccabean case. In Ganzaketsi's martyrology, both parents intervene during the trial before the *emir* to save their child's life: ««Ողորմեա թշուառացեալ մօրս և մի՛ մատնիր ի ձեռս արիւնարու զազանացն» իսկ հայրը համոզում է «Յանձն ա՛ն, որդեա՛կ, առաջի ատենին և միայն զերծի՛ր ի տանջանացդ և ի մահուանէդ: Եւ տարցուք զքեզ յաշխարհն Վրաց, և անդ համարձակութեամբ պաշտեա՛ զՔրիստոս»»²⁴: Whereas in the Maccabean case, the Maccabean mother demanded heroic actions from her sons; similarly, in Agathangelos, Gaianē counsels Hrip'sime towards heroism and faithfulness. Additionally, in Xosrov Gandakesi's martyrology, the writer references the Acts of the Apostles as he creates the parallel with Stephen who calls out to the Lord at his event of his martyrdom: “Lord Jesus, receive my spirit” or as Xosrov's martyrology records: «Եւ այնպէս ի ձեռն Աստուծոյ ասանդեաց զհոգին իւր.»²⁵ The impact of Scripture can be observed in this statement, since the author connects this statement to Stephen's statement as recorded by Luke in the Acts of the Apostles.

Stephen, the Proto-Martyr

The martyrdom narrative of Stephen²⁶ in the Acts of the Apostles plays a significant role in the development of theological thought, and specifically in the revelation of Christ and Trinitarian theology. Further, as observed in the martyrologies of the patristic period and the martyr narratives of the neo-martyrs, Acts 7 affected the martyrological compositions

²³ 2 Maccabees 7:2, Classical Armenian Bible (1895).

²⁴ Manandean, 26

²⁵ Manandean, 28

²⁶ Stephen, the Proto-martyr, is celebrated on January 7th, in the Armenian Church Synaxarion, the Haysmavurk.

from the early period to the medieval and early modern times. Stephen's long apologia and historical prelude of the narration of the Old Testament offers the justifications for his *acta* before the event of his martyrdom. Stephen's testimony concerning the eyewitness of the Father and Son through the appearance of a heavenly light and the opening of the heavens is testimony of the Resurrection and a witness of the *other* world.

Stephen, like Christ, is charged with a false accusation of blasphemy: «Յայնժամ հրապուրեցին արս ոմանս ասել թէ՛ Լուսք զդորս խօսել բանս հայհոյութեան ի Մովսէս և յԱստուած»: [“We have heard him speak blasphemous words against Moses and against God.”²⁷] Further, the Sadducees put forward false witnesses who said, «Եւ կացուցին վկայս սուսս, որ ասէին. Այրս այս ոչ դադարէ խօսել բանս հայհոյութեան զտեղոյն սրբոյ և զօրինացն: Լուսք ի դմանէ, զի ասէր թէ՛ Յիսուս Նազովրեցի, նա քակեսցէ զտեղիս զայս և փոխեսցէ զօրէնս զոր ետ մեզ Մովսէս»: [“This man incessantly speaks against this holy place and the Law²⁸; for we have heard him say that this Nazarene, Jesus, will destroy this place and alter the customs which Moses handed down to us.”]²⁹ In his refutation of their accusations, Stephan highlights that his accusers are resisting the work of the Holy Spirit – a comment that through further hermeneutics develops the doctrine of the trinity – just as their forefathers did to the prophets.³⁰ Another significant fact in this martyrdom narrative is the presence of eyewitnesses and other crowd members at the scene of the martyrdom, whether they participated in the stoning of Stephen, laid their clothes at the feet of Saul, or simply acted as spectators of the events. Finally, the detail of the martyr being cast out of the city prior to being martyred³¹ reflects the experience of the Old Testament prophets.

These recurring elements – false testimony, a charge of blasphemy, expulsion from the city before an execution, the act of stoning, and the observation of the heavenly light and the brightened face of the martyr – appear again in the narrative of the neo-martyr whose story closely parallels the martyrdom of Stephan and later of the ancient Christian martyrs, and the neo-martyrs. Literary technique and embellishment play a role in many of the colorful elaborations observed in the martyrologies. As any classical poet would do, the scribe engages in word play, and offers evocative images to his audience. The martyrologies below highlight some of that embellishment. First, the writer presents the descriptive phrase «զերեսս նորս պայծառ՝ ըստ նմանութեան սրբոյն Ստեփանոսի Նախավկային»; second, the writer references a death sentence by stoning «և քարկոծ արարին՝ որպէս զՆախավկայն Ստեփաննոս»; and third, the writer references the similarity of the martyr's sufferings to those of Christ during His Crucifixion.

One of the significant literary details observed in the collection of the neo-martyrs is the “bright face” of the martyr, likened to the Proto-martyr Stephen, prior to the martyr's execution. An example of this detail is seen in the martyrology of Tamar Mokatsi, who was mar-

²⁷ Acts 6:11

²⁸ Note that the Maccabean martyrs were martyred for the law.

²⁹ Acts 6:13-14

³⁰ Scholars like Frend and others have developed an extensive study on the martyrological relationship from Judaism and Christianity with significant references to the role of the prophet and the martyr. Fischel has contributed to the study of the martyr and the prophet, see Fischel, H. A. “Martyr and Prophet (A Study in Jewish Literature).” *The Jewish Quarterly Review*, New Series, 37, no. 3 (1947): 265-80.

³¹ See Leviticus 24:14, Numbers 15:35, 1 Kings 21:13; and see Hebrews 13:12.

tyred in 1398 A.D. In the martyrology recorded by a vardapet not long after the martyrdom event,³² the author alludes to the impact of the biblical account of the Proto-martyr: «մանաւանդ՝ զի տեսին զերեսս նորա պայծառ՝ ըստ նմանութեան սրբոյն Ստեփանոսի Նախավկային՝ հրեշտակակերպ տեսեամք»³³»

Another example of this literary impact is observed in the martyrology that Arakel Baghishesi composed of Stephannos Vardapet and Priest Betros Xizanstik, martyred in 1424 A.D. Baghishesi notes the parallels between the defense that Stephannos Vardapet gives to the qāḏī and the defense that the Proto-martyr Stephen (Vardapet's namesake) gave to the Jews. During his defense, Vardapet's face brightens like that of the Proto-martyr. «Թսկ վարդատիպ պատկեր վարդապետին պայծառացաւ որպէս զանուանակցին իրոյ Նախավկային, և սկսաւ յանդիմանել զմոլորութիւն նոցա և զանօրէնութիւն, որպէս Նախավկայն զազգին Հրէից»³⁴:

The martyrology of Dawit Xarpertsi, martyred in 1474 A.D., reflects the state of Christian and Muslim relations, and specifically the treatment of Armenians in the city of Xarpert.³⁵ The martyrology connects Dawit to Stephen stating that Dawit's face brightened like that of the Proto-martyr Stephen and when he was thrown in the fire, he did not burn but became a light: «և փայլեցին երեսք նորա՝ որպէս զՍտեփանոսին, և ընկեցին զԴաւիթ ի մէջ հրոյն՝ և ոչ այրեցաւ սուրբն առժամայն. այլ հուրն ի լոյս դարձաւ և ծիրանագոյն եղև»³⁶: These parallels with Scripture were also made in various other genres dedicated to the martyrs. The martyrology of Baron Luys Gafatsi from 1567 A.D., written by eyewitness Vartan Vardapet, in a tagh attributed to the martyr: «Պարոնուսին, երանելի նահատակին՝ Պայծառացաւ դէմքըն նորին՝ Որպէս սրբոյն Ստեփանոսին»³⁷: A poem dedicated to the neo-martyr Gogjah Sebastatsi, martyred in 1536 A.D., again highlights death by stoning like that of the Proto-martyr, connecting Gogjah's experience to that of Stephen's.³⁸

The martyrology of Vardan Bahšec'i, 1421 A.D., authored by Arakel Baghishesi, conveys the confidence of Vardan. This martyrology is a unique case that presents an Armenian Christian anti-Islamic polemic, rather than the typical situation of a Christian engaging in apologetics in response to Muslim attack.³⁹ Baghishesi composed the martyrology shortly after the martyrdom events. He observes Vardan as a preceding fruit for the Gospel as was the Proto-martyr Stephen: «Այլ առաւել ընդունելի են առաջինքն, որք նախածաղիկք եղեն Անտարանին Քրիստոսի, որպէս Նախավկայն սուրբն Ստեփանոսն»⁴⁰: The writer draws another literary parallel to the reference of the 'wedding feast' likening Vardan's march to his martyrdom and Stephen's martyrdom as on the path to meet their bride-groom. «Զի թէպէտ մարմնով չարչարեալ և տանջեալ, այլ հոգով փարթամացեալ և զնացեալ ի հարսանիսն անապական: Եւ էր կոչնական հարսանեացն Նախավկայն

³² S. Peter Cowe, "V kayabanut' iwn T'amaray Mokac'woy" in *Christian-Muslim Relations*, 600-1500.

³³ Manandean, 186-189

³⁴ Manandean, 246-261

³⁵ Ter-Davtyan, 351

³⁶ Manandean, 232-43

³⁷ Manandean, 60, and Ter-Davtyan, 362

³⁸ Isahag, the Persian, T'awrizhetsi, martyred in 1417 A.D., likened to that of Stephen's death by stoning «եւ քարկոծ արարին՝ որպէս զնախավկայն Ստեփանոսն»:

³⁹ Cowe, S. Peter. "V kayabanut' iwn Vardanay Bahšec'woy." *Christian-Muslim Relations* 600-1500.

⁴⁰ Manandean, 232-242

Ստեփաննոս՝ առաջին նահատակն»:

In the martyrology of Kasbar Garnetsi, 1810 A.D., Garnetsi, like the Proto-martyr Stephen, utters: «Տէ՛ր Յիսուս, քե՛զ յանձն առնեն զհոգի իմ»⁴¹: The preface to the martyrology notes that the martyr was a fruit of the work of the cross like the Proto-martyr, Stephen: «Հետևեալ նրմա վրկայն առաջին՝ Սուրբն Ըստեփաննոս նախապտող խաչին, Յայն շախի յորդեալ բիր ջոկ ընդ բիրին՝ Մարտիրոսք զարինսս իրեանց որք հեղին»⁴²: Garnetsi in the 19th Century, the neo-martyrs and the early Christian martyrs preceding him, and the Proto-martyr all point to the resurrected Christ who has conquered death and promises His victory to the faithful.

The Passion of Christ⁴³

The martyrology of Margar Sargavag and Shahrman Torkorantsi, martyred in 1580 A.D., refers to the martyrs' bright faces and likens them to the face of the Proto-martyr: «Իսկ սուրբ վկայքն երթային զհետ նցա պայծառ երեսօք»: However, the author further draws parallels to the Crucifixion of Christ and the thief crucified to the right of Christ. He compares the betrayal and the method of death of the martyrs to that Christ's Crucifixion: «Եւ տարան զնոսա արտաքոյ քաղաքին. և քնեռեցին ի փայտի զոսս և զձեռս նցա՝ նման Քրիստոսի և աջակողմեան սաազակին»⁴⁴: Like Christ, the martyrs were nailed on the cross by their hands and feet. Yovhannes Vardapet was an eyewitness to the martyrdom of Amenawag Derjanc՝i that took place on March 10, 1335.⁴⁵ After some dispute over a debt, the Muslim community reported his disputed debt to the qādī, who presented Amenawag with the dilemma: denounce his faith in Christ, or die. Amenawag rejected conversion to Islam. His sentence was death by stoning and beating.⁴⁶ The author goes as far as to note the parallels with the day and hour of the crucifixion of Christ: «Եւ այսպէս յուրբաթի օր՝ ի ժամ խաչելութեանն Քրիստոսի:»⁴⁷ As Cowe highlights, this martyrdom evokes striking parallels to the passion of the Christ, including: charges of blasphemy, the placing of a watch over the body to prevent its theft, and an incorrupt body, i.e. no foul odor but rather sweet fragrance.⁴⁸

As observed in the examples above, the presence of common details in the description of the Armenian martyrologies reflects the influence of the Armenian Bible accounts on the composition and development of this genre. The descriptive effects of the composed martyrologies influenced the Armenian martyrdom narratives in an attempt to show the continuity of Christ's suffering in the life of the martyr. In other words, these pious embellishments emphasize the continuity of those narratives with the Proto-martyr, and by extension to that of the Passion of Christ.

⁴¹ Manandean, 272-313

⁴² Manandean, 310-313

⁴³ Matthew 27; Mark 15; Luke 23; John 18-19

⁴⁴ Manandean, 129

⁴⁵ Manandean, 129-133, S. Peter Cowe, in *Christian-Muslim Relations, Vkeyabanut՝iwn Amēnawagi Derjanc՝woy*, 911-913

⁴⁶ Ibid.

⁴⁷ Manandean. 133

⁴⁸ Ibid.

BIBLIOGRAPHY

- Avdalbegyan, Mayis. Hay gegharvestakan ardzaki skzbnavorumë: V dar. Erevan: Haykakan SSH GA Hratarakch'ut'yun, 1971.
- Bowersock, G. W. *Martyrdom and Rome*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Chrysostom, John, Wendy Mayer, and Bronwen Neil. *The cult of the saints: select homilies and letters*. 2006.
- Ferguson, Everett, "Early Christian Martyrdom and Civil Disobedience." *Journal of Early Christian Studies* 1, no. 1 (1993): 73-83.
- Frend, W. H. C. *Martyrdom and Persecution in the Early Church; A Study of a Conflict from the Maccabees to Donatus*. Oxford: Blackwell, 1965.
- Gooch, G. P. *Martyrdom and Rebirth: Fateful Events in the Recent History of the Armenian People*. New York: Diocese of the Armenian Church of America, 1965.
- Hans von Campenhausen, *Die Idee des Martyriums in der alten Kirche* (Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1964).
- Dassmann, E., *Sundenvergebung durch Taufe, Busse, und Martyrer für bitte in den Zeugnissen frühchristlichen Frömmigkeit und Kunst* (Münster: Aschendorf, 1973), 153-171.
- Henten, Jan Willem van. *The Maccabean Martyrs As Saviours of the Jewish People: A Study of 2 and 4 Maccabees*. Leiden: Brill, 1997.
- Joachim Kettel, "Martyrium und Eucharistie," *GeiLeb* 30 (1957): 34-46.
- Manandean, Y., and Ač'arean, H., *Hayoc' nor vkanerə (1155-1843)*, Vałaršapat, 1903, pp. 232-43 (critical edition)
- Manandean, Y., and Ač'arean, H., *Hayoc' nor vkanerə (žolovrdakan hratarakut'awn)*, vol. 1, Vałaršapat, 1902, pp. 148-54 (edition lacks critical apparatus)
- Pellegrino, M., "L'Imitation du Christ dans les Acts des martyrs," *VS* 98 (1958): 38-54.
- Peters, Jensine Oerts. *Tests and Triumphs of Armenians in Turkey and Macedonia*. Grand Rapids, Mich: Zondervon Pub. House, 1958.
- Teotig, Golgotha: *Hay Hogeworakanowt'ean, Constantinople*, (1921).
- Ter-Davt'yan, K., *Haykakan srbaxosut'yun vark'er ev vkayabanut'yunner (V-XVIII dd.)*, Yerevan: Nayri, 2011
- Ter-Davt'yan, K., *XI-XV dareri Hay vark'agrut'yunə*, Yerevan: Armenian Academy of Sciences, 1980
- Ter-Davt'yan, K., Վկայաբանութեան ժանրի զարգացումը հայ մատենագրութեան մէջ. Պատմաբանասիրական հանդէս [Vkayabanowt'yan Jhanri Zargacowmny' Hay Matenagrowt'yan Mej], (1982)
- Robert Wayne Willis, "A Study of Some Eschatological Motifs in the Martyr Literature of the Early Church" (Thesis, Abilene Christian University, 1966)
- W. Rordorf, "L'espérance des martyrs chrétiens," *Forma Futuri: Studi in onore del Card. Michele Pellegrino* (Turin, 1975), 445-461.
- Viller, M., "Les Martyrs et l'Esprit," *RSR* 14 (1924): 544-551
- Weinrich, William C. *Spirit and Martyrdom: A Study of the Work of the Holy Spirit in Contexts of Persecution and Martyrdom in the New Testament and Early Christian Literature*. Washington, D.C.: University Press of America, 1981.

ԱՆԻ ՇԱՀԻՆԻԱՆ

**ՎԿՅԱԲԱՆԱԿԱՆ ԿԱՂԱՊԱՐՆԵՐԻ ՀԵՏԱԶՕՏՈՒՄ. ԱՍՏՈՒԱԾԱՇՆՉԻ
ՎԿՅԱԲԱՆԱԿԱՆ ՊԱՏՈՒՄՆԵՐԻ ԱԶԴԵՑՈՒԹԻՒՆԸ ՄԻՋՆԱԴԱՐԻ ԵՒ
ՆՈՐ ԺԱՄԱՆԱԿԻ ՄԿՋԲՆԵՐԻ ՀԱՅԱՍՏԱՆՈՒՄ
(Ամփոփում)**

Առանցքային բառեր - Մարտիրոս, Վկայաբանություն, Վկայ, Վկայություն, Խոստովանություն, Յարություն, Քրիստոնեություն, Նոր վկաներ, Ստեփանոս Նախավկայ, Մակրայեցոց գրքեր

Այս յօդուածում քննում է հայերէն Աստուածաշնչում առկայ՝ նահատակութեան պատմությունների ազդեցությունը Յակոբ Մանանդեանի և Հրաչեայ Աճառեանի հրատարակած Նոր նահատակությունների պատումների վրայ. վերջիններս վերաբերում են միջնադարից ընդհուպ մինչև նոր ժամանակի սկզբներին: Այստեղ արուած աստուածաբանական և գրական գնահատումներում նահատակություններին յատուկ դէպքերը, պատկերները և որոշակի ամսաթուրը կարևոր դեր են խաղում հասկանալու համար հայկական վկայաբանությունների մէջ նկարագրուած օրինակները և ոգեշնչումները, որոնք ազդուած են հայերէն Աստվածաշնչից: Վարդանանց պատմութեան վրայ զգալի ազդեցություն են թողել Մակաբայեցոց պատմութեան մէջ առկայ վկայաբանական պատումները: Ստեփանոսի (Նախավկայ՝ ինչպէս ներկայացուած է Գործք առաքելոցում) պատմութիւնը և Խաչելութեան պատումները Աւետարաններում ազդել են միջնադարեան և նոր ժամանակի սկզբների վկայաբանությունների զարգացման վրայ: Այս ազդեցությունը նկատուած է նոր նահատակ Խոսրով Գանձակեցու (նահատակուել է 1167 թ.), Թամար Մոկացու (նհտկ.՝ 1398 թ.), Ստեփանոս վարդապետի և Պետրոս քահանայ Խիզանցու (նհտկ.՝ 1424 թ.), Դաւիթ Խարբերդցու (նհտկ.՝ 1474 թ.), Պարոնլոյս Կաֆացու (նհտկ.՝ 1567 թ.), Վարդան Բաղիշեցու (նհտկ.՝ 1421 թ.), Գասպար Գառնեցու (նհտկ.՝ 1810 թ.), Մարգար սարկաւազի և Շահրման Թորկորանցու (նհտկ.՝ 1580 թ.), և այլ հարիւրաւոր արձանագրուած վկայաբանություններում:

Հայկական վկայաբանութեան մէջ ընդհանուր մանրամասների առկայությունն արտայայտուած է հայերէն Աստուածաշնչի պատումների ազդեցութիւնը այս գրատեսակի կառուցուածքի և զարգացման վրայ: Այդ մանրամասներից ոմանք ներառում են՝ նահատակին, որը երկար աղօթում է կամ թողութիւն է խնդրում նահատակութեանը՝ նախորդած իր արարքների համար. նահատակը զրպարտուել է իշխանությունների առջև. նահատակության պահին երևում է երկնային լոյսը կամ երկինքը բացուած է. վկաները և բազմությունը նահատակութեան վայրում, իսկ նահատակին նախքան նրա տանջահարուելը հալածել են քաղաքից (տե՛ս՝ Ա. և Լ. Ի. 14, Թիւք ԺԵ. 35, Ա. Թագ. ԻԱ. 13, նաև՝ Եբր. ԺԳ. 12): Ուշ վկայաբանությունների մէջ յայտնուող՝ դէպքերի այս հերթագայությունները նոյնպէս արտացոլում են Քրիստոսի չարչարանքները և խաչելութիւնը: Պատումային այնպիսի գծերը, ինչպիսիք են՝ նահատակութեան ժամը և օրը, մթութեան անսպասելի սկիզբը, ամբոխի արձագանգը, զինուորների մեկնաբանությունները և հանգուցեալի դիակին մերձենալը, բոլորն ազդել են հայկական վկայաբանութեան

սատուների վրայ, փորձելով ցուցադրել Քրիստոսի տառապանքի շարունակականությունը նահատակի կենսքում:

АНИ ШАГИНЯН

**ОТСЛЕЖИВАНИЕ МОДЕЛЕЙ МУЧЕНИЧЕСТВА: ВЛИЯНИЕ
ПОВЕСТВОВАНИЙ МУЧЕНИЧЕСТВА В БИБЛИИ О СОСТАВЕ
МАРТИРОЛОГОВ В СРЕДНЕВЕКОВОЙ И РАННЕЙ СОВРЕМЕННОЙ
АРМЕНИИ
(Резюме)**

Ключевые слова: Мученик, Мученичество, Мартирология, Свидетель, Свидетельство, Исповедь, Воскресение, Христианство, Новые мученики, Стефан Протомученик, Книги Маккавеев

В статье прослеживается влияние описаний мученичеств в Армянской Библии на повествования новых мучеников, мартирологии которых опубликованы Акопом Манандяном и Грачья Ачаряном и которые относятся со средневековья до ранних новых времен. В этой богословской и литературной оценке конкретные события, образы и конкретные даты мученичеств играют значительную роль в понимании закономерностей и вдохновений, выявленных в армянских мученичеств, которые происходят из армянской Библии. Мотивы мученичеств, наблюдаемые в повествовании книги Маккавеев, значительно повлияли на повествования истории Вардананц. Повествование Стефана (первомученика, представленное в Деяниях Апостолов) и рассказы Распятия в Евангелиях повлияли на развитие средневековой и ранней современной мартирологии. Это влияние наблюдается в рассказах о мученичестве Хосрова Ганзакеци, неомученика 1167 года н. э.; Тамар Мокаци, замученная в 1398 году; Степаннос Вардапет и священник Петрос Хизанци, замученный в 1424 году; Давит Харбердци, замученный в 1474 году; Паронлуйс Кафаци, замученный в 1567 году; Вардан Багишеци, замученный в 1421 году; Гаспар Гарнеци, замученный в 1810 году; Маргар Саркаваг и Шахрман Торкоранци, замученный в 1580 году, и сотен других зарегистрированных мучеников.

Наличие общих деталей у армянских мученичеств отражает влияние армянских библейских рассказов на состав и развитие этого жанра. Некоторые из этих подробностей включают в себя: мученика, который долгое время молился и извинялся за свои действия до события его мученичества; мученик обвинялся ложно перед властями; появление небесного света или открытие небес в момент мученичества; свидетелей и толпы на месте мученичества, мученика изгоняли из города до того, как он был замучен (См Левит 24:14, Числа 15:35, 1 Царства 21:13; Послание к Иудеям 13:12). Эти последовательности событий, появляющиеся у мучеников более позднего периода, также отражают страдания Христа и распятие. Повествовательные черты, такие как час и день мученичества, неожиданное наступление темноты, реакция толпы, комментарии солдат и доступ к мертвому телу, повлияли на повествования армянского мученичества, пытаясь показать непрерывность страданий Христа в жизнь мученика.



ԺՈՂՈՎԱԾՈՒԻՍ ՀԵՂԻՆԱԿՆԵՐԸ
THE AUTHORS OF THIS BOOK/АВТОРЫ ЭТОЙ КНИГИ

ԿԼՕԴ Ե. ԿՈՔՍ, CLAUDE E. COX, КЛОД Е. КОКС

Տորոնտոյի համալսարան, Մերձաւոր Արևելքի հետազոտութեան ֆակուլտետ, 1973-79 թթ.: Մ.Ա. 1974; Դոկտոր 1979; Երևանի պետական համալսարան, Երևան, Հայկական ԽՍՀ 1977-78 թթ., Հարվարդի համալսարան 1976-77 թթ., Վիրջինիա միութեան աստուածաբանական ճեմարան 1972-73 թթ., Թ. Մ. Knox College, Տորոնտո 1970-72 թթ., Մ. Դիւ. Արիլէն քրիստոնէական համալսարան 1966-70 թթ., Բ. Ա. 1969 թ.

University of Toronto, Department of Near Eastern Studies, 1973-79: M.A. 1974; Ph.D. 1979; thesis: "The Textual Character of the Armenian Version of Deuteronomy" (Director: J.W. Wevers); Yerevan State University, Yerevan, Armenian SSR, 1977-78; Harvard University 1976-77; Union Theological Seminary in Virginia 1972-73, Th.M.; Knox College, Toronto 1970-72, M.Div.; Abilene Christian University 1966-70, B.A. 1969

Университет Торонто, Отдел Ближневосточных исследований, 1973-79: М. А. 1974; Кандидат наук. 1979; Тезис: «Текстовый характер армянской версии Второзакония» (директор: J.W. Wevers) Ереванский государственный университет, Ереван, Армянская ССР, 1977-78 Гарвардский университет 1976-77 Союзная богословская семинария в Вирджинии 1972-73, Th. М. Колледж Нокса, Торонто 1970-72, М. Див. Абилинский христианский университет 1966-70, Б. А. 1969

E-mail: c.cox@sympatico.ca

ՀԵՐԻԲՆԱԶ ՈՐՍԿԱՆԵԱՆ, ЭРИКНАЗ ВОРСКАНЯН,
HERIKNAZ VOSRSKANYAN

Բանասիրական գիտութիւնների թեկնածու, ՀՀ ԳԱԱ Մ. Արեղեանի անուան գրականութեան ինստիտուտի փոխտնօրէն, Հայ հին և միջնադարեան գրականութեան բաժնի աագ գիտաշխատող

PHD, Deputy director of the Institute of Literature after M. Abegyan RA NAS, Senior scientific Researcher of the department of Armenian ancient and medieval literature

Кандидат филологических наук, заместитель директора института литературы им. М. Абеяна НАН РА, старший научный сотрудник отдела Древней и средневековой армянской литературы

E-mail: vorskanyan.heriknaz@mail.ru

ԼՈՒՍԻՆԷ ՎԱՐԳԱՆԵԱՆ, LUSINE VARDANYAN, ЛУСИНЕ ВАРДАНЯН

Բանասիրական գիտությունների թեկնածու, ՀՀ ԳԱԱ Մ. Արեղեանի անուան գրականության ինստիտուտի Հայ հին և միջնադարեան գրականության բաժնի առաջ գիտաշխատող

Doctor of Philology, Institute of Literature after M. Abeghian of NAS of RA, Senior scientific Researcher of the department of Armenian ancient and medieval literature

Кандидат филологических наук, РА НАН Институт Литературы имени М. Абегаiana, старший научный сотрудник отдела средневековой армянской литературы

E-mail: lusin.vardanyan@mail.ru

ԱՆԻ ԵՆՈԿԵԱՆ, ANI YENOKYAN, АНИ ЕНОКЯН

Երևանի գեղարուեստի պետական ակադեմիայի դասախօս, Մաշտոցեան Մատենադարանի ախատակից

Lecturer in Yerevan State Academy of Fine Arts, Researcher at the Mashtots Matenadaran

Преподаватель в Ереванской государственной художественной академии, научный сотрудник в Матенадаране имени Маштоца

E-mail: anienokyan5@gmail.com

ԳԷՎՐԳ ՏԵՐ-ՎԱՐԳԱՆԵԱՆ, GEVORG TER-VARDANYAN, ГЕВОРГ ТЕР-ВАРДАНЯН

Պատմական գիտությունների դոկտոր, Մաշտոցեան Մատենադարանի Գլխավոր աանդապահ, Ձեռագրագիտության և Մայր ցուցակի բաժնի վարիչ, դասախօս Գեորգեան հոգևոր Ճեմարանի (Աստուածաբանական համալսարան) և Երևանի պետական համալսարանի: Դասաւանդում է Հայկական ձեռագրագիտություն և հնագրություն, Հայերէն տպագիր գրքի պատմություն, Գիրը և գիրքը հայ մշակոյթում, Հայերէն Աստուածանչի բնագրագիտություն, Հայկական պատմագրութեան բնագրագիտություն

Doctor of Science (History), Chief Conservator of Mashtots Matenadaran and Head of department of Codicology and General Catalogue of Armenian Manuscripts, Lecturer at the Gevorgian theological seminary (University) and at the Yerevan State University. Teaches: Armenian Codicology and Paleography, History of Armenuian Printed Book, Writing and Book in the Armenian Culture, Textology of Armenian Bible, Textology of armenian Historiography

Доктор исторических наук, Главный хранитель Матенадарана имени Маштоца, Заведующий отделом Кодикологии и Генерального каталога армянских рукописей, преподаватель в Духовной семинарии (университете) Геворкян и в Ереванском государственном университете. Преподает: Армянская кодикология и палеография, История Армянской старопечатной книги, Письменность и книга в армянской культуре, Текстология армянской Библии, Текстология армянской историографии

E-mail: g.ter-vardanyan@matenadaran.am, gtvardan@yahoo.com

ԱՐՄԷՆ ՄԱԼԽԱՍԵԱՆ, ARMEN MALKHASYAN, АРМЕН МАЛХАСЯН

Պատմական գիտությունների թեկնածու, Մատոցեան Մատենադարանի Արխիվային բաժնի վարիչ, աագ գիտաշխատող, գիտական հետաքրքրությունների շրջանակը՝ աղբիւրագիտություն, բնագրագիտություն, հնագրագիտություն, ձեռագրագիտություն

Doctor of History, Head of archive department and senior researcher at the Mashtots Mate-nadaran. Scientific interests- chronology, textology, paleography, codicology

Кандидат исторических наук, Заведующий отделом архива и старший научный сотрудник в Матенадаране имени Маштоца. Научные интересы- источниковедение, текстология, палеография, кодикология

E-mail: armmalkh@yahoo.com

ՎԱՀԱՆ ԵՊՍ. ՅՈՎՀԱՆՆԻՍԵԱՆ, BISHOP VAHAN S. HOVHANESSIAN, ЕПИСКОП ВААН ОГАННЕСЯН

Գերաշնորհ Տ. Վահան եպս. Յովհաննիսեանը Ֆրանսիայի հայոց թեմի առաջնորդը և Արևմտեան Երոպայի Հայրապետական պատուիրակն է: Նա Մայր Աթոռ Սբ. Էջմիածնի միաբանության անդամ է: Ստացել է գիտությունների թեկնածուի աստիճան Նիւ Եորքի Ֆորդհամ համալսարում: Նա «Աստուածաշնչեան գրականութեան ընկերութեան» (SBL) «Ս. Գիրքը Արևելեան քրիստոնէական աանդություններում» բաժնի նախագահն է: Աստուածաշնչի հայերէն թարգմանությունը և Արևելքի եկեղեցիների՝ ներառեալ Հայոց եկեղեցին, պարականոն գրականությունը իր ուսումնասիրութեան երկու հիմնական հետաքրքրություններն են՝ ելենելով նրա թեկնածուական աշխատանքի թեմայից՝ որը նուիրուած է առ Գ. Կորնթացիս պարականոնին և հրատարակուել է գրքի ձևով. «Երրորդ առ Կորնթացիս. Պողոսի վերադարձն ուղափառութեան» (Պիտեր Լէնգ, 2000):

His Grace Vahan S. Hovhanessian is the Primate Bishop of the Armenian Archdiocese of France and Pontifical Legate to Western Europe. He is a member of the Brotherhood of Holy Etchmiadzin Bishop Vahan holds a Ph.D. in Biblical Studies from Fordham University, New York, USA. He is the chairman of the unit “Bible in the Eastern and Oriental Christian Traditions” in the Society of Biblical Literature (SBL). The Armenian version of the Bible and the apocryphal literature in the churches of the East, including the Armenian church, have been two of his main research interests based on his doctoral research of the apocryphal writing Third Corinthians, which was published as a book “Third Corinthians: Reclaiming Paul for Christian Orthodoxy” (Peter Lang, 2000).

Его Преосвященство Епископ Ваан Оганнесян – Глава архиепархии Франции и Патриарший Экзарх в Западной Европе. Он является членом Братии Святого Эчмиадзина. Владыка Ваан имеет степень доктора философии (Ph. D.) в области библейских исследований (университет Фордхэма, Нью-Йорк, США). Он является председателем подразделения «Библия в восточных и восточных христианских традициях» в Сообществе Библейской литературы (SBL). Армянский перевод Библии и апокрифическая литература в церквях Востока, включая Армянскую церковь, были двумя его основными исследовательскими

интересами, основанными на его докторских исследованиях апокрифической письменности Третье послания к Коринфянам, которая была опубликована как книга «Третий Коринфянам: Возвращение Павла к Православию» (Питер Лэнг, 2000).

E-mail: leprimat@thenetgroup.net

**ԳԱՐԵԳԻՆ ՎՐԳ. ՀԱՄԲԱՐԶՈՒՄԵԱՆ, REV. GAREGIN HAMBARDZUMYAN,
АРХИМАНДРИТ ГАРЕГИН АМБАРЦУМЯН**

Ծնունդ է 1986-ին Երևանում: 2002-ին ընդունուել է Սբ. Էջմիածնի Գեորգեան հոգևոր ճեմարան և 2008-ին գերազանցությամբ ասարտել ուսումը՝ ստանալով աստուածաբանության բակալարի և մագիստրոսի կոչումներ: 2006-ին հայր Գարեգինը ձեռնադրուել է սարկաւագ, երեք տարի անց՝ քահանայ՝ դասնալով Սուրբ Էջմիածնի միաբանության անդամ: 2009-10 թթ. եղել է Մայր Աթոռ Սբ. Էջմիածնի՝ Եկեղեցու և պետության յարաբերութիւնների բաժնի ղեկավարը: 2010-ին մեկնել է Մեծ Բրիտանիա՝ Շեֆիլդի համալսարանում ակադեմիական կրթութիւնը շարունակելու, և երկու տարի քնակուել Յարութեան քոլեջում (Միրֆիլդ): 2011-ին նրան առաջարկել են թեկնածուական պաշտպանել Շեֆիլդում, ինչն էլ իրականացրել է՝ զուգահեռաբար Օքսֆորդում երբայական հետազոտութիւններ կատարելով: Միաժամանակ դասախօսութիւններ է կարդացել այդ համալսարանի մի շարք քոլեջներում, ինչպէս նաև Արևելագիտութեան ինստիտուտում: 2010-ին հայր Գարեգինը նշանակուել է Բիրմինգհեմի, Օքսֆորդի և Մանչեստրի ծխական համայնքների հոգևոր հովիւ: 2013-14 թթ. եղել է Լոնդոնի Սբ. Եղիշէ եկեղեցու այցելու հոգևոր հովիւը: Թեկնածուական աստիճանի ծրագիրն ասարտելուց յետոյ հայր Գարեգին Համբարձումեանը վերադարձել է Հայաստան և ստանձնել Մայր Աթոռ Սբ. Էջմիածնի Քրիստոնէական դաստիարակութեան բաժնի ղեկավարի տեղակալի պաշտոնը: 2015-ին նշանակուել է Սբ. Էջմիածնի Գեորգեան հոգևոր ճեմարանի տեսուչ: 2016 թ. De Gruyter հրատարակչութիւնում լույս է տեսել նրա հեղինակած «The Book of Sirach in the Armenian Biblical Tradition: Yakob Nalean and His Commentary on Sirach (Deuterocanonical and Cognate Literature Studies)» վերնագրով մենագրութիւնը:

He was born in 1986 in Yerevan. In 2002 he entered the Gevorgyan Theological Seminary of the Mother See of Holy Etchmiadzin and graduated with honors in 2008 with a degree of Bachelor's and Master's theology. In 2006, Father Garegin was ordained deacon, and three years later became a priest and became a member of the Holy Echmiadzin Congregation. 2009-2010 he was the head of the department of church and state relations of the Mother See of Holy Etchmiadzin. In 2010, he went to the UK to continue his academic studies at Sheffield University and lived at Harvard College for two years (Mirfield). In 2011, he was offered a Ph.D. in Sheffield, which he did, along with Hebrew studies at Oxford. He also lectured at a number of colleges at the university and the Institute of Oriental Studies. In 2010, Father Garegin was appointed spiritual pastor of the Birmingham, Oxford and Manchester communities. 2013-2014 he was the pastor of the church of St. Egishe in London. After the end of the PhD program, Father Garegin Hambardzumyan returned to Armenia and took up the post of deputy head of the Christian Education Department of the Holy See of Holy Etchmiadzin. In 2015, he became dean of the

Gevorgyan Theological Seminary in St. Echmiadzin. In 2016, the publishing house De Gruyter published his book under the title “The Book of Sirach in the Armenian Biblical Tradition: Yakob Nalean and His Commentary on Sirach (Deuterocanonical and Cognate Literature Studies “.

Родился в 1986 году в Ереване. В 2002 году поступил в Семинарию Геворкян в Святом Эчмиадзине и с отличием окончил в 2008 году по специальности «Бакалавриат и магистр». В 2006 году отец Гарегин был рукоположен в диакона, а через три года стал священником и стал членом Священной Эчмиадзинской конгрегации. 2009-2010 гг. он был начальником отдела церковных и государственных связей Первопрестольного Святого Эчмиадзина. В 2010 году он уехал в Великобританию, чтобы продолжить свое академическое образование в Шеффилдском университете и жил в Гарвардском колледже в течение двух лет (Мирфилд). В 2011 году ему предложили кандидатскую степень в Шеффилде, что он и сделал, одновременно с ивритскими исследованиями в Оксфорде. Он также читал лекции в ряде колледжей в университете и в Институте востоковедения. В 2010 году отец Гарегин был назначен духовным пастырем Бирмингемских, Оксфордских и Манчестерских общин. 2013-2014 гг. был в Лондонской церкви Духовный пастух-посетитель церкви Егише. После окончания программы PhD отец Гарегин Амбарцумян вернулся в Армению и занял пост заместителя начальника отдела христианского образования Первопрестольного Святого Эчмиадзина. В 2015 году он был назначен деканом в Геворкянской духовной семинарии в Святом Эчмиадзине. В 2016 году издательский дом Де Грюйтер опубликовал его книгу под названием “Книга Сираха в армянской библейской традиции: Якоб Налайан и его комментарий к Сираху (Изучение литературы по диутоканоническим и родственным литературе)”

E-mail: gevorgianseminary@gmail.com

ԷՌՆԱ-ՄԱՆԵԱ ՇԻՐԻՆԵԱՆ, ERNA-MANEA SHIRINIAN, ЭРНА-МАНЕА ШИРИНЯН

Պատմ. գիտ. դոկտոր, պրոֆեսոր, ԵՊՀ, Աստվածաբանության ֆակուլտետի Աստվածաբանության ամբիոնի վարիչ: Յունարան դպրոցի թարգմանություններ (Սոկրատ Սքրապտիկոսի «Եկեղեցական պատմություն», կեղծ-Ջենոնի Անանուն փիլիսոփայական գրուածքը, «Վարք Սեդրեստրոսի», [Արիստոտելի] «Յաղագս առաքինությանը և չարությանը»), կանոնագիտություն (յունարևելից թարգմանուած եկեղեցական կանոններ), տեքստային քննադատություն, հայ-բիզանդական մշակութային և պատմական կապեր (Փոս պատրիարք), Աստուածաշնչի ներածություն, Հին և Նոր Կտակարանների մեկնություններ, Աստուածաշնչի հայ մեկնիչներ («Գիրք պատճառաց», ուսումնական ծրագրեր):

Professor, Dr. Hist., Head of the Chair of Theology at the faculty of Theology at the Erevan State University. Armenian translations of Hellenizing School (Socrates Scholasticus' Ecclesiastical History, Pseudo-Zeno. Anonymous Philosophical Treatise, Vita Silvestri, [Aristotle] De vitiis et virtutibus), Armenian Ecclesiastical Canons (The Armenian Version of the Greek Ecclesiastical Canons), textual criticism, Byzantine-Armenian Cultural and Historical connections (Patriarch

Photius), Book of Causes as a witness of the Armenian reception of the Greek philosophical and patristic theological heritage in Late Antiquity;

Доктор ист. наук, проф., заведующий кафедрой теологии, Богословский фак-т, ЕГУ. Армянские переводы «Грекофильской школы», («Церковной история» Сократа Схоластика, Анонимный философский трактат Псевдо-Зенона, Житие Сильвестра, [Аристотель] «О доблестях»), церковные каноны (Армянская книга канонов - церковные каноны переведенные с греческого), текстология, византийско-армянские культурные и исторические связи (патриарх Фотий), исагогика, Библейская экзегеза, армянские комментарии на книги св. Писания («Книга Причин»).

E-mail: Erna.shirine@gmail.com

ԱՎԱՐԴ ԲԱՐԽՈՒԴԱՐԵԱՆ, ALVARD BARKHUDARYAN, АЛВАРД БАРХУДАРЯН

Գէորգեան Ճեմարանի (աստուածաբանական համալսարան), Սևանի հոգևոր ճեմարանի և Երևանի պետական համալսարանի դասախօս, դասական լեզուների մասնագետ: Աւարտել է Սանկտ-Պետերբուրգի (Լենինգրադի) համալսարանի դասական լեզուների բաժինը: 1975-ից Հայաստանի բարձրագույն կրթական հաստատություններում դասաւանդում է հին յունարէն և լատիներէն, գրադում է Սուրբ Գրքի գրաբար բնագրի առանձնայատկությունների քննութեամբ, համեմատելով այն յունարէն և լատիներէն բնագրերի հետ: Ունի մի շարք գիտական հրատարակումներ սուրբգրային բանակազմութեան, անձնանունների վերաբերեալ:

Specialist on classical languages, lecturer of Gevorgyan Holly Academy, Edjmiadzin, Vazgenian Holly Seminary, Sevan and Yerevan State University. Graduated Leningrad (St. Petersburg) State University, Department of Classical Philology. Since 1975 lecturer of Old Greek and Latin in different Universities of Armenia. Scale of professional interests – Some aspects of Armenian version of Bible in comparison with Greek and Latin, compounds words and their Armenian equivalents, New Testament anthroponyms etc.

Филолог-классик, лектор Богословского университета Геворкян, Севанской семинарии Вазгенян и Ереванского государственного университета. Закончила классическое отделение Ленинградского (Санкт-Петербург) государственного университета. С 1975 г. преподает древнегреческий и латынь в высших учебных заведениях Армении. В сфере научных интересов - проблемы древнеармянского перевода Святого Писания в сопоставлении с древнегреческим и латинским языками. Имеет ряд научных публикаций по проблемам библеистики, в частности, сложное словообразование в библейских текстах, антропонимы в переводах с греческого на древнеармянский и др.

E-mail: alvard.barkhudaryan@gmail.com

Ս. ՊԻՏԵՐ ՔԱՈՒԻ, S. PETER COWE, С. ПИТЕР КОУ

Ս. Պիտեր Քաուի. Լոս Անճելես. Կալիֆորնիայի համալսարանի Նարեկացու անուն հայագիտության ամբիոնի վարիչ: Նախկինում հայագիտական պաշտօններ է վարել Երուսաղեմի Եբրայական Համալսարանում և Նիւ Եորքի Կոլումբիա համալսարանում: Նրա հետազոտողական ծրագրերին նպաստել են ԱՄՆ-ի Հումանիտար Գիտությունների դրամագիտությունը, ինչպես նաև Ֆուլբրայտ-Հեյսի հաստատությունը: Նա արժանացել է Կարալիս Փափազեանի անուն հայագիտության մրցանակին և վերջերս ընդունուել է Միլանի Ամբրոսեան Ակադեմիայի անդամ (Մերձատր Արևելքի Ուսմանց բաժնում): Հայերեն Աստվածաշունչը եղել է նրա ուսումնասիրության գլխատր թեմաներից մեկը՝ Դանիելի գրքին նուիրուած իր թեկնածուական թեզից (Սքոլարս Պրէս, 1992) մինչև «Աստուածաշնչի բնագրի Պատմություն» վերնագրով եռահատոր հրատարակության իր ներկայ մասնակցությունը (Բրիլ հրատարակչություն, 2016-): Այժմ պատրաստում է Երգ Երգոց-ի հայերեն թարգմանության երկու հին տարբերակների քննական բնագիրը:

S. Peter Cowe is Narekatsi Professor of Armenian Studies at the Univeristy of California, Los Angeles. Previously he has held positions in Armenology at the Hebrew University of Jerusalem and at Columbia University, New York. His research has been supported by NEH and Fulbright-Hays fellowships. A recipient of the Garbis Papazian award for Armenology, he was recently inducted into the Accademia Ambrosiana, Milan (Classe di Studi sul Vicino Oriente). The Armenian Bible has been one of his main research interests from his doctoral study of the book of Daniel (Scholars Press, 1992) to his latest participation in the three-volume reference work *The Textual History of the Bible* (Brill 2016-). He is currently preparing a critical text of the two early Armenian versions of Song of Songs.

С. Питер Коу - профессор арменологических исследований Нарекаци в Калифорнийском университете в Лос-Анджелесе. Ранее он занимал арменологические должности в Еврейском университете в Иерусалиме и в Колумбийском университете в Нью-Йорке. Его исследования были поддержаны стипендиатами NEH и Fulbright-Hays. Получатель премии Гарбиса Папазяна за арменологию, он был недавно введен в Академию Амбросиана, Милан (Classe di Studi sul Vicino Oriente). Армянская Библия была одним из его основных исследовательских интересов, начиная с его докторского исследования книги Даниила (Scholars Press, 1992) до его последнего участия в трехтомной справочной работе «Текстовая история Библии» (Brill 2016-). В настоящее время он готовит критический текст двух раннеармянских версий Песни Песней.

E-mail: cove@humnet.ucla.edu

ԱՆԱՀԻՏ ԱՎԱԳԵԱՆ, ANAHIT AVAGYAN, АНАИТ АВАГЯН

Աստուածաբանության թեկն., Մատենադարան՝ Մ. Մաշտոցի ան. Հին ձեռագրերի գիտահետազոտական ինստիտուտ, ասագ գիտաշխատող / Գեորգեան Հոգևոր Ճեմարան, դասախօս, հայրաբանություն և եկեղեցու հայրերի գործերի հայերեն թարգմանությունները,

Dr. theol., Matenadaran – Mesrop Mashtots Institute of Ancient Manuscripts, senior researcher / Gevorgian theological seminary, lecturer, Patristics and Classical Armenian translations of the writings of the Church Fathers.

Канд. теол., Матенадаран - Институт древних рукописей им. М. Маштоца, старший научный сотрудник / Духовная семинария Геворкян, лектор, патристика и древнеармянские переводы писаний отцов церкви

E-mail: anahitavagyan@yahoo.com.

ՏԷՐ ՆԵՐՍԵՍ ԱՒԱԳ ԲՆՆՅ (ՎՐԷԺ) ՆԵՐՍԷՍԵԱՆ, ARCHPRIEST NERSES (VREJ) NERSESSIAN, ПРОТОИЕРЕЙ НЕРСЕС (ВРЕЖ) НЕРСЕСЯН

Դոկտոր Ներսէս (աւագանի անունը՝ Վրէժ) Ներսէսեանը ծնուել է 1948 թ., Թեհրանում: 1958 թ. նա ընդունուել է Կալկաթայի հայկական Մարդասիրաց ճեմարան (Հնդկաստան), որը 1965 թ. ւարտուել է և ուսումը շարունակել Սբ. Էջմիածնի Գեորգեան հոգևոր ճեմարանում: Երեք տարի յետոյ՝ 1968 թ. նա ուսումը խարունակում է Լոնդոնում, , ուր իր առաջին տարին անցկացրեց որպէս ճեմարանական Սուրբ Առաքելության (Քելիեմ) համայնքի մէջ, այնուհետև սովորեց Լոնդոնի համալսարանի Արքայական Քոլէջում: 1972 թ. մայիսին ւարտուել է աստուածաբանական բաժինը՝ աստուածաբանութեան բակալարի աստիճանով, այնուհետև 1976 թ. մարտին պաշտպանել է իր թեկնածուական թեզը՝ Ժամանակակից յունական և բիզանդական հետազոտությունների ամբիոնում: Դոկտոր Դ. Մ. Նիկոլի (1923-2003) եկավարութեամբ գրել է դոկտորական թեզ՝ «Թոնդրակեան շարժումը. հայկական եկեղեցում կրօնական շարժումները չորրորդից մինչև տասներորդ դարեր» վերնագրով: Վերջինս լույս է տեսել Լոնդոնում 1987 թ. և 1988 թ. վերատպուել Փրնսթոնի աստուածաբանական մենագրութիւնների շարքում: 1975-ին նա աշխատանքի է անցել Բրիտանական գրադարանում՝ որպէս Քրիստոնէական Մերձատր Արևելքի բաժնի կուրատոր, և այդ պաշտօնը զբաղեցրել է մինչև թոշակի անցնելը՝ 2012 թ.: Բրիտանական գրադարանում իր պաշտօնավարման ընթացքում նա հրատարակել է մի շարք մենագրութիւններ, բազմաթիւ յօդուածներ, նաև կազմակերպել է մեծ յաջողությունների հասած ցուցահանդեսներ, այդ թվում՝ «*Treasures from the Ark. 1700 years of Armenian Christian Art in 2001*»: Հայաստանի Ազգային գրադարանում 2017 թ. սեպտ. 15-ին կայացած շնորհանդէսի ժամանակ ներկայացուեց նրան նուիրուած «Reflections on Armenia and the Christian Orient: Studies in Honour of Vrej Nersessian» Ֆեսթիվալի ֆթը, որտեղ (էջ 11-24) թուարկուած են նրա բոլոր հրատարակումները և ցուցահանդեսները: 1983 թ. յուլիսի 23-ին Երևանի Սբ. Սարգիս եկեղեցում ձեռնադրուել է քահանայ՝ երջանկայիշատակ Ներսէս արքեպիսկոպոս Պոզապալեանի ձեռամբ, Վազգէն Ա. Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսը (1955-1994թթ.) նրան շնորհել է ավագ քահանայի կոչում, իսկ 2012 թ. Ամենայն Հայոց Կաթողիկոս Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. Գարեգին Բ.-ը նրան պարգևատրել է «Սուրբ Ներսէս Շնորհալի» ոսկէ մեդալով՝ Քրիստոնէական Մերձատր Արևելքի բաժնի և, մասնաւորապէս, հայկական եկեղեցուն մատուցած ծառայությունների համար: 2005 թ.-ին Հայաստանի Գիտությունների Ակադեմիայի կողմից ստացել է պատուաւոր դոկտորի աստիճան՝ հայագիտության և հայ արուեստի մէջ իր ներդրումի համար: 2017 թ. դեկտեմբերի 12-ին, Լոնդոնի համալսարանի

«Հեյտրոպի» քոլեջը նրան տուել է աստուածաբանութեան դոկտորի կոչում, որպէս պատուատր գիտնական և բրիտանական գրադարանի քրիստոնէական Մերձատր Արևելքի բաժնի նախկին պատասխանատու:

Revd. Dr. Nerses Nersessian was born in Tehran in 1948 and baptised under the name Vrej. He was admitted into Armenian College & Philanthropic Academy in India Calcutta in 1958 which he left in 1965 to continue his studies at the Theological Seminary in Holy Etchmiadzin (Soviet Armenia). After completing the threeyear course in 1968 he was sent to London to continue his studies. He spent his first year in England as a seminarian in the Society of the Sacred Mission (Kelham) and then enrolled for further studies at King's College, University of London. He graduated in May 1972 from the Theological Department with the degree of Bachelor of Divinity (Honours) followed by PH.D in March 1976 from the Department of Modern Greek and Byzantine Studies. His Doctoral Thesis under the supervision of Prof. D.M.Nicol (1923-2003) was The Tondrakain Movement. Religious movements in the Armenian church from the fourth to the tenth centuries published in London 1987 and reprinted in the Princeton Theological Monograph series in 1988. In 1975 he joined the British Library staff as Curator in Charge of the Christian Middle East section, a position which he held until his retirement in 2012. During his tenure in the British Library he has published several monographs, numerous articles and curated exhibitions of huge popular success, including the unique *'Treasures from the Ark. 1700 years of Armenian Christian Art* in 2001. On the 15th of September 2017 in the Armenian National Library a Festschrift suitably called «Reflections on Armenia and the Christian Orient: Studies in Honour of Vrej Nersessian» was presented to him at a reception held in the National State Library of Armenia which (p. 11-24) lists all his publications and exhibitions curated by him both national and international. He was ordained priest in July 1983 in the Church of St Sarkis in Erevan by Archbishop Nerses Bozalian of blessed memory; raised to the rank of Archpriest by His Holiness Vazgen Ist Catholicos of All Armenians (1955-1994) and in 2012 His Holiness Garegin Ist Catholicos of All Armenians awarded him the 'Saint Nerses Shnorhali' gold medal for services to the Christian Middle East section of the British Library and in particular the Armenian church. In 2005 he received an Honorary Doctorate from the Armenian Academy of Sciences for his contributions to Armenian Studies and Armenian Art. On 12th of December 2017 Heythrop College of the University of London awarded him Doctor of Divinity degree, *honoris causa* as a distinguished scholar and former curator of the Christian Middle east Section of the British Library.

Д-р Нерсес Нерсесян родился в Тегеране в 1948 году и крестился под именем Вреж. В 1958 г. он был принят в Армянскую Филантропическую Академию в Индии, Калькутте, которую он оставил в 1965 году, чтобы продолжить учебу в Духовной семинарии в Святом Эчмиадзине. После окончания трехлетнего курса для продолжения учебы в 1968 году он был отправлен в Лондон. Он провел свой первый год в Англии в качестве семинариста в Обществе Священной Миссии (Кельхам), а затем поступил на дальнейшие занятия в Королевский колледж Лондонского университета. Окончил в мае 1972 года Богословское отделение со степенью бакалавра богословия (с отличием), а затем в марте 1976 года в Отделении современных греческих и византийских исследований. Его докторская диссертация под руководством профессора Д. М. Николя (1923-2003) была о движении «Тондракян».

Религиозные движения в армянской церкви с четвертого по десятые века были опубликованы в Лондоне в 1987 году и в 1988 году переизданы в серии «Теологические монографии Принстона». В 1975 году он присоединился к персоналу Британской библиотеки в качестве куратора, занимающего должность главы отдела Христианского Ближнего Востока, эту работу он продолжал до своего выхода на пенсию в 2012 году. Во время своего пребывания в Британской библиотеке он опубликовал несколько монографий, многочисленных статей и курировал очень успешные выставки, в том числе уникальная «Сокровища из ковчега. 1700 лет армянского христианского искусства» в 2001 году. 15 сентября 2017 года «Фестшриффт» по названию «Размышления о Армении и Христианском Востоке: исследования в честь Врежа Нерсисяна» была представлена на приеме в Национальной библиотеке Армении, в которой (стр. 11-24) перечислены все его публикации и выставки, которые он курировал как на национальном, так и на международном уровне. Он был рукоположен в священники в июле 1983 года в церкви Святого Саркиса в Ереване приснопамятным архиепископом Нерсесом Позапаляном; возведен в ранг протоиерея Его Святейшеством Католикосом Всех Армян Вазгеном I (1955-1994), а в 2012 году Его Святейшество Католикос Всех Армян Гарегин I наградил его золотой медалью «Святой Нерсес Шнорали» за заслуги в Христианском ближневосточном отделении Британской библиотеки и, в частности, за заслуги служения Армянской Церкви. В 2005 году он получил почетную докторскую степень Академии наук Армении за вклад в исследования в областях арменистики и армянского искусства. 12 декабря 2017 года Хейтропский колледж Лондонского университета присудил ему степень доктора богословия, *honoris causa* в качестве выдающегося ученого и бывшего куратора отделения Христианского Ближнего Востока Британской библиотеки.

E-mail: vrej.nersessian@ntlworld.com

ՆՈՐԱՅՐ ՊՕՂՈՍԵԱՆ, NORAYR POGHOSYAN, НОРАЙР ПОГОСЯН

Բանասիրական գիտ. թեկնածու, դոցենտ, Երևանի պետական համալսարան և Գեորգյան հոգևոր ճեմարան, գիտ. հետազոտությունները – գրաբար, հայոց լեզուի պատմություն, հայերենի բարբառներ:

Candidate of Philology, Associate Professor, Yerevan State University and Georgyan Theological Seminary, scientific sphere - classical Armenian, History of Armenian Language, Armenian dialects

Кандидат филологических наук, доцент, Ереванский государственный университет и Геворгян духовная семинария, научные сферы - классический армянский, история армянского языка, армянские диалекты.

E-mail: norayr.poghosyan@ysu.am

ՆԱԶԵՆԻ ՂԱՐԻԲԵԱՆ, NAZENIE GARIBIAN, НАЗЕНИ ГАРИБЯН

Արուեստի պատմութեան դոկտոր (Փարիզ, EPHE Սորբոն), Մատենադարանի աագ գիտաշխատող, Երևանի Գեղարուեստի ակադեմիայի դոցենտ և հետազոտական կենտրոնի տնօրէն, Գեորգեան հոգևոր ճեմարանի դասախօս: *Գիրական հետաքրքրութիւնները.* վաղքրիստոնէական շրջանի հայ արուեստ և ճարտարապետութիւն, ծիսարանութիւն և աստուածաբանութիւն, երուսաղէմեան սրբազան սաանդոյթի դերը Կովկասի ժողովուրդների քրիստոնէական ինքնութեան և մշակոյթի ձևատրման մէջ:

PhD in Art History (Paris, EPHE Sorbonne), Senior researcher at the Matenadaran, Associate Professor and Head of the Research Center, at the Yerevan State Academy of Fine Arts, Professor at the Gevorgian Theological Seminary. Academic interests: Armenian art and architecture, liturgy and theology in the early christian and medieval periods, the role of the sacred tradition of Jerusalem in the formation of the christian identity and culture in the Caucasus.

Доктор истории искусства (Париж, EPHE, Сорбонна), Старший научный сотрудник в Матенадаране, Доцент и Директор Исследовательского центра в Ереванской Академии Художеств, Преподаватель в духовной семинарии Геворкян. *Научные интересы:* Армянское искусство и архитектура, литургия и теология раннехристианского периода, роль иерусалимской священной традиции в формировании христианской личности и культуры в Закавказье.

E-mail: nazeni1@hotmail.com

ՏԱԹԵՒԻԿ ՎԱՐԴԱՆԵԱՆ, TATEVIK VARDANYAN, ТАТЕВИК ВАРДАНЯН

2012-2016 թթ. սովորել է Վանաձորի պետական համալսարանի բանասիրական ֆակուլտետի «Հայոց լեզու և գրականութիւն» բաժնի բակալարիատում: 2016 թ. սեպտեմբերից մինչ օրս սովորում է նոյն ֆակուլտետի նոյն բաժնի մագիստրատուրայում:

In 2012-2016 she had studied at Vanadzor State University in the section of "Armenian language and literature" of the philological faculty with the degree of bachelor. From September 2016 to now I study at the VSU in the same section and faculty with the degree of magitser.

С 2012-2016 гг. учался в филологическом факультете Ванадзорского Государственного Университета по специальности "Армянский язык и литература", на степень бакалавра. С сентября 2016 г. по настоящее время учится в магистратуре филологического факультета ВГУ по выше указанной направленности.

E-mail: tatev.vardanyan93@gmail.com

ԳՈՀԱՐ ՅԱՐՈՒԹԻՒՆԵԱՆ, GOHAR HAROUTIOUNIAN, ГОАР АРУТЮНЯН

Կրօնական մարդաբանութեան և կրօնների պատմութեան դոկտոր, դասախօս, Գեորգեան հոգևոր ճեմարան (Էջմիածին); Ծիսական աստուածաբանութիւն, Դիւանաբանութիւն, Քրիստոնէական սրբախօսութիւն և մարդաբանութիւն

Docteur en Anthropologie religieuse et Histoire des religions, Professeur à l'Académie Saint George d'Ejmiadzine; Théologie liturgique et dogmatique, Anthropologie chrétienne et Spiritualité; gohar.haroutiounyan@gmail.com

Доктор Религиозной антропологии и Истории религий, Лектор, Свято-Георгиевская Духовная Академия (Эчмиадзин); Литургическое и догматическое богословие, Христианская антропология и духовность; gohar.haroutiounyan@gmail.com

E-mail: gohar.haroutiounyan@gmail.com

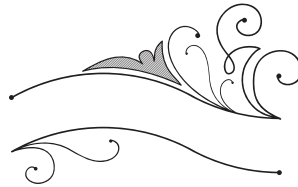
ԱՆԻ ՇԱՀԻՆԵԱՆ, ANI SHAHINIAN, АНИ ШАГИНЯН

Ուսանում է Օքսֆորդի Համալսարանի Արևելեան աստուածաբանության ֆակուլտետում՝ Փիլիսոփայության դոկտորի կոչման համար: Ունի մագիստրոսի կոչում Մերձատր Արևելքը, Լեզուները և Մթակոյթը - Հայագիտական ուսումնասիրություններից՝ շնորհում Լոս Անջելեսի Կալիֆորնիայի համալսարանի կողմից: Ստացել է Կալիֆորնիայի Սանտա Բարբարայի (UCSB) համալսարանի փիլիսոփայության, էթիկայի և մասնագիտական գրականության բակալավրի աստիճան: Ասպիրանտական կրթության աուարտից առաջ տիկին Շահինեանը ԱՄՆ արդարադատության բաժնում (DOJ) աշխատել է, օգնելով մարդկանց թրաֆիքինգի դեպքերի և քրեական-քաղաքացիական իրաւունքների ոտնահարումների հետաքննությունների և դատավարությունների հարցով: DOJ- ում աշխատելով, նա զուգահեռներ է գտել մարդու իրաւունքների պատմական և ժամանակակից խախտումների միջև: DOJ-ում իր կարիերան դարձաւ հետաքննության և նրա ինքնության բացայայտման համապատասխան ճանապարհորդությունը՝ որպէս քրիստոնէայ հայ-ամերիկացի, որն իր հետազոտական հետաքրքրություններն ուղղեց Արևելեան քրիստոնէության ուսումնասիրությունների ոլորտ: Նրա դոկտորական հետազոտությունը վերաբերում է քրիստոնէական նահատակության հարցին՝ Օսմանեան կայսրությունում քրիստոնէա-մահմեդական յարաբերությունների համատեքստում և աւելի լայնօրէն՝ քրիստոնէական նահատակության պատմություններին հայոց պատմության և գրականության մէջ:

Ani Shahinian is a D.Phil. student in Oriental Theology at the University of Oxford. Ms. Shahinian holds an M.A. degree in Near Eastern and Languages and Cultures - Armenian Studies from UCLA, and graduate certificates in Philosophy and Theology from the University of Oxford. She received her B.A. in Philosophy, Ethics, and Professional Writing from the University of California, Santa Barbara (UCSB). Prior to her graduate studies, Ms. Shahinian worked at the United States Department of Justice (DOJ), assisting with investigations and prosecutions of human trafficking cases and criminal civil rights abuses. While working at DOJ, she detected parallels between contemporary and historic human rights violations. Her career at DOJ became a corresponding journey of investigation and discovery of her identity as a Christian Armenian-American, directing her research interests in the field of Eastern Christian Studies. Her doctorate research addresses the question of Christian martyrdom in the context of Christian-Muslim relations in the Ottoman Empire, and more broadly Christian martyrdom narratives in the Armenian history and literature.

Ани Шагинян - студент аспирантуры факультета Восточного богословия в Оксфордском университете. Г-жа Шагинян имеет степень магистра в области Арменоведения факультета языков и культур Ближнего Востока Университета Лос-Анджелеса (UCLA), а также диплом с отличием в области философии и теологии Оксфордского университета. Она получила ее степень бакалавра по философии, этике и профессиональном письме Калифорнийского университета, Санта-Барбара (UCSB). До окончания аспирантуры г-жа Шагинян работала в Министерстве юстиции Соединенных Штатов (DOJ), помогая расследованиям и судебным преследованиям по делам о торговле людьми и нарушениям уголовных гражданских прав. Работая в МЮ, она обнаружила параллели между современными и историческими нарушениями прав человека. Ее карьера в Минюсте США стала прекрасной возможностью по исследованию и открытию ее личности как христианина армянина-американца, направляющего свои исследовательские интересы в области восточного христианства. В ее докторских исследованиях рассматривается вопрос о христианском мученичестве в контексте христианско-мусульманских отношений в Османской империи и более широко рассказано о христианских мучениках в армянской истории и литературе.

E-mail: Ani.shahinian@stx.ox.ac.uk



**ՈՍԿԱՆԵԱՆ ԱՍՏՈՒԱԾԱՇՆՉԻ
ՀՐԱՏԱՐԱԿՈՒԹԵԱՆ
350-ԱՄԵԱԿԸ
(1666-2016)**

«Հայերէն Սուրբ Գրքի թարգմանութիւնն ու հրատարակութիւնը պարմութեան հողովոյթում» միջազգային գիտաժողովի նիւթեր

(Հոկտեմբեր 6-8, 2016)

*Գլխաւոր խմբագիր՝
ԳԷՈՐԳ ՏԷՐ-ՎԱՐԴԱՆԵԱՆ*

*Խմբագրական խորհուրդ՝
Դանիէլ վրդ. Թումանեան, Գարեգին վրդ. Համբարձումեան,
Արարատ քինյ. Պողոսեան, Հրաչ սրկ. Սարգիսեան, Անահիտ Աւագեան*

Հրատարակչական բաժնի տնօրէն՝	Տ. Արարատ քահանայ Պողոսեան
Հրատարակչական խորհրդի անդամներ՝	Գէորգ եպս. Սարոյեան, Զաքարիա Ծ. վրդ. Բաղդումեան, Գարեգին վրդ. Համբարձումեան, Ա. Սարոյեան, Գ. Տէր-Վարդանեան
Էջադրումը՝	Ղևոնդ աւ. քինյ Մայիլեանի

ՄԱՅՐ ԱԹՈՌ ՍՈՒՐԲ ԷԶՄԻԱԾԻՆ
Ս. ԷԶՄԻԱԾԻՆ – 2018

Թուղթ՝ օֆսէթ 80 գր., չափսը՝ 70x100 1/16,
ծաւալը՝ 224+5 ներդիր էջ, տպաքանակը՝ 200:



ՄԱՅՐ ԱԹՈՌ ՍՈՒՐԲ ԷԶՄԻԱԾԻՆ ՏՊԱՐԱՆ

ISBN 978-9939-59-196-4



9 789939 591964