

ԲԱՆԲԵՐ ՄԱՏԵՆԱԴԱՐԱՆԻ

ISSN 1829-054X



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

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



MATENADARAN
MESROP MASHTOTS INSTITUTE OF ANCIENT MANUSCRIPTS

BULLETIN OF MATENADARAN
33

Yerevan – 2022

МАТЕНАДАРАН
ИНСТИТУТ ДРЕВНИХ РУКОПИСЕЙ ИМЕНИ МЕСРОПА МАШТОЦА

ВЕСТНИК МАТЕНАДАРАНА
33

Ереван – 2022

ՄԱՏԵՆԱԴԱՐԱՆ
ՄԵՍՐՈՊ ՄԱՇՏՈՑԻ ԱՆՎԱՆ ՀԻՆ ՁԵՌԱԳՐԵՐԻ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ

**ԲԱՆԲԵՐ
ՄԱՏԵՆԱԴԱՐԱՆԻ**

33

Տպագրվում է Մեսրոպ Մաշտոցի անվան
Մատենադարանի գիտական խորհրդի որոշմամբ

Խմբագրական խորհուրդ՝ Վ. Տեր-Ղևոնդյան (գլխ. խմբագիր), Գ. Տեր-Վարդանյան, Գ. Մուրադյան (պատասխանատու քարտուղար), Կ. Մաթևոսյան, Վ. Թորոսյան, Թ. Վ. Լինտ, Ա. Մուլթաֆյան, Ա. Շահնազարյան, Գ. Գասպարյան, Օ. Վարդազարյան, Ա. Թամրազյան, Հ. Համբարձումյան:

«Բանբեր Մատենադարանի» 33, Մեսրոպ Մաշտոցի անվան հին ձեռագրերի ին-տ. երևան, 2022: 536 էջ (ներդիր 16 էջ):

Հ 33/խմբ. Վ. Տեր-Ղևոնդյան, 2022:

«Բանբեր Մատենադարանի» հանդեսի սույն համարում ընդգրկված են պատմությունը, բանասիրությունը, արվեստին և բնագիտությանը նվիրված հոդվածներ, երիտասարդական 7-րդ գիտաժողովի (2021 թ. նոյեմբերի 25-27) նյութեր, հրապարակումներ և մի հաղորդում:

ՊԱՏՄՈՒԹՈՒՆ

HISTORY

ИСТОРИЯ

ԳԱԳԻԿ ԴԱՆԻԵԼՅԱՆ*

ՊԱՇՏՈՆԱԿԱՆ ՆԱՄԱԿԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆԸ ԵՎ ԳԻՎԱՆԱԳԻՏԱԿԱՆ ԸՆԾԱՆԵՐԸ ՀԱՅ-ՄՈՆԴՈԼԱԿԱՆ ՀԱՐԱԲԵՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐՈՒՄ

Բանալի բառեր՝ Կիլիկյան Հայաստան, Իրանի մոնղոլական Իլխանություն, պաշտոնական նամակագրություն, Մուհամմադ իբն Հինդուշահ Նախապանի, բանագնացներ, թարգմանիչներ, դիվանագիտական նվիրաբերում:

Ա. Կիլիկյան Հայաստան–Իրանի մոնղոլական Իլխանություն պաշտոնական գրագրության վերաբերյալ տեղեկությունները.

Պաշտոնական գրագրության և քարտուղարության մամուլային ձևերը և պատմական երկերը Կիլիկիո հայոց թագավորության և հարակից մուսուլմանական պետական կազմավորումների միջև դիվանագիտական նամակագրության ուսումնասիրության համար կարևորություն են կրկնապատկարծում միակ սկզբնաղբյուրները չեն¹: Մեզ է հասել ԺԴ դարի պարսկալեզու մի կարևոր հուշարձան ևս, որը որոշ պատկերացում է տալիս այս դեպքում արդեն Իրանի մոն-

* Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարան, պ.գ.թ., gagidaniel@gmail.com, հոդվածը ներկայացնելու օրը՝ փետրվարի 9, 2022, գրախոսելու օրը՝ ապրիլի 20, 2022:

¹ Կիլիկյան Հայաստանի և Եգիպտոսի ու Ասորիի Մամուլյան սուլթանության բարձրագույն ֆալանգիան իլխանությունների միջև դիվանագիտական նամակագրության, դեսպանականության արտոնակարգի և դիվանագիտական նվիրաբերման թեման ուսումնասիրել ենք մեր արդեն հրատարակված և կամ հրատարակության հանձնված հոդվածներում: Տե՛ս **Գ. Դանիելյան**, «Հայ-մամուլեան դիվանագիտական նամակագրությունն ըստ ալ-Ումարիի, Իբն Նազիր ալ-Ջայշի և ալ-Կալկաշանդիի ձեռնարկների», *Բազմավեպ*, 2016, № 2, էջ 44-98, **նույնի՝** «Դիվանագիտական ընթացիկ հայ-մամուլյան հարաբերություններում», *Բազմավեպ*, 2021 (հանձնվել է հրատարակության) **նույնի՝** «Եգիպտոսի և Ասորիի սուլթանից Կիլիկիո հայոց արքային ուղղված երկու վավերագիր՝ ըստ Շիհաբ ալ-Դին ալ-Հալաբիի *Husn al-tawaşşul* երկի և նորահայտ սկզբնաղբյուրային փաստերի», *Journal of the Society for Armenian Studies*, vol. 28, 2021 (հանձնվել է հրատարակության):

ղղլական Իլխանություն (1256-1335 թթ.) և հայոց թագավորության բարձրագույն իշխանությունների նամակագրության մասին: Խոսքը Շամս ալ-Դին Մուհամմադ իբն Հինդուշահ Նախչավանիի (հայտնի նաև Շամս Մուռնշի անունով, մահ. 1376 թ.) *Dastūr al-kātib fī ta'yīn al-marātib* («Գրագրի ուղեցույցը [պաշտոնական] աստիճանների սահմանման համար») վերնագիրը կրող քարտուղարության ձեռնարկի մասին է²:

Մինչև սույն հեղինակին և նրա աշխատությանն անդրադառնալը, հարկ ենք համարում մատնանշել Իլխանության և մյուս մոնղոլական ուլուսների դիվանատների աշխատանքի և այնտեղից դուրս եկած փաստաթղթերի վերաբերյալ արդեն իսկ կատարված կարևորագույն ուսումնասիրությունները: Մոնղոլական պաշտոնական փաստաթղթերի ուսումնասիրմամբ եվրոպացի հետազոտողները սկսել են զբաղվել դեռ ժ. դարի կեսերից: Մոնղոլ խաների և Հռոմի պապության նամակագրության մեզ հասած լատիներեն վավերագրերի ուսումնասիրության առաջամարտիկը գերմանացի լյութերական աստվածաբան Յոհանն Լորենց Մուսհեյմն (մահ. 1755 թ.) էր իր *Historia Tartarorum Ecclesiastica* աշխատությամբ³: Այնուհետև ոլորտում իրենց հատկանշական ավանդն են բերել Ժ.-Պ. Աբել-Ռեմուսան, Փ. Փելլիոն, Ֆ. Վ. Կլիվզը, Ա. Մոսսերը և այլք⁴ հետազոտության

² **Muhammad ibn Hindušāh Nahğawānī**, *Dastūr al-kātib fī ta'yīn al-marātib* / **Мухаммад ибн Хиндушах Нахчивани**, *Дастур ал-катиб фи та'ийн-ал-маратиб* (Руководство для писца при определении степеней), 2 т., крит. текст, предисл. и указатели А. А. Али-заде, Москва, 1964-1971, որն ընդգրկում է երկի ֆինական պարսկերեն բնագիրը՝ առանց քարգմանության:

³ **J. L. Mosheim**, *Historia Tartarorum ecclesiastica*, Helmstad, 1741.

⁴ **J.-P. Abel-Rémusat**, «Mémoires sur les relations politiques des princes chrétiens, et particulièrement des rois de France, avec les empereurs Mongols», *Mémoires de l'Institut de France*, t. 6, 1822, p. 396-469, t. 7, 1824, p. 335-438, **R. Bonaparte**, *Documents de l'époque mongole des XIIIe et XIVe siècles*, Paris, 1895, **И. Ю. Клюкин**, *О чем писал иль-хан Арзун Филиппу Красивому в 1289 г. (К разбору древнейших памятников монгольской письменности)*, Владивосток, 1925, **P. Pelliot**, «Les documents mongols du Musée de Téhéran», in *Athar-é Irān: Annales du service archéologique de l'Iran*, T. 1, Fasc. 1, 1936, p. 37-44, **ինչպես նաև նույնի** «Les Mongols et la papauté», *Revue de l'Orient chrétien*, t. 23, 1922-1923, p. 3-30, t. 24, 1924, p. 225-335, t. 28, 1931-1932, p. 3-84, **E. Voegelin**, «The Mongol orders of submission to European powers, 1245-1255», *Byzantion*, vol. 15, 1940-1941, pp. 378-413, **Eu. Tisserant**, «Une lettre de l'Ilkhan de Perse Abaga adressée en 1268 au Pape Clément IV», *Le Muséon*, t. 59, 1946, p. 547-556, **E. Haenisch**, «Zu den Briefen der mongolischen Il-Khane Argun und Öljeitü an den König Philipp den Schönen von Frankreich (1289 u. 1305)», *Oriens*, vol. 2, № 2, 1949, pp. 216-235, **F. W. Cleaves**, «A Chancellery Practice of the Mongols in the Thirteenth and Fourteenth Centuries», *Harvard Journal of Asiatic Studies* (հետախյստ՝ HJAS), vol. 14, № 3/4, 1951, pp. 493-526, **նույնի** «The Mongolian Documents in the Musée de Téhéran», *HJAS*, vol. 16, № 1/2, 1953, pp. 1-107 **նույնի** և **A. Mostaert**, «Trois documents

ծիրի մեջ առնելով նաև լատին Արևմուտքի հոգևոր և աշխարհիկ միապետների հետ մոնղոլ խաների նամակագրության պահպանված մոնղոլերեն և պարսկերեն բնօրինակները կամ էլ պատմական սկզբնաղբյուրներում պահպանված ընդօրինակությունները՝ ընդհանրացնելով մոնղոլական ուլուսների դիվանատների աշխատանքի բնույթն ու պաշտոնական գրագրության վարման հիմնական սկզբունքները: Տարիներ առաջ, օրինակ, Մ. Բիրանը պահպանված սակավ վավերագրերի և սկզբնաղբյուրային փաստերի հիման վրա ի մի է բերել միջինասիական Չաղաթայի խանության (1226–1348) դիվանատան աշխատանքի վերաբերյալ տվյալները⁵: Յուան հարստության (1260-1368) հիմնադիր խան Ղուբիլայի դիվանագիտական նամակագրության հոետորաբանությունն է հետազոտել Ֆ. Ֆրասկետտին⁶:

Մամլուքյան սուլթանների հետ Իրանի մոնղոլ իլխանների փոխանակված մի շարք նամակների ընդօրինակություններ և դրանց արաբերեն քաղվածական թարգմանություններ են պահպանվել մամլուքյան պատմագրության երկերում,

mongols des Archives secrètes vaticanes », *HJAS*, vol. 15, № 3/4, 1952, pp. 419-506, ինչպես նաև կրկիներկուսի համահեղինակությամբ՝ *Les lettres de 1289 et 1305 des ilkhan Arghun et Öljeitü à Philippe le Bel*, Cambridge (MA), 1962, **P. Meyvaert**, “An unknown letter of Hulagu, Il-Khan of Persia, to king Louis IX of France”, *Viator*, vol. 2, 1980, pp. 245–259, **K.-E. Lupprian**, *Die Beziehungen der Päpste zu islamischen und mongolischen Herrschern im 13. Jahrhundert anhand ihres Briefwechsels*, Vatican, 1981 (մեզ համար անհասանելի է եղել) **J. Richard**, « La lettre de Hülegü à Saint Louis et l'entente avec les Mongols », dans J. Richard, *Au-delà de la Perse et de l'Arménie. L'Orient latin et la découverte de l'Asie intérieure: Quelques textes inégalement connus aux origines de l'alliance entre Francs et Mongols (1145-1262)*, Turnhout, 2005, p. 174-193, **Th. Tanase**, « Une lettre en latin inédite de l'Ilkhan Abaqa au pape Nicolas III. Croisade ou mission? », in *Les relations diplomatiques entre le monde musulman et l'Occident latin (XIIIe-XVIe siècles)*, *Oriente Moderno*, Anno 88 (2), ed. by **D. Aigle** and **P. Buresi**, 2008, p. 333-347, **D. Aigle**, “The Letters of Eljigidei, Hülegü and Abaqa: Mongol overtures or Christian Ventriloquism?”, *Inner Asia*, 2005, vol. 7 (2), pp.143-162, ինչպես նաև **ճույնի** “From ‘Non-Negotiation’ to an Abortive Alliance. Thoughts on the Diplomatic Exchanges between the Mongols and the Latin West”, in D. Aigle, *The Mongol Empire between Myth and Reality. Studies in Anthropological History*, Leiden-Boston, 2014, pp. 159-198.

⁵ **M. Biran**, “Diplomacy and Chancellery Practices in the Chagataid Khanate: Some Preliminary Remarks”, *Oriente Moderno*, Anno 88 (2), pp. 369-393, ինչպես նաև **M. Vér**, “Chancellery and Diplomatic Practices in Central Asia during the Mongol Period as Shown in Old Uyghur and Middle Mongolian Documents”, *Eurasian Studies (հետալսու՝ ES)*, vol. 17, issue 2, 2020, pp. 182-201.

⁶ **Fr. Fiaschetti**, “Tradition, Innovation and the construction of Qubilai’s diplomatic rhetoric”, *Ming Qing Yanjiu*, XVIII, 2014, pp. 65-96, ինչպես նաև **ճույնի** “Diplomacy in the Age of Mongol Globalization: an Introduction”, *ES*, vol. 17, 2019, pp. 175-181.

որոնց ուսումնասիրությունները զբաղվել են Ա. Ալուշը, Ռ. Ամիրտայը, Ջ. Փֆայֆերը⁷: նրանցից Ռ. Ամիրտայի՝ մամլուք-մոնղոլական քաղաքական-ուսումնական առձակատմանը նվիրված հոդվածները և մենագրությունները՝ երկու պետությունների դիվանագիտական շփումների, դեսպանագնացությունների, պաշտոնական նամակագրության լուսաբանման ամենահաջող փորձն են⁸: Ջոչիի ուլուսի խաների և եգիպտոսի սուլթանների դիվանագիտական հարաբերություններին և պաշտոնական նամակագրության արարողակարգի մասին պատկերացում կազմելու համար դեռ օգտակար է Ս. Ջաքիրովի ավելի քան կես դար առաջ հրատարակված աշխատանքը⁹: Ոսկե Հորդայի դիվանատան աշխատանքի և պահպանված վավերագրերի ամբողջ կորպուսի վերաբերյալ լիարժեք պատկերացում կազմելու համար անհրաժեշտ է ծանոթանալ Ա. Գրիգորևի, Ի. Վաշարիի, Մ. Ուսմանովի և Լ. Աբգալովի աշխատություններին¹⁰:

Հատկանշական է, որ մոնղոլական տիրապետության դարաշրջանի հայոց պատմագրական հուշարձանները բավական լավ ուսումնասիրված են: Հայ-մոնղոլական հարաբերությունների և մոնղոլների պատմության ուսումնասիրության ուսումնասիրության համար հայկական սկզբնաղբյուրների ներկայացրած նշանակալի արժեքը գիտակցվել է դեռ ԺԹ դարի կեսերից: Առաջիններից մեկը

⁷ **A. Allouche**, “Teguder’s Ultimatum to Qalawun”, *International Journal of Middle East Studies*, vol. 22, № 4, 1990, pp. 437-446, **R. Amitai-Preiss**, “An Exchange of Letters in Arabic between Abaya Īlkhān and Sultan Baybars (A.H. 667/A.D. 1268-69)”, *Central Asiatic Journal* (հետագու՝ CAJ), vol. 38, № 1, 1994, pp. 11-33, **J. Pfeiffer**, “Aḥmad Tegüder’s Second letter to Qalā’ūn (682/1283)”, in *History and Historiography of Post-Mongol Central Asia and the Middle East: Studies in Honour of J. E. Woods*, ed by **J. Pfeiffer** and **Sh. A. Quinn**, Wiesbaden, 2006, pp. 167–202.

⁸ Տե՛ս հատկապես **Amitai [-Preiss] R.**, *Mongols and Mamluks: The Mamluk-Īlkhānid war, 1260-1281*, Cambridge, 1995 **ճույնի՝ The Mongols in the Islamic Lands: Studies in the History of the Ilkhanate** (Variorum Collected Studies: CS 873), London, 2007 **ճույնի՝ Holy war and rapprochement: Studies in the Relations between the Mamluk Sultanate and the Mongol Ilkhanate (1260-1335)**, Turnhout, 2013:

⁹ **С. Закиров**, *Дипломатические отношения Золотой Орды с Египтом (XIII-XIV вв.)*, «Наука», Москва, 1966.

¹⁰ Առավել կարևորներից Տե՛ս **А. П. Григорьев**, *Монгольская дипломатика XIII-XV вв. (чингизидские жалованные грамоты)*, Ленинград, 1978, ինչպես նաև **ճույնի՝ և В. П. Григорьев**, *Коллекция золотоордынских документов XIV века из Венеции: Источниковедческое исследование*, С. Петербург, 2002 **М. А. Усманов**, *Жалованные акты Джучиева улуса XIV–XVI вв.*, Казань, 1979, **I. Vásáry**, *Az Arany Horda kancelláriája*, Budapest, 1987 (հունգարերեն. մեզ համար անհասանելի է եղել), ինչպես նաև **ճույնի՝** “Жалованные грамоты Джучиева Улуса, данные итальянским городам Кафа и Тана”, *Источниковедение истории Улуса Джучи (Золотой Орды) от Калки до Астрахани 1223–1556*, Казань, 2002, стр. 193-206, **Л. Ф. Абзалов**, *Ханские писцы. Из истории становления и развития канцелярской службы ханов Золотой Орды*, Казань, 2011:

Ֆրանսիացի անվանի հայագետ էր. Դյուլորիեն էր, ով մոնղոլների պատմությունը դիտարկեց հայկական պատմագրական երկերի հաղորդած տեղեկությունների լույսի ներքո՝ քաղվածական թարգմանություններ կատարելով դրանցից¹¹: Այդուհետ բավական աշխատանք է տարվել մոնղոլական արշավանքների ու նվաճումների, մոնղոլական տիրապետության օրոք հայ-մոնղոլական (ինչպես բուն Հայաստանի իշխանական տների, այնպես էլ Կիլիկյան Հայաստանի) քաղաքական-դիվանագիտական հարաբերությունների, մոնղոլների հարկային քաղաքականության և Հայաստանի սոցիալ-տնտեսական վիճակի հետազոտության ուղղությամբ: Առավել կարևորներից հարկ է նշել Ք. Պատկանյանի, Գ. Ալթունեանի, Ա. Գալստյանի, Հ. Մանանդյանի, Լ. Բաբայանի և վերջապես մոնղոլ հայագետ Գ. Բայարսայխանի գրքերը և թեմային նվիրված հոդվածները¹²: Ուսումնասիրության հարուստ ավանդույթ ունենալով թեման, այնուամենայնիվ, դեռ սպառված չէ նաև մեր օրերում: Հայկական և հայագիտության համար նորահայտ կամ քիչ հայտնի օտարալեզու սկզբնաղբյուրների տեղեկությունների համադրական և համեմատական վերլուծությունը կարող է բերել նոր

¹¹ Éd. Dulaurier, « Les Mongols d'après les historiens arméniens », *Journal Asiatique* (հետադարձ՝ JA), t. 11, 1858, p. 192-255, 426-473, 481-508 և t. 16, 1860, p. 273-322.

¹² *История монголов по армянским источникам*, перевод и объяснения К. П. Патканова, Вып. 1: Закрывающий в себе извлечения из трудов Вардана, Стефана Орбелиана и Конетабля Сембата, Вып. 2: Закрывающий в себе извлечения из истории Киракоса Гандзакеци, С.-Петербург, 1873, 1874, G. Altunian, *Die Mongolen und ihre Eroberungen in kaukasischen und kleinasiatischen Ländern im XIII. Jahrhundert*, Berlin, 1911 (Vaduz, 1965) և նույնի՝ *Մոնղոլները և նրանց արշավանքները ժԳ դարում (դոկտորական շրջադրություն)*, Վաղարշապատ, 1913 (հայերեն թարգմանություն), Ա. Գալստյան, *Մոնղոլական շրջանի հայ դիվանագիտության պատմությունից*, Լենինական, 1945, ինչպես նաև *Армянские источники о монголах (извлечения из рукописей XIII-XIV вв.)*, пер. с древнеармянского, предисловье и примечания А. Г. Галстяна, Москва, 1962, Հ. Մանանդյան, *Քննական տեսություն հայ ժողովրդի պատմության. XI դարից մինչև XV դարի սկիզբը*, Երևան, 1952, էջ 178-324 (վերահրատարակություն՝ Երկեր, հ. Գ, Երևան, 1977, էջ 189-336), Լ. Բաբայան, *Մոնղոլների վարչատնտեսական սիստեմը և հարկային քաղաքականությունը Հայաստանում*, Երևան, 1953, նույնի՝ *Հայաստանի սոցիալ-տնտեսական և քաղաքական պատմությունը XIII-XIV դարերում*, Երևան, 1964, ինչպես նաև նույնի՝ «Հայաստանը մոնղոլ-թաթարական տիրապետության ժամանակաշրջանում», *Հայ ժողովրդի պատմություն*, Երևան, 1976, էջ 595-668, D. Bayarsaikhan, *The Mongols and the Armenians (1220-1335)*, Leiden-Boston, 2011: Ամբողջությամբ հայ-մոնղոլական առնչություններին և մոնղոլների վերաբերյալ միջնադարյան հայ պատմագրության և բանահյուսության մեջ պահպանված նյութին է նվիրվել «Բազմավեպ» հայագիտական հանդեսի 2010 թվականի հատորներից մեկը (*Բազմավեպ*, № 3/4, 2010), ուր հոդվածներով են հանդես եկել Հայաստանի և արտերկրի մի խումբ միջնադարագետներ: «Մոնղոլական շրջանի» հայկական սզբնաղբյուրների հետազոտության պատմության և արդի վիճակի մասին Տե՛ս Մ. Բայսի հոդվածն այս հատորում (M. Bais, “Armenian Sources on the Mongols”, pp. 366-446):

բացահայտումների՝ հնարավորություն տալով անհրաժեշտության դեպքում լրացումներ և ճշտումներ կատարել արդեն իսկ կատարված աշխատանքներում: Երբևէ առանձին հետազոտության նյութ չի եղել նաև հայ-մոնղոլական պաշտոնական նամակագրության և ընծայաբերման թեման, ուստի այս ուսումնասիրությունը նպատակ ունենք լրացնել այդ բացը:

Վերադառնալով Մուհամմադ Հինդուշահ Նախչավանին՝ պետք է նշել, որ նրա վերաբերյալ կենսագրական տեղեկությունները սուղ են: Մատենագրի անունը վկայում է, որ ծնվել է Նախիջևանում: Հայտնի է, նաև որ նա որդին էր Ֆախր ալ-Դին Հինդուշահ իբն Սինջարի, ով նույնպես պատմիչ էր և հայտնի բառարանագիր¹³: Ստանալով հիանալի կրթություն՝ Մուհամմադ Հինդուշահը երիտասարդ տարիքում տեղափոխվել է Թավրիզ և ծառայության անցել մոնղոլական Իլխանության ֆինանսական գերատեսչությունում և դիվանատանը: Արքունականներին՝ մասնավորապես հանրահայտ իլխանյան վեզիր և պատմիչ Ռաշիդ ալ-Դին Ֆաղալլահի որդի Ղիյաս ալ-Դինի բարեհաճությունն ու հովանավորությունը վայելելով՝ նա իլխան Աբու Սաիդից (կառ. 1316-1335 թթ.) հանձնարարություն է ստացել գրելու պետական կառավարման համակարգի վերաբերյալ ձեռնարկ: Աշխատությունը, սակայն, Նախչավանին ավարտին է հասցրել 1360-ական թթ. և նվիրել այդ ժամանակ արդեն տապալված Հուլաղույանների փոխարեն Իրանում ազդեցիկ ուժ դարձած Ջալարյանների (1340-1410 թթ.) սուլթան Շեյխ Ուվայսին (կառ. 1356-1374 թթ.)¹⁴: Չնայած դրան՝ երկը հարուստ տեղեկություններ է պարունակում նաև Իլխանության ժամանակների հասարա-

¹³ Նա արաբերենից պարսկերեն է թարգմանել Իբն ալ-Տիկատակայի (մահ. 1309 թ.) *Kitāb al-Fahṛīterih*՝ *Tagārib al-salaf* («Ջարմի [կենսա]փորձը») վերնագրի ներքո՝ որոշ չափով լրանակելով այն, ինչպես նաև հեղինակել է *Siḥāh ‘ağam* վերնագրով պարսկերեն-թյուրքերեն բառարան: Տե՛ս *Hindušāh ibn Saṅgar Naḥğawānī, Tagārib al-salaf*, be-tašḥīḥ we-ehetimām ‘Abbās Eqbāl, Tehrān, 1965/1966: *Siḥāh-ի հեղինակության մասին* Տե՛ս **O. F. Akimushkin**, “On the date of *Al-Siḥāh al-‘Ajamiyya*’s composition”, *Manuscripta Orientalia*, vol. 3, № 2 (June 1997), pp. 31-32:

¹⁴ Մուհամմադ Նախչավանին, ինչպես իր հայրը, նույնպես իր ուժերը փորձել է բառարանագրությամբ: Նրա գրչին է վերագրվում *Siḥāh al-Furs* պարսկերենի բացատրական բառարանը (1328 թ.), որը նվիրել է վերոհիշյալ Ղիյաս ալ-Դին Ռաշիդին: Տե՛ս **Muḥammad ibn Hindušāh Naḥğawānī, Siḥāh al-Furs, be-ehetimām ‘Abd al-‘Alī Ṭa ‘atī, Tehrān, 1962/1963, ինչպես նաև **С. И. Баевский**, *Ранняя персидская лексикография (XI-XV cc.)*, Москва, 1989, с. 39-41, **S. I. Baevskii**, *Early Persian Lexicography. Farhangs of the Eleventh to the Fifteenth Centuries*, tr. by N. Killian, revised and updated by J.R. Perry, Folkestone, 2007, pp. 55-56 (նախորդի թարգմանված թարգմանական հրատարակությունը) **Мухаммад ибн Хиндушах Нахчивани**, *Дастур ал-катиб*, том. 1, часть 1, с. 9 (Предисловие): Ա.Ա.Ալի-Ջադեն ալստեղ շփոթում է հոր և որդու բառարանները՝ հետևելով *Tagārib al-salaf* երկի խմբագիր **Աբբաս Էրֆալին**: Հմնտ. **Hindušāh ibn Saṅgar Naḥğawānī, Tagārib al-salaf**, §. 10 («Հրատարակողի առաջաբան»):**

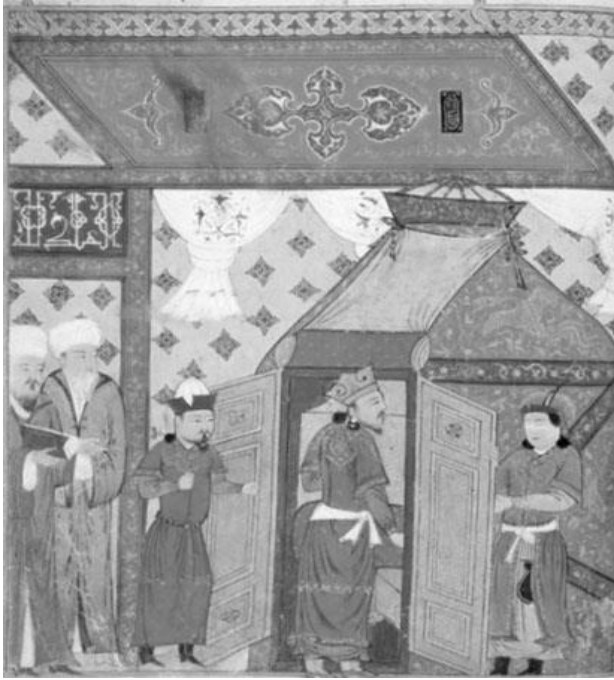
կական-քաղաքական կյանքի իրողությունների մասին: Մեծ հարգանք ու վարկ ձեռք բերելով ժամանակակիցների կողմից կոչվել է Շամս Մունշի (*Šams munšī*, իմա՝ «Գրագիր Շամս»)՝¹⁵:

Մուհամմադ Նախչավանիի *Dastūr al-kātib* երկը մոնղոլական Իրանի պետական գերատեսչությունների՝ դիվանների (*dīwān*) այդ թվում պաշտոնական դիվանատան աշխատանքի և նրանց «թողարկած» փաստաթղթերի վերաբերյալ տվյալներ հաղորդող եզակի սկզբնաղբյուրներից մեկն է, որը հրատարակությունից ի վեր խորքային ուսումնասիրության և որևէ լեզվով թարգմանության չի ենթարկվել: Ըստ Հինդուշահի՝ պետական գերատեսչությունները ղեկավարող գերագույն մարմինն այսպես կոչված «Մեծ դիվանն» (*dīwān-i bozorg*) էր կամ «Գերագույն դիվանը» (*dīwān a l'ā*), որը ղեկավարում էր արքունի վեզիրը կամ *šāhib dīwān-ը*՝ իր տեղակալի (*nā`ib šāhib dīwān*) հետ միասին: Գործադիր այս մարմնում ընդգրկված պետական պաշտոնյաներն էլ վարում էին արքունի գերատեսչությունները: «Գերագույն դիվան»-ի ազդեցիկ պաշտոնյաներից էր մունշին (*munšī* կամ *munšī tamālik*, թյուրք.՝ *baḥšī*)¹⁶ կամ, ինչպես Իրանում սելջուկյան տիրապետության ժամանակաշրջանից էր ժառանգություն մնացել, աուլրաին (*tuğrā`ī*), որի վերատեսչության ներքո էր գտնվում իլխանական արքունի նոտարատունը (*dīwān inšā` wa-tuğrā*): Տուղրան տիրակալի անունը (ստորագրությունը կամ ինքնագիրը) կրող կնիք էր, որով մունշին կնքում էր նրա անունից կազմված գրությունները: Հարկ է նաև նշել, որ իլխանական նոտարատնից դուրս եկած փաստաթղթերը վավերացվում էին հատուկ նշան կրող կնիքներով, որոնք տամղա (*ṭamğā*) էին կոչվում և լինում էին տարբեր գույների (ոսկեգույն՝ *altun ṭamğā*, սև՝ *qarā ṭamğā*, կապտա-կանաչ՝ *kok ṭamğā*) կախված վավերացվող փաստաթղթի կարևորությունից և տեսակից¹⁷: Մունշին համակարգում էր արքունի գրագիրների (*bitikčī*) աշխատանքը և վարում պաշտոնական մտից և ելից գրագրությունը՝ այդ թվում պատասխանատու լինելով օտարերկրյա տիրակալների հետ պաշտոնական նամակագրության

¹⁵ Мухаммад ибн Хиндушах Нахчивани, *Дастūr ал-кātуб*, том. 2, с. 5-7 (Предисловие), D. O. Morgan, “Dastūr al-Kāteb”, in *Encyclopædia Iranica*, vol. VII, Fasc. 2, 1994, pp. 113-114.

¹⁶ J. F. von Hammer-Purgstall, *Geschichte der Goldenen Horde in Kiptschak, das ist der Mongolen in Russland*, Pesth, 1840, S. 219.

¹⁷ G. Leiser, “TAMĞHA”, in *The Encyclopedia of Islam. New Edition* (հետալսու՝ *EI²*), vol. 10 (T-U), Leiden, 2000, p. 170, G. Doerfer, “ĀL TAMĞĀ”, in *Encyclopædia Iranica* (հետալսու՝ *EIr*), vol. I, Fasc. 7, 1984, pp. 766-768, ինչպես նաև նույնի՝ “ALTÜN TAMĞĀ”, *EIr*, vol. I, Fasc. 9, 1989, pp. 913-914:



«Ղազան խանը (կառ. 1295-1304 թթ.) իլխանական վրանում»։ մանրանկար Ռաշիդ ալ-Դինի Ġāmi' al-tawārīḫ-երկի Ֆրանսիայի ազգային գրադարանում պահվող գրչագրում (Հերաթ, Փե դար)։

Տե՛ս Bibliothèque nationale de France, Supplément Persan 1113, 239բ թերթ

տի բարձր պաշտոնում մեծահմուտ գրագիրների նշանակման դեպքում»¹⁹։ *Ըստ նրա՝ սուլթաններին ու արքաներին պետք է մեկը, ում կարելի է վստահել պետական իշխանության գաղտնիքներն ու պետական գործերը*²⁰, և այդ մեկն արքունի գիվանապետն է։

ապահովման համար¹⁸։ Ինքը՝ Հինդուշահը, այսպես պատկերավոր է նկարագրում արքունի քարտուղարության (*inšā' mamālik*) պաշտոնն զբաղեցնողի նշանակությունը պետական իշխանության ղեկն զբաղեցնողների համար. «Վերելք դեպի բարեգարության և վեհության լեռների կատարները, տիրապետումը կատարելության (*kamāl wa-ikmāl*) հանգրվանների բարձունքներին, վերընթացքն աշխարհակալության (*ḡahānbānī*) աստիճաններով և համբառնումը հերոսության սանդուղիներով (*'urūḡ bar ma'āriḡ qahramānī*) կարելի են սուկ պետական ֆարտուղարության դիվանապետ

¹⁸ Իրանում մոնղոլական վարչական ապարատի կառուցվածքի և առանձնապես իլխանական դիվանատան վերաբերյալ տե՛ս Мухаммад ибн Хиндушах Нахчивани, *Дастūr al-kātīb*, том. 2, с. 11-21 (Предисловие), В. Spuler, *Die Mongolen in Iran. Politik, Verwaltung und Kultur der Ilchanzeit 1220-1350*, Akademie Verlag, 1955, S. 289-294, А. Lambton, *Continuity and Change in Medieval Persia: Aspects of Administrative, Economic and Social History, 11th-14th Century*, The Persian Heritage Foundation, 1988, pp. 50-68:

¹⁹ Muḥammad ibn Hindūshāh Naḡḡawānī, *Dastūr al-kātīb fī ta'yīn al-marātīb*, ց. 2, ք. 117: Հատվածի ամբողջական քարգմանությունը Տե՛ս J. F. von Hammer-Purgstall, *Geschichte*, S. 493-496, ինչպես նաև հմմտ. С. Закиров, *Дипломатические отношения*, с. 104-108:

²⁰ Նույն տեղում:

Ի շարս բազմաթիվ արժեքավոր տեղեկությունների՝ երկար ժամանակ անտեսված է եղել նաև *Dastūr al-kātib* երկի՝ ոչ մուսուլմանների հետ պաշտոնական նամակագրության վերաբերյալ մի շատ ուշագրավ հատված, որում խոսք կա նաև Կրիկիո հայոց արքաների հետ մոնղոլական իշխանությունների նամակագրության մասին²¹: Թարգմանաբար մեջբերենք հատվածը. «Սսի ֆրիստոնյա (*ʿisawiyān*) թաֆՖուրներին, վրացիներին, նագարեթցիներին (բնագրում՝ *naṣārā*. կրկին նկատի ունի «քրիստոնյաներին») հայերին և ֆրանկներին, հարկավոր է այսպես գրել՝ Սսի թաֆՖուրին, որ այս համայնքի տիրակալն է (*pādešāh*) ու գլուխը (*bozorg*, այն է՝ «մեծը», «գլխավորը»), մեծագույն վասիլևսին (*fāsilyūs aʿzam*), հարգամեծար Ֆայլակուսին (*faylaqūs akram*) Ալեֆսանդրյան ընտանիքի փառ (*iftihār-i dudmān-i Iskandar*), ֆրիստոնյաների ապաստան (*malād-i āl-i Masīh*), Սսի թաֆՖուրին, որի մեծությունը թող հարատև լինի»²²: Նախշավանի արձանագրած այս բանաձևի շարունակությունն առաջին իսկ հայացքից հարցեր է հարուցում, քանզի նրանում եղած տիտղոսներն ու պատվանունները գերազանցապես կրոնական բովանդակության են. «Եպիսկոպոսների եպիսկոպոսին (բնագրում՝ *marhāsyā marhāsyā*)»²³ պատվելի տիրոջը (*tīr mukarram*), ֆրիստոնյաների տիրոջը (*sayyid al-naṣārā*) եպիսկոպոսների ոսնվիրա (*qudwat al-asāqifa*), ֆրիստոնեական համայնքի առաջնորդ (*muqaddam al-ṭāʿifa al-ʿisawiyā*) տեր Դավթին (*tīr Dāwūd*)»:

Ոչ պակաս ուշագրավ է հատվածի երկրորդ մասը. «Վրաց իշխաններին

²¹ *Dastūr al-kātib*-ի այս հատվածի վրա մեզանից առաջ հարևանցի անդրադարձել է Ռ. Շուֆուրովը՝ մատնանշելով բանաձևի ձևակերպման մեջ առկա հակասությունը: Տե՛ս **Р. Шукров, Великие комнины и Восток (1204-1461)**, под ред. **С. П. Карнова**, Санкт-Петербург: Алетея, 2001, с. 49:

²² **Muhammad ibn Hindušāh Nahgawānī, Dastūr al-katib** ց. 1.2, ց. 391.

²³ Բառն ասորական ծագում ունի: Ըստ Սիլվեստր դը Սասիի՝ արաբերենի և պարսկերենի փոխառած այս եզրույթը բառացիորեն նշանակում է «սրբազան այր» (այլ կերպ ասած՝ «կրոնավոր», «հոգևորական»), թեև այն ավելի հիշտ է «եպիսկոպոս» թարգմանել: Տե՛ս **M. Silvestre de Sacy, «Mémoire sur une correspondance inédite entre Tamerlan et le roi de France Charles VI»**, *Histoire et mémoires de l'Institut royal de France*, Paris, 1822, p. 476-477: Բառի կիրառության այլ օրինակների համար տե՛ս **Rašīd al-Dīn, Ġāmiʿ al-tawārīh (Tārīh-e Afranğ, Pāpān wa-Qayāšera)**, tašhīh-e Moḥammad Rowšān, Tehrān, 2005, ց. 74, **Ḥamd Allāh Mustawfī Qazwīnī, Kitāb Nuzhat al-qulūb**, Laydan (Leiden), 1913, ց. 89 (բացատրում է՝ *marhāsyā ke bozorg-i kašīšān ast*, այն՝ «մարհասյան, ով կղերականների մեծն է»), իսկ արաբալեզու պատմագրության մեջ՝ **Izz al-Dīn Ibn Šaddād, Tārīh al-Malik al-Zāhir**, bi-taḥqīq Aḥmad Ḥuṭayṭ (Die Geschichte des Sultans Baibars von Izz ad-dīn Muḥammad b. ʿAlī b. Ibrāhīm b. Šaddād (st. 684/1285), Wiesbaden, 1983), ց. 169, **Baybars al-Manšūrī, Zubdat al-fikra fī tārīh al-ḥiğra**, bi-taḥqīq Dunāld Rīṭšārdz (D.S. Richards), Berlin-Bayrūt, 1998, ց. 71, **al-Yūnīnī, Dayl Mirāt al-zamān, al-tabʿa al-ūlā**, ց. 3, Ḥaydārābad, 1960, ց. 112-114:

(*umarā-i kurğ*) [պետք է գրել]՝ հարգարժան իշխան (*amīr mukarram*)՝ Բագրատի զարմի փառք (*ifihār-i āl-i Baqrāt*)²⁴, վրացիների և արխագների ամիրսպասալար (*sipahdār-i kurğ wa-abhāz*), Բրիտանական զարմի *նահ-վիրա* (*qudwat āl-i Masīh*) «Իվանեին», [իսկ] Բահանաներին և վանականներին՝ Բահանաների ռահվիրա կամ վանականների առաջնորդ «Իվանիսին» (Հովհաննես) կամ Բրիտանական համայնքի առաջնորդ (*muqaddam al-firqa al-masīhiyya*) «Սարգսին» (*Sarkīs*), իսկ [առհասարակ] Բրիտանյաններին (*našārā*)՝ քրիստոնյաների տեր (*sayyid al-našārā*) «Ավագին» (*Awak*)²⁵:

Նախշավանին, որպես հետգրություն ավելացնում է, որ հայերի և Ֆրանկների հետ գրագրությունը նույն սկզբունքով է, իսկ նրանց հետ գրագրության մեջ որպես *du`ā`* կիրառելի էին «մովսիսականներին» (*mūsawīyyān*, իմա՝ հրեաներին) ուղարկվող նամակներում կիրառվողները, որոնք նախշավանին արձանագրել է «Սսի թաֆֆուրի» հետ նամակագրությանն անդրադառնալուց առաջ: Հարկ է պարզաբանել, որ *du`ā`* (հգն.՝ *ad`iya*) էին կոչվում քրիստոնյա գահակալներին ուղղված նամակներում հասցեատիրոջն ուղղված [բարե]մաղթանքները, վերջինիս բարեկեցության կամ բարօրության համար Ալլահին ուղղված ըղձական աղերսները: *Du`ā`*-ները սովորաբար նախորդում և հաջորդում էին նամակի հասցեատիրոջ անվան հիշատակությանը: Ուստի «հրեաներին» ուղղված նամակագրության բանաձևից դուրս բերենք այդ ըղձական աղերսները, որոնք, փաստորեն, կարելի էր օգտագործել նաև «հայերի» հետ նամակագրության մեջ: Այդպիսի հինգ գրեթե նույնիմաստ արաբերեն արտահայտություններ են հիշվում՝ *hadāhu Allāh* («թող Ալլահն ուղղորդի նրան»), *aršadahu Allāh* («թող Ալլահը նրան ճիշտ ուղի ցույց տա»), *adallahu Allāh ilā al-dīn al-qawīm* («թող Ալլահը նրան դարձնի դեպի [միակ] ճշմարիտ կրոնը»), *saddada Allāh tariqahu* («թող Ալլահը նրան ճիշտ ճանապարհի վրա դնի»), *aršadahu ilā al-širāṭ al-mustaqīm* («թող Ալլահն ուղղորդի նրան դեպի [միակ] ճշմարիտ ուղին»)՝²⁶:

Շատ հետաքրքիր է բանաձևում հայերեն «տեր» բառի տառադարձված գործածումը: Այստեղից ակներևաբար հետևում է, որ բանաձևի առաջին մասը նախատեսված է եղել հայոց արքաներին, իսկ երկրորդ մասը՝ հայոց կաթողիկոսներին գրելու համար: «Դավիթ» անունն այստեղ ամենայն հավանականությամբ կամայականորեն է հիշատակված՝ պարզապես որպես օրինակ, քանզի ոչ

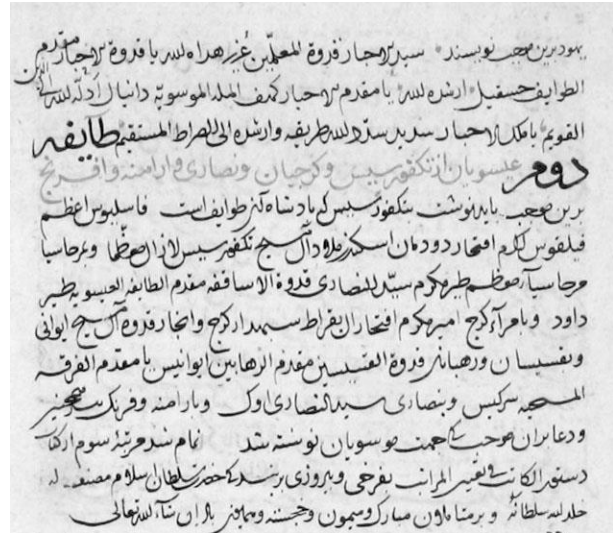
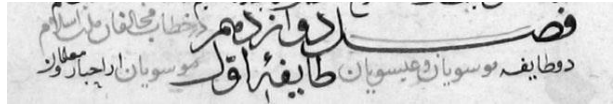
²⁴ Նկատի է առնված Բագրատունիների (վրաց.՝ Բագրատիոնիներ) հարստությունը:

²⁵ Muḥammad ibn Hindušāh Nahğawānī, *Dastūr al-katib*, ց. 1.2, ց. 391-392.

²⁶ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 391:

Իլխանության շրջանում և ոչ էլ Զալարյանների օրոք հայոց հայրապետական աթոռին «Դավիթ» անունով կաթողիկոս չի նստել²⁷: Յավոք, պահպանված չեն նաև Իլխանական իշխանություններից հայոց կաթողիկոսներին հասցեագրված նամակներ, որ կհավաստեին այս բանաձևի իսկությունը: Մեզ են հասել կամ գոնե ցայսօր հայտնի են լուկ Աբու Սաիդ իլխանի օրոք հրապարակված երկու հրովարտականեր (յառլըղներ կամ յառլիկներ) տրված Դարաշամբի Ս. Ստեփանոս նախավկայի վանքի վանահայր Վարդանին (կրկին անվանված է մարհաւ[յ]ա) նրա վակուֆային-հողատիրական իրավունքները սահմանելու համար²⁸: Հետևաբար այդ երկու փաստաթղթերը ոչ մի կերպ չեն կարող օգտակար լինել Մուհամմադ Հինգուշահի պահպանած դիմումաձևի ուսումնասիրության հարցում:

Հատվածի վերջնամասում, ինչպես կարելի է տեսնել, ներկայացված են վրաց ազնվականության հետ գրագրության մեջ օգտագործված որոշ բանաձևեր: Ընդ որում, Մուհամմադ Հինգուշահի մատնանշած անուններից (Իվանե, Ավագ) առավել քան ակնհայտ է, որ խոսքը Վրաց թագավորության ևսուհանապետ Զաքարյանների (վրաց.՝ Մխարգրձեխների) տոհմի հետ մոնղոլներ-



Քաղվածքներ Ստամբուլի Քյոփրյուլու Ֆազլի Ահմեդ գրադարանի՝ Dastūr al-kātib-ի գրչագրի (թիվ 1241 ձեռագիր) 147թ.-148ա էջերից, որտեղ ներկայացվում են «Սսի թաֆնուրի» և մյուս բրիտանյանների հետ նամակագրության վերոբերյալ բանաձևերը

²⁷ Հատկանշական է, որ 1346-մոտ 1368 թվականներին Դավիթ Բ անունով կաթողիկոս է նստել Ախթամարում:

²⁸ Հ. Փափազյան, «Երկու նորահայտ իլխանական յառլիղներ», ԲՄ, № 6, 1962, էջ 379-401: Այս երկու իլխանական յառլիղներից հետո՝ մեզ հասած պարսկերեն հնագույն վավերագիրը Կարա-Կոյունլու սուլթան Ջհանշահի տված մի հրովարտակ է՝ թվագրված 1449-ով: Տես նույնի՝ Մատենագարանի պարսկերեն վավերագրերը, Հրովարտականեր, պրակ Ա (Ժե-ԺԶ դդ.), Երևան, 1956, էջ 43:

րի դիվանագիտական շփումների արդյունքում դեռ մինչև ժԳ դարի կեսերը ձևավորված նամակագրական բանաձևերի մասին է, որոնք, փաստորեն, հետագայում փոխառել է և շարունակել է օգտագործել Իլխանուլթյան պետական դիվանատունը:

Ինչևիցե, եթե վերադառնանք բանաձևի սկզբնամասին, ապա մյուս ուշագրավ հանգամանքը, անշուշտ, հենց հայոց արքաներին վերագրված տիտղոսներն ու պատվանուններն են՝ մասնավորապես *fāsilyūs a'zam*-ը, *Faylaqūs akram*-ը և *iftihār-i dudmān-i Iskandar*-ը: Դրանցից առաջինը շատ ավելի հարիր էր Բյուզանդական կայսրերին վերագրվելու համար, քան թե Կիլիկիո հայոց միապետերին: Իսկ մյուս երկու պատվանունների տակ նկատի են առնված համապատասխանաբար Մակեդոնիայի արքա Ֆիլիպ II-ն (կառ. մ.թ.ա 359–336 թթ.) և նրա որդի Ալեքսանդր Մակեդոնացին (կառ. մ.թ.ա. 336–323 թթ.), որոնց ժառանգներ հայոց արքաներն իրենց երբևէ չեն համարել: Դրան հակառակ՝ մամլուքյան դիվանատան փաստաթղթերում Բյուզանդական կայսրության միապետերը համարվում էին Ալեքսանդր Մեծի հետնորդներ: Օրինակ, ալ-Կալ-կաշանդին «Ռումի արքաների» իր տոհմաբանական ցանկում ներառել է նաև Ֆիլիպին (*Fīlibūs*) և նրա որդի Ալեքսանդրին (*al-Iskandar*)²⁹: Մամլուքյան սուլթանության և Բյուզանդական կայսրության դիվանագիտական նամակագրության վերաբերյալ իր ուսումնասիրության մեջ վերջերս Դմիտրի Կորոբեյնիկովը, քննության առնելով պարսիկ մատենագրի պահպանած բանաձևը, եզրակացրել է, որ հայոց և ֆրանկ թագավորների հետ նամակագրության դիմումը (*rasm*) կազմելիս, իլխանական դիվանատանն ըստ էության հիմք է ընդունվել բյուզանդական կայսրերի հետ նամակագրության բանաձևը, որը, սակայն, *Dastūr al-kātib*-ում ավանդված չէ³⁰: Դ. Կորոբեյնիկովի այս տեսակետը, իհարկե, ընդունելի է մեզ համար: Հայոց արքային բյուզանդական տիտղոսներով կոչելը զուտ մեխանիկական վերագրում համարել չի կարելի. չէ՞ որ տարածաշրջանի պատմական հիշողության մեջ դեռ մարմրում էր այն պատկերացումը, որ հայոց թագավորությունը ծնունդ էր առել Սրբազան Հռոմեական կայսրության ինքնակալի և Բյուզանդիայի կայսեր ուղարկած թագերով: Զուր չէ, որ Լևոն Մեծագործ արքան (կառ. 1198-1216 թթ.) իր ուղարկած պաշտոնական նամակներում և շնորհած արտոնագրերում իրեն հաճախ «Հռոմեական կայսրության

²⁹ **Al-Qalqašandī**, *Šubḥ al-a'šā fi šinā'at al-inšā'*, ց. 5, al-Qāhira, 1915, ք. 380, ինչպես նաև **D. A. Korobeinikov**, “Diplomatic Correspondence between Byzantium and the Mamluk Sultanate in the Fourteenth Century”, *Al-Masāq*, vol. 16, 2004, p. 64.

³⁰ Նույն տեղում, pp. 64-65:

փառք»³¹ էր կոչում: Նույնքան պատահական չէ, որ մամլուքյան մատենագիր և կահիրյան դիվանատան դպիր ալ-Ումարին (մահ. 1349 թ.) նույնպես հայոց թագավորության մասին իր պատմական ակնարկը սկսում է ժամանակին տարածված այն պատկերացման բացատրությամբ, թե իբր «թաֆֆուրի դինաստիան» սերում էր «կոստանդինյան տնից»՝ նույնն է, թե Հռոմի կայսր Կոստանդիանոս I Մեծից (կառ. 306-337 թթ.) և նրա սերունդներից³²: Այդ վերհուշն իր յուրատեսակ վերարժեորումն է գտել Կիլիկիո հայոց թագավորության նկատմամբ հարակից մուսուլմանական կազմավորումների ընկալումներում՝ արտացոլվելով նրանց բարձրագույն քաղաքական իշխանությունների և հայոց արքաների դիվանագիտական նամակագրության արարողակարգում:

Բ. Դիվանագիտական նամակագրության լեզուն, բանագնացները, թարգմանիչները.

Կարևոր է պարզաբանել նաև հայ-մոնղոլական դիվանագիտական նամակագրության լեզվի հարցը: Ցավոք, սկզբնաղբյուրային վկայությունների և վավերագրերի բացակայությունը թույլ չի տալիս հիմնավոր տեսակետ առաջարկել: Այնուամենայնիվ, որոշ փաստերի հիմքով կարելի է ենթադրություններ անել: Նախ արձանագրենք, որ ի տարբերություն Մամլուքյան սուլթանության՝ միջնադարյան սկզբնաղբյուրներում շատ սակավաթիվ են մոնղոլական ուրդու («ճամբար», «ռազմակայան», «արքունիք») ուղարկված հայկական դիվանագիտական ներկայացուցչությունների մասին վկայությունները: Սրա պատճառը հավանաբար այն է, որ հայոց արքաները՝ համաձայն մոնղոլական աշխարհակալական գաղափարաբանության, որպես մոնղոլական պետության վասալներ՝ պարտավորություն են ունեցել անհրաժեշտության դեպքում իրենք անձամբ ներկայանալու կամ ծայրահեղ դեպքերում իրենց փոխարեն բարձաստիճան մեկ այլ պաշտոնատար անձ ուղարկելու Իլխանություն:

1220-1240-ական թվականներին Կովկասյան տարածաշրջանը և Փոքր Ասիան սրբնթաց արշավանքներով գրավելով մոնղոլական բանակներն արդեն նույն 1240-ական թվականներին իրենց են ենթարկում Խուսիայի իշխանություններն ու ապա շարժվում դեպի Հունգարիա և Լեհաստան՝ ջախջախելով նաև եվրոպական բանակները: Մոնղոլական ներխուժման վերահաս վտանգը վախի

³¹ V. Langlois, *Le trésor des chartes d'Arménie ou Cartulaire de la chancellerie royale des Roupénides*, Venise, 1863, p. 105, 112, 117-118, 130: Հմմտ. D. Korobeinikov, "Diplomatic Correspondence", p. 74, n. 122:

³² Al-'Umārī, *Al-Ta'rif bi-l-musṭalah al-šarīf*, bi-tahqīq Muḥammad Ḥusayn Šams al-Dīn, Bayrūt, 1988, ք. 80.

և տագնապի մթնոլորտ է ստեղծում եվրոպական մայրաքաղաքներում՝ օրահարց դարձնելով նոր նվաճողների հետ անհապաղ երկխոսությունը: Առաջին քայլերից մեկը կատարում են կաթոլիկ պապերը՝ դեսպանագնացություններ ու նամակներ ուղարկելով նրանց գորապետերին և քաղաքական առաջնորդներին: Միայն թե ինչպե՞ս և ի՞նչ լեզվով խոսել նոր զավթիչների հետ: Դ. էգլն իրավացիորեն եվրոպացի ինքնակալների և մոնղոլ խաների մեզ հասած նամակագրությունը բաժանում է երկու մասի: 1247-1254 թթ. ընդգրկող ժամանակահատվածից մեզ են հասել մոնղոլ Մեծ խաների (Գուլուկ, Մոնգկե) և լատին հոգևոր և աշխարհիկ միապետների (Իննոկենտիոս IV պապ, Ֆրանսիայի արքա Լուի IX) փոխանակած նամակներ, որոնց կենտրոնական թեման մոնղոլական գերիշխանությունն անվերապահորեն ճանաչելու պահանջն էր: Երկրորդ խմբի վավերագրերն արդեն Իրանի իլխանների հետ փոխանակած գրություններն են, որոնց համար առանցքային է արդեն Մամլուքյան սուլթանության դեմ ռազմական դաշինք ստեղծելու և Ասորիքն ու Սուրբ Երկիրը մուսուլմանների ձեռքից համատեղ ուժերով ազատագրելու թեման³³:

Արևելյան քրիստոնյաների, իսկ հետո նաև եվրոպացիների հետ շփման առաջին իսկ փորձերից մոնղոլները նույնպես բախվել են լեզվական խոչընդոտի խնդրին: Մի բան պարզ էր, իրենց գրաված բազմազգ և բազմալեզու անձայրածիր տարածքներում իշխելն անկարելի էր լինելու առանց գրավված ժողովուրդների լեզվական և մշակութային առանձնահատկությունները հաշվի առնելու: Մոնղոլական արշավանքների արդյունքում, ճիշտ է, աննկարագրելիորեն վերածվում է գրեթե ողջ եվրասիայի քաղաքական քարտեզը, բայց էթնոլեզվական առումով աշխարհամասի նկարագիրը գլխիվայր չի շրջվում, թեև ավելի խայտաբղետ է դառնում: Այսպես, մոնղոլերենն առանձնապես ճանաչված լեզու չէր գրավյալ ժողովուրդների շրջանում, ուստի անիրատեսական էր տեղական լեզուներն ու մշակույթը մամլելու գնով հասնել մոնղոլերենի մասսայականացմանը: Ուստի Մոնղոլական Մեծ տերությունում, իսկ հետո նաև առանձին ուլուսներում, մոնղոլերենի (ուլգուրական գրով) պաշտոնական կարգավիճակին զուգահեռ՝ մոնղոլ իշխողները մշտապես ակտիվորեն օգտվում էին նաև տեղացի ոչ-մոնղոլ (այդ թվում հայ) թարգմանիչների (մոնղոլ.՝ *kālāmāčī* կամ *kalemürčī*, թյուրք.՝ *tīlmac*) և դեսպանների (մոնղոլ.՝ *ilčī*, թյուրք.՝ *yalaawāč*) ծառայություններից³⁴ այդու միջազգային, միջմշակութային և միջքաղաքակր-

³³ D. Aigle, “The Letters of Eljigidei, Hülegü and Abaqa”, p. 143-144.

³⁴ D. Sinor, “Interpreters in Medieval Inner Asia”, *Asian and African Studies*, vol. 16, № 3, 1982, pp. 311-316 P. Jackson, *The Mongols and the West, 1221-1410*, London-New York, 2005 (2nd edition 2015), pp. 173-174: Դեսպաններն ու սուրհանդակները մոնղոլահպատակ տարած-

Թական շփման ու առնչությունների նոր դարաշրջան բացելով³⁵: Իսկ օրինակ, Ջոչիի ուլուսի (Ոսկե Հորդայի) դեպքում՝ գերակշռող թյուրքալեզու բնակչու-

ներով համփոքում էին մոնղոլական իշխանություններից ստացած հատուկ «արտոնագրերով», որփայլակ էին կոչվում (տե՛ս ներքևում): Լայնարձակ տարածքներով բանագնացների անվտանգ ու անխոչընդոտ երթևեկն ապահովելու համար մոնղոլական Մեծ տերությունում Ուզեդեյ խանից սկսած, իսկ հետո նաև մյուս մոնղոլական ուլուսներում գործում էր կանոնավոր փոստային համակարգ, որը յամ (yām) էր կոչվում: Այն իրենից ներկայացնում էր բազմաթիվ ուղերթերով փոխադրված փոստային կայանների ցանց: Ընդ որում, մոնղոլ սուրհանդակներն արտոնություն ունեին գիշերակացի տեղ, պարեն, անասնակեր, փոխադրամիջոցներ (փոստածիթ՝ *ulāg*) և կամ անհրաժեշտ այլ պարագաներ պահանջել և անհատույց ստանալ այն վայրերի բնակչությունից, որտեղով նամփոքում էին: Շատ հաճախ հարյուրավոր ուղեկիցների շֆագնդերով և պահնորդներով շրջող բանագնացները վերազանցում էին իրենց արտոնությունները՝ կեղեֆելով ու հարստահարելով տեղացի բնակչությանը: Ըստ Ռաշիդ ալ-Դինի՝ իրավիճակն այնքան է բարդացել, որ Լազան խանի օրոք յամ-ի բարեփոխմանն ու իլչինների գործունեությանը վերաբերող նոր հրովարտակ է հրապարակվել, որի համաձայն զգալիորեն կրճատվել է վերջիններիս թիվը, ինչպես նաև սկսել են նրանց արժույթի գանձարանից օրապահիկ վճարել: Տե՛ս **Rašīd al-Dīn, Gāmi' al-Tawārīh**, ց. 1, be-kūšē-e Bahmān Karīmī, Eqbāl, Tehrān, 1960, s. 1045-1050 և **Рашид-ад-Дин, Сборник летописей**, том III, пер. **А. К. Арендса**, под ред. **А. А. Ромаскевича**, Москва-Ленинград, 1946, с. 263-268: Տե՛ս նաև **Հ. Մանանդյան**, *Քննական տեսություն* (հ. Գ), էջ 291-293, **Լ. Բարսյան**, *Հայաստանի սոցիալ-տնտեսական և քաղաքական պատմությունը*, էջ 488-492, *ինչպես նաև նույնի՝ «Հայաստանը մոնղոլ-թաթարական տիրապետության ժամանակաշրջանում»*, էջ 654, **D. Bayarsaikhan, The Mongols and the Armenians**, pp. 115-116: Մոնղոլական փոստային համակարգի մասին ավելի մանրամասն տե՛ս **A. Silverstein**, “The Mongol Yām and its legacy”, in *Postal Systems in the Pre-Modern Islamic World*, Cambridge, 2007, pp. 141-164: Գրիգոր Ակնեցու «Պատմութիւն ազգիւն նետողաց» երկում իլչինների երթևեկի, գիշերակացի և պարենավորման պահակը «տղղու» (որոշ զրչագրերում՝ «տղղու») կամ «տրղու») եզրով է բնորոշված: Ըստ Ֆ.Վ. Կիլվզի՝ այն հավանաբար թյուրքական ծագում ունի, որի մոնղոլերեն համարժեքը *tusqu*-ն է, որ «բաժակ» կամ «սկան» նշանակությունն ունի: Տե՛ս **F. W. Cleaves**, “The Mongolian Names and Terms in the *History of the Nation of the Archers* by Grigor of Akanc”, *HJAS*, vol. 12, № 3/4, 1949, p. 442, ինչպես նաև վերջինիս հղած գրականությունը և հմմտ. **Լ. Բարսյան**, *Հայաստանի սոցիալ-տնտեսական և քաղաքական պատմությունը*, էջ 486-493:

³⁵ Երևույթի փայլուն օրինակ է ԺԳ դարի կեսերին Եմենի Ռասուլյան հարստության տիրակալ ալ-Մալիխ ալ-Աֆղալ Դիրդամ ալ-Դին ալ-Աբբասի (1363-1377 թթ.) պատվերով (կամ գուցե հենց նրա ձեռով) գրված վեցալեզու (արաբերեն, պարսկերեն, թյուրքերեն, մոնղոլերեն, հունարեն, հայերեն) մի բառարան: Բառարանի հրատարակության նախաբանում մերձավորարևելյան տարածաշրջանում մոնղոլական գործոնի հարուցած էթնոլեզվական փոփոխությունների մասին երկու հետաքրքիր ակնարկ են ներկայացրել Պ. Գորդենն ու Թ. Օլսենը: **P. B. Golden**, “The World of the Rasulid Hexaglot” & **Th. T. Allsen**, “The Rasulid Hexaglot in its Eurasian Cultural Context”, in *The King’s dictionary: The Rasūlid Hexaglot: Fourteenth century vocabularies in Arabic, Persian, Turkic, Greek, Armenian and Mongol*, tr. by **T. Halasi-Kun, P. B. Golden, L. Ligeti** and **Ed. Schütz**, with introductory essays by **P. B. Golden** and **Th. Allsen**, notes and commentary by **P. B. Golden**, Leiden, 2000, pp. 1-24 & 25 49.

թյան պարագայում, մոնղոլերենն այդպես գերիշխող դիրք չի ստացել և շատ արագ իր տեղը զիջել է թյուրքերենին³⁶:

Սկզբնական շրջանում, իհարկե, լատին-մոնղոլական շփումը շատ բարդ էր ստացվում: Մի միջադեպ շատ ցայտուն է դրսևորում այդ բարդությունը: Իննուկենտիոս IV-ի (1243-1254 թթ.) նվիրակ Ասցելինը և նրա ուղեկից Սիմոն դը Սենտ Քվենտինը, որոնք Արևելք էին ուղարկվել՝ տեսակցելու մոնղոլ զորապետ Բաչու-նոյինին, 1247 թ. ամռանը վերջինիս գտնում են Հայաստանի Սիսիան բնակավայրի մերձակայքում գտնվող զորակայանում և փորձում փոխանցել պապի ուղարկած նամակները: Վինսենտ դե Բովեի *Speculum Historiale* աշխատության մեջ մեզ է հասել Սիմոն դը Սենտ Քվենտինի՝ դիվանագիտական վերոհիշյալ առաքելության մասին գրած հաշվետվական գեկույցը՝ *Historia Tartarorum* («Քաթարների պատմություն») խորագրով, որի շնորհիվ էլ հայտնի են Բաչուի հետ բանակցությունների մանրամասները: Վինսենտ դը Բովեի գրքի գրչագրերից Սիմոն դը Քվենտինին վերագրվող հատվածների քննական հրատարակությունը կազմել է Ժ. Ռիշարը³⁷: Ինչ վերաբերում է հիշյալ միջադեպին, մասնավորապես պատմվում է, որ Ասցելինն ու նրան ուղեկցող վանականներն ու երեք թարգմանիչները Բաչուի և այլ թյուրք և հույն թարգմանիչների (բնագրում *et a Grecis interpretibus*) հետ մեկտեղ թարգմանում են պապի նամակները նախ պարսկերեն, ապա փոխադրում մոնղոլերենի և հետո միայն ներկայացնում Բաչուին³⁸: Այնուհետև իր նամակն ու Գույուկ խանի հրովարտակը պապին հասցնելու համար Բաչուն Ասցելինին և նրա ճանփորդակիցներին ուղեկից է կարգում իր մոտ ծառայության մեջ գտնվող երկու թարգմանիչների՝ Այբեգ (*Aybeg*) և Սարգիս (*Sargis*) անուններով, որոնցից երկրորդն ըստ Գ. Սինորի՝ շատ հավանական է, որ հայ լիներ³⁹, չնայած կա նաև նրա նես-

³⁶ И. Васари, “Многоязычие и культурные взаимодействия в Золотой Орде”, *Золотоордынское Обозрение*, 2017. т. 5, № 1, с. 56-63 և հատկապես Л. Ф. Абзалов, *Ханские писцы*, с. 79-129.

³⁷ Simon de Saint-Quentin, *Histoire des Tartares*, ed. J. Richard, Paris, 1965: Պապական նվիրակների դեսպանագնացության մասին Տե՛ս նաև G.G. Guzman, “Simon of Saint-Quentin and the Dominican Mission to the Mongol Baiju: A Reappraisal”, *Speculum*, vol. 46, № 2, 1971, pp. 232-249, ինչպես նաև նույնի՝ “European Clerical Envoys to the Mongols: Reports of Western merchants in Eastern Europe and Central Asia, 1231-1255”, *Journal of Medieval History*, vol. 22, № 1, 1996, pp. 53-67:

³⁸ Simon de Saint-Quentin, *Histoire des Tartares*, p. 106, 115.

³⁹ D. Sinor, “Interpreters”, pp. 313-314: Հիշյալ դեսպանների՝ Իննուկենտիոս IV-ի մոտ ընդունելության մասին հաղորդում է Մատթեոս Փարիզցի (մահ. 1259 թ.) ժամանակագիրը: Տե՛ս *Matthew Paris’s English History: From the Year 1235 to 1273*, vol. 2, trans. from the Latin by G.A. Giles, London, 1853, p. 280: Ըստ նրա՝ պապը նրանց հետ խոսել է թարգմանիչների միջոցով, ինչը նշանակում է, որ նրանք լատիներենին չեն տիրապետել: Գ. Սինորը, հետևաբար, եզրակացնում է, որ «Այբեգն ու Սարգիսը» հավանաբար հենց այն թարգմանիչներն էին,

տորական լինելու մասին տեսակետ⁴⁰: Ֆրանսիայի արքա Լուի Թ-ի բանագնաց Գիյոմ դը Ռուբրուքն իր ուղեգրություններում գրում է, որ մոնղոլ զորապետ Բաթուխանի (հետագայում՝ Ջոչիի Ուլուսի կամ Ոսկե Հորդայի հիմնադիր) որդի Սարթախի արքունիքում նույնպես թյուրքերեն և արաբերեն իմացող հայ վանականներին է հանդիպել⁴¹:

Մոնղոլական Մեծ տերության մայրաքաղաք Կարակորում հասած պապական մեկ այլ նվիրակ Պլանո Կարպինիի (մահ. 1252 թ.) դեսպանագնացության շնորհիվ Վատիկանի գաղտնի արխիվում (այժմ՝ Վատիկանի առաքելական արխիվ) մեզ է հասել Իննոկենտիոս պապին ողջված Գույուկ խանի նամակի պարսկերեն բնօրինակը և նույն նամակի լատիներեն թարգմանությունը՝ կատարված, սակայն, ոչ թե պարսկերեն բնագրից, այլ մոնղոլերեն (ույգուրերեն) նախօրինակից, որը չի պահպանվել⁴²: Ինքը՝ Պլանո Կարպինին, որն իր դիվանագիտական առաքելության ընթացքը ներկայացրել է իր ուղեգրական գրքում՝ *Ystoria Mongalorum quos nos Tartaros appellamus* («Պատմություն մոնղոլների, որոնց մենք թաթար ենք կոչում») կամ *Liber Tartarorum* («Գիրք թաթարաց») վերնագրերով, այսպես է նկարագրում նամակի գրության հանգամանքները. «Եվ նա (իմա՝ Գույուկը) այդժամ հարցրեց մեզ, թե արդյո՞ք պապն իր շրջապատում ունի մեկին, որը հասկանում է ռուսների, սարակենոսների (պարսկերեն) և կամ մոնղոլների լեզուն: Մենք պատասխանեցինք, որ չունենք մեկին, ով հասկանում է ռուսերեն, սարակեներեն և մոնղոլերեն, չնայած որ մեր երկրում կան սարակենոսներ, բայց նրանք պապից հեռու են բնակվում: Մենք ասացինք, որ ամենողջամիտը կլինի, եթե նրանք իրենց մտքերը մոնղոլերեն շարադրեն և ապա թարգմանեն մեզ համար, իսկ մենք այն ուշադրությամբ մեր լեզվին կփոխադրենք»⁴³: Պլանո Կարպինին շարունակում է, որ անվտանգության նկատառումներով իրենց է հանձնվել նաև նամակի պարսկերեն տարբերակը՝ տարրնկալումներից խուսափելու համար⁴⁴:

Հայ-մոնղոլական հարաբերություններում օգտագործված բանագնացների

որոնք պապի նամակը պարսկերեն էին թարգմանել: Տե՛ս **D. Sinor**, “Interpreters”, p. 314, ինչպես նաև **P. Jackson**, *The Mongols and the West*, p. 89:

⁴⁰ **P. Pelliot**, « Les Mongols et la papauté », *ROC*, t. 24, 1924, p. 327.

⁴¹ *The Mission of Friar William of Rubruck His Journey to the Court of the Great Khan Möngke, 1253–1255*, trans. by **P. Jackson**, Introduction, notes and appendices by **P. Jackson** with **D. Morgan**, London, 1990, p. 118, 171: Նույն Ռուբրուքը Սարգիս անունով մեկ այլ հայ վանականին է հանդիպել նաև Կարակորում՝ Մանգու խանի արքունիքում, ով նրան ասել է, թե իբր պատրաստվում է մկրտել խանին: Նույն տեղում, էջ 187:

⁴² **P. Pelliot**, « Les Mongols et la papauté », *ROC*, t. 23, p. 17-23.

⁴³ *The Texts and Versions of John de Plano Carpini and William de Rubruquis*, as printed for the first time by Hakluyt in 1598, together with some shorter pieces, ed. **C. R. Beazley**, London, 1903, p. 143.

⁴⁴ Նույն տեղում, p. 144:

վերաբերյալ ուշագրավ այլ սկզբնաղբյուրային փաստեր էլ կան: Օրինակ, Հեթումի 1254 թ. ուղևորության կազմակերպիչների և շքախմբի կազմում Կիրակոս Գանձակեցին և Սմբատը նշում են հայազգի Բարսեղ անունով մի քահանայի, որ «դեսպանն էր Բաթուխն»⁴⁵ և «բազում անգամ նանապարհ արարեալ էր ընդ նույն պողոտայ»⁴⁶: Այս Բարսեղ վանականը գուցե մե՞կն էր այն հայ հոգևորականներից, որն ըստ Գիյոմ դը Ռուբրուքի՝ ծառայում էին Սարթախին: Բար Հեթումի ասորերեն ժամանակագրության մեջ վկայություն կա հավանաբար նույն Բարսեղ վանականի մասին, ով հայոց արքայի դեսպաններ թաթարների մոտ⁴⁷: Իսկ Կիրակոս Գանձակեցին գրում է, որ Կարակորումից հետդարձի ճանապարհին Հեթում արքան, ինչպես որ Կարակորում ուղևորվելիս, առժամանակ կանգ է առել Արագածոտնի Վարդենիս գյուղում՝ իջևանելով Քուրդ Վաչուտյան անունով հայ իշխանի տանը՝ սպասելով Բարսեղ քահանային, որին վերստին ուղարկել էր Բաթուխանի մոտ՝ «զի ցուցցէ նմա զգիրս և զհրաման Մանգու դանին, զի նա ըստ նմին օրինակի՝ գրեսցէ հրամանս»⁴⁸: Յավոք, պատմիչը, ի տարբերություն Պլանո Կարպինիի, հարկ չի համարում նշել, թե որ լեզվով էին տրվել Բաթուխի և Մանգուի գրություններն ու վերջինիս հրովարտակը:

Աղբյուրներում տեղեկություններ կան նաև նահանգային մոնղոլ պաշտոնյաներին կամ առանձին զորապետերին ծառայող հայ զորագործների ու դպիրների մասին: Ջորջինակ, Կիրակոս Գանձակեցին վկայում է, որ երբ ինքը մի խումբ այլ վանականների հետ գերի է ընկել մոնղոլ զորապետ Մուլար նոյինին, վերջինս ցանկացել է, որ ինքը որպես զորագիր ծառայի նրան. «Ապա առին և զիս յընկերաց իմոց զկնի իւրեանց ի պէտս դպրութեան՝ գրել թուղթ և ընթեռնուլ»⁴⁹:

⁴⁵ «Եւ եպիսկոպոսն տէր Ստեփանոս եկն, և Միսիբար վարդապետն, որ լինէր ի Սկևոյն, գնացեալ անդ ի կողմանցս Արևելից, և Բարսեղ փահանայ, որ դեսպանն էր Բաթուխն, ընդ նմա իսկ եկեալ էր և Թորոս փահանայ կուսակրօն, և Կարապետն, որ դրան երէց էր արփային, հեզ բարոմ և գիտնական, այլ և իշխանի յովմ»: Տե՛ս **Կիրակոս Գանձակեցի**, *Պատմութիւն Հայոց*, աշխատասիրութեամբ **Կ. Ա. Մելիք-Օհանջանյանի**, ՀՍՍՌ ԳԱ հրատ., Երևան, 1961, էջ 366: Հեթումի ուղևորության մասին Կիրակոսի հաղորդման ֆննարկումը Տե՛ս **J. A. Boyle**, “The Journey of Het’um I, King of Little Armenia, to the Court of the Great Khan Mongke”, *CAJ*, vol. 9, № 3, 1964, pp. 175-189:

⁴⁶ **Սմբատայ Սպարապետի Տարեգիրք**, աշխատասիրութեամբ **Հ. Սերովբէ Ազըլեանի**, Վենետիկ, 1956, էջ 230:

⁴⁷ *The Chronography of Gregory Abû'l-Faraj (Bar Hebraeus), the Son of Aaron, the Hebrew Physician, the first part of his Political History of the World*, vol. I, trans. **Ernest A. Wallis Budge**, London, 1932 (Piscataway, 2003), p. 447: Երկի արաբերեն խմբագրության մեջ Բարսեղի անունն արձանագրված չէ: **Ibn al-İbrî**, *Tārīḥ muḥtaṣar al-duwal*, al-ṭab‘a al-tāniya, bi-taḥqīq Antūn Şālihānî al-Yasū‘î, Bayrūt, 1994, s. 499 (Բարսեղ վանականի փոխարեն՝ «նրա իշխաններից մեկը»):

⁴⁸ **Կիրակոս Գանձակեցի**, *Պատմութիւն Հայոց*, էջ 370:

⁴⁹ Նույն տեղում, էջ 249:

Մոնղոլ զորապետը հրաժարվել է Կիրակոսին ազատ արձակել նաև փրկագնի դիմաց՝ պատճառաբանելով. «Սա ի պետք է մեզ թուղթ գրելոյ և ընթերցման, թէպետ բազում գինս տայք, ո՛չ տամք զսա»⁵⁰: Կիրակոսը, ով հավանաբար պարսկերեն է իմացել, այս «ծառայություն» ընթացքում անգամ ինչ-որ չափով տիրապետել է նաև մոնղոլերենին⁵¹: Գրիգոր Ակներցին իր «Պատմութիւն ազգին նետողաց» երկում հաղորդում է, որ Բաշու նոյինը վրաց արքա Գեորգի Գ Լաշայի որդի Դավթին բանտարկությունից ազատելու դիվանագիտական առաքելությունը վստահել էր Վահրամ Գագեցի հայազգի իշխանին⁵²: Հակոբիկների մաֆրիան Բար Հեբրեոսի ասորերեն ժամանակագրության մեջ՝ 1265 թվականի անցքերի շարադրանքում, տեղեկություն կա Բաղդադի մոնղոլ վերատեսուչ (շիհնա՝ *šihna*) Կարա-Բուղայի «Իսահակ հայ» անունով մի դպիրի մասին, ով ներքաշված է եղել Իրաքի կառավարիչ Ալա ալ-Գին Ջուվայնիի⁵³ դեմ կազմակերպված դավադրության մեջ⁵⁴: Ժամանակագրության արաբերեն խմբագրության մեջ նույն դրվագում Իսահակը Կարա-Բուղայի «տեղակալ» (*Qarā-Būḡā wa-nā`ibuhu Ishāq al-Armanī*, ընդգծումը մերն է – Գ. Գ.) է անվանված⁵⁵:

Աղբյուրներում հիշատակություններ կան նաև հենց իլխանական պահակագնդի հայազգի ծառայողների մասին: Մասնավորապես Գրիգոր Ակներցին վկայում է. «... զի զգեղեցիկ եւ զերիտասարդ որդիս մեծ իշխանացս Հայոց եւ Վրաց ընտրեաց եւ կացոյց դոնապանս իւր, եւ անուանեաց զնոսայ քէսիկ-

⁵⁰ Նույն տեղում, էջ 251:

⁵¹ Նույն տեղում, էջ ԺԸ-ԺԹ (Առաջաբան) և 273-275:

⁵² **Գրիգոր Ակներցի**, *Պատմութիւն թաթարաց*, Տպարան Սրբոց Յակոբեանց, Երուսաղէմ, 1974, էջ 33-34: Բարսեղի, Կիրակոսի և Վահրամ Գագեցու մասին Տէս նաև **D. Bayarsaikhan**, *The Mongols and the Armenians*, p. 94, ինչպես նաև **նույնի՝** “Kirakos Gandzakets’i, as a Mongol Prisoner”, *Ming Qing Yanjiu*, vol. 22, 2018, pp. 155–163:

⁵³ Իլխանության մեծ վեզիր Շամս ալ-Գին Ջուվայնիի եղբայրն է հայտնի պատմիչը՝ «Աշխարհակալի պատմությունը» (*Tārīḥ Ḡāhān-Guṣā*) երկի հեղինակը:

⁵⁴ Ալա ալ-Գինը մեղադրվում էր Մամլուքյան իշխանությունների հետ կապի մեջ և իբր պատրաստվում էր մի բեդվին արաբի հետ փախչել: Բայց Աբաղայի արժուևինում տեղի ունեցած «դատավարության» ընթացքում, խարզվում էր պարզվել է: Դաժան ծեծի ենթարկվելով՝ արաբը խոստովանել է, որ իրականում դպիր Իսահակն է իրեն համոզել ստա վկայություն տալ Ալա ալ-Գինի դեմ: Իսահակը դատապարտվել է մահվան: Տէս **Bar Hebraeus**, *Chronography*, p. 445:

⁵⁵ **Ibn al- Ibrī**, *Tārīḥ muḥtaṣar al-duwal*, §.497-498: Այս դեպքի մասին հաղորդում է նաև բաղդադցի պատմիչ Իբն ալ-Ֆուլատին (մահ. 1323 թ.), միայն թե չի հիշատակում ո՛չ դավադրի անունը և ո՛չ էլ նրա պաշտոնը: Բայց գրում է, որ դատավարությունից (al-yārḡū) հետո, երբ Ալա ալ-Գինի դեմ մեղադրանքը չի հաստատվել, վերջինս վերադարձել է Բաղդադ, Կարա-Բուղան հետացվել է Իրաքից, իսկ նոր շիհնա է նշանակվել Tawakāl Bahṣī անունով մեկը՝ մոնղոլ պաշտոնակցի հետ մեկտեղ: Տէս **Ibn al-Fuwaṭī**, *Al-Ḥawādīṭ al-ḡāmi`a wa-l-taḡārīb al-nāfi`a fi al-mi`a al-sābi`a*, bi-taḥqīq Maḥdī al-Naḡm, Bayrūt, 2002, s. 253:

թոյք⁵⁶, որք են դոնապանք, արով եւ աղեղամբ»⁵⁷: Այս ֆեշիֆները մեծ հաջողութեամբ կարող էին օգտագործուել նաև Կիլիկիան Հայաստանի հետ դիվանագիտական հաղորդակցութեան մեջ՝ որպէս բանագնացներ⁵⁸ կամ թարգմանիչներ՝ իլխանական արքունիքում հայ դեսպանների ընդունելութեան ժամանակ: Հետաքրքիր է, որ այլուր նույն հեղինակը գրում է հայ իշխանների մասին, «որ կային ի դուռն Ապաղայ Ղանին», որոնց հետ Հեթումը ծածուկ նամակագրութեան մեջ էր և անհրաժեշտութեան դեպքում Իլխանութեանն առնչվող իր քաղաքական որոշումների շուրջ խորհուրդներ ստանում⁵⁹:

Իլխանական արքունիքի հետ սերտ կապերի մեջ էր նաև Երզնկայի հայոց Սարգիս արքեպիսկոպոսը (մահ. 1277 թ.), որի գործունեութեան մասին ժամանակի հայկական, ասորական և արաբական (մուսուլմաններն անվանել են *Marhasya*) սկզբնաղբյուրներում պահպանված տեղեկութունների ուսումնասիրութեանն առանձին հոգևած ենք նվիրել⁶⁰: Այս Սարգիսը, որը Երզնկայի և գավառի հոգևոր առաջնորդութունը ստանձնել էր 1249 թ., արդեն մոտ 1256 թ. հաջողացրել է իր իշխանութունն օրինականացնող յառիկ ստանալ մոնղոլներից: Ասորի Բար Հեբրեոսի «Եկեղեցական ժամանակագրության» մի հաղորդման (թվագրված 1259-ով) համաձայն՝ Սարգիսն «այնտեղ էին նշանակել քաթարները»⁶¹: Սարգիս համբավի մասին է վկայում այն փաստը, որ վերջինս մասնակցել է 1265 թ. Թավրիզից Կոստանդնուպոլիս գնացած մի «խնամախոսական» առաքելութեան, որի նպատակը Բյուզանդիայի Միքայել VIII Պալեոլո-

⁵⁶ Բառի բացատրությունն ու *քեշիքների* նկատմանն ու առանձին ուղումներում դրանց դերի ու նշանակության առանձնահատկությունների մասին Տե՛ս F.W. Cleaves, “The Mongolian Names”, p. 437, և հատկապես՝ Ch. Melville, “The Keshig in Iran: The Survival of the Royal Mongol Household”, in *Beyond the Legacy of Genghis Khan*, ed. by L. Komaroff, Leiden-Boston, 2006, pp. 135-164:

⁵⁷ Գրիգոր Ակներցի, *Պատմութիւն թաթարաց*, էջ 47:

⁵⁸ Հայագրի իշխաններին դիվանագիտական առաքելություններ վստահելու այլ օրինակներ էլ կան աղբյուրներում: Օրինակ, ըստ Կիրակոս Գանձակեցու՝ Բաղդադի 1258 թվականի գրավման ժամանակ Մուսաբախմ Բի-Ալլան (կառ. 1242-1258 թթ.) խալիֆայի մոտ ուղարկված դեսպանագնացությունը ղեկավարել է Պոռչ Խաղբակյան իշխանը: Տե՛ս Կիրակոս Գանձակեցի, *Պատմութիւն Հայոց*, էջ 380 և D. Bayarsaikhan, *The Mongols and the Armenians*, pp. 127-130:

⁵⁹ Գրիգոր Ակներցի, *Պատմութիւն թաթարաց*, էջ 59-60:

⁶⁰ Գ. Գանիկեան, «Երզնկայի Սարգիս արքեպիսկոպոսի գործունեությունն ըստ ԺԳ.-ԺԴ. դարերի մատուցեան սկզբնաղբյուրների», *Հայկագետան հայագիտական հանդես*, հ. 38, Պեյրոպ, 2018, էջ 181-216:

⁶¹ *Gregorii Barhebraei Chronicon ecclesiasticum, quod e codice musei Britannici descriptum conjuncta opera ediderunt, Latinitate donarunt annotationibusque theologicis, historicis, geographicis et archeologicis illustrarunt J. B. Abbeloos et T. J. Lamy, tomus II, Parisiis-Lovani, 1874, pp. 732-734, ինչպես նաև Bar Hebraeus, Ecclesiastical Chronicle: An English Translation, tr. by D. Wilmshurst, Piscataway, 2016, p. 262:*

գոս (կառ. 1259-1282 թթ.) կայսեր ապօրինի դստերից մեկին՝ Մարիային, Հուլաղու խանին (կառ. 1256-1265 թթ.) կնուխյան բերելն էր: Պատվիրակությունը ղեկավարել է Անտիոքի հույն պատրիարք Եվթեմիոսը, որին, ըստ հայկական աղբյուրների, ուղեկցել են հիշյալ Սարգիսը և Բեներ անունով վարդապետը: Մինչև բանագնացների վերադարձը, սակայն, Հուլաղուն մահացել է, և Մարիային կնուխյան են տվել իլխանական գահի վրա նրան փոխարինած որդուն՝ Աբաղային (կառ. 1265-1282 թթ.). «... և՛ պատրիարքն Անտիոքու, և այլ եպիսկոպոսն ընդ նմա. գոր եբեր տէր Սարգիս Եգնկային եպիսկոպոսն, և Բեներ վարդապետն. և մկրտեալ զԱբաղա դանն՝ ետուն զաղջիկն նմա կին»⁶²:

Իրանի տարածքում ստեղծված մոնղոլական պետությունում՝ Իլխանությունում, վարչարարության և արքունի գիվանատան հիմնական պաշտոնական լեզուն, անշուշտ, մոնղոլերենն էր՝ վերջինիս հարմարեցված ուլգուրական գրով: Պ. Մեյվարտի բնորոշմամբ Իլխանությունից հիմնադիր Հուլաղուն հավանաբար գիտակցել է կատին Աշխարհի հետ շփումները դյուրացնելու համար իր արքունի գիվանատանը լատին գրագիրներ ունենալու անհրաժեշտությունը⁶³: Եվ, իսկապես, Հուլաղու Աբաղա, Արղուն (կառ. 1284-1291 թթ.), Օլջայթու (1304-1316 թթ.) իլխանների օրոք մոնղոլական ուրդուից եվրոպական քաղաքներ ուղարկված գրեթե բոլոր դեսպանությունների խմբում անպայմանորեն ներառված են եղել քրիստոնյա անդամներ՝ ինչպես Արևելքի նեստորական կղերականներ, այնպես էլ եվրոպացիներ՝ ընդ որում հաճախ որպես պատվիրակությունների ղեկավարներ. անգլիացի Դեյվիդ Էջբի, նեստորականներ Սողոմոն Արկաուն (իմա՝ «քրիստոնյա», «նեստորական»), Ռաբբան Սաումա⁶⁴, Իսա

⁶² **Կիրակոս Գանձակեցի**, Պատմութիւն Հայոց, էջ 398-399: Մարիան բավական բարձր դիրքի է հասել Աբաղայի արժունիքում՝ ստանալով Դեսպինա-Խաթուն («դեսպինա»՝ Δέσποινα, բարձր հունարեն նշանակում է «տիրուհի»), «խաթուն»-ը՝ մոնղոլերեն «տիկին») անունը: Դեսպանագնացության վերաբերյալ սկզբնաղբյուրային տեղեկությունների ֆնմարկումը Տե՛ս մեր վերը հիշատակված հոդվածում: Տե՛ս **Գ. Գանիկեան**, «Երգնկայի Սարգիս արքեպիսկոպոսի գործունեությունն...», էջ 191-192:

⁶³ **P. Meyvaert**, “An Unknown Letter”, p. 250, n 29.

⁶⁴ Մեզ է հասել Ռաբբան Սաումայի և ասորի նեստորական եկեղեցու պատրիարք Յահբալլան Գ-ի (1281-1317 թթ.) կյանքն ու գործունեությունը լուսաբանող վարձագրական երկ՝ գրված անանուն ժամանակակից ձեռնով, որը հավանաբար ձեռքի տակ ունեցել և օգտագործել է նաև Ռաբբան Սաումայի նոթագրությունները: Ասորերեն բնագիրը հրատարակել է Փ. Բեշանը, ֆրանսերեն է թարգմանել Փ.-Բ. Շաբոն, անգլերեն՝ Ջ. Մոնթգոմերին (մասնակի) և է. Ա. Ուոլլիս Բաշը: Տե՛ս *Histoire de Mar Jab-Alaha, patriarche, et de Raban Sauma*, ed. par **P. Bedjan**, Paris-Leipzig, 1895 **J.-B. Chabot**, *Histoire de Mar Jabalaha III et du moine Rabban Çauma, ambassadeur du roi Argoun en Occident* (1287), Paris, 1895 *The History of Yaballaha III Nestorian Patriarch and of His Vicar Bar Sauma*, trans. from the Syriac and annot. by **J.A. Montgomery**, New York, 1927 *The Monks of Kublai Khan, Emperor of China or The History of the Life and Travels of Rabban Sawma, Envoy and Plenipotentiary of the Mongol Khans*

Քելեմեչի (իմա՝ «Թարգման»), Սաաբեդդին Արկաուն⁶⁵, ջենովացիներ Տոմմազո Բանկրինոս, Բուսկարելլո Գիզոլֆի, Իզոլ Պիզացի, Տոմմազո Ուզի Սիենացի և այլք⁶⁶:

Հետաքրքիր մի փաստ ևս. մեզ է հասել 1276 թ. Իտալիայի Վիտերբո քաղա-

to the Kings of Europe, and Markos Who as Mar Yahbhallaha III became Patriarch of the Nestorian Church in Asia, tr. from the Syriac by **E. A. Wallis Budge**, London, 1928 (հետալյալ՝ **E. A. Wallis Budge**, *Rabban Sauma*): Սույն աշխատանքը գրելիս օգտագործել ենք Բաջի անգլերեն և Ն. Պիզոլսկայայի ռուսերեն թարգմանությունները: Տե՛ս **Н. В. Пигулевская**, “История мар Ябалахи III и раббан Саумы”, *Сирийская средневековая историография. Исследования и переводы*, С. Петербург, 2000, стр. 677-755: Երկի և նրա պատմագրական արժեքի մասին տե՛ս **Н. В. Пигулевская**, “История Мар Ябалахи и Саумы”, *Палестинский сборник*, выпуск 2, 64-65, Москва-Ленинград, 1956, с. 97-108, և հատկապես՝ **P. G. Borbone**, “The History of Mar Yahballaha and Rabban Sawma as a Source for Ilkhanid History”, in *New Approaches to Ilkhanid History*, ed. by **T. May**, **B. Dashdondog** and **Chr. P. Atwood**, Leiden, 2020, pp. 349-372: Ռաբբան Սաումայի դեսպանագնացության ընթացքի մասին տե՛ս նաև **M. Rossabi**, *Voyager from Xanadu: Rabban Sauma and The First Journey from China to the West*, Tokyo-New York-London, 1992:

⁶⁵ Կարծիք է հայտնվել, որ Ռաբբան Սաումային 1287 թ. Եվրոպա ուղեկցած և հետագայում նաև 1290 և 1302 թվականների մոնղոլական դեսպանությունների կազմում ընդգրկված այս «Սաաբեդդին»-ը կարող է նույնացվել ԺԳ դարի հայ մեծահարուստ, խոշոր կալվածատեր Սահմադինին (կամ Սահմատին, ծն. և մահ. թթ. անհայտ): **Г. Г. Микаелян**, *История Киликийского Армянского государства*, Ереван, 1952, стр. 422, сн. 2 **D. Bayarsaikhan**, *The Mongols and the Armenians*, p. 183, n. 249: Վերջինս իր կառուցած և նորոգած շինությունների վրա թողած արձանագրություններում իրեն կոչում է «Սլենոպ Սահմատին Ավետեց որդի»: Ըստ Անիի մի արձանագրության՝ սույն Սահմադինը, ոմն Քերիմեդինը (Քարիմատին, հավանաբար մեկ այլ մեծահարուստ Ումեկի որդին է) և Իլխանության վեզիր (սահիբ դիվան) Շամս ալ-Գին Ջուվայնին 1263 թ. կապալով հանձնատել են Անիի հարկահանությունը: Իսկ ըստ Երևանի Ս. Աստվածածին եկեղեցու պատին նրա թողած արձանագրության՝ 1264թ. գնել է Երևանը՝ «նողով և ջրով»: Տե՛ս **Կ. Կոստանեանց**, *Վիմական տարեգիր, ցուցակ-ժողովածոյ արձանագրութեանց Հայոց*, Ս.-Պետերբուրգ, 1913, էջ 106, 126, 130, **Հ. Անադյան**, *Հայոց անձնանունների բառարան*, հա. Գ, Երևան, 1948, էջ 376, **Հ. Մանանդյան**, *Քննական տեսություն հայ ժողովրդի պատմության (XI դարից մինչև XV արի սկիզբը)*, հա. Գ, Երևան, 1952, էջ 265-267, **Թ. Հակոբյան**, *Անիի պատմություն*, հա. Բ, Երևան, 1988, էջ 320, **Cl. Mutafyan**, *L'Arménie du Levant (XIe-XIve siècle)*, Paris, 2012, p. 472-474 (Սահմադինի, Քերիմեդինի և վերջինիս հայր Ումեկի մասին): Սա նշանակում է, որ 1263-1264 թթ. Սահմադինն արդեն ազդեցիկ ու հարուստ պարոն էր, և հազիվ թե դրանից 40 տարի անց դեռ մոնղոլական դիվանագիտական առաքելությունների մասնակից լիներ: Հետևաբար, այս նույնացումն այնքան էլ հիմնավոր չենք համարում:

⁶⁶ **C. Desimoni**, “I conti dell’ambasciata al Chan di Persia nel MCCXCII”, *Atti della Società Ligure di Storia Patria*, t. XIII, 1877, pp. 537-698, **L. Petch**, «Les marchands italiens dans l’empire mongol», *JA*, t. 250, 1962, pp. 549-574, **J. Richard**, «Isol le Pisan: Un aventurier franc gouverneur d’une province mongole?», in *CAJ*, vol. 14, № 1/3, 1970, pp. 186-194, **D. Sinor**, “Interpreters”, pp. 315-316 **J. Paviot**, “England and the Mongols (c. 1260-1330)”,

քից Անգլիայի արքա Էդուարդ I-ին (կառ. 1272-1307 թթ.) Հովհաննես և Հակոբ (Johan, Jaques) Վասսալ եղբայրների հղած մի նամակ, որով տեղեկացնում են, որ նպատակ ունեն այցելելու նաև վերջինիս՝ հանձնելու Աբաղա խանի նամակը, ինչպես նաև մեկ այլ նամակ «Հայաստանի թագավորից» (roy de Hermenie) այսինքն Լեոն Բ արքայից⁶⁷: Բացառված չէ, որ եղբայրների գլխավորած պատվիրակության կազմում լիներ նաև հայ պատվիրակ, որին հանձնարարված լիներ Լեոն արքայի նամակն անձամբ Անգլիայի արքային հանձնել: Ֆրանսիացի պատմիչ Գիյոմ դը Նանժիի (մահ. 1300 թ. հետո) ժամանակագրության մեջ վկայություն կա գուցե հենց հիշյալ դեսպանների՝ Ֆրանսիայի արքա Ֆրիլիպ III Խիզախի (կառ. 1270-1285 թթ.) արքունիքում ընդունելության մասին: Վերջինս նրանց վրացի (de secta Georgianorum christiani) է անվանում, բայց և կասկած հայտնում, թե գուցե ոչ թե դեսպաններ, այլ լրտեսներ էին⁶⁸ չխոսելով դեսպանության որևէ հայազգի անդամի մասին: «Ֆրանսիական մեծ ժամանակագրություններում» (Grandes Chroniques de France) նույնպես հաղորդում կա Ֆրիլիպ արքային 1277 թ. ներկայացած դեսպանների մասին, որոնք ուղարկված էին ոմն «Տարսի թագավորից» (roy de Tarse): Աղբյուրը հաղորդում է, որ բանագնացները, որոնք ոչ թաթար էին և ոչ էլ վրացի, Սեն Դենի (Saint Denis) էին եկել իրենց քրիստոնյա արքայի կարգադրությամբ, ով ենթակա էր թաթարներին: Նրանք աջակցություն էին խոստանում Ֆրիլիպին, եթե վերջինիս ցանկանա «սարակենոսների» դեմ պատերազմի դուրս գալ: Դեսպաններն այնուհետև ճանապարհ են ընկել Անգլիայի թագավորի մոտ՝ նույնը նաև վերջինիս հաղորդելու⁶⁹: Կարելի է մտածել, թե խոսքը Տարսոնի և հետևաբար Կիլիկիո հա-

⁶⁷ Ch.-V. Langlois, Ch. Kohler, « Lettres inédites concernant les croisades (1275-1307) », Bibliothèque de l'école des chartes, tome 52, 1891, p. 56-57.

⁶⁸ Տե՛ս Chronique latine de Guillaume de Nangis, de 1113 à 1300, avec les continuations de cette chronique, de 1300 à 1368, tome 1, ed. H. Gérard, Paris, 1843, p. 247-248: Այս մասին տե՛ս նաև J.-P. Abel-Rémusat, « Mémoires », MIF, t. 7, pp. 346-347, L. Lockhart, «The Relations between Edward I and Edward II of England and the Mongol Il-Khāns of Persia», Iran, vol. 6, 1968, pp. 24-25, J. Paviot, «England and the Mongols», p. 311, P. Jackson, The Mongols and the West, p. 174:

⁶⁹ Les grandes chroniques de France, publiées pour la Société de l'histoire de France, t. 8: Philippe III le Hardi, Philippe IV le Bel, Louis X Hutin, Philippe V le Long, ed. J. Viard, Paris, 1934, p. 74: Հայտնի է նաև, որ Հայաստանի (Ermenie) թագավորից Էդուարդ I-ի մոտ ուղարկված ինչ-որ դեսպանների համար «անվտանգության երաշխավորագրեր» են գրվել, և վերջիններս վերադարձել են իրենց երկիրը: Տե՛ս Calendar of the patent rolls preserved in the Public record office / prepared under the superintendence of the deputy keeper of the records: Edward I (A.D.1272-1281), prepared under the supervision of H.C. Maxwell Lyte, text by J.G. Black London, 1901, p. 265, ինչպես նաև S. Lloyd, English Society and the Crusade, 1216-1307, Oxford, 1988, p. 254: Հմմտ. նաև Cl. Mutafyan, L'Arménie, p. 163:

յոց թագավորի մասին է: Այնուամենայնիվ, Գիյոմ դը Նանժիի մեկնաբանությունը վկայում է, որ սույն դեսպանագնացությունն նպատակներն ու հենց դեսպանների ինքնությունը մինչև վերջ չեն պարզվել՝ տեղիք տալով առասպելաբանական ասեկոսների ու գրույցների: Խորամուտ չլինելով մանրամասնությունների մեջ՝ նշենք, որ վերոհիշյալ հաղորդումը հավանաբար «Տարսի արքայի» մասին եվրոպայում ԺԳ-ԺԴ դարերում տարածված առասպել-վեպի առաջին արձագանքներից է, որը կարծես թե անտեսել են առասպելի տասնյակ տարբերակներն ուսումնասիրած հետազոտողները⁷⁰:

Աղբյուրներից հայտնի է նաև, որ իլխանական դիվանատանը Հուլիոսից սկսած աշխատել են ֆրանկ քարտուղարներ և գրագիրներ: Նրանցից ամենահայտնին Ռիկարդոս անունով գրագիրն ու թարգմանիչն էր, որը երկար տարիներ ղեկավարել է լատին նոտարների աշխատանքը⁷¹: Որպեսզի պարզ լինի, թե ինչ կարևոր դեր է ունեցել լատին նոտարատունն արքունի դիվանատան համար, բավական է մի փաստ մատնանշել Հռոմի պապ Կղեմես IV-ի և իլխան Աբաղայի նամակագրությունից: Մասնավորապես, 1267 թ. պապն Աբաղային հղած նամակում ափսոսանքով գրում է, որ ոչ ոք չի կարողացել իր համար վերծանել վերջինիս գրության բովանդակությունը, քանի որ այն, ի տարբերություն նախորդ նամակի, գրված է եղել մոնղոլերեն: 1268 թ. Աբաղան ևս մեկ անգամ է գրում պապին (այս անգամ մոնղոլերեն և լատիներեն տարբերակներով)՝ բացատրելով, որ Թավրիզից իր լատին թարգմանչի (իմա՝ Ռիկարդոսի) ժամանա-

⁷⁰ Անգլիական, գերմանական և ֆրանսիական մի շարք անալոգներով մեզ հասած այս առասպելի առանցքային բեման մի դեպքում «թաթարների արքայի» (կամ վեջինիս եղբոր) և մեկ այլ դեպքում՝ «Դամասկոսի սուլթանի» ֆրիստոնեություն ընդունելն է իրենց ֆրիստոնյա կնոջ շնորհիվ, որը, ըստ որոշ պատումների, «Հայաստանի արքայի» դուստրն է: Առասպելը բացատրում է այն կարևոր միջնորդական դերը, որ ուներ Կիլիկյան Հայաստանը Մուսուլմանական Արևելքի և Ֆրիստոնյա Արևմուտքի ֆաղափակրթական երկխոսության մեջ: *St u F. Krauze*, “Kleine Publicationen aus der Auchinleck-hs, XI: The King of Tars”, *Englische Studien*, XI Band, 1888, S. 1–62 **L. H. Hornstein**, “A Study of Historical and Folklore Sources of the ‘King of Tars’ ”, Ph.D. diss., New York University, 1939, **նույնի՝** “The Historical Background of The King of Tars”, *Speculum*, vol. 16, Issue 4, 1941, pp. 404–414 **նույնի՝** “New Analogues to the ‘King of Tars’ ”, *The Modern Language Review*, vol. 36, № 4, 1941, pp. 433–442 **R.J. Geist**, “On the Genesis of ‘The King of Tars’ ”, *The Journal of English and Germanic Philology*, vol. 42, № 2, 1943, pp. 260–268 **S. Schein**, “Who was the King of Tars?”, in *Medieval Studies in Honour of Avrom Saltmann*, ed. **B-Sh. Albert, Yv. Friedman, S. Schwarzfuchs**, Ramat-Gan, 1995, pp. 173–187 **T.M. Boyadjian**, “An Armenian Princess, a Mongol, and a Conversion Tale: The Middle English Didactic Romance, *King of Tars*, and its Adaptations”, in *Cultural, Linguistic and Ethnological Interrelations In and Around Armenia*, ed. **J. Dum-Tragut, U. Bläsing**, Newcastle upon Tyne, 2011 pp. 51–57:

⁷¹ **P. Jackson**, *The Mongols and the West*, pp. 173–174.

կալոր բացակայությունն էր եղել նախորդ նամակը միայն մոնղոլերեն գրելու պատճառը⁷²:

Այսպիսով, չնայած վերևում սկզբնաղբյուրային որոշ փաստեր բերեցինք մոնղոլական արքունիքի հայազգի ծառայողների՝ քեշիքների, թարգմանիչների և բանագնացների մասին, բնավ չենք կարծում, որ հայոց արքաների և Իրանի մոնղոլ տիրակալների միջև դիվանագիտական նամակագրությունը կարող էր վարվել հայերենով և կամ մոնղոլերենով: Շատ ավելի հավանական է թվում այն ենթադրությունը, որ հայոց արքունիքի և մոնղոլական Իլխանություննամակագրությունը տարվում էր որևէ երրորդ՝ միջանկյալ լեզվով (*lingua franca*), որի դերում կարող էր հանդես գալ լատիներենը, որին տիրապետողների պակաս հայոց դիվանատանը վստահաբար չկար: Անշուշտ, հնարավոր է, և Հինդուշահ նախալվանիի քարտուղարության ձեռնարկում մեզ հասած և վերը քննարկված դիմումաձևն էլ վկայում է, որ նամակների նախօրինակները կարող էին գրվել պարսկերենով և հետո միայն լատին նոտարները դրանք կարող էին լատիներեն թարգմանել: Նամակների նախօրինակները, ինչպես եվրոպացի գահակալների հետ գրագրության մեջ, որոշ դեպքերում կարող էին ուղեկցել լատիներեն թարգմանությունները:

(Շարունակելի)

GAGIK DANIELYAN

OFFICIAL CORRESPONDENCE AND DIPLOMATIC GIFTS IN
THE ARMENIAN-MONGOL RELATIONS
(PARTS 1 AND 2)

Keywords: Cilician Armenia, Mongol Ilkhanate of Iran, official correspondence, Muḥammad ibn Hindušāh Naḥğawānī, envoys, interpreters, diplomatic gifts.

The Mamluk chancellery manuals and administrative encyclopedias are not the only sources for the study of the official correspondence between Cilician Armenia and neighboring non-Christian powers.

Another important source has come down to us from the 14th century. It yields some insights into the protocol of diplomatic correspondence between the ruling authorities of the Mongol Ilkhanate of Iran and the Armenian kings of Cilicia, as well

⁷² Այս նամակի հրատարակությունը վերն արդեն հղել ենք: Տե՛ս **Eu. Tisserant**, « Une lettre », pp. 547-556:

as the Armenian catholicoi and clergy. That source is *Dastūr al-kātib fī ta'yīn al-marātib*, a chancellery handbook written in Persian by *Muḥammad ibn Hindušāh Nahǧawānī* (d. 1376) also known under the nickname of *Šams Munšī*.

Along with the important data on socio-economic and public life in Iran and adjacent countries under the rule of the Ilkhanid and Jalayirid dynasties, *Dastūr al-kātib* also contains invaluable material on the organisation and structure of the state system and administrative offices (*dīwāns*), including the state chancery (*dīwān inšā'*). Being a high-qualified clerk and secretary in the royal chancery, *Nahǧawānī* provides significant information on the activities of the military and financial offices, gives numerous examples of documents issued by them, describes the functions and duties of the state officials. Despite its high merits, the manual has never been thoroughly studied and fully translated to any language.

In the first part of the article, the author discusses the intriguing information in *Dastūr al-kātib* (so far overlooked by the scholars of the history of Cilician Armenia) concerning the formulae of correspondence of the Mongol *ilkhans* with the Armenian ruling elites.

The second part deals with the issue of language used in the Armenian-Mongol diplomatic correspondence. Even though no document of the Armenian-Mongol correspondence has come down to us, the preserved letters exchanged between European monarchs and Mongol authorities, as well as the information we possess on the Ilkhanid chancery practices, allow us to make some assumptions regarding the language of Armenian-Mongol official correspondence. Most likely, Latin was used as *lingua franca* in diplomatic communication in parallel with Persian. Medieval sources also contain interesting reports on Christian, including Armenian, scribes, envoys and interpreters employed by the Ilkhanid court in its contacts with the Latin world.

(To be continued)

ГАГИК ДАНИЕЛЯН

ОФИЦИАЛЬНАЯ ПЕРЕПИСКА И ДИПЛОМАТИЧЕСКИЕ ДАРЫ
В АРМЯНО-МОНГОЛЬСКИХ ОТНОШЕНИЯХ
(ЧАСТИ 1 И 2)

Ключевые слова: Киликийская Армения, монгольский Ильханат Ирана, официальная переписка, Мухаммад ибн Хиндушах Нахчивани, посланники, переводчики, дипломатические дары.

Мамлюкские канцелярские руководства и административные энциклопедии – отнюдь не единственные источники для изучения официальной переписки между Киликийской Арменией и соседними нехристианскими государствами.

До нас дошел еще один важный источник XIV века, который дает некоторое представление о протоколе дипломатической переписки правящих кругов монгольского Ильханата Ирана с армянскими царями Киликии, а также с армянскими католикосами и духовенством. Это – «*Дастур аль-катиб фи та 'йин аль-маратиб*», канцелярский справочник, написанный на персидском языке Мухаммадом ибн Хиндушахом Нахчивани (ум. в 1376 г.), также известным под прозвищем Шамс Мунши.

Наряду с важнейшими данными о социально-экономической и общественной жизни Ирана и соседних стран под властью династий Ильханидов и Джалаиридов, «*Дастур аль-катиб*» содержит бесценный материал об организации и структуре государственной системы и административных учреждений (*dīwāns*), включая государственную канцелярию (*dīwān inšā'*). Будучи высококвалифицированным письмоводителем и секретарем ханской канцелярии, Нахчивани предоставляет значительную информацию о деятельности военного и финансового ведомств, приводит многочисленные примеры издаваемых ими документов, описывает функции и обязанности государственных чиновников. Несмотря на свои высокие достоинства, канцелярское пособие Нахчивани почти не изучено и не переведено полностью ни на один язык.

В первой части статьи рассматривается любопытная информация в «*Дастур аль-катиб*»-е, до сих пор упущенная из виду исследователями истории Киликийской Армении, касающаяся формуляра переписки монгольских ильханов с армянскими правящими элитами.

Во второй части затрагивается вопрос о языке армяно-монгольской дипломатической переписки. Несмотря на то, что до нас не дошло ни одного доку-

мента армяно-монгольской переписки, сохранившиеся письма, которыми обменивались европейские монархи и монгольские власти, а также информация, которой мы располагаем о работе канцелярии Ильханидов, позволяют нам сделать некоторые предположения относительно языка армяно-монгольской официальной переписки. Скорее всего это была латынь, которая использовалась как *лингва франка* в дипломатической коммуникации параллельно с персидским языком. Средневековые источники также содержат интересные сообщения о христианских, в том числе армянских, писцах, посланниках и переводчиках, нанятых двором Ильханидов в его контактах с латинским миром.

(Продолжение в следующем номере)

**ՎԱՀԱՆ ԵՎ ՍՄԲԱՏ ԴԱԴՅԱՆՑՆԵՐԻ
ԳՐԱՀՐԱՏԱՐԱԿԶԱԿԱՆ ԳՈՐԾՈՒՆԵՈՒԹՅՈՒՆԸ
ՇՈՒՇԻՈՒՄ 1880-ԱԿԱՆ ԹԹ.**

Բանալի բառեր՝ Ղարաբաղի հայոց թեմ, թեմական հոգևոր դպրոց, Շուշի, Դադյանց եղբայրներ, տպարան, գրահրատարակչություն, գրաքննություն:

Շուշիում տպագրությունն սկիզբ է առել 1828 թ., որի նախադրյալը եղավ Շվեյցարիայի Բագել քաղաքի Ավետարանական քարոզչական ընկերության գործունեությունը տարածաշրջանում¹: 1837 թ. հիշյալ քարոզիչներին Շուշիում ծավալած գործունեության ամբողջական դադարից հետո Ղարաբաղի թեմի առաջնորդ Բաղդասար մետրոպոլիտ Հասան-Ջալալյանցը գնում է այդ տպարանը², որը տպագրական սարքավորումների համալրմամբ և արդիականացմամբ, վայրիվերումներով ու դադարներով գործել է մինչև 20-րդ դարասկիզբը³ անուրանալի դերակատարություն ունենալով Արցախի կրթամշակութային կյանքի վրա: Այդ ընթացքում Շուշիում հրատարակված գրքերի անվանաթերթերի վրա նշյալ տպարանը հիշատակվում է տարբեր անվանումներով՝ «՛ի տպարանի Բարձր Սրբազան Մետրապոլիտն Վիճակին Ղարաբաղու Տեառն Բաղտասարայ», «՛ի տպարանին Շուշույ ընծայեցելոյ Մայր Աթոռոյն Սրբոյ էջմիածնի ՛ի հանգուցեալ Բարձր Սրբազան Մետրապոլիտ Բաղտասար Արք եպիսկոպոսէն Հասան-Ջալալեանց», «՛ի տպարանի Սրբոյ էջմիածնի ՛ի Շուշի», «՛ի տպարանի ընծայեցելոյ յազնուական Յօհաննիսէ Ստեփանեան Յովնանեանց նոյն դպրոցին», «՛ի տպարանի Հոգևոր դպրոցին հայոց Ղարաբաղու», «Տպարան Հայոց Հոգևոր տեսչութեան»:

Տարբեր տարիներին այս տպարանի ձեռք բերած հաջողությունները սեր-

* ԳԱԱ Պատմության ինստիտուտ, հայցորդ, st.petoyan@gmail.com, հոդվածը ներկայացնելու օրը՝ փետրվարի 1, 2022, գրախոսելու օրը՝ մայիսի 2, 2022:

1 Ս. Պետոյան, «Բագելյան բողոքական ֆարզիչների՝ Շուշիում հիմնադրած տպարանի պատմությունը (1827-1835 թթ.)», *Հայագիտության հարցեր*, Երևան, 2021, № 1, էջ 45-65:

2 Ս. Պետոյան, «Բաղդասար արքեպիսկոպոս Հասան-Ջալալյանցը և Շուշիի հայկական տպագրությունը», Մաս Ա., *էջմիածին*, 2021, Յուլիս (Է.), էջ 88-102, Ս. Պետոյան, «Բաղդասար արքեպիսկոպոս Հասան-Ջալալյանցը և Շուշիի հայկական տպագրությունը», Մաս Բ., *էջմիածին*, 2021, Սեպտեմբեր (Թ.), էջ 78-94:

3 ՎԱԱ, ֆ. 12, ց. 7, մ. 2, գ. 3140, ք. 10 և շրջ.:

տորեն առնչվում էին ազգային, հոգևոր, մշակութային և հասարակական գործիչների հետ, որոնցից էին նաև Վահան և Սմբատ Դադյանցները: 19-րդ դարի 80-ականներին Շուշիում նրանց ծավալած կրթամշակութային և հատկապես գրահրատարակչական գործունեությունը՝ կապված հիշյալ տպարանի պատմության հետ, արժանի է հատուկ ուշադրության: Փորձել ենք նաև վերահանել Դադյանց եղբայրներին վերաբերող անհայտ էջերը: Նշենք, որ 19-րդ դարավերջին և 20-րդ դարասկզբին հատկապես աչքի էր ընկնում Վահան Դադյանցը՝ որպես թանկարժեք ձեռագրերի ու հազվագյուտ առարկաների հավաքորդ և գիտնական-ուսումնասիրող, ազգային գործիչ, ով հետագայում առավել հայտնի էր իր եկեղեցական անվամբ՝ որպես Խաչիկ ծայրագույն վարդապետ Դադյանց:

Նախ անդրադառնանք Շուշիում գրահրատարակչական գործին առհասարակ: Այսպես, 1874-1877 թթ. Շուշիում գործող տպարան չկար: 1874 թ. Խորեն վարդապետ Ստեփանեի խմբագրությամբ Շուշիում տպագրված առաջին պարբերականի՝ «Հայկական աշխարհ» ամսագրի մի քանի համարների հրատարակումից հետո Դարաբաղի թեմական հոգևոր դպրոցի տպարանն արդեն մատնվել էր անգործության⁴: Բավական է միայն հիշատակել 1876 թ. մայիսի 15-ին Կովկասի գրաքննական կոմիտեից հայտնած տեղեկությունն այն մասին, որ Իվան Բարուլշևի նախաձեռնությամբ «Кавказский список объявлениям» պարբերականի հրատարակությունը կոմիտեն չէր թույլատրել տպագրել: Բանն այն է, որ Ի. Բարուլշևը, մշտապես ապրելով Շուշիում, ցանկանում էր իր պարբերականը հրատարակել Թիֆլիսում՝ տեղի խոշոր տպագրիչներ «էնֆիաճեանցների» տպարանում, քանի որ այդ պահին, ինչպես նշեցինք, Շուշիում որևէ գործող տպարան չկար: Սակայն կոմիտեն Ի. Բարուլշևի խնդրանքի անհնարինությունը համար բերել էր մի քանի պատճառաբանություն, որոնցից մեկի համաձայն՝ Շուշիում մշտապես ապրող քաղաքացին Ռուսական կայսրության օրենքների պահանջով չէր կարող այլ քաղաքում պարբերական հրատարակել⁵:

1877 թ. նոյեմբերի 18-ին հայ բողոքականներ Մահտեսի-Հակոբյանցներին Շուշիում թույլատրվեց հիմնել նոր տպարան⁶: Այնտեղ նրանց ծավալած գրահրատարակչական գործունեությունը դժկամորեն ընդունվեց⁷: Մինչև անգամ տեղեկություններ էին շրջանառվում այն մասին, որ լինելով այդ ժամանակ Շուշիում գործող միակ տպարանը՝ այն գերշահույթ էր ապահովում տպարանատերեր Մահտեսի-Հակոբյանցներին: Այդ հանգամանքը նպաստեց, որ Շուշիի հա-

⁴ ԱԵ, Պատմութիւն Դարաբաղի Հայոց թեմական հոգևոր դպրոցի 1838-1913, Թիֆլիս, 1914, էջ 429-430:

⁵ ՎԱՍ, ֆ. 480, ց. 1, գ. 234, ք. 2:

⁶ ՎԱՍ, ֆ. 480, ց. 1, գ. 849, ք. 13 շրջ.:

⁷ Ս. Պետոյան, «Շուշիի Մահտեսի-Հակոբյանցների տպարանը (1877-1905 թթ.)», Բանբեր հայագիտության, Երևան, 2021, № 2 (26), էջ 107-128:

սարակույթյունը քայլեր ձեռնարկեր՝ վերականգնանցներու հոգևոր դպրոցի տպարանը, ինչի համար շուշեցիները հավաքագրեցին 2505 ուսուցիչ գումար, իսկ դպրոցի հոգաբարձույթյունն իր միջոցներից հատկացրեց 1047 ուսուցիչ 78 կոպեկ (ընդամենը՝ 3552 ուսուցիչ 78 կոպեկ): Այդ գումարով Մոսկվայից գնվեցին հայերեն ու ռուսերեն տպագրական տառեր, արագատիպ տպագրական մեքենա և տպագրական այլ պարագաներ, որոնց համար ծախսվեց 3078 ուսուցիչ: «Փոքր և շատ համեստ» տպարանը 1886 թ. սկսում է իր գործունեությունը՝ նախորդ տպարանից պահպանելով միայն անունը⁸:

Հարկ է նշել, որ լինելով Բաղդասար մետրոպոլիտի տպարանի իրավահաջորդը՝ Շուշիի այս տպարանի վերագործարկման թույլտվության համար պատկան մարմիններին դիմելու անհրաժեշտություն չկար, քանի որ նման թույլատվություն նախապես ստացվել էր դեռևս 1840 թվին⁹:

Տարածաշրջանում արագատիպ տպագրական մեքենաների հայտնվելը մեծացրեց մրցակցությունը և նոր հնարավորություններ ընձեռեց տպագրական գործի ծավալման համար՝ այն վերածելով առավել շահութաբեր գործունեության: Ժամանակակից և մրցունակ լինելու համար արևելահայ տպարաններն իրենց հրատարակությունների վրա հաճախ մատնանշում էին «արագատիպ տպարան» ունենալու հանգամանք¹⁰: Ինչպես տեսանք, դրանք առկա էին նաև Շուշիում գործող Մահտեսի-Հակոբյանցների և թեմական հոգևոր դպրոցի վերաբացված տպարաններում:

1886 թվականից հետո գրեթե երկու տասնամյակ Շուշիի այս երկու տպարանները գտնվում էին մրցակցության մեջ՝ ծավալելով գրահրատարակչական լայն գործունեություն: Թեմական հոգևոր դպրոցի վերագործարկված տպարանի հրատարակչական և տպագրական գործի զարգացմանը մեծապես նպաստեց հայ բողոքականներ Մահտեսի-Հակոբյանցներին ստվերում թողնելու միտումը: Նշենք, որ մինչ 1886 թվականը հիշյալ տպարանն իր գործունեության նախորդ տասնամյակներում տպագրում էր կրոնաեկեղեցական գրքեր և դասագրքեր, չնայած որ այն ընկալվում էր որպես միայն կրոնական բնույթի գրքեր տպագրող

⁸ Հաշիւ Ղարաբաղի Հայոց Թեմական Հոգևոր դպրանոցի հոգաբարձութեան 1889-1890 ուսումնական տարուայ համար, կազմեց հոգաբարձութեան անդամ Ա. Բաբախանեան [Աէօ], Շուշի, 1890, էջ 17, Բանուր, «Տպագրական գործը Շուշիում», Ղարաբաղ, Շուշի, 9 օգոստոս, 1912, № 58, էջ 2, Աէօ, Պատմութիւն Ղարաբաղի Հայոց Թեմական հոգևոր դպրոցի 1838-1913, էջ 429:

⁹ Ս. Պետոյան, «Բաղդասար աբեղիսկոպոս Հասան-Ջալալյանը և Շուշիի հայկական տպագրությունը», Մաս Բ., էջ միածին, 2021, Սեպտեմբեր (Թ.), էջ 80-81:

¹⁰ 20-րդ դարակազմին նման հիշատակությունների հանդիպում ենք, օրինակ, Ալեհանդրապոլի «Սանդեանի և Ստեփանեանի», «Շիրակ», «Յովհ. Ափինեանի», «Ա. Մալխասեանցի», Ախալպպաի «Մ. Գրիգորեանի», Կարսի «Շ. Կ. Սուրենեանի» և այլ տպարաններում լույս տեսած հրատարակություններում:

հաստատություն¹¹: Լեոյի հիշատակմամբ՝ արդեն 1888-1893 թթ. տպարանի շուրջը կենտրոնացել էր գրական մի նոր շարժում թարգմանական և գեղարվեստական գրականության ասպարեզում¹²:

Շուշիում վերագործարկված տպարանին կից գրավաճառանոց բացելու համար գործուն քայլեր ձեռնարկվեցին: Նպատակը ոչ միայն մրցակցելն էր Մահտեսի-Հակոբյանցների գրավաճառանոցի հետ, որը 1876 թ. հունիսի 7-ին ստացել էր Շուշիում գործելու թույլտվություն, այլև այդ միջոցով տպարանի համար որոշակի շահույթ ապահովելը: Պետք է նշել, որ Շուշիում 1885 թ. հուլիսի 25-ին ոմն շուշեցի Առնոդ Ասրյանին (Гевонд Асруев) թույլատրվել էր գրավաճառանոց բացել¹³, որը Մահտեսի-Հակոբյանցների գրավաճառանոցից հետո Շուշիում պետք է լիներ թվով երկրորդը: 1886 թ. հուլիս 17-ին Արաբաղի կոնսիստորիան իր հերթին դիմել էր Ելիզավետպոլի նահանգապետին՝ խնդրելով թույլատրել թեմական հոգևոր դպրոցի տպարանին կից նույն թվականի օգոստոսի 1-ից բացել գրավաճառանոց՝ կոնսիստորիայի անմիջական հսկողությունամբ: Գրություն մեջ հատկապես շեշտադրվում էր, որ բացվելիք գրավաճառանոցն զբաղվելու էր տարբեր դասագրքերի վաճառքով: Հետաքրքրական է, որ այս հարցի առնչությամբ Կովկասի գրաքննական կոմիտեն Ելիզավետպոլի նահանգապետին հայտնում էր, որ թույլտվության համար նախընտրելի է իմանալ նաև էջմիածնի Սինոդի կարծիքը¹⁴:

Շուշիի վերաբացված տպարանի անդրանիկ հրատարակությունները հիմնականում գեղարվեստական փոքրածավալ գրքույկներ են: 1886 թ. հրատարակված մեզ հայտնի չորս անուն գրքույկներից երեքը ռուսերենից թարգմանություններ են¹⁵, իսկ չորրորդը շուշեցի մի վաղամեռիկ երիտասարդի կենսագրականն է¹⁶, որի բնագրի վերջում մի շատ գեղեցիկ զարդանախշի մեջ տպագրված է հետևյալ գրառումը. «Գրաշար և Տպագրիչ Ա. Ադամեանց 1886 թ. Շուշի»:

Կարճ հիշատակարանի նմանվող այս գրառումը հուշում է, որ 1886 թ. Շուշիի վերաբացված տպարանի գրաշարն ու տպագրիչը նույն անձնավորությունն էր:

Պետք է նշել, որ այդ չորս գրքույկներից երկուսի վրա տեղ գտած «հրատարակություն Աւետիք Պապեանցի» հիշատակությունից հասկանալի է դառնում, որ տպարանն ընդունում էր պատվերներ՝ այդպիսի շահույթ ապահովելով և

¹¹ «Նամակ Շուշուց», *Մշակ*, Թիֆլիս, 8 (20) ապրիլ, 1878, № 57, էջ 1, ԱԾ, Հայ գրքի տօնը, Թիֆլիս, 1912, էջ 170, ԱԾ, Անցյալից (հուշեր, թղթեր, դատումներ), Թիֆլիս, 1925, էջ 32:

¹² ԱԾ, Պատմություն Արաբաղի Հայոց թեմական հոգևոր դպրոցի 1838-1913, էջ 430:

¹³ ՎԱԱ, ֆ. 480, ց. 1, գ. 849, թ. 14:

¹⁴ ՎԱԱ, ֆ. 480, ց. 1, գ. 785, թ. 1-3:

¹⁵ «Բարեբառութիւնն այսպէս պէտք է եւ Ջոն-Տեններ» և «Սիրոյ գոյումն» (թարգմ.՝ Պետրոս Տէր-Յովհաննիսեանց), «Փայլուն բզեզ» (թարգմ.՝ Միխայել Գանգեցեանց):

¹⁶ «Չնաշխարհիկ տղայ» (կենսագրեց՝ Մակար վրդ. Բարխուտարեանց):

միևնույն ժամանակ հեռու մնալով ինքնուրույն հրատարակչական աշխատանքներից: Ա. Պապյանցի հրատարակած երկու գրքերի վերջում զետեղված հիշատակութունից տեղեկանում ենք, որ դրանք կարելի էր ձեռք բերել ոչ միայն հրատարակչի և թարգմանչի մոտից, այլև տպարանին կից գրավաճառանոցից:

Լեոյի վկայությամբ, տպարանի վերաբացումն ուրախություն պատճառեց «ժողովրդի հասկացող դասակարգին»: Առաջին տարում տպարանն աշխատեցնում էր թեմական հոգևոր դպրոցի հոգաբարձությունը, իսկ երկրորդ տարում թեմի հոգևոր կառավարությունը երեք տարի ժամկետով տպարանը վարձակալության հանձնեց մասնավոր անձանց¹⁷: Ստացվում է, որ տպարանը մինչ այդ չէր կարողացել ապահովել նախատեսված շահույթը, իսկ այն վարձակալությամբ տալու նախադեպը գալիս էր դեռևս նախորդ տասնամյակներից: Մասնավորապես հայտնի է, որ 1862 թ. այն վարձակալությամբ հանձնվել էր տպագրիչ Մինաս Տառլիիճյանցին¹⁸: Մյուս կողմից էլ, ինչպես 1890 թ. կազմած «Հաշիւ Ղարաբաղի Հայոց Թեմական Հոգևոր դպրանոցի հոգաբարձութեան 1889-1890 ուսումնական տարուայ» հաշվետվության, այնպես էլ 1914 թ. տպագրված «Պատմութիւն Ղարաբաղի Հայոց թեմական հոգևոր դպրոցի 1838-1913» մեծածավալ աշխատության մեջ Լեոն չի նշում, թե հատկապես ովքե՛ր էին այդ տարիներին տպարանի վարձակալները:

Ուսումնասիրության ընթացքում պարզեցինք, որ տպարանը վարձակալությամբ էր տրվել Վահան և Սմբատ Դադյանցներին, որոնք Տեր Գրիգոր քահանա Դադյանցի որդիներն էին: Նրանցից առաջինը՝ Վահանը (ծնվ. 1863 թ.) 1881 թ. օգոստոսի 18-ին ավարտել է Ղարաբաղի թեմական հոգևոր դպրոցը՝ ստանալով «յոյժ գովելի մրցանակագիր»¹⁹: Իբրև ուսուցիչ՝ դասավանդել է մի շարք դպրոցներում, այդ թվում՝ Շուշիի Ս. Հռիփսիմյանց կուսանաց դպրոցում, որի պատասխանատուն էր ինքը²⁰: 1885 թ. ելիզավետպոլի նահանգապետի հրամանով փակվեցին Շուշիի գավառի հայկական բոլոր հոգևոր դպրոցները, այդ թվում՝ Ս. Հռիփսիմյանց կուսանաց դպրոցը²¹: Կորցնելով աշխատանքը՝ Վ. Դադյանցը նախ փորձում է Շուշիում մասնավոր ուսումնարան բացել, որի համար դիմում է

¹⁷ Հաշիւ Ղարաբաղի Հայոց Թեմական Հոգևոր դպրանոցի հոգաբարձութեան 1889-1890 ուսումնական տարուայ համար, 1890, էջ 17:

¹⁸ ԱԾ, Պատմութիւն Ղարաբաղի Հայոց թեմական հոգևոր դպրոցի 1838-1913, էջ 303:

¹⁹ ՀԱԱ, ֆ. 56, ց. 15, գ. 45, ք. 3: Վահան Դադյանցն աշակերտական տարիներին աչքի էր ընկնում իր հնարամտությամբ և շուտ կողմնորոշվելու հատկությամբ, որոնք ուղեկցել են իրեն ողջ կյանքի ընթացքում (տե՛ս Ղարաբաղի Հայոց հոգևոր թեմական դպրանոցի 75-ամեակը, Շուշի, 1913, էջ 66):

²⁰ Մ. Ավետիսյան, «Ազգային մշակույթի նվիրյալը», Շողակն Արարատյան, 2012, № 2 (281), էջ 4:

²¹ ՀԱԱ, ֆ. 319, ց. 1, գ. 167, ք. 3 և շրջ.:

պատկան մարմիններին, սակայն մերժում է ստանում²²: Այա իր եղբոր՝ Սմբատի հետ նախաձեռնում է Շուշիում հիմնել իրենց կազմատունը: Բանն այն է, որ նրանց քահանա հայրը բավական հմուտ է եղել կազմարարական գործում, որը սովորեցրել է նաև իր որդիներին²³: Ուշագրավ է, որ Լեոն 1885 թ. օգոստոս 22-ին Շուշիից գրում է, որ Տեր Գրիգոր քահանան իր որդիներ Վահան և Սմբատ Դադյանցներին ժառանգություն է թողել երեք տասնյակից ավել հին ձեռագրերի մի հարուստ հավաքածու, որը նրանք խնամքով պահում էին իրենց մոտ՝ ապագայում Սուրբ Էջմիածնի թանգարանին նվիրելու մտադրությամբ²⁴:

Արդեն իսկ նույն տարվա նոյեմբերի 10-ին Վ. Դադյանցը դիմում է Ելիզավետպոլի նահանգապետի գրասենյակ՝ Շուշիում կազմատուն բացելու խնդրանքով²⁵: Մեկ ամիս անց՝ դեկտեմբերի 10-ին, Ելիզավետպոլի նահանգապետի գրասենյակից ստանում է վկայական, որով Վահան և Սմբատ Դադյանցներին թույլատրվում էր Շուշի քաղաքում բացել կազմատուն: Դրա բացման օրվա և օրենքով սահմանված գործունեության պատասխանատու անձի մասին նրանք անհապաղ պետք է տեղեկացնեին Ելիզավետպոլի նահանգապետի գրասենյակին²⁶: Վ. Դադյանցը պատասխանում է, որ իրենք կազմատունը բացելու են 1886

²² ՀԱԱ, ֆ. 319, ց. 1, գ. 167, ք. 4-6:

²³ Վահան և Սմբատ Դադյանց եղբայրներից բացի՝ մեզ հայտնի են նաև մյուս եղբայրներ՝ Հայկը, Արամը և Երեմիան: Վերջինս, 1889 թ. կիսատ թողնելով Ղարաբաղի հոգևոր դպրոցի ուսումը, ձգտում էր հմտանալ տպագրական և կազմարարական գործում, քանի որ կազմարարությունը սովորել էր իր հորից և եղբորից (տե՛ս ՀԱԱ, ֆ. 319, ց. 1, գ. 301, ք. 1 և շրջ.): Հետաքրքրական է, որ 1912 թ. Երեմիան Երևանի նահանգապետից ստացել էր վկայական՝ Էջմիածնում կազմատուն բացելու վերաբերյալ (տե՛ս ՀԱԱ, ֆ. 319, ց. 1, գ. 307, ք. 1): 1895 թ. մի վավերագրից տեղեկանում ենք, որ Հայկը նույնպես թողել էր Ղարաբաղի հոգևոր դպրոցը և տեղափոխվել Էջմիածին՝ Խաչիկ վրդ. Դադյանցի մոտ, որի ցանկությունն էր, որ Հայկն ուսումը շարունակեր Էջմիածնի Գևորգյան նեմարանում: Նա հետաքրքրված էր նաև լուսանկարչական և տպագրական գործով, ուստի ձգտում էր սովորել լուսանկարչություն, որպեսզի դրանով կարողանար Խաչիկ վարդապետին օգնել հնագիտական ժողովածուի լույս ընծայման աշխատանքներում, ինչպես նաև նպաստել հայկական հնավայրերի գտածոների ուսումնասիրմանն ու հանրահռչակմանը (տե՛ս ՀԱԱ, ֆ. 319, ց. 1, գ. 301, ք. 2 և շրջ.): Իսկ Արամը 1914 թ. Եվրոպայում զբաղված էր հայկական թանկարժեք ձեռագրերի վաճառքով (տե՛ս ՀԱԱ, ֆ. 57, ց. 2, գ. 1032, ք. 6 և շրջ., ՀԱԱ, ֆ. 57, ց. 2, գ. 1031, ք. 1):

²⁴ Ա. Բաբախանյան, «Մի քանի հնոսիրուններ», *Արձագանք*, 1 սեպտեմբերի, 1885, № 9, էջեր 121, 123: Փաստորեն, ձեռագրերի նկատմամբ Վահան Դադյանցի հետաքրքրությունը գալիս էր իր հորից: Վ. Դադյանցն իր կյանքի մեծ մասն անցկացրել է Ղարաբաղի և տարածաշրջանի տարբեր վայրերից հավաքված արժեքավոր ձեռագրերի, վավերագրերի և թանգարանային առարկաների հավաքչական աշխատանքով՝ դրանք փրկելով կորստից (տե՛ս **Յակոբ Յ. Թօփեհան**, *Յուզյակ ձեռագրաց Դարեան Խաչիկ վարդապետի, ժողոված 1878-1898*, Մասն Ա., Վաղարշապատ, 1898, էջ Ը.):

²⁵ ՀԱԱ, ֆ. 319, ց. 1, գ. 167, ք. 13:

²⁶ ՀԱԱ, ֆ. 319, ց. 1, գ. 300, ք. 1:

Թվականի հունվարի 1-ին²⁷: Կազմատան պատասխանատու անձը կրկին Վ. Դադյանցն էր, ով եղբայրներից ամենաճարպիկն էր և տիրապետում էր օտար լեզուների (պաշտոնական գրագրությունը ռուսերեն): Կովկասի գրաքննական կոմիտեի փաստաթղթերում էլ որպես կազմատան բացման թույլտվության ամսաթիվ դարձյալ նշված է 1885 թ. դեկտեմբերի 10-ը²⁸:

Մեր ձեռքի տակ ունենք 19-րդ դարի վերջերին Այսրկովկասի գրահրատարակչական գործունեությունն առնչվող հաշվետվությունների վավերագրեր, որոնցում որևէ տեղեկության չենք հանդիպում, որ 1886 թ. դրությամբ կազմատներ են գործել հայաշատ քաղաքներ Գանձակում, Բաքվում, Երևանում, Ալեքսանդրապոլում և Շամախիում: Ստացվում է, որ Շուշիում Դադյանցների հիմնած կազմատունը տարածաշրջանում ունեցել է բացառիկ կարևորություն, ինչը փաստում է, որ նրանք շատ լավ են գիտակցել իրենց կազմատան հեռանկարները: Հայտնի է, որ կազմարարությունը բավական բարդ, աշխատատար և ժամանակատար գործ է, որը ոչ միայն կարիք ունի հմուտ վարպետների, այլև պահանջում է ֆինանսական հավելյալ միջոցներ: Անցյալում կազմատները հաճախ եղել են առանձին կառույցներ, որոնք ծառայություններ են մատուցել տպագրիչներին: Այս շրջանում կազմատունը նաև ծառայում էր գրքերի վերանորոգման (վերականգնման) համար: Շուշիի գրահրատարակչական պատմությունն ուսումնասիրելիս որևէ փաստի չենք հանդիպում այն մասին, որ Դադյանցներից առաջ գոյություն ուներ մեկ այլ կազմատուն: Իսկ բողոքական քարոզիչների գրահրատարակչական գործունեությունից սկսած՝ կազմարարությունը կատարվում էր հենց տպարանում:

Դադյանցները չեն սահմանափակվել միայն կազմատնով, և 1886 թ. նոյեմբերի 22-ին Ելիզավետպոլի նահանգապետի գրասենյակից ստացել են օրենքով սահմանված թույլտվություն՝ իրենց կազմատանը վաճառելու գրաքննված գրքերը²⁹: Ստացվում է, որ Դադյանցների բացած գրավաճառանոցը Շուշիում թվով չորրորդն էր: Փաստորեն, Դադյանցները Շուշիում լայնածավալ գրահրատարակչական գործունեություն իրականացնելու համար հաջորդիվ պետք է ունենային տպարան, ինչը կապված էր մեծ գումարների հետ: Չունենալով ֆինանսական լայն հնարավորություն՝ նրանք կարողացան վարձակալել թեմական հոգևոր դպրոցի արագատիպ տպարանը: Վերջինիս վարձակալության վերաբերյալ պահպանվել են դրա պայմանագրի ռուսերեն բնօրինակն ու պատճենը: Այդ վավերագիրը խիստ կարևորություն է ունեցել Շուշիի գրահրատարակչական պատմության համար: Ռուսերենով գրված լինելը պայմանավորված էր այն

²⁷ ՀԱՍ, ֆ. 319, ց. 1, գ. 167, ք. 15:

²⁸ ՎԱՍ, ֆ. 480, ց. 1, գ. 849, ք. 13 շջ.:

²⁹ ՀԱՍ, ֆ. 319, ց. 1, գ. 167, ք. 14:

հանգամանքով, որ կողմերի միջև հնարավոր վեճերի ծագման դեպքում ռուսական պատկան մարմինները կարողանային միջամտել հարցին:

Այսպես, 1886 թ. դեկտեմբերի 22-ին թեմական հոգևոր դպրոցի հոգաբարձուի թյունը միջնորդել էր կոնսիստորիային, որպեսզի տպարանը վարձակալությամբ հանձներ Դադյանց եղբայրներին³⁰: Հարկ է նկատել, որ տպարանը կառավարվում էր թեմական հոգևոր դպրոցի կողմից, որն էլ իր հերթին ենթակա էր կոնսիստորիային: Ինչպես վերևում տեսանք, գրավաճառանոցի բացման թույլտվությունն ստանալու համար պատկան մարմիններին դիմել էր ոչ թե դպրոցի հոգաբարձուի թյունը, այլ կոնսիստորիան: Հետևաբար, հասկանալի է դառնում, թե ինչո՞ւ Կովկասի գրաքննական կոմիտեի փաստաթղթերում այս տպարանը հիշատակված է “*Типография Шушинской армянской духовной Консистории*”³¹, իսկ պաշտոնական վիճակագրական վավերագրերում՝ “*Типография Карабагской армяно-григорянской Консистории*”³² անուններով:

Ուստի այս հանգամանքով պայմանավորված՝ հենց կոնսիստորիան իրավական տեսանկյունից պետք է հանդես գար որպես վարձառու: Վերջինս 1887 թ. հունվարի 1-ին, ի դեմս թեմի առաջնորդ Գրիգոր արքեպիսկոպոս Սաքինյանցի և անդամներ Հարություն քահանա Մելքոնյանի ու Սիմեոն ավագ քահանա Տեր-Իսրայելյանցի, դպրոցի տպարանը երեք տարի ժամկետով վարձակալության հանձնեց Վահան և Սմբատ Դադյանցներին:

Ստորև ամփոփ կերպով ներկայացնում ենք պայմանագրի 13 կետերը:

- 1) Կոնսիստորիան, համաձայն նախապես ձեռք բերած գույքագրման տվյալների, արագատիպ տպարանն իր բոլոր մեքենաներով, հաստոցներով, տառատեսակներով, պիտույքներով և այլ պարագաներով երեք տարի ժամկետով (01.01.1887 – 01.01.1890) վարձակալության էր տալիս Վահան և Սմբատ Դադյանցներին:
- 2) Տպարանի պահպանման բոլոր ծախսերը՝ ներառյալ տարածքների վարձակալության արժեքը, գրաշարների, վարպետների և այլ ծառայողների վարձատրությունը, Դադյանցները վերցնում էին իրենց վրա:
- 3) Տպարանից ստացված ողջ շահույթը մնում էր երկու եղբայրներին:
- 4) Տպարանից ստացված եկամուտները տնօրինելիս նրանք պարտավորվում էին տարեկան 500 ռուբլի վճարել Ղարաբաղի թեմական հոգևոր դպրոցի

³⁰ ՀԱԱ, ֆ. 319, ց. 1, գ. 167, ք. 20 և շրջ.:

³¹ ՎԱԱ, ֆ. 480, ց. 1, գ. 849, ք. 13 շրջ.:

³² Свѣдѣнія о существующихъ въ Россіи типографіяхъ, литографіяхъ, металлографіяхъ, заведеніяхъ, производящихъ и продающихъ принадлежности тисненія, фотографіяхъ, а равно о мѣстахъ книжной торговли, публичныхъ бібліотекахъ и общественныхъ читальняхъ, составленныя по 1-е января 1894 года, с. 36.

հոգաբարձությունը, ընդ որում՝ 1887 թ. հունվարի 1-ին պետք է տային 250 ռուբլի կանխավճար, իսկ 1887 թ. հուլիսի 1-ին՝ մնացած 250 ռուբլին: Հաջորդ երկու տարիների համար վճարը կատարվելու էր նույն սկզբունքով անկախ այն հանգամանքից, թե վարձակալները տպարանից շահույթ կստանային, թե ոչ:

- 5) Վահան և Սմբատ Դադյանցները տպարանը տնօրինելու էին թեմի առաջնորդի հսկողությամբ: Տպարանին անհրաժեշտ նյութերի ձեռքբերման ծախսը տարվա ընթացքում պետք է չգերազանցեր 50 ռուբլին, իսկ ծախսերը կատարվելու էին կոնսիստորիայի իմացությունով և համապատասխան փաստաթղթերով, քանի որ այդ գումարը ծախսվելու էր սույն պայմանագրի 4-րդ կետով սահմանված տարեկան վարձավճարից: Նրանք իրավունք ունեին տպարանը, ըստ անհրաժեշտության, տեղափոխել Շուշիի մեկ այլ տարածք, որը պետք է նախապես համաձայնեցնեին կոնսիստորիայի հետ:
- 6) Վարձակալները պարտավորվում էին կոնսիստորիայի և դպրոցի հոգաբարձություն համար անվճար ընդունել տպագրական պատվերներ՝ տարեկան մինչև 30 ռուբլու չափով, իսկ այդ գումարը գերազանցելու դեպքում նրանք տպագրական պատվերները կարող էին ընդունել փոխադարձ համաձայնությունով:
- 7) Տպարանի պահպանման, հնարավոր բացթողումների և շարաշահումների համար ամբողջ պատասխանատվությունը կրելու էին Դադյանցները, որոնք պարտավորվում էին փոխհատուցել հնարավոր կորուստների և վնասների համար: Կոնսիստորիային իրավունք էր վերապահված յուրաքանչյուր պահի ստուգել և վերահսկել և՛ տպարանի գործունեությունը, և՛ Դադյանցներին ու տպարանի աշխատակիցներին: Իսկ եթե Կոնսիստորիան նկատեր այնպիսի խախտումներ, որոնք կառաջացնեին վնասակար հետևանքներ, ապա պայմանագիրը միակողմանի կդադարեցվեր, իսկ տպարանի շահագործումը կարգելվեր:
- 8) Դադյանցները պարտավորվում էին կոնսիստորիայի վերահսկողությամբ ունենալ գրանցամատյաններ, որտեղ պետք է նշվեին տպագրական բոլոր պատվերները, ինչպես նաև՝ տպարանի պահպանման համար անհրաժեշտ եկամուտներն ու ծախսերը՝ վավերացված տպարանի կնիքով: Նրանք պարտավորվում էին նաև հոգևոր և աշխարհիկ վերադաս մարմինների պահանջով անհապաղ ներկայացնել հաշվետվություններ տպարանի վիճակի և գործունեության վերաբերյալ:
- 9) Պայմանագրի ժամկետի ավարտից հետո կամ դրա վաղաժամ դադարեցման դեպքում Դադյանցները պարտավոր էին տպարանը կոնսիստորիային հանձնել ըստ գույքագրման տվյալների, որոնցով ընդունել էին՝ ներառյալ վարձակալության ընթացքում իրենց ձեռք բերած գույքը: Դադյանցները

պատասխանատու էին տպագրական արագատիպ մեքենայի անխափան լինելու համար, իսկ եթե հանձնման ժամանակ նրանում որևէ խափանում կամ թերուժյուն հայտնվեր, ապա նրանք պարտավորվում էին դրանք շտկել իրենց միջոցներով: Տառատեսակները և տպագրական մյուս պարագաները վերադարձվում էին այն տեսքով, ինչպիսին որ եղել էին նախքան դրանց գործածումը:

- 10) Առանց կոնսիստորիայի համաձայնության՝ Դադյանցները չէին կարող ինքնակամ փակել տպարանը և վերավարձակալության տալ ուրիշներին:
- 11) Կոնսիստորիան չէր կարող մինչև պայմանագրի ժամկետի ավարտը վարձակալներին հեռացնել տպարանից և ղեկավարի պաշտոնից՝ բացառությամբ սույն պայմանագրի 7-րդ կետով նախատեսված դեպքերի: Հավասարապես Վահան և Սմբատ Դադյանցները ժամկետի լրանալուց առաջ չէին կարող հրաժարվել սույն պայմանագրի կատարումից, հակառակ դեպքում չէին ազատվելու պատասխանատվությունից: Իսկ եթե կոնսիստորիան նրանց հեռացնե՞ր առանց որևէ հիմնավոր պատճառի, ապա վերջիններիս իրավունք կտրվեր պահանջել այդ ժամանակահատվածի ամբողջ վնասի փոխհատուցումը:
- 12) Վահան և Սմբատ Դադյանցները պատասխանատվությունը կիսում էին հավասար չափով: Բացի դրանից՝ ապահովելով պայմանագրի 4-րդ, 9-րդ և 11-րդ կետերով սահմանված՝ վճարումների հետ կապված մասերի պատշաճ կատարումը և տպարանի անխափան վերադարձը՝ նրանք կոնսիստորիային անժամկետ երաշխավոր էին կարգում շուշեցի Սարգիս Խաչանցին (*Տարգիս Խաչուես*) նրա համաձայնությամբ և ստորագրությամբ³³:
- 13) Երկու կողմերը ճշգրտորեն և անխախտ կերպով պետք է կատարեին այս պայմանագիրը, որի բնագիրը պահվելու էր կոնսիստորիայում, իսկ վերջինիս կողմից հաստատված պատճենն ստորագրությամբ փոխանցվելու էր Վահան և Սմբատ Դադյանցներին³⁴:

³³ Պայմանագրի վերջում կարդում ենք. «Ես ՚ի ներոյ ստորագրեալ Շուշաֆաղաֆացի Սարգիս Խաչիե[ա]նցս յօժարով[թեամ]բ իմով երաշխատրվում եմ կատարել այս դաշնադրու[թ]ե[ան] մէջ եղեալ շորորդ, իններորդ ու տասն մէկերորդ յօդուածների գօրու[թ]ի[ւն]ը առանց իրի՛ պատճառանց առ որ ձեռամբ իմով ստորագրեմ Սարգիս Խաչիեանց»:

³⁴ Խաչիկ վրդ. Դադյանցի ֆոնդում պահվում են հիշյալ ձեռագիր պայմանագրի բնօրինակն ու պատճենը: Բնօրինակը (թ. 21-22 շրջ.) գրված է պաշտոնական դրոշմաթղթի վրա, իսկ պատճենը (թ. 23-24 շրջ.) սովորական թղթի վրա, որին հաջորդում են Կարաբաղի թեմի առաջնորդի, կոնսիստորիայի անդամների, Դադյանց եղբայրների և երաշխավորի ստորագրությունները (տե՛ս ՀԱՍ., ֆ. 319, ց. 1, գ. 167): Պաշտոնական դրոշմաթղթի առկայությունը, թեկուզ առանց ստորագրությունների, հիմք է տալիս եզրակացնելու, որ դրա վրա գրված պայմանագիրը հենց բնօրինակն է: Ներկա ուսումնասիրությունը կատարվել է Դադյանցների սովորած պատճենից, քանի որ այն, պայմանագրի բնօրինակի հետ համեմատած, ավելի ընթեռնելի է ու լավ պահպանված:

Ինչպես տեսնում ենք, պայմանագիրը բավական հագեցած է, և նրանում հաշվի են առնված մի շարք մանրուքներ և հետևանքներ: Պատճառն այն էր, որ Ղարաբաղի կոնսիստորիայի և թեմական հոգևոր դպրոցի հոգաբարձություն համար տպարանը բացառիկ և արժեքավոր մի հաստատություն էր, որի վերագործարկման համար մեծ ջանքեր ներդրվեցին: Իսկ պայմանագրի որոշ կետեր, հատկապես Դադյանցների ստանձնած տարեկան վարձատրություն չափը, մտորելու տեղիք են տալիս, թե արդյո՞ք նրանք խորապես գիտակցել են իրենց ստանձնած ֆինանսական այդ բեռի ծանրությունը՝ միաժամանակ տպարանի ծախսերը հոգալու և սեփական եկամուտն ապահովելու անհրաժեշտությունը: Թեև տպարանը վարձակալությամբ հանձնվել էր երկու եղբայրներին, սակայն պաշտոնական գրագրություններում մշտապես հանդես էր գալիս Վ. Դադյանցը՝ որպես տպարանի կառավարիչ, իսկ մինչ տպարանի վարձակալությունը նա ստորագրում էր որպես Շուշիի պատվավոր քաղաքացի:

Դադյանցները չբավարարվեցին կազմատուն, տպարան և գրավաճառանոց ունենալով և նախաձեռնեցին Շուշիում բացել նաև վճարովի գրադարան-ընթերցարան: 1887 թ. հոկտեմբերի 27-ին Վ. Դադյանցը գրում է Ելիզավետպոլի նահանգապետի գրասենյակին՝ խնդրելով թույլատրել հաջորդ տարվա հունվարի 1-ից Շուշիում բացել մասնավոր գրադարան-ընթերցարան³⁵: Վերջինս Վ. Դադյանցը բացում է 1888 թ. հունիսի 1-ից նույն թվի փետրվարի 23-ին նախապես ստանալով դրա պաշտոնական թույլտվությունը³⁶: Գրադարան-ընթերցարանը, որի անդամավճարը տարեկան 5 ռուբլի էր, ամսական՝ 50 կոպեկ, գտնվում էր թեմական հոգևոր դպրոցի տպարանին կից՝ Հասան-Ջալալյանի տանը: Գրադարան-ընթերցարանի անդամ չհանդիսացողներն էլ ամեն անգամ մուտքի դիմաց պետք է վճարեին 5 կոպեկ: Այն բաց էր առավոտյան ժամը 9:00-ից մինչև 21:00-ն: Հայտարարության մեջ նշված է նաև, որ գրադարան-ընթերցարանն ուներ մի քանի հարյուր միավոր հայերեն և ռուսերեն գրքեր³⁷:

Տպարանի շահագործման առաջին տարում Դադյանցները, բացի գրքերի տպագրությունների պատվերներ կատարելուց, նպատակ ունեին նաև զբաղվել

³⁵ ՀԱԱ, ֆ. 319, ց. 1, գ. 167, ք. 25:

³⁶ ՀԱԱ, ֆ. 319, ց. 1, գ. 167, ք. 26:

³⁷ ՀԱԱ, ֆ. 319, ց. 1, գ. 167, ք. 29: Հետաբրեհական է, որ ԿՀԲԸ-ի Շուշիի տեղական վարչությունը 1889 թ. մարտի 10-ին տարածում է Դադյանցների կողմից կառավարվող տպարանում հրատարակված երկլեզու (հայերեն և ռուսերեն) հայտարարություն, ըստ որի՝ նույն թվի մարտի 12-ից Շուշիի Հայոց հրապարակի վրա՝ Խուբլարյան եղբայրների խանութի վերանահարկում, նախատեսվում էր բացել գրատուն-ընթերցարան: Այն գործելու էր ամեն օր՝ ժամը 9:00-ից մինչև 14:00-ն և 17:00-ից մինչև 21:00-ն: Ընկերության անդամ չհանդիսացող յուրաքանչյուր ընթերցող որպես բաժանորդագին պետք է վճարեր տարեկան 4 ռուբլի, ամսական 50 կոպեկ, իսկ օրական 5 կոպեկ (մամրամասն տե՛ս Ս. Պետոյան, «Կովկասի հայոց բարեգործական ընկերության Շուշիի մասնաճյուղի գրադարան-ընթերցարանը», ԼՀԳ, 2019, № 1, էջ 71-72):

հրատարակչական ակտիվ գործունեությունը՝ մասնավորապես 1888 թվականից Շուշիում տպագրելով ամսագիրը: Վ. Դադյանցը, ցանկանալով հրատարակել «Արցախ» անվանումով գրաքննություն ենթակա գրական և քաղաքական բնույթի հայերեն մի ամսագիր³⁸, դիմում է Կովկասի քաղաքացիական մասի գլխավոր կառավարչապետին (գրությունից բացակայում է ամսաթիվը) թույլտվություն խնդրելով 1888 թ. հունվարի 1-ից սկսել այդ ամսագրի հրատարակումը: Վերջինիս պատասխանատուի, խմբագրի ու հրատարակչի պարտականությունները Վ. Դադյանցը վերցնում էր իր վրա: «Արցախ» ամսագիրը նախատեսված էր հրատարակել Վ. Դադյանցի կառավարման ներքո գործող տպարանում յուրաքանչյուր ամսվա սկզբին՝ 1876-1881 թթ. Թիֆլիսում տպագրված «Փորձ» հայկական ամսագրի ձևաչափով: Ամսագրի տարեկան բաժանորդագիրը սահմանված էր 5 ռուբլի, իսկ կես տարվա համար՝ 3 ռուբլի: Գրությունը կցված ամսագրի բովանդակային ծրագրից պարզ է դառնում, որ Վ. Դադյանցը ցանկանում էր այն տպագրել 8 բաժնով: Դրանց խորագրերն էին՝ 1) պատմություններ, պատմվածքներ, վեպեր (բնօրինակ և թարգմանություն), 2) քննադատական հոդվածներ հայ և ռուս գրականության վերաբերյալ, 3) տեղական ակնարկներ, հոդվածներ (բացառապես Արցախի կենցաղի մասին), 4) քաղաքական ակնարկներ (քաղվածքներ ռուսական ամսագրերից և թերթերից), 5) կովկասյան ակնարկներ (քաղվածքներ կովկասյան մամուլից), 6) գիտական ակնարկներ նոր հայտնագործությունների վերաբերյալ և դրանց հանրայնացում, 7) պոեզիա (բնօրինակ և թարգմանություն), 8) հայտարարություններ³⁹:

Կովկասի քաղաքացիական մասի գլխավոր կառավարչապետը Վ. Դադյանցի կողմից ամսագիր հրատարակելու ծրագրի առնչությամբ 1887 թ. նոյեմբերի 27-ին գրում է Կովկասի գրաքննական կոմիտեին՝ խնդրելով հայտնել, թե կոմիտեն ի՞նչ դիրքորոշում ունի սույն հարցի կապակցությամբ⁴⁰: Կոմիտեի 1887 թ. դեկտեմբերի 5-ի գրությունից տեղեկանում ենք, որ Վ. Դադյանցի առաջարկը մերժվել է: Նույն գրության վրա առկա է մի դժվարընթեռնելի մակագրություն, որով Կովկասի գրաքննական կոմիտեն հիմնավորում էր մերժումը՝ հայտնելով, որ Թիֆլիսում տպագրվող պարբերականները բավարար թիվով բաժանորդներ չունեն, ուստի հագիվ թե նոր բաժանորդներ գտնվեն «գավառական քաղաք» Շուշիում տպագրվելիք ամսագրի համար: Բացի դրանից՝ Վ. Դադյանցը կոմիտեի

³⁸ «Արցախ» ամսագրի տպագրության թույլտվության և դրա բովանդակային ուղղվածության մասին ամփոփ հիշատակություններ կան Սմբատ Ավագյանի աշխատություններում (տե՛ս Ս. Ավագյան, Դարաբաղի մամուլի պատմություն (1828-1920), Երևան, 1989, էջ 124, Ս. Ավագյան, Արցախը հայ մշակույթի կարևորությունն օջախ, Երևան, 1991, էջ 133):

³⁹ ՀԱԱ, ֆ. 319, ց. 1, գ. 273, ք. 1 և շրջ.:

⁴⁰ ՎԱԱ, ֆ. 480, ց. 1, գ. 818, ք. 1:

համար անծանոթ անձ էր, որը չունեի ամսագիր հրատարակելու փորձ⁴¹:

Մեզ հայտնի է նաև Կովկասի քաղաքացիական մասի գլխավոր կառավարչապետի 1888 թ. մարտի 17-ի գրույթունը՝ ուղղված Ելիզավետպոլի նահանգապետին, որից տեղեկանում ենք, որ «Արցախ» ամսագրի տպագրության թուլությունների հարցով կառավարչապետը դիմել է Ներքին գործերի նախարարության Մամուլի գործերով գլխավոր վարչությանը (Սանկտ Պետերբուրգ)⁴²: Վերջինս էլ ներկայացված առաջարկին չի տվել իր համաձայնությունը⁴³: Ելիզավետպոլի նահանգապետի գրասենյակից 1888 թ. մարտի 26-ի գրույթամբ հանձնարարվում է այդ մասին հայտնել Վ. Դադյանցին, ինչպես նաև նրան վերադարձնել իր բոլոր փաստաթղթերը⁴⁴: Այսպիսով, Շուշիում ամսագիր հրատարակելու նախաձեռնությունը մնաց անկատար⁴⁵:

Այս նախաձեռնությամբ Վ. Դադյանցը կարող էր մի շարք խնդիրներ լուծել: Նախ, ամսագրի 1-7-րդ բաժինների ընտրությունը վկայում է, որ տեղում կար գիտակրթական և մշակութային ակտիվ կյանք, որի լուսաբանման համար այդ տարիներին քաղաքում որևէ պարբերական չէր հրատարակվում: Հասկանալի է, որ Վ. Դադյանցը լավագույնս գիտակցում էր այս իրողությունը և սույն նախաձեռնությամբ ձգտում էր նաև մենաշնորհային դիրք գրավել Շուշիում, ուր դժվար թե ամսագրի բաժանորդների հնարավոր պակաս զգացվեր: Իսկ 8-րդ բաժինը (հայտարարություններ) կարող էր բավականաչափ եկամուտ ապահովել, քանի որ տպարանի և նրա հրատարակությունների գովազդի արդյունքում կավելանային պատվերները: Պետք է նկատի ունենալ, որ այս շրջանում Շուշին Այսրկովկասի խոշոր քաղաքներից մեկն էր, ուստի այս հանգամանքով պայմանավորված՝ տարբեր հայտարարությունների և գովազդների պատվերների թիվը նույնպես մեծաքանակ կարող էր լինել: Բնական է, որ բնակչության կրթա-

⁴¹ ՎԱԱ, ֆ. 480, ց. 1, գ. 818, ք. 2:

⁴² Տվյալ ժամանակաշրջանում Ռուսական կայսրության տարածում մասնավոր պարբերական հրատարակելու թույլտվությունը վերապահված էր միմիայն Նեբին գործերի նախարարության Մամուլի գործերով գլխավոր վարչությանը:

⁴³ ՀԱԱ, ֆ. 319, ց. 1, գ. 273, ք. 2 և շրջ., ՌՊՊԱ, ֆ. 776, ց. 12, գ. 12 (1888 թ.), ք. 1-6:

⁴⁴ ՀԱԱ, ֆ. 319, ց. 1, գ. 273, ք. 3:

⁴⁵ 1883-1885 թթ. Մահտեսի-Հակոբյանցներից Ավագը նախաձեռնել էր Շուշիում հրատարակել «Шушинские объявления» և «Սուրհանդակ» պարբերականները: Դրանք նպատակ ունեին տեղեկություններ հաղորդելու Շուշիի անցյալի և ներկայի մասին, ինչպես նաև զանազան նորությունների և հայտարարությունների միջոցով լուսաբանելու տեղական կյանքը: Սակայն Մամուլի գործերով գլխավոր վարչությունը չթույլատրեց Ա. Մահտեսի-Հակոբյանցին կյանքի կոչելու իր մտահղացումը (տե՛ս ՎԱԱ, ֆ. 480, ց. 1, գ. 554, ք. 1-6 շրջ., ՌՊՊԱ, ֆ. 776, ց. 12 (1883 թ.), գ. 85, ք. 1-13 շրջ., ՌԱԱ, ֆ. 102, ց. 276, գ. 18 մ. 62, ք. 1-5): Իսկ 1888 թ. Մամուլի գործերով գլխավոր վարչությունը չթույլատրեց ոմն Մարկոսովին Շուշիում հրատարակել «Միություն» անվանումով մեկ այլ հայերեն պարբերական (տե՛ս ՌՊՊԱ, ֆ. 776, ց. 12, գ. 71 (1888 թ.), ք. 1-5):

կան և մշակութային կյանքում առաջնակարգ նշանակություն ունեն մամուլը, որը ժամանակի տեղեկատվության հիմնական աղբյուրն էր և արտաքին աշխարհի հետ հաղորդակցման միջոցը:

Վերագառնալով Դադյանցներին վարձակալությամբ տրված տպարանի եռամյա գործունեությանը՝ նշենք, որ առաջին տարվա (1887 թ.) տպագրված գրքերից մեզ հայտնի են երկուսը⁴⁶, հաջորդ տարում (1888 թ.) վեցը⁴⁷, իսկ երրորդ տարում (1889 թ.)՝ հինգը, որոնցից երեքը⁴⁸ նախորդ երկու տարիներին տպագրված գրքերի պես հիշատակված են հայ գրքի մատենագիտական ցանկերում: Նշենք, որ մեզ հաջողվեց գտնել 1889 թ. Դադյանցների տպագրած հայերեն-ռուսերեն ևս երկու գրքույկ, որոնցից առաջինը «Յուցակ գրոց Շուշույ հասարակաց ժողովարանի» աշխատությունն է, իսկ երկրորդը «Կանոններ Կովկասի Հայոց Բարեգործական Ընկերության Շուշույ Տեղական Վարչության Գրատուն-Ընթերցարանի համար» գրքույկն է: Ստացվում է, որ միայն 1889 թ. Դադյանցները Շուշույում առնվազն 5 անուն գիրք են տպագրել, որոնց թիվը հնարավոր է աճի, եթե ի հայտ գան այդ տարում տպագրված այլ նորանուն գրքեր:

Հասկանալի է, որ 1887-1889 թթ. տպագրված վերոթվարկյալ գրքերը չեն կարող արտացոլել Դադյանցների տպագրած գրքերի ամբողջական պատկերը, քանի որ ոչ բոլորն են հայտնի եղել մատենագետներին կամ հասել մինչև մեր օրերը: Եթե անգամ ընդունենք, որ այդ երեք տարիների ընթացքում Դադյանցները տպագրել են ընդամենը 13 անուն գիրք և գրքույկ, ապա դա նույնպես վատ ցուցանիշ չէ՝ հաշվի առնելով անցյալի տպագրական դժվարությունները, ժամանակատար և ծախսալից աշխատանքները: Սակավ են նաև հիշյալ շրջանում տպագրված հայերեն գրքերի մասին վիճակագրական տվյալները: Մեզ հաջողվեց գտնել 1891 թ. Ռուսաստանի տիրապետության տակ գտնվող տարածքներում տպագրված հայերեն գրքերի մասին մի վիճակագրություն՝ կազմված շուշեցի Պետրոս Զաքարյանի կողմից: Հեղինակը նշում է, որ նույն տարում տպագրվել է 132 անուն հայերեն գիրք, ապա հիշատակում է այդ գրքերի տպագրության վայրերն ու տպարանները⁴⁹: Ըստ այդ վիճակագրական տվյալների՝ տպագրված

⁴⁶ Վ. Օ. Գօրնի, «Գեորգ Ստեֆենսոն» (թարգմ. ռուսերենից՝ Միրզա Տեր-Սարգսեանցի) և Աօ, «Վէպ թէ պատմութիւն (Ղարաբաղի անցեալը Ապրես Բէկնազարեանցի գրչի տակ)»:

⁴⁷ Աօ, «Վահան Մամիկոնեան (Հայոց պատմութիւնից)» և «Օայրե», Կոստանդին Կ. Մելիֆ-Շահնազարեանց, «Փշրանք», հ. 1 և «Մխախտար եւ իւր վնասները», Մ. Աբեղեան, «Նմուշներ» և Մ. Մուրադեան, «Մանուկն Արտաազդ (պատմական գրոյց)»:

⁴⁸ Սիմեոն Հախումեան, «Մանիկ (Ժամանակակից վէպ)», Կոստանդին Կ. Մելիֆ-Շահնազարեանց, «Ոգելից ըմպելիների վնասակարութիւնը», Վահան Բահանյա Շահնունեանց, «Բացատրութիւն Մատթէոսի աւետարանի ՚ի պէտս դասախօսութեան կրօնի»:

⁴⁹ Վիճակագրական այս տվյալները չեն կարող ամբողջական լինել: Նշեմք միայն, որ վերը հիշատակված 132 անուն գրքերը տպագրվել են հայաբնակ 9 քաղաքների 15 տպարան-

հայերեն գրքերի քանակով Թիֆլիսից և Մոսկվայից հետո հաջորդը Շուշին էր, որտեղ տպագրվել էր 11 անուն գիրք, որից 8-ը՝ Մահտեսի-Հակոբյանցների, իսկ 3-ը՝ հոգևոր դպրոցի տպարաններում⁵⁰: Ստացվում է, որ Դադյանցների տպագրական գործունեության շրջանում (1887-1889) հոգևոր դպրոցի տպարանը հրատարակված գրքերի տեսականիով կարողացել է ապահովել բավարար արդյունքներ: Մյուս կողմից մեր այս գնահատականը հաստատվում է մեկ այլ իրողությամբ: «Հանդէս ամսօրեայ» ամսագրի 1893 թ. հոկտեմբեր-դեկտեմբեր համարներում հրատարակված «Ազգային հրատարակութիւնք 1892 տարւոյ» ցանկում գետեղված են Ռուսաստանի տիրապետության տակ գտնվող տարածքներում տպագրված 130 անուն գրքերի մասին տեղեկություններ, որոնցում Թիֆլիսից, Մոսկվայից, Էջմիածնից, Ալեքսանդրապոլից և Պետերբուրգից հետո Շուշին վեցերորդ տեղում էր, որտեղ տպագրվել էր հինգ անուն գիրք⁵¹:

1887-1889 թթ. թեմական հոգևոր դպրոցի տպարանում հրատարակված գրքերը բովանդակային առումով պայմանականորեն կարելի է դասակարգել հետևյալ ուղղությունների՝ բանաստեղծական, վիպական, պատմական, կրոնական, կենսագրական, դասագրքային, առողջապահական, տեղեկատվական և այլն: Ակնհայտ է, որ Դադյանցների տպագրած գրքերն ընդգրկում են տարբեր բնագավառներ՝ նախատեսված ընթերցողների լայն շրջանակների համար: Ճիշտ է, որ գրքերից շատերը տպագրական պատվերներ էին, սակայն Դադյանցները հանդես էին գալիս նաև սեփական նախաձեռնությամբ՝ այս անգամ որպես հրատարակիչ: Այսպես, 1888 թ. տպագրվեց Լեոյի «Վահան Մամիկոնեան» գիրքը, որի անվանաթերթի վրա հիշատակված է «Հրատարակութիւն Սմբ. Դադեանի»: Փաստորեն, Շուշիում Դադյանցներն զբաղված էին ոչ միայն տպագրությամբ, այլև կազմարարությամբ, գրավաճառությամբ և հրատարակչական գործով: Սա նշանակում էր, որ Դադյանցները կարող էին դառնալ Մահտեսի-Հակոբյանցների մրցակիցները:

Ստեփան Մալխասյանցը «Մշակ» օրաթերթում բավական հետաքրքրական մի հոդված է տպագրել, որով կարևոր վիճակագրական վերլուծություններ է կատարել 1892 թ. Ռուսաստանի և Օսմանյան Թուրքիայի տիրապետության տակ եղած տարածքներում տպագրված հայերեն հրատարակությունների մասին: Այդ վիճակագրությունից պարզ է դառնում, որ 1892 թ. տպագրված հայերեն

ներում: Բացակայում էր Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի տպարանը, որտեղ 1891 թ. հրատարակվել էին մեկ տասնյակից ավելի գրքեր:

⁵⁰ Պ. Զաֆարեան, «Հայերեն գրքերի հրատարակութեան գործը ռուսահայերի մէջ 1891 թ.», Մուրճ, Թիֆլիս, 1892, № 7-8, էջեր 1173, 1176:

⁵¹ «Ազգային հրատարակութիւնք 1892 տարւոյ», Հանդէս ամսօրեայ, Վիեննա, 1893, № 10, էջ 301-303, № 11, էջ 344-345, № 12, էջ 366-367:

գրքերի թվում գերակշռում են վեպերն ու դասագրքերը⁵²: Հետևաբար, կարող ենք պնդել, որ Դադյանցներն իրենց կառավարման ներքո գտնվող տպարանի գործունեությունը համապատասխանեցնում էին ժամանակի պահանջներին:

Նախկինից եկող ավանդույթի համաձայն՝ «հայկական տպագրություն» արտահայտությամբ հայագիտական գրականության մեջ անցյալում նկատի էին առնվում միայն գրքերն ու պարբերականները: Դրանով պայմանավորված՝ մինչ օրս շրջանառվում են ավանդաբար կիրառվող «գրքի պատմություն», «մամուլի պատմություն» ձևակերպումները: Հայկական տպագրության անցած ուղու ուսումնասիրությունից հետևում է, որ «հայկական տպագրություն» արտահայտությամբ պետք չէ ընկալել բացառապես գրքի և մամուլի հրատարակությունները, այսինքն՝ «խոշոր տպագրություններ»-ը, քանի որ տպարանները դրանց զուգահեռ սկսեցին հրատարակել նաև «մանր տպագրություններ»: Սույն ձևակերպմամբ պետք է հասկանալ ոչ թե փոքրածավալ տպագրություններ, այլ՝ քիչ («մանր») բովանդակություն ունեցող տպագրություններ, ինչպիսիք են հայտարարությունների, ձևաթղթերի, հրավիրատոմսերի, այցեքարտերի, բացիկների, հաշվետվությունների, հաշվեցույցների, վկայականների, թռուցիկների, թերթոնների, թատերական ազդագրերի, ծրագրերի, ճաշացանկերի և նմանատիպ հրատարակությունները, որոնք ունեին կիրառական նշանակություն և ծառայում էին բնակչության առօրյա կարիքներին: Սրանք եկան լրացնելու «խոշոր տպագրություններ»-ին:

Ունենալով կրթամշակութային մեծ նշանակություն և հանդիսանալով տեղեկատվության փոխանցման առաջնակարգ աղբյուրներ՝ «խոշոր տպագրություններ»-ը հիմնականում ունեցել են մեծ տպաքանակ և լայն տարածում, որոնց շնորհիվ էլ հանգրվանել են տարբեր գրադարաններում, կրթամշակութային հաստատություններում և անհատական հավաքածուներում: Այսպես «խոշոր տպագրություններ»-ը մեծ մասամբ պահպանվել են կորստից՝ հասնելով մինչև մեր օրերը: Այս իրողությունը դյուրացրել է գրքի և մամուլի ուսումնասիրությունը, որի արդյունքում հրատարակվել են բազմաթիվ արժեքավոր աշխատություններ: Այլ է «մանր տպագրություններ»-ի պարագան, ինչն այդքան էլ ուսումնասիրված չէ հայագիտության մեջ⁵³: Պատճառն այն է, որ, ի տարբերություն «խոշոր տպագրություններ»-ի, սրանք փոքրաթիվ տպաքանակ և սահմա-

⁵² Ստ. Մալխասեան, «Հայերէն հրատարակութիւններ 1892 թին», Մշակ, Թիֆլիս, 1894, № 4, էջ 1-2:

⁵³ Հ. Սաֆիասյան, Ս. Պետոյան, «XIX դարի վերջին ֆառոդի և XX դարի սկզբի արևելահայ «մանր տպագրությունների» աղբյուրագիտական արժեքը (թատերական ազդագրերի և ծրագրերի օրինակով)», տե՛ս Գրատպությունը Արևելյան Հայաստանում 1828-1920 թվականներին (հոգվածների ժողովածու), Երևան, 2021, էջ 154-169:

նափակ տարածում ունեցող հրատարակություններ էին՝ հասկանալիորեն դժվարություններ պահպանված:

Հետևաբար, Դադյանցների գրահրատարակչական գործունեության մասին ամբողջական պատկերացում կազմելու համար պետք է ուսումնասիրել նաև նրանց «մանր տպագրություններ»-ը: Հասկանալի է, որ այս դեպքում Դադյանցները տպարանը պետք է ծառայեցնեին նաև Շուշիի կրթամշակութային կյանքի զարգացմանը: Այդ տարիներին, որպես օրինակ, ակտիվ գործունեություն էր իրականացնում ԿՀԲԸ-ի Շուշիի մասնաճյուղը, որի անդամներից էր Վ. Դադյանցը⁵⁴: Ինչպես արդեն տեսանք, Դադյանցների կառավարման ներքո գտնվող տպարանում նրանք տպագրել էին ԿՀԲԸ-ի Շուշիի գրադարան-ընթերցարանի կանոնադրությունը: Բացի դրանից՝ պահպանվել են նույն տպարանում ԿՀԲԸ-ի Շուշիի մասնաճյուղին և գրադարան-ընթերցարանին առնչվող տարաբնույթ «մանր տպագրություններ»: Դրանցից հատկապես կարևորում ենք ԿՀԲԸ-ի Շուշիի մասնաճյուղի գրադարան-ընթերցարանի բացման հայտարարության հրատարակությունը՝ ռուսերեն և հայերեն զուգադիր թարգմանություններ⁵⁵:

Դադյանցների կատարած «մանր տպագրություններ»-ը պետք է նույնպես վերաբերեին նաև իրենց բացած գրադարան-ընթերցարանին: Մեզ է հասել դրա բացման հայտարարությունը («Ազդ»)՝⁵⁶ ռուսերեն և հայերեն զուգադիր թարգմանությամբ, ըստ որի՝ Դադյանցներն իրենց գրախանութում անվճար տրամադրում էին ընթերցարանից օգտվելու կանոնները, որոնք, անկասկած, տպագիր պետք է եղած լինեին: Դադյանցների «մանր տպագրություններ»-ից որոշները պահպանվել են հենց Վ. Դադյանցի անձնական հավաքածուի շնորհիվ:

1889 թ. սեպտեմբերի 11-ի թվագրմամբ պահպանվել է Վ. Դադյանցին տրված տպագիր վկայականը, որում նշվում է նրա՝ պարկեշտ անձնավորություն և «ճարտար» կազմարար լինելը: Վկայականի ներքո կան չորս վկաների՝ Առաքել Բաբախանյանցի (Աեո)⁵⁷, Գաբրիել Դուլյանցի, Ս. Գուլզադյանի և Բագրատ Տեր-Սահակյանցի⁵⁸ ստորագրությունները: Դատելով վկայականի գեղարվեստական հարդարանքից և ձևանմուշի բնույթ ունեցող բովանդակությունից՝ կարելի է եզրակացնել, որ այդ վկայականը տպագրվել է բազմօրինակ, այն էլ՝

⁵⁴ ՀԱԱ, ֆ. 319, ց. 1, գ. 169, ք. 15:

⁵⁵ ՀԱԱ, ֆ. 319, ց. 1, գ. 169, ք. 1-2:

⁵⁶ ՀԱԱ, ֆ. 319, ց. 1, գ. 167, ք. 29:

⁵⁷ Նույն թվականի սեպտեմբերի սկզբին Լեոն ընտրվել էր Ղարաբաղի հայոց Հոգևոր դպրոցի հոգաբարձության անդամ (տե՛ս Հաշի Դարաբաղի Հայոց Թեմական Հոգևոր դպրանոցի հոգաբարձութեան 1889-1890 ուսումնական տարուայ համար, 1890, էջ 4:)

⁵⁸ 1894 թ. մարտի 10-ին Բ. Տեր-Սահակյանցին թույլատրվեց Շուշիում բացել գրավաճառանոց, իսկ 1900 թ. հունիսի 2-ին՝ տպարան՝ ծավալելով գրահրատարակչական ակտիվ գործունեություն (տե՛ս ՎԱԱ, ֆ. 13, ց. 6, գ. 252, թթ. 8 շրջ., 11 շրջ.):

Դադյանցների կառավարման ներքո գտնվող տպարանում, քանի որ այն տրված էր հենց Վ. Դադյանցին:

Այդ տարիներին Ռուսական կայսրությունում տպագրության գրաքննությունը չէր շրջանցում նաև «մանր տպագրություններ»-ը: Մասնավորապես, հայտարարությունների, թատերական ազդագրերի ու ծրագրերի տպագրություններում, աննշան բացառություններով, նշված էր դրանց՝ գրաքննված լինելու հանգամանքը: Այդպիսի տպագրությունները թույլատրում էին գավառապետները, իսկ տպագրությունների վերջում գրեթե միշտ ռուսերենով հիշատակվում էր տպագրության վայրը, տպարանի անվանումը, տպագրությունը թույլատրած գավառապետի անունն ու թույլտվության ամսաթիվը: Նույնը վերաբերում էր նաև Դադյանցների «մանր տպագրություններ»-ին: Իսկ վերջիններիս տպագրած գրքերը գրաքննվում էին Թիֆլիսում գտնվող Կովկասի գրաքննական կոմիտեի ավագ գրաքննիչ Սողոմոն խան Մելիք-Մեհրաբովի կողմից, ով հայտնի էր իբրև «ծայրահեղ ռեակցիոն գրաքննիչ»⁵⁹: Այդուհանդերձ, Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնին էր վերապահված հոգևոր գրաքննության իրավունքը, ինչն էլ այդ ժամանակաշրջանում ուներ առանձնահատուկ ընթացակարգ: Որպես օրինակ՝ բերենք Վահան քահանա Շահունյանցի աշխատասիրած «Բացատրություն Մատթեոսի աւետարանի 'ի պէտս դասախօսութեան կրօնի» աշխատությունը (1889), որի անվանաթերթի դարձերեսին առկա է հետևյալ տեղեկությունը. «Ընթերցեալ գայս բացատրութիւն Ս. Աւետարանին Մա[տ]թէոսի, չգտի ինչ է սմին ընդ դէմ ուղիղ վարդապետութեան Հայաստանեայց Ս. եկեղեցոյ: Ի 1888 ամի, 'ի 14 Յուլիսի: Նախագահ տպար. ժողովոյ սրբոյ էջմիածնի: Արիստակէս Եպիսկոպոս: Թ. 315»: Կովկասի գրաքննական կոմիտեն էջմիածնի գրաքննությունից հետո միայն պետք է տար իր թույլտվությունը, որն էլ տեղի ունեցավ 1889 թ. ապրիլի 30-ին: Վահան քահանա Շահունյանցի այս աշխատությունից բացի՝ հայտնի են արխիվային վավերագրեր, որոնք 1898 թ. նոյեմբերին Վահան քահանան գրել էր օրվա կաթողիկոս Մկրտիչ Խրիմյանին՝ ներկայացնելով իր աշխատասիրած որոշ գրքերի մասին տեղեկություններ և խնդրելով արտոնել դրանց տպագրությունը⁶⁰: Սա ցույց է տալիս, որ տվյալ ժամանակաշրջանում հատկապես կրոնական բնույթ ունեցող գրքերի տպագրության թույլտվությունը հեշտովյամբ չէր տրվում, այլ պահանջվում էր երկարատև ընթացակարգ:

⁵⁹ Սողոմոն խան Մելիք-Մեհրաբովը Կովկասի գրաքննական կոմիտեում աշխատել է 1872-1890 թթ. իբրև տեղական և արևելյան լեզուներով տպագրվող գրքերի ավագ գրաքննիչ, ով աչքի է ընկել հայերեն գրքերի և մամուլի նկատմամբ դրսևորած իր կամայական մոտեցումներով (տե՛ս Մ. Մխիթարյան, «Կովկասի գրաքննական կոմիտեի նյութերից», ՊՔՀ, 1974, № 3, էջ 105-106):

⁶⁰ ՀԱԱ, ֆ. 56, ց. 15, գ. 397, ք. 5-6:

Վերագառնալով Դադյանցներին վարձակալությամբ տրված տպարանի պարտավորություններին՝ նշենք, որ այս մասին Լեոն ուշագրավ տեղեկություն է հաղորդում 1890 թ. իր կազմած հաշվետվության մեջ: Նա նշում է, որ միայն առաջին տարվա համար են «կառավարիչները վճարել 500 ռուբլի վարձ»: Որոշ ժամանակ անց թեմական հոգևոր դպրոցի հոգաբարձությանը տեղյակ է պահվել, որ իրենց տպարանը չէր կարողանում հաջորդ տարիների համար վճարել տարեկան 500 ռուբլի վարձը, ինչպես նախատեսված էր պայմանագրով: Ուստի հոգաբարձությանն առաջարկ է արվել տարեկան վարձը 500-ից նվազեցնել մինչև 250 ռուբլի: Լեոյի հաղորդած տեղեկությունների համաձայն՝ թեմական հոգևոր դպրոցի հոգաբարձությունը 1890 թ. հունվարին այլևս չի երկարացրել վարձակալների հետ կնքված պայմանագիրը, քանի որ նրանց անհոգության և վատ աշխատանքի պատճառով տպարանի դերն ընկել էր: Հոգաբարձությունն այն համոզմունքն է ունեցել, որ տառերի ու տպագրական մեքենաների պակասության պատճառով հիշյալ տպարանը չի կարողացել մրցակցել Մահտեսի-Հակոբյանցների տպարանի հետ: Լեոն ավելացնում է, որ որևէ տպարան կարող էր նշանավոր գործ կատարել այն ժամանակ, երբ ունենար ֆինանսական խոշոր ներդրումներ: Ելնելով այս մոտեցումից՝ հոգաբարձությունը հարցի լուծումը տեսել է տպարանի կարիքները դպրոցի եկամուտների միջոցով աստիճանաբար լրացնելու մեջ՝ վճռելով իր հնարավորության սահմաններում ցուցաբերել ֆինանսական օգնություն⁶¹:

Լեոյի նույն հաշվետվության մեջ, առանց Դադյանցների անունը հիշատակելու, նշված է, որ տպարանի կառավարման ժամանակաշրջանը (1887-1889 թթ.) խիստ անբարենպաստ էր անդրադարձել դրա գործունեության վրա, քանի որ կառավարիչները ոչ թե մտածել են տպարանի օգտի մասին, այլ հետապնդել են միմիայն իրենց անձնական շահը: Որպես օրինակ՝ Լեոն նշում է, որ կառավարիչներն այնքան անբարեխիղճ են գտնվել, որ տպարան բերված տառերի համար չեն վճարել 400 ռուբլի գումարը: Փոխարենը ձուլարանի տերն այն պահանջել է տպարանից: Դպրոցի հոգաբարձությունը պահանջված գումարը չի կարողացել ստանալ նախկին կառավարիչներից, քանի որ նրանք արդեն լքել էին քաղաքը՝ խուսափելով պատասխանատվությունից: Հաշվի առնելով այս ամենը՝ հոգաբարձությունը որոշում է տպարանը կառավարել սեփական ուժերով և անձամբ հոգ տանել նրա մասին⁶²:

Նկատենք, որ տպարանի համար տարեկան 500 ռուբլի վարձ վճարելու Դադյանցների ստանձնած պարտավորությունն իսկապես ծանր էր: Մյուս կող-

⁶¹ Հաշիւ Ղարաբաղի Հայոց Թեմական Հոգևոր դպրանոցի հոգաբարձութեան 1889-1890 ուսումնական տարուայ համար, 1890, էջ 17-18:

⁶² Նույն տեղում, էջ 18:

մից, հաջորդող երկու տարիների համար վարձակալությունը կիսով չափ կրճատելը հավանաբար չի արդարացրել Դադյանցների հույսերը: Միգուցե այլ շարժառիթներով է պայմանավորված, որ Վ. Դադյանցը⁶³ 1888 թվից զուգահեռաբար իրականացրել է նաև հոգևոր ծառայություն⁶⁴: Այս ամենը թույլ է տալիս ենթադրելու, որ տպարանի վարձակալության վերջին շրջանում այն կառավարել է առավելաբար Սմբատ Դադյանցը:

Սույն ուսումնասիրության նպատակն է գիտական շրջանառության մեջ դնել Դադյանցների այդ տարիներին Շուշիում ծավալած գրահրատարակչական գործունեության անհայտ տեղեկությունները: Թեև Վահան և Սմբատ Դադյանցների կազմատունը, տպարանը, գրավաճառանոցը և գրադարան-ընթերցարանը հիմնադրվել էին որպես եկամտի կայուն աղբյուրներ, սակայն դրանք միաժամանակ դարձան Շուշիի մշակութային և կրթական կյանքի կարևորագույն օջախները: Ուստի պետք է արժանին մատուցել Դադյանց եղբայրներին, որոնք ֆինանսական և կազմակերպչական դժվարությունների պայմաններում կարողացան Շուշիում իրականացնել գրահրատարակչական լայնածավալ գործունեություն: Նրանց «խոշոր և մանր տպագրություններ»-ը պարունակում են բովանդակային տարբեր ժանրեր՝ աչքի ընկնելով գեղարվեստական նրբաճաշակ հարդարանքներով և բավարարելով ժամանակի պահանջները:

⁶³ Վահան Դադյանցը՝ արդեն որպես իսախիկ ծայրագույն վարդապետ, իր հետագա տարիների հոգևոր գործունեության ընթացքում հեռու չէր տպագրական աշխատանքներից: Այսպես, 1910 թ. հունվարի 10-ին Մատթեոս Բ. Իզմիրյան կաթողիկոսի կոնդակով նա նշանակվել էր Մայր Աթոռի տպարանի պատասխանատու (կառավարիչ): 1915 թ. նոյեմբերի 5-ին էջմիածնի դիվանապետի՝ իսախիկ ծայրագույն վարդապետին գրած նամակից տեղեկանում ենք, որ տպարանի պատասխանատուի պաշտոնը եղել է առանց վարձատրության (տե՛ս ՀԱԱ, ֆ. 319, ց. 1, գ. 205, թթ. 1, 13):

⁶⁴ 1922 թվականի հոկտեմբերի 10-ին իսախիկ ծայրագույն վարդապետի գրած ինֆնակենսագրականից անհասկանալի կերպով դուրս են մնացել 1880-ական թթ. իր ծավալած կրթամշակութային և գրահրատարակչական գործունեության մասին տեղեկությունները: Նույն ինֆնակենսագրականից տեղեկանում ենք, որ նա 1888 թվականին ձեռնադրվել է կուսակրոն սարկավագ՝ պաշտոնավարելով Արցախի մի քանի վանքերում (տե՛ս ՀԱԱ, ֆ. 319, ց. 1, գ. 287, թ. 1): Ավարդ Ղազիյանը իսախիկ վրդ. Դադյանցի մասին գրված արժեքավոր ուսումնասիրության մեջ սարկավագ ձեռնադրվելու տարեթիվ է հիշատակում նույն 1888 թվականը (տե՛ս Ա. Ղազիեան, «Իսախիկ Մ. Վարդապետ Դադեանի ժողովրդագիտական-բանահաստիքական գործունեությունը», ՀԱ, 1999, № 1-12, էջ 387): Ավելին, այդ ուսումնասիրությունը որոշակի լրացումներով հետագայում տպագրվել է իսախիկ Դադյանցի հողվածների ժողովածուի առաջաբանում: Հեղինակը նշում է, որ Վահան Դադյանցը սարկավագ է ձեռնադրվել 1889 թվականի ապրիլի 30-ին Շուշիի Ղազանչեցոց Ս. Ամենափրկիչ եկեղեցում (տե՛ս «Արարատ»-ի ժառանգությունը, Գ, *Իսախիկ Մ. Վարդապետ Դատյան հոգևածների ժողովածու*, Ս. էջմիածին, 2007, էջ 7): Այս թվականը մեզ արժանահավատ չի թվում, քանի որ Վ. Դադյանցի կենսագրությունն ավելի կարևոր սկզբնաղբյուր է, մանավանդ որ Ա. Ղազիյանը չի հիշատակում իր հայտնած տվյալի աղբյուրը:

ՀԱՄԱՌՈՏԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

ԿՀԲԸ - Կովկասի հայոց բարեգործական ընկերություն

ՀԱԱ - Հայաստանի ազգային արխիվ

ՌԱԱ - Ռուսաստանի ազգային արխիվ

ՌՊՊԱ - Ռուսաստանի պետական պատմական արխիվ

ՎԱԱ - Վրաստանի ազգային արխիվ

Ֆ.- ֆոնդ

ց.- ցուցակ

գ.- գործ

մ.- մաս

թ.- թերթ

շրջ.- շրջերես

STYOPA PETOYAN**PUBLISHING ACTIVITIES OF VAHAN AND SMBAT DADYANTS‘
IN SHUSHI IN THE 1880S**

Keywords: Armenian Diocese of Karabakh, spiritual-diocesan school, Shushi, brothers Dadyants‘, printing house, book publishing, censorship.

In the 1880s, Vahan and Smbat Dadyants‘ carried out wide educational and cultural activities in Shushi. In particular, they opened a bindery, a bookstore and a library-reading room, and in 1887–1889 they rented the quick-print printing house of the Armenian Diocesan School of Karabakh. It is true that the management these establishments was a stable source of income for the Dadyants‘ brothers but besides this, they became the most important centers of Shushi’s cultural and educational life. Their “large and small publications” of those years contain different genres and are distinguished with elegant artistic design satisfying the demands of the time. This should be appreciated, because in the conditions of financial and organizational difficulties, the Dadyants‘ brothers were able to carry out large-scale publishing activities in Shushi.

It should be noted that in the following decades Vahan Dadyants‘ became especially prominent as a collector of valuable manuscripts and rare items, as a scholar and public figure. Later on he was better known by his clerical name Proto-Archimandrite Khachik Dadyants‘.

СТЁПА ПЕТОЯН**ИЗДАТЕЛЬСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ВААНА И СМБАТА
ДАДЯНЦЕВ В ШУШИ В 1880-Х ГОДАХ**

Ключевые слова: Армянская епархия Карабаха, епархиальное духовное училище, Шуши, братья Дадянц, типография, книгоиздательство, цензура.

В 1880-х годах Ваан и Смбат Дадянц развернули в Шуши широкую просветительскую и культурную деятельность. В частности, они открыли переплетную мастерскую, книжный магазин и библиотеку-читальню, а в 1887–1889 годах арендовали скоропечатную типографию Армянского епархиального училища Карабаха. Управление этими заведениями было для братьев Дадянц стабильным источником дохода, но, помимо того они стали важнейшими центрами культурно-просветительской жизни в Шуши. Большие и малые публикации, которым они способствовали в те годы, имеют разножанровое содержание, отличались изящным художественным оформлением и отвечали запросам времени. Братьям Дадянц удавалось вести в Шуши масштабную издательскую деятельность даже в условиях финансовых и организационных трудностей.

Следует отметить, что из братьев в последующие десятилетия особенно выделялся Ваан Дадянц – собиратель ценных рукописей и редких предметов, ученый-исследователь и национальный общественный деятель, впоследствии более известный под своим церковным именем как Протоархимандрит Хачик Дадянц.

**ԱԳԱՆԱՅԻ ՆԱՀԱՆԳԻ ՀԱՅԵՐԻ ՏՆՏԵՍՈՒԹՅԱՆ
ՎԵՐԱԿԱՆԳՆՄԱՆ ՓՈՐՁԵՐԸ 1910-1914 ԹԹ.**

Բանալի բառեր՝ Կիլիկիա, Ադանայի նահանգ, Օսմանյան կայսրություն, Ադանայի Գավառական ժողով, Ադանայի Քաղաքական ժողով, Ադանայի Տնտեսական խորհուրդ, 1909 թ. կոտորած, ազգային սեփականություն, անհատական ու ազգապատկան գույք, տնտեսության ոչնչացում:

1909 թ. Ադանայի ջարդը մարդկային մեծ կորուստներից բացի (ընդամենը 30.000), լուրջ հարված հասցրեց նահանգի հայերի տնտեսությանը: Հաղթահարելով կոտորածի ծանր հետևանքները՝ հայերը փորձում էին վերականգնել իրենց խաթարված կյանքը, տնտեսական ու կրթական համակարգը: Կոտորածից հետո, ամիսների ընթացքում, Ադանայի հայ ազգային գործիչները բազմաթիվ խնդիրների լուծման հետ մեկտեղ փորձում էին կարգավորել նաև Ադանայի Հայոց առաջնորդարանի վարչական մարմինների գործունեությունը: Գավառական ժողովն¹ իր առաջին նիստը գումարեց 1909 թ. դեկտեմբերի 27-ին. «Վեհ Կաթողիկոսին համար 2435/401 և դեկտ. 22 թուակիր յանձնարարութեան համաձայն ըստ Սահմանադրական օրէնքի...»², որի ընթացքում ընտրվեց Քաղա-

* ԵՊՀ Հայագիտական հետազոտությունների ինստիտուտ, ani.h.voskanyan@ysu.am, հոդվածը ներկայացնելու օրը՝ մարտի 30, 2022, գրախոսելու օրը՝ ապրիլի 29, 2022:

¹ Ազգային սահմանադրության մեջ կարդում ենք. «Յօդ. 94. Առաջնորդը Գաւառական ժողովոյ նախագահն է, և անոնց գործադիր իշխանութիւնը կը վարէ: Իր պարտաւարտութիւն է գաւառին մէջ Ազգային Սահմանադրութեան գործադրութեանը հսկել: Յօդ. 96. Կոստանդնուպոլսոյ մէջ եղածին նման՝ Գաւառներուն մէջ ալ ամեն թաղ պիտի ունենայ Թաղական Խորհուրդ մը, Թաղական Սնտուկ մը, և Թաղական Դիւանատուն մը: Նմանապէս Առաջնորդանիստ Քաղաքին մէջ պիտի հաստատուին Կրօնական և Քաղաքական ժողովներ: Եւ Քաղաքական ժողովին տնօրէնութեանը տակ՝ Գաւառական Սնտուկ մը: Նաև Առաջնորդարանի մէջ Գաւառական Դիւանատուն մը հաստատուելով, Առաջնորդական վիճակին բոլոր ժողովրդոց Թաղական Ազգահամարի տումարները հոն պիտի ժողվրվին և Գաւառական ընդհանուր Ազգահամար պիտի կազմուի» (Ազգային Սահմանադրութիւն Հայոց, Նիզամնամէի Միլլէթի էրմէնիան, Կ. Պոլիս, 1863, էջ 52-53):

² Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարան (այսուհետև՝ ՄՄ), Ադանայի Հայոց առաջնորդարանի արխիվ (անմշակ), «Մտենագրութիւն Գաւառական ժողովոյ Ատանայի» (սկիզբ՝ 27 դեկտ. 1909, վերջ՝ 25/10 մարտ 1914), 27 դեկտեմբերի, 1909, ք. 1:

քական ժողովի³ նոր կազմը⁴, Տնտեսական խորհուրդն⁵ իր գործունեությունը վերսկսեց 1910 թ. փետրվարին⁶:

1909 թ. դեկտեմբերի 29-ին թիվ 2435/415 հրամանով Կիլիկիո Հայոց կաթողիկոս Սահակ Բ. Խապայանը (1902-1939) հաստատեց Քաղաքական ժողովի նորընտիր կազմը (Ստեփան Պզտիկյան, Տիգրան Աշրգյան, Մանուկ Շահապազյան, Կիրակոս Քէշիշյան, Միհրան Պետրոսյան, Սամուել Ավետիսյան և Ավետիս Գյուլպենկյան)⁷: 1910 թ. փետրվարի 8-ին Քաղաքական ժողովի կողմից ընտրվեց Տնտեսական խորհուրդը (Հարուսթյուն Ներսեսյան, Հարուսթյուն Գույումճյան, Ավետիս Աղազարյան, Ավետիս Գալուստյան, Գրիգոր Պետրոսյան, Մկրտիչ Գույումճյան և Գրիգոր Երեցյան)⁸ որն իր առաջին նիստը գումարեց 1910 թ. փետրվարի 10-ին (Տնտեսական խորհրդի ատենադրույթյան մատյանում Ա. նիստին Գրիգոր Պետրոսյանի փոխարեն Միհրան Քէշիշյան է արձանագրված), ընտրվեց Հարուսթյուն Ներսեսյանը՝ ատենապետ, Հարուսթյուն Գույումճյանը՝ ատենադպիր, իսկ Ավետիս Գալուստյանը՝ գանձապետ⁹:

Ադանայի հայերի ջարդի ընթացքում հրկիզված ազգապատկան խանութ-

³ «Յօդ. 41. Քաղաքական ժողովոյ պաշտօնն է Ազգային քաղաքական գործոց ընդհանուր տեսչութիւնը: Իւր պարտատրութիւնն են Ազգին բարեկարգութեան և յառաջադիմութեան մտադրութիւն և փոյթ ունենալ, իր տեսչութեան տակ գտնուող Խորհրդոց կողմէն մատուցած ազգօգուտ առաջարկութիւններ ուշադրութեամբ քննել, և անոնց կարևորութիւնը յայտնուելէն ետք՝ հաստատել կամ գործադրութեան արգելքներ բառնալու ջանք ընել» (Ազգային Սահմանադրութիւն Հայոց, Նիգամնամէի Միլլէթի էրմէնիան, էջ 28):

⁴ ՄՄ, Ադանայի Հայոց առաջնորդարանի արխիվ, «Ատենագրութիւն Քաղաքական ժողովոյ Ատանայի», (սկիզբ՝ 2 մարտ 1905, վերջ՝ 10 ապրիլ 1915), Ա. նիստ, 1 հունվարի, 1910, ք. 49:

⁵ «Յօդ. 46. Տնտեսական խորհուրդը կը բաղկանայ եօթն տնտեսագէտ աշխարհականներէ, զորս Քաղաքական ժողովը կ'ընտրէ քուէք առաւելութեամբ: Տնտեսական խորհրդոյն պաշտօնն է՝ 4. Պօլսոյ մէջ գտնուած Ազգային բոլոր Հաստատութեանց և անոնց կալուածներուն մատակարարութեան ընդհանուր տեսչութիւնը: Իւր պարտատրութիւնն է՝ նոյն հաստատութեանց բարեկարգութեանը անխոնջ հրակել և հոգ տանիլ: Տնտեսական խորհուրդը պէտք է հոգ տանի որ ամեն Ազգային կալուած օրինատր կալուածագիր ունենայ: Թէ՛ Կ. Պօլսոյ և թէ՛ գաւառներու մէջ գտնուած Ազգային անշարժ ստացուածոց կալուածագրերուն օրինակները՝ Տնտեսական խորհրդոյ ձեռօք ժողովուելով՝ Պատրիարքարանի դիւանատան մէջ պիտի պահուին: Ազգային ո՛ր և է կալուածոյ գնումն ու վաճառումը չ'կրնար տեղի ունենալ, առանց Տնտեսական խորհրդոյ գիտութեան, Քաղաքական ժողովոյ հանութեան և Պատրիարքի կրննով հաստատութեան» (Ազգային Սահմանադրութիւն Հայոց, Նիգամնամէի Միլլէթի էրմէնիան, էջ 30-31):

⁶ ՄՄ, Ադանայի Հայոց առաջնորդարանի արխիվ, «Ատենագրութիւն Տնտեսական խորհրդոյ Ատանայի» (սկիզբ՝ 5 մարտ 1905, վերջ՝ 21 մայիս 1914), Ա. նիստ, 10 փետրվարի, 1910, ք. 44:

⁷ ՄՄ, «Ատենագրութիւն Քաղաքական ժողովոյ Ատանայի», Ա. նիստ, 1 հունվարի, 1910, ք. 49:

⁸ Նույն տեղում, Զ. նիստ, 8 փետրվարի, 1910, ք. 51:

⁹ ՄՄ, «Ատենագրութիւն Տնտեսական խորհրդոյ Ատանայի», Ա. նիստ, 10 փետրվարի, 1910, ք. 44:

ները վերակառուցելու համար 1910 թ. հունվարի 15-ի Քաղաքական ժողովի որոշման համաձայն, ընտրվեց «Շինութեան յանձնախումբ» հետևյալ կազմով Ավետիս Գյուլպենկյան, Գրիգոր Ճերիտյան, Հարություն Ուրֆալյան, Հարություն Պզտիկյան, Մկրտիչ Եղիայան և Մանուկ Շահապազյան: Թաղական խորհրդի կազմավորված չլինելու պատճառով հայերի խանութների վարձակալության հետ կապված հարցերը նույնպես հանձնվեցին «Շինութեան յանձնախմբին»¹⁰:

1909 թ. շարդի կազմակերպիչներին հաջողվել էր մեծապես կրճատել հայերի ֆինանսական հնարավորությունները, ինչն էլ, բնականաբար, բոլոր բնագավառներում հանգեցրել էր տարբեր սահմանափակումների: Ազգային բյուջեի բարելավմանն ուղղված ջանքերից մեկը թերևս, ֆրանսիական «Orosdi-Back» ընկերության հետ պայմանագրի կնքումն էր, ինչի մասին առաջին անգամ հիշատակվում է Քաղաքական ժողովի 1910 թ. փետրվարի 23-ի նիստում. «...որոշեց Ս. Ստեփաննոս եկեղեցույ¹¹ արեւելեան կողմի ազգին գետինին վրայ Արևելքէն 30-25 երկայնքով և լայնքով Օրոզտի Պաքի տրուելու համար վաճառատուն պիտի շինուի...»¹²: Քաղաքական ժողովի և Թաղական խորհրդի¹³ կողմից նույն ընկերության Աղանայի մասնաճյուղի տնօրեն Վալանտին Էնքսերճյանը նշանակվեց լիազոր փոխանորդ¹⁴: 1910 թ. ապրիլի 20-ին Սահակ Բ. կաթողիկոսի նախագահությամբ Աղանայի Քաղաքական ժողովը և Թաղական խորհուրդը հառը նիստ գումարելով, որոշեցին հիշյալ ընկերությանը 25 տարի ժամկետով վարձակալության հանձնել հրկիզված Ս. Ստեփանոս եկեղեցու տարածքը¹⁵:

¹⁰ ՄՄ, «Ատենագրութիւն Քաղաքական ժողովոյ Ատանայի», Բ. նիստ, 15 հունվարի, 1910, ք. 50:

¹¹ Աղանայի Ս. Ստեփանոս եկեղեցին կառուցվել է հիշերթի 1252 թ. (1836) (Ա. Խ. Սաֆրաստյան, «Կոստանդնուպոլսի Հայոց պատրիարքարանի կողմից Թուրքիայի արդարադատության և դավանանքների մինիստրոսության ներկայացված հայկական եկեղեցիների և վանքերի ցուցակներն ու թափոխները», էջմիածին, ՌՆԺԶ/1966, Լ., էջ 61):

¹² ՄՄ, «Ատենագրութիւն Քաղաքական ժողովոյ Ատանայի», Թ. նիստ, 23 փետրվարի, 1910, ք. 52:

¹³ «Յօդ. 52. Թաղական հորհուրդները կը բաղկանան ըստ տեղոյն՝ հինգէն մինչև տասներկու անդամներէ: Թաղական հորհուրդին պաշտօնն է՝ թաղին ժողովրդեան ազգային գործոց մատակարարութիւնը. Եկեղեցոյ և Դպրատան Հոգաբարձութիւնը. աղքատաց խնամակալութիւնը, և ազգայնոց մէջ պատահած վէներուն քրննութիւնն ու խաղաղարարութիւնը: Իր պարտատրութիւնն են՝ թաղին Եկեղեցոյ պայծառութեանը խընամ տանել. թաղին մէջ թէ՛ աղչիկ և թէ՛ մանչ տղայոց դաստիարակութեան համար՝ դպրատուններ հաստատելու ջանք ընել. և թաղին կարօտեալ ընտանեաց ձեռնտոութիւն ընել: Յօդ. 55. Իւրաքանչիւր Թաղական հորհուրդ իր թաղին ժողովրդեան կողմէն կ'ընտրուի» (Ազգային Սահմանադրութիւն Հայոց, Նիզամնամէի Միլլէթի էրմէնիան, էջ 37-38):

¹⁴ ՄՄ, «Ատենագրութիւն Քաղաքական ժողովոյ Ատանայի», ԺԳ. նիստ, 1 ապրիլի, 1910, ք. 56:

¹⁵ Համառոտ վերաշարադրենք կնքվելիք պայմանագրի դրույթները. Վարձակալության տրվող տարածքը, հառը նիստի կողմից ստորագրված և կնքված հատակագծի համեմատ, պետք է կազմի 647 քառ. մետր: «Orosdi-Back» ընկերությունը պետք է կառուցի առնվազն 6.000 օսմ.

Ադանայի Հայոց առաջնորդարանի Քաղաքական ժողովի ատենագրությունների մատյանում պահպանված է «Orosdi-Back» ընկերության գլխավոր տնօրեն Լեոն Օրոսդիի հետ կնքված պայմանագրի պատճենը (Ֆրանսերեն և օսմաներեն), որը հաստատված և վավերացված է Կիլիկիո կաթողիկոսի կնիքով. «Ատանայի Քաղաք. ժողովոյ և Թաղական խորհրդոյ անդամոց ստորագրութիւնները կը վաւերացնենք. 1910 Յունիս 25. (Կնիք) Սահակ Բ. Կաթողկա. Կիլիկիոյ: Բնագրին յար և նմանն է»¹⁶: Պայմանագրում հստակ նշված է վարձակալութայն տրվող տարածքի վայրը, զբաղեցրած հողակտորի չափը, ինչպես նաև այն հայ համայնքին պատկանելու փաստը¹⁷: Այս իրադարձութայն կարևորությունն և պայմանագրի գրույթները լուսաբանվել են նաև Կ. Պոլսի հայ մամուլում¹⁸:

Ադանայի նահանգի հայերի ֆինանսատնտեսական ոլորտի բարելավմանն ուղղված քայլերը և ձեռնարկումները բազմաթիվ էին: Ծրագրվում էր Աբգարյան վարժարանի «ձանօթ գետնին» վրայի նոր փողոցում, «Աբօսթոլ օղլու» խանին կից, կառուցել երկհարկանի շենք և որպես բորսա ու գրասենյակ տալ վարձակալութայն «Առևտրական սենեկին»՝ հինգ տարի ժամկետով յուրաքանչյուր տարվա համար 130 օսմ. լիրա վարձավճարով¹⁹, նախատեսվում էր նաև հյուրանոցի կառուցում, որը վարձակալութայն էր տրվելու տարեկան 175 օսմ. ոսկով, չորս տարվա համար՝ 700 օսմ. ոսկի²⁰:

1910 թ. օգոստոսի 18-ին Քաղաքական ժողովի և Տնտեսական ու Թաղական խորհուրդների մասնակցութայնբ խառը նիստում տեղեկացվեց, որ հուլիսի 30-ի նիստի որոշման համաձայն, «Շինութեանց յանձնաժողովը» Ս. Ստեփանոս եկեղեցու շուրջ գնել է մի քանի կալվածք և մտադիր է գնել ևս մի քանիսը: Նշվում էր, որ պետք է ստուգել կալվածքները գրանցելու ձևը. «որպէսզի կարելի

նսկի արժողութայնբ շենք: 1911 թ. մարտ 1-ից մինչև 1936 թ. մարտ 1-ը՝ 25 տարի, շենքը պետք է լինի «Orosdi-Back» ընկերութայն տրամադրութայն տակ՝ տարեկան 100 օսմ. ոսկի վարձավճարով: 1936 թ. մարտ 1-ին ընկերութայնը շենքը նույնութայնբ պետք է վերադարձնի և իր ծախսած 6.000 ոսկին 25 տարվա ընթացքում իր վճարած 100 ոսկուց բացի, տարեկան առանց տոկոսի 240 ոսկի ևս վարձ հաշվարկելով՝ այլևս որևէ իրավունք և պահանջ չպետք է ունենա: Վարձակալութայն ժամկետը երկարաձգվում է ևս 10 տարով՝ արդեն տարեկան 600 օսմ. ոսկի վարձավճարով, եթե «Orosdi-Back» ընկերութայնը ցանկանում է այն կրկին վարձակալել և այդ մասին տեղեկացնում է ժամկետի ավարտից մեկ տարի շուրջ՝ 1935 թ. մարտի 1-ին: Շենքի ապահովագրութայնը, կալվածական տուրքերը և վերանորոգումը պետք է վճարվեն «Orosdi-Back» ընկերութայն կողմից (ՄՄ, «Ատենագրութիւն Քաղաքական ժողովոյ Ատանայի», ժ.2. նիստ, 20 ապրիլի, 1910, թ. 56-57):

¹⁶ Նույն տեղում, ժ.է. նիստ, 23 հունիսի, 1910, թ. 59:

¹⁷ Նույն տեղում, թ. 57-59:

¹⁸ Միապետ, «Ատանայի այժմեան կացութայնը», *Ժամանակ*, Կ. Պոլիս, 1911, թիւ 738, մարտ 9-22, էջ 1:

¹⁹ ՄՄ, «Ատենագրութիւն Քաղաքական ժողովոյ Ատանայի», ԼԱ. նիստ, 15 դեկտեմբերի, 1910, թ. 68:

²⁰ Նույն տեղում, ԼԸ. նիստ, 6 ապրիլի, 1911, թ. 72:

ըլլայ ապագային ապահովել Ազգին սեփականութեան իրաւունքը»²¹, քանի որ կայսրութիւնում գործող օրենքը պահանջում էր, որ սեփականատերերն իրական անձինք լինեն: Բացի այդ, ազգային կալվածքների սեփականութեան մասին Ազգային պատրիարքարանի 1910 թ. հունիսի 5-ի թիվ 324 շրջաբերականով հանձնարարում էր կալվածքները գրանցել վստահելի անձանց անուններով: Ուրոշվում է գնված և գնվելիք կալվածքները ձեռնարկել Քաղաքական ժողովի անդամ Մանուկ Շահպաղյանի անունով²²: «Քիւլահճիլար» շուկայում երեք խանութների հրկիզված տարածքը 50 ոսկի հավելավճարով փոխանակվում է երկու փոխ և երեք խանութի հետ, որոնք նույնպէս գրանցվում են Մ. Շահպաղյանի անունով²³:

Բացի վարձակալութեան պայմանագրերից, Աղանայում հայերի ընկերային-տնտեսական վիճակի բարելավմանը նպաստում էին նաև նոր տնտեսական կապերն ու ներդրումները: Կարևոր իրադրաձուլություն էր 1910 թ. հոկտեմբերի 15-ին հայ ձեռնարկատեր Մ. Գյումուշյանի շոգենավի ժամանումը Մերսինի նավահանգիստ, որն առաջին անգամ ներկրում էր 1100 կտոր տարբեր տեսակի ապրանքներ և արտահանում՝ 1900-ից ավելի ապրանք և անասուն: Մերսինում «Մ. Կիւմիւշեան» ընկերութեան ներկայացուցիչն էր «Մ. Գ. Ա. Զելվէեանց պատուաւոր տունը»²⁴:

Աղանայի հայերի կոտորածից հետո քաղաքապետարանը մշակում և գործողութեան մեջ է դնում քաղաքի նոր հատակագիծը, ինչից ելնելով, հրկիզված Ազգային վարժարանին կից խանութների տերերից Հապիպ էֆենդին վարժարանի հողակտորից ինը կանգուն հող գնելով սկսում է խանութ կառուցել: Այս ոտնձգութիւնը թույլ չտալու և իրավիճակը կարգավորելու նպատակով նիստ է գումարվում, որի ընթացքում որոշվում է 165 օսմ. ոսկով գնված այդ խանութը հետ գնել²⁵:

1911 թ. Գավառական ժողովի հանձնարարութեամբ և Քաղաքական ժողովի հրավերով գումարված համատեղ ժողովը (Քաղաքական ժողով, Տնտեսական ու Թաղական խորհուրդներ) որոշեց Ազգային շենքերի համար հրշեջ կայան ստեղծել. «Արտօնել Քաղ. ժողովոյ հսկողութեան տակ՝ Շինութեանց Յանձնաժողովը, որպէսզի անմիջապէս շինել տայ, վարժարանի շրջափակին մէջ ի նորոյ կառուցուող թեւին կից, տէփօ մը՝ յարմար դատուելիք չափով և ձևով, և գնէ հարկ եղած գործիներն ու պիտոյքը»²⁶:

²¹ Նույն տեղում, ԻԱ. նիստ, 18 օգոստոսի, 1910, ք. 61:

²² Նույն տեղում, ք. 62:

²³ Նույն տեղում, ԻԲ. նիստ, 1 հոկտեմբերի, 1910, ք. 62-63:

²⁴ **Ճամբորդ**, «Կիլիկեան ֆրոնիկ», *Ժամանակ*, Կ. Պոլիս, 1910, թիւ 625, 26 հոկտ.-8 նոյմ., էջ 1:

²⁵ ՄՄ, «Ատենագրութիւն Քաղաքական ժողովոյ Ատանայի», ԻԲ. նիստ, 26 հոկտեմբերի, 1910, ք. 65:

²⁶ Նույն տեղում, ԽԴ. նիստ, 17 օգոստոսի, 1911, ք. 77:

1911 թ. հունվարին Ազգային ժողովի որոշման և Մայր Դիվանի հրավերի համաձայն, նախորդ Վարչությունը Ղալաթիայի խորհրդարանում նիստ գումարեց, որի ընթացքում որոշվեց առաջիկա նիստին հրավիրել Օսմանյան խորհրդարանի հայ պատգամավորներին՝ Ադանայի վիճակի ապահովության, կառավարության կողմից այրիների և որբերի համար նախատեսված 10.000 ոսկին առաջիկա տարվա բյուջեի մեջ ներառելու, ինչպես նաև հողային գրավումների և ընդհանուր հարստահարությունների մասին խորհրդակցելու համար: Ժողովը կազմում է նաև «ազգապատկան կալուածոց գրաման» և այլ հանձնաժողովներ²⁷:

Ադանայի հայերի ջարդի հետևանքները նվազեցնելու համար կառավարությունը «հանդիսաւոր խոստում» էր տվել երեք տարի անընդմեջ 20.000 օսմ. ոսկի նպաստ (նախապես գումարի չափը նշվում էր 23.000 օսմ. ոսկի²⁸) տալ Կիլիկիային, սակայն հետագայում, հատկացվելիք գումարի չափը երկու անգամ կրճատվում է: Հայերի համար նախատեսված պետական 10.000 օսմ. ոսկի նպաստը. «ո՛չ միայն այս տարուան պիտճէին մէջ չէ անցուած, այլ և մտադրութիւն չկայ անցընելու»²⁹: Կ. Պոլսի Հայոց պատրիարքը դիմում է ֆինանսների, դատական և ներքին գործերի նախարարություններին՝ պահանջելով, որ գումարը ներառվի բյուջեի մեջ՝ միաժամանակ Կիլիկիայից եկած նամակների հիման վրա տեղեկություններ է հաղորդում Կիլիկիայում հայերի տնտեսական ծանր վիճակի, ինչպես նաև աշխատանոցների և որբանոցների անկայուն դրության մասին: Նախարարները խոստանում են հարցը ներկայացնել նախարարների խորհրդին՝ հույս հայտնելով, որ գոհացուցիչ լուծում կլինի³⁰: 1912 թ. կայսրության պետական բյուջեում Ադանայի այրիներին և որբերին հատկացված 10.000 օսմ. ոսկու չներառվելու և Կ. Պոլսի Հայոց պատրիարքի դիմումների մասին գրում է նաև «Ժամանակ» թերթը. «դիմումները ապարդի՛ւն մնացին, թէ ոչ կառավարութիւնը բացառիկ կարգադրութիւն մը ընելով պիտի դարմանէ այս ցաւալի մոռացումը»³¹:

Թեև կառավարությունը հնարավորինս կրճատել էր ջարդը վերապրածների նպաստը, և վճարումն իրականացնում էր արհեստական դժվարություններ

²⁷ «Նախորդ Վարչութեան Երկուան նիստը, Ազգ. ժողովին Մէկ Հինգերորդ Խնդիրը», *Ժամանակ*, Կ. Պոլիս, 1911, թիւ 701, յունուար 25-7 փետր., էջ 3:

²⁸ «Ատանայի 10,000 ոսկին», *Ժամանակ*, Կ. Պոլիս, 1910, թիւ 537, 15-28 յուլիս, էջ 3:

²⁹ «Կիլիկիոյ տնտեսական վիճակը», *Ազատամարտ*, Կ. Պոլիս, 1912, թիւ 832, 26 փետրուար, 10 մարտ, էջ 3:

³⁰ Նույն տեղում:

³¹ «Ատանայի տասը հազար ոսկին», *Ժամանակ*, Կ. Պոլիս, 1912, թիւ 1052, մարտ 8-21, էջ 2:

ստեղծելով կամ ընդհանրապես չվճարելով, սակայն չէր հապաղել 100.000 օսմ. ոսկի վարկ տրամադրել «կիրիկեան աղէտեալ վաճառականաց և երկրագործներուն», որոնք «քեֆալէթը միւթէսէլսէլէի»³² կամ հողային կալվածական «թէրհինի»³³ ձևով, պարտավոր էին հետզհետե վճարումներ կատարել: Արդեն իսկ նյութական ծանր վիճակում գտնվող տնտեսավարողները դժվարությամբ էին վճարում կամ չէին կարողանում վճարել փոխառնված գումարը և դրա տոկոսները: Արդյունքում, գրավադրված արտերն ու կալվածքները պետք է վաճառվեին Երկրագործական բանկի կողմից կամ վաճառականները պետք է սնանկանային: Փոխառու պարտապանները առաջնորդարանի օժանդակությամբ դիմել են Աղանայի նահանգապետին և խնդրել, որ կառավարութունը նկատի ունենա այս հանգամանքները և. «Կայս. շնորհ բերել փոխառութեան այս գումարը իբր պարգև շնորհուելու համար»³⁴: Նշվում է նաև, որ նահանգապետը անհրաժեշտ ամենը տեղեկագրել է Ներքին գործերի նախարարին՝ ներկայացնելով նաև վաճառականների վիճակը³⁵: 1911 թ. հուլիսի 12-ին Աղանայի առաջնորդարանից Կ. Պոլսի Հայոց պատրիարքարանին ուղղված գրությունից պարզ է դառնում, որ առաջնորդի բոլոր կանխատեսումներն ու մտահոգությունները իրականացել են, քանի որ փոխառուներն անկարող են վճարել պարտքերը, և բանկը պատրաստվում է վաճառել վերջիններիս կալվածքները, որը. «պիտի գրկէ նահանգիս հայութիւնը իր արտերէն ու կալուածներէն, հեռանկար մը, որը արդէն թաքուն նպատակ մըն է, որ զանազան ձեւերու տակ կը գործադրուի ի վնաս Հայութեան»³⁶:

Միջոցների բացակայության պատճառով վտանգված էին նաև Կիրիկիո որբախնամ կենտրոնական հանձնաժողովի աշխատանքները: Պետական նպաստից Որբախնամին երկու տարվա ընթացքում տրամադրվել է 9624.32 օսմ. ոսկի, սակայն հանձնաժողովի ծախսը 1909 թ. օգոստոսից մինչև 1911 թ. նոյեմբերի վերջն արդեն կազմել էր 17281.97 օսմ. ոսկի: Աշխատանքների ընթացքում պարզ էր դարձել, որ պետական նպաստը բավարար չէ 1000-ից ավելի որբեր խնամելու համար և, որ անհրաժեշտ էր տարեկան 7.000 օսմ. ոսկի³⁷:

Սոցիալական ծանր պայմանների հետ մեկտեղ, մշտական բնույթ էին կրում

³² Kefaleti müteselsile (թրֆ.) – խմբային համապարտ պատասխանատվություն:

³³ Terhin (թրֆ.) – գրավադրված:

³⁴ «Առանայի վաճառականներուն վիճակը», *Ժամանակ*, Կ. Պոլիս, 1911, թի 701, յունուս 26-7 փետր., էջ 3:

³⁵ Նույն տեղում:

³⁶ *Ժամանակ*, Կ. Պոլիս, 1911, թի 851, հուլիս 20-2 օգոստոս, էջ 3:

³⁷ «Կիրիկիոյ Որբ. Կեդր. Յանձնաժողովոյ Նոր Կոչը», *Ազատամարտ*, Կ. Պոլիս, 1912, թի 842, 9/22 մարտ, էջ 4:

հայերի նկատմամբ բռնությունները և նրանց կալվածքների վրա հարձակումները: Ժամանակի թերթերի տարբեր համարներում հրատարակված են հայերի սպանությունները և կողոպուտը փաստող հոդվածներ, ինչպես նաև Կ. Պոլսի Հայոց պատրիարքարան ուղարկված տեղեկագրեր³⁸:

Առաջին աշխարհամարտից առաջ Ադանայի հայ բնակչությունը նահանգի տարբեր գավառներում և քաղաքներում դեռևս չէր հաղթահարել 1909 թ. կոտորածների աղետալի հետևանքները³⁹: Ադանայի վարչական մարմինները դեռևս քննարկում էին շարդի հետևանքով ավերված ու չվերականգնված հայապատկան կառույցների խնդիրները՝ պարբերաբար դիմումներ հղելով օսմանյան իշխանություններին:

Հրկիզված չորս եկեղեցիների և յոթ վարժարանների վերակառուցման համար 1913 թ. բյուջեից վճարելի 895.320 ղուրուշը ստանալու համար Ադանայի Հայոց առաջնորդ Շահե վարդապետ Գասպարյանի առաջարկով Քաղաքական ժողովը որոշում է խնդրել նահանգապետարանին՝ որպեսզի միջնորդի⁴⁰: Շահե վարդապետը, Քաղաքական ժողովի ատենապետ Լ. Խուպեսբյանը, ատենադպիր Թերզյանը պարբերաբար ահագանգում էին հրկիզված 11 եկեղեցիների և 15 դպրոցների վերակառուցման համար տրվելիք գումարների մասին՝ նշելով, որ արված դիմումները մնացել են անարդյունք⁴¹: 1914 թ. այրված եկեղեցիների և դպրոցների փոխարժեքի մի մասի վճարման համար դեռևս շարունակվում էին դիմումները⁴²:

1915 թ. հունվարի 10-ին Ադանայի Հայոց առաջնորդ Գևորգ ծ. վրդ. Արսլանյանը Կ. Պոլսի Հայոց պատրիարք Զավեն արք. Տեր-Եղիայանին է ներկայացնում 1909 թ. շարդի ժամանակ հրկիզված և դեռևս չվերականգնված եկեղեցիների ու վարժարանների ցուցակը. «Ա. Հրդեհուած ու ցարդ չը վերաշինուած եկեղեցիներն են 4 հատ. Ատանայի Ս. Ստե[փ]աննոս եկեղեցին, Տէօրթ-Եօլի Էօզէրլի գիւղի Ս. Լուսաւորիչ եկեղեցին, Տէօրթ-Եօլի Նաճաւու գիւղի եկեղեցին, եւ Հաճընի Բումլու գիւղի եկեղեցին, իսկ վարժարաններն են 7 հատ. Ատանայի աղջկաց վարժարանը, Ատանայի միւս վարժարանը, Տարսոնի վարժարանը, Տէօրթ-Եօլի Օճազլու գիւղի վարժարանը, Տէօրթ-Եօլի Նաճաւու գիւղի վարժա-

³⁸ «Այր մը եւ կին մը սպաննուած, թալան, յարձակում որբանոցի վրայ», *Ազատամարտ*, Կ. Պոլիս, 1912, թիւ 995, 8/21 սեպտեմբեր, էջ 1: «Կիլիկեան կսկիծներ, Ոճիւրները կը շարունակուին», *Ազատամարտ*, Կ. Պոլիս, 1912, թիւ 860, 1/14 ապրիլ, էջ 3:

³⁹ «Հանընի տխուր վիճակը», *Ազատամարտ*, Կ. Պոլիս, 1914, թիւ 1468, 20 մարտ, 2 ապրիլ, էջ 1: ԽՄ, «Ատենագրութիւն Քաղաքական ժողովոյ Ատանայի», Բ. նիստ, 24 մայիսի, 1913, ք.106:

⁴¹ «Ատանայի դպրոցներն ու եկեղեցիները», *Ազատամարտ*, Կ. Պոլիս, թիւ 867, 1912, 10/23 ապրիլ, էջ 3:

⁴² *Կոչնակ*, Նիւ Եորք, 1914, թիւ 32, օգոստոսի 8, էջ 764:

րանը, Տարսոնի Գօզ-Օլուզ գիւղի վարժարանը, եւ Հաճընի Բուժլու գիւղի վարժարանը»⁴³: Առաջնորդը նշում էր, որ վերակառուցման համար պետական թահսիսատը⁴⁴ ենթադրում է 895.320 դրշ.⁴⁵:

1914 թ. դեկտեմբերի 10-ին Աղանայի Հայոց թեմի առաջնորդ Գևորգ ծ. վրդ. Արսլանյանը շրջաբերական է հղում իր թեմի վիճակներին՝ եկեղեցիների մասին տվյալներ տրամադրելու պահանջով: Ճշգրտված տվյալները ուղարկվելու էին Կ. Պոլսի Հայոց պատրիարքարան, որպեսզի վերջինս դրանք ներկայացներ օսմանյան կառավարությանը:

«10 դեկտ. 4

632/450

Շրջաբերական

Կը յանձնարարենք շուտափոյթ կերպով և անպատճառ պատասխանել հետևեալ հարցումներուն.

Ա. Տեղիդ եկեղեցին ո՞ր թուականին շինուած է (Արապին կամ րումին)

Բ. Գետինը վա՞զֆ է, թէ մուգաթաալը կամ արագիի էմիրիյէ. այս պարագան պէտք է խնամով նշտել.

Գ. Տարածութիւնը քանի՞ կանգուն է (միմարի արշուն). Քանի՞ ոսկի կ'արժէ. քանի՞ քմ է [թէ] փայտաշէ՞ն.

Դ. Ֆէրման ունի՞, թէ ո՛չ: Եթէ ունի պատնէնը հանելով դրկեցէք մեզ անպատճառ:

Ըստ որում Բ. Դուրը՝ պետական խորհրդոյ որոշմամբ հաղորդած է Ազգ. պատրիարքարանին, թէ երկամսեայ պայմանաժամի մը միջոցին, և այդ միջոցը 10 օրէն կը լրանայ, այդ ցանկերը պէտք է ներկայացուին, հակառակ պարագային, այն եկեղեցիները որոնք ֆէրման չունին և կամ ֆէրմանի կապուելու համար պահանջուած ցանկով չեն ներկայացուիր կառավարութեան, իրատուն պիտի չունենան իրենց դպիրներուն զինուորութենէ զերծ կացուցուիլը պահանջել:

Հետևաբար, խնդրոյն ստիպողական հանգամանք որոշ է, և Առաջնորդարանս կու գայ յայտարարել, թէ յապաղումներէ առաջ գալիք պատասխանատուութիւնը՝ պիտի վերաբերի ուզուած ցանկը ուղարկողներուն:

Մնամք Աղօթարար

⁴³ ՄՄ, Աղանայի Հայոց առաջնորդարանի արխիվ (անմշակ), Աղանայի Հայոց առաջնորդարանի նամակագրությունը, 10 հունվարի, 1915, ք. 215:

⁴⁴ Tahsisat (թֆ.) - հատկացում դրամական:

⁴⁵ ՄՄ, Աղանայի Հայոց առաջնորդարանի նամակագրությունը, 10 հունվարի, 1915, ք. 215:

Առաջն. Առանայի և վիճակաց.
Գ. [ծ.] վրդ. Արսլանեան»⁴⁶:

Բացի այդ, Գևորգ ծ. վրդ. Արսլանյանի 1914 թ. դեկտեմբերի 30-ի հրամանով Ադանայի Հայոց առաջնորդարան են ներկայացվում շորս տարվա հաշվեցուցակներն ու նրանց հաշվեկշիռները, ինչպես նաև եկեղեցական և վարժարանական շարժուն գույքերի ու եկեղեցապատկան անշարժ կալվածքների ցուցակները⁴⁷:

Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարանի Ադանայի Հայոց առաջնորդարանի արխիվում, ի թիվս այլ վավերագրերի, պահվում են Չորք-Մարզպանի Վերի թաղի Թաղական խորհրդի՝ առաջնորդարան ուղարկված օրինակները. «Ս. Աստուածածին» եկեղեցական շարժուն առարկաներու ցուցակը (3 թերթ)», «Ս. Աստուածածին» եկեղեցապատկան անշարժ կալուածներու ցուցակը (1 թերթ)», «Կեդրոնական Վարժարանին շարժուն գույքերը, Մանկապարտէզի շարժուն գույքերը (1 թերթ)», «Աղջկանց Վարժարանի գույքերը (1 թերթ)»: Յուցակներն Ադանայի Հայոց առաջնորդարանում մակագրվել են 1915 թ. հունվարի 20-ին, արձանագրվել՝ հունվարի 22-ին, արձանագրության թիվն է 883⁴⁸, ինչպես նաև Չորք Մարզպանի Վերի թաղի Թաղական խորհրդի հաշվեցուցակները. «Հաշուեցուցակ № [1.] 1910 նոյեմբեր 1 և 1912 Յունուար 1 (14 ամսուան) ելևմուտքին: Հաշուեցուցակ № 2. 1912 Յունուար 1 և 1913 թ. Յունուար 1 (մէկ տարուան) ելևմուտքին: Հաշուեցուցակ № 3. 1913 Յունուար 1 և 1914 Յունուար 1 ելևմուտքին: Հաշուեցուցակ № 4. 1914 Յունուար 1 և 1914 Հոկտ. 15 (9½ ամսոյ) ելևմուտքին⁴⁹»:

Հայերի նկատմամբ բռնությունը, հայկական կապիտալի կողոպուտն ու յուրացումը Արևմտյան Հայաստանի և Կիլիկիայի բռնագավթումից ի վեր, Օսմանյան կայսրության պետական քաղաքականության հիմնական բաղադրիչներից էր: 1909 թ. Ադանայի հայերի ջարդը նպատակային և համակարգված հերթական հարվածն էր ոչ միայն մեծաթիվ զոհերի, այլև հայերի տնտեսական առաջընթացը հստակ կասեցնելու և նրանց ունեզրկելու տեսանկյունից: Հաշված օրերի ընթացքում Ադանայի հայ ձեռնարկատերերի մեծ մասը կայուն հարկատուի կարգավիճակից վերածվեց նպաստառուի, իսկ արտագնա աշխատանքի

⁴⁶ Նույն տեղում, 10 դեկտեմբերի, 1914, ք. 161:

⁴⁷ ՄՄ, Ադանայի Հայոց Առաջնորդարանի արխիվ, 30 դեկտեմբերի, 1914 թ., պաշտոնական ձևաթուղթ՝ «Թաղական հորհուրդ Հայոց Վերի Թաղի Չորք-Մարզպանի», համար 615:

⁴⁸ Նույն տեղում:

⁴⁹ ՄՄ, Ադանայի Հայոց Առաջնորդարանի արխիվ:

կենտրոնատեղի հանդիսացող Ադանայի նահանգը գրեթե դարձավ գործազրկության կենտրոն: 1910-1914 թթ. ընթացքում բարեգործական տարբեր կառույցների օժանդակությամբ և տեղի ազգային իշխանությունների ու ձեռնարկատերերի ջանքերով, նահանգի հայության ընկերային-տնտեսական վիճակը մասամբ հնարավոր է դառնում վերականգնել: Հաղթահարելով մեծ դժվարություններ, մինչև Առաջին աշխարհամարտի սկսվելը, կիրիկիահայերն անգամ ունենում են տնտեսական լուրջ ձեռքբերումներ և հաջողություններ, որոնք էլ արդեն թուրքական իշխանությունների և մուսուլման բնակչության կողմից յուրացվում են Հայոց ցեղասպանության տարիներին:

ANI VOSKANYAN

**THE ARMENIANS' ATTEMPTS TO REVIVE THE ECONOMY
OF ADANA PROVINCE IN 1910–1914**

Key Words: Cilicia, Adana Province, Ottoman Empire, Provincial Assembly of Adana, Political Assembly of Adana, Economical Council of Adana, massacre of 1909, national property, private and national property, destruction of economy.

The 1909 massacre of Adana came as another targeted and coordinated blow to the Armenians, not only resulting in a great number of victims among them but also thwarting their economic progress and depriving them of their property. Most of the Armenian entrepreneurs of Adana who had been taxpayers found themselves on relief just within several days. Between 1910 and 1914, thanks to the efforts of various charity organizations as well as the local national authorities and business owners, the economy partly revived in Adana. Overcoming great hardships, the Armenians of Cilicia even had some economic progress and achievements but they were deprived of everything during the Armenian Genocide.

АНИ ВОСКАНЯН

**ПОПЫТКИ АРМЯН ВОССТАНОВИТЬ ЭКОНОМИКУ
В ПРОВИНЦИИ АДАНА В 1910–1914 ГГ.**

Ключевые слова: Киликия, провинция Адана, Османская империя, Уездное собрание Аданы, Политическое собрание Аданы, Экономический совет Аданы, резня 1909 г., национальная собственность, частное и национальное имущество, уничтожение экономики.

Резня в Адане в 1909 г. – очередной целенаправленный и скоординированный удар по армянам, который привел не только к многочисленным жертвам среди них, но и подорвал их экономический прогресс, лишил имущества. В течение нескольких дней большая часть армянских предпринимателей превратилась из налогоплательщиков в людей, получающих пособие. В 1910–1914 гг. при поддержке разных благотворительных организаций и усилиями местных национальных властей и предпринимателей экономика Аданы смогла частично восстановиться. Преодолев огромные трудности, армяне Киликии даже добились успехов в экономическом развитии, однако все было разграблено в годы Геноцида армян.

ԲԱՆԱՍԻՐՈՒԹՅՈՒՆ
PHILOLOGY
ФИЛОЛОГИЯ

ԳԷՈՐԳ ՏԵՐ-ՎԱՐԴԱՆԵԱՆ*

ՅՈՎՀԱՆՆԵՍ Վ. ԶՕՆՐԱՊԵԱՆԻ ԶԵՈՎԳՐԱԿԱՆ
ԵՒ ԲՆԱԳՐԱԳԻՏԱԿԱՆ ՎԱՍՏԱԿԸ.
ԻՆՔՆԱԿԵՆՍԱԳՐԱԿԱՆԸ

Հիմնական հասկացություններ՝ Հայերէն Աստուածաշունչ՝ գրաբար եւ աշխարհաբար, Մխիթարեան միաբանություն, Յ. Վ. Զօնրապեանի ձեռագիր աշխատությունները (Փարիզում եւ Միւնխենում), հայկական բնագրերի հին հրատարակություններ, նոր հայկագեան բառարան, Հայկական բնագրագիտության պատմություն:

Աստուածաշունչի հայերէն ոսկեղենիկ թարգմանության գրաբար բնագրի ամբողջական առաջին եւ ամենահաւաստի ձեռագրական հիմքով, վաւերական-ճշգրիտ առայժմ միակ հրատարակության¹ աշխատասիրող, Մխիթարեան միաբանության Վենետիկի ճիւղի վաստակաշատ միաբան Յովհաննէս վարդապետ Զօնրապեանը մահացել է 1829 թուականի Մայիս 28ին, Վերսալում՝ Ֆրանսիա: Նրա մահից մէկ դար անց նշանաւոր բժշկ-բանասէր Վահրամ Թորգոմեանը Ֆրանսիայի Ազգային գրադարանի բժշկական բովանդակություն ունեցող ձեռագրերը նկարագրելու առիթով նկատել է, որ Զօնրապեան վարդապետն իր ձեռ-

* Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարան, պ.գ.դ., gtvardan@yahoo.com, հոդվածը ներկայացնելու օրը՝ ապրիլի 3, 2022, գրախոսելու օրը՝ մայիսի 5, 2022:

¹ Աստուածաշունչ մատենան Հին եւ նոր կտակարանաց. Ըստ ճշգրիտ թարգմանության նախնեաց մերոց՝ ի հելլենականն հաւատարմագոյն բնագրէ ի հայկականն բարբառ, նորոգապէս ի լոյս ընծայեալ յընտրելագոյն գրչագիր գաղափարէ, համեմատութեամբ այլեայլ օրինակաց, հանդերձ կարեւոր ծանօթութեամբ բնաբանին, Յաշխատասիրութենէ տեսան Ն. Յովհաննու Զօնրապեան վարդապետի, ի միաբանութենէ Մեծին Մխիթարայ բաբունապետի եւ առաջին աբբայի, Տպագրեալ հրամանաւ Տ. Տ. Ստեփաննոսի Ազոնց աստուածապատի առհիւսիս-կոպոսի եւ առաջնորդի ուխտին սրբոյն Ղազարու, 1805, ՌՄԾԳ., Ի Վենէտիկ, Ի գործարանի Սրբոյն Ղազարու, 12, 2, 836, 30 էջ (գրադաշար՝ 22,7×17,2 սմ. կայ նաեւ փոփրադիր՝ գրադաշարը 15×8,3 սմ, քառահատոր տպագրութիւն, որի առաջին երեքը պարունակում են Հին կտակարանը, վերջինը՝ նոր կտակարանը):

քով ընդօրինակած «երկու-երեք կարեւոր ձեռագիրներ» է նուիրել այդ գրադարանին, որոշ ծանօթութիւններ է տուել այդ ձեռագրերի մասին, սակայն իր բուն խնդիրը, որ արդէն ձեւակերպել էր յօդուածի վերնագրի մէջ, վարդապետի մահուան դարադարձի ոգեկոչումն էր. «Հ. Յով. Զօհրապեան ննջած է 1829 Մայիս 28ին, ճիշտ հարիւր տարի առաջ. անոր անշիրիմ գերագմանը կը գտնուի եղեր Վերսայլ. շատ ուզեցի որ գտնամ զայն, կարելի չեղաւ: Նպատակ ունէի բուռ մը ծաղիկ սփռել անոր հողակոյտին վրայ»²:

Մխիթարեան միաբան եփրեմ վ. Ապրոյեանն այս առիթով հանդէս է եկել եւ սրբագրել Թորգոմեանի յօդուածի որոշ վրէպներ, մասնաւորապէս՝ որ Զօհրապեան վարդապետը ծնուել է ո՛չ թէ 1765, այլ՝ 1756 թուականին, որ Ֆրանսիայի Ազգ. գրադարանի Հայերէն Հ՞ր 294 ձեռագրում (39ա) Թորգոմեանի տեսած եւ հրատարակած չափածոյ տապանագիրը ոչ թէ Զօհրապեանի «ինքնատապանագիրն» է, այլ՝ 1793 թ. ապրիլի 14ին Պոլսում վախճանուած՝ Մխիթարեան միաբան Թովմաս վ. Պուզախճեանինը (ծն. 1746 թ.), որի գերեզմանը նոյն Պոլսի Բանկալթիի հայոց գերեզմանատանն է, եւ որ այդ տապանագիրն ինքը՝ եփրեմ վ. Ապրոյեանը հրատարակել է Յ. Փալագաշեանի «Մեղու» շաբաթաթերթում³, եւ ի հաստատումն՝ այն նորից է հրատարակել⁴:

Ապրոյեան վարդապետի յօդուածի կարեւոր մի արժէքը Յովհ. վ. Զօհրապեանի կենսագրութեան հետեւեալ ամփոփոյքն է. «Հ. Յովհաննէս Վ. Զօհրապեան ծնած է ի Կ. Պոլիս՝ Միջագիւղի մէջ, 1756 Յունուարի 12-ին (ըստ ն. տ.): Հայրը կը կոչուէր Հաճի Յակոբ: Ս. Ղազար վանքը մտած է 1769 Յունիսի 13ին, եւ 1771 Ապրիլի 8ին կրօնաւորական սքեմը կամ փիլոնը հագնելով՝ փոխած է մկրտութեան Մկրտիչ անունը եւ կոչուած նախ Սեղբեստրոս եւ յետոյ Յովհաննէս: 1774 Յունուարի 16ին Ստեփանոս Մելգոնեան Աբբահօր առջեւ կատարած է կրօնաւորական ուխտերը եւ անդամակցած Միաբանութեանս, 1779ին ձեռնադրուած քահանայ, եւ 1786ին ընդունած վարդապետական աստիճանները: Հաւանօրէն, - ինչպէս վերն ըսի, - 1816 թուականէն յետոյ ելած Միաբանութենէս, եւ 1829 Մայիս 28ին կնքած իր մահականացուն ի Բարիզ, Վերսայլի մէջ»⁵:

Ի պատասխան՝ Վ. Թորգոմեանը հանդէս է եկել նոր յօդուածով, նախորդ յօդուածի սխալները բացատրել իր գործածած աղբիւրներով, առաջադրել շատ

² Տոբ. Վանրամ Յ. Թորգոմեան, «Յիշատակելի դարադարձ մը», Հայաստանի Կոչնակ, Նիւ Եորք, 1929, յունիսի 15, Հ՞ր 24, էջ 751 (ամբողջը՝ էջ 750-751):

³ Տէս «Քանի մը ցիրուցան տապանագիրեր վենետիկեան Մխիթարեան հայրերու», Մեղու, Պոլիս, 1927, յունիսի 14, Հ՞ր 7, էջ 52 (անստորագիր):

⁴ Եփրեմ վ. Ապրոյեան, «Պատմական ճշդումներ», Բագմավէպ, 1929, է-Ը., էջ 247-251:

⁵ Նոյն տեղում, էջ 250, բ. սիւն: Զօհրապեան վարդապետի մասին շատ համառօտ մի տեղեկանք տէս՝ Գառնիկ Ստեփանեան, Կենսագրական բառարան, հտ. Ա.. Ա-Թ, Երևան, «Սովետական գրող», 1973, էջ 332:

հաւանական մի ենթադրութիւն, թէ Թ. Վ. Պուզախճեանի յիշատակուած տապա-
նագիրը կարող է յօրինած լինել Զօհրապեանը, որ նրա մահուան՝ 1793 թուակա-
նին Պուլտով էր. եւ այլն: Ապա այս առիթով կրկին գնացել է Ֆրանսիայի Ազգա-
յին գրադարան «եւ հոն տարիէ մը ի վեր փոշիներու մէջ նիրհող ու Հ. Զօհրա-
պեանի անունը կրող Ձեռագիրները՝ բոլորն ալ հանել տուի եւ աչքէ զանոնք ան-
ցուցի... Բարեյիշատակն Հ. Զօհրապեան, Մատենադարանին նուիրած է իր մա-
հէն երեք տարի առաջ՝ 1826ին, ինը կտոր ձեռագիր՝ իւր իսկ հատիկ հատիկ ձե-
ռագրովը ընդօրինակած, որոնք կը կրեն՝ 159, 204, 207, 237, 238, 284, 294,
295, 317 թուահամարները»⁶: Քանի որ այդժամ առկայ՝ Ֆրեդերիկ Մակլերի
կազմած ցուցակում⁷ ձեռագրերի յիշատակարանները չկային, Թորգոմեանի այս
երկրորդ յօդուածի կարեւորագոյն արժէքն այն էր, որ համարների աճի կարգով
ամբողջութեամբ բերել է իր յիշած ձեռագրերի յիշատակարանները կամ քաղել
սրանց կարեւոր մասերը: Նրա ուշադրութիւնից վրիպել է Զօհրապեանի գրած
կամ հիւսած Հ^մ 85 Տաղարան-Գանձարանը, որ Մակլերը համարել էր Վենետիկի
Մխիթարեան անանուն միաբանի գործ⁸: Նաեւ քանի որ Մակլերի նոյն ցուցակում
նկարագրուած էր 323 ձեռագիր, ուստի եւ Թորգոմեանը չէր կարող իմանալ, որ
կայ նաեւ Զօհրապեանի կենսագործունէութեանը վերաբերող շատ արժէքաւոր
Հ^մ 324 ձեռագիրը, որի մասին գիտենք արդէն նոր ձեռագրացուցակից⁹:

Այսպիսով, Թորգոմեանին յայտնի ինը ձեռագրին աւելանում են եւս երկու-
սը՝ Հ^մ 85 եւ 324, որոնցով հանդերձ Ֆրանսիայի Ազգային գրադարանում
ունենք Յ. Վ. Զօհրապեանի տասնմէկ ձեռագիր: Ուրեմն՝ նոյն նոր ցուցակում
նախ կարդանք հետեւեալը. Յովհ. Վ. Զօհրապեանը «1816 թ. Մխիթարեան ուխ-
տից վերջնականապէս հեռանալուց յետոյ... մշտական բնակութիւն հաստատեց
նախ Վերսալում, ապա Ռիշելիէ փողոցում, համագործակցելով փարիզեան արե-
ւելագէտների եւ Ազգային գրադարանի հետ: Հայ. 317 ձեռագիրը Փարիզում ըն-

⁶ Տոմ. Վահրամ Յ. Թորգոմեան, Հ. Յովհաննէս Վ. Զօհրապեանի շուրջ.- Բազմավէպ, 1929, Ժ., էջ 316 (ամբողջը էջ 315-318):

⁷ Catalogue des manuscrits arméniens et géorgiens de la Bibliothèque nationale, par Frédéric Macler, Paris, Imprimerie nationale, MDCCCCVIII - 1908, 203 p. V նկար, 1 չի.: Թորգոմեանի թուարկման ուղեւիշը եղել է այս գրքի անուանացանկը՝ էջ 203. «Zohrab. copiste»: Ստորեւ՝ ձեռագրերի մեր թուարկման մասում այս զիբը շարադրանքի մէջ յղելու ենք «Մակլերի ցուցակ» համառոտմամբ:

⁸ Տե՛ս նոյն տեղում, էջ 39:

⁹ Manuscrits arméniens de la Bibliothèque nationale du France, Catalogue, [par] Raymond H. Kévorkian, Armén Ter-Stepanian, Avec le concours de Bernard Outtier et de Guévorg Ter-Vardanian, Bibliothèque nationale du France / Fondation Calouste Gulbenkian, Paris, 1998, col. 921-926 (XXXVI p., [1074] col.): Ստորեւ՝ ձեռագրերի մեր թուարկման մասում, շարադրանքի մէջ յղելու ենք «Փարիզի նոր ցուցակ» ձեռով: Ի դէպ, Թովմաս Վ. Պուզախճեանի վերջ յիշատակուած տապանագիրը (տե՛ս ծ. 4) Զօհրապեանի «իմնաւորապէս գիր» է համարու-
ած թէ՛ «Մակլերի ցուցակ»ում (էջ 152) եւ թէ՛ «Փարիզի նոր ցուցակ»ում (էջ 872):

դօրինակուեց նրա հսկողութեամբ, իսկ Հայ. 324ը պարունակում է Կոստանդնուպոսլում ապրող իր ընտանիքի հետ նրա նամակագրութեան մի մասը եւ իր կենսագրութեանը վերաբերող որոշ տեղեկութիւններ» (Փարիզի նոր ցուցակ, էջ ԼԳ.): Շատ ուշագրաւ է Զօհրապեանի ձեռագրերի՝ Ազգային գրադարանում ստացուելու պատկերը. Հ^մ 85 բերուել է Արսենալի գրադարանից, Հ^մ 159 եւ 204 ըստ նոր ցուցակի (սիւն 525, 775) 1826ին նուէր են ստացուել Մխիթարեան միաբանութիւնից, ճիշտն է՝ ուղղակի Զօհրապեան վարդապետից (տե՛ս նոյն էջերում), մնացեալը (Հ^մ 207, 237, 238, 284, 294, 295, 317) գրադարանը 1834 թ. յունիսի 17ին ստացել է Արեւելեան կենդանի լեզուների դպրոցի դասախօս Վիվիէն դը Սէն-Մարտէնից (հմտ նաեւ Փարիզի նոր ցուցակ, էջ ԼԳ.), իսկ Հ^մ 324ի ստացումն անյայտ է. ըստ ամենայնի ստեղծուել է Մակլերի ցուցակից՝ 1908 թ. յետոյ ձեռագիր ինչ որ նիւթերի հետ եկած՝ Յ. վ. Զօհրապեանի 49 կամ աւելի նամակները գրադարանում ի մի կազմելով:

Սրանից զատ, Միւնխէնի պետական (նախկին՝ արքունի) գրադարանում էլ ունենք Զօհրապեան վարդապետի եօթ ձեռագիր, որովհետեւ՝ «Յամին 1858 Մաքսիմիլիան Բ. թագաւորին հրամանաւ է. Քադրմէրի (Erneste Quatremère) ձեռագրաց հարուստ հաւաքածոյքն Միւնխէնի Արքունի մատենադարանին համար գնուեցաւ: Այս առթիւ Քադրմէրի գրատունէն Միւնխէնի մատենադարանն անցան 12 ձեռագիրք՝ Թ. 9-20: Քադրմէրի այս ժողովածոյքը կը կազմեն Լուրտէ հայագէտ Գաղղիացույն, Յովհ. Վ. Զօհրապեանի եւ իւր գրութիւններն ու ընդօրինակութիւնները»¹⁰: Այսու՝ Միւնխէնի հայերէն Հ^մ 10-16 ձեռագրերը եւս Զօհրապեանինն են:

Թէեւ Զօհրապեան վարդապետը հանգամանքների թելադրանքով հեռացել է միաբանութիւնից, բայց նա Մխիթարեան միաբան էր եւ որպէս այդպիսին էլ նոյն միաբանութեանը վերաբերող հետագայ անդրադարձների մէջ նրան ընկա-

¹⁰ Յուցակ հայերէն ձեռագրաց Արքունի Մատենադարանին ի Միւնխէն, Կազմեց՝ Հ. Գրիգորիս վ. Գալմբեարեան. Մխիթ. ուխտէն, Վիեննա, Մխիթարեան տպ., 1892, էջ 4 (գիրքը՝ VIII, 37 էջ. նկարագրել է 22 ձեռագիր. նախապէս տպուել է Հանդէս ամսօրեայ, 1891, էջ 235-243, 307-314, 340-345, 364-368): Ստորեւ՝ ձեռագրերի համառօտ նկարագրութիւնների վերջում գիրքը յիշելու ենք՝ «Յուցակ Միւնխէնի» եւ էջահամար ձեռով: Կայ Միւնխէնի հայերէն ձեռագրերի նաեւ մի այլ՝ ցուցակ՝ «Միւնխէնի Արքունի գրատունում գտանվում են հետեւեալ հայերէն ձեռագրերը», Մեղու Հայաստանի (Թիֆլիս), 26 Ապրիլի 1881, Հ^մ 70, էջ 1-2: Այստեղ նկարագրուած է 20 ձեռագիր. սրա աւարտն է. «Այս է համառօտ ցուցակը հայերէն գրեանց, որոնք Միւնխէնի արքունի գրատանն են գտնվում: Գրեանց ցուցակը կազմել է հայագէտ Պետերմանը Բերլինում»: Երկու ցուցակներում ձեռագրերի համարները նոյնական են, միայն թէ երկրորդում բնորոշումները շատ աղօտ եւ անորոշ են: Միւնխէնի հայերէն ձեռագրերին վերաբերող լրացուցիչ մանրամասներ տե՛ս Bernard Coulie, *Armenian Manuscripts. Catalogues, Collections, Libraries*, 2nd revised edition, Turnhout, Brepols, 2020, էջ 225-226 (ամբողջը՝ XIX+463 էջ):

լում են թէ՛ միաբանները եւ թէ՛ ընդհանրապէս գիտական մտաւորականութիւնը: Բնականաբար, նրա գիտական վաստակի զգալի մասի գրաւոր-գիւղանական թողօնը Վենետիկի Միսիթարեան մայրավանքում է: Սակայն դրա հետ միասին հայկական գիտական բնագրագիտութեան ակունքներում գտնուող այս ցայտուն անհատականութիւն-մտաւորականի գիտական ժառանգութեան մի զգալի մասն էլ Վենետիկի վանքից դուրս՝ Փարիզի եւ Միւնխէնի գրադարաններում է, ուստի Վ. Թորգոմեանին, նաեւ՝ Փարիզի նոր ու Միւնխէնի ցուցակների տեղեկութիւնները չկրկնելով (յիշատակարանները երեքն էլ ունեն), ապագայ հնարաւոր հետազօտութեան ուղենիշներ ուրուագծելու համար, հեղինակին լաւ ճանաչելու եւ նրա ժառանգութեան մասին ընդհանուր-ամփոփ պատկերացում տալու նպատակով, հնարաւոր համառօտութեամբ ներկայացնենք եւ գնահատենք Զօհրապեանի նախ փարիզեան¹¹, ապա միւնխէնեան ձեռագրերը, միայն երբեմն շեշտելով մեր ներկայ խնդրի համար կարեւոր կէտերը:

Այսպիսով, Փարիզի ձեռագրերն են.

1. Զեռ. Հ^մ 85 (Հին Հայ. 70). Գանձարան եւ Տաղարան, 1802 թ., Վենետիկ, գրիչ-ժողովող՝ Յովհաննէս վ. Զօհրապեան, 242 թերթ, 31,5×21,5. միասիւն, նոտրգիր, 50 տող: Ունի 493 միատուր տաղ եւ գանձ, որոնք հաւաքել-հիւսել եւ երբեմն տարբեր ձեռագրերի էական տարբերութիւններն արձանագրել է Վենետիկի Միսիթարեան մատենադարանի թուով հինգ՝ հաւանաբար իր ժամանակ առկայ լատազոյն Տաղարան-Գանձարաններից: Սկզբում՝ ունի «Նախաբան. ծանօթութիւն հաւաքողի մատենիս առ քաղցրաձայն երաժիշտս հայկազնեայս» (թ. Ա.), որ կարեւոր է ընդհանրապէս մեր շափածոյ մատենագրութեան հետազօտութիւնների համար, իսկ բուն ձեռագիրն արժէ նկատի ունենալ որոշակի որեւէ հեղինակի շափածոյ երկերի ֆինութիւն-հրատարակութեան դէպքում: - Մակլերի ցուցակ, էջ 39. Թորգոմեան¹² չունի. Փարիզի նոր ցուցակ, էջ 211-242:
2. Զեռ. Հ^մ 159 (Հին Հայ. 20). Փիլոնի Ալեքսանդրացոյ ճառք (օրինակուած Վենետիկի Հ^մ 1040/1668 ձեռագրից)¹³, 1816 թ. առաջ, Լվով, գրիչ՝ Յով-

¹¹ Փարիզի ձեռագրերի ներկայ համարների մօտ, փակագծերի մէջ «Հին Հայ.» համառօտումով նշում ենք հին « Ancien Supplément Arménien » բնորոշումով համարները: Ձեռագրերի արտաքին յատկանիշների (չափսեր, տողաքանակ ելն) յիշատակումներն անոմ ենք նրանց ծաւալ՝ պարունակութեան չափեր եւ ընդհանուր յատկանիշներ պատկերելու նպատակով:

¹² Նկատի ունենք հեղինակի թուարկումը՝ «Հ. Յովհաննէս վ. Զօհրապեանի շուրջ», *Բազմավէպ*, 1929, փ. յօդուածի 316-318 էջերում:

¹³ Նկարագրութիւնը տես Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց մատենադարանին Միսիթարեանց ի Վենետիկ, հատոր Ը. Թորգոմեանութիւնք նախնեաց, Վարք հարանց-Բժշկարան, Յօրինեց Հ. Սահակ վ. Ճեմճեմեան՝ Միսիթարեան ուխտէն, Վենետիկ - Ս. Ղազար, 1998, էջ 587-596. էջ 588՝

- հաննէս վ. Զօհրայեան (էջ 412 «ընդօրինակեցի ի թագաւորական գաղափարէն Իլվովայ»), 214 թերթ (428 էջ), թուղթ, 26×18, միասին, նոսրգիր, 35 տող: - Մակլերի ցուցակ, էջ 86, Թորգոմեան էջ 316. Փարիզի նոր ցուցակ, էջ 525-526:
3. Զեռ. Հ^մ 204 (Հին Հայ. 28). Եւսեբի Կեսարացոյ ժամանակագրութիւն, 1815 թ., Վենետիկ, գրիչ՝ Յովհաննէս վ. Զօհրայեան. 232 էջ, թուղթ, 26,5×18, միասին, նոսրգիր, 28 տող: Այս ձեռագրի հիման վրայ է Զօհրայեանի եւ Անջելո Մայի համագործակցութեամբ պատրաստուել եւ 1818 թ. Միլանում տպագրուել Եւսեբիոսի երկի լատիներէն թարգմանութիւնը¹⁴: Ընդօրինակուած է Միսիթարեանց Վենետիկի մատենադարանի Հ^մ 931/1548 ձեռագրից¹⁵ (որ 1794 թ. դեկտ. 26ին Պոլսից Վենետիկ է տարել մեր Յ. վ. Զօհրայեանը¹⁶), որ իր կարգին 1793 թ. օրինակուել է Մաշտոցեան Մատենադարանի ներկայիս Հ^մ 1904 ժԳ. դարի սկզբնագրից¹⁷: - Մակլերի ցուցակ, էջ 113-114. Թորգոմեան, էջ 316-7. Փարիզի նոր ցուցակ, էջ 775:
4. Զեռ. Հ^մ 207 (Հին Հայ. 29). Մովսիսի Խորենացոյ Պատմութիւն Հայոց եւ Աշխարհացոյց. (Վինստոն եղբարց 1736ի հայ-լատին տպագիրն է¹⁸, Զօհրայեանի եւ Վիվիէն դը Սէն-Մարտէնի ձեռագիր յաւելումներով). 1815 թ. առաջ եւ յետոյ, Վենետիկ եւ Փարիզ, 412 էջ, 24,5×20: - Մակլերի

ձեռագիրը «Ընծայեալ Հ. Միմաս Վրդ.ին մերոյ Բժշկեան, ի Լէոպոլիս, յամի 1820»: Հ^մ 159 ձեռագիրը ըստ Փարիզի նոր ցուցակի, էջ 525՝ գրուած է ի «Վենետիկ, Ս. Ղազար», սակայն իրականում այն գրուել է Լվովում, որտեղ դեռեւս 1820 թ. գտնուում էր նրա մայր՝ ներկայիս Վենետիկի ձեռագիրը:

- ¹⁴ *Eusebii Caesarensis et Samuelis Aniensis Chronica - Eusebii Pamphili Chronicorum canonum Libri duo*. Opus ex Haicano codice a doctore *Iohanne Zohrabo* Collegii Armeniaci Venetiarum alumno diligenter expressum et castigatum. Angelus Maius et Iohannes Zohrabus nunc primum coniunctis curis Latinitate donatum notisque illustratum additis Graecis reliquiis ediderunt. Mediolani, Regiis Typis, MDCCCXVIII (1818), XXVIII, 396, VIII, 111 p.
- ¹⁵ Մրանից է տպագրուել՝ **Եւսեբի Պամփիլեայ Կեսարացոյ ժամանակակից երկմասնեայ**, Մասն Ա-Բ., ժամանակագրութիւն պատմական, հրատ. **Աւգերեան Մկրտիչ** վ, Վէնէտիկ, Ս. Ղազար, 1818, [8], 196 էջ, [6], 207 էջ, ԻԳ.:
- ¹⁶ *Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց մատենադարանին Միսիթարեանց ի Վենետիկ*, հտ. Ը., **Թարգմանութիւնք նախնեաց, Վարք հարանց-Բժշկարան**, էջ 241-242:
- ¹⁷ Տէն *Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի*, հտ. Զ., **Զեռագիրք 1801-2100**, Խմբագրութեամբ՝ **Գէորգ Տէր-Վարդանեանի**, Երեւան, «Նայիրի» հրատ., 2012, էջ 473-484:
- ¹⁸ **Մովսիսի Խորենացոյ Պատմութիւն եւ Աշխարհագրութիւն. Mosis Chorenensis Historiae Armeniacae**, libri III, accedit ejusdem scriptoris epitome Geographiae... Londini, ex officina Caroli Ackers typographi, apud Joannem Whistonum bibliopolam, MDCCCXXXVI. 2 չհ., XXIV, 412 p.

- ցուցակ, էջ 114-115. Թորգոմեան, էջ 317. Փարիզի նոր ցուցակ, էջ 777-778:
5. Ձեռ. Հ^մ 237 (Հին Հայ. 30). Յովհաննու Զօհրապեան՝ Պատկեր համօրէն թագաւորութեանց աշխարհի, 1793 թ., Պոլիս, 67 թերթ, թուղթ, 27×18. միասին, նտարգիր, 27 տող: - Մակլերի ցուցակ, էջ 125. Թորգոմեան, էջ 317. Փարիզի նոր ցուցակ, էջ 800-801:
 6. Ձեռ. Հ^մ 238 (Հին Հայ. 35). Յովհաննու Զօհրապեան՝ Վարժ սրբոյն Գրիգորի Լուսաւորչին՝ համառօտեալ յԱգաթանգեղոս զրոց, 1825 թ., Փարիզ, գրիչ՝ հեղինակը, 36 թերթ, թուղթ, 25×17. միասին, նտարգիր, 32 տող: - Մակլերի ցուցակ, էջ 125. Թորգոմեան, էջ 317. Փարիզի նոր ցուցակ, էջ 801-802:
 7. Ձեռ. Հ^մ 284 (Հին Հայ. 34). Ներսիսի Շնորհալոյ Ողբ Եղեսիոյ (3 օրինակի համեմատութեամբ), 1779 թ., Վենետիկ, գրիչ՝ Յովհաննէս Վ. Զօհրապեան, 68 թերթ, թուղթ, 17,5×12, երկսին, նտարգիր¹⁹: - Մակլերի ցուցակ, էջ 148, Թորգոմեան, էջ 317. Փարիզի նոր ցուցակ, էջ 860:
 8. Ձեռ. Հ^մ 294 (Հին Հայ. 26). Յովհաննէս Զօհրապեան, Յուցակ գրեանց. 1791-1827 թթ. Լվով, Վենետիկ, Փարիզ, գրիչ՝ հեղինակը, 39 թերթ, թուղթ՝ 5 տարբեր տեսակի, ամենամեծ չափսը՝ 23×16. միասին, բոլորգիր եւ նտարգիր, տող՝ տարբեր²⁰: - Մակլերի ցուցակ, էջ 152, Թորգոմեան, էջ 317-8. Փարիզի նոր ցուցակ, էջ 871-872:
 9. Ձեռ. Հ^մ 295 (Հին Հայ. 27). Յովհաննէս Զօհրապեան, Հաւաքումն յիշատակարանաց [Իէ.] գրչագիր Աւետարան մատենից, որք գտանին ի Վենետիկ, ի վանս Սրբոյն Ղազարու. 1814 թ., Վենետիկ, գրիչ՝ Յովհ. Վ. Զօհրապեան, 24 թերթ, թուղթ, 25×18. միասին, նտարգիր, 40 տող: - Մակլերի ցուցակ, էջ 152, Թորգոմեան, էջ 318. Փարիզի նոր ցուցակ, էջ 872: Այս ժողովածուն ձեռագրագիտական ուշագրաւ փաստ է, ուստի բերում ենք կազմողի յիշատակարանը. «Յամին 1814 ի պարապորդութեանս ի Վենետիկ խորհեցայ կազմել զհաւաքումն յիշատակարանաց բովանդակ գրչագիր մատենից, որք գտանէին ի դպրատան անդ Սրբոյն Ղազարու՝

¹⁹ Հասանաբար հիմքն է այս հրատարակութեան՝ «Ողբ Եղեսեայ, սասցեալ սրբոյ տեառն Ներսիսի Շնորհալոյ Հայոց կաթողիկոսի. Զառաչինն ի յոյս ընծայեալ գործադրութեամբ տեառն Յովհաննու վարդապետի Զօհրապեան Կոստանդնուպօլսեցոյ. յԱսիական ընկերութենէն Փարիզու, 1827. – ՌՄՀէ., ի Փարիզ, ի գործարանի Տօնտի Տիւրէ» (Ժ., 6 չհ., 122 էջ) – ունի նաև ֆրանսերէն տիտղոսաթերթ (այստեղ տպ. թուականը 1828 է), առաջաբանը երկլեզու է հայերէն եւ ֆրանսերէն, բնագիրը՝ միայն հայերէն:

²⁰ Այս ձեռագրին անդրադառնալու ենք շուտով հրատարակուելիք մի այլ յօդուածով, որ խորագրել ենք՝ «Լվովի հայերէն ձեռագրերը եւ Յովհաննէս Վ. Զօհրապեանի ցուցակը»:

թուով իբր 860, զոր սկսեալ յԱւետարան գրոցն եւ աւարտել մնացելոցն ոչ ժամանեցի, այլ զբաղումն պարապորդութեան բարդեալ ի վերայ իմ: Յովհ. վ. Զօհրապեան» (23ա): Հասկանալի է, որ այս յիշատակարանները վաղուց տպագրուած են²¹. սակայն դեռեւս 1814ին այսպիսի ժողովածուի կազմումն ինքնին ուսումնասիրման արժանի ձեռագրագիտական կարեւոր փաստ է, ապա՝ Զօհրապեանի ընդօրինակութիւնների մէջ անպայման կարող են լինել ընդհանրապէս բանասիրական կարեւոր խնդիրների կամ տարակուսելի ընթերցումների լուծումներ:

10. Ձեռ. Հ^{մր} 317 (Հին Հայ. 36). Ժողովածու, 1760-1801 թթ. տեղ՝ Պոլիս, Սեբաստիոյ Ս. Նշան վանք, Վենետիկ, գրիչ՝ տարբեր. 69 թերթ, թուղթ, 17x13. Խառն ժողովածու է. 68ա՝ «Յետ 1818ին տպագրեալք (մինչեւ ի 1822, ի հոկտեմբեր) – Գիշերք Եունկ փիլիսոփայի 1819. Գ. հատոր, ֆլօրի 10, 50... Ստորագրութիւն հին Հայաստանեայց. 50 ֆլօրի, ֆօրլի» (°)²²: - Մակլերի ցուցակ, էջ 165, Թորգոմեան, էջ 318. Փարիզի նոր ցուցակ, էջ 911-914:

11. Ձեռ. Հ^{մր} 324. Յովհաննու Զօհրապեան Թղթակցութիւնք, 1816-1828 թթ., տեղի՝ Փարիզ, Պոլիս, Վենետիկ, Միլան, 68 թերթ, թուղթ, չափսեր եւ տողաբանակ՝ տարբեր. 49 միատր գրութիւնք՝ բնագրեր, որոնց ստորեւ անդրադառնալու ենք: - Մակլերի ցուցակ եւ Թորգոմեան՝ շունեն. Փարիզի նոր ցուցակ, էջ 921-926:

Ֆրանսիայի ազգային գրադարանում՝ որպէս հայերէն ձեռագիր, Յ. վ. Զօհրապեանին վերաբերող ամբողջ նիւթն այս է²³. պատկերը ցոյց է տալիս, որ գրեթէ բոլոր միատրներն արժէատր են: Սրան անելացնելով տեղեկութիւնների այն ամփոփոյթ-ուղենիշը, որ մեր հեղինակի փարիզեան գործունէութեան մասին առկայ է Գ. Շրումպֆ-Գ. Զարբհանապեան հեղինակների գրքում²⁴, վստահաբար ասում ենք, որ Յ. վ. Զօհրապեանի կեն-

²¹ Տե՛ս Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց մատենադարանին Միսիթարեանց ի Վենետիկ, հտ. Ա., Յօրինեց Հ. Բ. վ. Սարգիսեան, Վենետիկ-Սուրբ Ղազար, 1834Գ.-1914, էջ 373-794, ուր նկարագրութիւններով հանդերձ կան ո՛չ թէ 27, այլ՝ 104 (Ա.-ՃԳ.) Աւետարանի գրչութեան ժամանակի եւ հետագայ յիշատակարաններ:

²² Թուարկել է Ս. Ղազարում տպուած 19 անուն գիրք (մէկը ետահատոր, մէկը՝ ֆառահատոր). նշանակում է Փարիզից հետեւում էր վանքի կեանքին:

²³ Նոյն գրադարանում կամ Փարիզի (անգամ՝ Միլանի) այլ հաստատութիւններում մեր վարդապետին վերաբերող արխիւային նիւթի առկայութիւնն ամենեւին բացառուած չէ:

²⁴ Գիստաֆ Ատոլֆ Շրումպֆ, Գարեգին վ. Զարբհանապեան, Ուսումնասիրութիւնք հայ լեզուի եւ մատենագրութեան յԱրեւմուտս (ԺԳ-ԺԹ. դար), Վենետիկ, տպ. Միսիթ., 1895, էջ 112-120: Զօհրապեանի գործունէութեանը վերաբերող անդրադարձներ տես նաեւ Բարսեղ վ. Սարգի-

սագործունէութիւն-վաստակը մենագրական հետազօտութեան արժանի խնդիր է: Նոյնն են հաստատում նաև Միւնիխնում գտնուող նրա հետեւեալ ձեռագրերը.

12. Հայ. ձեռ. Հ^մ 10. Մովսիսի հորենացոյ Ներբողեան Ս. Հոփսիմեանց, 1801-1820 թթ-ի միջեւ. գրիչ՝ Յովհաննէս Զօհրապեան, տեղի՝ Վենետիկ եւ Փարիզ, 19 թերթ (34 էջ). թուղթ, 18x12,5, միասին (13,5x8,5), նոտրգիր, 22 տող: 18բ «Ընդօրինակեալ ի հնագոյն մեծ ճառընարէ Վեն.: եւ յամի 1820 ուղղագրեալ ի Փարիզ, ի ճառըն. 88, ի թիւ հատիցն ՃԻԸ.»: - Յուցակ Միւնիխէնի, էջ 25:
13. Հայ. ձեռ. Հ^մ 11. Ժողովածու՝ Ձեռագրացուցակ Փարիզի հայերէն ձեռագրաց եւ ճառք, 1820 թ., գրիչ՝ Յովհ. Վ. Զօհրապեան, Փարիզ, 142 թերթ (10ը չգրուած), թուղթ, 24,6x19. միասին (19,5 × 14). շղագիր, 45-50 տող: 2ա-76բ «Յուցակ երեւելի գրեանց եւ ի նոսա պարունակեալ հատից արժունի մատենադարանին Փարիզու» (ումանք յիշատակարանով) - 1. Մեծ հառընտիր (Ժե. դարու՞)... 145. Դաւանութիւն հաւատոյ Հայաստանեայց եկեղեցոյ»: Բազմաթիւ տեղեկութիւններ կան գրչէն, որ Փարիզու հայ ձեռագրաց ցուցակը կազմողին կ'օգնեն: 83ա-141ա՝ 7 միատուր հաւային բնոյթի բնագրեր, քաղուած հաւանաբար Փարիզի ձեռագրերից: - Յուցակ Միւնիխէնի, էջ 26-27:
14. Հայ. ձեռ. Հ^մ 12. Ժողովածու, 1820 թ., գրիչ՝ Յովհ. Վ. Զօհրապեան, տեղի՝ Փարիզ, ստացող՝ Քաղբմէր, 89 թերթ (164 էջ), թուղթ, 25,5x18,5, միասին (18x11,5), նոտրգիր, 29 տող: 2ա-37բ Սամուէլի Անեցոյ Հաւամունք (կիսատ թողած, լուսանցներում՝ տարբերութիւնք օրինակաց), 42ա-57բ Յովհաննու Սարկալագի Յաղագս Բահանայութեան, 58ա-70բ Սիսիանոսի վ-ի Խօսք... ի տօնի ս. Բառասնից, 71ա-88բ Վ-ին Գրիգորի ի սուրբ Զատիկն: - Յուցակ Միւնիխէնի, էջ 28:
15. Հայ. ձեռ. Հ^մ 13. Ժողովածու, 1775 թ., գրիչ՝ Յովհ. Վ. Զօհրապեան, տեղի՝ Վենետիկ՝ Ս. Ղազար, ստացող՝ Քաղբմէր, 86 թերթ (148 էջ), թուղթ, 18,5x12,7, միասին (13,5x8), նոտրգիր, 21 տող: Բվնդ.՝ 9 միատուր հաւային բնագրեր: 16բ «Եւ՝ Յովհ. Զօհր. յամին 1775 ընդօրինակեցի հաստարմութեամբ ի Զ. ճառընարէն՝ ի հնագունէն գրութեամբ ի հառըն-

սեան, երկհարիւրամեայ գրականական գործունէութիւն եւ նշանաւոր գործիչներ Վենետիկոյ Միսիթարեան միաբանութեան, Վենետիկ, Ս. Ղազար, 1905, էջ 350, այլեւ՝ Հ. Ն. Անդրիկեան, «Հ. Ղուկաս Իննիսեան», Բազմավէպ, 1912, Ա., էջ 41, Բ., էջ 73-74 (ամբողջը՝ Ա., էջ 38-47, Բ., էջ 71-8, Գ., էջ 97-108, Դ., էջ 145-54):

- տիրս մեր ի ժԱ. դարու...»: - Յուցակ Միւնիսէնի, էջ 28:
16. Հայ. ձեռ. Հ^մ 14. Բառարան, 1764-1780 թթ., գրիչ եւ ստացող՝ Գէորգ դպիր Տէր-Յովհաննիսեան, յաջորդ ստացող՝ Յովն. վ. Զօհրապեան, տեղի՝ Կ. Պոլիս, 83 թերթ (166 էջ), թուղթ, 22 × 15,7, երկսիւն (19 × 17), նոսրգիր՝ մանր, 50-55 տող: Ունի Գէորգ դպրի ընդարձակ յիշ.՝ 82աբ էջերում, կայ նաեւ 82բ՝ «Աշխատասիրութիւն տիրացու Գէորգայ Տէր Յովհաննիսեան, գոր ի նշանակ սերտ բարեկամութեան ընծայեաց ինձ. Յոն. Վ. Զօհ. յամին 1794, ի յուլիսի 23, ի նպաստ բառարանի իմոյ»: - Յուցակ Միւնիսէնի, էջ 29:
17. Հայ. ձեռ. Հ^մ 15. Բառարան, ԺԸ. դ. վերջ (1770-1799 թթ. միջեւ), գրիչ՝ Յովն. Զօհրապ, ստացող՝ գրիչը եւ Քադրմէր, 403 թերթ, թուղթ, 39 × 25, երկսիւն (գրադաշտը գրեթէ ամբողջ էջը), շղագիր, տող՝ անորոշ. կազմի մէջքին ոսկեգիր. «Zohrab, Dictionnaire Arménien»: «Մատեանս է Բառարան, որ կ սկսի Ա-Վ. մանրամասն մեկնութեամբ եւ վկայութեամբ ի հեղինակաց: Վերջը կայ յաւելուածներ, Անուանք բուսոց, ֆարանց, թոչնոց, անասնոց. եւ բառք ինչ յԱստուածաշունչ գրոց՝ մեկնութեամբ յոյն եւ լատին բառից»: - Յուցակ Միւնիսէնի, էջ 30:
18. Հայ. ձեռ. Հ^մ 16. ԺԸ. դ. վերջ (1770-1799 թթ. միջեւ): Մխիթար Աբբախօր բառարանի (հաւանաբար Ա. հատորի) էջք 205-1088. մէջը մեծ ու փոքր ֆայֆայեալ թղթեր խնողուած եւ վրան Զօհրապի գրով յաւելուածներ, տպուած բառերի մօտ հայ հեղինակներից վկայութիւններ... «Անշուշտ ասիկայ Զօհրապին բառարանին սկզբնական ձեռագիրն է»: - Յուցակ Միւնիսէնի, էջ 30:

* * *

Այսպիսով, խնդրոյ առարկայ երկու գրադարանում ունենք Յովհ. Վ. Զօհրապեանի 18 ձեռագիր. Քադրմերի հաւաքածուն նկատի ունենալով, Գ. վ. Գալէմքեարեանը գրել է. «ձեռագիրներ՝ որոնք Միւնիսէնի սակաւաթիւ ժողովածոյից յարգն ոչինչ իւրիք կ'աւելցնեն եւ այս պատճառաւ մեր այս ընդհանուր տեսութեան մէջ անցողակի միայն կը նկատուին» (Յուցակ Միւնիսէնի, էջ 4): Զօհրապեանի մահից 63 տարի անց տպուած այս գնահատականը գուցէ ժժ. դ. վերջին ճիշտ էր, բայց ներկայիս հայեացքով հիմնովին սխալ է, որովհետեւ ամենեւին անարժէք չեն, աւելին՝ հայագիտութեան պատմութեան համար շատ կարեւորարժէքաւոր են Զօհրապեանի անաւարտ Բառարանի նիւթերը (Թուարկմանս Հ^մ 16, 17, 18), հինգ ձեռագրի համեմատութեամբ նրա կազմած Գանձարան-Տաղարանը (Հ^մ 1), Փիլոնի ճառերի եւ Եւսեբիոսի ժամանակագրութեան նրա օրի-

նակները (Հ^{մբ} 2 եւ 3), Խորենացու՝ Վիստոն եղբարց տպագրի վրայ արուած ձեռագիր յաւելումները (Հ^{մբ} 4), իր՝ «Պատկեր համօրէն թագաւորութեանց աշխարհի»ն (Հ^{մբ} 5), երբեմն ձեռագրերի համեմատութիւն-ընթերցումներով տարբեր բնագրերի նրա արած օրինակութիւնները (Հ^{մբ} 6, 7, 10, 12, 13, 15), նրա կազմած ձեռագրացուցակները (Հ^{մբ} 8, 13) եւ յիշատակարանների ժողովածուն (Հ^{մբ} 9), ի վերջոյ՝ նրա նամականին (Հ^{մբ} 11):

Վերյիշենք նաեւ, որ Վենետիկից դուրս Զօհրապեանը հեղինակել է նաեւ Աստուածաշնչի աշխարհաբար առաջին փոխադրութիւններից մէկը. 1805ին իր տպագրած գրաբար բնագրին զուգահիշ հրատարակել է Նոր կտակարանի արեւմտահայերէն աշխարհաբար տարբերակը²⁵: Սա պատուիրել է հրատարակել է Աստուածաշնչի Բրիտանական եւ Արտաքին ընկերութիւնը²⁶, սկզբնապէս ծրագրուած էր, որ փոխադրութիւնը պէտք է ամբողջացուի՝ ներառնելով նաեւ Հին կտակարանը²⁷, սակայն Զօհրապեանի մահուամբ այդ ծրագիրն անկատար է մնացել²⁸: Այսուհանդերձ, հասկանալի է, որ այս աշխարհաբարն օգտագործուել է Աստուածաշնչական ընկերութեան հետագայ փորձերի ընթացքում եւ ազդել է Աստուածաշնչի հայերէն աշխարհաբար տարբերակի կատարելագործումների վրայ:

Զօհրապեանի աստուածաշնչական աշխատութիւնների շարքում կարեւորնշանակալի է նաեւ Աստուածաշնչի նրա հիւսած պատմութիւնը²⁹, որի արժէքաւորութիւնը հաստատում է այն փաստով, որ ԺԹ. դ. ընթացքում Վենետիկում վերահրատարակուել է եւս վեց անգամ՝ 1805, 1807, 1841, 1854, 1859, 1873 թթ.: Աւելին՝ Կարապետ վ. Առաքելեանի թարգմանութեամբ 1869 թ. Պոլսում «Կաթողիկոսարան»ի տպարանում այս գիրքը հրատարակուել է նաեւ հայատառ

²⁵ Նոր Կտակարան Տեառն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի. Ըստ հարագատ գաղափարի հայկական նախնի թարգմանութեան, Հանդերձ առընթերցութեամբ հաւատարիմ նկարագիր բացայայտութեան՝ յերիւրելոյ ի մերս հասարակաց անխառն բարբառ, Յաշխատասիրութենէ տեառն Յովհաննու վարդապետի Զօհրապեան Կոստանդնուպօլսեցոյ, 1825 - ՌՄԶԿ., Ի մայրաքաղաքն Փարիզ, Ի գործարանի Տոնտի Տիւրէ. 4 չհ., 843 էջ. շարուածքը՝ 11,2×18,7 սմ:

²⁶ Հմմտ. Յ. Ա. Աճառեան, Հայկական մատենագիտութիւն, Ե-ժԸ. դդ., հտ. Բ., Երեւան, 1976, էջ 512: Տե՛ս նաեւ Յ. Լայմըն Մլխալք, «Աշխարհաբար Աստուածաշնչի ետին կեցող մարդիկ», Զանաւէր, 1953, Հ^{մբ} 21, էջ 610 (ամբողջը՝ էջ 609-611):

²⁷ Տե՛ս Անդրանիկ Ա. Պետիկեան (ստորագրած՝ «Ա. Ա. Պ.»), «Սուրբ Գրոց աշխարհաբար քարգմանութիւնը. 1853. Բ. Լեզուական հարցեր», Հայաստանի կոչնակ, Նիւ Եորք, 1953, օգոստոս 1, Հ^{մբ} 31, էջ 723:

²⁸ Անհնար չէ, որ ինչ որ տեղ մնացած լինի գործի՝ գուցէ անաւարտ մնացած շարունակութիւնը:

²⁹ Պատմութիւն Աստուածաշունչ գրոց Հին եւ Նոր Կտակարանաց. Համառօտեալ դիրիմաց ոճով ի լեզու աշխարհաբար՝ յուսումն պարզամտաց եւ համբալկաց. ի Հ. Յովհաննէս վարդապետէ Զօհրապեան Կոստանդնուպօլսեցոյ... Յամի 1803 եւ ի թուականութեանս հայոց ՌՄԹ., ի Վենետիկ, ի վանս Ս. Ղազարու. 672 էջ. շարուածքը՝ 14×6,2 սմ:

թուրքերէն³⁰: Ի վերջոյ, յիշենք նաեւ մեր երկաթագիր գրատեսակի՝ նրա հրատարակած գեղագրութեան պատկերագիրքը³¹:

* * *

Ըստ Արսէն վ. Ղազիկեանի՝ 1789 թ. Ս. Ղազարում հիմնադրուած տպարանի «Առաջին տպագրապետն է Հ. Յովհաննէս Զօհրապ, որ տարի մը միայն կը պաշտօնավարէ... Իր գոյութեան նոյն իսկ առաջին (1789) տարին Սուրբ Ղազարու նորահաստատ, որով եւ անշուք տպարանը հինգ կտոր գիրք կու տայ մեզի. հինգ կտոր գիրք. անխաբ գրաւական մը իր ապագայ մեծագործութեանց: Հայկական սրտերու մօտիկ գրքերու, Նարեկի, Նարեկացւոյն երգ երգոցի մեկնութեան, Նոր կտակարանի, Սաղմոսի, Տօմարի պէս պատուական եւ կարեւոր գրքերով է որ կը սկսի ան իր նախկին ճոխնչները լսեցընել...»³²: Թուարկուած բոլոր գրքերի մէջ պէտք է տեսնենք Զօհրապեան վարդապետի վաստակը: Հ. Ս. վ. Ճեմճեմեանը պարզել է նրա տպագրապետութեան պաշտօնի ընդհատման պատճառը. «գրական խանդավառութեան մէջ կ'որոշուի անոր ուղեւորութիւնը դէպի Լեհաստան, հաւաքելու համար նորանոր գրչագիրներ, ի պատրաստութիւն Նոր Հայկազեան Բառարանին»³³. տպարանի պատասխանատուի պաշտօնը մեր հեղինակը վարել է նաեւ 1792, 1795-1797, 1799, 1804-1807 թթ., եւ անկախ պաշտօնից, հրատարակչական-տպագրական խնդիրները նրան միշտ են զբաղեցրել³⁴: Ստորեւ հրատարակուող նրա ինքնակենսագրութեան մէջ յիշատակուած են իր աշխատասիրութեամբ պատրաստուած որոշ գրքեր. այս տեղեկութիւններին պէտք է աւելացնել նաեւ Ս. Ղազարի Մխիթարեան դիւանում ըստ ամենայնի առկայ

³⁰ Ահտը ամիգ վէ անտը ճէտիտ քիթապարընըն հիքեայէսի, **Զօհրապեան Յովհաննէս** վարդապետտէն էրմէնի լիսանընտա խոլասա վէ Առաւելեան Կարապետ վարդապետտէն թերնիմէ օլունմուշ տուր, Իսթամպուլտա, Կաթողիկոսարան թապխանէսինտէ, 1869. 3 չհ., 653, 1 չհ. էջ:

³¹ ԳԱՂՓԱՐ հայկական Մեսրոպեան գրոց, որ այժմ անուանի ԳլխԱԳԻՐ. Բացայայտեալ ճշգրիտ կանոնաւք համեմատութեանց, եւ գծագրեալ ի վեշտասան աստիճանս շարիղ մեծութեան. Առ ի դիրապատրաստ ուսումն մերասէր գրչաց. Ի վերատեսչութենէ տեառն Հ. **Յովհաննու վարդապետի Զօհրապեան** յօրինեալ, փորագրութեամբ հարտար արուեստագէտին Յովհաննու Անտոնի Յոլիանեան, ի Վենետիկ, 1816 – ՌՄԿԵ., ի վանս Սրբոյն Ղազարու. եռասին խիտ մէկէջեայ «Բացայայտութիւն» եւ 6՝ Ա-Զ. «տախտակ»է, 34,7×46 սմ:

³² Հ. Ա. **Ղազիկեան**, «Տպագրապետ Դիմիտրեան տպարանին Վենետիկոյ», *Բազմավէպ*, 1903, Գ., էջ 152 (ամբողջը՝ էջ 150-158):

³³ Հ. Ս. **Ճեմճեմեան**, «Սուրբ Ղազարի տպարանին ծնունդը. 1789-1989», *Բազմավէպ*, 1989, չ^մ 1-4 էջ 29 (ամբողջը՝ էջ 7-36):

³⁴ Տէս նոյն տեղում եւ շարունակութեան մէջ՝ *Բազմավէպ*, 1990, չ^մ 3-4, էջ 259-273: Այստեղ՝ էջ 271, կայ Զօհրապեանի 1799 թ. յուլիսի 24ին իր եղբայր Աւետիքին Վենետիկից Պոլիս գրած նամակից հաղուածք. Պիտոյից գրքի օրինակ է ուղարկել եղբօրը եւ առ այդ գրել. «նաեւ մասնատրապէս ձեռ եղբօր աշխատանքով հրատարակուած է տէյի, որով մշտնջենատր բարի յիշատակ կը մնայ մեր Զօհրապեան տան»:

տուեալները³⁵, լաւ ուսումնասիրել նաեւ Մխիթարեանց 1789-1815 թթ. բոլոր տպագրութիւնները եւ այդ ամէնի հիման վրայ կազմել Զօրապեան վարդապետի աշխատութիւնների հնարաւոր չափով ամբողջական ցանկը, ապա այդ ամբողջի քննութիւնն անել յատկապէս բնագրագիտական տեսանկիւնից³⁶:

Զմոռանանք նաեւ մեր տպագրութեան պատմութեան ասպարէզի համար Զօհրապեանի արած շատ կարեւոր երկու գիւտը. նա է յայտնաբերել եւ Վենետիկ տարել 1616 թ. կլոպում Յովհաննէս Քարմատանենցի տպագրած Սաղմոսարանի եւ Բժշկարանի մինչեւ այժմ եզակի մնացող օրինակները³⁷:

* * *

Վ. Թորգոմեանի եւ Եփրեմ վ. Ապրոյեանի վերը վկայակոչուած յօդուածներում կարեւոր է համարուել միաբանութիւնից Զօհրապեանի հեռանալու ժամանակի եւ պատճառների հարցը, որին նրանք պատասխանել չեն կարողացել: Վերը նաեւ քաղել էինք՝ «Հայ. 324ը պարունակում է Կոստանդնուպոլսում ապրող իր ընտանիքի հետ նրա նամակագրութեան մի մասը եւ իր կենսագրութեանը վերաբերող որոշ տեղեկութիւններ» (Փարիզի նոր ցուցակ, էջ ԼԳ.): Իսկ երբ ասում էինք, որ Զօհրապեանի կենսագործունէութեան ուսումնասիրումը կարեւոր խնդիր է, որպէս այդ աշխատանքի էական մի աղբիւր նկատի ունէինք ճիշտ այդ՝ Հայ. 324 ձեռագիրը, որ ըստ ցուցակի ունի 49 նիւթ-փաստաթուղթ (Փարիզի նոր ցուցակ, էջ 921-926), սակայն այս թիւը ճշգրտելի է, որովհետեւ, ասենք՝ 11ա-12բ էջերի նիւթը համարուած է 6րդ՝ մէկ միաւոր, իրականում այդ էջերում կայ երեք փաստաթուղթ (12բ՝ չգրուած):

Այս ձեռագրի պարունակած փաստաթղթերը մեծ մասամբ հայերէն են (գրած եւ ստացած նամակներ եւ այլն), բայց կան նաեւ իտալերէն գրութիւններ, ըստ այսմ՝ վերաբերում են Զօհրապեանի թէ՛ անձնական-ընտանեկան եւ թէ՛ գիտական առնչութիւնների հարցերին: Օրինակ, 1819 թ. մայիսի 20ին իր եղբայր Աւետիքի որդիներ «Պ. Պ. Մկրտչին, Յակոբին, Մեսրոպին եւ Խաչատրին» ուղ-

³⁵ Թէեւ ինքը Զօհրապեանը գրել է, որ Ս. Ղազարից հեռացել է՝ «ժողովեալ զամենայն կարիւրեւոր գեւանս եւ զգրուածս իւր եւ զայս ըստ կարի» (տե՛ս ստորեւ՝ Զօհրապեանի Ինֆնակենսագրութեան վերջում):

³⁶ Ի դէպ, պարզել եւ թուարկել ենք Աստուածաշնչի նրա հրատարակութեան համար օգտագործուած վենետիկեան ձեռագրերի ներկայ համարները. տե՛ս **Կեորգ Տէր-Վարդանեան**, «Հայերէն Աստուածաշնչի ձեռագրացուցակների կազմութեան փորձերը եւ նոր ցուցակի ամհրաժեշտութիւնը», *Ոսկանեան Աստուածաշնչի հրատարակութեան 350 ամեակը (1666-2016)*. Գիտաժողովի նիւթեր (Հոկտեմբեր 6-8, 2016), էջմիածին, Գլխ. խմբ. **Գէորգ Տէր-Վարդանեան**, Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածին, 2018, էջ 62-63 (ամբողջը՝ էջ 60-77):

³⁷ Մանրամասները տե՛ս՝ Հայ գիրքը 1512-1800 թուականներին. Հայ հնատիպ գրքի մատենագիտութիւն, [Կազմեցին] Ն. Ա. Ոսկանեան, Ք. Ա. Կորկոտեան, Ա. Մ. Սաւաբեան, Առաջաբանը Ն. Ա. Ոսկանեանի, Խմբագրութեամբ Ռ. Ա. Իշխանեանի, Երեւան, 1988, էջ 16-17 (ամբողջը՝ ԾԲ., 864 էջ), **Я. П. Дашкевич**, ՊԲՀ, 1963, Հ^տ 4, էջ 117-118 (ամբողջը՝ էջ 115-130):

ղուած նամակի մի հատուածով Զօհրապեան վարդապետը պարզում է վանքից իր հեռանալու պատճառը. «Եւ ըսածս կառճառօտ աս պիտոր ըլլա, որ երկու տարիէն պէրի վանքին խառնակութիւնները տեսնելով (որ աս բանըս հող տեղն ալ աղէկ մալիմ է), եւ ես ամենեւին չուզելով աս պալլըխին մէջը խառնվիլ, հաստատ գիտնալով որ բարի վերջ չունի, օրէ օր շարէ ի շարը կերթա, ինչպէս մէկ նաւ մը ֆարազը լի ամենայն հարստութեամբ, բայց առանց նաւապետի եւ տիւմէնճիի, դըրսըվանց շարաշար ֆուռթունայի հանդըպած, եւ ներսըվանց անմիաբան եւ աշտարակ Բաբելոնի. եւլն, եւլն: Այս ամէն բանըս երկարապէս փորձելով, եւ տեսնելով որ յոյս չիկա ճամբա գալու, մանաւանդ եւ ան ալ հաստատ իմանալով, որ այն մեր պարզ եղբայրական ուխտերնիս ալ, որ մինչեւ հիմա ունէինք, հոռմէական սուրբ աթոռէն քակված շնջըված է: Ես ուզելով խաղաղութեամբ եւ խղճմտանքովըս ապրելու մէկ քիչ մը ժամանակ ալ՝ եթէ Աստուած ինծի պարգեւեր է նէ, առանց կովի շամաթայի սուսուփուս աս խառնակութենէս քաշվեցայ, եկայ Միլան, նստայ հանդարտութեամբ եւ մեծ ըռազպէթով, որ ինծի շատոնց կբաղձային եւ կուզէին աս տեղիս ուսումնականքը եւ իշխանները» (Հայ. ձեռ. 324, 11ա):

Սա լիովին մարդկային է եւ վանական-միաբանական կեանքի համար բնականոն: Առանձնապէս ճգնակեաց-միանձնական վանական միաբանութիւնը եւս նման է ընտանիքի, որի մէջ լինում են մարդկային համակեցութեան շրջանակներից դուրս եկող դրսեւորումներ, նաեւ՝ լիովին դրական, բայց եւ միաժամանակ բոլորովին անհամատեղելի բնաւորութիւններ: Եւ այսպիսի դէպքերում անջատում-հեռացումները շատ բնական են. բոլոր կրօնների եւ բոլոր դաւանանքների վանքերում պատմութեան ամբողջ ընթացքում այսպիսի հեռացումներ եղել են եւ շարունակելու են լինել: Ըստ այսմ՝ պէտք չէ մեղադրել ո՛չ Յ. վ. Զօհրապեանին եւ ո՛չ էլ միւսներին, որոնց անհամաձայնութիւնների պատճառով նա հեռացել է վանքից:

Վերջին հաշուով, թէ՛ հասարակական բջիջ-հանրութիւնը եւ թէ՛, առաւել եւս՝ անհատը գնահատելի են իրենց ապրածի եւ արածի դրականի եւ բացասականի ընդհանուր հաշուեկշռով. եթէ ըստ վերջինիս գերակշռողը դրականն է, ուրեմն վերջնական գնահատականը եւս պէտք է դրական լինի, իսկ բացասական կէտերը՝ բացատրուեն: Ահա այս գաղափարը ելակէտ ընդունելով, որպէս յօդուածիս կարեւոր մի նպատակ հրատարակում ենք նոյն ձեռագրի պարունակած նախավերջին նիւթը, որ անխորագիր է, բռնում է 69 թերթանոց հաւաքածուի 66ա-67բ շորս էջը կամ երկու թերթը³⁸, ձեռագրացուցակում բնորոշուած է որպէս Յովհաննէս վարդապետ Զօհրապեանի կենսագրութիւն (Փարիզի նոր ցուցակ, էջ 926), բայց մենք առաւել քան վստահ ենք, որ սա նրա ինքնակենսագրութիւնն է:

³⁸ Վերջին նիւթը՝ 68ա-69ա էջերում նախորդի իտալերէն տարբերակն է, 69բ՝ չգրուած:

Այդպէս ենք մտածում, որովհետեւ, նախ՝ գրուած են այնպիսի փաստեր, որոնք կարող էր իմանալ միայն ինքը՝ Զօհրապեանը, որ այստեղ իր մասին խօսում է երրորդ դէմքով, բայց դա սոսկ շարադրանքի ոճ կամ եղանակ է: Ապա՝ բնագրի յատկապէս սկիզբը լի է շնջած բառերով եւ տողերով, որոնց փոխարէն տողամէջերում գրուած են նոր տարբերակներ՝ բառեր կամ դարձուածներ: Մեր ունեցած պատճէնի անորակութեան եւ անյստակութեան պատճառով (թանաքը երբեմն տարածուած է, տառագծերն անյստակ են, թղթի բարակութեան պատճառով գիրն արտացոլուել է հակառակ երեսներին, շնջած եւ նոր գրած տառերի ելուստներն իրար վրայ են եկած եւ խանգարում են ընկալմանը). այս պատճառներով շատ շնջումներ վերծանել չի յաջողուել, փոխարէնը ճշգրիտ վերարտադրել ենք բնագրի՝ հեղինակի ընդունելի դիտած տեսքը (նրա վերջին կամքը): Բայց նաեւ աւելորդ ենք համարել ամէն անգամ ծանօթագրելը, թէ այսինչ տեղում շնջած այսքան բառ կայ կամ այսինչ բառերը գրուած են տողամիջին եւ այլն: Չնշումներից վերարտադրել ենք այն, ինչ յաջողուել է կարգաւ, այդպիսին լինելը ցուցադրելով շնջագծով *առտիքն ձեռագրաց*:

Նկատենք՝ ի թիւս կարեւոր այլ տեղեկութիւնների, այս ինքնակենսագրութեան մէջ Զօհրապեանը հաղորդում է միաբանութիւնից իր հեռանալու ճշգրիտ օրը՝ 1817 թ. յունիսի 7:

[ԻՆՔՆԱԿԵՆՍԱԳՐՈՒԹԻՒՆ ՅՈՎՀԱՆՆՈՒ ՎԱՐԳԱՊԵՏԻ ԶՕՀՐԱՊԵԱՆ]

(Ֆրանսիայի ազգային գրադարանի Հայերէն ձեռ. Հ^մ 324. 66ա-67բ.
Bibliothèque nationale de France, Département des Manuscrits, Arménien 324. p. 66r-69v)

[66ա] Յ[ովհաննէս վ.] Զ[օհրապեան] յամին 1756 ծնաւ ի Կոստանդնուպոլիս, ի թաղն Միջագեղ ասացեալ, [ի] հարուստ եւ անուանի ծնողաց, անուն հօրն մահտեսի Յակոբ, ի զարմէ Զօհրապեանց՝ եկելոց յԱկնայ, եւ մօրն՝ Հոնիսիմէ: Ի մանկութեանն տուաւ յաշակերտութիւն Սարգսի հոշակատու արհեստիսկոպոսի Կեսարիոյ, այն որ երբեմն թարգմանեաց եւ տպագրեաց զանազան գրեանս ի Վենետիկ³⁹, եւ յայնժամ առանձնացեալ բնակէր ի Միջագիւղն, եւ յետ երից ամաց աշակերտութեան առ նմա, ի յորդորմանէ արհեստիսկոպոսին, յամին 1769 ծնողք նորա առաւեցին ի Վենետիկ, 1769 ի վանս Սրբոյն Ղազարու. եւ անդ ի /// [2 բառ՝ «յետ կատարելոյ»]՝ ուսմանց,

³⁹ Տե՛ս Գրիգորիս ծ. վ. Գալլիֆեարեան, Կենսագրութիւն Սարգիս Արքեպ-ի Սարաֆեան եւ ժամանակին հայ կաթողիկէայք, Վիեննա, Մխիթ. տպ., 1908 (Ազգ. մատենադարան, Ծե.), ԺԳ., 433 էջ, հրատարակած գրքերի մասին՝ էջ 233-251: Հմմտ. Ճեմնեմեան Սահակ վ., Մխիթար արքա-հօր հրատարակչական առաքելութիւնը, Վենետիկ, 1980, էջ 213-220:

տեսեալ վերակացուացն նորա զհակումն նորին առ տպագրութիւնս՝ ի հաստատել նոր տպագրատուն ի վանս Սրբոյն Ղազարո՛ւ կարգեցին զնա տպագրապետ, յորում ժամանակի նա ինքն ընդ այլ երկուց ընկերաց ձեռնարկեալ էր ի յօրինումն նոր հայկական բառարանի, վասն որոյ եւ ծախեալ էր ամս հինգ յընթերցումն գրչագիր մատենից⁴⁰: Ի տպագրապետութեանն եւ զայս գործ ոչ թողեալ ի ձեռանէ, իւրով անխոնջ եզամբ տպագրեաց մաքուր եւ անխալ սրբագրութեամբ զնոր կտակարանն⁴¹՝ համեմատագոյն ձեռագրաց քան զառաջին տպագրեալսն, նաեւ զՍաղմոսն⁴², զառաջինն այսինքն ձեռագրաց ինքնին միայնակ համեմատելով ընդ բազում գրչագրաց, առանց գործակցի այլում օգնականի, եւ զՆարեկն⁴³ մանրագիր եւ փոքրադիր, զոր ինքն

⁴⁰ Ըստ այսմ նոր հայկագեանի կազմող երեք վարդապետներից մէկը սկզբնապէս եղել է Զօհրապեանը. եւ երեւի միաբանութիւնից հեռանալուց յետոյ նրան փոխարինել է Մկրտիչ վ. Աւգերեանը: Առ այս ուշագրաւ է Գ. Շումպֆի տեղեկութիւնը, թէ «յանձնուեցաւ երեք գիտնական վարդապետաց անոր նորոց խմբագրութեամբ զբաղիլ: Ասոնք էին հարին՝ Գաբրիէլ Աւետիքեան, որ ամենընտիր հայ ֆերականութեան մը հեղինակն է, Խաչատուր Սիրովեկեան եւ Յովհաննէս Զօհրապեան»: Ճիշտ է, Գ. վ. Զարբհանապեանն այստեղ անմիջապէս ծանօթագրել է. «Կը վրիպի Շումպֆ, Աւգերեան Հ. Մկրտիչ վարդապետը շփոթելով ընդ Զօհրապեանի» (Գ. Ա. Շումպֆ, Գ. վ. Զարբհանապեան, *Ուսումնասիրութիւնք հայ լեզուի եւ մատենագրութեան յԱրեւմուտս (ԺՎ-ԺԹ. դար)*, էջ 113), սակայն Շումպֆի պնդման հիմքը եղել է երեւի Յ. վ. Զօհրապեանից մնացած՝ վերի շարադրանքում առկայ ինչ որ վկայութիւն: Միով բանի, ըստ ամենայնի Աւգերեան-Զօհրապեան հակասութիւն եղել է ոչ միայն Եսեբիոսի ժամանակագրութեան եւ Փիլոնի երկերի հրապարակման, այլեւ՝ նոր հայկագեանի կազմութեան հարցում: Զօհրապեանի ձեռագրերի մեր վերի թուարկման Հ^ա 16, 17, 18 միատրոսները եւս հաստատում են, որ Հայկագեան նոր բառարանի կազմող «երից վարդապետաց» մէկը սկզբնապէս եղել է Յովհաննէս Զօհրապեանը, որին հետագայում փոխարինել է Մ. վ. Աւգերեանը:

⁴¹ *Նոր կտակարան Տեառն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի*. Տպագրեալ յամի Տեառն 1789, ի մարտի 2 եւ ի թուականութեանս հայոց ՌՄԼԸ., ի հայրապետութեան տեառն Դուկասու հայոց կաթողիկոսի, ի Վէնէտիկ. ի վանս Սրբոյն Ղազարու, յանուն Անտոնի Պոռօլի, հրամանաւ մեծատրաց. 728 էջ. գրադաշտը՝ 13,5×7,5 սմ: էջ 725-728՝ «Ծանուցումն առ բարեպաշտ ընթերցողս». պատկերում է բնագրի պատրաստման մանրամասները. այսուհետեւ գիտենք, որ հայերէն Աստուածաշնչի բնագրական մշակման այս կարեւոր էջի հեղինակը Յովհաննէս վ. Զօհրապեանն է:

⁴² Ա. Տիտղոս.՝ *Սաղմոս Դաւթի*. Տպեալ ըստ ընտիր օրինակաց, յամի Տեառն 1789, յօգոստոսի 6. Ի Հայրապետութեան տեառն Դուկասու հայոց կաթողիկոսի, ի Վէնէտիկ, ի վանս Սրբոյն Ղազարու, յանուն Անտոնի Պոռօլի. Հրամանաւ մեծատրաց: Բ. Տիտղոս.՝ *Համառօտութիւն հնոյ տօմարին հռօմալեցոց, որով հասարակաբար վարի ազգս Հայոց*: Շարակարգեալ դիրքին ոճի, յամի 1733 եւ ի թուականութեանս հայոց. ՌՃԾԲ., ի *Մխիթարայ վարդապետէ Աբբաստացոյ Աբբայ հայր կոչեցելոյ*. 328, 40 էջ. գրադաշտը 12,3×7 սմ: Գիրքը յիշատակարան շունի, ուստի ինքնակենսագրականի վերի վկայութեամբ այսուհետեւ գիտենք, որ այս գիրքը եւս Զօհրապեան վարդապետի աշխատանքի արդիւնքն է, այլեւ քանի որ սա պարզ վերատպութիւն չէ, ուստի այս գիրքը եւս պետք է համարենք հայերէն աստուածաշնչի բնագրագիտական մշակումների շարքի կարեւոր մի դրուագ:

⁴³ *Սրբոյ հօրն մերոյ Գրիգորի Նարեկացոյ Գիրք աղօթից որ կոչի Նարեկ*, Տպագրեալ ըստ ընտրելագոյն օրինակին տպելոյ ի Կոստանդնուպօլս յամի Տեառն 1774. ի մարտի 10, ի հայրա-

հնարեաց հաննար առ ի դիրութիւն եւ զԱռակս Մխիթարայ⁴⁴, եւ զՄեկնութիւն Երզնց Նարեկացոյն⁴⁵, որոց տպագրութեան համեմատ եթէ ըստ մատուցութեանն եւ եթէ ըստ անսխալութեանն չէ տպագրեալ ո՛չ ի վանս եւ ո՛չ համօրէն արտաբոյ՝ ի Վենետիկ: Յետ այսորիկ վառեալ ի խնդիր գրչագիր մատենից, որոց սիրով միշտ վառեալ՝ անդադար յածէր ի ձեռին, եւ յիշելով զոր լուեալն էր երբեմն՝ եթէ են ի Լեհաստան բազում գրչագիր մատենանք, ի վաղնջուց անդր բերեալք ի գաղթականութեանց հայոց, հրաման առեալ ի մեծատրաց իւրոց, յամին 1790, ի մայիսի 20 ել ի հանապարհ, չոքաւ ի Լեհաստան,

պետութեան տեսն Ղուկասու Հայոց կաթողիկոսի, Յամի Տեառն. 1789, ի հոկտեմբերի 1 եւ ի թուականութեանս հայոց ՌՄԼԸ., ի Վենետիկ, ի Վանս Սրբոյն Ղազարու, յանուն Անտոնի Պօռօլի, հրամանաւ մեծատրաց, 394, 35 էջ, գրադաշտը՝ 10,9×5,6 սմ: Տպագրութեան յիշատակարան չունի, բայց ունի Զօհրապեանի բնագրագիտական աշխատանքի արգասիք հետեւեալը՝ էջ 384-394 «Յուցակ երեւելի տարբերութեանց տպագիր կամ ձեռագիր օրինակաց ոմանց, յորս անմիաբան գտանին ընդ մերումս այսմ հարազատ տպագրութեան» (առաջին սխնակում՝ «Ըստ մերումս», երկրորդում՝ «Ըստ այլոցն»): վերջում՝ էջ 394 «Յուցակ Տարբերութեանց գլխոց»:

⁴⁴ Առակք եւ ոտանաւորք խրատականք, ասացեալք ի նախնեաց մերոց՝ ի հրահանգ ուսումնասէր համբակաց, Տպագրեալ յամի Տեառն 1790, ի յունվարի 18 եւ ի թուականութեանս հայոց ՌՄԼԸ., Ի հայրապետութեան տեսն Ղուկասու Հայոց կաթողիկոսի, ի Վենետիկ, ի վանս Սրբոյն Ղազարու, յանուն Անտոնի Պօռօլի, հրամանաւ մեծատրաց, 216 էջ, գրադաշտը՝ 11×6,2 սմ: Լաւ կազմուած ժողովածու է, առակները Մխիթար Գօշինն են, չափաձոները՝ հիմնականում Ներսէս Շնորհալիինը: Հրատարակչական կամ տպագրութեան յիշատակարան չունի, առակները համարակարգուած են Ա-ՃՂ. (1-190), որոնցով եւ կազմուած է էջ 151-154 այբբենական «Յանկ անուանց, յորոց կազմեալ եղեն առակս»:

⁴⁵ Սրբոյ հօրն մերոյ Գրիգորի Նարեկացոյ Մեկնութիւն Երզնց երգոյն Սողովմոնի. Տպագրեալ յամի Տեառն 1789, ի նոյեմբ. 23. Եւ ի թուականութեանս հայոց ՌՄԼԸ., ի հայրապետութեան տեսն Ղուկասու Հայոց կաթողիկոսի, ի Վենետիկ, ի վանս Սրբոյն Ղազարու, յանուն Անտոնի Պօռօլի, հրամանաւ մեծատրաց, 216 էջ, գրադաշտը՝ 11,6×6 սմ: էջ 206-208 «Բան առ ընթերցող» վերջաբանային շարադրանքի մէջ Յ. Վ. Զօհրապեանը մասնաւորապէս բացատրում է բնագրի իմաստային իւրայատկութիւնները, նաեւ՝ որ տպագրել է երկու ձեռագիր օրինակի համեմատութեամբ, ներկայացնում է նաեւ արած աշխատանքի հիմնական սկզբունքները, որոնց՝ մեզ համար ուսանելի եւ նկատառելի ասարտն այս է. էջ 208. «Եւ բազում այն էր յայսպիսի տարբերութեանց, որոց երկամանչիւր իսկ անորոշաբար ի դէպ գային իմաստից բանին. այլ զի գերկոստանն անդէն ի տեղոջն դնել անմարթ էր, զմին առ տեղեան ընտրեալ հաստատեցաք: Իսկ յաղագս մնացելոց տարբերութեանց, յանձն առաք գերեւելիսն ի մի դասատրեյ յառաջիկայ էջոյ. յառաջնում կարգի շարեալ գայնս՝ զոր եւ ի տպագրելումս եղաք, եւ ի հանդիպոյն նշանակեալ զնոցայն տարբերութիւն՝ որ ըստ միասում օրինակի: Ընդ որս յաւելումք ուրեք եւ բացատրութիւնս բառի ինչ կամ բանի, որ կամ վրիպակաւ աղօտացեալ էին յօրինակսն, եւ կամ մարթ էր ոմանց օտարացուցիչ իմն լսելեաց բերիլ: Ռոյվ ակն ունիմք պատճառս տալ մտաւոր ուսումնասիրացն՝ հանաչել, թէ պարտ է մեզ ոչ միայն բարեխնդիր վաստակատրս լինել, այլեւ հաստատրիմ աւանդապահս. իսկ վարձս աշխատութեանս մերոյ՝ շատ համարիմք միայն զընթերցանելեացն անձանց օգուտ» (էջ 208). իսկ արան հետեւում է խոստացած՝ «Հաւանումն երեւելի տարբերութեանց. հանդերձ տեղեաց ինչ համատոտ բացատրութեամբ» (էջ 209-216):

ի ֆաղաֆն Իլվով. եւ անդ ըստ իւրում բաղձանացն այլ եւ այլ առթիւ ի ձեռս երէր աւելի ֆան գերեսուն հատորս գրչագրաց, թող զայլ եւ այլ կոնդակս հայոց կաթողիկոսաց (եւ յիշատակագիրս ի վաղ ժամանակաց գրեալս), զորս ստացեալ, երէր նոֆոֆ դարձաւ ի վանս յամին 1791, ի սեպտ. 26: Յայնմ միջոցի գերծեալ ի մահաբեր ինչ հիւանդութենէ կրծոց, որով ի ձմեռնային եղանակի ըմբռնեալ էր ի Լեհաստան, եւ ի դարձին յայնմ պատճառէ յամեալ էր ի Վիէննա ամիսս իբր հինգ: Յօրագրութենէ նորին, զոր արարեալ էր ի Լեհաստան, եղան բազում տեղեկութիւնք յԱշխարհագրութեան, յաւէտ նկատմամբ հայաբնակ ֆաղաֆացն Լեհաստանու: Ի դարձին իւրում ի Լեհաստանէ կացեալ զամ մի ի Վենէտիկ, մտեալ անդրէն ի նոյն պաշտօն տպագրապետութեան, ի նմին միջոցի պատրաստեաց արար զժամօթութիւնս գրոցն Պիտոյից: Իսկ ի յաջորդ ամին՝ 1792, ի սեպտեմբ. 30 ի թախանձանաց մօրն եւ ազգականաց իւրոց առաքեցաւ ի Կոստանդնուպօլիս, եւ անդ կացեալ իբր ամս երկուս, եւ տեսեալ թէ սակաւ կարէ գործել անդ ըստ իւրումն բերման յուսմունս իմաստից, անդրէն փութացաւ դառնալ ի Վենէտիկ, ուր եհաս յամին 1794, ի դեկտեմ. 24, հանդերձ ֆանի մի գրչագրովք, զորս ստացեալ էր կամ ընդօրինակեալ, եւ միւսանգամ մտեալ ի պաշտօն տպագրապետութեանն, բաց յայլ եւ այլ գրեանց տպագրեաց նաեւ զիւրն |66բ| զիւր Պիտոյից⁴⁶ ամենայն հանգամանօք կատարելութեան, որպէս յայտ է ուշադիր ֆննողաց, յամին 1796-97: Եւ յայսմ միջոցի ի պէսպէս պատճառաց կասեալ սրտաբեկեալ եւ կասեալ ի վերոյասացեալ գործոյ Բառարանին, որպէս եւ այլ երկու գործակիցք նորա, ձեռնամուխ եղել ի գործ ուղղագրութեան եւ բաղդատութեան

⁴⁶ Սրբոյ ֆերթողահօր մերոյ Մովսէսի Խորենացոյ նախակրթութիւն հոետորական, ասացեալ՝ Գիրք պիտոյից. զգուշատր բաղդատութեամբ զանագան օրինակաց ի լոյս ընծայեալ եւ ֆննողական ծանօթութեամբք մեկնաբանեալ՝ աշխատասիրութեամբ տեսան Հ. Յովհաննէս Վարդապետի Զօհրապեան Կոստանդնուպօլսեցոյ, ի միաբանութենէ ամենապատիւ տեսան Մխիթարայ մեծի Աբբայի. եւ տպագրեալ նպաստատրութեամբ ծախսոց ուրումն բարեպաշտի, Ի հայրապետութեան տեսան Կուկասու Հայոց կաթողիկոսի. Յամի 1796 եւ ի թուականիս Հայոց ՌՄԽԵ., ի Վենէտիկ, ի վանս Սրբոյն Կազարու, հրամանաւ մեծատրաց, ԺԸ., 488 (=506) էջ, գրադաշտը՝ 15×9 սմ: էջ Գ-ԺԳ. «Յառաջաբանութիւն առ վերծանող մատենիս»՝ սա գրել է չորս կէտով. «Նախ թէ զոր արուեստս գիտութեանց պարունակէ յինֆեան գիրս: Երկրորդ՝ յաղագս հեղինակաց համատեսակ մատենից ի հնումն առ հելլենացիս: Երկրորդ՝ վասն բարեացապարտ մատենագրի առաջիկայիս: Եւ չորրորդ՝ ի վերայ հանգամանաց կազմութեան մերումն օրինակի տպագրութեամբ ի լոյս ընծայելոյ» (էջ Գ.): էջ ԺԳ-ԺԳ. «Արդ՝ ի հնգից գաղափարաց աստի կամեցեալ մեր ըստ կարի ժամանակիս անվթար եւ կատարեալ զբնաբան մատենիս յօրինել, իրաւամբ զհնագոյնն ի նոցանէ նախամեծար ընտրեցաք, փոյթ կալեալ յամենայնի զհետ երթալ նմին, բաց ի յայտնի թերութեանց ոմանց եւ ի վրիպանաց յանհրաժեշտ տկարութենէ գրչութեանն սպրդելոց, զորս ըստ առաջնորդելոյ իմաստից բանին ի համաձայնութենէ այլոց գաղափարաց ուղղագրեցաք»: Բնագրագիտութեան տեսանկիւնից լրջագոյն աշխատանք է:

Աստուածաշունչ մատենին ըստ գրչագիր օրինակաց, յոր գործ ի սկզբանէ անտի ցուցանէր բնաւոր բերումն, եւ եռանդ սաստիկ, եւ պարա յամենայն պարապորդութեանս անդադար ի ձեռին յածելով զնոյն, եւ պատրաստելով առ հանդերձեալ տպագրութիւն նորին: Բայց առձեռն պատրաստ խորհեցաւ յօրինել զՊատմութիւն Աստուածաշնչին ի լեզու աշխարհի, ի պէտս ոսակաց, գործ կարի առաջին աստիճանի կարեւորութեան, գոր մինչեւ ցայնժամ ոչ ոք յազգէ ումեք ի նախանձախնդրաց ազգիս ի միտս անկեալ էր, գործ նաեւ կարի շահաբեր տպագրողին, ուր յամին մինչ զի յամին 1803 տպագրեալ ի 1500 օրինակս, յերկուս ամս բովանդակ վաճառեալ սպառեցան, եւ հարկ եղել յամին 1805 վերստին տպագրել զնոյն նորոգ ուղղագրութեամբ եւ յաւելուածովք հեղինակին ի 3500 օրինակս:

Ըստ նմին օրինակի խորհեցաւ եւ Աղօթագիրս ինչ հաւաքմամբ յօրինել օգտակար եւ շահաբեր, այն է Բուրվառ աղօթից անուանեալն՝ ի փոքրիկ եւ ի միջակ դիրս, յամին 1801⁴⁷ եւ 1803⁴⁸, որ փութանակի վաճառմամբ սպառեալ, երկրորդ տպագրութիւն փոփոն ոչ յապաղեցաւ յամին 18 ձեռամբ այլոց, թէպէտ եւ ոչ այնպէս մաքուր իբրեւ զառաջինն, որ եւ թուականն եղ չգիտեմ յինչ պատճառէ եղաւ ի տպագրողացն համաձայն առաջնոյն 1801. զի ի նմին ժամանակի չէր հեղինակն առաջիկայ: Քանզի յաջորդել նոր մեծաւորի յամին 1803⁴⁹, ի սաստկանալ հալածանաց ի վերայ նորա ի յաջադկոտաց անտի ձանձրացեալ յառաջ՝, եւ այլ ոչ եւս կարացեալ հանդուրժել, մինչեւ զանգիտեալ նաեւ ի կենաց վտանգէ առ անհնարին սրտնեղութիւն եւ տրտմութիւնն անկանիլ յախտ ինչ մահաբեր, որ եւ սաստկանայր բնութիւնն, ընկալաւ հրաման առողջութեան պատճառաւ ելանել շրջագայիլ դէպ ի ցամաք երկիր՝ ի շրջակայս Վենէտկոյ, եւ ի 30 օգոստոսի մեկնեալ ի Վենէտկոյ, զառաջինն չոգաւ ի Պատուայ եւ անտի յետ երկուց ամսոց յառաջ խաղաց ի Վիչենցա, եւ անդ ձմերեալ՝ եկաց իբր ամիսս եօթն, ծանօթացեալ ամենայն մեծամեծաց ֆաղափին եւ բարտք ընկալեալ յամենեցուն: Ապա ելեալ անտի յամսեանն մայիսի, չոքաւ եւ ի Վեռօնա, եւ անդ եւս յամեալ իբր ամիսս երկուս, ըստ դիպաց ինչ անտի եւս յառաջ խաղաց մինչ ի Միլան, ուր զտեղի |67ա| առեալ իբր ամսօրեայ մի ժամանակ (որ յայնժամ էր ըստ գերագոյն իշխանութեան Գաղղիացոց որոշեալ մայրաքաղաք ան Այսրաղբեան հասա-

⁴⁷ Բուրվառ աղօթից. Հատընտիր հաւաքեալ ի կարեւոր պէտս աղօթասիրաց. Տպագրեալ ի փոքրիկ դիրս՝ յառձեռն դիրսութիւն ամենեցուն, յամի Տեառն 1801 եւ ի թուականիս հայոց ԹՄԾ., իվենէտիկ, ի վանս Սրբոյն Ղազարու. 208 էջ:

⁴⁸ Բուրվառ աղօթից. Հատընտիր հաւաքեալ ի կարեւոր պէտս աղօթասիրաց, Վենէտիկ, Ս. Ղազար, 1803. սա միջակադիր տարբերակն է:

⁴⁹ Եթէ նկատի ունի նոր արբախօրը, ապա թուականի սխալմունք ունի, որովհետեւ Ստեփաննոս Մելփոնեան արբախոյն (1750-1799) Ստեփաննոս Գիվէր Ագոնցը փոխարինել է 1800-1824 թթ.:

րակապետութեան), ըստ բերման եղև ծանօթանալ նմա ընդ մեծամեծս եւ ընդ գօրատրս ի գործառնութիւն, մինչեւ հրաւիրումն ընդունել ի Փարէզ երթալոյ՝ ի վերակացութիւն հայկական դպրութեան, գոր շառեալ յանձն, սիրելով յաւետ առանձնական կենօք քաղաքավարիլ, անդրէն ընդ կրօնկն դարձ արարեալ, մեղմով եհաս ի Պատուա յամսեանն հոկտեմբերի՝ տեսանել թէ ուր եզերի նախանձ իւրայնոցն ի վերայ իւր: Եւ իւրայինն գլուր առեալ զնմանէ, մեղմով իմն գայ առ նա Հ. Գաբրիէլ արթոռակալն՝ յորդորել զնա, զի մի՛ յամսեցէ դառնալ ի Վենէտիկ, որ պէտս ունին անձանց: Եւ այնպէս դարձեալ յառաջին պաշտօն իւր տպագրապետութեան, ընդ նոյն ժամանակս ձեռնամուխ եղև ի պատրաստութիւն հանդերձանս տպագրութեան Աստուածաշնչին իւրոյ, գոր ի բազմաց հետէ երկնեալ պատրաստէր: Եւ 1806 վճարեալ գտպագրութիւն Հին կտակարանին, ի հարկելոյ մեծաւորին եւ ամենայն միաբանա՝ թողեալ զգործն անկատար, յամսեանն սեպտեմբերի չոքաւ ի Միլան վասն գործոյ միաբանութեան՝ իբր գործակալ վանաց առ իտալական տէրութիւնն առաքեալ, զի ի ձեռս բերցէ զփոխարէնն շահուց գլխոցն կորուսելոց ի ցէֆայն⁵⁰ Վենէտկոյ, որ եւ հոգաբարձութեամբ ապարթէ Պոէմին (որդոյ առաջին պաշտօնէի տէրութեանն յայնժամ, ընդ որում յառաջագոյն յառաջնում նուագի ծանօթացեալ էր ընտանութեամբ, եւ աշակերտեալ եւս զնա հայկական դպրութեան), յետ բազմապատիկ ընդդիմութեանց եւ յոլովագոյն տաժանմամբ հազիւ հազ ի ձեռս եբեր շահեցաւ վեց հասոյթ վանաց ի տէրութենէն վեց հազար լիւրէ իտալական՝ ամ ըստ ամեայ, գորոյ զշարունակութիւն անխափան վայելէ մինչեւ ցայսօր վենետկեան դպրատունն: Յետ այսպէս վճարելոյ զիրողութիւնս գայս, 1807, յամսեանն մայի դարձաւ ի Վենէտիկ՝ ի վանս, եւ սկսաւ շարունակել գտպագրութիւն Նոր կտակարանին ի մարմին Աստուածաշնչին. եւ կատարեաց: Իսկ ի հետ յաջորդ նմին ամին 1807 յամսեանն նոյեմբերի 7 կարգեցաւ առաջնորդ ազգային եկեղեցոյն հայոց ի Վենէտիկ քաղաք⁵¹, զկէս բնակութեան իւրոյ արարեալ ի քաղաքն եւ զկէսն ի վանս Սրբոյն Ղազարու, վարեալ միանգամայն եւ զպաշտօնն գրապետութեանն՝ գոր ունէր:

Այլ յամին 1810, յամսեանն մայի ի ջնջել տէրութեան զամենայն կրօնս եկեղեցական միաբանութիւնս եւ զվանորայս, եւ ի տարածել քաղաքապետին Վենէտկոյ գայս վնիո եւ ի վերայ վանաց, իննն Զօհրայ ընդդէմ կացեալ, ինդրեաց ժամանակ, զի զդատ վանացս ձգեցէ յատեան բուն Նաբօլէոնին, եւ վասն այսորիկ փութացաւ երրորդ անգամ երթալ ի Միլան, եւ անդ բարտմ տեղեկացուցեալ պետութեանն զհանգամանաց վանացն հայոց որ ի Վենէ-

⁵⁰ Zecca – փողերանոց, դրամահատարան:

⁵¹ Նկատի ունի Վենետիկի հայոց Սուրբ Խաչ եկեղեցին:

տիկ, ծանօթ գոյով ինքն ի յառաջագոյն բոլոր պաշտօնէից տէրութեանն եւ նոյն իսկ փոխարեային էվուէնոսի, ընկալաւ զվնիոն գայն անդրդուելի հաստատութեան ի Նաբօլէոնէ տուեալ ի Սանֆլու՝ 17 օգոստ. 1810: Յերկուս վերոյասացեալ վտանգս դիպուածս յօգնութիւն հասեալ Զօհրապ իւրում միաբանութեանն, ի դառնալն եւ դարձեալ անդրէն անտի ի Վենետիկ, փոխանակ իբրեւ արդիւնատուր ոք, ոչ ասեմ պատիւ գտանել, այլ գէթ հանգչիլ, այնպի մախանք ընկերաց իւրոց յաւէտ եւս գրգռեալ ի վերայ նորա, միշտ ընդ սկամբ հայեցեալ, ի ծածուկ շարախօսելին զմամնէ, ստայօղ բանասարկութիւն կուտեալ միշտ ի վերայ նորա որպէս եւ սովոր իմն էին, որոց եւ հանդիպէին, եւ ի յանդիմանիլ երբէք յումեմէ վասն երախտատուութեան նորա առ միաբանութիւնն ի սկզբանէ յայլ եւ այլ առիթս, ուրացեալ ասել, եթէ Տիրամայրն էր, որ օգնէր մեզ, Զօհրապ ի՛նչ ոչ արար. եւ այլն:

[67բ] Այլ[նունե]տեւ տեսեալ Զօհրապայ եթէ չէ հնար նմա խաղաղական կեանս ապրել՝ կալով ընդ իւրոցն, ուր զի եւ ինքեանք իսկ նոքա յար ի խոնվութիւնս եւ ի շփոթս կային ընդ միմեանս, ձանձրացեալք ի միակեցական վարուց՝ տաժանքն ոչ գիտէին առնել, եւ երիտասարդացն աչս էր արտաքս. եւ այլն: Խորհէր եւ ինքն Զօհրապ պատասպարիլ ուրեմ՝ զմնացեալ ատուրս կենացն անդորրութեան անցուցանել, ուստի յամին 1815, յամսեան յոյլի[ս] ելեալ ի գիւղագնացութիւն, յառաջ ընթացաւ մինչ ի Միլան եւ ատուրս ուրն անդ էր՝ ի դիտողութեան վասն իւրոյ կայարանի անդր հաստատելոյ: Անտի դարձ արարեալ ի Վենետիկ, գտանէր եւ եւս ի յոռութիւն շրջեալ զմիաբանութիւն իւր ընդ միմեանս եւ ընդդէմ ինքեան: Համբերեալ նորա անդ գայն ձմեռն, ի յաջորդ ամին՝ 1816, ի յունիսի առաւել պատրաստութեամբ անդրէն գայ ի Միլան եւ իբր չորս ամիսս կացեալ անդ, միանայ ընդ Մային, եւ հրատարակեն զգործն Փիլոնի անուանեալ, եւ դաշնադրի ընդ նմա ի գալ ամին դառնալ ամենայն պատրաստութեամբ Եւեբեան հրատարակութեան եւ այլն: Եւ այնպէս դարձեալ յամսեանն հոկտեմբերի ի Վենետիկ, գտանէ զիւրայինսն յաւէտ եւս ի գօրագոյն վիճակ, գլխովին բարձեալ ի նոցանէ հոգին միաբանութեան, այր իւրաքանչիւր ի հանոյս կամաց իւրոց, ո՛չ գլուխ, ո՛չ խորհուրդ եւ ո՛չ ոտք հանաչելի: Զորս այսպէս գտեալ Զօհրապայ, եգիտ առիթ պատշաճական պարապելոյ ի գրաւորական զբաղանս իւր՝ ի պատրաստութիւն իւրոյ առաջի եղեալ կիտին, ուստի առանձնացեալ գրեաց զողջոյն եւս, զՓիլոն, զՍամուէլ եւ գայլ եւս, եւ ի յաջորդ ամին՝ 1817, ի յունիսի ժողովեալ զամենայն կարի կարեւոր գրեանս եւ զգրուածս իւր եւ զախս ըստ կարի, ելեալ ի ճանապարհ, ի յունիսի 7 եւ ուրբ. եւ ատուրս ինչ յամեալ ի Պատվա, անտի ուղեւորեալ ի յունիսի 16, Բ.շբ., եհաս ի Միլան:

Այսպիսով, ամփոփենք եզրակացութեամբ. ինչպէս վերն ասացինք, մարդկային համակեցութիւնը շատ բարդ երեւոյթ է, ուստի եւ անհամատեղելի բնաւորութիւնների տէրերին տրուող գնահատականներն անպայման միայն դրական կամ սոսկ բացասական լինել չեն կարող: Այստեղ հպանցիկ ուրուագծուեց Մկրտիչ վ. Աւգերեանի եւ Յ. Վ. Զօհրապեանի միջեւ գոյութիւն ունեցած յարաբերութիւնների կնճիռ-անհարթութիւնը⁵², որ, մեր խորին համոզմամբ, նրանցից որեւէ մէկի անուրանալի-արժէքաւոր հսկայ վաստակը ստուերել չի կարող, որովհետեւ այդ հանգամանքը գիտութեան հետ բացարձակապէս կապ չունի: Սա արձանագրելը մեզ համար կարեւոր է միայն նրա համար, որ կարողանանք աւելի անաշու գնահատել Նոր հայկազեան բառարանի ստեծման ընթացքը, Եւսեբիոս Կեսարացու եւ Փիլոն Ալեքսանդրացու երկերի հայերէն տարբերակների հրատարակութիւնների որակները եւ նման այլ խնդիրներ:

Իսկ ներկայ յօդուածի բուն նպատակը Յ. Զօհրապեան վարդապետի գիտական վաստակի հետագօտման ազդակ-ուղենիշ դառնալն է. ասենք՝ Նոր հայկազեանին վերաբերող թէկուզ դրուագային նրա աշխատանքներն անպայման համեմատելի են տպագրուած յայտնի երկհատորեակի հետ. վստահ ենք, որ բացայայտուելու են ուշագրաւ տարրեր, գուցէ նաեւ՝ գրաբար բառագանձի նոր շերտ: Առանձնապէս կարեւոր ենք համարում նրա աշխատութիւնների բնագրագիտական կողմի մանրամասների բացայայտումը. սկսելով Աստուածաշնչի տպագրից, պէտք է մանրագնին քննել Զօհրապեանի հրատարակած բոլոր բնագրերի մէջ կիրառուած սկզբունքները, պարզել դրականն ու բացասականը եւ այդ ամէնը հետեագայում հիւսել հայկական բնագրագիտութեան մանրամասն պատմութեան շարադրանքին, որի ստեղծումը նոյնպէս մեր գիտութեան առաջնահերթ անելիքներից է:

⁵² Գուցէ ապագայում ի յայտ գան մանրամասներ, որոնցով հնարատու լինի աւելի անաշու եւ անկողմնակալ վեճեր կայացնել:

GEVORG TER-VARDANYAN

YOVHANNĒS VARDAPET (ARCHIMANDRITE) ZOHRAPEAN AS TEXT
CRITIC AND SCRIBE, HIS AUTOBIOGRAPHY

Key words: Armenian (Old Armenian and Modern Armenian) Bible, the Mechitarist Congregation, works written or copied by Yovhannēs Zohrapean in Paris and Munich, old editions of Armenian texts, Nor Haykazean Dictionary (New Dictionary of the Armenian Language), history of Armenian textology.

Yovhannēs Vardapet Zohrapean (12 January 1756, Constantinople – 28 May 1829, Versailles) joined the Mekhitarist Congregation on January 16, 1774 and received the vardapet’s degree in 1786. On June 7, 1817 he left the Mechitarist Congregation and moved to Milan, then to Paris. In Milan, in collaboration with Cardinal Angelo Mai, he published the Latin translations of the Chronicle of Eusebius of Caesarea and one of the works of Pseudo-Philo of Alexandria from Classical Armenian. In Paris, he collaborated with the French orientlists of his time.

Zohrapean is best known as the editor of the Classical Armenian Bible printed in Venice in 1805. The text was prepared by collation of eight manuscripts and the edition of 1666. In the late 18th – early 19th centuries, he published in Venice some valuable medieval texts and studies on the Bible and Old Armenian literature, as well as a Western Armenian version of the New Testament.

Besides printed works, the article presents 18 valuable manuscripts written or copied by him and now kept in the National Library of France (Bibliothèque nationale de France) and in the Bavarian State (formerly, Royal) Library (Bayerische Staatsbibliothek) of Munich. A detailed study of Zohrapean’s printed works and the mentioned manuscripts may facilitate the future research in his scholarly legacy. Taking into consideration that Zohrapean was one of the pioneers of Armenian text criticism, it is important to study the principles and methods he used when preparing texts for publication. Such research should become an important stimulus for the creation of a comprehensive history of Armenian textology.

An appendix to the article contains the unpublished autobiography of Yovhannēs Zohrapean written after 1817, in which he provides essential information about his leaving of the Mechitarist Congregation.

ГЕВОРГ ТЕР-ВАРДАНЯН

**РУКОПИСНОЕ И ТЕКСТОЛОГИЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ
ВАРДАПЕТА ОВАНЕСА ЗОГРАБЯНА И ЕГО АВТОБИОГРАФИЯ**

Ключевые слова: Армянская Библия на древнеармянском и новоармянском, Конгрегация Мхитаристов, рукописные труды и рукописи, переписанные О. Зограбяном в Париже и Мюнхене, старые издания армянских текстов, Новый словарь армянского языка, История армянской текстологии.

Архимандрит Ованес Зограбян (12 января 1756, Константинополь — 28 мая 1829, Версаль) вступил в Конгрегацию Мхитаристов 16 января 1774 года и в 1786 году получил степень архимандрита. 7 июня 1817 г. он покинул Конгрегацию и переехал в Милан, затем в Париж. В Милане, в сотрудничестве с кардиналом Анджело Майи, он опубликовал латинские переводы с древнеармянских переводов “Хроники” Евсевия Кесарийского и одного из сочинений Псевдо-Филона Александрийского, а в Париже сотрудничал с французскими востоковедами того времени.

Зограбян известен в первую очередь как издатель вышедшего в 1805 в Венеции текста Библии на древнеармянском языке, составленного на основе сличения восьми рукописей и издания 1666 года. Там же, в Венеции в конце XVIII и в начале XIX веков он опубликовал ряд других ценных средневековых текстов и исследований по Библии и древнеармянской литературе, а также текст Нового Завета на западноармянском языке.

Помимо печатных трудов, в статье представлены восемнадцать ценных рукописей, написанных или переписанных им и ныне хранящихся в Национальной библиотеке Франции и в Государственной (ранее – Королевской) библиотеке Мюнхена. Доскональное изучение печатных работ Зограбяна и этих рукописей может стать подспорьем для будущего исследования его научного наследия. Учитывая тот факт, что Зограбян был одним из пионеров армянской научной текстологии, важно изучить принципы и методы, которым он следовал при издании древних текстов. Такое исследование должно стать важным стимулом для создания столь необходимой для арменоведения всеобщей истории армянской текстологии.

В приложении к статье публикуется написанная после 1817 года автобиография архимандрита Ованеса Зограбяна, содержащая важную информацию о его уходе из Конгрегации Мхитаристов.

**ԳՐԻԳՈՐ ԽԼԱԹԵՅՈՒ ԿԱՖԱՆԵՐԸ ՈՐՊԵՍ
ԳԱՆՁԱՐԱՆԱՅԻՆ ԿԱՖԱՆԵՐԻ ԱՌԱՋԻՆ ՆՄՈՒՇՆԵՐ**

Բանալի բառեր՝ Կաֆա, ժանր, գրիչ, հեղինակ, Գրիգոր Խլաթեցի, գանձ, Գանձարան, տաղ:

Կաֆան հայ միջնադարյան գրականության յուրահատուկ բանաստեղծական տեսակ է, որը որպես ժանր ձևավորվել և զարգացել է Ժ-ԺԶ դարերում (առանձին դեպքերում ձգվելով մինչև ԺԷ-ԺԸ դդ.)¹: Կաֆաներ գրել են Ֆրիկը, Խաչատուր Կեչառեցին, Գրիգոր Խլաթեցին, Գրիգորիս Աղթամարցին, Հովասափ Սեբաստացին, Զաքարիա Գնունեցին և ուրիշներ: Այս գրական տեսակն առաջին անգամ ներկայացրել է **Ղևոնդ Ալիշանը** իր «Սիսուան» հատորում², ապա անդրադարձել են Հակովբոս Տաշյանը՝ իր «Ուսումնասիրությունք Ստոյն-Կալիսթենեայ վարուց Աղեքսանդրի» աշխատությանը³, Կարապետ Կոստանյանը, Արշակ Զոպանյանը, Գարեգին Հովսեփյանը, Մանուկ Աբեղյանը, Ասատուր Մնացականյանը և ուրիշներ: Կաֆաների աղբյուրագիտական-գրականագիտական ամփոփ քննությունը կատարել է **Հասմիկ Սիմոնյանը** և լույս ընծայել «Հայ միջնադարյան կաֆաներ (X-XVI դդ.)» ուսումնասիրությունը⁴:

«Կափայ» կամ «կաֆայ» անվանումը (ձեռագրերում հանդիպում է նաև «կալայ») ձևով⁵ առաջացել է արաբական *qāfiyya* բառից, որը նշանակում է ոտանավորի հանգ⁶:

* Մերոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարան, ovsannakhachatryan@mail.ru, հոդվածը ներկայացնելու օրը՝ փետրվարի 15, 2022, գրախոսելու օրը՝ ապրիլի 22, 2022:

1 Հաշվի առնելով Գանձարաններում գրված կաֆաների ժամանակային ընդգրկումը նույնպես:

2 **Ղ. Ալիշան**, *Սիսուան*, Վենետիկ, 1885, էջ 399:

3 **Յ. Տաշեան**, *Ուսումնասիրությունք Ստոյն-Կալիսթենեայ վարուց Աղեքսանդրի*, Վիեննա, 1892:

4 **Հ. Սիմոնյան**, *Հայ միջնադարյան կաֆաներ (X-XVI դդ.)*, Երևան, 1975:

5 ՄՄ ձեռ. 4200, 169ա՝ «Գանձս ասէ զկաաայ»:

6 **Ստ. Մալխասեանց**, *Հայերէն բացատրական բառարան*, հտ. 2, Երևան, 1944, էջ 417: Այս բառը «կափիա» ձևով գործածել է Գրիգոր Մագիստրոսը իր՝ ավանդաբար «Հազարատողեան առ Մանուչէ» կոչված, իսկ ձեռագրերում «Տաղասացութիւնք» վերնագրով պոեմի «Պատնատ ոտանատր բանիցս» խորագրով առաջաբանում՝ «...տաղասացութիւնք արաբացոցն սովորաբար վարժաբանութեամբ մրցեալք, միայաւղ աստեալ գծի, զոր դոմ **կափիա** անուանէք», **Գրիգոր Մագիստրոս**, *Թուղթք եւ չափաբերականք*, աշխ.՝ **Գ. Մուրադյանի**, Մատենագիրք հայոց, ԺԶ. հատոր, ԺԱ. դար, Երևան, 2012, էջ 140: Կաֆա անվան գործածության մասին

Հստ Հասմիկ Միմոնյանի՝ կաֆաներն ունեն հետևյալ թեմատիկ խմբավորումները՝ իմաստասիրական, նկարագրական, սուզի, կրոնական, սիրո, երգի-ծական, դրվատական-պարսավական և հիշատակարանատիպ⁷: Այս վերջին հիշատակարանատիպ տեսակները, ըստ նրա՝ «արժեքավոր տեղեկություններ են հայտնում կաֆաների հետ կապված ստեղծագործական աշխատանքների, իրենց (հեղինակների) անձի և հարակից այլ հարցերի մասին, այդ երգերին հաղորդելով պատմական որոշակի արժեք»⁸: Մեր կարծիքով հենց այս տեսակին են պատկանում **Գանձարան ժողովածուներում** տեղ գտած կաֆա վերտառությամբ չափածո ստեղծագործությունները, որոնք մեծ մասամբ բավական պարզ, հաճախ իրար կրկնող ոտանավորներ են: Ինչպես գիտենք, Գանձարանները հայ միջնադարյան գրականության մեջ իրենց ուրույն տեղն ունեցող ժողովածուներ են, որոնք ձևավորվել և զարգացել են Ժ-ԺԸ դարերում, հայտնի են նաև «Գանձգիրք», «Գանձտետր» անվանումներով, պարունակում են եկեղեցական տարեկան տոներին և առանձին սրբերին նվիրված հոգևոր բանաստեղծություններ, պահպանված են հարյուրավոր ձեռագիր ընդօրինակություններով, որոնց մեծ մասը պահվում է Մաշտոցյան Մատենադարանում⁹:

Գանձարան ժողովածուները բաժանվում են երեք հիմնական խմբերի կամ խմբագրությունների՝ **նախախլաթեցիական, խլաթեցիական և հետխլաթեցիական**¹⁰: Այս խմբագրությունների Գանձարաններն ունեն չափազանց տարբեր և բարդ կառուցվածք՝ իրար նման չեն նույնիսկ նույն խմբի կամ խմբագրության ձեռագրերը, օրինակ՝ հնագույն կամ նախախլաթեցիական խմբագրության Գանձարանները, ինչպես նշում է Ա. Քյոշկերյանը, ունեցել են գանձ-տաղ համակարգի ոչ միատեսակ դրսևորումներ՝ մի մասը բաղկացած է եղել միայն գանձերից, մյուսը՝ գանձերից և տաղային եզակի նմուշներից, երրորդը՝ միայն տաղերից և այլն¹¹:

Ինչպես վերը նկատում ենք, Գանձարանների խմբագրությունների ան-

առավել մանրամասն տե՛ս Հ. Միմոնյան, «Կաֆայի ժանրը հայ միջնադարյան պոեզիայում», Հայ միջնադարյան գրականության ժանրեր, Երևան, 1984, էջ 355-357:

⁷ Հ. Միմոնյան, «Կաֆայի ժանրը հայ միջնադարյան պոեզիայում», Հայ միջնադարյան գրականության ժանրեր, էջ 378-380:

⁸ Նույն տեղում, էջ 380:

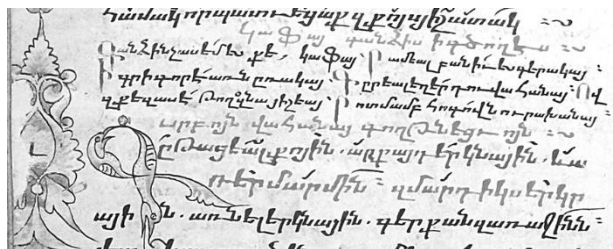
⁹ Ա. Քյոշկերյան, Գանձարանային մշակույթ, սկզբնաւորում են զարգացում (Ժ-ԺԳ դդ.), Երևան, 2008, էջ 5, 15:

¹⁰ Այս մասին տե՛ս՝ Սրբոց տոներին նվիրված գանձարանային կանոնները (խլաթեցիական և հետխլաթեցիական խմբագրության Գանձարաններում), աշխ.՝ Վ. Գ. Գևրգիսյանի, Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածին, 2020, էջ 5-9:

¹¹ Ա. Քյոշկերյան, Գանձարանային մշակույթ, էջ 42-45:

վանումները որոշված են ըստ **Գրիգոր Խլաթեցու**¹² խմբագրության, պատճառն այն է, որ Խլաթեցու խմբագրած Գանձարանը էապես տարբերվում է հնագույն խմբագրություններից. նա ոչ միայն ժողովածուն հարստացրել է իր հորինած նոր գանձերով, տաղերով, զանազան չափածո ստեղծագործություններով, այլև գրիչներին որոշակի ստեղծագործական ազատություն է տվել Գանձարան ընդօրինակելիս: Գրիչ-հեղինակները ազատորեն լրացումներ և փոփոխություններ են կատարել այս ժողովածուում՝ հաճախ այն ստեղծելով ոչ թե մեկ, այլ մի քանի գաղափար օրինակի ձեռագրերի նյութերով, հետևաբար Գանձարան ժողովածուները սկսել են համեմատաբար ավելի ազատ ոճով զարգանալ, ինչի արդյունքում էլ Խլաթեցիական և հետխլաթեցիական խմբագրության յուրաքանչյուր ձեռագիր մյուսից տարբերվում է ինչպես բովանդակությամբ, այնպես էլ կառուցվածքով:

Գանձարան ժողովածուի կանոնը հիմնականում ունի հետևյալ կառուցվածքը՝ **գանձ**¹³-**տաղ-փոխ** (կախված կանոնի կառուցվածքային և այլ առանձանհատկություններից՝ շղթայի մաս կարող են կազմել նաև **մեղեդին** ու **հորդորակը**)¹⁴. այստեղ գլխավոր միավորը գանձն է, որի անունով էլ ժողովածուն կոչվում է Գանձարան¹⁵: Այս շղթայի գլխավոր տարրին, այսինքն՝ գանձին են նվիրված Խլաթեցիական և հետխլաթեցիական խմբագրության Գանձարաններում եղած կաֆա կոչվող բանաստեղծությունները, որոնք սովորաբար գրված են լինում գանձից առաջ, օրինակ՝ ՄՄ 6851 ձեռագրի «Սրբոյն



Նկ. 1. ՄՄ 6851, 84բ

Վահանայ Գողթնեցուն» խորագրով գանձին նվիրված կաֆան (տե՛ս նկ. 1.): Երբեմն հանդիպում են նաև գանձից հետո գրված կաֆաների նմուշներ, ինչպես օրինակ՝ ՄՄ 6851 ձեռագրի «Գանձ Երեւման սուրբ խաչին ի Մաթէոսէ» խորագրով

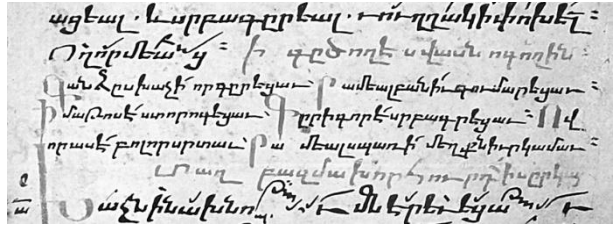
¹² **Գրիգոր Մերենց Խլաթեցի** (1349-1425 թթ.) ծնվել է Բզնունյաց գավառի Խլաթ քաղաքում, հոր անունով ստացել է Մերենց (որդի Մերի), իսկ հայրենի քաղաքի անունով Խլաթեցի մականունները: Խլաթեցի եղել է վարդապետ-մանկավարժ, ինչպես նաև ընդօրինակել, խմբագրել, ծաղկել, նորոգել, սրբագրել է տարբեր ժանրերի բազմաթիվ ձեռագրեր: Խլաթեցու կյանքի և մատենագրական ժառանգության մասին առավել մանրամասն տե՛ս **Ա. Մաթևոսյան, Ա. Մառաբյան, Գրիգոր Մերենց Խլաթեցի**, Երևան, 2000, էջ 25-120:

¹³ Հնագույն կամ նախախլաթեցիական ընդօրինակություններում **գանձերը** կոչվել են **քառոցներ**, տե՛ս **ՄՄ ձեռ. 2061**, 2ա, 6բ, 13ա և այլուր:

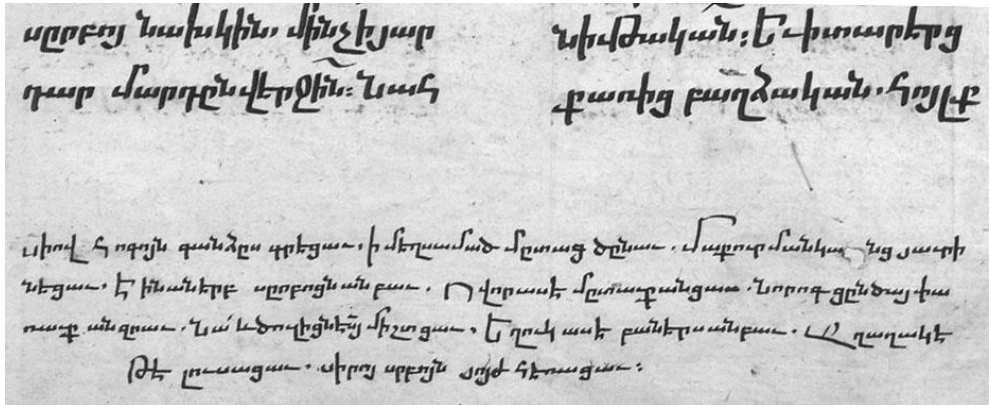
¹⁴ Սրբոց տոներին նվիրված գանձարանային կանոնները, աշխ.՝ **Վ. Գ. Դևրիկյանի**, էջ 18-22:

¹⁵ **Ա. Քեօշկերեան**, Գանձարանային մշակույթ, էջ 26-28:

գանձից հետո և «Տաղ բազմախորհուրդ Ի Սըրկայ» խորագրով տաղից առաջ գրված կաֆան (տե՛ս նկ. 2): Հետխլաթեցիական խմբագրությունների Գանձարաններում կաֆաները հաճախ գրված են լինում գանձին կից՝ լուսանցներում, օրինակ՝ ՄՄ 7509 ձեռագրում «Գանձ մարտիրոսաց» խորագրով գանձին նվիրված կաֆան՝ ստորին լուսանցում (տե՛ս նկ. 3):



նկ. 2. ՄՄ 6851, 213ա



նկ. 3. ՄՄ 7509, 255ա

Այսպիսով, առանձնացնելով և ուսումնասիրելով Գանձարան ժողովածուների մեծ մասը՝ պարզեցինք, որ գանձարանային կաֆաների հնագույն նմուշները պահպանված են ՄՄ 4011 Գանձարանում (ժե. դար), որը Խլաթեցու ինքնագիրը չէ, բայց օրինակված է 1399-1400 թթ. նրա գրած մի Գանձարանից¹⁶, որտեղ կաֆաներից մեկում հեղինակը հիշատակել է գանձի գրություն 1399 թվականը.

...Ի վեշտասան յոբելենի
 Եւ չորրորդ երկտասանի (1399)
 Բանըս գրրեցաւ այս գովելի,
 Գանձս Յակոբայ՝ և Յոհանիսի¹⁷:

¹⁶ Ա. Մաքևոսյան, Ս. Մառաբյան, Գրիգոր Մերենց Խլաթեցի, էջ 47:
¹⁷ ՄՄ 4011, 358բ:

Որևէ կասկած չինել չի կարող, որ Գրիգոր Խլաթեցու գանձերից առաջ գրված կաֆաների հեղինակը հենց ինքն է, քանի որ Գրիգոր անունը ոչ միայն բնագրում է հիշատակվում, այլև կազմվում է տողերի սկզբնատառերով (այդ շրջանում ընդունված բանաստեղծական ոճ էր ծայրակապերով գրելը՝ հոգվում էր հիմնականում հեղինակի անունը), օրինակ՝ «Գոչումն ըղձական, գովասանական...» սկզբնատողով գանձից առաջ գրված կաֆան՝ «Գրիգորա ե» ծայրակապով:

Առաջիկայ գանձս ասէ գկաֆ[այ]ս գայս

Փանձ եմ ախորժ եւ պատուական,

Բամեալ բանիւ անսխալական,

Ի Գրիգորէ մըտառական

Քըրեալ, գոր կա յԱւետարանն,

Որ զինչ ասէ վասն Յարութեան,

Բոտեալ սիրոյն իւր կատարման,

Աղազարուն յայն գերեզման

Եկեալ տըւաւ զկենդանութեանն¹⁸:

Հաշվի առնելով, որ Գանձարաններում եղած կաֆաների հնագույն նմուշները Գրիգոր Ծերենց Խլաթեցու գրչին են պատկանում, կարող ենք համարել, որ նա է գանձերին նվիրված կաֆաներ գրելու ավանդույթի հիմնադիրը: Այս ավանդույթը հետագայում շարունակում են այլ հեղինակներ՝ **Առաքել Բաղիշեցին, Սիմեոն գանձասացը, Կարապետ Բաղիշեցին և ուրիշներ:**

Այս ստեղծագործությունների՝ կաֆա լինելու ժանրային բնորոշման վերաբերյալ գիտնականները տարբեր կարծիքներ ունեն. **Փ. Հովսեփյանը** Գանձարանների խմբագրությունների մասին գրելիս Խլաթեցու շափածո այս ստեղծագործություններն անվանում է կաֆաներ՝ «...գանձերի (եւ հոգևոր երգերի) ժողովածուների երկու իրարից տարբեր խմբագրություններ յայտնի են մեզ, մէկը հին եւ աւելի արժէքաւոր, հազուագիւտ, միւսը Գրիգոր Խլաթեցու ձեռքով հաւաքած եւ **կաֆաներով** եւս ճոխացրած, յետագայում յաւելումներով ուրիշների կողմից»¹⁹: Ըստ Հասմիկ Սիմոնյանի՝ «ժամանակին որոշ դեպքերում տեղի է ունեցել իմաստի ընդլայնում՝ «կաֆան» ընկալվել է իբրև առհասարակ գողտրիկ, հաճախ հայրենատիպ «երգ», «բանաստեղծություն»: Կաֆա են անվանվել Գրիգոր Ծերենցի և այլոց՝ գանձերին նախորդող **շափածո կտորները**»²⁰: Արտաշես Մաթևոսյանը և Սեդա Մարաբջյանը նշում են՝ «Խլաթեցին գանձարանային

¹⁸ ՄՄ 4011, 127ա:

¹⁹ **Փ. արժեպա. Հովսեփեանց, Մխիթար Այրիվանեցի, նորագիւտ արձանագրութիւն եւ երկեր**, Երուսաղէմ, 1931, էջ 5:

²⁰ **Հ. Սիմոնյան, Հայ միջնադարյան կաֆաներ (X-XVI դդ.)**, էջ 38:

յուրաքանչյուր միավոր սկսում էր կաֆայով, ապա անցնում բուն գանձին, տաղին, մեղեդուն և հորդորակին»²¹: Ա. Քյոշկեյանը գրում է, որ Գանձարաններում «երբեմն, որոշ հեղինակների, առաելաբար, Գրիգոր Խլաթեցու գանձերին նախորդում են յանգաւոր կարճ ոտանաւորներ՝ չորս, վեց, կամ ութ տողերից բաղկացած, որոնք կոչւում են կաֆա: Սրանք միջնադարեան կաֆաների նմանողութեամբ յօրինուած բանաստեղծութիւններ են, որոնք յաճախ յօդում են հեղինակի անունը»²²: Վ. Գերիկյանն ավելացնում է հետևյալը՝ «Գրիգոր Խլաթեցուց սկսած՝ գանձերի սկզբում հաճախ դրվում են շափածո փոքր ստեղծագործություններ, որոնք անվանվում են կաֆաներ: Վերջիններս, ըստ էության հիշեցնում են ձեռագրերում Աստվածաշնչի տարբեր գրքերի և միջնադարյան մեկնաբանական գրականության մի շարք ստեղծագործությունների սկզբում դրվող և «Նախագրութիւն» կամ «Գրառաջք» անվանվող, դարձյալ փոքրածավալ, արձակ կամ շափածո ստեղծագործությունները: Տրված անվանումները հուշում են, որ դրանք դրվելով բուն երկից առաջ, բացատրում և բնորոշում են այն»²³:

Ինչպես նկատում ենք, որոշ գիտնականներ այս ստեղծագործությունները հստակ անվանել են կաֆաներ, մյուսները՝ կաֆայանման շափածո կտորներ, իսկ Վ. Գերիկյանը դրանք նմանեցրել է գրառաջք-նախագրություններին: Հաշվի առնելով այս կարծիքները, մենք փորձեցինք վերհանել Գանձարանային կաֆաների ժանրային առանձնահատկությունները, հասկանալու համար՝ դրանք կաֆաներ են, թե՞ կաֆայանման բանաստեղծություններ:

Այսպիսով, արձակ երկերում տեղ գտած կաֆաները (կարելի է անվանել դասական կաֆաներ) ունեն իրենց ժանրային որոշակիորեն կայուն հատկանիշները, որոնց խստորեն հետևել են կաֆայագիր հեղինակները՝ անկախ իրենց անհատականութունից, ինչը հատուկ է եղել ընդհանրապես միջնադարյան գրականությանը՝ հայ, ռուս²⁴ և այլն: Գասական կաֆայի գլխավոր ժանրային հատկանիշը, ըստ Հ. Սիմոնյանի, կիրառության ոլորտի առանձնահատկութունն է. այս ստեղծագործությունները հիմնականում հանդես գալով արձակ բնագրերում՝ լինելով նրանց գոյության արդյունքը, ոչ միայն հարստացնում, այլև վերապատմում են տվյալ արձակ երկի նախընթաց հատվածի բովանդակությունը՝ արտահայտելով որևէ խոհ, վերաբերմունք և այլն, ինչպես օրինակ՝ Ալեքսանդր Մակեդոնացու պատմության, Պղնձե քաղաքի պատմության և այլ երկերում տեղ

²¹ Ա. Մաթևոսյան, Ս. Մարաբյան, Գրիգոր Ծերենց Խլաթեցի, էջ 72:

²² Ա. Քեշիկերեան, Գանձարանային մշակույթ, էջ 19:

²³ Սրբոց տոներին նվիրված գանձարանային կանոնները, աշխ.՝ Վ. Գ. Գերիկյանի, էջ 25:

²⁴ Ինչպես գրում է Գ. Լիխաչևը՝ «ի տարբերություն նոր ժամանակների գրականության, Հին Ռուսիայում (միջնադարում) ժամով էր որոշվում հեղինակի կերպարը», տե՛ս Դ. Ս. Լիխաչև, *Поэтика древнерусской литературы*, Ленинград, 1967, с. 56:

գտած կաֆաները²⁵: Կաֆաների ժանրային մյուս հատկանիշներն են՝ *ա. կառուցվածքային առանձնահատկությունը՝ հայրենիների նման*²⁶ ամփոփ միտք արտահատող *ութնյակներ են՝ փոքրաթիվ շեղումներով, բ. տաղաչափությունը՝ կրկին հայրենիների չափով են՝ 7-8 վանկանի, առանձին դեպքերում հորինվել են նաև 9, 10, 11, 12 վանկանի կաֆաներ, գ. հանգավորումը՝ հիմնականում նույնահանգ են*²⁷:

Այժմ փորձենք վերոնշյալ հատկանիշները համադրել գանձարանային կաֆաների հատկանիշների հետ, օրինակ բերելով ՄՄ 6851 ձեռագրի (Խլաթեցու ինքնագիրն է և գրվել է ժե. դարում՝ 1408 թվականից առաջ)²⁸ «Փանձ ծնընդեան սուրբ Աստուածածնին եւ յիշատակի ծնողաց նորին» խորագրով գանձից առաջ գրված կաֆան.

Առաջիկայ գանձս ասէ զկաֆայս

Փանձ եմ չափով եւ գովելի,

Բոտեալ ձայնիւ ախորժելի,

Ի Գրիգորէ յառաջ եկի՝

Քրծեալ մատամբ ի քարտիսի,

Որ վերծանիմ յեկեղեցի,

Բամից դասուց պաշտօնէի,

Ի տանըս սուրբ յիշատակի

*էին ծնաւղի մաւրն Աննայի*²⁹:

Խլաթեցու այս և բազմաթիվ այլ կաֆաներում օգտագործված է դիմառնությունը³⁰ որպես պատկերավորման միջոց (երբ իրերը, երևույթներն օժտվում էին գործելու, խոսելու և շնչավոր էակին բնորոշ այլ հատկանիշներով, այսինքն՝ անձնավորվում էին)³¹. ինչպես տեսնում ենք, կաֆայում գանձն անձնավորված իր գովքն է ասում, պատմում իր իսկ ստեղծման մասին: «Գրիգորի է» ծայրա-

²⁵ Այս հատկանիշի մասին մանրամասն տե՛ս Հ. Սիմոնյան, «Կաֆայի ժանրը հայ միջնադարյան պոեզիայում», *Հայ միջնադարյան գրականության ժանրեր*, էջ 364-367:

²⁶ Այնքան մեծ է այս ժանրերի նմանությունը, որ երբեմն հայրենիներն իբրև կաֆաներ մտա՛վ են գործել արձակի մեջ, և ընդհակառակը, որոշ կաֆաներ ընկալվել են որպես հայրենի և երգվել ինքնուրույն. այս մասին տե՛ս նույն տեղում, էջ 373-375:

²⁷ Նույն տեղում, էջ 367-370:

²⁸ Ա. Մաքևոսյան, Ս. Մարաբյան, *Գրիգոր Մերենց Խլաթեցի*, էջ 50:

²⁹ ՄՄ 6851, 18բ:

³⁰ «Պիտոյից գրճում» ճարտասանական բարանություն վարժուպյան տարատեսակ է. տե՛ս Գիրք պիտոյից, աշխ. Գ. Մուրադյան, Երևան, 1993, էջ 184, 256, 304:

³¹ Ֆ. Հ. Խլաթյան, *Ոճաբանական տերմինների բառարան տեղեկատու*, Երևան, 1976, էջ 9: Ստ. Մալխասեանց, *Հայերեն բացատրական բառարան*, հ. 1, Երևան, 1944, էջ 520: Կամ՝ *Литературный словарь*, է. կայ՛ք

<http://niv.ru/doc/dictionary/literary-dictionary/fc/slovar-206.htm#zag-548>:

կապով այս կաֆան ութնյակ է, ունի 8, 8, 9, 8, 8, 9, 8, 10 վանկանի տողեր, նույնահանգ է:

Այսպիսով պարզ է դառնում, որ վերոհիշյալ կաֆան իր հիմնական ժանրային հատկանիշներով համապատասխանում է արձակ երկերում տեղ գտած դասական կաֆաներին՝ միայն այն տարբերությունը, որ շափածո երկից առաջ է գրված և ունի ծայրակապ³²: Վերջիններս, սակայն, ոչ թե հակասում, այլ լրացնում են կաֆա կոչվող բանաստեղծության ժանրային հատկանիշների շարքը, ուստի կարող ենք եզրահանգել, որ Գանձարաններում Խլաթեցու գանձերին կից շափածո ստեղծագործությունները, որոնք ինքն անվանել է կաֆաներ («Կաֆայ գանձիս ի գծողէս»³³), իսկապես պատկանում են կաֆայի ժանրին³⁴:

Դասական կաֆային համապատասխանող մեկ այլ օրինակ է ՄՄ 3870 ձեռագրի «Զարավարացն Թէոդոսի եւ Մերկեռիոսի» խորագրով գանձից առաջ գրված, «Գրիգորի է» ծայրակապով կաֆան, որը գեղարվեստական գեղեցիկ համեմատություններով նույնահանգ (բոլոր տողերը ավարտվում են «-իկ»-ով, որը մեծ մասամբ փաղաքշական վերջածանց է) ութնյակ է:

**Առաջիկա գանձս ասէ զկաֆայս
Գանձ շափաւոր իմ սակաւիկ,
Բոտ հանճարով բանս գեղեցիկ,
Ի Գրիգորէ ոգոյ նըւաստիկ,
Գըրեալ եղէ բանս աղքատիկ,
Որ ժողովեաց զբանս իմ զըտիկ,
Բաբունաբար՝ որպէս ծաղիկ,
Ի չրաբունեաց բանից սըրպիկ,
էլից զփափագ մըտաց քաղցրիկ**³⁵:

³² Խլաթեցու կաֆաները հիմնականում ծայրակապով են գրված, մինչդեռ հետխլաթեցիական շրջանում կարելի է գտնել ծայրակապով կաֆաների հատուկեմս նմուշներ:

³³ ՄՄ 6851, 84բ:

³⁴ Տե՛ս նաև ՄՄ 8188 ձեռագրի 75բ էջում՝ «Մընդեան սուրբ Կարապետին» խորագրով գանձից առաջ գրված կաֆան՝ «Գրիգորի է» ծայրակապով:

Գանձս գրեցայ ես պիտանի,
Բամեալ բանիս յոյժ ըղձալի,
Ի տաւնըս սուրբ յիշատակի,
Գըծեալ ի փառս Կարապետի,
Որ վերձանի մի յատենի,
Բամեալ մանկանց նոր Սիոնի,
Ի տաւնըս սուրբ Կարապետի
էրանելոյն Յովանիսի:

³⁵ ՄՄ 3870, 73ա:

Կան փոքրաթիվ շեղումներ, երբ կաֆաներն ունեն ոչ թե ութ, այլ վեց տող³⁶, օրինակ՝ ՄՄ 8188 ձեռագրի «Իգնատիոսի հայրապետի» խորագրով գանձից առաջ գրված կաֆան՝ «Գրիգոր» ծայրակապով.

Առաջիկայ գանձս ասէ զկաֆայս

Գանձ պիտանի եմ՝ ւ ախորժակ,

Րոտեալ ի ձայն բանիւ յըստակ,

Ի Գրիգորէ առն իմաստակ

Գըրեալ ի քարտիս շարունակ,

Ով որ ունի ձայն անուշակ,

Րախճանապէս ասէ համակ³⁷:

Վեցնյակ է նաև Վենետիկի Հ^{մր} 607 ձեռագրի (1425 թ.) «Ամենայն կիրակ(ա)մտի ասայ՝ զգանձս» խորագրով, «Գերամբարձ Աստուած գովեալդ ի զաւրաց զընդից հրեշտակաց» սկզբանտողով գանձից առաջ գրված կաֆան.

Գանձս ասէ.

Գանձըս գրեցայ կիրակմտի,

Րամ աւետեաց սուրբ գիշերի,

Ի Գրիգորէ մեղապարտի

Գրեալ եղէ բանս ի կարգի,

Որ միտս ունի նաչ հաւանի,

Րամեալ սիրով ասէ զբարի³⁸:

Կաֆան ժանրային առնչություններ ունի ոչ միայն հայրենների, անտունիների և ժողովրդական երգերի³⁹, այլև հիշատակարանների հետ, հատկապես՝ շափածո: Հիշատակարանում ձեռագրի, իսկ կաֆայում գանձի ստեղծման և այլ հանգամանքների մասին պատմությունն է, որտեղ հեղինակը՝ այս դեպքում Գրիգոր Խլաթեցին, հիշատակարանագիր գրիչների նման իրեն բնութագրում է «մտամոլար եւ անիմայ», «գարշ», «աղտեղի» և այլ նվաստացուցիչ խոսքերով, ծայրակապով կազմում է իր անունը և վերջում օրհնում գանձը երգողներին, օրինակ.

Գանձս ասէ զկաֆայս զայս

Գանձըս գրեցայ Կիրակոսի եւ Յուզիտայ,

³⁶ Երբեմն հանդիպում են նաև տասը, տասնմեկ տող ունեցող կաֆաներ, օրինակ՝ ՄՄ 4011, 358բ, ՄՄ 3870, 149ա էջերի կաֆաները՝ տե՛ս սույն հոդված, էջ 99-100:

³⁷ ՄՄ 8188, 21բ:

³⁸ Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց մատենադարանին Մխիթարեան ի Վենետիկ, հ. Ե., յօրինեց՝ Հ. Սահակ վրդ. Ճեմճեմեան, Վենետիկ-Ս. Ղազար, 1995, էջ 320:

³⁹ Այս մասին տե՛ս Հ. Սիմոնյան, «Կաֆայի ժանրը հայ միջնադարյան պոեզիայում», Հայ միջնադարյան գրականության ժանրեր, էջ 373-378:

Բամեալ բանիւ խորհրդաւոր յաւրինեցայ,
 Ի Գրիգորէ մըտամոլար եւ անիմայ
 Գըծեալ քարտ ըսպիտ[ակ]ափայլ գրոշմեցայ,
 Ով զիս ասէ, բոլոր սրտիւ ուրախանայ,
 Բոտեալ հոգով ի տաւնս ցընծայ Կիրակոսի եւ Յուդիտայ⁴⁰:

Հիշատակարանի գրիչը օրհնում է ձեռագիրը խնամքով պահպանողին, իսկ կաֆայի հեղինակը՝ գանձը երգողին, օրինակ՝ ՄՄ 6851 ձեռագրի «Ի գըծողէս վասն ոգողին» վերնագրով կաֆայի վերջում կա օրհնություն կամ մաղթանք, թե ով գանձը ամբողջ սրտով երգի, մեղքերից կազատվի.

Գանձըս խաչի, որ գըրեցաւ,
 Բամեալ բանիւ գումարեցաւ,
 Ի Մաթոսէ ստորոգեցաւ,
 Գըրիգորէ սրբագրեցաւ:
 Ով որ ասէ բոլոր սրտաւ,
 Բամեալ սպառի մեղքն իւր կամաւ⁴¹:

Մաղթանք ունեցող մեկ այլ կաֆա էլ կա Երուսաղեմի Հ^մր 2149 ձեռագրի 26-րդ էջում.

Առաջիկայ գանձըս Նիկողայոսի ասէ զկաֆայս
 Գանձըս գրեցայ ես ի կարգի,
 Բամից հաւր Նիկողայոսի,
 Ի Գրիգորէ մըտաց յոռի,
 Գըրեալ եղէ ըստ պատշաճի,
 Ով որ ասէ զիս յատենի,
 Բոտեալ սիրով մեղքն իւր քաւի, ամէն⁴²:

Խլաթեցու գանձարանային կաֆաների հիշատակարանատիպ տեսակի մասին է վկայում նաև այն փաստը, որ կաֆաներում նա հիշատակել է ոչ միայն իր անունը, այլև այդ գանձի ստեղծման թվականը: Այսօրինակ կաֆա, ինչպես վերը նշեցինք, հանդիպում ենք ՄՄ 4011 ձեռագրում՝ «Գանձ որդոցն Որոտման Յակոբայ եւ Յոհանիսի» խորագրով գանձից առաջ.

Գանձս ասէ զկաֆայս զայս
 Գանձըս գրեցի ես պիտանի,

⁴⁰ ՄՄ 3870, 30բ:

⁴¹ ՄՄ 6851, 213ա:

⁴² Մայր ցուցակ ձեռագրաց Սրբոց Յակոբեանց, հ. 7, կազմեց՝ Ն. արքեպ. Պողարեան, Երուսաղեմ, 1974, էջ 202:

Բամեալ բանիւ ախորժելի,
 Ի Գրիգորէ գարշ 'ւ աղտեղի
 Գրեալ որդոցըն Զեբեթի,
 Որդոց քըւերըն Քրիստոսի,
 Բամից փըրկչին Տեառն Յիսուսի,
 Ի վեշտասան յոբելենի
 եւ շորրորդ երկտասանի (1399)
 Բանըս գըրեցաւ այս գովելի,
 Գանձս Յակոբայ 'ւ Յոհանիսի⁴³:

Այս կաֆայում Գրիգոր Խլաթեցին նշել է գանձի գրույթյան թվականը տոմարաթիվ ծածկագրով⁴⁴, որը վերծանելով ստացվում է 1399 թ.՝ հավանաբար այն ձեռագրի գրչության թվականը, որից ընդօրինակվել է ՄՄ 4011 ձեռագիրը:

Նմանատիպ կաֆա կա նաև ՄՄ 3870 ձեռագրում «Գանձս Յովհաննու ծընըն[դ]եանն» խորագրով գանձից առաջ, երբ հեղինակը կրկին տոմարաթիվ ծածկագրով գրել է գանձի ստեղծման ժամանակը՝ 1418 թ.

Գանձս ասէ զկաֆայս
 Գանձըս գրեցայ ես պիտանի,
 Բամեալ բանիւ ախորժելի,
 Ի Գրիգորէ գարշ 'ւ աղտեղի
 Գրեալ սրբոյն Կարապետի՝
 Որդոյն [սուրբ Զ]աքարիայի,
 Բամից Փըրկչին մկրտողի,
 Ի տասն եւ եաւթն յոբելենի,
 Է եւ տասին թիւ աւելի (1418)
 Բանս գրեցաւ այս գովելի,
 Գանձս Յովհաննու Կարապետի՝
 Նախամեծար սրբոց դասի⁴⁵:

Վերոնշյալ կաֆան ընդօրինակված է նաև ՄՄ 4200 (ԺԶ. դ.)⁴⁶, 7509

⁴³ ՄՄ 4011, 358բ:

⁴⁴ Տոմարաթիվ են կոչվում այն ծածկագրերը, որոնցում գաղտնագրության նպատակով օգտագործված են տոմարական գիտության մեջ ընդունված պարբերաշրջանները (տվյալ դեպքում «յոբելեան») հոբելյան, որը հիսուն տարիների պարբերաշրջանն է) և որոնք գործածվում են հիմնականում տոմարական բնագրերում: Այս մասին առավել մանրամասն տե՛ս Ա. Գ. Աբրահամյան, Հայկական ծածկագրութուն, Երևան, 1978, էջ 190-245:

⁴⁵ ՄՄ 3870, 149ա:

⁴⁶ Ա. Մաքևոսյան, Ս. Մարաբյան, Գրիգոր Ծերենց Խլաթեցի, էջ 54-55, նաև՝ ՄՄ 4200, 252ա:

(ժէ. դ.)⁴⁷, եղմ. 135 (1575 թ.)⁴⁸ և այլ ձեռագրերում: Եթե այս կաֆան նշված ձեռագրերի համար նախագաղափար օրինակի հիշատակարանի (քանի որ դրանք ավելի ուշ շրջանի ընդօրինակություններ են), ապա ՄՄ 3870 ձեռագրի համար գրչութիան ժամանակի հիշատակարանի արժեք ունի. այն գրչութիան թվականը ցույց տվող տվյալ է, այսինքն՝ ձեռագիրը գրված է 1418 թվականին կամ դրանից հետո:

Այսպիսով, ինչպես նկատեցինք, նմանատիպ կաֆաներն ունեն հիշատակարանի արժեք և կարևոր ձեռագրագիտական նշանակություն, քանի որ գրչութիան ժամանակի հիշատակարանի բացակայության դեպքում վերջիններիս միջոցով հնարավոր է պարզել ինչպես ձեռագրի գրչութիան որոշակի, այնպես էլ մոտավոր ժամանակը:

Վերջում հարկ ենք համարում նշել գանձարանային կաֆաների մեկ ոչ պակաս կարևոր հատկանիշ, որը վկայում է այս կաֆաների որոշակի ժանրային ինքնուրույնության և անկախություն մասին. տարբեր ձեռագրերում՝ նույն կաֆան կարող է նվիրված լինել տարբեր գանձերի, և ընդհակառակը, միևնույն գանձին կարող են նվիրված լինել տարբեր կաֆաներ: Օրինակ, վերոհիշյալ «Գանձս ասէ զկաֆայս («Գրիգորի է բան»)» խորագրով և «Գանձըս գրեցայ ես պիտանի, / Բամեալ բանիւ ախորժելի...» սկզբնատողերով հիշատակարանատիպ կաֆան ՄՄ 3870 ձեռագրում հանդիպում է «Գանձ Յովհաննու ծընըն[դ]եանն» խորագրով, «Գերագոյն բարի, Փըրկիշ աշխարհի, Քրիստոս...» սկզբնատողով գանձից առաջ⁴⁹, իսկ ՄՄ 7509 ձեռագրում՝ «Գանձ գլխատմանն Յով[հ]աննու Կարապետին» խորագրով, «Գոյակն էական, Հաւր սահման եւ բան...» սկզբնատողով գանձին կից⁵⁰, և համապատասխանաբար, նվիրված է այդ գանձերին: Եվ հակառակ երևույթը՝ ՄՄ 3870 ձեռագրում «Գանձ Յովհաննու ծընըն[դ]եանն» խորագրով, «Գերագոյն բարի, Փըրկիշ աշխարհի, Քրիստոս...» սկզբնատողով գանձին նվիրված է վերոնշյալ կաֆան («Գանձըս գրեցայ ես պիտանի, / Բամեալ բանիւ ախորժելի...» սկզբնատողերով կաֆան)⁵¹, ՄՄ 6851 ձե-

47 ՄՄ 7509, 139բ՝ «...ի ժե. յոբէլինի

Եւ տասնեփն թիւ աւելի (1320)

Բանըս գրեցաւ այս գովելի,

Այն Յովհաննու գլխատմանի,

Նախամեծար սրբոց դասի»։ կաֆայի վերջում ծածկագրված թվականը անհավանական է, քանի որ այն պատկանում է Գրիգոր Խլաթեցու գրչին, ուստի մնում է ենթադրել, որ գրիչը վրիպել է ժէ.-ի փոխարեն գրել է ժե., իսկ տասն եւ եաւթն-ի փոխարեն՝ տասնեփն:

48 Եղմ. 135, 294բ, տե՛ս Մայր ցուցակ ձեռագրաց Արբոց Յակոբեանց, հ. 1, կազմեց՝ Ն. Եպս. Պողարեան, Երուսաղեմ, 1966, էջ 391:

49 ՄՄ 3870, 149ա:

50 ՄՄ 7509, 139բ:

51 ՄՄ 3870, 149ա:

ուագրում նույն գանձին նվիրված է այլ կաֆա⁵², ՄՄ 7509 ձեռագրում՝ այլ⁵³:

Այսպիսով, ԺԳ. դարավերջից սկսած Գանաձարան կոչվող ժողովածուներում Գրիգոր Խլաթեցու հեղինակությունը հայտնվեցին կաֆա կոչվող բանաստեղծություններ (առաջին նմուշները գտնում ենք ՄՄ 4011 ձեռագրում), որոնք մենք անվանեցինք գանձարանային կաֆաներ: Այս կաֆաները իրենց ընդհանուր հատկանիշերով կիրառության ոլորտի առանձնահատկությամբ, կառուցվածքով, տաղաչափությամբ, հանգավորմամբ համապատասխանելով արձակ երկերում տեղ գտած կամ դասական կաֆաներին, ունեն նաև միայն իրենց հատուկ հատկանիշերը՝ ծայրակապի առկայությունը, հիշատակարանային բնույթը և այլն⁵⁴: Գանաձարանային կաֆաներ գրելու Խլաթեցու այս ավանդույթը շարունակվում է նաև հետագայում՝ ձգվելով մինչև ԺԸ. դարը. Գանաձարան ժողովածուներում իրենց գանձերին նվիրված կաֆաներ են գրում Առաքել Բաղիշեցին, որը Գրիգոր Ծերենց Խլաթեցու աշակերտն էր, Սիմեոն գանձասացը, Կարապետ Բաղիշեցին և այլ տաղասաց, գանձասաց գրիչներ ու հեղինակներ:

⁵² ՄՄ 6851, 58ա.

Առաջիկայ գանձս ասէ զկաֆայս
 Գանձըս գրեցայ ես պիտանի,
 Բամեայ բանի յոյժ ըղձալի,
 Ի տաւնըս սուրբ յիշատակի,
 Գրծեայ ի փառս Կարապետի,
 Որ վերձանիմ ի յատենի,
 Բամեայ մանկանց նոր Սիոնի,
 Ի տաւնըս սուրբ Կարապետի
 Էրանելոյն Յովհաննիսի:

⁵³ ՄՄ 7509, 26ա.

Գանձ գեղեցիկ ես պիտանի,
 Բոտ պատմութեամբ ի շար տողի,
 Ի Գրիգորէ անպիտանի,
 Գրեայ սրբոյն Կարապետի,
 Որ ի Տարանըն նահանջի,
 Բամից սրբոց բազմատենի,
 Ի Գրիգորէ Լուսատոշի,
 Է նա շինեայ վանք սուրբ ուխտի:

⁵⁴ Չնայած այս հատկանիշներն առանձին-առանձին բնորոշ են միջնադարյան գրականության այլևայլ ժանրերի ևս, սակայն դրանք գանձարանային կաֆաները (հատկապես Գրիգոր Խլաթեցու) տարբերակում են դասական կաֆաներից:

OVSANNA KHACHATRYAN

**THE KAFAS OF GRIGOR KHLAT'ETS'I AS THE FIRST SAMPLES
IN THE COLLECTIONS OF SACRED CHANTS**

Keywords: *Kafa*, genre, scribe, author, Grigor Khat'ets'i, gandz (litany), Ganadzaran (Sacred chants), hymn.

The *kafa* is a unique poetic genre of medieval Armenian literature. It was formed and developed in the 10th-16th centuries (some *kafas* were written in the 18th century). The term *kafa* comes from the Arabic word *qāfiyya* which means "rhyme". Poems called *kafa* appeared in the *Gandzaran* (Hymnal) collections by Grigor Khat'ets'i in the late 14th century. The oldest samples of Grigor Khat'ets'i's *kafas* are found in manuscript M 4011. With their general features (structure, metrics, rhyme etc.), these *kafas* correspond to the classic ones but also have their own specific features: they are acrostics forming the author's name, in content they are close to the colophons, etc.

This tradition started by Grigor Khat'ets'i was continued by later authors and lasted until the 18th century): Aṙak'el Baghishets'i (a student of Grigor Khat'ets'i Tserents'), poet Simeon, Karapet Baghishets'i as well as other scribes and authors wrote *kafas* dedicated to their *gandzs* in the *Gandzaran*.

ОВСАННА ХАЧАТРЯН

**КАФЫ ГРИГОРА ХЛАТЕЦИ КАК ПЕРВЫЕ ОБРАЗЦЫ ЖАНРА
В ПЕВЧЕСКИХ СБОРНИКАХ-ГАНДЗАРАНАХ**

Ключевые слова: *Кафа*, жанр, писец, автор, Григор Хлатеци, гандз (песнь), Ганадзаран (Сборник священных песен), песня.

Кафа – уникальный поэтический жанр средневековой армянской литературы, сложившийся и развивавшийся в X–XVI веках (в некоторых случаях до XVIII века). Название кафа происходит от арабского слова “кафия”, что означает рифма. Стихотворения под названием “кафа” появились в сборниках “Ганадзаран” Григора Хлатеци в конце XIV века. Древнейшие образцы каф Григора Хлатеци можно найти в рукописи Матендарана 4011 (копия протографа 1399–1400 гг.). Эти кафы в общих чертах похожи на классические спецификой употребления, структурой, метрикой, рифмовкой, но имеют и определенные особенности: это акrostихи с именем автора, по содержанию они близки к коллонам и т.д.

Традиция, идущая от Григора Хлатеци продлилась до XVIII в.: Аракел Багишеци – ученик Григора Хлатеци Церенца, стихотворец Симеон, Карапет Багишеци, другие писцы и авторы писали кафы, посвященные их же гандзам в Гандзаране.

ՄՆԵԴԱՅԻՆ ՄՈՏԻՎՆԵՐԸ «ՍԱՍՆԱ ԾՌԵՐ» ԷԳՈՍՈՒՄ
ԵՎ ՀԱՅ ՄԻՋՆԱԴԱՐՅԱՆ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՄԵՉ.
ՀԵՐՈՍՆԵՐԻ ԾԱՇԱՅԱՆԿԸ

Բանալի բառեր՝ Սասնա ծռեր, էպոս, մատենագրություն, ազգագրություն, ազգային ուտեստներ, հաց, հարիսա, սննդային կող, առօրեականության պատմություն, ազգագրություն, Փավստոս Բուզանդ, Ղազար Փարպեցի:

Հինավուրց ծեսերում, առասպելներում, էպոսներում, ապա նաև գրավոր մշակույթում արտացոլվել են ուտելիքի, հացկերույթի ու սննդի նշանակության հետ կապված տարբեր պատկերացումներ ու մոտիվներ: Բանահյուսության ու հին գրականության մեջ սննդային մոտիվները դիտարկելի են նախ որպես հանրույթի կենցաղի¹, սննդային սովորությունների ազգագրական նկարագրություններ, ապա նաև որպես ծիսաառասպելական հնագույն շերտեր ունեցող երևույթներ: Բանագիտական-գրականագիտական տեսանկյունից՝ դրանք իմաստային մեծ ծանրաբեռնվածություն ու գեղարվեստական գործառույթներ ունեցող մոտիվներ կարող ենք համարել: Այս առումով կարևոր է առանձնացնել ոչ միայն, թե ինչ են ուտում վիպական ստեղծագործությունների հերոսները, կամ ինչպես են պատրաստում ուտելիքը, կամ որքանով են այս երևույթները համապատասխանում, օրինակ, էպոսի ստեղծման ու կենցաղավարության ազգագրական միջավայրին, այլև՝ թե տարբեր ստեղծագործություններում ինչ նշանակություն ու գործառույթներ ունեն ուտելիքների նկարագրություններն ու հացկերույթների մոտիվները:

Հանրույթի սննդային նախապատվությունների կամ կողերի իմաստաբանության ու գործառնության ուսումնասիրությունը նախկինում դիտարկվել է առավելապես որպես մշակութաբանական-ազգագրական խնդիր, իսկ այսօր հնարավորություն կա քննելու դրանք նաև բանագիտական-գրականագիտա-

* Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարան, ք.գ.թ., hayk.hambardzumyan1982@gmail.com, հոդվածը ներկայացնելու օրը՝ մարտի 22, 2022, գրախոսելու օրը՝ հունիսի 2, 2022:

¹ С. Арутюнов, Ю. Мкртумян, *Культура жизнеобеспечения и этнос. Опыт этнокультурологического исследования (на материалах армянской сельской культуры)*, Ереван, 1983; Н. Григулевич, *Этническая экология питания: Традиционная пища русских старожилов и народов Закавказья*, Москва, 1996, с. 116-122.

կան տեսանկյունից: Մննդային կողերի ուսումնասիրություններն իրականացվել ու իրականացվում են հատկապես նշանագիտական, լեզվաբանական հետազոտությունների շրջանակում: Այստեղ դրանք մշակութային այլ կողերի հետ միասին ընկալվում ու մեկնաբանվում են որպես հանրույթի ինքնությունը, աշխարհի հետ հարաբերությունները երևակող կարևոր ցուցիչներ: Կերակուրը ընկալվում է, որպես առօրեականության պատմության յուրահատուկ բնագիր, մշակութային առանձնահատկությունների կողավորման, պահպանման ու փոխանցման միջոց: Մննդային կամ խոհարարական կողերը ձևավորում են հանրույթի ենթագիտակցականի ու գիտակցականի, նյութականի ու հոգևորի, կենցաղայինի ու սրբազանի մի բարդ ու բազմաշերտ նշանային համակարգ:

Այսպես, նախնադարյան ծեսերի ու առասպելաբանության հայտնի ուսումնասիրող Կլոդ Լևի-Ստրոսն իր «Միֆոլոգիկա» աշխատության մեջ կերակուրը դիտարկում է որպես յուրահատուկ մշակութային կող, որի միջոցով տարբերակվում է բնականն ու մշակութայինը, այսինքն՝ մարդու գործունեության արդյունքը: Ուսումնասիրողը հատկապես կանգ է առնում «հում» և «պատրաստված», «հում» և «նեխած» հասկացությունների վրա, ցույց տալով, որ «պատրաստված» ուտելիքը մշակույթի արտահայտություն է², իսկ «նեխածը», քանի որ բնական պրոցեսի արդյունք է բնության: Մթերքները եփելու ու համադրելու մշակույթը, խոհարարությունը, այս երկուսի՝ մշակույթի ու բնության տարրորջելու միջոց. «Բավարարելով մարմնի կարիքները՝ խոհարարական արվեստը ապահովում է բնության ու մշակույթի միջև անհրաժեշտ սահմանազատումը: Ծագելով երկու ոլորտներից, այն արտացոլում է այս երկվությունը, իր բոլոր դրսևորումներում»³:

Մննդային կողերի կարևորության մասին է վկայում այն հանգամանքը, որ դրանք լայնորեն իրացվում են ամենատարբեր ծեսերում, նշանակում է իրացվում են որոշակի պարբերականությամբ ու մեծ հաճախականությամբ: Հստայում էլ ուտելիքը, մարդու կամ վիպական հերոսի կենսագործունեությունն ապահովող միջոց լինելուց զատ, նրա սոցիալականացման կարևոր պայման է, կյանքի՝ հատկապես անցումային փուլերի ուղեկից ու նկարագրիչ: Այն արտացոլելով հանդերձ իրական կյանքի իրողություններ՝ վիպական պատումի մեջ ստանում է սիմվոլիկ նշանակություն՝ որպես նշան կամ փոխաբերություն մեկնաբանության հնարավորությամբ:

² К. Леви-Стросс, Мифологии: том 1, Сырое и приготовленное, Москва, 1999, с. 140.

³ К. Леви-Стросс, Мифологии: том 3, Происхождение застольных обычаев, Москва, 2000, с. 372. Մննդային կամ խոհարարական մշակութային կողերին անդրադարձնել, բայց ոչ թե ծիսաառասպելական, այլ առօրեականության համատեքստում, կան Մ. Դուրլապի և Ռ. Բարտի ուսումնասիրություններում: Ք. Բարտ, «Основы семиологии», Структурализм: «за» и «против», Москва, 1975, с. 123, М. Douglas, «Deciphering a meal», *Daedalus*, 101(1), 1972, pp. 61-81.

Մանդային կողերի այս նշանակությունները կարող ենք տեսնել հայկական «Սասնա ծռեր» էպոսում՝ հերոսների ու նրանց գործունեության միջավայրի նկարագրություններում, էպոսի ստեղծման ու տարածման ազգագրական շրջաններում:

Հայ միջնադարյան գրականության մեջ, թեև տարբեր պատճառներով ուտելիքի ու հացկերույթների վերաբերյալ ծավալուն տեղեկություններ չենք կարող գտնել, սակայն կան ազնվական վարք ու բարքի, խնջույքների ու որսորդության մոտիվներ, որոնց կողքին կարող ենք հիշատակություններ գտնել նաև ուտեստների վերաբերյալ: Հին հայերի խոհարարական նախասիրությունների ու սննդակարգի մասին տեղեկություններ կարող ենք քաղել նաև թարգմանական հին երկերից, հայ միջնադարյան առակներից, բժշկագիտական ու մաթեմատիկական բնագրերից և ուշ շրջանի աշխարհիկ տաղերգությունից: Հատկապես վերջիններում, ուտելիքը, ուտելու պրոցեսները, սննդի առողջական ու վայելքի նշանակությունները, ներկայացվում են բավական մանրամասն:

Անկախ վերլուծության սկզբունքներից, նպատակներից ու արդյունքներից, այս նյութն ինքնին ուշագրավ է և գրեթե չուսումնասիրված: Կան, իհարկե, ազգային կերակրատեսակներին նվիրված ուսումնասիրություններ, ազգագրական գրառումներ՝ ուտեստների գործածության ու նշանակության տեղեկատվությամբ, սակայն էպոսի ուտեստներին անդրադարձներ չեն եղել: Հին Հայաստանում ուտեստներին, հացկերույթներին ու հարակից հանգամանքներին նվիրված ամենից ամբողջական ուսումնասիրությունը Վարդան Հացունու «Ճաշեր և խնճոյք հին Հայաստանի մէջ» գիրքն է: Այստեղ թեև մանրակրկիտ անդրադարձ կա մատենագրության մեջ ուտեստների, մթերքների և հարակից հանգամանքների նկարագրություններին, հիշատակվում են նաև սասունցիները, սակայն էպոսի սննդային մոտիվները ընդհանրապես չեն ներկայացվում⁴, իսկ միջնադարյան գրականության մեջ հիշատակվող ուտելիքներն էլ նշվում են մասնակի: Ժողովրդական կերակրատեսակների հիշատակության մասին հեղինակը գրում է. «Որքան բաղձալի էր գիտնալ ժողովրդական կերակրոց այն տեսակները, որ կը շինուէին բաղադրութեամբ ուտելի նիւթոց: Կարծեմ թէ դժուարին է անոնց անուններն անգամ որոնել մեր մատենագրութեան մէջ» (էջ 115): Հեղինակն, իհարկե, այս հանգամանքը կապում է գյուղացիների կենցաղի պարզության ու ցածր կենսամակարդակի հետ, սակայն ազնվականների սննդային սովորությունների մասին կրկին շատ քիչ տվյալներ կան: Եթե նույնիսկ այստեղ հանդիպում են սննդամթերքի կամ ճաշկերույթի հիշատակություններ, այդուհանդերձ, ուտեստների տեսակներն ու պատրաստման եղանակները գտնել չենք

⁴ Հ. Վարդան Վ. Հացունի, *Ճաշեր և խնճոյք հին Հայաստանի մէջ*, Վենետիկ, 1912: Գրքից կատարվող հետագա մեջբերումների էջերը կնշվեն տեղում՝ փակագծերի մեջ:

կարող: Այդ վկայությունները պահպանվել են «Սասնա ծռեր» էպոսում:

էպոսի ու հայ միջնադարյան գրականության սննդային կողերի զուգահեռ քննությունը հնարավորություն կտա մոտենալու ու շոշափելու էպոսագիտության ու միջնադարյան գրականության ուսումնասիրության մի շարք կարևոր հարցեր.

- Ըստ կերակրատեսակների և դրանց օգտագործման ընդհանրության, ճշտել հայ ազնվականների ճաշացանկը, քանի որ մատենագրության մեջ դրանց մասին վկայությունները շատ քիչ են ու հարևանցի: Նույն այդ ընդհանրությունների հաշվարկով ճշտել՝ արդյո՞ք էպոսը ազնվական ծագում ունի, թե այդուհանդերձ, ժողովրդական ստորին խավերի միջավայրում է ծնվել:
- Վիպական նյութի ու ազգագրական վկայությունների համեմատությանմբ ճշտել էպոսի սննդային մոտիվների հնարավոր ժամանակագրությունը: Ընդհանրապես էպոսի ծագման կամ ձևավորման ժամանակաշրջանը, գուցե նաև տարածաշրջանը:
- Առանձնացնել էպիկական պատումներին բնորոշ սննդային մոտիվները և ցույց տալ դրանց գեղարվեստական նշանակությունը բանավոր ու գրքային ավանդույթներում:

Ուսումնասիրության առաջին մասում կանդրադառնանք էպոսում և հայ միջնադարյան գրականության մեջ հիշատակվող ուսեստներին, դրանց պատկերավորման առանձնահատկություններին ու գեղարվեստական-գաղափարական նշանակությանը:

Ա. Ի՞նչ են ուտում դյուցազունները և ազնվականները

«Սասնա ծռեր» կամ «Սասունցի Դավիթ» ազգային դյուցազներգությունը մեր ժողովրդի արևմտահայ հատվածի ու հատկապես սասունցիների, մշեցիների, մոկացիների, ալաշկերտցիների կյանքի ու կենցաղի յուրօրինակ հանրագիտարան է: Ի թիվս այլ երևույթների նկարագրության, որ հանդիպում ենք էպոսում, այստեղ կարող ենք տեսնել նաև տեղեկատվություն առօրյա ու տոնածիսական կերակրատեսակների պատրաստման ու օգտագործման վերաբերյալ: Այդ նկարագրություններում երևում է էպոսը ստեղծող հանրույթն իր կենցաղով ու սովորություններով, սննդային ինքնության բաղադրիչներով, բաց նաև երևակվում են էպոսի կամ դյուցազներգության ժանրին բնորոշ սննդային ընդհանուր կողեր:

Սննդային ինքնության տեսանկյունից կարևոր է, որ պատումներից մեկի առաջին ճյուղում, արքայադուստր Մովինարը, Խալիֆի հետ ամուսնանալիս

ավանդական՝ հոգևորականի ներկայություն պահանջի հետ միասին, խնդրում է, որ իր հետ նաև խոհարար գնա.

– Հայրիկ, – ըսաց, – պան ֆրնե չեմ պահանջի՝
Կըտաս ինձի մեք ֆրհանիմ
Մեկ էլ մեք խոհարար⁵:

Սա թերևս ազնվական կենցաղի ու էտիկետի վերաբերյալ որոշակի հիշողություն է կամ դրա մասին ժողովրդական պատկերացում: Խոհարարներ հիշատակվում են նաև այլ պատումներում (հատ. Բ, մաս Բ, պատ. Ժ, էջ 78, պատ. ԻԲ, էջ 649, 650), սակայն կապված երկվորյակ եղբայրների և Փոքր Մհերի հետ: Այս հիշատակություններից անկախ, նրանց կողմից որևէ կերակրատեսակի պատրաստում չենք հանդիպում և այս կերպարների դիպաշարային գործառույթը թագավորական, իշխանական միջավայրի ու կենցաղի ամբողջացումն է: Հիշատակվում են սակայն կերակուրներ ու մթերքներ:

Հաց հանապազորդ

Մենդային առաջնային կողերից է հացը: Մարդու սննդակարգի այս կարևորագույն բաղադրիչը իր ընդգրկուն նշանակությամբ, վաղուց արդեն հացահատիկից պատրաստվող ուտեստից վերածվել է խորհրդանշանի՝ ուտելու պրոցեսի, բարեկեցության, կյանքի, սոցիալականացման, քրիստոնեական շրջանում՝ Սուրբ Հաղորդության խորհրդի նշանակություններով:

Շատ ժողովուրդների, այդ թվում հայ ժողովրդի ամենատարբեր բանահյուսական ստեղծագործություններում՝ ավանդություն, հեքիաթ, առած-ասացվածք, հմայական աղոթք և այլն, արտացոլվել է հացահատիկի ու հացի նկատմամբ պաշտամունքային վերաբերմունքը:

«Սասնա ծռերում» հացը նույնպես բազմիցս հիշատակվում է՝ ինչպես ուղղակի, այնպես էլ փոխաբերական նշանակությամբ: Բավական է հիշել հերոսներին ուժ տվող բանաձևը՝ «Հացն ու գինի, տերը կենդանի»: Այս աղոթք-բանաձևը առաջին հերթին կապված լինելով քրիստոնեական Սուրբ Պատարագի ու Հաղորդության խորհրդի հետ, ամենայն հավանականությամբ, արտացոլում է նաև ավելի հին հավատալիքային-ժիսական պատկերացումներ: Այս աղոթքը գործածում է առավելապես Սասունցի Դավիթը կռիվներից ու կարևոր իրադարձու-

⁵ Սասնա ծռեր, հ. Գ, պատ. Գ, էջ 85: Հետայսու էպոսի մեջբերումների հղումները կտրվեն տեղում՝ փակագծերի մեջ: Մեջբերումները կատարվում են հետևյալ հրատարակություններից. Սասնա ծռեր, հ. Ա, 1936, հ. Բ, մաս Ա, 1944, մաս Բ, 1951, հ. Գ, 1979, հ. Գ, 1999, Սասնա ծռեր. 7 նորահայտ պատումներ, Երևան, 2000:

թյուններից առաջ, մյուս հերոսները նույնպես երբեմն կիրառում են այս բանաձևը՝ օտար միջավայրում ազգային-կրոնական ինքնությունը փաստելու և կռիվներից առաջ ուժ ստանալու նպատակով:

Էպոսի հերոսները հետևում են հյուրընկալությունից ավանդական կարգին. հյուրին հացով են դիմավորում, «հաց են կիսում» թշնամիների ու յուրայինների հետ, հացը վերցնում են իրենց հետ ճանապարհ գնալիս, հաց ուտում աշխատանքի դադարներին, հոգեհաց տալիս հանգուցյալների համար: Հացի սակավությունը կամ ժամանակավոր բացակայությունը ընկալվում է որպես սով:

Հիշենք էպոսի երկրորդ ճյուղում Մեծ Մհերի գլխավոր սխրանքը՝ առյուծաձևումը, որի պատճառը Հալեպից կամ Շամից եկող հացի ճանապարհի փակվելն է⁶:

Մհերն ասաց.

– Թագավոր, ես յի՞նչից ա, որ խաց չկա. կարկո՞ւտն ա զարկե, ֆամի՞ն ա ֆաշեր ա, տո՞թի ա տվեր ա:

Թագավորն ասաց.

– Չե՛, էնդուց չէ. մեր երկիրն վարուցանք չունինք, մենք էձ, ու էշ, ու ջորի կը պախենք. մեր հաց Հալապա ու Շամա գու ֆա:

Թագավորն ասաց.

– Չե՛, մեկ աղյուծ ա յեղեր ա, էս օխտը տարի ճամբախ կտեր ա. ոչ գալող կա, ոչ երթըցող Շամա, էստեղեն էլ Շամ: էտոր խամար թանգութեն ա եղեր մեր աշխարն (հ. Բ, պատ. Դ, էջ 145):

Հացը հերոսները պարտադիր իրենց հետ ճանապարհ են վերցնում.

Լուսուն Մհեր յեղավ,

Առավ էրգու կորեգի հաց, դրեց ուր գոտին,

Ու վերցուց ուր փեղ, դրեց ուր թևին,

Ու յընգավ ճանապ, գնաց Բիթլիսու ֆաղաֆ (հ. Բ, պատ. Ը, էջ 263):

⁶ Ուսումնասիրող Գ. Մարտոյանն էպոսի հերոսների ճանապարհորդությունները, սխրանքներն ու կռիվները մեկնաբանում է աստղային առասպելաբանության, ի մասնավորի, կենդանակերպի նշանների մասին մեր նախնիների պատկերացումներով, որոնք էլ կապված են երկրագործական առասպելաբանության հետ: Օրինակ, Մեծ Մհերի՝ աղյուծին սպանելը, մեկնաբանվում է նրանով, որ այն ամիսներին, երբ արեգակը անցնում է Աղյուծի համաստեղության միջով, հացահատիկի պակաս կա: Ըստ այդմ էլ՝ երկրի վրա արեգակին խորհրդանշող Մհերը, ինչպես երկնում նրան համապատասխան համաստեղությունը՝ կիսում է աղյուծին և սպանվում հացի առատությունը, այսինքն հուլիս-օգոստոսին հաջորդում են ցորենի հնձի ամիսները: Տե՛ս Գ. Մարտոյան, *Ժողովրդական միջրապաշտությունը և զարնանային տարեմուտը «Սասնա ծռեր»-ում*, Երևան, 2018, էջ 67-70:

Հացն այստեղ ոչ միայն քաղցը հագեցնելու միջոց է, այլ նաև պաշտպանիչ գորուծյուն, «զենք»⁷, սննդային ինքնության արտահայտության միջոց, նաև սոցիալական վիճակի ցուցիչ: Հացատեսակի ընտրությունը հստակորեն մատնանշում է վիպասացների սոցիալական կարգավիճակը, ազգագրական որոշակի իրողություններ, այստեղից նաև սննդային մոտիվներն ու կողերը:

էպոսում հացի ամենից հիշատակվող տեսակը կորեկի հացն է: Այն, որպես սասունցիների հիմնական ուտելիք, հիշատակում է նաև Թովմա Արծրունին. «Եւ զպէտս կերակրոցն վճարեն ի սերմանց ինչ, առաւել ի կորեակ կոչեցեալ սերմանէն, զոր ոմանք ի սով ժամանակի հաց անուանեն»⁸: Այն սովի ժամանակվա հաց է համարում և հիշատակում Ղազար Փարպեցին՝ որպես արտաքսման մեջ գտնվող 5-րդ դարի հայ տիկնանց ուտելիք. «Կանայք փափուկք, դստերք նախարարացն եւ կանայք աւագաց, փոխանակ նաշոյ կորեակ ուտէին, եւ փոխանակ պարզ գինւոյ ջուր շափով ըմպէին» (ՄՀ, հ. Բ, 2003, էջ 2305): Նաշոյ բարձր որակի ալյուրն էր, որից հաց էին պատրաստում. սովորաբար ուտում էին բարձր որակի, իսկ դժվար պահերին՝ կորեկից կամ գարուց պատրաստվող հաց:

էպոսի պատումներում նույնպես կորեկը հասարակ, աղքատ գյուղացիների ուտելիք է: Կորեկի հացը՝ որպես չքավորության նշան ներկայացվում է նաև հետագա շրջանի հայ գրականության մեջ՝ մասնավորապես Ա. Բակունցի պատմվածքներում և այլուր: էպոսում, որոշ պատումներում, ինչպես վերը բերված հատվածում, կորեկի հաց են ուտում նաև դյուցազուհիները, իսկ որոշ դեպքերում հասկացվում է, որ դա նրանց ուտելիքը չէ, այլ աղքատների: Այսպես, տարբերակներից մեկում Դավիթը Մելիքին ամոթանք է տալիս, որ խեղճ մարդկանց կովի է բերել և առաջարկում է մենամարտել: Մարդկանց աղքատության բնութագրիչը կորեկի հացի օգտագործումն է.

Օրենմով ես, առն կովեմ:

էս խեղճ-խուղն ժողովրդին, անմեղ չհավորին,

⁷ Խ. Դաշտենցի «Ռանչպարների կանչը» վեպում պատմվում է մի ավանդություն այն մասին, որ ազատագրական շարժման հերոս Արաբոն, կորեկից պատրաստված հացագնդիկով սպանում է իր ձին գողանալ ցանկացող բուրդին: Սա Սասնո բանահյուսության մեջ տարածված մոտիվ ու ավանդություն էր. «Ու լուր տարածվեց, որ կարմիր իրիցու Արաբոն մի կտոր կորեկ հացով սպանել է իր ձին հափշտակելու եկած բագրևանդցի մի բոյի: Այդ օրվանից այդ աղբյուրի անունը մնաց «Կորեկ աղբյուր»: Թեպետ այդպիսի զրույց պատմում էին Աղբիկ գյուղացի մի քանի սասունցու մասին, բայց իրապես այդ աղբյուրի անունը առնչվեց Արաբոյի հետ պատահած դեպքին, որին ես անձամբ ականատես եղա»: Տե՛ս Խ. Դաշտենց, *Ռանչպարների կանչը*, Երևան, 1979, էջ 38: Այս պարագայում հասկանալի է նաև, թե ինչպես և ինչ նպատակով է Մեծ Մհերը կորեկի հացը գոտու տակ պահում:

⁸ *Մատենագիրք Հայոց*, հ. ԺԱ, Անթիլիաս-Լիբանան, 2010, էջ 152: Հետայսու այս մատենաշարից մեջբերումների հղումները կնշվեն տեղում՝ փակագծերի մեջ:

Աննաբեղ մարդկանց, որ կորեկ խաց ծեռ շիյնի,
 Հավաբեռ ես, պիտիռ ես Թլոն՝ Տավթին կոիվ (Ն. Գ, պատ. Գ, էջ 122):

Հացի նկատմամբ պաշտամունքային վերաբերմունքը ի թիվս այլ՝ ծիսական-հավատալիքային խորհուրդների, թերևս պայմանավորված էր լեռնային շրջաններում և հատկապես Սասունում հացահատիկի ու հացի սակավության: Ըստ ազգագրական տվյալների՝ այստեղ տարածված էր հատկապես գարու և կորեկի մշակությունը: Սասունում կար կորեկի արտի մշակման հատուկ եղանակ⁹: Էպոսում տարածված մեկ այլ հայտնի միջադեպում Դավիթը լոր կամ ճնճղուկ է որսում պառավի կամ ալևորի կորեկի արտում և արժանանում նրանց խիստ խոսքին, որոշ տարբերակներում՝ անեծքին.

– Գաւրդ-մախի քի շտանի, Սասնա Մուռ Շախգրմակի՛ր,
 Դո՛ւ Պառվու կորկի լորիո՛վ աը կշտանաս.
 Գընա՛, տի՛ս քո՛ խոր Սիվ սար,
 Խըզալի սպանի, վերի վոխշար սպանի, ջեյրան սպանի
 (Ն. Ա, պատ. ԻԳ, էջ 998):

Այստեղ թերևս կարող ենք տեսնել նաև սոցիալական շերտերի միջև հակասության որոշակի արտահայտություն: Ազնվականը չի հասկանում աղքատ գյուղացու համար կենսական նշանակություն ունեցող կորեկի արտի կարևորությունը և որս է անում այնտեղ¹⁰: Գաղափարական տեսանկյունից այս մոտիվը կարևոր նշանակություն ունի էպոսում. կորեկի արտում որսի մոտիվով է սկսվում Դավթի՝ Սասունի նոր առաջնորդի նվիրագործման ընթացքը, որը շարունակվում է Մեծ Մհերի որսասարի բացահայտմամբ, հոր կառուցած եկեղեցու վերականգնմամբ, որոշ տարբերակներում՝ այնտեղ թագավոր օձմամբ, Մելիքի դեմ ընդվզմամբ և հաղթանակով:

Ուշ գրառված Սասնո պատումներում Դավիթը, որ սովորաբար մշակութային ու շինարարական գործունեություններում աչքի չի ընկնում, ջրաղաց, այլ շինու-

⁹ Վ. Պետոյան, Սասուն, Երևան, 2016, էջ 296-297: Հետայսու այս գրքից մեջբերումների էջերը կնշվեն տեղում:

¹⁰ Էպոսին նվիրված իր առաջին ուսումնասիրության մեջ Մանուկ Աբեղյանը այս մոտիվը մեկնաբանում է էպոսի հերոսների՝ մասնավորապես Դավթի հնությանը, այլ ժամանակաշրջան ու կեցութանն ներկայացնելու հանգամանքով. «Վեպի մեջ հիշվում է երկրագործությունը ևս, բայց այդ երկրագործությունը վեպի գլխավոր հերոսների համար ըմբռնելի չէ: Դյուցազուն Դավիթը մինչև անգամ, որովհետև ինքը երկրագործական ժամանակի ծնունդ է, արհամարհում է երկրագործությունը և ոտի տակ է տալիս պառավի կամ ալևորի կորեկի արտը. նա չգիտի և չի կարող հասկանալ, թե կորեկ ցանկելով կարելի է սպորուստ անել...»: Տե՛ս Մ. Աբեղյան, Ազգային վեպ, Երկեր, հ. Ը, Երևան, 1985, էջ 39:

թյուններ, նաև հացի փուռ է կառուցում (չրաղաց [հ. Գ, պատ. Բ, Գ], հացի փուռ [հ. Գ, պատ. Գ]):

Հացի հետ կապված ինքնատիպ մոտիվներ են իրացվում Փոքր Մհերի ճյուղում. պատումներից մեկում նա Հալեպում հաց է թխում իր քառասուն դև ընկերների հետ, նրանք էլ ճաշ են եփում.

Մհեր էնդեղ խմոր էրավ.

Տաս ջիվալ ալըր էրավ խմուր

...Մհեր փուռ վառից, խաց թխից (հ. Ա, պատ. Ե, էջ 232):

Հետո գալիս է դևերի քույրը և ուտում ամբողջ հացը: Հացթուխ, մարդակեր, տգեղ արտաքինով, շատակեր այլ պառավների ևս փոքր Մհերը հանդիպում է որոշ պատումներում (հ. Ա, պատ. Ա, Բ, Ե): Նրանք ցանկանում են վրեժխնդիր լինել ու սպանել Փոքր Մհերին: Այդպիսի հացթուխ պառավներ հանդիպում են նաև հայկական ժողովրդական հեքիաթներում¹¹: Նվիրագործման ծեսերի հետ առնչվող այս կերպարներն ու համապատասխան մոտիվները թերևս ծագումնաբանորեն կապված են որսորդության առասպելաբանության, նաև հացի խորհրդաբանության հետ:

Մհերի հետ կապված այս մոտիվները կարծես Դավթի՝ գերեզմանից նրան ասված խոսքի պատկերավորումը լինեն: Որոշ պատումներում Փոքր Մհերը զրպարտվելով հորեղբոր կնոջ կողմից՝ վտարվում է տնից և գալիս հոր ու մոր գերեզմանին (հ. Ա, պատ. Ա, Բ, Ե, Զ, Ը, Ժ, ԺԱ, ԺԳ, ԻԱ, ԻԳ, ԻԿ, հ. Բ, պատ. ԺԳ, ԺԶ): Այստեղ նրանք ասում են, որ որդուն օգնել չեն կարող, և խորհուրդ են տալիս գնալ Հալեպ, որտեղ նրա «հացը թխուկ է».

Որդի վ՛ինչխ անեմ,

Գացիր մեջալն ի ձեռնես.

¹¹ Մասնավորապես, Աշտարակում գրաված մի հեֆիաթում Հրա անունով տղան հանդիպում է մեծ ստինճներով յոթ դևերի մայր պառավին, որը հյուրասիրում և օգնում է նրան (Հայ ժողովրդական հեքիաթներ, հ. 1, Երևան, 1959, էջ 317): Մեկ այլ հեֆիաթում հացթուխ պառավը ստինճներով մահում է թոնիրը հաց թխելուց առաջ (ՀժՀ, հ. 1, էջ 505): Հացթուխ, սակայն նաև արհիմ ծամող մեկ այլ պառավի հանդիպում ենք «Մախոխի հեֆիաթում»: Այստեղ աղջիկը համբուրում է պառավի ստինճը և ստանում նրա պաշտպանությունը դևից (ՀժՀ, հ. 2, Երևան, 1959, էջ, 361): Մեկ այլ հեֆիաթում հերոսը հանդիպում է ձուր ծամող և գառներ եփող պառավին, խեթ նայում և շիբուխը վառում կրակից (ՀժՀ, հ. 4, Երևան, 1963, էջ 54): Բասենից սերող «Միրզա Մահմուդի հեֆիաթում» թագավորի աղջիկը համբուրում է հաց թխող պառավի կուրծքը և փրկվում (ՀժՀ, հ. 4, էջ 209): Այս մասին տե՛ս նաև Հ, Համբարձումյան, Սասնա ծռեր. պատում, մոտիվ, գրքային ավանդույթ, Երևան, 2018, էջ 193-196:

Թափիր մազերս երեսես:
 Գնա Հալաբա ֆաղաֆ,
 Լա ֆո խաց թխուկ է,
 Քո կերակուր եփուկ է (հ. Ա, պատ. Ա, էջ 45-46):

Այս դարձվածքը մեկնաբանվում է որպես ինչ-որ բանի վերջ կամ ավարտ: Այսինքն Մհերը այնտեղ կգտնի իր մահը, սակայն տեսնում ենք, որ Մհերը ոչ միայն չի գտնում իր մահը, քանի որ անմահ է, այլև հաց է թխում, ճաշ ուտում դևերի հետ:

Հացահատիկի ու հացի կարևորագույն նշանակության վկայությունն է Այաշկերտից, ապա նաև Գեղարքունիքից սերող պատումների առաջին ճյուղերում հանդիպող ցորենի կամ կորեկի արտում հերոսների՝ Սանասարի ու Բաղդասարի պահակ կանգնելու մոտիվը (հ. Գ, պատ. Թ, ՄՄՇ Ա, Բ, Գ, Դ պատումներ):

Հետ պատումների՝ Թագավորը շատ «մալ ու մուլք» է ունենում, բայց «ղշեր էդոր դաշտեր կավիրին»: Թագավորը օրը մեկին ուղարկում է դաշտերը ղշերից պաշտպանելու: Մի օր էլ հերթը հասնում է տղաներին, սրանք «շատ խոզնան, շատ շարշարվան» և դիմում են Աստծուն.

– Ով էրգիմֆ կազմող, – ըսին.
 Մենք կավաղանֆ ֆեզի, այ կապուտ կապ,
 էս ղշերուց մեզ ազաղա, փրկա մեզի,
 Մեր խոսֆին էկավ մեր բերան,
 Մեկ էլ տեսան ղշերն հմեն ֆյաշվան գյացին

(7 նորահայտ պատումներ, էջ 87):

Այս դրվագից հետո տղաները դառնում են քրիստոնյա և սկսում պաշտել երկնային միակ Աստծուն, որը նրանց ազատել է դաշտն ավերող ղշերից:

Ցասման ժամի Հարիսա

Բացի հացից, էպոսում բազմաթիվ այլ ուտեստներ են հիշատակվում: Այդ հիշատակությունները և ազգագրագետների վկայությունները հնարավորություն են տալիս առանձնացնելու էպոսի հերոսների ճաշացանկը: Ընդ որում, էպոսում հիշատակվող ուտեստները արևմտահայերը, և հատկապես սասունցիները, այսօր էլ պատրաստում են հայրենիքում և իրենց բնակության այլ վայրերում:

էպոսում ամենից շատ հիշատակվող ուտեստը հարիսան է (հ. Ա, պատ. Ե,

ժ, ժԱ, հ. Բ, պատ. ժԴ, հ. Բ, պատ. Ա, Բ, Ե, Ը, Թ, ժԱ, ժԷ, Ի, հ. Գ, պատ. Ե, Զ, Թ, ժ, ժԲ, ժԳ, ժԴ, հ. Դ, պատ. Գ, ժԴ, ՄԴ, պատ. 2, 6, 7): Հարիսան կամ հերիսան ազգային սիրված տոնածիսական կերակրատեսակ է, որը ազգագրական տարբեր շրջաններում տարբեր կերպ էին պատրաստում: Հիմնական բաղադրատոսմն այսպիսին էր. ցորենի կամ ընտիր գարու կորկոտն ու միսը երկար եփում են, թոնրի կամ կրակի վրա, այնքան, որ միսը մաս-մաս լինի: Ուտելուց առաջ այնքան հարում, որ մածուցիկ զանգված ստացվի: Ուտելիս վրան յուղ լցնում¹²:

Ազգագրական գրառումները և հայ միջնադարյան գրականության մեջ հիշատակությունները փաստում են, որ հարիսան պատրաստվել է տարբեր առիթներով և՛ ուրախության և՛ սգո: Ավելի հաճախ այն մատուցվել է որպես հոգեհաց կամ մատաղ, եկեղեցական տոներին և այլ հատուկ առիթներով ևս: Ընկալվել է որպես մեղքերի թողութունը հայցող միջոց: Հարիսայի այս գործառույթները վկայվում են նաև հայ միջնադարյան տաղերգության մեջ.

Ա՛յ հերիսայ, ընտիր գոված,
Ապուրներու մէջն ես օրհնած,
Մեռեալին զբեզ ապսպրած,
Քենով փրկին յամէն մեղաց:

Ով զիւր մեռելն կու սիրէ,
Պատարագաւ զնա յիշէ,
Գիշերն ի բուն զբեզ եփէ
Եւ վաղվնէն առատ բաշխէ¹³:

Հարիսայի մատաղային ու հոգեհացի գործառույթի մասին կարողում ենք Մինաս Թոխաթցու (1507-1621 թթ.) «Տաղ ի գովասանք հերիսի...» ոտանավորում: Ընդ որում, տաղերգուն անդրադառնում է նաև հարիսայի պատրաստման կերպին, ուտելու ձևին («Կակուղ լօշով ի կուլ տայի/Կարմիր գինով զքեզ թաղէի»), հանգամանքներին («Երբ որ զհերիսան բերին/Սպասաւորքն յառաջ եկին/Զիւղն անուշն ըղորդեցին/Եւ բուրվառով խնկարկեցին»), նաև ժամանակին: Միաժամանակ հարիսա պատրաստվել է եկեղեցում Բարեկենդանի՝ Աբեղաթողի ժամանակ: Քառասնօրյա պահքին նախորդող Բարեկենդանը խորհրդանշում է դրախտային կեցութունը. այն ուղեկցվում էր թատերախաղերով, սոցիալական սահմանները շնջող դիմակավորումներով, երգ ու պարով և պահքին

¹² Վ. Աբալյան, Ժ. Բաբայան, Հայկական խոհանոցի բառարան, Երևան, 2015, էջ 235-236:

¹³ Ուշ միջնադարի հայ բանաստեղծությունը (16-17-րդ դար), կազմ. Հ. Սահակյան, հ. 1, Երևան, 1986, էջ 447:

նախորդող տարատեսակ ճաշատեսակների պատրաստումով: Եկեղեցում էլ սրանք արեղաթողի 12 օրեր էին՝ երբ կրոնավորները ժամանակավորապես ազատվում էին իրենց խիստ կենցաղավարությունից, ջնջվում էր վանական հիերարխիան: Հարիսան և բազմաթիվ այլ ուտեստներ հիշատակվում են մեկ այլ տաղերգուի՝ Անդրեաս Արժկեցու (ժէ դար) «Շարական առասպան, ասացեալ է ումեմնէ բանասիրէ, ազնիւ եւ ուրախ» տաղում.

Դարձեալ հայիր, թէ ի՞նչ կայ,
Հալվայ, բորակ եւ փախլաւայ,
Գառն դրած դափամայ
Եւ փորն ի լի՛ պահարլամայ.
Բարեխօսեա մեծ կարասին,
Որ զանագան է իւր գինին:

Երանեալ հերիսայ
Եւ պատուական ֆալլափաշայ,
Սամիթ, թարխուն, ասիդայ,
Յոլով եփած փալուզայ.
Բարեխօսեա մեծ կարասին,
Որ զանագան է իւր գինին¹⁴:

Էպոսում հարիսան ավելի հաճախ պատրաստում են աշնանը, «Յասման ժամին», եկեղեցու բակում, և նպատակը զոհաբերությունն է՝ հասարակական մատաղը: Գյուղացիները բնական աղետներից, հատկապես երաշտից պաշտպանվելու համար ուխտի էին գնում գյուղին մոտակա սրբավայրեր, մատաղ անում, եկեղեցու բակում պատրաստում էին հարիսա, հացկերույթներ անում: Էպոսի պատումներում Դավիթը հորթարածության ժամանակ իմանալով, որ գյուղում կամ մոտակա սրբավայրում հարիսա են բաժանում, գնում է և հարիսա բերում հորթարած ընկերների համար.

Վերցուց գկարաս, շալգյեց.
Վերցուց տաշտ ըմ, դրեց ուր գլուխ.
Վերցուց յոթ հաղ շերեփ,
Ըսեց՝ իդալա մըզի գդալ.
Վերցուց դաստե մ՝ էրզու հաց,

¹⁴ Ուշ միջնադարի հայ բանաստեղծությունը (16-17-րդ դար), կազմ. Հ. Սահակյան, հ. 2, Երևան, 1987, էջ 533:

Զարգեց ուր ընթի տագ,
 Վերցուց փարխըջով եղ,—
 Դրուկ էր թունդրա պըռկին,—
 Վերցուց ուր ձեռ, ըսեց.
 — Ասված ձր խեր խապուլ էնա (Ն. Ա, պատ. Ը, էջ 280):

Ըստ ավանդության՝ հարիսան առաջին անգամ պատրաստել է Սուրբ Գրիգոր Լուսավորիչը և տվել նաև այս կերակրատեսակի անվան ստուգաբանությունը՝ «Հարիսա-Հարէք ըզսա»¹⁵: Այս ավանդության մասին հիշատակություն հանդիպում ենք նաև վերևում բերված՝ Մինաս Թոխաթցու տաղում.

Կերակրոջ մէջն ես դու գոված,
 Լուսաւորիչն զֆեզ յօրինեաց,
 Արար զֆեզ եւ հաստատեաց
 Եւ կերակուր մեզ պատրաստեաց¹⁶:

Այս ավանդությունը մի գողտրիկ բանաստեղծության հետ միասին ներկայացնում է նաև Խրիմյան Հայրիկն իր՝ «Պապիկ և Թոռնիկ» ստեղծագործության մեջ: Այստեղ տեսնում ենք, որ հարիսա էին պատրաստում նաև Վասպուրականում և հատկապես Վարազավանքում՝ Վարազա Սուրբ Խաչի օրը՝ սեպտեմբերի վերջից մինչ հոկտեմբերի սկիզբ ընկած շրջանում: Այն ընկալվում էր կրկին որպես հոգեհաց՝ մատուցված մեռյալների հոգիների համար.

«Հանկարծ միտքս եկավ Թոռնիկ, ինչ զուգադիպության օր է այսօր. վաղը մեր Վարազա Խաչի տոնն է: Նախնիներից սկսած սովորություն է եղել, ամբողջ Վասպուրական աշխարհը վաղը հարիսա կդնի, գյուղական ժողովրդի համար մեծ ցնծության օր է, մենք այս օրվան կալի կորկոտ ենք ասում, որովհետև կալերը վերջանում են, կալի երախայրիֆից, հատկապես ներմականատ ցորեններից, գյուղական տանտիկինները կորկոտ են պատրաստում հարիսայի համար, գյուղի բոլոր տները ամեն մեկն իրենց շափով հարիսա են դնում: Մի ժամանակ կար, որ գյուղի մեծամեծ տոհմերը, մեկական եզ էին մորթում հարիսայի համար, իրենց մեռելներին հիշելով հոգեհաց էին պատրաստում, ամբողջ գյուղի ժողովուրդը, աղփատները, ուտում էին կուշտ-կուշտ և օրհնում տանտիրոջը»¹⁷:

¹⁵ Հր. Անադյանը հերիսա բառը փոխառություն է համարում պարսկերենից (*Գավառական բառարան*, Թիֆլիս, 1913, էջ 691-692):

¹⁶ Ուշ միջնադարի հայ բանաստեղծությունը, հ. 1, էջ 451-452:

¹⁷ Խրիմյան Հայրիկ, *Պապիկ և Թոռնիկ*, Ս. Էջմիածին, 2009, էջ 131:

Էպոսում հարիսայի հետ կապված մոտիվներում նկարագրվում է այդ կերակրատեսակի պատրաստման և օգտագործման կերպը: Հստ այդմ՝ հարիսան եփում են մեծ կաթսաներով բաց կրակի կամ թոնրի վրա, յուղն ու աղը օգտագործում առանձին: Ուտում օրհնությունից հետո միայն: Ուշագրավ է, որ Սասունցի Դավիթը՝ իրեն բնորոշ ծուլթյամբ, խախտում է հարիսայի ուտելու կարգը: Որոշ պատումներում վերցնում է հարիսան, մոռանալով աղը, չի սպասում, որպեսզի ուտեստը օրհնվի: Այս միջադեպերը հերոսին բնութագրում են որպես անհամբեր, ծուռ, երբեմն էլ բռի ու անկանխատեսելի վարք ունեցող կերպար: Շեշտվում է ծուրի տարբերությունը համայնքից: Իհարկե, այս մոտիվները նաև ծիսական իմաստային ծանրաբեռնվածությունն ունեն, որոնց կանդրադառնանք մեր ուսումնասիրության երկրորդ մասում:

Հարիսայի նման, սակայն կորկոտով ծեծած ցորենով կամ գարիով ապուր հիշատակվում է Առաքել Դավրիժեցու պատմության մեջ: Այստեղ այն շրախառն ուտելիք է, որ հյուրասիրում են գյուղացիները ծպտված Շահ Աբասին. «...եւ իբրեւ ետես թէ հիւր կա ի տանն՝ զամենայն հացսն բերեալ էարկ առաջի հիւրին, որ էր շահն ինքն: Իսկ Պառաւն բացեալ զթոնիրն եհան պուտկով եփեալ կորկոտապուր՝ զօր ոմանք վռօշ ասեն, եւ շահն այն հացովն եկեր զայն կերակուրն...»¹⁸:

Այստեղ կորկոտով ապուրը խորհրդանշում է հասարակ ժողովրդի աղքատությունը, թշվառությունը, միևնույն ժամանակ հյուրընկալությունը:

Մսային ուտեստներ. դավուրմա և մսով փլավներ

Մեկ այլ ավանդական ազգային ուտեստ է **դավուրման** (խայլա, դալիա, տհալ, դայլի): Այն պատրաստում էին որսի կամ գառան ու տավարի մսից: Օգտագործում էին ինչպես առանձին, այնպես էլ այլ ուտելիքների մեջ: Էպոսում դավուրմա պատրաստում են Դավիթի և Մեծ Մհերի որսի ժամանակ հայթայթած կենդանիների կամ թռչունների մսից: Դրանք հերոսները բաժանում են սասունցիներին, ինչպես մատաղը (հ. Բ, պատ. ԺԷ, էջ 493, 501): Մեկ այլ պատումում դայլի է պատրաստում Հովանի կինը, բայց չի տալիս Դավիթին (հ. Բ, պատ. ԻԱ, էջ 624):

Էպոսում հիշատակվող որսի հանգամանքը հնարավորություն է տալիս ենթադրելու, որ դավուրման դրվել է ազնվական սեղաններին՝ պատրաստվելով որսի մսից, բայց, իհարկե, այն օգտագործվել է և գյուղական միջավայրում:

Քաղաքացիական առումով, որսի միսը բաժանելու մոտիվն արտահայտում է ժողովրդին որսով պահող բարեխնամ թագավորի ժողովրդական իդեալը:

¹⁸ Առաքել Դավրիժեցի, Պատմություն, գլ. ԺԵ: Աղբյուրը՝ www.digilib.am-22.03.22:

Այլ ավելի կարևոր առիթով էպոսի գլխավոր հակառակորդի՝ Մարա Մելիքի հետ կռվից առաջ Դավիթը ծպտված հանդիպում է Մելիքին, գառան մտով ու բրնձով փլավ ուտում: Ավելին՝ նա ուխտ է անում, որ Մելիքի հետ չի կռվի մինչև նրա վրանում փլավ չուտի.

Իդա անգամ Դավիթ ելավ,
 Խըստ երեց, գնաց Մարամելիքի վրեն.
 Եկավ որ անագին ասգար ժողվեր են
 Ու նստեւ սեղան սրու գոտին
 Դավիթ ասեց. «Ուխտ եղնի,
 Զուրի ես բըրնձ փլավ չուտեմ, կռիվ չենեմ
 (հ. Բ, պատ. Ա, էջ 28):

Մեկ այլ պատումում Դավիթն ասում է Քեռի Թորոսին.

Յոթ օր գառու միս, բըրնձ փլավ չուտիմ,
 Մարամելիքի հետ կռիվ չըմ էնի...
 ...Մարամելիքի քուր գնաց
 Ու Դավթին խանչեց, բերեց:
 Ու էկավ, էդտեղ նստավ.
 Յոթն օր բըրնձ-փլավ ու գառու միս
 Կերավ Մարամելիքի հետ
 (հ. Բ, պատ. Բ, էջ 74, 76):

Ապագա զոհի հետ հաց ուտելու ծիսական նշանակությունից զատ, գաղափարական առումով, թշնամու հետ հաց կիսելը կարող է ընկալվել որպես էպիկական հակառակորդների միջև առկա որոշակի վարքականոնի արտացոլում: Մյուս կողմից, այլ պատումներում Մելիքը ինքն է Դավթին հացկերույթի հրավիրում և խաբեությունը հորը գցում:

էպոսի տարածված մեկ այլ միջադեպում՝ գուլթանով վար անելու ու շատակերույթյան որոշ պատումներում, Դավիթը կրկին փլավ է ուտում: Նա վարում է արտը, և գյուղացիներն առաջարկում են հաց ուտել.

– Զանըմ, – ըսեց, – ինչքան խաց էլի օր՝ ես ուտեմ, դու ուտեմ
 Ըսեց. – Դու կե, մնաց՝ մենք կուտենք,
 Զըմնաց՝ մեր տներ մոտ ա, կէթանք, կուտենք:
 Դե, քյասպի սիրտ լի յա.
 Մե չոչ խագան փլավ էփե,

Մե բավականին եղ լցե վրեն,
 Խացեր դրե՝ մե բավականի խատ, մե սիպտակ շորի մեջ,
 Առավ էկավ:
 Բերեց, դրեց Դավիթի յառեջ:
 Դավիթըն սկսեց զարկել.
 Կե՛րավ՝ խացըն խըլըսավ:
 Օր խացը խըլըսավ,
 էն սիպտակ կառօրից հըմա նդե՛ց,
 Մե ֆիշ փլավ էր մացե,
 էն էլ վերցուց, թալեց ու...
 Հոտողրվան իշկին յիրար յերես.
 – Ա՛յ մարդ, – ըսին, – էս հիմա մեզ էլ կուտա

(Ն. Գ, պատ. Թ, էջ 393):

Այստեղ տեսնում ենք էպիկական հերոսներին բնորոշ շատակերուխյունը, նաև ուտելու արտասովոր կերպը: Նմանատիպ դրսևորումներ առկա են նաև հարիսա ուտելու միջադեպում և Փոքր Մհերի հետ կապված դրվագներում: Սասնո դյուցազունները տարբերվում են միջավայրից իրենց ուտելու ձևով, կարծես ծանոթ չեն կամ չեն ընդունում հանրույթի կենցաղում ամրագրված ուտելիքի օգտագործման ձևը:

էպոսի տարբերակներում գառան միս, երբեմն փլավ է ուտում նաև Փոքր Մհերը՝ Դավթի որդին.

Գոհար յելավ գնաց:
 Գոհար գինեք էնդոր ուղելու շափ:
 Յելավ, ոչխար մի կարմըրցուց,
 Տիգ մի գինի, հաց լը հեղ տվեց,
 Ուր յառչեմի խըզմատչի առավ,
 Գնաց Մհերի շաղրի դուռ:
 Մհեր հաց կերավ, գինին խմեց,
 Չֆնավ, յիմաց մնաց, հարի լուս...

(Ն. Բ, պատ. Ը, էջ 333):

Ըստ ազգագրագետների՝ Սասունում պատրաստում էին տարբեր փլավներ, հիմնականում բլղորով ու բրնձով: էպոսում փլավների հիշատակուխյունը, ինչպես տեղային, այնպես էլ ընդհանուր էպիկական պատումներին բնորոշ մոտիվ է:

Սսային կերակուրներից իհարկե ընդունված էին նաև տարբեր խորվուները՝ հիմնականում գառան ու որսի մսից (Ն. Բ, պատ. ԻԲ, էջ 681):

Սասնո հերոսներն իրենց որսասարում՝ Մովասարում և այլ վայրերում լոր, ճնճղուկ, աղավնի ու կաքավ են որսում: Թեև էպոսում չի հիշատակվում, թե ինչ են պատրաստում, բայց ամենայն հավանականությամբ խորվուներ կամ հարիսա:

Առավոտուն Դավիթ ձին հեծավ, գնաց ժուռ գալու

Մեկ-մեկ լոր կը զարկեր, կը բերեր կ'ուտեր (հ. Բ, պատ. ԺԷ, էջ 501):

Ոչխարի խորոված է ուտում Մհերն իր դև ընկերների հետ մեկ այլ պատումում (հ. Ա, պատ. Ե, էջ 232-233): Մսային այս կերակուրները և հատկապես խորովածները, ավելի շատ ազնվական կյանքի համար բնութագրական խոհարարական կողեր են և մեծ մասամբ կապված են որսորդության հետ:

Հայ ազնվականների որսորդության, սննդակարգի ու ճաշացանկի մասին բացառիկ մի հատված ենք գտնում Ղազար Փարպեցու «Հայոց պատմություն» երկում: Ի թիվս այլ ուշագրավ գեղարվեստական ու գաղափարական ծանրաբեռնվածություն ունեցող հատվածների, պատմիչը մեծ հիացումով ու գորովանքով է ներկայացնում Այրարատ նահանգի բնությունը, բուսաշխարհը, կենդանական աշխարհը, ազնվականների ժամանցն ու վայելքները: Մենք տեսնում ենք՝ ինչպես էին նրանք որս անում, ինչ էին ուտում խնջույքների ժամանակ, ընդհանրապես, ինչպես էին վայելում կյանքը:

«Որոց դէտ ակն կալեալ ըստ համապագարեայ սովորութեան՝ ջրայոյց ջրածուփ ձկնորսացն մանկունմ, ընթացեալք ի յառաջ նախարարագունդ որերոյն՝ ձկունս ի յորոյ եւ բազմագան վայրենի հատուց ձագս եւ կամ ձուս ի կղզեաց գետոյն բերեալ մատուցանեն ընծայս իշխանացն: Յորոց ընկալեալ մասն ինչ նախարարացն ըստ կամի՝ պարգեւեն եւ նոքա ի իւրեանց բերոցն ըստ առաւելապէս բաւականի ընծայաւորացն. եւ հասեալք լի ամենայն բարութեամբ յիւրաքանչիւր յապարանս՝ շնորհեն եւ անպարապիցն մնացելոցն ի տան՝ զամբիծսն, առաւելապէս եւ առ աւտարսն: Եւ տեսանել է յամենեցուն ընթրիս, որպէս եւ շեղջակոյտս ինչ ի վերայ միմեանց, զերէոցն բազմութիւն եւ զնոցուն գլխոց կարգմանց գառաշաղրութիւն. յորոց ուրախացեալ բերկրին ձկնակերացն եւ մսակերացն անձինմ» (ՄՀ, հ. Բ, էջ 2209-2210):

Իշխանական սեղանի ճաշացանկի և հատկապես այդ սեղանին ձկան առկայության մասին են վկայում Գրիգոր Մագիստրոս Պահլավունու երկու նամակները որոնք ուղղված են Սասունի իշխան Թոռնիկ Մամիկոնյանին: Այստեղ Մագիստրոսը գրում է, որ իշխանը նրան կարմրախայտ ձուկ է խոստացել, բայց չի ուղարկում (ՄՀ, հատ. ԺԶ, Երևան, 2012, նամակներ՝ 14(ՀԵ), 16(ՀԴ)1, է, էջ 245-248 և էջ 251-253): Իհարկե, ձուկը նամակագրի համար առիթ է ջրաշխարհի, համապատասխան առասպելաբանության ու խորհրդաբանության մասին խորհրդածելու համար, սակայն կարմրախայտի հիշատակությունները թիվը,

նաև նամակի մտերմիկ տոնայնությունը, ենթադրել են տալիս, որ խոսքը նաև իրական ձկան մասին է:

Էպոսի պատումներից մեկում հերոսները նաև ձուկ են որսում.

Թորոս ըսեց.— Աւմաղա՛ն, յես երթամ,
 Քանի մը հաղ ավ զա՛րգինի,
 Բաղ զա՛րգինի, բերինի, եփինի.
 Ճժեռ անոթի ին, ուղին, երթանի:
 Քեռի Թորոս որ գնաց հավփորենի զա՛րգա,
 Սանասար ու Աղնամելի՛ք յելան,
 Էդ գետի հետ ցածըցան, կ'երթան:
 Ձուկ կար գետի մեջ.
 Ձկներու հետ ցածըցան ու կ'երթան:
 Աղնամելի՛ք տեսավ որ՝
 Բարակ ջուր գ'իկա սարեն:
 Կը զա՛րգա զաղ Մեղրագետ,
 Կը կդրա, գ' կ'երթա:
 Աղնամելի՛ք միտք փոխվավ,
 Կ'ըսա. — Էդ իմա՛լ ջուր ա՛,
 Որ գ'իկա, կը զա՛րգա, ջուր կը կդրա,
 Նոր կը խառնվի ջրին հետ, կ'երթա:
 Ուրանի լը քանի մ' հաղ ձուկ են բռնած (հ. Բ, պատ. Ը, էջ 260):

Սրանք, իհարկե, ավելի շատ ազնվական կյանքի դրվագների հիշողություններ են, իսկ հասարակ գյուղացիները, ինչպես Մասունում, այնպես էլ հարակից շրջաններում, ավելի շատ գործածում էին կաթնային ու բուսական կերակուրներ:

Բուսական կերակուրներ

Կենսապայմաններով, որոշ չափով նաև քրիստոնեական ժուժկալուծյան սկզբունքներով ու պահքերով պայմանավորված էպոսում և գրականության մեջ տարածված են նաև ուտելի բույսերի հիշատակությունները: Մասնավորապես մատենագրության մեջ, բուսական ուտեստները վանականների ճաշացանկի հիմնական բաղադրիչն են¹⁹:

«Մասնա ծոերում» բուսական ուտելիքի հետ է կապված հերոսների մակա-
 նուններից մեկը. ժողովուրդը ծոերին ու հատկապես Դավթին տալիս է «Պլեճ-

¹⁹ Այս մասին տե՛ս Վ. Հացունի, էջ 288-293:

կեր», «Պլեճկերի տղա», «Շաղգամակեր» մականունները.

Մեկ ֆասիբ մարդ, յոթ կորի կորեկ էր ցանե

Ջրեր էր, ելեր էր՝ ջուր կտրեր:

Դավիթ առավ ձին, մտավ մեջ, շորս կորին ավերեց:

Տերն եկավ ասեց. – Շան որդի պլեճկերի տղա

Բեռ մի դե՛ ֆու փոր չի կշտացնի (Ն. Բ, պատ. ԺԷ, էջ 501):

Պլեճ էին անվանում մանր, չզարգացած արմտիքը, բանջարեղենը, բայց առավելապես շաղգամը: Ըստ ազգագրագետ Վարդան Պետոյանի՝ Սասունում հողի սակավության պատճառով բանջարաբուծությունը զարգացած չէր, սակայն գրեթե ամեն տուն շաղգամի բուստան ուներ. «Բանջարը (շաղգամը) շատ քաղցր էր լինում: Դրա փոքրերին «բլոճ» էին կոչում: Շաղգամը սասունցիների առավել սիրած բանջարեղենն էր: Այն ուտում էին հում վիճակում, նաև թթու դնում՝ ջուրն առատ անելով: Իսկ այդ կարմրավուն հեղուկը, որին «թթվըջուր» էին ասում, խմում էին իբրև զովացուցիչ ըմպելիք: Գույնը կարմրավուն էր լինում, որովհետև բանջարը կես կարմիր և կես սպիտակ էր: Ժողովուրդը իրար երբեմն «բլոճկեր» կամ «շաղգամակեր» էր անվանում» (էջ 311):

Շաղգամը կամ պլեճը և այս բանջարեղենից ածանցվող մականունը երկու նշանակություն ունի. առաջին դեպքում ընդգծում է հերոսների աղքատությունը, եթե պլեճը մանր արմտիքի իմաստով է գործածվում, իսկ երկրորդ դեպքում՝ սասունցիների «սննդային» ինքնությունը: էպոսում՝ Սասունում ծուռ հերոսներին այդ մականունով են կոչում: Այն գրեթե բոլոր դեպքերում ծաղրական երանգ ունի, ըստ այդմ էլ հնարավոր է ենթադրել, որ իրականության մեջ այդպես են սասունցիներին կոչել այլ վայրերի բնակիչները:

Շաղգամի հետ կապված ուշագրավ մի դրվագ ենք գտնում Սասնո պատումներից մեկում: Դավիթն Ջենով Հովանի կինը լավ չի կերակրում, և նա մտնում է սասունցիների շաղգամի մարգերն ու շաղգամ ուտում: Այս միջադեպը էպոսում տարածված մեկ այլ դրվագի՝ արտատեր պառավի կորեկի արտում որս անելու տարբերակն է.

Ձենով Օհանի գնիկ

Գուշտ հաց չըր իտե Դավթին:

Դավիթ լե՛մ օր ֆաղցուկ կըմներ,

Կարտեր դրկեցնում շաղգմոցնին,

Կըզարկեր զուրան՛ օր զորով շաղգամ կուտեր:

Աման հաղ կուտեր ֆաց էրկու խուրձ:

Օր մ՛լե գնաց բառավ գնկա մե շաղգմոց,

էնգան շատ կերավ,

Օր ալ չըր կառնէ ըր տեղից թնդէ... (հ. Դ, պատ. Բ, էջ 115-116):

Այստեղ թեև Դավիթը որս չի անում, սակայն ամեն դեպքում վնաս է տալիս աղքատ գյուղացիներին: Ինչպես կորեկի դեպքում, այստեղ ևս ընդգծվում է գյուղացիների աղքատությունը և ազնվականների անտարբերությունն ու ակամա վնասարարությունը:

Բուսակերություն հետ կապված մի հետաքրքիր մոտիվ է հիշատակվում Գրիգոր Փոխան եղիազարյանի պատումում: Մանուկ Դավթին Մսրից Սասուն ուղարկելիս, հետը քառասուն օրվա ուտելիք են դնում, սակայն ուղեկցող փահլեհանները նրան այդ ուտելիքից չեն տալիս, Դավթին էլ ստիպված ուտում է ինչ պատահի:

Դավիթն էր՝ ինչ խոտ, ի՞նչ բան ընկեր էր ձեռ,

Անոթութքնէ կերեր էր:

Ըտուց միայն ծուռ դարձավ,

Խելք էլ գոխ չեր մնացէ,

Ելեր էր ինչպես հայվնի պես (հ. Ա, պատ. ԻԲ, էջ 959-960):

Փաստորեն Դավթի ծուռությունը վիպասացը մեկնաբանում է նրա Մսրից-Սասուն ճանապարհին խոտակերություն հանգամանքով: Հնարավոր է հարակից գավառներում սասունցիների ու խուլթեցիների արտասովոր վարքը, «ծուռությունը», մեկնաբանվում էր նրանց շաղգամ ուտելու հանգամանքով, քանի որ գրեթե բոլոր այն հատվածներում, որտեղ Դավթին այդ մականունով են կոչում, նա որևէ արտասովոր արարք է գործում:

Կաթնեղեն և այլ ուտեստներ

Ըստ ազգագրագետների՝ կաթնեղենը սասունցիների սննդի մեջ գերակշռում էր (Սասուն, էջ 413): Էպոսում նույնպես, կաթից պատրաստվող բազմաթիվ ուտելիքներ են հիշատակվում: Օրինակ, ժափկը կամ զուզվագը, որը գրեթե նույն կաթնաշոռն է, պատրաստում են այսպես. այժի կամ գառան կաթից պանիր պատրաստելիս, չգտված կաթը կտրելուց հետո, առանձնացած շիճուկը եռացնում են, ապա լցնում կտորից պարկի մեջ և քամում: Այն էպոսում աղքատի ուտելիք է համարվում, որով ճապաղջուրցիները ուզում են Դավթին խաբել ու հարկ չտալ:

Դավիթ ֆապիբցեր ի, երեխա, տղա ի,

Մի ֆանի տիկ ժածիկ,
Մեկ ֆանի կոլիկ ոչխար տամք թո էթե (հ. Բ, պատ. Ժէ, էջ 501, 502):

Կաթնային կերակուրներից էպոսում բազմիցս հիշատակվում են թանը, չոր-
թանը, թանապուրը, յեղ-չորթանը: Վերջինս էպոսում ներկայացվող գյուղական
կենցաղի ամենատարածված ուտելիքներից է: Ընդ որում, այն հիշատակվում է
առավելապես Կոզբաղինի ծաղրի հայտնի դրվագում: Դավիթը պատուհասում է
հարկահան Կոզբաղինին՝ պատռում բերանը, ատամները ճակատին շարում ու
վռնդում: Մտրա ճանապարհին տեղի կանաչք, որոնց առջև Կոզբաղինը պարծե-
ցել էր Սասուն գնալիս, ծաղրում են նրան, նա էլ պատասխանում է.

Ես գիտցա՝ տաշտ էր մեյդան,
Ես չգիտցա՝ ֆար էր կապան:
Ինոնց սլաֆներն էր խոփական,
Կը զարնին մարտ, կը խանին պատուխան:
Հալա ես էլաֆ... բերան.
Գարնան գետ կու գա,
Ձեր իրկներաց պլորներ
Կը բիրի ձեզ եղ-չորթան (հ. Ա, պատ. ԻԴ, էջ 1053-1054):

Դժվար է ասել՝ ինչու է յեղ-չորթանը Սասունում սպանված մարցիների օր-
գանների հետ համեմատվում, հնարավոր է, որ սա կապված է եղ-չորթանի
ձվաձևուծյան հետ, ըստ Բարբառային բառարանի՝ պլորի երկրորդական նշա-
նակություններից է նաև կլորակ, բոլորակ առարկա, ինչպես եղ-չորթանը, նաև
նման ձև ունեցող քյուֆթայի պես կերակուր,²⁰ սակայն այս մոտիվի տարածվա-
ծությունը ենթադրել է տալիս յեղ-չորթանի հետ կապված զրույցի, անեկդոտի
կամ ասացվածքի առկայություն: Սա էլ իր հերթին վկայում է այս ուտեստի տա-
րածվածության մասին:

Պատումներից մեկում Դավիթին նաև տավարի կաթ են տալիս Մտրում.

Երբ ծիծն խոխ բերան,
Տանկի ծիծ էլնելու խամար՝ Տավիթ չծծեց:
Մերն էլավ, տավրի կաթ լցուց մեջ կուտշին,
Տավթին կերցուց (հ. Ա, պատ. ԻԴ, էջ 1040):

²⁰ Մեր շնորհակալությունն ենք հայտնում Մատենադարանի ավագ գիտաշխատող Արուսյակ
Թամբազյանին, մեկնաբանության այս հնարավորության վրա մեր ուշադրությունը
հրավիրելու համար:

Որպես պարզև-հյուրասիրություն է ընկալվում մեկ այլ առօրյա կերակրատեսակ՝ ձվածեղը: Դավթին ձվածեղ են հյուրասիրում սասունցի կանայք՝ նախրապանի իր աշխատանքը լավ կատարելու համար.

Իդահադ Դավիթին կը պաղվին,
 Հաց կէնին, կիդեն, ձվածեղ կէնին,
 Հավգիթ կիդեն Դավիթին,
 Շատ խորոտ մուղաթ կեդնին (հ. Բ, պատ. Ը, 276):

Մեղր ու կարագ

Սասունցի Դավթի մանկություն սիրելի ուտելիքը մեղր-կարագն է: Երբ ծնողների մահից հետո մանուկ Դավթին Մսր են ուղարկում, նա հրաժարվում է կերակրողների կաթից, և նրա համար Սասունից մեղր ու կարագ են ուղարկում: Այս մոտիվը կարելի է մեկնաբանել որպես հայ հերոսի ազգային, նաև «սննդային ինքնությունը» հավատարիմ մնալու արտահայտություն.

Էսաց. – Մարե էդա ազգ
 էսաց, խաստակուղ ազգ ի,
 Մի գլխուն բալա տ՛ընը, էսաց,
 էլ վըջ չկըտըրը, ինկիր իր մեջ:
 Իլի, ենու խոր մալ շատ ը,
 Կինա, մեկ բեռ մեղր կը բիրիս,
 Մեկ բեռ էլ կարագ կը բիրիս էստեղ,
 Կը շինիս յեղր-մեղր, կը տաս՝ տղեն կու՛տը (հ. Ա, էջ 166)²¹:

Մեկ այլ պատումում Դավիթը կարագ է ուտում նաև մորաքրոջ տանը՝ Հալեպում: Այս դեպքում կարագը բարեկեցության և հերոսի նկատմամբ հոգատարության խորհուրդն ունի (հ. Բ. մաս Բ, պատ. ԻԱ, էջ 627):

Մեղվաբուծությունը, նաև վայրի մեղրի հավաքումը, Սասունում շատ տարածված էր: Սասունի մեղրը մեծ համբավ ուներ որպես բուժիչ, նույնիսկ անմահություն պարզևտղ միջոց: Մեղրը հիվանդներին նվեր էին տանում, իսկ մեղրամոմը նվիրում էին եկեղեցուն, մահացածների հոգիների լուսավորության համար: Այն վաճառվում էր Մուշում ու Հալեպում: Սասունի մեղրի ուժի ու բուժարար նշանակությունն արտացոլվել է մի ուշագրավ ավանդության մեջ. «Անմահ

²¹ Պատումներից մեկում, ի տարբերություն մյուսների՝ Դավիթը Մսրում, այդուհանդերձ, ետե՛մ տարի սնվում է Մելիֆի կնոջ կաթով (հ. Բ, պատ. ԺԶ, էջ 441):

հական էր համարվում այն մեղրը, որը, ըստ ավանդույթյան, ստացվում էր հուշափնների (վիշապների) մարմնից՝ մեղվի միջոցով: Այսպիսի մի ավանդույթուն կար, որ իբր Գելիեգուզան և էղգարդ գյուղերի ճամփին՝ Գելիեսանի աջ ափից, անցնում էր մի վիշապ՝ սարի լանջին քավելով, ժայռեր փշրելով և ձյան պես սպիտակ քարերից ճամփա բացելով, որը մինչև 1915 թվականը «Հուշրփի ճամփա» էր կոչվում: Հուշափը, անցնելով այդ սարից, իջնում է մի ձոր, որ կոչվում է «Գելիե Հընգըֆ» (Մեղրածոր) և այնտեղ էլ շունչը փչում: Մոտակա էղգարդ գյուղի բոլոր մեղուները թափվում են վիշապի հսկա մարմնի վրա: Գյուղի բնակչույթյունը, հետևելով մեղուներին, տեսնում է մի հսկա վիշապի դիակ, որը ծածկված է լինում «մեղուների ամպով»: Հնար չգտնելով մեղուներին տուն վերադարձնել՝ գյուղացիները երեկոյան գնում են տուն: Մի քանի օր անց բոլոր մեղուները հետ են գալիս և այդուհետև միշտ թռչում են դեպի վիշապի դիակը, մինչև որ վերջինս սպառվում է: Այստեղից էլ ձորը «Գելիե Հընգըֆ» (Մեղրածոր) է կոչվում: Այդ տարի էղգարդի մեղվի փեթակները խիստ առատորեն լցված են լինում մեղրաբերքով» (էջ 342-343):

Սակայն գյուղացիները այդ մեղրը վախենում են ուտել և ուղարկում են Հալեպ, որտեղ էլ պարզում են, որ այն անմահական է ու բուժիչ:

Աղանդեր

Ճաշին հաջորդող աղանդերային ուտեստների ամենից հայտնի նկարագրույթյունը գտնում ենք Փավստոս Բուզանդի պատմության մեջ: Այստեղ ուտեստներն ու գինին, նաև աղանդերային այլ ուտելիքներ, հիշատակվում են Արշակ թագավորին նախկին փառքին և թագավորական սննդային վայելքներին կրկին հաղորդակից դարձնելու գործառույթով.

«... և եղ առաջի նորա ընթրիս ըստ արինաց թագաւորաց, և եղ առաջի նորա գինի որպէս արէն էր թագաւորացն. սթափեաց զնա և մխիթարեաց, և ուրախ առնէր զնա զուսանաւ: Եւ ի ժամ աղանդեր մատուցանելոյ՝ եղին առաջի նորա միւրգ, խնձոր և վարունգ և ամին, զի կերիցէ. և եղին դանակ նմա, որպէս զի հատցէ և կերիցէ զխաւդ և կամեացի» (ՄՂ, հ. Ա, Անթիլիաս-Լիբանան, 2003, էջ 389):

Ուտեստների ու խնջույթի միջոցով Դրաստամատը ցանկանում է արթնացնել Արշակին, վերադարձնել կորսված փառավոր իրականույթյուն, քանի որ համը հիշողույթյուն ունի: Մենդի, համի այս գործառույթի իրացումները գտնում ենք հետագա շրջանի հայ գրականույթյան մեջ՝ հատկապես արեւմտահայ ու սփյուռքահայ: Այդ կիրառույթյուններում էլ ուտելիքը կորսված հայրենիքի, նախկին իրականույթյան մասին հիշողույթյան կրող ու պահպանող է և բնակույթյան նոր վայրերում հաստատված հայերի համար դառնում է հայրենիքում

նախկին կյանքը գոնե մի պահ, համի միջոցով վերհիշելու միջոց:

էպոսում մրգեր նույնպես աճում են՝ ավելի հաճախ կախարդական: Սակայն որպես աղանդեր առավելապես հիշատակվում են չիրը, շամիչն ու աղանձը.

— Հրբա, նանե, — ըսեց, — օղորմի ֆու պարուն,
Յելի բիր ըոբեգ մի սիսեռ,
Խարկիմ, էնիմ աղանձ,
Ես վերցում, տաֆ-տաֆ ուղիմ.
Իմ աղբներ վառա, ես մեռնիմ:
Դավիթ կուշդ աղանձ կերավ.
Ըսեց. — Նանե, Ասվաձ ֆու տուն ավիրա.
Իմ սիրդ աղանձ գուգեր,
Էրեցիր, կուշդ ըմ կերա (հատ. Բ, պատ. Ը, էջ 297):

Ի՞նչ (հ. Բ) պատումում Դավիթը քառասնօրյա ուխտ է անում և միայն շամիչ ուտելով հզորանում, իսկ օգնության համար եկեղեցի եկած Քեռի Թորոսին խորհուրդ է տալիս հյուրասիրել Մելիքին, համոզել նրան սպասել ևս 15 օր: Ուխտից հետո նրան դիմավորում են մատաղով ու պատարագով.

Կ'իգա օրն, որ եգուց պըտի ֆառունից հանեն,
Երկու յեգ Քեռի Թորոս որ ըմ առեչ կը մորթա:
Առավոտ կը սկսա եփել ու պատարագ կայնել:
Պատարագից որ դուրս կ'իգան,
Տերտեր, տիրացրվներ խաշով-խաշվառով՝
Կ'իգան Դավիթին Ամենափրկչից տանելու:
Կ'իգան Դավիթի դուռ կքանան
Դավիթ ֆառուն օրվա մեջ
Քառուն խատ շամիչի հատ ա կերե... (հ. Բ, պատ. ԻԲ, էջ 683):

Նույն պատումում հյուրասիրության բաղկացուցիչ մաս է գաթա-հալվան ու խորվոն (հ. Բ, պատ. ԻԲ, էջ 681):

Չամիչը շատ պատումներում հիշատակվում է նաև մանուկ Դավթի՝ Մարում փորձության հայտնի դրվագում: Մելիքը ստուգելու համար Դավթի խելքը, նրա առջև կրակ ու ոսկի, կամ կրակ ու շամիչ է դնում (հ. Ա, պատ. ԺԶ, ԺԷ, ԻԵ, Գ, պատ. Գ, Դ, հ. Դ, պատ. ԺԴ):

Քաղցրեղեններից հիշատակվում է Գազպեն (գազապեն) կամ մանանան: Բուսական, խորհրդավոր ծագմամբ այս քաղցրեղենը համարվում էր առողջարար, օգտագործվում որպես դեղամիջոց: Այն հավաքվում էր Սասնո լեռներում և վաճառվում Մուշում: Ազգագրագետ Վարդան Պետոյանը վկայում է. «Սասու-

նի բուսական հարստության մեջ ամենազարմանալին և հետաքրքիրը կ(գ)ազբ(պ)ան է: Կազբայի առատության համար է, որ Սասուն մանանայի երկիր է համարվել: Կազբա-մանանան երկու տեսակի է լինում, մեկը մոխրագույն է՝ եղյամի նման, որի հատիկը կամ ձողիկը 150-1,50 միլիմետր երկարություն ունի: Այն եղյամի պես նստում է Կազ կոչված բույսերի և նրա շրջակայքի վրա: Մյուսը մեղրագույն, մածուցիկ, թանձր հեղուկի պես նստում է լողփի և այլ ծառերի տերևների վրա, ինչպես ցողի կաթիլները, և փոփում տերևների վերին մակերևույթին: Կազբան իջնում է ամռան ամենատաք օրերին: Այդ օրերին եղանակը որքան էլ պարզ և անամպ լինի, արևոտ օրը թեթևակի մշուշապատվում է, օդը բարակ մառախուղով լցվում: Կազի թփերի վրա իջած կազբան կարծր է և հեշտությամբ է հավաքվում» (էջ 315):

էպոսի պատումներից մեկում Դավթին գազպե են տալիս Մար ուղարկելու ճանապարհին: Գազպեն հիշատակվում է նաև Հովհան Մամիկոնյանի «Տարոնի պատմության» մեջ հենց այս տարածաշրջանի բարեբերությունն ընդգծելու նպատակով. «Երկիրս՝ խոտաբեր եւ մեղրաբուխ եւ որպէս մանանայն իջանէր յերկնից անդ՝ Հրեայն նոյնպէս եւ աստ ի մերում երկրիս ի վերայ անտառացս իջանէ քաղցր առաւել՝ քան զմեղր, որ կոչի գազպէն» (ՄՀ, հ. Ե, Անթիլիաս-Լիբանան, 2005, էջ 1044):

Տոնական կերակրատեսակներից հիշատակվում է փոխինձը: Սասունում պաշտելի սրբերից է գերինների ազատարար ու սիրահարների ամենահաս բարեխոս Սուրբ Սարգիսը: Իսկ «Սասնա ծռեր» էպոսում Սուրբ Սարգիսը էպոսի հերոսների ազգականն է, նրանց պահապանը: Վերջիններս հիշատակվում են որպես «Սրքեյի փոքեր», ծռեր:

Սուրբ Սարգսի տոնից առաջ սասունցիները երեք օր ծոմ էին պահում, հետո սրբին մատաղներ մատուցում, հաց թխում: Սակայն տոնական սեղանի զարդը փոխինձն էր, որը հենց այդպես էլ կոչվում էր՝ «Սուրբ Սարգսի փոխինդ»:

էպոսում փոխինձ հիշատակվում է Դավթի մանկական շարունակության միջադեպում, երբ նա ավազը տալիս է երեխաներին, որպեսզի ուտեն որպես փոխինձ (հ. Ա, պատ. ԺԳ, էջ 656, 661):

Իհարկե, էպոսի գլխավոր հերոսների համար ուտելիքը երկրորդական նշանակություն ունի, քանի որ նրանք դյուցազուններ են, սերում են աստվածներից և ուժ են ստանում ոչ թե մարդկային սննդից, այլ առաջին հերթին ջրից, կամ Մարութա Սուրբ Աստվածածին վանքում աղոթելով ու մատաղներ անելով: էպոսում հիշատակվում է կենարար, սրբազան աղբյուրը՝ Կաթնաղբյուրը, որի ջուրը խմելուց ու հզորանալուց հետո Դավիթը գնում է Մարա Մելիքի դեմ կռվի:

Պայմանավորված եկեղեցական տոնացույցով, պահեցողության մեջ և քրիստոնեական ժուժկալության չափանիշներով, միջնադարյան գրականության մեջ

կերակուրների պատկերումները նույնպես մեծ մասամբ բացակայում են: Ավելի հաճախ կարող ենք հանդիպել ուտելիքի օգտագործման արգելքներ: Օրինակ, Մովսես Կաղանկատվացու «Աղվանից պատմություն» մեջ Վաչագան թագավորը աշխարհականների ու եկեղեցականների միջև հակառակությունները վերացնելու համար սահմանում է որոշակի կանոններ, որոնց մեջ նաև անդրադառնում ուտեստների գործածությանը. «ժղ. եւ որ ի շորեքշաբթի եւ յուրբաթի միս ուտէ, յառաջ քան զաղուհացսն, մի շաբաթ պահեսցէ. եւ եթէ երիցուն առաջի ոք գայ եւ վկայէ վասն մարդոյն, թէ չէ այդպէս, աւագն շինոյն կալցի զմարդոյն եզն մի եւ յերէցն տացէ» (ՄՀ, հ. ԺԵ, Ժ դար, Գիրք Բ, Անթիլիաս-Լիբանան, 2010, էջ 132): Բացի այս, հիշատակվում և արգելվում են նաև հեթանոսների սննդային սովորությունները:

Ընդհանրապես, պատմիչները մեծ մասամբ սահմանափակվում են «ճաշ», «խորտիկ», «ուտեստ», «կերակուր», «ըմպելի», «հաց», «սեղան» բառերով և շատ հազվադեպ են մանրամասնում խոսքը²²: Հատկապես շեշտվում է գինու առկայությունը: Այս խմիչքը մեծ մասամբ վայելքի, երբեմն էլ հերոսների խոտելի վարքի ընդգծման նպատակով է մատնանշվում: Էպիկական ու գրական խմիչքների կանդադառնանք մեր ուսումնասիրության երկրորդ մասում:

Եզրակացություններ

Ամփոփելով ուսումնասիրության առաջին մասը, կարելի է նշել, որ սննդային մոտիվներն ու կողերը հատկապես բազմազան նկարագրություն ունեն «Սասնա ծռեր» էպոսում, մինչդեռ մատենագրության մեջ հիմնականում դիպվածային արտահայտություն ունեն ու սակավաթիվ են: Էպոսում թեև հիմնական ճաշատեսակները գեղջկական կենցաղի հետ են առնչվում, սակայն կան հիշողություններ նաև թագավորական ու իշխանական ճաշացանկի համապատասխան ուտեստների, դրանց պատրաստման ու կիրառության վերաբերյալ:

Ուտեստների նկարագրությունները հիմնականում կապված են նվիրագործման ծեսերի հետ, այսինքն շատ հին՝ ազգագրական-կենցաղային իրողությունների հիշողություններ են, որոնք սակայն կարող ենք մեկնաբանել նաև դյուցազունների և միջավայրի դասային տարբերությամբ: Գաղափարական առումով գյուղացի վիպասացների հայացքով հերոսները բոլոր դեպքերում հացի պաշտպան, այսինքն՝ հանրույթի սոցիալական բարօրության երաշխավոր են ընկալվում: Ինչպես տեսանք, Սասնասարն ու Բաղդասարը քշում են հացահատիկը ոչնչացնող թռչուններին, այսինքն՝ պահպանում են հացը, Մեծ Մհերը բացում է հացի ճանապարհը, որսով պահում է Սասունը: Դավիթը որս է անում, բաժանում միսը, ետ բերում գողացված հորթերի կաշին: Փոքր Մհերը հաց է թխում,

²² Վ. Հացունի, էջ 112-120, էջ 176-182:

հաղթում հացթուխ պառավներին: Հացը պահպանող, հաց բաժանող թագավորը ժողովրդական սոցիալական իդեալի արտահայտություն է:

Որսորդության ու մենամարտի մոտիվների հետ կապված սննդային հիշատակությունները ցույց են տալիս, որ դրանք ազնվական կյանքի նշաններ են: Գյուղական միջավայրում, գրեթե բոլոր դեպքերում, հերոսները ուտելիքի ձեռքբերման կամ օգտագործման հետ կապված տարօրինակություններ են դրսևորում, ինչը ցույց է տալիս նրանց՝ նաև սննդային ինքնություն տարբերությունները, որն էլ կարող է թելադրված լինել ինչպես սոցիալական դիրքի, այնպես էլ ընդհանրապես այլ, ավելի վաղ ժամանակի ու կացութաձևի, նաև տեսակի տարբերություններով: Նրանք դյուցազուններ, «ազնվաց որդիներ» են, որոնք հայտնվել են հասարակ գյուղացիների միջավայրում և ներկայացվում են հասարակ գյուղացու հայացքով:

Հոգվածի այս մասում սահմանափակվեցինք միայն էպոսի ու գրական հերոսների ճաշացանկի ներկայացմամբ ու դրանց գեղարվեստական գործառույթների նշումով: Հոգվածի երկրորդ մասում կանդրադառնանք հերոսների կողմից սննդի գործածության ծավալներին, ժամանակին և դրանց ծիսական-առասպելական նշանակությանը:

HAYK HAMBARDZUMYAN

FOOD MOTIVES IN THE EPIC *DAREDEVILS OF SASSOUN*

AND IN THE ARMENIAN MEDIEVAL LITERATURE:

HEROES' MENU

Keywords: *Daredevils of Sassoun (Sasna Ts'rer)*, epic, historiography, Movsēs Kaghankatvats'i, P'awstos Buzand, Ghazar P'arpets'i, ethnography, national dishes, bread, harissa, food code, historical anthropology.

Ancient rituals, myths, epics and written sources reflected different ideas and motives associated with food and meals. Such cultural codes for meals can be seen in the Armenian epic *Daredevils of Sassoun*, especially in the descriptions of the characters and their environment within the context of the regions where the epic was created and spread.

For some reasons, it is difficult to find much information about food and meals in medieval Armenian literature, but there are motives of feasts and hunting, descriptions of the life of kings and nobles, which contain references to food. We can also get information about the culinary preferences and nutrition of ancient Armenians from old translated texts, Armenian fables, medical texts and poetry of the late period. The menu of the heroes of the epic includes bread, mainly millet, meat,

vegetables, dairy and various sweets. The use of food shows the ethnic identity of the heroes, their social status and points to some ancient ritual practices. In medieval Armenian literature, heroes eat barbecue, harissa, fish, fruits, vegetables, etc. Unlike the epic, food in written sources is not semantically and functionally important. Most often, it emphasizes the social status of the characters and is an attribute of royal life.

АЙК АМБАРЦУМЯН

**ПИЩЕВЫЕ МОТИВЫ В ЭПОСЕ «САСНА ЦРЕР»
(ДАВИД САСУНСКИЙ) И В АРМЯНСКОЙ СРЕДНЕВЕКОВОЙ
ЛИТЕРАТУРЕ: МЕНЮ ГЕРОЕВ**

Ключевые слова: *Давид Сасунский, Сасна Црер*, эпос, историография, Мовсес Каганкатвацци, Фавстос Бузанд, Лазарь Парпеци, этнография, национальные блюда, хлеб, хариса, пищевой код, история повседневности.

В древних обрядах, мифах, эпосах, затем в письменной культуре нашли отражение разные представления и мотивы, связанные со значением пищи, еды и трапез. Культурные коды, связанные с едой можно видеть и в армянском эпосе «Сасна Црер» в описаниях персонажей и их окружения, в регионах создания и распространения эпоса.

В средневековой армянской литературе по разным причинам сложно найти сведения о еде и о трапезах, но есть мотивы пиров и охоты, описания быта царей и князей, где встречаются упоминания о еде. Информацию о кулинарных предпочтениях и питании древних армян мы можем также получить из древних переводных текстов, из средневековых армянских басен, медицинских текстов и поэзии позднего периода. Особенно в последних еда, процессы приема пищи, значение еды для здоровья и удовольствия представлены довольно подробно.

В меню героев эпоса входят хлеб, преимущественно просяной, мясные, овощные, молочные блюда и различные сласти. Еда указывает на национальную принадлежность героев, их социальный статус, на некоторые древние обрядовые реалии. В средневековой армянской литературе герои едят шашлык, харису, рыбу, фрукты, овощи и т.д. В отличие от эпоса, пища в литературе не имеет большой смысловой нагрузки и функции. Чаще всего она представлена как явление, подчеркивающее социальный статус героев и как атрибут царской жизни.

**«ԿՏԱԿ ՉԱՐՉԱՐԱՆԱՑ»-Ի ԿԱՄ ԱՎԱԳ
ՈՒՐԲԱԹԻ ՔԱՐՈՉԻՍԻ ՍԻՄԵՈՆ Ա. ԵՐԵՎԱՆՑԻ
ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ ԽՄԲԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆԸ**

Բանալի բառեր՝ Կտակ շարձարանաց, Քարոզգիրք, Սիմեոն Երևանցի, Ավագ ուրբաթ, քարոզ, Կոստանդնուպոլիս, էջմիածին, նվիրակ, ձեռագիր, ինքնագիր:

«Կտակ շարձարանաց» կամ Ավագ (Մեծ) ուրբաթի քարոզը, որի առանցքում ընկած է խաչյալ Քրիստոսի շուրջը տեղի ունեցող իրադարձությունների նկարագրությունը (ողբերգության միջոցով), ունի ժանրային կայուն առանձնահատկություններ, այն է՝ սյուժետային նույն գիծը, բնորոշ արձակ ու չափածո՝ խառը կառուցվածքը, ոչ պաշտոնական ոճն ու խոսակցականին մոտ բառապաշարը և այլն: Ըստ այդմ, այն կարելի է առանձնացնել՝ իբրև առանձին ժանր¹, որի հետաքրքիր և ուշագրավ տարբերակներից է ԺԸ. դարի եկեղեցական նշանավոր գործիչ ու աստվածաբան/մտածող Հայոց Սիմեոն Ա. Երևանցի (1710-1763-1780 թթ.) կաթողիկոսի հեղինակածը, որը մեզ է հասել նրա՝ մինչ օրս անտիպ Քարոզգրքում: Սիմեոն Երևանցի հայրապետը Հայոց եկեղեցու վերջին հարյուրամյակների պատմության մեջ ամենամեծ դերակատարում ունեցած հոգևորականներից է: Նրա գահակալության շրջանում Մայր Աթոռի տարածքում շինարարական լայն գործունեություն է ծավալվել, հիմնվել է տարածաշրջանում առաջին տպարանը (1771 թ.), ավելի ուշ՝ թղթի գործարանը (1776 թ.), նա նախաձեռնողն է եղել Հայոց եկեղեցու Տոնացույցի նոր՝ վերջին բարեփոխման (1774 թ.), որի կիրառությունը շարունակվում է առ այսօր: Բացի այդ, Սիմեոն հայրապետը հեղինակել է նաև տարբեր երկեր՝ ժանրային տարբեր ընդգրկմամբ (քարոզխոսական, մեկնողական, փիլիսոփայական, պատմագրական և այլն),

* Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարան, Գևորգյան հոգևոր նեմարան, պ.գ.թ., harut.garnik@gmail.com, հոդվածը ներկայացնելու օրը՝ ապրիլի 4, 2022, գրախոսելու օրը՝ ապրիլի 27, 2022:

¹ «Կտակ շարձարանաց»-ի ժանրի մասին ընդհանուր տեղեկությունների համար տե՛ս մեր հոդվածը. **Գ. Հարությունյան**, «Ստեփանոս սարկավագ Տփղիսեցու (Թիֆլիզեցու) «Կտակ սուրբ շարձարանացն Քրիստոսի փրկչին մերոյ» երկը և «Կտակ շարձարանաց...»-ի ժանրը», Ակադեմիկոս Սեն Արևշատյանի ծննդյան 90-ամյակին նվիրված հայագիտական միջազգային գիտաժողովի նյութեր (22-23 մայիս, 2019 թ.), Երևան, 2020, էջ 218-231:

որոնցից ամենահայտնին և մինչ այժմ տարբեր ուսումնասիրողների ուշադրությանն արժանացածը թերևս «Ջամբու»-ն է (1765 թ.):

Ավագ ուրբաթի՝ մեզ հետաքրքրող քարոզը, ինչպես նշվեց, տեղ է գտել Սիմեոն Ա. Երևանցի հայրապետի Քարոզգրքում², որը դեռևս սպասում է հրատարակման և մանրամասն ու համակողմանի հետազոտության³: Այս Քարոզգիրքը, և առհասարակ՝ Սիմեոն հայրապետի քարոզները մեզ են հասել բազմաթիվ ընդօրինակություններով. միայն Երևանի Մաշտոցյան Մատենադարանում (այսուհետ՝ Մատենադարան կամ ՄՄ) Սիմեոն Երևանցու քարոզներն ամբողջությամբ կամ մասամբ բովանդակող ձեռագրերի թիվը հասնում է մոտ 9 տասնյակի⁴: Մեծ մասամբ ընդօրինակվել է հենց վերոնշյալ Քարոզգիրքը (ընդարձակ), ավելի քիչ՝ մյուսը՝ համառոտը, առկա են նաև տարբեր ժողովածուների մեջ ներառված առանձին քարոզներ: Միաժամանակ կարևոր հանգամանք է այն, որ ՄՄ Հ^մ 2212 գրչագրում՝ Սիմեոն Երևանցու «Մատենագրութիւնք»-ում, մեզ է հասել նրա Քարոզգրքի ինքնագիր օրինակը⁵: Մեկ այլ ձեռագիր Քարոզգիրք՝ ՄՄ Հ^մ 3375-ը, համառոտ ձեռագրացուցակում թեականորեն համարվել է ինքնագիր⁶, սակայն արդեն ձեռագրի ընդարձակ նկարագրության մեջ թվագրված է ԺԸ. դարով (և ոչ կոնկրետ թվականով), գրիչն անհայտ⁷: Եվս մեկ ձեռագիր ժողովածու՝ ՄՄ Հ^մ 2157-ը, որի ընդօրինակող նշվել է Սիմեոն վրդ. Երևանցին (Մատենադարանի համառոտ ձեռագրացուցակում), իսկ ձեռագիրը թվագրվել է 1756

² Այն կարելի է անվանել «ընդարձակ», քանի որ սրանից առաջ Սիմեոն Երևանցին հեղինակել է նաև մեկ այլ՝ ավելի համառոտ Քարոզգիրք, որը ևս հրատարակված չէ:

³ Այս հոդվածն արդեն շարադրված էր, երբ տեղեկացանք, որ Սիմեոն Երևանցու Քարոզգրքի՝ ինքնագրի հիման վրա բնագրի կազմման ուղղությամբ աշխատում է տ. Շահե Բեն. Հայրապետյանը (Շ. Բեն. Հայրապետյան, բանավոր հաղորդում – 06.04.22 թ.):

⁴ Այս ընդհանուր թիվը (88), ստացվել է Մատենադարանի համառոտ (3) և մինչ այժմ հրատարակված ընդարձակ (10) ձեռագրացուցակների հատորներում Սիմեոն Ա. Երևանցի հայրապետի Քարոզգրքերը և քարոզները բովանդակող գրչագրերի թիվը հաշվելով: Սկստի ունենալով այն, որ ձեռագրերի ընդարձակ նկարագրությունների ընթացքում կատարվում է նաև անխորագիր կամ անանուն միավորների (այս դեպքում՝ քարոզների) հեղինակների ճշտում, բացառված չէ, որ հետագա նկարագրության ընթացքում վերոնշյալ թիվն ավելանա: Նմանատիպ մեկ այլ հաշվարկ (որի դեպքում մեր նշածից ավելի փոքր թիվ է արձանագրվել) ներառյալ դրսի հավաքածուների մոտավոր պատկերը, տե՛ս Հ. Օհանյան, «Սիմեոն Երևանցու գործունեությունը մինչև կաթողիկոս ընտրվելը ըստ Ջամբու երկի», *ԲՄ*, 22, 2015, էջ 234:

⁵ Ձեռագրի համառոտ նկարագրությունը տե՛ս *Յուզակ ձեռագրաց Մաշտոցի անվան Մատենադարանի*, հ. Ա., կազմ.՝ Օ. Եգանյան, Ա. Զեյթունյան, Փ. Անթաթյան, ներած.՝ Օ. Եգանյան, խմբ.՝ Լ. Խաչիկյան, Ա. Մնացականյան, Երևան, 1965, էջ 747, ընդարձակ նկարագրությունը՝ տե՛ս Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի, հ. Է., խմբ.՝ Գ. Տէր-Վարդանեանի, Երևան, 2012, էջ 453-466:

⁶ *Յուզակ ձեռագրաց Մաշտոցի անվան Մատենադարանի*, հ. Ա., էջ 999:

⁷ Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի, հ. Ժ., խմբ.՝ Գ. Տէր-Վարդանեանի, Երևան, 2012, էջ 1579-1582:

թվականով, բովանդակում է նրա համառոտ Քարոզգիրքը⁸: Սակայն մեզ հետաքրքրող քարոզն այնտեղ բացակայում է. այս հանգամանքն, ի դեպ, անուղղակիորեն հաստատում է հեղինակի կողմից «Կտակ շարչարանաց»-ի քարոզն ավելի ուշ՝ 1758/9 թ. գրի առնելու փաստը: Նշյալ 3 ձեռագրերի՝ մեր համեմատությունն էլ ցույց է տվել, որ մյուս երկուսը չեն կարող նույն գրչի ձեռքով գրված լինել (ի դեպ՝ ավելի ընթեռնելի նոտրագրով են գրված), ինչը հաստատում է, որ ինքնագիր օրինակ է միայն ՄՄ Հժր 2212 գրչագիրը:

Մեր հետազոտությունն համար որպես «Կտակ շարչարանաց»-ի «սիմեոնյան» տարբերակի բնագրի աղբյուր ծառայել է հենց ՄՄ Հժր 2212 ինքնագիր գրչագիրը, որը համեմատել ենք նաև ՄՄ Հժր 5156 ձեռագրի (ընդօրինակված Կոստանդնուպոլսում, 1808 թ.) հետ⁹. երկուսն էլ, ի տարբերություն մի շարք այլ ձեռագրերի, ամբողջությամբ են բովանդակում Սիմեոն Երևանցու հեղինակած Քարոզգիրքը¹⁰:

Անդրադառնալով ՄՄ Հժր 2212 ձեռագրին՝ նախ հասկանանք, թե երբ, որտեղ և ինչ հանգամանքներում է այն գրվել: Ձեռագիրը, պահպանված հեղինակային նշումներից դատելով, ամենայն հավանականությամբ գրվել է որոշակի ընդհատում(ներ)ով և բավականին երկար ժամանակային ընթացքով ավելի քան մեկ տասնամյակում (1748-1759 թթ.): Մինչև Կոստանդնուպոլսում էջմիածնի նվիրակ լինելը, Սիմեոն Երևանցին եղել է Հնդկաստանում Ս. էջմիածնի նվիրակը (1743-1747 թթ.) և էջմիածին վերադառնալուց անմիջապես հետո՝ 1747 թ., արժանացել վարդապետական աստիճանի¹¹: Սակայն Ղազար Ա. Ջահեցի (1737-1751 թթ.) հայրապետի հետ նրա հարաբերությունները վատացել են, և 1749-ին Սիմեոն վարդապետը հեռացել է էջմիածնից, եղել Կարսում, հետո՝ 1749-1751 թթ., ապրել է Կոստանդնուպոլսում, որտեղ արժանացել է լավ ընդունելության, աչքի ընկել հասարակական, հոգևոր ու գիտական ակտիվ գոր-

⁸ Ձեռագրի համառոտ նկարագրությունը տե՛ս *Յուզակ ձեռագրաց Մաշտոցի անվան Մատենադարանի*, հ. Ա, էջ 733-734: Ընդարձակ նկարագրության մեջ ձեռագիրը թվագրված է ԺԸ. դարով, ֆանի որ 1756 թվականը հիշատակված է միայն Սիմեոն Երևանցու ֆարոգների սկզբում, իսկ ձեռագրի գրչի մասին հիշատակություն չկա. տե՛ս *Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի*, հ. է., էջ 243-246:

⁹ Ձեռագրի համառոտ նկարագրությունը տե՛ս *Յուզակ ձեռագրաց Մաշտոցի անվան Մատենադարանի*, հ. Բ, կազմ.՝ Օ. Եգանյան, Ա. Զեյթունյան, Փ. Անթաթյան, ցանկերը և համեմ. տախտակները՝ Օ. Եգանյան, խմբ.՝ Լ. Խաչիկյան, Ա. Մնացականյան, Երևան, 1970, էջ 47:

¹⁰ Նշենք նաև, որ աշխատանքի ընթացքում կազմել ենք այս «Կտակ»-ի բնագիրը և՛ հիմք ընդունելով ինքնագիրը (ՄՄ 2212-ը), համեմատելով ՄՄ 5156 ձեռագրի հետ: Այսպիսի համեմատությունը կարող է հետաքրքիր լինել ձեռագրագիտական և բնագրագիտական տեսանկյունից, մասնավորապես՝ հաշվի առնելով, որ Սիմեոն Երևանցու գիրը բավականին դժվարընթեռնելի է, ինչպես նաև պատկերացում կազմելու համար, թե որքանով է հետագայում ազատ եղել ՄՄ 5156-ի գրիչը ձեռագիրն ընդօրինակելիս:

¹¹ **Հ. Օհանյան**, նշվ. աշխ., էջ 231-232:

ծունեությունը¹²: 1752 թ. Սիմեոն վրդ. Երևանցին Կոստանդնուպոլսի Հայոց Հակոբ պատրիարք Նալյանի (1706-1764 թթ.) և ակնեցի Հակոբ (Յաղուբ) ամիրայի ընկերակցությամբ ուխտի է մեկնում Երուսաղեմ՝ Սրբոց Հակոբյանց վանք, որտեղ իր քարոզխոսություններով զարմացնում է Նալյան պատրիարքին¹³: Արդեն Արեքսանդր Բ. Բյուզանդացի հայրապետի (1753-1755 թթ.) օրոք՝ 1754 թ.¹⁴, Սիմեոն վրդ. Երևանցին ձեռնադրվում է եպիսկոպոս և նշանակվում Արևմտյան Հայաստանի նվիրակ¹⁵: Վերադառնալով Կոստանդնուպոլիս՝ Սիմեոն եպիսկոպոսը շարունակում է իր գործուն աշխատանքը՝ իբրև նվիրակ, Սահակ Ե. Ահագինի¹⁶ (1756-1759 թթ.) օրոք, որոշ շրջան ապրում է նաև Զմյուռնիայում: Իսկ 1759 թ. իր ուսուցչի Հակոբ Ե. Շամախեցու (1759-1763 թթ.) կաթողիկոս ընտրվելուց անմիջապես հետո, Սիմեոն եպս. Երևանցին շտապում է էջմիածին՝ հանդիպելու նրան, սակայն այստեղ երկար չի մնում. նորըտիր կաթողիկոսը, գնահատելով նրա՝ որպես նվիրակի գործունեությունը, կրկին ուղարկում է Կ. Պոլիս՝ շարունակելու ծառայությունը¹⁷: Այստեղ էլ նա շարունակում է իր գործունեությունը՝ մինչև կաթողիկոս ընտրվելը (1763 թ.): Կյանքի վերոնշյալ շրջանում էլ Սիմեոն վարդապետը (ապա՝ եպիսկոպոսը) գրում է իր «Մատենագրութիւնք»-ը, որի զգալի մասը հենց մեզ հետաքրքրող Քարոզգիրքն է:

ՄՄ Հ^մր 2212 ձեռագրի գրչության մեկնարկի թվականը, ըստ ձեռագրում իսկ տեղ գտած տոմարական տվյալի, 1748 թվականն է. «Ի ՌՃՂԷ. (1748) թուին, ի յունեմնէ Ս. վ. Ե. մ. Ս. Է. (= «Սիմեոնէ վարդապետէ Երեւանցույ միաբանէ Սրբոց էջմիածնայ»)» (13բ)¹⁸: Գրչության ավարտի թվական է համարվել 1759-ը, քանի որ այն ամենաուշ թվականն է հիշատակված Բ. հատորի նախավերջին՝ ձՆ. (105) քարոզի խորագրում. «Նորին Սիմեոնի քարոզ ի Պոլիս ասացեալ վասն անկմանն Իսահակայ վարդապետին ի հայրապետութենէն եւ յաջորդեցմանն Յակոբայ վարդապետին Շամախեցույ, ի 1208 (1759) թուին Հայոց» (316ա)¹⁹,

¹² Նույն տեղում, էջ 233:

¹³ Ա. Հատիայան, «Սիմեոն Երևանցի (1710-1780), Մայր Աթոռի տպարանի հիմնադրության երկուհարյուրամյակի առիթով», էջմիածին, 1972, ԺԲ. (ղեկավարելով), էջ 24:

¹⁴ Մ. Չամչյանը և Մ. արք. Օրմանյանն այդ առիթով տարբեր թվականներ են նշում, 1754-ը Օրմանյան պատրիարքի հիշատակածն է. տե՛ս Հ. Օհանյան, նշվ. աշխ., էջ 231-232:

¹⁵ Ա. Հատիայան, նշվ. աշխ., էջ 24:

¹⁶ Սահակ Ահագինը կամ Կեղեցին ընտրվել է կաթողիկոս (1756 թ.), սակայն չի օծվել. նրա ընտրությունը չեղյալ է հայտարարվել 1759 թ. օգոստոսին Կոստանդնուպոլսում հրավիրված ժողովում:

¹⁷ Հ. Օհանյան, նշվ. աշխ., էջ 235-236:

¹⁸ Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի, հ. է., էջ 453-454: Ձեռագրի սկզբում առկա է նաև Մեսրոպ եպս. Տեր-Մովսիսյանի նշումը՝ «ՌՃՂԷ – 1748, Մ[եսրոպ] եպս.»։ ՄՄ 2212, 1ա:

¹⁹ Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի, հ. է., էջ 465:

իսկ ձեռագրի վերջին գրված թերթը 324-ն է²⁰: Միմեոն վարդապետ Երևանցու բուն Քարոզգիրքը, որն այս ձեռագրում սկսվում է 15-րդ թերթից, բաղկացած է երկու հատորից. առաջինը (15ա-91ա) նա հավանաբար սկսել է գրել 1755 թվականից²¹, իսկ երկրորդը (124ա-324բ) գրվել է 1758-1759 թթ., երկուսն էլ՝ Կոստանդնուպոլսում: Ձեռագրի նկարագրություն մեջ որպես գրչություն վայր, սակայն, բացի Կոստանդնուպոլսից՝ նշված է նաև էջմիածինը: Ձեռագրի սկզբի՝ մինչև բուն Քարոզգիրքն ընդգրկող հատվածը՝ խաչ-աղյուսակը և նրա բացատրությունը (13բ-4ա), պետք է որ ևս գրված լինի էջմիածնում, քանի որ 1748 թվականին Միմեոն վարդապետը դեռևս չէր հեռացել էջմիածնից (այս մասին ուղղակի վկայություն բնագրում չկա): Իսկ էջմիածնում գրվելու մասին ուղղակի հիշատակում կա միայն ձեռագրի 99ա էջում. «...աշխատասիրությունեամբ ուրումն Միմեոն վարդապետի Երևանցուց, ի Սուրբ էջմիածին»²²: Ըստ այդմ, ձեռագրի այս հատվածը պետք է գրված լինի 1755-1758 թթ. միջև:

Ըստ ամենայնի, Միմեոն վարդապետը ձեռագրի սկիզբը (13բ-4ա) գրել է 1748 թվականին, երբ նա դեռևս Կոստանդնուպոլիս չէր տեղափոխվել, իսկ հաջորդ մասերը (15ա-91ա, 99ա-120ա, 124ա-324բ)՝ 1755-1759 թվականների միջակայքում՝ Կոստանդնուպոլսում և էջմիածնում, Պոլսում նվիրակ եղած շրջանում, երբ արդեն ձեռնագրվել էր եպիսկոպոս: «Կտակ շարձարանաց»-ը կամ Ավագ (Մեծ) ուրբաթի քարոզը տեղ է գտել Քարոզգրքի երկրորդ հատորում՝ ԾԲ. (52) համարի տակ (218բ-27բ) և գրվել ամենայն հավանականությամբ 1758 թ.²³, գոնե՝ դրանից ոչ շուտ: Յավոք, ձեռագրում առկա բոլոր տոմարական տվյալները միայն Հայոց Մեծ թվականի տարեթվերի տեսքով են տրված՝ առանց ամիս-ամսաթվերի հիշատակման, ուստի և դժվար է առավել հստակեցնել խնդրո առարկա քարոզի՝ 1758 կամ 1759 թվականին գրված լինելու հանգամանքը: Ինչպես և ինքը՝ Միմեոն Երևանցին է նշում ձեռագրում, այս շրջանում նա պաշտոնավարել է իբրև հայրապետական նվիրակ Կոստանդնուպոլսում:

²⁰ Նույն տեղում: Հաջորդող 9 թերթերը գրված չեն. ձեռագրի թերթերի ընդհանուր քանակը 333 է:

²¹ Այս թվականը հիշված է առաջին հատորի առաջաբանում, թեև Քարոզգրքի ընդհանուր ներածության մեջ հետինակը նշում է, որ գիրքը շարադրել է 1758 թվականին. «...շարադրեցի զգիրքս զայս ի ներթուղն մերում ի ՌՄԷ. (1758), որպէս ասացաւ հանդերձ պատճառաւն ի յերկրորդ հատորի Յառաջաբանության». նույն տեղում, էջ 454-455:

²² Ձեռագրի այս մասը (99ա-120ա) բուն Քարոզգրքի հատվածը չէ, այլ Ա. և Բ. հատորների միջև դրված առանձին միավոր է համարվել, նկարագրության մեջ դրված է վերջում՝ «Քանի պիտանիք եւ վկայութիւնք հարկատրք, առձեռն պատրաստ կերակուր քարոզաց ի յԱստուածաշունչ գրոց եւ յայլոց եկեղեցական եւ յարտախոս, ժողովեցեալք ի մի վայր...» խորագրի տակ. տե՛ս նույն տեղում, էջ 465-466:

²³ Հաշվի առնելով, որ այս թվականն է նշված Քարոզգրքի երկրորդ հատորի առաջաբանում. «...ի մեծ քաղաքն Կոստանդնուպոլիս, ի գործս նուիրակութեան, ի ՌՄԷ. (1758) թուղն մերում». ՄՄ 2212, 125ա:

Այսպիսով, Քարոզգրքի ինքնագիր օրինակում հիշատակված թվականները հուշում են, որ այն շարադրվել է վերոհիշյալ իրադարձությունների ընթացքում՝ աստիճանաբար, էջմիածնում և Կոստանդնուպոլսում, երբ եկեղեցական-քաղաքական և հասարակական գործունեությանը զուգահեռ, Սիմեոն Երևանցին տարբեր առիթներով քարոզխոսության հնարավորությունն էր ունեցել պոլսահայոց մեջ և մոտակա թեմերում: Բնականաբար, ի մոտո ծանոթ լինելով Հակոբ պատրիարք Նալչանին՝ նա տեղյակ պիտի լիներ նաև վերջինիս Քարոզգրքի, ըստ այդմ նաև՝ «Կտակ շարչարանաց»-ի նրա խմբագրության մասին: Նույնը կարելի է ենթադրել նաև «Կտակ շարչարանաց»-ի այլ՝ մինչև 1750-ականները հատկապես Պոլսում գրված կամ հրատարակված տարբերակների առնչությամբ:

Խնդրո առարկա քարոզն ինքնագիր գրչագրում ունի հետևյալ խորագիրը և սկսվածքը. «ՄԲ. Նորին Սիմէօնի Կտակ և քարոզ Մեծի յուրբաթին, ի խաչելութիւնն Քրիստոսի Աստուծոյն մերոյ (այս և հետագա ընդգծումները մերն են – Գ. Հ.) – Սարսափիմ և զարհուրիմ, ո՛վ սիրելիք, վասն նորագունից նշանացն, որք այսօր երևին յաշխարհի. լեզու իմ կապկապի, և բոլոր անձն իմ ի հիացման կայ...»²⁴: Այսպիսի սկսվածքով «Կտակ շարչարանաց»-ի այլ տարբերակ մեր ուսումնասիրության ընթացքում չի հանդիպել: Իսկ Քարոզգրքի վերջում տեղ գտած Բ. հատորի քարոզների ցանկում միավորը վերնագրված է՝ «Քարոզ և կտակ ՄԲ. Ի Մեծի ուրբաթին, ի խաչելութիւնն Քրիստոսի Աստուծոյ մերոյ»²⁵: Այս քարոզն, ունենալով «Կտակ շարչարանաց»-ի՝ մինչ այդ ձևավորված ժանրային հիմնական առանձնահատկությունները (սյուժետային նույն գիծը, խառը կառուցվածքը՝ արձակ ու չափածո, ոչ պաշտոնական ոճն ու խոսակցականին մոտ բառապաշարը և այլն), միաժամանակ որոշակիորեն տարբերվում է (ինչպես և մյուս բոլոր տարբերակները) այլ խմբագրություններից:

Սույն հոդվածում կփորձենք նաև ընդհանրացնել և այդպիսով ներկայացնել «Կտակ շարչարանաց»-ի այս՝ «սիմեոնյան» տարբերակի ձևագրական, կառուցվածքային, սյուժետային, լեզվական հիմնական առանձնահատկությունները: Միաժամանակ, զուգահեռաբար կներկայացվեն համանուն երկի՝ Հակոբ պատրիարք Նալչանի (կամ նրան վերագրվող տարբերակների), Ստեփանոս սրկ. Թիֆլիսեցու կողմից խմբագրված տարբերակների, ինչպես նաև քարոզի «տաթևացիական»²⁶, «ճաշոցյան» տարբերակների հետ որոշ նմանություններն ու տարբերությունները:

Սկսենք ձևագրական առանձնահատկություններից, որի տակ այս դեպ-

²⁴ Նույն տեղում, 218բ:

²⁵ Նույն տեղում, 322բ:

²⁶ Քարոզը տեղ է գտել ս. Գրիգոր Տաթևացու Քարոզգրքի Զմեռան հատորում, սակայն քերևս նրա գրչին չի պատկանում. տե՛ս Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք քարոզութեան, որ կոչի Զմեռան հատոր, Կոստանդնուպոլիս, 1740, էջ 580, նաև՝ Գ. Հարությունյան, նշվ. աշխ., էջ 220-222:

քում նկատի ունենք այն, թե ինչպիսի դրսևորումներ է ստացել այս միավոր-քարոզը ձեռագրերում: Այսպես, եթե, օրինակ, Հակոբ պատրիարք Նալյանի և նրան վերագրված «Կտակ չարչարանաց»-ի տարբերակ(ներ)ը²⁷ (որոնք, ի դեպ, կարելի է ամենաընդօրինակվածը համարել) տեղ են գտել ինչպես նրա Քարոզգրքում, այնպես էլ ամենատարբեր ժողովածուներում²⁸, ապա Միմեոն Ա. Երևանցի կաթողիկոսի տարբերակը, գոնե մեզ հայտնի ձեռագրերում, ընդօրինակվել է գրեթե բացառապես նրա Քարոզգրքում (և այլ ժողովածուներում չի հանդիպում²⁹): Մինչդեռ Ստեփանոս սրկ. Տփղիսեցու «Կտակ չարչարանաց»-ի տարբերակը, որը մինչ այս պահը մեզ հայտնի է ընդամենը 2 գրչագրով (ՄՄ Ն^մ 8676 և 9346), ընդօրինակվել է միայն իբրև առանձին միավոր. այդ երկը պարունակող երկու ձեռագրերն էլ չունեն այլ միավորներ³⁰: Այսինքն՝ «Կտակ չարչարանաց»-ի Միմեոն հայրապետի հեղինակած տարբերակը ձեռք չի բերել ձեռագրական արտահայտման բազմազանություն, թեև նրա Քարոզգրքը և քարոզները, ինչպես նշվեց, բազում ընդօրինակություններ են ունեցել: Վերջին փաստն, իհարկե, ցույց է տալիս, որ չնայած ամենայն հավանականությամբ Միմեոն Երևանցու տարբերակից կարճ ժամանակ առաջ գրված «նալյանական» տարբերակ(ներ)ը պետք է որ բավականին տարածված լինեին, նրա քարոզը ևս որոշակի պահանջարկ ունեցել է և ընդօրինակվել ժԸ-ԺԹ. դարերում: Մյուս կողմից, պետք է հաշվի առնել, որ բացի այս քարոզի հեղինակային խմբագրությունները, գոյություն ունեն նաև «Կտակ չարչարանաց»-ի Հայոց եկեղեցու ճաշոց ծխամատյանում տեղ գտած տարբերակը, և հետաքրքրական է, որ վերջինիս պաշտոնական ընկալումն ու կարգավիճակը չեն խոչընդոտել հետագա շրջա-

²⁷ «Կտակ չարչարանաց»-ի՝ Հակոբ պատրիարքի Նալյանի հեղինակած և նրան վերագրվող տարբերակների խնդիրն առաջիկայում անդադառնալու ենք առանձին հրատարակմամբ:

²⁸ Երբեմն այս միավորն ընդօրինակվել է նաև իբրև հավելագրություն՝ ավելացվելով ձեռագրի բուն գրչության ժամանակից շատ ավելի ուշ, ինչպես օրինակ ՄՄ 1933-ում (90ա-105). տե՛ս Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի, հ. 2., խմբ.՝ Գ. Տէր-Վարդանեանի, Երևան, 2012, էջ 622:

²⁹ Մինչ այս պահը մեզ հայտնի միակ բացառությունը Վիեննայի Մխիթարյան միաբանության մատենադարանում պահվող թիվ 1833 ձեռագիրն է (12 թերթ, գրիչն՝ անհայտ, ժամանակը՝ ժԸ. դարի վերջ), որը բովանդակում է միայն Միմեոն հայրապետի վերոնշյալ ֆարոզը. նկարագրությունը տե՛ս *Յուցակ հայերէն ձեռագրաց Մխիթարեան մատենադարանին ի Վիեննա*, հ. Գ., կազմեց՝ Հ. Օզոստինոս վրդ. Սեբուլեան, Վիեննա, 1983, էջ 528-529: Ինչ-որ իմաստով (կառուցվածքի առումով) բացառություն կարելի է համարել նաև ՄՄ 5156-ը, որը բովանդակում է Միմեոն վրդ. Երևանցու Քարոզգրիքը և որտեղ «Կտակ չարչարանաց»-ը տեղ է գտել Քարոզգրից հետո՝ ամենավերջում (ընդօրինակված է նույն գրչի ձեռով), իսկ Քարոզգրի համապատասխան հատվածում այդ ֆարոզը բացակայում է. Ավագ հինգշաբթի ֆարոզին հաջորդում է Սուրբ Հարության (Ջատկի) ֆարոզը. տե՛ս ՄՄ 5156, 203բ-4բ, 270բ-8բ:

³⁰ «Կտակ չարչարանաց»-ի այս տարբերակին մանրամասն անդադառնել ենք մեր վերոհիշյալ հոդվածում. տե՛ս Գ. Հարությունյան, նշվ. աշխ., էջ 223-228:

նում «Կտակ»-ների նոր՝ հեղինակային տարբերակների մշակմանը և դրանց՝ ընդօրինակություններով տարածմանը³¹: Այսինքն՝ «Կտակ շարչարանաց»-ի ժանրի զարգացման ընթացքում նույնանուն և նույնանատիպ քարոզի՝ առավել պաշտոնական տարբերակի առկայությունը, ինչպես նաև այդ դարաշրջանում հրատարակչական գործի զարգացումը ասպարեզից դուրս չեն մղել և՛ ժանրի այլ տարբերակները, և՛ վերջինների ձեռագիր ընդօրինակությունները:

Անցնենք «Կտակ շարչարանաց»-ի բովանդակային առանձնահատկություններին, որոնք կդիտարկենք կառուցվածքայինի հետ միասին: Ս. Գրիգոր Տաթևացու Քարոզգրքում տեղ գտած անհայտ հեղինակի³² «Կտակ շարչարանաց»-ի բնագրի («Ձմեռան» հատոր, ՃԻԹ՝ 129-րդ քարոզ) վերջում առկա է կարծես ուղղորդում-թուլլտվություն՝ ուղղված հետագա տարբերակներ կազմողներին, որով խրախուսվում է քարոզի ճոխացումը, հավելումներ անելը. «Դու յերկարեա՛ որչափ պիտոյ է, եւ Քրիստոսի փառք յաւիտեանս. ամէն»³³: Կառուցվածքի և սյուժեի առումով «հետտաթևացիական» տարբերակների հեղինակները, հետևելով վերոհիշյալ հրահանգին, ավելի են ընդարձակել այս կտակ-քարոզի նախնական սյուժեն, ինչպես նաև ճոխացրել այն՝ արձակին ավելացնելով նաև չափածո հատվածներ: Չափածո այս հատվածները ժԼ. դարի և հետագայում ստեղծված տարբերակներում, թվում է, պարտադիր տարր են դարձել. նրանցով են կերտվել Հիսուսի և Մարիամ Աստվածածնի՝ դեպի Գողգոթա քայլելու ճանապարհից մինչև խաչի վրա Հիսուսի, իսկ դրանից հետո՝ Մարիամի կրած տառապանքներին ուղեկցող երկխոսությունները և մենախոսությունները:

Ինչպես վերը նշվեց, Սիմեոն եպս. Երևանցին Ավագ ուրբաթի իր քարոզը Կոստանդնուպոլսում շարադրելիս վստահաբար տեղյակ պիտի լիներ այլ հեղինակների, հատկապես՝ Հակոբ պատրիարք Նալյանի տարբերակների առկայու-

³¹ «Կտակ շարչարանաց»-ի «ճառցյան» տարբերակի մասին դեռևս առանձին ուսումնասիրություն առկա չէ: Այս պահի դրությամբ կարող ենք արձանագրել, որ «ճառցյան» (1686-8 և 1872 թթ.) տարբերակի հետ գրեթե նույնությամբ համընկնում է ՄՄ Հ^մ 2190 ձեռագրում պահպանված «Կտակ շարչարանաց»-ի տարբերակը (1712 թ.). տե՛ս ՄՄ 2190, 88ա-100ա, հմմտ. Ճառց գիրք, գեղեցկատիպ եւ վայելուչ, գաղափարեցեալ ի մատենից..., Վենետիկ, 1886, էջ 375-386, Ճառց գիրք Հայաստանեայց եկեղեցւոյ, Երկրորդ տպագրութիւն, Վաղարշապատ, 1872, էջ 227-232: Այս երկու տպագրերում «Կտակ շարչարանաց»-ի բնագրերը գրեթե համընկնում են. առկա են միայն չնչին տարբերություններ: Իհարկե, հատկապես կարևոր է պարզելը, թե երբ է Ավագ ուրբաթի այս ֆարոզը ներառվել ճառցի համապատասխան կանոնում (այս պահին կարող ենք արձանագրել, որ այն առկա է արդեն 1686 թ. տպագիր ճառցում). այս և հարակից այլ հարցերին նախատեսում ենք անդադառնալ առանձին հետազոտությամբ:

³² Քարոզի խորագրում նշված է. «Յայլմէ ֆարոզ մեծի Ուրբաթի սգոյն...». տե՛ս Գրիգոր Տաթևացի, նշվ. աշխ., էջ 580:

³³ Նույն տեղում, էջ 582:

թյան մասին: «Կտակ շարձարանաց»-ի այս «ժանրի» առանձնահատկություններին է այն, որ խմբագրողները կամ նոր տարբերակներ կազմողները, որպես ատաղձ ունենալով մի նախնական օրինակ (ամենայն հավանականությամբ՝ «տաթևացիականը»), սյուժետային նոր դրվագներ կամ տարրեր հիմնականում քիչ են ավելացրել. ընդհանուր առմամբ պահպանել են եղած կառուցվածքը: Սակայն, մյուս կողմից, նրանք ազատ են զգացել՝ փոփոխելու պատումի որոշակի դրվագներ, ընտրելու, առավել կարևորելու կամ զեղչելու գործող տարբեր կերպարներին, նրանց մասնակցությունը նկարագրվող դեպքերին, հավելելու մեկնողական (հիմնականում նախաբանում) կամ բարոյախրատական (հիմնականում վերջաբանում) բնույթի հատվածներ: Սա է պատճառը, որ «Կտակ շարձարանաց»-ի տարբերակները, առաջին հայացքից շատ նման լինելով միմյանց³⁴, կարող են որոշակի տարբերություններ ունենալ սյուժեի ընթացիկ շարադրանքում և, կախված հեղինակի պատմաստվածաբանական ու կրոնագիտական գիտելիքներից և պատրաստվածությունից, լինել առավել կամ պակաս ներդաշնակ ավետարանական կանոնական սյուժեին ու համահունչ եկեղեցու ուղղափառ դավանանքին:

Սիմեոն եպիսկոպոսն, ի տարբերություն որոշ այլ հեղինակների, ավագուրբաթյա իր քարոզն սկսում է ոչ թե մեկնողական բնույթի նախաբանով, որի դեպքում, ըստ ընդունված ավանդույթի, զուգահեռներ էին տարվում Հին ու Նոր Կտակարանների իրադարձությունների և անձերի միջև՝ դիտելով Հին Ուխտը իբրև Նորի ստվեր, այլ ունկնդրի ուշադրությունը միանգամից սևեռում է Հիսուս Քրիստոսի երկրային կյանքի վերջին օրերի դեպքերի վրա: Դրանց պատճառով է սգում եկեղեցին, ողջ արարվածը «նորնշան սգի և ընդհանրատարած կսկիծի»³⁵ մեջ է, քանի որ երեկ (նկատի ունի Քրիստոսի մուտքը Երուսաղեմ՝ Մաղկազարդը – Գ. Հ.) աշխարհն ուրախության մեջ էր, և եկեղեցին ցնծում էր՝ տունելով Փեսայի (Քրիստոս) գալուստը: Մինչդեռ այսօր ողջ մարդկությունն ու աշխարհն է տրտմության մեջ և նստած ողբում է («նստել զողբս յօրինէ»), անգամ Արեգակը, որ երեկ, ըստ իր սովորության, ծագել էր, այսօր խավարել է: Հեղինակը դիմում է տարբեր գործող «անձանց»՝ Արեգակին, եկեղեցուն, Տիրամորը, Հիսուսին՝ ճշտելու այդ ամենի պատճառը. «Մըր է գեղեցիկ լոյսն քո, ո՛վ Արեգակն, ընդէ՞ր կաս խաւարեալ և տրտում. «Վասն զի Արարիչն իմ այսօր ի խաչն տեսանեմ»: Ընդէ՞ր կաս և դու ի սուգ, ո՛վ իմ Սուրբ եկեղեցի և զի՞նչ է այդ նոր նշանդ, զոր ցուցանես. «Վասն զի Փեսայն իմ Յիսուս վիրաւորեցեալ և մերկ

³⁴ Կարծում ենք՝ սրանով է պայմանավորված նաև այն, որ «Կտակ շարձարանաց»-ի տարբերակավածներ ունեցող և հեղինակի մասին հիշատակություններ չպահունակող որոշ ընդօրինակություններ, Մատենադարանի հայերեն ձեռագրերի համառոտ ցուցակի կազմողների կողմից, վերագրվել են հիմնականում նույն անձի՝ Հակոբ պատրիարք Նայյանի գրչին:

³⁵ ՄՄ 2212, 218բ:

մարմնով ի խաչին կախեալ կայ»։ Զի՞նչ է այդ, ո՛վ Մարիամ՝ մայր ողորմութեան, վասն է՞ր ծածկես զերեսդ և ընդէ՞ր կաս ի սուգ. մեք՝ ողորմեալքս, առ յո՞վ դիմեսցուք, որ դու զհրաշալի դէմդ ոչ ցուցանես մեզ. «Վասն զի միակ որդին իմ Յիսուս և ուրախութիւնն աշխարհի, ահա՛ այսօր անօրէն հրէայքն ի խաչ բեկեցին։ Նայեցարուք ի խաչն. այն իմ Միածին Որդին է, որ այնպէս ողորմելի կախեալ կայ, այնպիսոյ Որդոյ մայրն որպէ՛ս կարէ ուրախանալ»։ Ո՛վ բարերար Փրկիչդ մեր Յիսուս, զի՞նչ են այդ վէրք և խոցուածք և վասն է՞ր այդպէս անտէր և անօգնական բեկեցեալ կաս ի խաչիդ. «Վասն զի եկի ի փրկել զմարդիկ, և մարդիկ զիս այսպէս արարին՝ փոխանակ բարերարութեան իմոյ և ի տան սիրելւոյն իմոյ վիրավորեցին»։ Ո՛ւր են աշակերտքն քո և Պետրոս, որք ասէին, թէ՛ Մինչև ի մահ ընդ քեզ եմք, վասն է՞ր թողին զքեզ միայն և ո՞ւր են այնքիկ, որոց բազումս արարեր զբժշկութիւնս. «Աշակերտքն իմ ամենեքեան թողին զիս. Յուդայ մատնեաց զիս, և Պետրոս ուրացաւ, և այլքն թերահաւատք լեալ՝ ցրուեցան, և զորս բժշկեալ էի, նախապէս նոքա զիս հարին և նախատեցին, որպէս Լճ. (38) ամեայ անդամաւոյծն»³⁶ և Մաղքոս»³⁷։ Արդյունքում Փեսան մենակ է՝ լքված բոլորից՝ սկսած սիրելի աշակերտներից, մինչև անշնորհակալ մարդիկ, որոնց Նա բժշկել էր։ Քարոզի նման սկիզբը մի կողմից նախորդների ստեղծած ավանդույթի շարունակութիւնն է, քանի որ մյուս տարբերակներում ևս մեկնարկային կետը ողբն է՝ տեղի ունեցող զարհուրելի իրադարձութիւնն հետ կապված, երբ ամենայն արարվածի Արարիչը մեռնում է իր իսկ արարած մարդու ձեռքով՝ զոհաբերելով իր անձը։ Սակայն, մյուս կողմից՝ ի տարբերութիւն այլ տարբերակների, Սիմեոն եպիսկոպոսն անմիջապէս «խոսափողը» փոխանցում է Հովհաննէս ավետարանչին՝ նրա անունից շարունակելով պատումը, որպէս ամենավստահելի շղթայի շղթայի։ «Զկատարեալ պատմութիւնն ի սիրելոյ աշակերտէն իմմէ Յօհաննու իմաստիք, զի նա միայն էր ընդ յիս մինչև ի մահ»։

|219ա| Արդ, ո՛վ սուրբդ Յոհաննէս՝ սիրելիդ Քրիստոսի, պատմեա՛ մեզ զանցիցն, որոց ականատեսն ես. զինչ և որպէս եղև։ Ասէ սուրբն Յոհաննէս. «Մեք տեսաք և վկայեմք և պատմեմք ձեզ, զի Հայր առաքեաց զՈրդին իւր՝ Փրկիչ աշխարհի...»³⁸։

Հովհաննէս ավետարանչի անունից պատմվում է հետագա իրադարձու-

³⁶ Նկատենք, որ կանոնական Ավետարաններում այս դրվագում անդամաւոյծի և նրա տարիքին վերաբերող որևէ հիշատակում չկա։ Հովհաննու Ավետարանի այլ տեղում (Ե. 5) հիշվում է անդամաւոյծ, որը 38 տարուց ավելի հիվանդ էր։ Իսկ Բահանայապետի ծառան հականէ հանվանէ (Մաղոս) հիշատակված է միայն Հովհաննու Ավետարանում (ԺԲ. 10)։

³⁷ ՄՄ 2212, 218բ։

³⁸ Նոյն տեղում, 218բ-9ա։

թյունների մասին՝ սկսած Կեդրոնի ձորի³⁹ «այն կողմի պարտեզում» («Կտակ»-ների այլ տարբերակներում տրվում է Գեթսեմանիի պարտեզի անունը, որը Սիմեոն Երևանցու տարբերակում բացակայում է), ընթացքում պարբերաբար հեղինակը մեջբերումներ է անում Հին և Նոր Կտակարաններից, արտասաստվածաշնչային աղբյուրներից, ինչպես նաև ունկնդրի ուշադրությունը պատմվող դեպքերի ողբերգականության և հակասականության վրա սեռող տարբեր արտահայտություններ օգտագործում. հավատարիմ մնալով ժանրի կանոններին՝ Սիմեոն վարդապետը հաճախ դիմում է ունկնդրող հավատացյալներին՝ «Ո՛հ, ո՛վ զարմանալի հանդիսին և սքանչելի տեսարանին: Հայեցարուք, ո՛վ հաւատացեալք, ի տեսարանն յայն և մտածեցէ՛ք, թէ ո՛վ է այն, որ այնպէս ողորմելի, արինաթաթախ մարմնով և վիրաւորեցեալ՝ անկեալ կայ...»⁴⁰: Քարոզն ավարտվում է խրատական հորդոր-վերջաբանով. «Մտածեա՛, ո՛վ որկրամոլ և որովայնասէր, Քրիստոս զլեզի և զքացախ ըմպէ: Վերջապէս լացցուք ամենեքեան՝ մտածելով զմեղս մեր, որոյ վասն մեռաւ Քրիստոս, զի Քրիստոսի շարձարանացն և կսկծանացն կցորդ լիցուք և փառացն հաղորդ, և այլն»⁴¹: Իսկ ՄՄ Հ^{մր} 5156 ձեռագրում, որում այս քարոզն ընդօրինակված է բուն Քարոզգրքից հետո, ավարտից հետո առկա է նաև նշում. «Սիմէօնէ վարդապետէ՛ ի պաշտօնեայ էջմիածնի»⁴²:

Սիմեոն Երևանցու հեղինակած «Կտակ շարձարանաց»-ի տարբերակի բովանդակությունը պայմանականորեն կարելի է բաժանել հետևյալ մասերի⁴³.

❖ Նախաբան

❖ Հովհաննես Ավետարանչի անունից պատումը՝ միահյուսված հեղինակի տարբեր մեջբերումների, հավելումների, ընդմիջարկությունների հետ, որը շարունակվում է հեղինակի անունից. [Գեթսեմանիի] պարտեզից մինչև Գողգոթա ավետարանական պատումի վերապատմումը

³⁹ Հովիտ, որն արևելյան կողմից Երուսաղեմը և տանար բաժանում է Ձիթենյաց լեռից: Գեթսեմանիի պարտեզ գնալիս Հիսուս Իր աշակերտների հետ շատ անգամ է անցել Կեդրոնով. տե՛ս «Կեդրոն», Տեղանուններ, <https://biblesociety.am/arm/149/%D5%8F%D5%A5%D5%B2%D5%A1%D5%B6%D5%B8%D6%82%D5%B6%D5%B6%D5%A5%D6%80> (դիտվել է 24.02.2022 թ.): Հովհաննու Ավետարանում ևս բացակայում է Գեթսեմանիի պարտեզի անունը. տե՛ս Յովհ. ԺԸ. 1:

⁴⁰ ՄՄ 2212, 221բ:

⁴¹ Նույն տեղում, 227բ:

⁴² ՄՄ 5156, 278բ:

⁴³ Այս ժանրի որոշ ֆարոգների դեպքում երբեմն հեղինակն ինքը կարող է տալ ֆարոգի կառուցվածքը՝ ենթավերնագրեր առանձնացնելով (օր.՝ Հակոբ պատրիարհ Նայյանի երկի՝ նրա Քարոզգրում տեղ գտած տարբերակի դեպքում. տե՛ս ՄՄ 9824, 442աբ): Սիմեոն վրդ. Երևանցին իր ֆարոգի ինֆագիր օրինակում նման բաժանումներ չի արել:

- Գիշերը [Գեթսեմանիի] պարտեզում, Հիսուսի ձերբակալումը
- հարցաքննությունը քահանայապետի տանը
- հարցաքննությունը Պիղատոսի տանը, գանահարումը, տանջանքները
- Գողգոթա տարվելը
 - ❖ Մարիամ Աստվածածնի անտեղյակությունը, լուրն իմանալուց հետո ապրումները և խոսքերը
 - ❖ Տիրամոր դեգերումները, Որդու փնտրտուքը, խոսակցությունը «Մարիամանց» հետ
 - ❖ Մարիամի և Հիսուսի երկխոսությունը (հիմնականում՝ չափածո)
 - ❖ Հիսուսի խաչելությունը և մահը
 - ❖ Մարիամի ողբը
 - ❖ Ամփոփում (դեպքերի հակիրճ թվարկում)
 - ❖ Վերջաբան (խրատական բնույթի)

Հատկանշական է, որ «Կտակ չարչարանաց»-ի այլ տարբերակներում, օրինակ, նախավերջին կետը՝ նախորդ դեպքերի հակիրճ հիշեցումը, չի հանդիպում:

Ինչպես արդեն նշվեց, տարբեր հեղինակներ «Կտակ չարչարանաց»-ի իրենց տարբերակի սյուժեն կառուցելիս տարբեր շեշտադրումներ են արել գործող անձանց վրա՝ նրանց ընտրության, դերակատարության (կարևորության), վերագրված արարքների ու խոսքերի և այլն: Այսպես, օրինակ, եթե Նալյան պատրիարքի և Սիմեոն եպս. Երևանցու տարբերակներում ընդհանրապես բացակայում է Մարիամ Մագդաղենացու կերպարը, ապա Ստեփանոս սրկ. Տփղիսեցու տարբերակում նա գործող կենտրոնական կերպարներից է, որը նախ ուղարկվում է Մարիամ Աստվածածնի մոտ՝ հայտնելու Հիսուսի ձերբակալման ու խաչելության տարվելու լուրը, ապա ուղեկցում Տիրամորը դեպի Գողգոթա ճանապարհին ու փորձում մխիթարել նրան⁴⁴: Հերովդես Չորրորդապետին ևս ոչ բոլոր տարբերակներում ենք հանդիպում: Նման կերպարներից է նաև Պոնտացի Պիղատոսը. եթե «Նալյանական» տարբերակներից մեկում մանրամասն խոսվում է նրա կողմից Հիսուսի հարցաքննության, վերջինիս ամեն կերպ արձակելու ջանքերի մասին⁴⁵, ապա «սիմեոնյան» տարբերակում Պիղատոսի ջանքերը հպանցիկ են հիշատակվում, իսկ հետո տրվում է բարոյական գնահատականը նրա արարքին. «Անիրաւիս, ո՛վ Պիղատոս, անիրաւիս. զայդ առնելով՝ ոչ կարես արդարանալ, զի արդէն ահա դու վկայեցեր անմեղութեան դորա և ասէիր, թէ՛ «Ունիմ [իշխանութիւն] սպանանելոյ և ունիմ՝ արձակելոյ»: Այժմ զի՞ է [և] զի՞ տաս զդա ի մահ»⁴⁶: Ստեփանոս սարկավագի տարբերակում ևս խոսվում է Պի-

⁴⁴ Գ. Հարույթունյան, նշվ. աշխ., էջ 226-227:

⁴⁵ ՄՄ 565, 132բ-6բ:

⁴⁶ ՄՄ 2212, 222ա, հմմտ. ՄՄ 5156, 273բ:

ղատոսի՝ Հիսուսին արդարացնելու փորձի մասին. սակայն այլ մանրամասներ կամ գնահատականներ բացակայում են: Քրիստոսին դատող հրեաների քահանայապետը Սիմեոն Երևանցու «Կտակ»-ի տարբերակում շեշտված կերպով ներկայացվում է որպես «անօրէն դատաւոր» և մեղադրվում նրա հանդէպ արված «անիրաւ դատաստանի» համար⁴⁷:

Մյուս կողմից՝ կան գործող անձինք, որոնց ներկայութիւնը բոլոր հեղինակների կողմից կարծես՝ պարտադիր է ընկալվել Գեթսեմանիից Գողգոթա ընկած ճանապարհի⁴⁸ իրադարձութիւնների նկարագրութեան համար. իհարկէ, առաջին հերթին նրանց՝ կանոնական շորս ավետարաններում հիշատակված լինելու շնորհիվ: Նման կերպարներից են Պետրոս և Հովհաննէս առաքյալները, Գաբրիել հրեշտակապետը: Սիմեոն Երևանցու տարբերակում, օրինակ, Պետրոս առաքյալը հիշվում է 1-2 անգամ՝ իր ուրանալու համատեքստում և, ըստ էութեան, գործող կերպար չի դարձվել, մինչդեռ Հովհաննէս ավետարանիչը և՛ սկսում է պատումը, և՛ մասնակցում է Տիրամոր դեգերումներին՝ ուղեկցելով նրան մինչև Հիսուսի խաչելութիւնը:

Հպանցիկ անդրադառնանք նաև Սիմեոն Երևանցու այս քարոզի լեզվին: Ընդհանուր առմամբ, «Կտակ»-ների դեպքում լեզվաոճական հիմնական առանձնահատկութիւնը լեզվի պարզութիւնը, հաճախ գրաբարից հեռացումն է: Պատճառը, թերևս, ունկնդրի համար քարոզխոս-հեղինակի խոսքն ավելի ընկալելի, պարզ և հուզող դարձնելն էր: Բառապաշարը հաճախ հագեցած է բարբառային ձևերով կամ օտարաբանութիւններով. հեղինակները փորձել են ունկնդրին կենդանի լեզվով փոխանցել ավետարանական սյուժեի վերապատմումը:

Սիմեոն վրդ. Երևանցու Քարոզգրքի լեզվական առանձնահատկութիւններին իր հոդվածներից մեկում անդրադարձել է լեզվաբան Վազգեն Համբարձումյանը: Հոդվածագիրը նշում է⁴⁹, որ նպատակ չի ունեցել ամբողջութեամբ ներկայացնելու երկի բոլոր առանձնահատկութիւնները և, իր իսկ խոսքով, հետազոտութեան համար որպէս հիմք ընդունել է Քարոզգրքի ոչ թե ինքնագիր օրինակը

⁴⁷ Նման շեշտադրումների հասարակական-ֆաղափական հնարավոր պատճառների, ինչպէս նաև երկի բովանդակային որոշ այլ առանձնահատկութիւնների մասին վերջերս հետաւոբիւր տեսակետ է հայտնել Ա. Օհանջանյանը. տե՛ս A. Ohanjanyan, “Armenian-Jewish Connections in the Light of Pre-Modern Armenian Polemical Literature from Iran and Its Wider Context”, *Entangled Religions*, 13(3), 2022, <https://doi.org/10.46586/er.13.2022.9626> (ղիտվել է 14.02.2022 թ.):

⁴⁸ Լատին (կաթոլիկ) միջավայրում “Via Dolorosa” (թրգմ.՝ «Ողբի ճանապարհ») անունով հայտնի ճանապարհը մոտավորապէս նույն ընդգրկումն ունի՝ այն տարբերությամբ, որ սկսվում է Հիսուսի՝ մահվան դատապարտվելու վայրից:

⁴⁹ Վ. Համբարձումյան, «Նկատառումներ Սիմեոն Կաթողիկոս Երևանցու «Քարոզգրքի» լեզվի վերաբերյալ», *Էջմիածին*, 2007, Թ. (սեպտեմբեր), էջ 100-109:

(թեև տեղյակ է եղել ինքնագրի գոյություն մասին), այլ ուրիշ ընդօրինակություն՝ ՄՄ 2314 ձեռագիրը (ԺԸ. դ., տեղն անհայտ)⁵⁰, որում, ի դեպ, Քարոզգրքի բոլոր քարոզները չեն տեղ գտել, այլ միայն Բ. հատորից՝ այն էլ ոչ ամբողջությամբ⁵¹: Ամեն դեպքում, ուսումնասիրողի ընդհանրացված նկատառումները Քարոզգրքի մյուս քարոզների մասին տեղին են նաև այս՝ Ավագ ուրբաթի քարոզի համար, ինչպես օրինակ՝ որոշ գրաբար բառերի իմաստային այնպիսի կիրառությունները, որոնք բնորոշ են առավելապես գրական աշխարհաբարին, լատինաբանությունների առկայությունը և այլն⁵²: Կարծում ենք՝ Քարոզգրքի ինքնագիր օրինակի բնագրի հրատարակությունը կնպաստի, որ այն նորովի ուսումնասիրության առարկա դառնա համապատասխան մասնագետների կողմից, այդ թվում՝ լեզվական առանձնահատկությունների տեսանկյունից: Հոգվածագիրը նշում է. «Քարոզգրքի» լեզուն պարունակում է նաև լատինաբան հայերենին բնորոշ բառային և քերականական ձևեր ու կազմություններ: Այս առումով նախ նկատենք, որ բանասիրության մեջ կարծիք է հայտնվել, որ Սիմեոն Կաթողիկոս Երևանցին իր այս աշխատությունը գրել է Կոստանդնուպոլսում եղած տարիներին: Դա միանգամայն հավանական է, մանավանդ նաև այն նկատառումով, որ այս երկի լեզուն զգալապես ազդված է այդ ժամանակներում պոլսահայ միջավայրում ևս (հատկապես գրավոր խոսքում) գործածվող լատինաբանությունից⁵³: Պետք է նկատի ունենալ, որ հոգվածի գրվելու պահին Մատենադարանի ընդարձակ ձեռագրացուցակի յոթերորդ (է.) հատորը դեռ լույս չէր տեսել, իսկ համառոտ ձեռագրացուցակում ձեռագրի գրչության վայր(եր)ի մասին նշում չկա, թվականն էլ նշված է 1748 թ.⁵⁴: Ամեն դեպքում, Կոստանդնուպոլսում գրվելու հանգամանքը, բացի լեզվաոճական վերոնշյալ փաստարկներից, ինչպես տեսանք, հաստատվել է հենց հեղինակի համապատասխան նշումների շնորհիվ:

Այսպիսով, Սիմեոն Ա. Երևանցի հայրապետի հեղինակած «Կտակ շարչարանաց»-ի տարբերակի ուսումնասիրությունը թույլ տվեց մի կողմից հերթական անգամ հաստատելու ԺԸ. դարում այս ժանրի նմուշների տարածվածությունն ու ժողովրդականությունը, իսկ մյուս կողմից՝ դրանք կազմող-խմբագրող հեղինակների ստեղծագործական ազատության սահմանները, նախընտրությունները, թեմատիկ շեշտադրումները: «Կտակ շարչարանաց»-ի ժանրի ամեն հերթական տարբերակի հետազոտությունը բացահայտում է ընդհանուր «խճապատ-

⁵⁰ Ձեռագրի ընդարձակ նկարագրությունը տե՛ս Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի, հ. է., էջ 877-880:

⁵¹ Մեզ հետաբերող բարոզն այս ձեռագրում առկա է:

⁵² Վ. Համբարձումյան, նշվ. աշխ., էջ 106-107:

⁵³ Նույն տեղում, էջ 107:

⁵⁴ Յուցակ ձեռագրաց Մաշտոցի անվան Մատենադարանի, հ. Ա, էջ 747:

կերի» ևս մեկ մասնիկի առանձնահատկությունները՝ նմանություններն ու տարբերությունները մյուս «Խճաքարերի» համեմատ, ինչպես նաև հարստացնում մեր գիտելիքները տվյալ դարաշրջանի կրոնաաստվածաբանական մոտեցումների մասին:

GARNIK A. HARUTYUNYAN

THE RECENSION OF THE “TESTAMENT OF THE PASSION
[OF CHRIST]” OR THE SERMON OF GOOD FRIDAY
BY CATHOLICOS SIMEON I EREWANTS‘I

Keywords: Testament of Passion, *Book of Sermons*, Simeon Erewants‘i, Good Friday, sermon, Constantinople, Ējmiatsin, legate, manuscript, autograph.

One of the remarkable works belonging the genre “Testament of the Passion [of Christ]” or the sermons of Good Friday belongs to the Catholicos of All Armenians Simeon I Erewants‘i (1710–1763–1780), a famous theologian and clergyman of the Armenian Church of the 18th century. It has reached us in his unpublished *Book of Sermons*. This book and generally the sermons of Simeon I Erewants‘i are extant in many copies. For example, Matenadaran houses around ninety manuscripts containing his sermons entirely or partially. Also, it is important to mention his autograph, M 2212, which contains his *Works*. In this article, it is demonstrated that no other original manuscripts are known at the moment, as was considered before.

The dates in the autograph of Simeon Erewants‘i (then *vardapet*, i.e. archimandrite, later bishop) show that the book was written gradually, in Ējmiatsin and Constantinople. While being the legate of the Catholicosate of Ējmiatsin in Constantinople, Simeon Erewants‘i, simultaneously with his ecclesiastical-political and social activities, had opportunities to preach in various eparchies and among the Armenians of Constantinople. Being acquainted with the Armenian Patriarch of Constantinople of that time Hakob Nalyan (1706–1764), Simeon probably knew his version of the “Testament.” One can suppose the same regarding the other recensions (published or unpublished), especially the ones that were written before the 1750s in Constantinople.

The sermon of our interest (the 52nd one) has the main characteristics of the genre of “Testaments”, which was already formed by the time it was edited by Simeon Erewants‘i. Such features are the same plot, mixed verse and prose, as well as unofficial style and vocabulary close to oral speech. At the same time, like any other

recension of the genre, this one too has differences from the others.

We have tried to summarize and present the main characteristics of the “simeonic” recension of the genre of “Testaments.” The manuscripts, structure, plot and linguistic features are discussed in the article. At the same time, we’ve drawn parallels with other versions: by Patriarch Hakob Nalyan (or attributed to him), deacon Step‘anos Ծր՛ghisets‘i (Կ‘iflizets‘i), the one included in the *Book of Sermons* by Grigor Tat‘ewats‘i (1346–1409), and the other version preserved in the *Lectiary (Chashots‘)* of the Armenian Church. The study of each next recension can be compared with the discovery of a tessera in a mosaic, which lets us enrich our knowledge of the religious and theological thought of the given period.

ГАРНИК А. АРУТЮНЯН

РЕДАКЦИЯ “ЗАВЕЩАНИЯ СТРАСТЕЙ...”, ИЛИ ПРОПОВЕДИ СТРАСТНОЙ ПЯТНИЦЫ КАТОЛИКОСА СИМЕОНА I ЕРЕВАНЦИ

Ключевые слова: Завещание страстей, Книга проповедей, Симеон Ереванци, Страстная пятница, проповедь, Константинополь, Эчмиадзин, делегат, рукопись, автограф.

Один из примечательных вариантов “Завещания страстей [Христовых]...” или проповедей Страстной пятницы принадлежит перу Католикоса Всех армян Симеона I Ереванци (1710-1763-1780), выдающегося богослова и клирика Армянской церкви XVIII века. Это сочинение дошло до нас в неопубликованном *Сборнике проповедей* автора. Упомянутый *Сборник проповедей* и в целом проповеди Симеона Ереванци сохранились во многих списках. Например, только в Матенадаране около девяноста рукописей содержат его проповеди целиком или частично. Среди них имеется единственный известный сегодня автограф – рукопись Матенадарана № 2212, содержащая “Сочинения” автора.

Даты, упомянутые в автографе *Сборника проповедей* Симеона Ереванци (тогда “вардапета”, то есть архимандрита, позже епископа) показывают, что сборник писался постепенно, в Эчмиадзине и Константинополе. В качестве легата Эчмиадзинского Католикосата в Константинополе, Симеон Ереванци, параллельно с церковно-политической и общественной деятельностью, имел возможность проповедовать в разных епархиях и для константинопольских армян. Естественно предположить, что Симеон, знакомый с тогдашним Армянским Патриархом Константинополя, Акобом Наляном (1706-1764), знал о существовании его версии “Завещания” и о других (как рукописных, так и опубликованных) редакциях, особенно возникших до 1750-ых годов в Константинополе.

Интересующая нас проповедь (52-ая в *Сборнике проповедей*) имеет основные особенности жанра “Завещаний”, который был уже сформирован в момент создания редакции Симеона Ереванци. Такими характерными чертами являются одинаковый сюжет, смешанная прозаично-стиховая структура, неофициальный стиль и лексика, приближенная к разговорной речи. В то же время, как и любой образец данного жанра, этот тоже имеет свои особенности.

В статье сделана попытка представить основные особенности “симеоновой” редакции “Завещания”: рукописи, структуру сочинения, его сюжет, лингвистические особенности. Эта редакция сопоставлена с другими вариантами «Завещания»: с тем, что принадлежит перу или приписывается Патриарху Акобу Наляну; с вариантом дьякона Степаноса Тпхисеци (Тифлисечи); с образцами, сохраненными в *Сборнике проповедей* Григора Татеваци (1346-1409) и в Лекционари Армянской церкви (*Чашоц*).

Исследование каждого следующего варианта “Завещания страстей...” можно сравнить с раскрытием новой тессеры в мозаике, которая обогащает наши знания о религиозной и богословской мысли данной эпохи.

**ԿԻՒԻԿՅԱՆ ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ԶՈՐՈՎԱՆՔԸ ԵՎ ԳՐՉԱԿԱՆ
ԺԱՌԱՆԳՈՒԹՅՈՒՆԸ**

Բանալի բառեր՝ Կիլիկիա, Ակներ վանք, Զորոբերդ վանք, Վարդան Կիլիկեցի, գրչության կենտրոն, գրատուն, ձորովանեցի գրիչներ, երաժիշտներ, նկարիչներ, հիշատակարան:

Զորովանքը հայ միջնադարյան հոգևոր և վանական մշակութային կենտրոններից է և գրչության, մանրանկարչության ու երաժշտական արվեստների պատմության մեջ ունի իր ուրույն տեղը: Վանքում գրվել և մեզ են հասել տարբեր բովանդակությամբ մոտ մեկ տասնյակից ավելի ձեռագիր հուշարձաններ՝ Ավետարան, Մանրուսմունք, Շարական, Հայսմավուրք, մեկնողական գործեր: Զորովանքի և գրչության գոյության մասին տեղեկություններ իմանում ենք ԺԳ և ԺԴ դարերի ձեռագիր վկայություններից, որոնք ամփոփված են Մաշտոցի անվան Մատենադարանի, Երուսաղեմի, Վենետիկի, Վիեննայի ձեռագրական հավաքածուներում և ձառագրացուցակներում:

Գրչագիր հիշատակարաններում վանական հաստատությունը հիշվում է որպես անապատ՝ «գրեցաւ... ի յԱնապատիս Զորոյ վանք կոչեցեալ»¹, «յանապատս, որ կոչի Զորոյ վանք» (ՄՄ 8570, ք. 198բ)², մենաստան՝ «գրեցաւ... ի մենաստանիս, որ կոչի Զորոյ վանք» (ՄՄ 7034, քերթ 300բ), «Աւարտեցաւ... յաստուածաբնակ մենաստանիս ի Զորովանս»³, սուրբ ուխտ կամ վանք՝ «Սուրբ ուխտն Զորոյ կոչեցեալ վանք»⁴, վանք՝ «... ի վանքս, որ Զորոյ վանք անուն կոչի»⁵:

Վանքի գտնվելու վայրի մասին սուղ տեղեկություններից հայտնի է, որ այն

* Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարան, պ.գ.թ., hasbadalyan@gmail.com, հոդվածը ներկայացնելու օրը՝ ապրիլի 4, 2022, գրախոսելու օրը՝ ապրիլի 27, 2022:

¹ Եղվ. 1566, **Ն. Պողարեան**, Մայր ցուցակ ձեռագրաց սրբոց Յակոբեանց (այսուհետ՝ **Ն. Պողարեան**, *Յուցակ*), հ. 5, Երուսաղեմ, 1971, էջ 341:

² Վնտկ. 709, **Հ. Ճեմեմեան**, Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց մատենադարանին Մխիթարեանց ի Վենետիկ (այսուհետ՝ **Հ. Ճեմեմեան**, *Յուցակ*), հ. Գ, Վենետիկ, 1993, էջ 1094:

³ **Ա. Մաթևոսյան**, Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, ԺԳ դար (այսուհետ՝ Հիշ. ԺԳ դար), Երևան, 1984, էջ 853:

⁴ **Ա. Դանիելեան**, Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մեծի Տանն Կիլիկիոյ կաթողիկոսութեան (այսուհետ՝ *Յուցակ*), Անթիլիաս, 1984, էջ 37:

⁵ Եղվ. 3602, **Ն. Պողարեան**, *Յուցակ*, հ. 11, Երուսաղեմ, 1991, էջ 19:

կառուցվել է Լեոնային Կիրիկիայում: Ջորովանքում մատյաններ ընդօրինակած Գրիգոր գրիչը միակն է, ով վկայում է այդ մասին. «Գրեցաւ սա ի Կիրիկեցւոցս աշխարհ» (1331թ.)⁶: Մեկ այլ հիշատակարանում Գրիգորը գրում է. «Գրեցաւ սա ի Կիրիկեցւոց աշխարհի ի Լեոնային կողմանս» (1334թ.)⁷: Ջորովանքի տեղորոշման համար կարևոր է նաև անապատի անվան ընտրությունը. ենթադրելի է, որ վանքն իր անունը ստացել է ձորում կառուցված լինելու համար:

Ջորովանքին նվիրված ուսումնասիրություններում կա այն կարծիքը, որ մենաստանը գտնվել է Բարձրբերդի և Ակներ վանքի մոտակայքում⁸: Դ. Ալիշանը հիմք ընդունելով 1329 թ. մենաստանում օրինակված ձեռագրի գլխավոր հիշատակարանը, վանքի մասին գրել է. «Ոչ լոկ վկայարան՝ այլ և մենաստան ճանաչի յարակից կամ բաժանորդ մեծի ուխտին Ականց»⁹: Վանքի պատմությանն ու գրչական ժառանգությանն անդրադառնալով համանման կարծիք է արտահայտել նաև Հ. Ոսկյանը՝ Կիրիկիայի վանքերին նվիրված իր ուսումնասիրության մեջ. «Այնպէս կը թուի, թէ Ակներ վանքի մերձ ձոր մը եղած ըլլայ եւ անոր քով վկայարան մը կառուցուած ի պատիւ Ս. Թէոդորոսի կամ Թորոսի եւ այն՝ ենթակայ Ակներ վանքի, բայց ապա վանականներու բնակավայրերով օժտուած ու վանք եղած»¹⁰: Ձեռագրագետ Ա. Մաթևոսյանը Ջորովանքը նույնպես տեղադրել է Ակներ վանքի մոտակայքում¹¹:

Նկատենք, որ Ակներ վանքի տեղադրությունը և դիրքը հստակեցված չէ: Հարցին վերաբերող ուսումնասիրություններում նշվում են տարբեր տեսակետներ¹²: Համաձայն ակներցի գրիչների հաղորդումների՝ վանքը հիմնարկվել է «ի գավառիս Յախուտ» կամ «ի Լեոնային կողմանս» Կիրիկիայի¹³: Կարելի է ենթադ-

⁶ Վնտկ. 164, Բ. Սարգիսեան, Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց մատենադարանին Մխիթարեանց ի Վենետիկ (այսուհետ՝ Բ. Սարգիսեան, Յուցակ), Բ. Ա., Վենետիկ, 1914, էջ 698:

⁷ Տ. Պալեան, Յուցակ հայերէն ձեռագրաց վանուց Ս. Կարապետի եւ Ս. Դանիէլի ի Կեսարիա (այսուհետ՝ Յուցակ), Վիեննա, 1963, էջ 33:

⁸ Հայաստանի եւ հարակից շրջանների տեղանունների բառարան, կազմեցին Թ. Հակոբյան, Ստ. Մելիք-Բախչյան, Հ. Բարսեղյան, Բ. Յ., Երևան, 1991, էջ 489:

⁹ Դ. Ալիշան, Սիսուան, Վենետիկ, 1885, էջ 156:

¹⁰ Հ. Ոսկեան, Կիրիկիայի վանքերը, Վիեննա, 1957, էջ 229:

¹¹ Ա. Մաթևոսյան, Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարանները միջնադարյան հայ մշակույթի ուսումնասիրության սկզբնաղբյուր, Երևան, 1998, էջ 99:

¹² Ակներ վանքի աշխարհագրական դիրքին վերաբերող կարծիքները և տեղեկությունները տե՛ս Հ. Բաղայան, «Ակների վանական միաբանությունը և գրչական ժառանգությունը», *ԲՄ*, Բ. 28, Երևան, 2019, էջ 264:

¹³ ԱՄՆ 154, Avedis K. Sanjian, *Catalogue of Medieval Armenian Manuscripts in the United States, Los Angeles – London, 1976*, p. 675-677: Եղմ. 157, Ա. Սիւրմէլեան, Մայր Յուցակ հայերէն ձեռագրաց Երուսաղէմի սրբոց Յակոբեանց վանքի, Բ. Ա., Վենետիկ, 1948, էջ 341: Նոր Ջուղա 31, Ս. Տէր-Աւետիսեան, Յուցակ ձեռագրաց Նոր Ջուղայի Ամենափրկիչ վանքի, Բ. Ա., Վիեննա, 1970, էջ 148:

րել, որ աշխարհագրորեն Ակներն ու Ջորովանքը գտնվել են իրար մոտ:

Ակների միաբանությունը լինելով Կիրիկիայի կայացած և հեղինակավոր հոգևոր ու մշակութային կենտրոններից, միջվանական կապեր ու հարաբերություններ է ունեցել Կիրիկիայի և Հայաստանի վանական կենտրոնների և գրչության դպրոցների հետ՝ մեծ դեր խաղալով հատկապես գրչության արվեստի զարգացման գործում: Նման համագործակցության մասին է վկայում Գրիգոր գրիչը՝ Ջորովանքում 1329 թ. օրինակած Հովհաննես Ոսկեբերանի «Մեկնութիւն Մատթէի» գրչագրի հիշատակարանում: Գրիչը «աստուածահաճոյ աղաւթիւք» աղաչում է հիշել Ակների միաբանության «սուրբ», «պատուելի», «հեզահոգի» հոգևոր հայրերին, որոնք ընդօրինակման համար շնորհել են գաղափար օրինակը¹⁴: Գրիգորը համատեղ աշխատել է նաև Ակներ վանքում և արտագրել մատյաններ 1325-1332 թթ.¹⁵:

Երբեմն Ջորովանքը¹⁶ նույնացվել է Ջորոբերդ վանքի հետ: Ջորոբերդի աշխարհագրական դիրքը անորոշ է¹⁷: 1250 թ.¹⁸ այստեղ՝ «յանապատիս, որ կոչի Ջորոյ բերդ»-ում օրինակված «Մեկնութիւն Կաթողիկեայց թղթոց» ձեռագրի հիշատակարանում գրիչ Ստեփանոսը հիշում է Սամվել երաժշտապետին: Բանասեր Ա. Երեմյանը Սամվել վարդապետին նվիրված իր հոդվածում վերջինիս ներկայացնում է որպես Ջորովանքի մշակութային գործիչ¹⁹:

Ջորովանքի հիմնադրի, կառուցման ժամանակի և հանգամանքների վերաբերյալ տվյալներ չեն պահպանվել: Կարծում ենք անապատը հին վանք չի եղել: Հավանական է Հ. Ոսկյանի այն ենթադրությունը, որ վանքը «Ռուբինեան հարս-

¹⁴ «Եւ արդ աղաչեմ զամենեսեան, որք հանդիպիք սմա ընթերցմամբ կամ լսելով, յիշեսչիք աստուածահաճոյ աղաբիքի զմիաբան եղբայրոպիւն հրեշտակաբնակ Ուխտին Ակներոյ՝ զհոգևոր հարբն մեր, զժեռունի սուրբ վարդապետն զՏէր Վարդան, եւ զպատուելի ֆահանայն զՍտեփանոս փակակալն եւ զԳրիգորն եւ զԿոստանդին հեզահոգիսն եւ զԹորոս ժառանկն, որ ի վերայ ամենայն երախտեացն, զոր արարեալն էին մեզ՝ յաւելին եւ զայս եւ յցին զփափաք սրտի իմոյ եւ շնորհեցին զարինակն, որ գրեցի զսա, որեսցէ Տէր զնոսս ի գիրն կենաց, ամէն» (տե՛ս Վիեն. 1465, Հ. Սեֆուլեան, *Յուցակ հայերէն ձեռագրաց մատենադարանին ի Վիեննա* (այսուհետ՝ *Յուցակ*), հ. Գ, Վիեննա, 1983, էջ 217, հմմտ. Դ. Ալիշան, *Սիրուան*, էջ 156):

¹⁵ Հ. Բաղայան, *նշվ. աշխ.*, էջ 273-274:

¹⁶ Համանուն վանք գործել է Մեծ Հայքի Վասպուրական աշխարհում, տե՛ս Հ. Ոսկեան, *Վասպուրական-Վանի վանքերը*, Վիեննա, 1940, էջ 251:

¹⁷ Վանքը ներկայացվում է որպես պատմական Հայաստանի անապատներից (տե՛ս Հայաստանի և հարակից շրջանների տեղանունների բառարան, հ. 3, էջ 489):

¹⁸ Գ. Հովսեփյանը ձեռագրի գրչության աղհատված տարեթիվը ընթերցել է ՈՂԹ (1250), (տե՛ս Գ. Յովսեփյան, *Յիշատակարանք ձեռագրաց*, Անթիլիաս, 1951, էջ 1009: Ա. Մաթևոսյան, *Հիշ. ԺԳ դար*, էջ 255-256):

¹⁹ Ա. Երեմյան, «Երաժշտապետ Սամվել վարդապետ», հ. 11, *էջմիածին*, 1954, էջ 43-44: Հեղինակն անդրադարձել է ձորովանեցի գրիչներ Իգնատիոսին և Առափելին՝ ներկայացնելով նրանց օրինակումներից մեկական աշխատանք:

տուժեան սկիզբները չէ հիմնուած»²⁰: Հիշատակարանային երկու վկայություններում նշվում է վանքի մաս կազմող վանական կառույցներից Սուրբ Թորոսի վկայարանը: 1329 թ. Գրիգոր գրիչը վկայում է. «Գրեցաւ... ընդ հովանեալ քաջահաղթ վկայարանիս, որ կոչի Ջորոյն Սուրբ Թորոս»²¹: 1331 թ. օրինակած Ավետարանի հիշատակարանում Գրիգորը նշում է. «Գրեցաւ սա... ընդ հովանեալ վկայարանիս, որ կոչի Ջորոցն սուրբ Թորոս»²²: Վկայարան-սրբատեղի շինությունը, ուր հավանաբար պահվել կամ ամփոփված են եղել սրբի մասունքներ, ի համեմատություն վանքին կից այլ կառույցների, կարծում ենք համեմատաբար ավելի ուշ է հիմնվել:

Ջորովանքի գրիչները տեղեկացնում նաև Սուրբ Աստվածածին, Սուրբ Նշան և Սուրբ Սիոն եկեղեցիների մասին, որոնց հովանավորությունները գործել է վանքը: Այստեղ 1333 թ. արտագրված Ավետարանի գրիչը գրում է. «Արդ, փափագմամբ զսա գրեցի/ Ի վանքս, որ Ջորոյ վանք անուն կոչի,/ Ընդ հովանեալ Աստուածածնի/ եւ կենսակիր Սուրբ Նշանի»²³: Գրիչ Առաքելը 1326²⁴ և 1338 թթ. օրինակած Մանրուսում գրչագրերի հիշատակարաններում վկայում է. «Գրեցաւ եղանակաւոր տառս, որ կոչի Մանրուսումն... յանապատս, որ կոչի Ջորոյ վանք, ընդ հովանեալ Սուրբ Աստուածածնիս եւ կենսակիր Սուրբ Նշանիս» (ՄՄ 8570, թ. 198բ): 1334թ. գրված Ավետարանի գրիչ Գրիգորը նույնպես նշում է. «Գրեցաւ սա ի Կիրիկեցւոցս աշխարհ... ընդ հովանեալ Սուրբ Աստուածածնիս եւ Սուրբ Նշանիս»²⁵: Հովանավորների մասին նշում են նաև Գրիգոր գրիչը՝ «ընդ հովանեալ Սուրբ Աստուածածնին և Սուրբ Սիոնի և մերոյին գլխոյ Հայաստանեացս Լուսաւորչի և այլ կենսակեր սուրբ նշանացս...»²⁶ և Ստեփանոս գրիչը՝ «ի Սուրբ ուխտն Ջորոյ կոչեցեալ վանք, ընդ հովանեալ Սուրբ Նշանացն եւ Սուրբ Աստուածածնին եւ Սուրբ Սիոնի»²⁷:

Եկեղեցիների հիմնադրման ժամանակի, արտաքին և ներքին հարդարանքների մասին սկզբնաղբյուրները տեղեկություններ չեն ընձեռում: Հավանաբար, մենաստանը ունեցել է գրատուն-մատենադարան, ճգնավորների և վանքաբնակ վանականների բնակություն համար կառուցված շինություններ: Առկա տվյալներից նկատելի է, որ Ջորովանքի և եկեղեցիների կառուցումը ավարտված է եղել 13-րդ դարավերջին՝ մինչև 1299 թ.:

²⁰ Հ. Ոսկեան, նշվ. աշխ., էջ 230:

²¹ Վիեն. 1465, Հ. Սեֆուեան, Յուզյակ, էջ 217:

²² Տ. Պալեան, Յուզյակ, էջ 33:

²³ Եղմ. 3602, Ն. Պողարեան, Յուզյակ, հ. 11, էջ 19:

²⁴ Վնտկ. 709, Հ. Ճեմեմեան, Յուզյակ, էջ 1094:

²⁵ Վտնկ. 164, Բ. Սարգիսեան, Յուզյակ, էջ 698:

²⁶ Ա. Մաթևոսյան, Հիշ. ԺԳ դար, էջ 853:

²⁷ Ա. Դանիելեան, Յուզյակ, էջ 37:

Անապատում օրինակված գրչագրերի հիշատակարաններում վանքի առաջնորդների մասին հիշատակումներ չկան: Այս հանգամանքը Հ. Ոսկյանը մեկնաբանում է այսպես. «Ակների ենթակա էր եւ այս պատճառով Ակների առաջնորդներն էին միանգամայն անոր այցելուները»²⁸: Նշենք, որ 1307 թ. Սսի եկեղեցական ժողովի մասնակից կիրիկեցի յոթ վարդապետներից հիշվում է Ջորովանքի վանահայր Թորոսը²⁹: Ղ. Ալիշանը Թորոսի մասին գրում է. «Առանձինն վանահայր չիլի սորա ի ժողովին Սսոյ յամի 1307, Թորոս անուն, փիլիսոփայ մակաւնուանեալ, որ նշանակէ քաջ երաժիշտ կամ հմուտ երգոց, որպիսի էր և համանուն աւագերէցն արքունի՝ Թորոս Թափրոնց, և այլք ոմանք համանուանք»³⁰:

Վանքի պատմությունը մինչև 1299 թ. և 1338 թ. հետո մնում է անհայտ: Անապատում ակտիվ գրչական գործունեությունը ծավալվել է 1299-1338 թթ. միջև ընկած ժամանակահատվածում: Կարելի է ենթադրել, որ վանքում հոգևոր և մշակութային կյանքը շարունակվել է 1338 թ.-ից հետո ևս, սակայն այդ մասին որևէ տվյալ կամ սկզբնաղբյուր չեն պահպանվել³¹:

Վանքում արտագրված ձեռագրերի հիշատակարանները մեզ գաղափար են տալիս անապատի բազմանդամ միաբանության մասին: Ջորովանքի գրիչները հիշում են եղբայր միաբաններին՝ «ստացողաց գրոյս եւ պատրաստողաց նիւթոյս եւ աշխատողացն»³² և ներկայացնում յուրաքանչյուրի գործունեության ոլորտը: Գրիգոր գրիչը իր գրած հիշատակարաններում հիշում է Ստեփանոս քահանային, «որ յուղղելն ընդ մեզ աշխատեցաւ», «գաւրինակս խնդրեաց եւ եբեր, եւ սպասաւորեաց մեզ ի գրելս» (1329 թ.), մեկ այլ Ստեփանոսի, «որ զհամաբարբառն գրեաց» (1331 թ.), Կարապետ քահանային, որ «զիւր Աւետարանն ետ» (1329 թ.), Վարդան «զսուրբ» քահանային, որ «զարեամբ նահատակն... բազում տառապանաւք էր գրեալ գաւրինակս երիս արիինակս մերձ ունելով» (1329 թ.), Հովհաննես, Ստեփանոս և «սուրբ... եւ արեամբ նահատակն» ծերունի Սամվել քահանաներին, որոնք եղել են «բանիւք եւ արդեամբք միշտ յորդորաւդ... ի գրեալս» (1329 թ.), Սերովբե քահանային, «որ աշխատեցաւ ընդ մեզ յուղղել գրոցս արիինակաւ» (1329 թ.), ձեռագրի պատվիրատուներ «պատուական եւ սրբասնեալ» Պողոս քահանային (1334 թ.) և Առաքելին (1329 թ.) ու

²⁸ Հ. Ոսկեան, նշվ. աշխ., էջ 230:

²⁹ Մ. Օրմանեան, Ազգապատում, հ. Բ, Ս. էջմիածին, 2001, էջ 1180, Հ. Ոսկեան, նշվ. աշխ., էջ 230:

³⁰ Ղ. Ալիշան, Սիսուան, էջ 156, Հր. Աճառյան, Հայոց անձնանունների բառարան, հ. 2, Երևան, 1942, էջ 355:

³¹ Ջորովանքի ամուլը պարզապես հիշատակվում է 1374թ. օրինակված ձեռագրի հիշատակագրության մեջ. «Գրեցաւ սա ձեռամբ վերջին եւ մեղսաբաւալ եւ անաւթան գծաւղի Եսայի արեղայի ի Բաղալս Սիս, ընդ հովանեաւ Սուրբ Նիկայոսի եւ կենսակիր Սուրբ Նշանացս Ջորովանքն և Արքայկաղնոյն եւ Վանկոյ Սուրբ Նշանին»: Հ. Ոսկյանը հավանական չի համարում, որ 1420 թ. ս. Թորոսի վանքում գրված Հավաքածուն պատկանում է Ջորովանքին (տե՛ս Հ. Ոսկեան, նշվ. աշխ., էջ 131, 233)

³² Հ. Սեֆոկեան, Յուցակ, էջ 217:

նրանց հարազատներին, Վասիլ մառանապանին (1329 թ.), Գրիգոր միակեց վանականին (1329 թ.), Անպետ ոսկերիչին (1334 թ.): Առաքել գրիչն աղաչում է հիշել Մարկոսին՝ «դաստիարակ եւ սպասաւոր մեր... զի բազում աշխատեցաւ ի սմա» (1333 թ., 1338 թ.), «գարբասէր եւ զպատուական» Ստեփանոս քահանային և իր քեռորդուն՝ պարոն Թորուն (1333 թ.), Սարգիս սարկավագին, «որ հանապազ կու սպասաւորէր մեզ» (1326 թ.), «աստուածարեալ և պատուական քահանայ» Գրիգոր (1326 թ.) և «սրբանունդ, սրբասէր եւ պատուական» Ներսես սարկավագ (1338 թ.) պատվիրատուներին, Հովհաննես միայնակեցուն (1326 թ.)³³:

Գրիչները հիշատակարաններում կարևորում են իրենց օգնողներին՝ գրքի նյութը մշակողների ու կազմողների աշխատանքը: Գրիգոր գրիչը խնդրում է հիշել թուղթ «կոկող» Հոհաննես քահանային³⁴ և Մարտիրոս սարկավագին³⁵, կազմող Մարտիրոս քահանային³⁶: 1325 թ. օրինակված ձեռագրի գրիչ Առաքելը նաև թղթյա մատյանի կազմողն է. «Աղաչեմ զհանգիպողք սորին, թէ կարգայք կամ աւկտիք ինչ ի սմանէ, յիշել ի բարին Քրիստոս զառաջասացեալ ստացաւդ եւ զկազմաւդ սորա, զխաւարեալ ոգիս՝ [Առաքել]»³⁷:

Չորովանքի գրատանը աշխատել են նաև մանրանկարիչներ Կարապետ քահանան, ով «զծայրս ճառիցս ծաղկազարդեաց»³⁸, և Սարգիս քահանան, ով 1333 թ. գրված Ավետարանի նկարիչն է. «Ընդ նմին՝ Սարգիս սրբասէր քահանայի/ Հոգւոյ ծնաւդին իմ ըստ բանի/ Ձգիրքս մեզ զարդարաւդի/ Յիշման առնել զնա արժանի/ Ի ժամ սոսկալի պատարագի»³⁹: 1311 թ. գրված Շարակնոցի 292ա թերթում նկարիչ «Ս»-ն հավանաբար Սարգիսը, իր հիշատակարանում աղաչում է հիշել գրիչ և ստացող Իգնատիոս քահանային և իրեն՝ «անարժան սարկաւագ զՄ[արգիս եւ զԾ]նաւդան իմ»⁴⁰:

Չորովանքի որպես գրչօջախի ստեղծման, կայացման և առաջադիմությունը գործում կարծում ենք մեծ մասնակցություն է ունեցել Վարդան Կրիլիկեցին:

³³ Ղ. Ալիշանը Չորովանքին նվիրված հակիրճ ուսումնասիրության մեջ հիշատակում է Հովհաննես Չորովանեցուն (ԺԿ դար), ով սրբագրել է Ստեփանոս գրչի օրինակած Հովհանն ոսկերեանի «Յորդորակ ճառ» Հակոբ Ա կաթողիկոսի (1268-1286) համար (տե՛ս Ղ. Ալիշան, *Սիսուան*, էջ 156, Հր. Աճառյան, *Հայոց անձնանունների բառարան*, հ. 3, Երևան, 1946, էջ 596-597, Հ. Ոսկեան, *նշվ. աշխ.*, էջ 229):

³⁴ Տ. Պալեան, *Յուցակ*, էջ 33:

³⁵ Վիեն. 1465, Հ. Սեֆուլեան, *Յուցակ*, էջ 216-217:

³⁶ Նույն տեղում:

³⁷ Եղմ. 1566, Ն. Պողարեան, *Յուցակ*, հտ. 5, էջ 341: Ձեռագրի 613 թերթում պահպանվել է 1371 թ. բոլորգրով գրված կազմողի հիշատակությունը. «Ի թուին ՊԻ կազմեցաւ Շարակնոցս բազմամեղ ձեռամբ [անունը եղծված] կոչեցեալ կրօնատրի»:

³⁸ Վիեն. 1465, Հ. Սեֆուլեան, *Յուցակ*, էջ 217:

³⁹ Եղմ. 3602, Ն. Պողարեան, *Յուցակ*, հ. 11, էջ 19:

⁴⁰ Նույն տեղում, էջ 204: Հիշատակարանի գիրն աղնատված է:

Ստանալով վարդապետական աստիճան, նա հավանաբար գրչության դպրոց ստեղծելու նպատակով սպասավորել է Ջորովանքում⁴¹ : Վարդան վարդապետի մասին մանրամասն տեղեկություններ չեն պահպանվել: Ուստի անհրաժեշտ ենք համարում համառոտակի կանգ առնել վարդապետի կենսագրության և գործունեության վրա: Նրա գրչությամբ մեզ հայտնի չորս ձեռագրերի հիշատակարանների բովանդակությունը թույլ է տալիս կատարել մի շարք ենթագրություններ: Վարդան վարդապետը ամենայն հավանակությամբ ծնվել է Կիլիկիայում: Ծննդյան թվականն անհայտ է: Նախնական կրթությունը ստացել է Գոնների կամ Ակնների վանական դպրոցներից մեկում՝ Հովհաննես Արքեպիսկոպոսի տնային վարդապետի Վերջինիս մասին գրում է՝ «գուսուցիչն իմ տէր Յոհանէս՝ գեղբայրն արքային Հայոց Հեթմոյ» (ՄՄ 4515, թ. 57) և նկատում, որ նրա հսկողությունում է կատարելագործվել, հմտացել ու դարձել գրչության արվեստի գիտուն վարպետ՝ «մակացու գրչութեան» (ՄՄ 470, թ. 213)⁴²: Գիտելիքները խորացնելու նպատակով մեկնել է Հայաստան⁴³ և ուսանել Գլաձորի համալսարանում՝ Եսայի Նչեցի րաբունապետի մոտ: Գտնվելով Կիլիկիայից հեռու, Վարդանը իրեն անվանում է օտարացած, հեռացած՝ «զտարակացեալ գրիչ» (ՄՄ 470, թ. 213): Ուսումնառության շրջանում Վարդանն օրինակել է մատյաններ Եսայի Նչեցու պատվերով՝ «հրամանաւ իմոյ վարժապետս իմ Եսայի»⁴⁴: Վարդան Կիլիկեցին երախտագիտությամբ է հիշում Եսայի Նչեցու մանկավարժական գործունեության մասին՝ րաբունապետին գնահատելով որպես «զաստուածաիմաստ», «զտիեզերալոյս», «սուրբ», «զամպս գերագոյն հրաշիւք լուսատու ցաւզ զվարժապետս իմ Եսայի» (ՄՄ 6558, թ. 416ա, 509ա)⁴⁵:

Նկատենք, որ Վարդան վարդապետը, ով իր ընդօրինակած ձեռագրերի հիշատակարաններում միշտ հիշվում է «Կիլիկեցի» մականվամբ, նույնացվել է Վարդան Բարձրբերդցու⁴⁶ հետ: Հր. Աճառյանը վերջինիս գրչական գործունեու-

⁴¹ Գլաձորի սաները, ավարտելով համալսարանը և ստանալով վարդապետական աստիճան՝ տարբեր վայրերում հիմնել են դպրոցներ և վարդապետարաններ: Տե՛ս Ա. Արևշատյան, Ա. Մաթևոսյան, Գլաձորի համալսարանը միջնադարյան Հայաստանի լուսավորության կենտրոն, Երևան, 1984, էջ 40-51:

⁴² Ա. Մաթևոսյան, Հիշ. ԺԳ դար, էջ 605:

⁴³ Վարդապետական աստիճան ստանալու համար ուսանել են 7-8 տարի (տե՛ս Ղ. Ալիշան, Հայապատում, Վենետիկ, 1901, էջ 546, Լ. Խաչիկյան, Գլաձորի համալսարանի և նրա սաների ավարտական ատենախոսությունները, Աշխատություններ, հ. Ա, Երևան 2012, էջ 310):

⁴⁴ Ա. Մաթևոսյան, Հիշ. ԺԳ դար, էջ 853:

⁴⁵ Նույն տեղում, էջ 864:

⁴⁶ Բավական սուղ են Վարդան Բարձրբերդցու մասին տեղեկությունները: Ղ. Ալիշանը գրում է. «Զայնու ժամանակաւ հռչակիւր գիտութեամբ Վարդան Բարձրբերդցի վարդապետ» (տե՛ս Ղ. Ալիշան, Սիսուան, էջ 149): Վարդանը իրեն համարում է Հովհաննես Արևադեբոս աշակետար. «Աղաչեմ... յիշեցեմ... եւ ուսուցողին իմոյ տեսոն Հոհանիսի արհայի եղբար Հայոց Հերմոյ» (ՄՄ 10480, րէրք 213: Ա. Մաթևոսյան, Հիշ. ԺԳ դար, էջ 589-591): Հավանաբար իր կրթություն-

թյունը ներկայացնելիս՝ ունի հետևյալ փոքրիկ նշումը. «Թերևս իրենն է Մեկնութիւն քերականին Դիոնեսիոսի»⁴⁷:

Դեռևս է դարում թարգմանված «Յաղագս երկնային քահանայապետութեանց Դիոնիսիոսի Արիոպագացոյ եւ էակաց գիրք»-ը⁴⁸ Վարդան Կիրիկեցին օրինակել է «ի մի կազմ» 1288 թ. «ի թագաւորութեանն Հայոց Հեթմոյ բարեպաշտի եւ աստուածասիրի, այր ողորմածի եւ բարեւայելուչ թագաւորի, եւ ի հայրապետութեանն Հայոց տեառն Գրիգորիսի երկրորդ վկայասիրի եւ գերակատար իմաստասիրի, այր առաքինւոյ, ուղիղ եւ ճշմարիտ դաւանողի գերբորդութիւնն»⁴⁹: Ձեռագիրը արտագրվել է անձնական օգտագործման համար: Կարծում ենք օրինակումը անմիջականորեն առնչվել է ուսումնական գործընթացի հետ: Կարելի է ենթադրել, որ 1288 թ. Վարդանը արդեն ուսանել է Գլաձորում: Ձեռագրի գրչութիւնն վայրը չի նշված, բայց հիշվում է՝ «զվարժապետս իմ զԵսայի, որ զաւրինակն շնորհեաց»⁵⁰:

Վարդան Կիրիկեցու օրինակած հաջորդ ձեռագիրը ՄՄ 470 թղթյա մատյանն է՝ բովանդակությամբ ժողովածու: Անհայտ են մատյանի գրչութիւնն վայրն ու թվականը: Քանի որ գրչագրի պատվիրատուն Եսայի նշեցին է (213ա), ենթադրում ենք, որ օրինակումը կատարվել է Գլաձորում 1289-1299 թթ. ժամանակահատվածում⁵¹: Վարդան Կիրիկեցու, Հովհաննես Երզնկացու և Մկրտիչ Թեղե-

նը ստացել է Կիրիկիայի Բարձրբերդ վանքի դպրոցում և ստացել «Բարձրբերդցի» մականունը: ԺԳ դարի գրիչ Սարգիս երեցը Վարդանին գնահատում է որպես «հաննաւեղ վարդապետ» և «հգաւր արքային գաւրեղ զինակիր», ակամատես Հեթում Ա թագավորի «հգնութեան, խտակօրոնութեան»: Սարգիս երեցը իր կազմած շարականների հեղինակների «Յուցակում» Վարդան վարդապետին է վերագրում մեկ տասնյակից ավելի շարականների հեղինակությունը (տե՛ս Ս. Ամատունի, Հին և նոր պարականոն կամ անվաւեր շարականներ, Վաղարշապատ, 1911, էջ 15-16, 138): Բանասիրության մեջ հաճախ Վարդանին շիրթել են Վարդան պատմիչի հետ և տարբերելու համար նրան կոչել են Վարդան Փոփր (տե՛ս Հր. Աճառյան, նշվ. աշխ., հ. 5, Երևան, 1962, էջ 92-93): Վարդան Բարձրբերդցին ինքն էլ իր շարականներից մեկում վկայում է, որ Վարդան Արևելցին է գրել իր ժամանակի պատմությունը, և ոչ ինքն (տե՛ս Ս. Ամատունի, նշվ. աշխ., էջ 57): Ղ. Ալիշանը նույնպես գտնում է, որ երկու Վարդանները տարբեր են. «Զմեծ վարդապետն Վարդան՝ զհեղինակ Պատմութեան և զմեկնիչ Հնգամատենին և այլ բազում գրոց՝ ընդ սմա շիրթէին. զի նա Արևելցի է և մահացել է յամի 1271, իսկ սա է Բարձրբերդցի, որ յամի 1286 կոչէր զինքն աշակերտ Արքաեղբօրն» (տե՛ս Ղ. Ալիշան, Սրբուհան, էջ 149): 1286 թ. Հովհաննես Արքաեղբայրը, Վարդան Բարձրբերդցի և Բարսեղ գրիչները օրինակել են ժողովածու մատյան (ՄՄ 10480):

⁴⁷ Հր. Աճառյան, նշվ. աշխ., հ. 5, Երևան, 1962, էջ 92-93:

⁴⁸ Ն. Պողարեան, Յուցակ, հ. 6, Երուսաղեմ, 1972, էջ 17-18: Թեև մատյանի գրչության ժամանակը հայտնի է, սակայն ձեռագրի հիշատակարանը տեղադրվել է 1287 թվաշարում (տե՛ս Ա. Մաթևոսյան, Հիշ. ժԳ դար, էջ 604):

⁴⁹ Նույն տեղում:

⁵⁰ Նույն տեղում:

⁵¹ Ա. Մաթևոսյանը ձեռագրի հիշատակարանը տեղադրել է 1287 թվաշարում, թեև չկա հիշատակում այդ մասին: Տե՛ս Ա. Մաթևոսյան, Հիշ. ժԳ դար, էջ 605:

նացու համատեղ գրչությամբ մեզ է հասել Ներսես Համբրոնացու «Մեկնութիւն սաղմոսաց» երկի ընդօրինակութիւնը (ՄՄ 6558): Ձեռագրի պատվիրատուն է «զաստուածիմաստ և զտիեզերալոյս սուրբ ըրաբունապետն Եսայի»: Հստ Մկրտիչ Թեղենացու վկայության, օրինակմանը մասնակցել է Վարդանը՝ «եւ ապա սակաւ ինչ այլ ոմն՝ Վարդան անուն, ի նահանկէն Կիլիկիոյ, զորոց զվարձս հատուցէ Տէր»⁵²: Ձեռագիրը տարբեր հանգամանքների բերումով մնացել էր անավարտ⁵³: Հանգամանքներից մեկը կարող է լինել Վարդանի վերադարձը Կիլիկիա: Ա. Մաթևոսյանը ձեռագրի հիշատակարանը տեղագրել է 1300 թվաշարքում: Կարծում ենք ձեռագրի օրինակումը սկսվել է 1298-1299 թթ. ոչ ուշ: Իսկ 1299 թ. Վարդանը արդեն Ձորովանքում ավարտում է Ավետարանի օրինակումը⁵⁴: «Այլ և զիս զգրող սմին զՎարդան Կիլիկեցի զվերջին մեղաւորաց հանդերձ ծնողօքն մեր և եղբարբք... աւարտեցաւ իմով ձեռամբս... ի թագաւորութեան Հայոց Հեթմոյ՝ այր բարեպաշտի... ի հայրապետութեան Հայոց տեառն Գրիգորի երկրորդ Վկայասէրի»⁵⁵:

Վարդան վարդապետի մասին գնահատանքով է խոսել ձորովանեցի գրիչներից Գրիգորը՝ 1331 թ. իր գրած ձեռագրի հիշատակարանում. «Աղաչեմ յիշել ի Տէր զյիշման արժանին զսուրբ վարդապետն զտէր Վարդան, որ միշտ խրատտու է մեզ ի բարիս եւ յորդորաւ/// սուրբ տառիս, զաւրինակն շնորհեաց, գրեսցէ///»⁵⁶:

Ձորովանքի միաբանների համատեղ աշխատանքի արդյունքում ստեղծվել և մեր օրերն է հասել տասնմեկ մատյան: Ուսումնասիրելով Մաշտոցյան Մատենադարանում և այլ պահոցներում պահվող ձորովանքյան մատյանների վերաբերյալ ձեռագրական տվյալները, կարելի է ասել, որ Ձորովանքի գրչօջախում գրչագրերի ընդօրինակման աշխատանքները կատարվել են մեծ պատասխանատվությամբ: Այստեղ կարևորվել է և՛ գեղեցիկ գրելը, և՛ «ազնիւ», «ստոյգ» (1331 թ.), «լաւ եւ յընտիր» (1310 թ.) գաղափար օրինակների ընտրութիւնը, և՛ ձեռագրերի սրբագրումը (1326 թ., 1329 թ., 1333 թ.): Մեր ուսումնասիրութեան արդյունքում գիտական շրջանառութեան մեջ են դրվում 5 ձեռագիր՝ ի լրա-

⁵² Ձեռագրի ծագման, գրչության հանգամանքների մասին տեղեկացնում է Մկրտիչ Թեղենացու ընդարձակ հիշատակարանը (տե՛ս Գ. Հովսեփեան, *Խաղբակեանք կամ Պոռշեանք Հայոց պատմութեան մէջ*, Անթիլիաս, 1969, էջ 379-380, հմմտ. Ա. Մաթևոսյան, *Հիշ. ԺԳ դար*, էջ 864):

⁵³ Հովհաննէս Երզնկացու հորդորով ձեռագիրը ամբողջացրել է Մկրտիչ Թեղենացին Թեղենիքում 1302 թ.:

⁵⁴ Ա. Մաթևոսյան, *Հիշ. ԺԳ դար*, էջ 853:

⁵⁵ Գրչագրում պահպանվել է Դավիթ նվիրողի հիշագրությունը. «Զսուրբ Աւետարանս Յորդանանին տվի եւ Դաւիթ վարդապետս, Աստուած շնորհաւոր ասէ» (տե՛ս նույն տեղում):

⁵⁶ Տ. Պալեան, Յուցակ, էջ 33: Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ ԺԳ դար (այսուհետ՝ ԺԳ հիշ.), կազմողներ՝ Լ. Խաչիկյան, Ա. Մաթևոսյան, Ա. Ղազարոսյան, մասն Բ, Երևան, 2020, էջ 115:

ցումն մինչ օրս հայտնի 6-ի⁵⁷:

Չորովանքի գրչական ժառանգության մեջ որոշակի տեղ են գրավում Մանրուամունք ձեռնարկների և խազավոր Շարակնոցների օրինակումները: Վանքի գրչատանը օրինակված երաժշտական տետրերից մեր օրերն է հասել հինգ ձեռագիր, որոնցից 2-ը պահվում են Մատենադարանում (ՄՄ 7034, 8570): Այդ մատյանների առկայությունը թերևս բացահայտում է ձորովանքի վանականների շրջանում հետաքրքրությունը երաժշտության նկատմամբ:

Սովորաբար խազագրեր պարունակող ձեռագրերը արտագրել են ոչ միայն գրչության, այլ նաև երաժշտական արվեստներին գիտակ մասնագետները: Այդպիսի մասնագետներից է եղել Առաքելը, ով աշխատել է Չորովանքի գրչատանը 1325-1338 թթ.: Առաքելը, որն իրեն անվանում է «եղկելի, բազմամեղ եւ անիմաստ» գրիչ, վարժ բոլորգրով ի վայելումն «սրբասնունդ, սրբասէր եւ պատուական» ներսես սարկավագի, օրինակել է երկու գրչագիր՝ Շարակնոց և Մանրուամունք: Շարակնոցը գրվել է 1325 թ. «ի թագաւորութեանս Հայոց տղահասակ մանկանն Լեւոնի, որդոյ արքային Հայոց Աւշնի, որդոյ արքային Լեւոնի եւ ի պարոնութեանն Աւշնի, տեառն Կառիկաւոյ, եւ ի հայրապետութեանն տեառն Կոստանդեա Դրագարկացոյ... ի խնդրոյ պատուական եւ սրբասէր սարկաւագի//»⁵⁸: Գրիչը հիշատակարանում հիշում է իր ծնողներին, մերձավորներին:

Մագաղաթյա փոքրադիր (10,7 × 7,6 սմ) բոլորգիր Մանրուամունքը (ՄՄ 8570) Առաքելը գրել է 1338թ.՝ «Գրեցաւ եղանակաւոր տառս, որ կոչի Մանրուամուն եւ առնթեր՝ կցուրդ Փոխման Աստուածածնի... ի թագաւորութեանն Հայոց Լեւոնի, որդոյ արքային Աւշնի, ի հայրա[պետութեանն] տեառն Յակոբա...

⁵⁷ Հ. Ոսկյանը Չորովանքին նվիրված աշխատանքում ներկայացրել է անապատում գրված իրեն հայտնի 6 ձեռագրերի հիշատակարանները, որոնց շարժում հեղինակը վանքին պատկանող ձեռագրերից է համարում ՄՄ 3723 Ավետարանը: Մատյանում չի հիշատակվում գրչության վայրը: 105բ րեքի հիշատակագրության մեջ գրված է. «Յամի Չ երոզի յխներոզի (1301) թուականութեանս Հայոց եկն այր մի աստուածասէր եւ բարեպաշտ Մխիթար անուն եւ միաբանեցաւ Սրբոյ ուխտիս Սուրբ Քորոսի եւ Սրբոյ Նշանիս՝ լինել մասնակից աղաթից եւ պատարագաց, եւ երեւ ընծայս յարդար ընչից իւրոց՝ եզինս երկուս// Մխիթարի եւ ծնաւոց իւրոց: Ես՝ Ներսէս ծառա//» (տե՛ս Հ. Ոսկեան, նշվ. աշխ., էջ 230, Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, ԺԴ դար (այսուհետ՝ ԺԴ դարի հիշ.), կազմողներ՝ Լ. Խաչիկյան, Ա. Մաթևոսյան, Ա. Ղազարոսյան, մասն Ա, Երևան, 2018, էջ 16):

⁵⁸ Հիշատակարանը թափված է և անավարտ: Ձեռագրի գրչի և պատվիրատուի անունները եղծված են: Առաջի գրչի 1338 թ. գրած հիշատակարանի համեմատության արդյունքում Լ. Խաչիկյանը վերականգնել է անունները (տե՛ս ԺԴ դարի հիշ., մասն Ա, էջ 508): Ն. Պողարյանը նկարագրում է ձեռագրի մանրանկարչությունը. «Խորագիրները, սկզբնատողերը եւ զլիատառերը՝ կարմիր, մնացելը՝ սև մեղանով: Համառոտագրութիւն եւ խազագրութիւն սովորական: Կարմրագիծ զարդագիր եւ լուսանցազարդ՝ Կանոններու սկիզբը: Գումատու եւ հանդերձ գլխագարդով՝ մեծ բաժանումների սկիզբը: Գումատու խորանագարդ իւր սարոֆ» (տե՛ս Եղվ. 1566, Ն. Պողարեան, Յուզակ, հ. 5, էջ 339, 340):

եղկելի եւ անհիմաստ գրչի Առաքելի, ի խնդրոյ սրբասնունդ, սրբասէր եւ պատուական սարկա[ւագին] Ներսիսի ի վայելումն անձին իւրոյ եւ յիշատակ բարի հոգւոյ եւ ծնաւդաց իւրոց» (ՄՄ 8570, թերթ 198բ)⁵⁹: Ձեռագիրը լավ պահպանված է՝ զարդարված բուսական և թռչնային, եկեղեցի (39բ, 114բ) լուսանցազարդերով, ճակատագարդերով (80ա, 142ա, 158բ), կարմիր և գունային թռչնագրերով և զարդագրերով: Օգտագործված են կարմիր, կապույտ, կանաչ գույները: Նկարիչի անունը անհայտ է. հավանաբար գրիչն է: Հիշատակարանում Առաքելը հիշում է Մարկոսին. «ՉՄարկոս աղաչեմ յիշել ի Տէր»: 1333 թ. վանքում օրինակված Ավետարանի հիշատակարանը օգնում է բացահայտել Մարկոսի ով լինելը. «ՉՄարկոս դաստիարակ եւ սպասաւոր մեր»⁶⁰:

Առաքել դպիրը արտագրել է Մանրուսմունք մատյան նաև Գրիգոր «աստուածարեալ եւ պատուական քահանայի» խնդրանքով 1326 թ. «ի հայրապետութեան տեառն Յակոբայ եւ ի թագաւորութեան Լեւոնի բարեսիրի և մանկագոյն պատանեկի»⁶¹: Ըստ Հ. Ճեմճեմյանի մատյանը գրվել է ընտիր բոլորգրով՝ ճոխ և հարուստ խազագրությամբ, հավանաբար գրչի վրձնով զարդարվել բազմաթիվ լուսանցազարդերով, զարդագրերով, խորանով (1) և կիսախորաններով (6) «բոլորն ալ միագոյն, բայց շատ ճաշակով»⁶²: «Բազմամեղ եւ անարժան» Առաքելը հիշատակարանում խնդրում է չմեղադրել գրի «խոշորութեան եւ սղալանացն», քանի որ՝ «այս է կար մեր»: Առաքելը հիշատակարանում հիշում է իր եղբորը՝ հանգուցյալ Պետրոսին, արյունակից մերձավորներին՝ «զկենդանիքն եւ զննջեցեալն»:

1310 (ՄՄ 7034) և 1311⁶³ թթ. Չորովանքի գրչատանը Իգնատիոս քահանան օրինակել է երկու Շարական մատյան: Մաշտոցյան մագաղաթյա փոքրագիր (14,4 × 10,3 սմ) Շարակնոցի հիշատակարանում «անպիտան», «անարժան» գրիչը գրում է. «Գրեցաւ Եղանակաւոր տառս ի թուխս 200⁰ (1310), ձեռամբ... Իգնատիոսի, ի մենաստանիս, որ կոչի Չորոյ վանք, ընդ հովանեաւ Սրբուհոյ Աստուածածնիս, ի վայելումն մանկանց Նոր Սիովն[ի], ի լաւ եւ չընտիր աւրինակէ: Որք աւգտիք ի սմանէ ուսմամբ կամ գաղափարաւ, սրտի մտաւք յիշեսջիք զգծող

⁵⁹ ԺԴ դարի հիշ., մասն Բ, էջ 321:

⁶⁰ Եղմ. 3602, Ն. Պողարեան, Յուցակ, հ. 11, էջ 19: ԺԴ դարի հիշ., մասն Բ, էջ 171-172:

⁶¹ Վնտկ. 709, Հ. Ճեմճեմյան, Յուցակ, հ. Գ, էջ 1094: ԺԴ դարի հիշ., մասն Բ, էջ 9: 1626 թ. ձեռագիրը նորոգվել է. «Եւ առդ յիշեցիք զվերջի ստացաւ սուրբ տառիս, զլոկ անուն Բաղտասարս Մուշեցի, որ նորոգել տուի զսա»:

⁶² Նույն տեղում, էջ 1092:

⁶³ Եղմ. 3767, Ն. Պողարեան, հ. 11, էջ 204: ԺԴ դարի հիշ., մասն Ա, էջ 179, 207-208: Ն. Պողարյանը ձեռագրի վիճակը գնահատել է անբավարար, հնուքյունից թերթեր և լուսանցազարդեր վնասված: Մանրանկարչության մասին գրում է. «Կարմրագիծ կամ գունատուր զարդագիր եւ լուսանցազարդ՝ կանոններու սկիզբը, մեծ բաժանումները՝ հանդերձ գլխազարդով: Նկար՝ Աւետումն Գաբրիելի (էջ 4) վնասուած» (տե՛ս նույն տեղում, էջ 203):

սորա՝ զԻգնատիոս, եւ զագգայինսն մեր» (ՄՄ 7034, 300բ)⁶⁴: Գրիչը արտագրել է գեղեցիկ մանր բոլորգրով և կարծում ենք նաև ինքն է նկարագրագրել կիսախորաններով (1ա, 113բ), բուսական, թռչնային, եկեղեցի (125ա, 186բ, 194ա, 199ա) լուսանցազարդերով, ճակատազարդերով (84բ, 154ա, 194ա, 249ա, 263բ, 281բ) և գունային թռչնագրերով ու հանգուցազարդերով:

1311 թ. հավանաբար Պողոսի պատվերով արտագրած մագաղաթյա Շարականոցում գրիչ Իգնատիոսը գրում է. «Ո՛վ պատուական եւ սրբասէր երաժշտականք, որք աւգտիք ուսմամբ կամ արիինակաւ, զի է ստոյգ արիինակէ՛՛ սրտի մտաւք յիշեսջիք ըզգծող սորա՝ զԻգնատիոս սուտանունն քահանա, եւ Աստուած յիշողացդ ողորմեսցի ի միւս անգամ գալուստն. ամէն»⁶⁵: Երուսաղեմյան ձեռագրում պահպանվել է ծաղկողի հիշատակարանը. «Գրեցաւ՛՛ [Շար]ականիս եւ Մանրուա[ռուսմ]՛՛/[բազ]մամեղ եւ յարմար գրչ[ի]՛՛ ընդ հովանեաւ Սուրբ Նշա՛՛/[Գա]բրիելի եւ յիշատակ կ՛՛ կամեսցի ի յիշատա՛՛ ի հայրապետութեանն տեառն՛՛/[ի թա]գաւորութեանն Հայոց ա՛՛ ՉԿ (1311): Արդ, աղաչեմ զա՛՛/[աւ]կտիք ի սմանէ կամ ընդաւր[ի նակէք]՛՛ զգրող սորայ՛ զԻգնատիոս քահանայ՛ իւր եւ զԳէորգ քահանայ եւ զԾնող՛՛/[Պ]աւղաւսի հալալ արդեանց ի՛՛ ին եւ զիս զանարժան սարկաւագ զՍ՛՛/[զծ]նաւղան իմ որ ոսկով եւ գոյնագ՛՛ եւ պատկերաւք եւ ծաղկովք զա[րդարե]ցի. եւ որ յիշէ զմեզ, յիշեալ լիցի յ[ամենա]կալ Տեառնէն Աստուծոյ»⁶⁶: Գրչի և ծաղկողի հիշատակարաններում գրչության վայրը մնում է անհայտ՝ գրի վնասման պատճառով: Սակայն երկու մատյանների հիշատակարանների բովանդակութեան և շարադրանքի նմանությունը, նաև նկարչի հիշատակած Սուրբ Նշան եկեղեցու անվանումը հիմք է տալիս ենթադրելու, որ երուսաղեմյան Շարականոցի գրչութեան վայրը Ջորովանքն է:

1311 թ. Կոստանդին Կարմիրվանեցի եպիսկոպոսի պատվերով Ստեփանոս գրիչը արտագրել է Հայսմավուրք մատյան: Գրչի հիշատակարանը տեղեկացնում է, որ թղթյա մատյանը, «վասն զի ոչ գոյր սոցայ տեղի անդորելոյ ի մի վայր», օրինակվել է գրչութեան երեք վայրերում՝ այդ թվում «Ի սուրբ ուխտն Ջորոյ կոչեցեալ վանք, ընդ հովանեաւ Սուրբ Նշանացն եւ Սուրբ Աստուածածնին եւ Սուրբ Սիոնի»⁶⁷:

⁶⁴ ԺԳ դարի հիշ., մասն Ա, էջ 179: Ձեռագրի 313ա քերթում գրված է ստացող Մատթեոսի հիշատակարանը. «Առդ, ես՝ տէր Մատթեոսս, որ առի զՇարակնոցս [ՉԾԹ]՞ ի հալալ [ընչից] իմոց յիշատակ ինձ եւ ձն[ողաց]՛՛/[հ]ն[ր] [Ս]ոսրբանդատին եւ՛՛/[ե] [բ]ուչն իմոյ՛ Մախմուրին եւ եղբարց իմոց՛ Միղգին, եւ Միբաբին եւ Աւետիկին, եւ եղբարց իմոց հանգուցեալ ի Քրիստոս՝ [Նուա]յավերտէ, Քաղբաթին, Ամիրին եւ եղբարորդոցն իմոց՛ Քաղբաթին, Թաղրիվերմիչին, Սուրբապին՛՛/[բաղ]իչին, Արարիչն Աստուած ընդ երկալ[ի]ն աուրս պահէ» (տե՛ս նույն տեղում):

⁶⁵ Եղմ. 3767, Ն. Պողարեան, Յուցակ, հ. 11, էջ 204: ԺԳ դարի հիշ., մասն Ա, էջ 206:

⁶⁶ Նույն տեղում, էջ 207-208: Կարծում ենք նկարիչը Սարգիս Բահանյան է, ով կարող է լինել նաև 1333թ. Ավետարանի նկարիչը:

⁶⁷ Ա. Դանիելեան, Յուցակ, էջ 34-35: ԺԳ դարի հիշ., էջ 206:

Չորովանքի գրչատանը աշխատել է Վահրամի որդի Գրիգոր քահանան: Նրա գրչությամբ մեզ է հասել երեք ձեռագիր: 1331 թ. «ձեռամբ ամենաթշվառի... ժանտատես գրով եւ բազմաշփոթ մտաւք» Գրիգորը ընդօրինակել է թղթյա Ավետարան⁶⁸: Ըստ Տ. Պալյանի, Գրիգորը մատչանը գրել և ծաղկել է իր համար:

1334 թ. վանքի միաբան «պատուական եւ սրբասնեալ» Պողոս քահանայի պատվերով Գրիգորը նորից օրինակել է Ավետարան՝ բազմաթիվ լուսանցազարդերով, խորաններով (10) և կիսախորաններով (4) զարդարված: Ձեռագիրը մեզ է հասել ամբողջական և լավ պահպանված⁶⁹: Նշենք, որ ձեռագրի գրչության վայրը չի հիշատակված և ձեռագրացուցակում ենթադրաբար է նշվում Չորովանքը: Համաձայն գրչի վկայության, ձեռագիրը գրվել է «ի հայրապետութեան տեառն Յակոբա եւ ի թագաւորութեանս Հայոց Լեւոնի որդուց Աւշնի արքայի, ընդ հովանեաւ Սուրբ Աստուածածնիս և Սուրբ Նշանիս»: Համեմատելով Գրիգորի օրինակած ձեռագրերի հիշատակարանների բովանդակությունը, կարող ենք հստակեցնել, որ մատչանի գրիչը Վահրամի որդի Գրիգորն է, և ձեռագիրը պատկանում է Չորովանքին: Երկու գրչագրերի հիշատակարաններում էլ գրիչը հիշում է իր ծնողներին, հարազատներին, վանական եղբայրներին: Գրիգորը իր համար Չորովանքում 1329 թ. ընդօրինակել է Հովհաննես Ոսկեբերանի «Մեկնութիւն Մատթէի» գործը: Այս ձեռագրի նախագաղափարի ընդարձակ հիշատակարանը արտագրվել է 1821 թ. գրված ձեռագրում⁷⁰: Գրիգորը հիշում է և՛ Ակնների եղբայրության միաբաններին, և՛ Չորովանքի սուրբ ուխտի հոգևոր եղբայրներին, «զորոց ի մանկութենէ իմմէ գոհ էի, եւս առաւել այժմ, զի զտունս ետուն, որ հանգեայ ի գրելու եւ յորդորող էին միշտ», նաև իր ծնողներին և հարազատ եղբայրներին. «Թէ արժանաւորէք յիշել զերիցս եղկելի եւ զժանտամիտ գրաւղս եւ ստացաւղս Գրիգոր եւ զվախճանեալ հայրն իմ զՎահրամ եւ զմայրն եւ զերիս եղբարսն զԱնդրէաս կրաւնաւոր, եւ զՍարգիս եւ զԹորոս... եւ զամենայն մեր զկենդանիս եւ զմեռեալսն»⁷¹:

Չորովանքի գրատանը արտագրված հաջորդ ձեռագիրը 1333 թ. արծաթապատ կազմով խաչելության և հարուստ պատկերներով, խոշոր բոլորգրով արտագրված Ավետարանն է: Մագաղաթյա մատչանի գլխավոր հիշատակարանը փաստում է, որ ձեռագիրը գրվել է Առաքելի պատվերով «ի թագաւորութեան

⁶⁸ Տ. Պալյան, *Յուցակ*, էջ 32: ԺԴ հիշ., մասն Բ, էջ 114-115:

⁶⁹ Վնտկ. 164, Բ. Սարգիսեան *Յուցակ*, էջ 695-698: ԺԴ դարի հիշ., մասն Բ, էջ 193: Հ. Ոսկյանը ենթադրաբար է ձեռագրի գրչության վայրը համարում Չորովանքը (տե՛ս Հ. Ոսկեան, *նշվ. աշխ.*, էջ 230):

⁷⁰ Վիենն. 1465, Հ. Սեֆուլեան, *Յուցակ*, էջ 217: ԺԴ դարի հիշ., մասն Բ, էջ 59-62:

⁷¹ Նույն տեղում:

կեռնի/ Որ է տղայ եւ պատանի»⁷²: Չափածո հիշատակարանում գրիչը, որի անունը հայտնի չէ, իրեն բնութագրում է որպես «անարհեստ» գրիչ և խոստովանում, որ չի տիրապետում գրչության արվեստին. «Արդ, աղաչեմ յամենայնի/ Չլինել սմա մեղադրելի/ Վասն զի գիր չգիտէի գրագրի/ Եւ ոչ արուեստ գրագարձի/ Չի թէ խոշոր զսա գրեցի/ Կամ թէ սղալ ի սմա գտանի/ Յաւրինակէն թէ սա լինի/ Կամ ի գրչէս անարհեստի»: Հավանաբար սա գրչի առաջին օրինակումն է:

Ձորովանքից մեզ հասած ձեռագրերի, պահպանված հիշատակարանների և հարակից տվյալների ուսումնասիրության արդյունքում կարելի է արձանագրել. վանքում մշակութային կյանքը կազմակերպող և զարգացնող վանականները ապագա սերունդներին փոխանցել են արժեքավոր ժառանգություն և ամրագրել իրենց արժանի տեղը հայ մշակութի պատմության մեջ:

HASMIK BADALYAN

DZOROVANK‘ MONASTRY OF CILICIAN ARMENIA AND ITS SCRIPTORIAL HERITAGE

Keywords: Cilicia, Akner monastery, Dzoroberd monastery, Vardan Kilikets‘i, centre of calligraphy, scriptorium, scribes, musicians and miniaturists of Dzorovank‘, colophon.

The article is devoted to the history of the Dzorovank monastery, one of the spiritual and cultural regional centers of Cilician Armenia in the 13th-14th centuries, and to the activities of the monastery scribes, miniaturists, and members of the congregation. The historical and philological research for the assessment of the scriptorium’s heritage is based on the catalogs of Armenian manuscripts and the manuscript sources of Matenadaran, Mesrop Mashtots‘ Institute of Ancient Manuscripts. For the first time, 11 manuscripts (only 6 were previously known) from the Dzorovank‘ monastery have been studied and brought to scholars’ attention. The names of scribes and miniaturists are listed, as well as their activities and the circumstances of copying those manuscripts are discussed.

⁷² Եղմ. 3602, Կ. Պողաբեան, *Յուզակ*, Բ. 11, էջ 18-20: *ԺԳ դարի հիշ.*, մասն Բ, էջ 171-172: Կ. Պողարյանը այսպես է նկարագրում ձեռագրի մանրանկարչությունը. «Զարդագիր՝ թոչնագիր, ծաղկագիր՝ գունաւոր եւ ոսկեզարդ, կարմիր, կապոյտ եւ ոսկեայ երկաթագիր: Խորան՝ թղ. 1բ-2ա, 6ա, 109ա, 180ա, 298ա: Լուսանցագարդ՝ գունաւոր եւ ոսկեզարդ. յաճախ յառող նկարներ: Խորագիր՝ ոսկեայ բոլորգիր: Սկար՝ թղ. 108բ, Մարկոս. առաջի ոտից ի գունս՝ Սարգիս ծաղկաւղ քեղ ի յանձին (179բ), Դուկաս (232բ), Յովհաննէս, աջ անկիւնը՝ Առաքել առ քեզ յանձն, գունաւոր եւ ոսկեդրուագ»:

АСМИК БАДАЛЯН

**РУКОПИСНОЕ НАСЛЕДИЕ МОНАСТЫРЯ
ДЗОРОВАНК КИЛИКИЙСКОЙ АРМЕНИИ**

Ключевые слова: Киликия, Монастырь Акнер, Монастырь Дзоровберд, Вардан Киликеци, центр книгописания, скрипторий, дзорованкские писцы, музыканты и миниатюристы, колофон.

Статья посвящена истории монастыря Дзорованк, одного из духовно-культурных региональных центров Киликийской Армении XIII-XIV веков, деятельности монастырских писцов, миниатюристов и членов конгрегации. Историко-филологическое исследование основано на рукописных источниках Матенадарана имени Маштоца и каталогах армянских рукописей. Впервые были введены в научный оборот 11 рукописей из монастыря Дзорованк (ранее были известны 6 рукописей). Выявлены имена писцов и миниатюристов, результаты их деятельности, обстоятельства копирования ими рукописей.

**ԿՐԿԻՆ «ՀԱՃԱԽԱԿԱՍՏՈՒՄ ՃԱՌԵՐԻ» ՀԵՂԻՆԱԿԻ ՈՒ
ԹՎԱԳՐՄԱՆ ՀԱՐՑԻ ՇՈՒՐՁ, ԱԲՐԱՀԱՄ ՏԵՐՅԱՆԻ ՄԻ
ՀՐԱՏԱՐԱԿՈՒԹՅԱՆ ԱՌԹՎ**

Բանալի բառեր՝ Ս. Գրիգոր Լուսավորիչ, ս. Մեսրոպ Մաշտոց, ուսումնասիրություններ, հակափաստարկներ, վանականություն, աղբյուրներ, բովանդակություն, համատեքստ, աստվածաբանություն, պատմական ժամանակաշրջան :

Հայկական հարուստ մատենագրական ժառանգության մեջ իրենց ուրույն տեղը զբաղեցնող «Հաճախապատում ճառերը» ավանդաբար վերագրվել են ս. Գրիգոր Լուսավորչին, սակայն ԺԹ դարից սկսյալ, այս տեսակետը ենթարկվել է բազմաթիվ քննադատությունների: Թեև ճառերի հեղինակի ինքնության հստակեցման նպատակով մի շարք ուսումնասիրություններ են արվել, բայց և այնպես, արդյունքները մի հայտարարի չեն բերվել: Ընդհակառակը՝ առաջ են քաշվել հեղինակային պատկանելության հնարավոր մի քանի տարբերակներ և ուսումնասիրողների մեծ մասի կողմից անտեսվել են մնացյալ ուսումնասիրողների ներկայացրած փաստարկները, ինչի արդյունքում էլ անտեղի շփոթ է բարձրացել ու նոր հարցականներ են առաջացել¹:

Այս խնդիրների լուծման տեսանկյունից, վերջերս ծավալուն ուսումնասիրություն է կատարել Աբրահամ Տերչանը՝ ներկայացնելով այն Ամերիկյան կաթոլիկ համալսարանի (*The Catholic University of America*) «*The Fathers of the Church*» շարքի իբրև 143-րդ հատոր տպագրվող «Հաճախապատում ճա-

* Գևորգյան հոգևոր նեմարան, ասպիրանտ, david.saakyan26@gmail.com, հոդվածը ներկայացնելու օրը՝ մայիսի 24, 2022, գրախոսելու օրը՝ հունիսի 17, 2022:

¹ Հյր. Գ. Զարբհանյալեան, *Պատմություն հայ հին դպրութեան. Գ-ԺԳ դար, Գ տպ., Վենետիկ, 1932, էջ 196-199, Ն. Եպս. Պողոսեան, Հայ գրողներ. Ե-ԺԷ դար, Երուսաղեմ, 1971, էջ 2-3, Լ. Խաչիկյան, «Օտարալեզու հայ գրականությունը շրբորդ դարում», ՊԲՀ, 1973, № 3 (62), էջ 30, Հ. Բախչինեան, Հայ միջնադարեան գրականություն, Երևան, 2006, էջ 28, Վ. Եղիազարյան, Հայ հին գրականության պատմություն, Երևան, 2014, էջ 96, Հ. Քյոսեյան, Ներածություն հայ եկեղեցական մատենագրության, խմբ. Գ. Մուրադյան, Երևան, 2018, էջ 12: Մնացյալ ուսումնասիրությունները կվկայակոչենք շաբադրամի ընթացքին:*

ների» անգլերեն իր թարգմանությունն առաջաբանում²: Ստորև կանդրադառնանք «Հաճախապատում ճառերի» հեղինակությունը վերաբերող խնդիրներին և դրանց շուրջ Ա. Տերյանի առաջ քաշած լուծումներին:

Ինչպես նշեցինք, «Հաճախապատում ճառերի» հեղինակությունը դարեր շարունակ վերագրվել է ս. Գրիգոր Լուսավորչին, ինչը, բնականաբար, որևէ գիտնականի կռահում չէ, այլ՝ բնագրային ավանդություն. ճառերը մեզ հասել են Լուսավորչի անվամբ: Ընդ որում, ս. Գրիգոր հայրապետի անունը առկա է պահպանված բնագրերի ոչ միայն ընդհանուր երկի, այլև՝ յուրաքանչյուր ճառի վերնագրում առանձնաբար: Այնուամենայնիվ, Լուսավորչի անվան առկայությունը ճառերի վերնագրերում, ամենայն հավանականությամբ, գրվածքին ավելի մեծ հեղինակություն ընծայելու նպատակով հետագայում արված հավելում է³: Այս տեսակետն ավելի է ամրապնդում Ա. Տերյանը այն նկատառմամբ, որ պահպանված վերնագրերը հաճախ չեն համապատասխանում ճառերի բովանդակությանը: Օրինակ՝ ԻԱ ճառում, որի վերնագիրն է «Երանելոյն սրբոյն Գրիգորի վասն տրոց իմաստութեան որ ի Հոգւոյն Սրբոյ պարգեւեցաւ՝ սուղ ինչ բանս», Ա. Հոգու մասին ընդհանրապես չի խոսվում⁴: Հետևաբար՝ հեղինակային պատկանելությունը որոշել հիմնվելով նման վերնագրերի վրա, անտեղի է:

«Հաճախապատում ճառերի» պահպանված հնագույն ձեռագրում, որը թվագրվում է ԺԳ դարով (1215 թ.)⁵, վերնագրերն արդեն այդպիսին են⁶: Մեկ այլ ձեռագրից, որը թվագրվում է Թ դարով, պահպանված է ընդամենը 3 պատառիկ (լուսանկարի տեսքով), որոնցում ևս երևում է ս. Գրիգորի անվան առկայությունը⁷: Սակայն ճառերը մինչ այդ էլ հայտնի են եղել Լուսավորչի անվամբ: Է դարում կազմված «Կնիք Հաւատոյ» ժողովածուի մեջ մեջբերված է մի հատված, որը թեև բավականին տարբերվում է մեզ հասած «Հաճախապատում

² *Moralia et Ascetica Armeniaca: The Oft-Repeated Discourses (Yačaxapatum čark')*, Translated with Introduction and Notes by **Abraham Terian**, (The Fathers of the Church Series, 143 vol.), The Catholic University of America Press, Washington, D.C., 2021.

³ **Մ. Աբեղյան**, *Երկեր*, հ. Գ, Երևան, 1968, էջ 138 հմմտ. **Ա. Մարտիրոսյան**, *Մաշտոց (պատմա-քննական տեսություն)*, խմբ.՝ **Լ. Խաչիկյան**, Երևան, 1982, էջ 113:

⁴ *Yačaxapatum Čark'*, Tr., Intr. by **Abraham Terian**, p.16.

⁵ Եղմ. 94 ձեռագիրն է, որը ՄՄ 947 (ձառքնաիր) ձեռագրի հետ ի սկզբանե կազմել են մեկ հատոր և անշատվել են առանձին ձեռագրերի, ամենայն հավանականությամբ, փչ դարում (տե՛ս **Ն. Եպս. Մովսիսյան (Պողոտեան)**, «Յանախապատում (1215)», *Սիոն*, 1961 (1Ե), թիվ 3, էջ 74-75, *Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի*, հ. Գ, կազմ.՝ **Ս. Եգանեան**, խմբ.՝ **Փ. Անթարեան**, **Յ. Քչոսէեան**, **Ա. Ղազարոսեան**, **Շ. քհյ. Հայրապետեան**, ցանկ՝ **Վ. Գեղրիկեան**, Երևան, 2007, էջ 1379-1382):

⁶ *Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Երուսաղէմի Սրբոց Յակոբեանց վանքի*, հ. Ա, կազմ.՝ **Ա. արք. Սյուսեյան**, Վենետիկ, 1948, էջ 226-227:

⁷ **Ե. Ալեխանեան**, «Հնագիր «Յանախապատում» մը», *Ամէնուն տարեցոյցը*, 1927 (21-րդ տարի), էջ 463:

ճառերի» համապատասխան դրվագից, բայցևայնպես, քաղված լինելով այդ ճառերից՝ խորագրում կրում է ս. Գրիգորի անունը՝ իբրև հեղինակի⁸: Վերջինս պահպանված հնագույն հավաստի վկայությունն է ճառերի գոյություն կամ դրանց հեղինակի ինքնություն վերաբերյալ:

Ազգաթանգեղոսի պատմության մեջ նշված է, որ ս. Գրիգորը հեղինակել է «յաճախագոյն», այսինքն՝ հաճախ պատմվող ճառեր⁹, ինչը կարող էր լինել ամենավաղ վկայությունը «Հաճախապատում ճառերի» հեղինակի ինքնության վերաբերյալ, եթե այս նույն դրվագը գրեթե նույն բառերով առկա չլիներ Կորյունի «Վարք Մաշտոցի» երկում և չվերագրվեր ս. Մեսրոպ Մաշտոցին¹⁰:

Ինդրին անդրադարձած ուսումնասիրողների գերակշռող մասը կարծում է, որ Ազգաթանգեղոսի դրվագը Կորյունի երկից արված «բանաքաղություն» է, և Կորյունի երկն ավելի վաղ ու հավաստի գրություն է, քան Ազգաթանգեղոսի պատմության ներկայիս տարբերակը, որի մեզ հասած բնագրերում, ըստ երևույթի, ժամանակի ընթացքում տեղ են գտել էական փոփոխություններ և վրիպումներ¹¹: Ելնելով սրանից՝ մի շարք գիտնականներ, ինչպիսիք են Պաուլ Ֆեթ-

⁸ Կնիք հաւատոյ Ընդհանուր Սուրբ Եկեղեցւոյ յուղղափառ եւ ս. հոգեկիր հարցն մերոց դաւանութեանց յատուրս **Կոմիտաս կաթողիկոսի համահաւաքեալ** (ՄՀ, հ. Գ, է դար) Անթիլիաս-Լիբանան, 2005, հ. 1-19, էջ 59-62 հմմտ. **Սրբոյն Գրիգորի Հայոց Լուսաւորչի ասացեալ ճառս Յաճախապատումս եւ լուսաւոր վարդապետութիւնս յողագս աւգտի յողաց** (ՄՀ, հ. Ա, Ե դար), Անթիլիաս-Լիբանան, 2003, ճառ Ա, հ. 1 - ճառ Բ, հ. 7, էջ 7-8:

⁹ «... սկսեալ երանելոյն **Գրիգորի ճառս յաճախագոյն** (ընդգծումները մերն են – Գ.Ս.) **դժուարապատումս**, առակս խորիմացս **դիւրալուրս** բազմադիմիս շնորհագիրս, յարդարեալս ի գաւրութենէ եւ ի հիւթոյ գրոց մարգարէականաց, լի ամենայն ճաշկաւք կարգեալս եւ յարիմեալս աւետարանական հաւատոցն նշմարտութեան» (**Ազգաթանգեղեայ պատմութիւն** (ՄՀ, հ. Բ, Ե դար), Անթիլիաս-Լիբանան, 2003, հտժ. ՃԻԷ, հ. 6, էջ 1728):

¹⁰ «... սկսեալ երանելոյն **Մաշտոցի ճառս յաճախագոյն** (ընդգծումները մերն են – Գ.Ս.), **դիւրապատումս**, **շնորհագիրս**, բազմադիմիս ի լուսաւորութենէ եւ ի հիւթոյ գրոց մարգարէականաց կարգել եւ յարիմել, լի ամենայն ճաշկաւք աւետարանական հաւատոցն նշմարտութեան» (**Պատմութիւն վարուց եւ մահուան ան երանելոյ սրբոյն Մեսրոպայ Վարդապետի մերոյ Թարգմանչի ի Կորին Վարդապետէ յաշակերտէ նորին** (բնագիր Ա.) (ՄՀ, հ. Ա, Ե դար), Անթիլիաս-Լիբանան, 2003, գլ. ԻԱ, հ. 1, էջ 249):

¹¹ **Յ. Տաշեան**, *Ազգաթանգեղոս առ Գէորգայ ասորի եպիսկոպոսին և ուսումնասիրութիւն Ազգաթանգեղեայ գրոց*, Վիեննա, 1891, էջ 72-79, **Գ. Ֆնտլեան**, «Ուսումնասիրություններ Կորինի շուրջ: Բ. Կորին և Ազգաթանգեղոս», *Անահիտ*, նոր շրջան, 1929 (Ա), թիվ 2, էջ 80-82, **Հր. Անտոյան**, *Հայոց գրերը*, Երևան, 1984, էջ 31: Հակառակ տեսակետի համար տես **Մ. վրդ. Չամչեանց**, *Պատմութիւն Հայոց. Ի սկզբանէ աշխարհի մինչև ցամ տեան 1784*, հ. Ա, Վենետիկ, 1784, էջ 668, **Ն. Ադոնց**, «Գաւառեալ Կորինի շուրջը», *ՀԱ*, 1928 (ԽԲ), թիվ 1-2, էջ 90, **Ա. Մուշեղյան**, «Կորյուն քե՛ Ազգաթանգեղոս. բնագրերի բնութայնում նոր տեսանկյունից», *ԼՀԳ*, 1996, թիվ 2, էջ 49. հմմտ. նաև **Պ. Մ. Մուրադյան**, *Ազգաթանգեղոսի հին վրացերեն խմբագրությունները*, Երևան, 1982, էջ 261, ծնթ. 5, **Ն. Բիւզանդացի**, *Կորին Վարդապետ եւ նորին թարգմանութիւնք. գիրք Մակարայեցոց, եւթաղ Աղեքսանդրացի, Ազգաթանգեղոս եւ Փաւստոս Բիւզանդ, Տփղիս, 1900*, էջ Է-ԺԲ, **Հյր. Բ. Սարգիսեան**, *Ազգաթանգեղոս եւ իւր բազմադարեան գաղտնիքն*, Վենետիկ, 1890, մաս Ա, գլ. ԺԳ, էջ 263-264 (մանրամասն տես էջ 232-264), **Գ. Ֆնտլեան**, **Ա.**

Թերը, Մանուկ Աբեղյանը և Գառնիկ Ֆնտզյանը, հանգում են այն եզրակացություն, որ «Հաճախապատում ճառերի» հեղինակը ս. Մեսրոպ Մաշտոցն է¹²:

Հիմք ընդունելով Կորյունի այս վկայությունը և ի մտի ունենալով այն հանգամանքը, որ «Հաճախապատում ճառերի» ս. Գրիգոր Լուսավորչի գրչին պատկանելու վերաբերյալ է դարասկզբից ավելի վաղ թվագրվող որևէ վկայություն կամ փաստ չկա՝ կարո՞ղ ենք արդյոք ասել, որ այդ ճառերի հեղինակը եղել է ս.

Զօպանեան, ««Յանախապատում»ի շուրջ», *Անահիտ*, նոր շրջան, 1932 (Գ), թիվ 1–2, էջ 90, **Հր. Անադյան**, *Հայոց լեզվի պատմություն*, II մաս, Երևան, 1951, էջ 118:

Խնդրի շուրջ Ֆնտզյանը հավելում է, որ Կորյունն իր անունով ծանոթ էր բոլորին իբրև «գիտակ» անձնավորություն, մինչդեռ Ագաթանգեղոս անունով մարդու որևէ մեկը չի նանաչում: Վերջինիս մասին, ըստ Ֆնտզյանի, վկայում են միայն Ղազար Փարպեցին և Մովսես Խորենացին, այն էլ «ի լոյս»: (տե՛ս **Գ. Ֆնտզեան**, **Ա. Զօպանեան**, ««Յանախապատում»ի շուրջ», էջ 85): Այս կարծիքը, սակայն, բյուր է և սուբյեկտիվ: Ե-թ դարերում Կորյունի մասին խոսում են միայն չորս հոգի՝ Մովսես Խորենացին, Ղազար Փարպեցին, Վրթանես Քերթոզը և Եգնիկ Երեցը, մինչդեռ նույն ժամանակահատվածում, Ագաթանգեղոսի մասին խոսում են վեց հեղինակ՝ Մովսես Խորենացին, Ղազար Փարպեցին, Կովիտաս Ա Աղցեցին, Սեբեոսը, Հովհան Մամիկոնյանը և Ահարոն Վանանդեցին, ընդ որում՝ բոլորն էլ Ագաթանգեղոսին նանաչում են իբրև «գրչի» և «պատմագրի»: Հետևաբար, այն կարծիքը, որ Կորյունը հայտնի էր բոլորին, իսկ Ագաթանգեղոսը իբրև անձ ոչ ոքի, չի համապատասխանում իրականությանը:

Կորյունի մասին վկայությունները տե՛ս *Հայոց Պատմութիւն յերիս հատուածս ասացեալ Մովսիսի Խորենացոյ ի խնդրոյ Սահակայ Բագրատունւոյ* (ՄՀ, հ. Բ, Ե դար), Անթիլիաս-Լիբանան, 2003, հտժ. Գ, գլ. Կ, հ. 11, էջ 2096: *Ղազարայ Փարպեցոյ Պատմութիւն Հայոց* (ՄՀ, հ. Բ, Ե դար), Անթիլիաս-Լիբանան, 2003, դրգ. Ա, գլ. Ժ, հ. 4, էջ 2212, գլ. ԺԸ, հ. 4, էջ 2234–2235, դրգ Բ, գլ. ԼԸ, հ. 8, էջ 2266, *Յաղագս պատկերամարտից ի Վրթանիսէ Քերթոզէ* (ՄՀ, հ. Գ, Զ դար), Անթիլիաս-Լիբանան, 2004, հ. 59, էջ 499, *Նկարագիր Կարգաց բանից Եգնկանն Երիցու թէ ո՛ւտտի էին կամ ո՛րպէս. գիտ՞րդ յաջորդութիւնք թագաւորացն Տրդատայ եւ քահանայապետիցն ի սրբոյն Գրիգորէ որ կացին առ մեզ: Վարումն փոքր ի շատէ գրչմեալ վասն գիտութեան ի վերայ հասանելոյ* (ՄՀ, հ. Զ, Ը դար), Անթիլիաս-Լիբանան, 2007, հ. 21, էջ 1035:

Ագաթանգեղոսի մասին վկայությունները տե՛ս *Հայոց Պատմութիւն Մովսիսի Խորենացոյ*, Բ գիրք, գլ. ԿԵ, հ. 1, 3, 8, էջ 1951–1952, գլ. ՀԴ, հ. 14, էջ 1962, գլ. ՀԹ, հ. 11, էջ 1969, գլ. Զ, հ. 13, էջ 1971, գլ. ԶԳ, հ. 13, էջ 1977, գլ. ԶԶ, հ. 17, էջ 1984, *Պատմութիւն սրբոց Հոսիսիմեանց* (ՄՀ, հ. Բ, Ե դար), Անթիլիաս-Լիբանան, 2003, հ. 4, էջ 2193, հ. 60, էջ 2196, *Ղազարայ Փարպեցոյ Պատմութիւն Հայոց*, առաջաբան, գլ. Ա, հ. 1, էջ 2201, գլ. Բ, հ. 1, 3, էջ 2202, գլ. Գ, հ. 2, էջ 2203, *Կնիք հաւատոյ*, հ. 1–6, էջ 263–264, *Պատմութիւն Սեբեոսի*, գլ. Ա, հ. 10–11, էջ 453, *Յովհաննու Մամիկոնէից եպիսկոպոսի Սկիզբն պատմութեան Չորրորդ Հայոց եւ ժամանակագրութեանն Զենոբայ Ասորոյ, որ ձեռնագրեցաւ առաջին եպիսկոպոս ի սրբոյն Գրիգորէ երկրին Մամիկոնենից (Պատմութիւն Տարանոյ)* (ՄՀ, Ե հատոր, Ե դար), Անթիլիաս-Լիբանան, 2005, մաս Բ, հ. 100, էջ 1000, մաս Գ, հ. 22, էջ 1004, *Պատմութիւն սրբոյ Նշանին Նունէի Վրաց տան առաջնորդի յԱհարոնէ Վանաղեցոյ* (ՄՀ, հ. Թ, Թ դար), Անթիլիաս-Լիբանան, 2008, հ. 15, էջ 994, հ. 84, էջ 997:

¹² **Պ. Տէրբեր**, *Հայկական աշխատասիրութիւնք*, քարգմ.՝ **Յ. վրդ. Տաշեան**, Վիեննա, Մխիթարեան, 1895, էջ 75, աղա. **Մ. Աբեղյան**, *Երկեր. Գ.*, էջ 138–139, **Կորիւն**, *Վարք Մաշտոցի*, ուղղելալ եւ լուսաբանելալ ի *Գառնիկ Ֆնտզեանէ*, Երուսաղեմ, 1930, էջ 86–87, հմմտ. **Գ. Ֆնտզեան**, **Ա. Զօպանեան**, ««Յանախապատում»ի շուրջ», էջ 84:

Մեսրոպ Մաշտոցը: Ինչպես իրավացիորեն նշում է Ա. Տերյանը. ««Հաճախապատում ճառերը» չեն համապատասխանում Կորյունի վերը նշված նկարագրությունը, քանի որ դրանք շնորհագիր չեն, ի տարբերություն «Մբ. Գրիգորի վարդապետություն»-ի, որը օգտագործված է ճառերում: Ավելին՝ ճառերը ծայրեիծայր լեցուն են լեզվական շեղումներով, ինչպիսիք չկան ոչ միայն սբ. Մաշտոցի, այլև իր անմիջական աշակերտների երկերում»¹³:

Բոլոր ուսումնասիրողները, որոնք անդրադառնում են «Հաճախապատում ճառերի» լեզվին, գրեթե միաբերան վկայում են, որ այն «ոսկեդարյան հայերեն չէ» և լեցուն է լեզվական շեղումներով ու ոճային տարբերություններով¹⁴: Ճառերում հարյուրներով առկա են հետդասական շրջանի՝ հունաբան դպրոցի եզրույթներ ու բառեր¹⁵ և զգալիորեն արտահայտված է ասորերենի ազդեցությունը¹⁶: Այս ամենը չէր կարող տեղ գտնել ճառերում, եթե հեղինակը լիներ ս. Մեսրոպ Մաշտոցը:

Շեղինակի ինքնությունը պարզելու համար ուսումնասիրողներն անդրադարձել են նաև ճառերում առկա սուրբգրային մեջբերումներին, որոնց վերաբերյալ մինչ այժմ գոյություն է ունեցել երկու հակադիր տեսակետ:

Ըստ Պաուլ Ֆեթթերի՝ բազմաթիվ մեջբերումներ համապատասխանում են Աստվածաշնչի հայերեն թարգմանությանը, ինչը նշանակում է, որ հեղինակը քաջածանոթ է եղել դրան, սակայն, քանի որ ոչ բոլոր մեջբերումներն են Աստվածաշնչի հայկական բնագրի բառացի կրկնությունը, Ֆեթթերը եզրակացնում է, որ հեղինակը ճառերը գրել է հենց թարգմանության ընթացքում՝ մինչև տեքստի վերջնական խմբագրումը, ինչից և եզրակացնում է, որ հեղինակը սահակմեսրոպյան ժամանակաշրջանում է գործել¹⁷: Ըստ Հ. Վարդան Հացունու՝ ճառերում մեջբերված հատվածների տարբերություններն Աստվածաշնչի բնագրի համապատասխան հատվածներից պայմանավորված են նրանով, որ հեղինակը մե՛րթ օգտագործել է Աստվածաշնչի հայերեն թարգմանությունը, մե՛րթ ինքն է թարգմանել աստվածաշնչյան տեղիները, ինչի հիման վրա Հացունին ենթա-

¹³ Yačaxapatum Čark', Tr., Intr. by Abraham Terian, p. 10-11:

¹⁴ Ե. արք. Դուրեան, Պատմութիւն Հայ Մատենագրութեան, Երուսաղեմ, 1933, էջ 83, 422, 424, Գ. Ֆնտզլեան, Ա. Զօպանեան, ««Յանախապատում»ի շուրջ», էջ 86-89, Հր. Աճառյան, Հայոց գրերը, էջ 335, Հյր. Վ. Հացունի, «Ե՛րբ շարադրուած են «Յանախապատում Բազմավէպ», 1930 (ՁԸ), թիվ 10, էջ 402-403, Yačaxapatum Čark', Tr., Intr. by Abraham Terian, p. 22-24:

¹⁵ Հր. Աճառյան, Հայոց գրերը, էջ 333-335, Կ. վրդ. Քիպարեան, Պատմութիւն հայ հին գրականութեան, Վենետիկ, 1992, էջ 130, նույնի, ««Յանախապատում» Գառնու հեղինակի հարցը», Բազմավէպ, 1962 (ՃԲ), թիվ 9-12, էջ 239, 241-242:

¹⁶ Yačaxapatum Čark', Tr., Intr. by Abraham Terian, p. 6, 24-26, 298.

¹⁷ Պ. Ֆեթթեր, Հայկական աշխատասիրութիւնք, էջ 70, 72:

դրում է, որ ճառերի հեղինակը դեռ ընտելանում էր Աստվածաշնչի բնագրին, այլ ոչ թե տիրապետում դրան, ինչը, ըստ նրա, բնորոշ է Ե դարի երկրորդ կեսին¹⁸:

Այս խնդրի շուրջ Ա. Տերյանը բոլորովին այլ տեսակետ է առաջ քաշում: Նախ՝ ցույց է տալիս, որ աստվածաշնչյան նույն մեջբերումն անգամ կարող է տարբեր լինել, երբ հանդիպում է երկու կամ ավելի անգամ: Օրինակ՝ Մաղաքիայի մարգարեության «Դարձարուք առ իս եւ ես դառնամ առ ձեզ» հատվածը (Մաղ. Գ 7) նույնությամբ կրկնվում է «Հաճախապատումի» ժԲ ճառում, մինչդեռ Ե ճառում ունի հետևյալ տեսքը. «Դարձարուք առ իս ի մեղաց եւ խոստովան լերուք եւ ապաշխարեցէք, եւ ես դառնամ առ ձեզ»¹⁹: Ավելին՝ ճառերում առկա սուրբգրային մեջբերումների մի մասն այնքան է ձևափոխված և ձուլված ճառերի բուն շարագրանքի հետ, որ երբեմն դրանք դժվար է տարանջատել միմյանցից, ինչը նշանակում է, որ սա թարգմանությանն ընտելանալու խնդիր չէ, ինչպես կարծել է Հացունին, ոչ էլ թարգմանության անավարտ լինելու հետևանք, այլ՝ մեջբերման համապատասխան ոճ: Հեղինակը քաջածանոթ է եղել Սուրբ Գրքի հայերեն թարգմանությանը, սակայն ամենևին նպատակ չի ունեցել աստվածաշնչյան տեղիները ներկայացնել իբրև հիմնավորում, այլ, ըստ երևույթի, կիրառել է դրանք ավելի պատմողական, քարոզխոսական ոճի մեջ՝ ի մտի ունենալով ճառերի բարոյախրատական-ուսուցողական բնույթը:

Ճառերի բնույթն ու բովանդակության քննությունը հեղինակի ինքնության հստակեցման համար կարևորագույն հանգրվաններից են: Ուսումնասիրողների մեծ մասը գտնում է, որ ճառերն իրենց տեսակով խրատական են և ուղղված են քրիստոնեական կյանքով ապրողներին, մինչդեռ եթե հեղինակը ս. Գրիգոր Լուսավորիչը լիներ, ապա ճառերն ուղղված կլինեին նորադարձներին: Նրանք պնդում են, որ «Հաճախապատումը» չի պարունակում հեթանոսության կամ բազմաստվածության դեմ պայքարի որևէ ակնարկ, որով ս. Լուսավորիչը զբաղվել է 30 տարի²⁰: Հակառակ կարծիքն ունեն Արշակ Տեր-Միքելյանը և Արտաշես Մարտիրոսյանը, ըստ որոնց՝ ճառերն ուղղված են մասնավորապես նորադարձներին²¹:

¹⁸ Հյր. Վ. Հացունի, «Ե՞րբ շարադրուած են «Յանախապատում հառն»», էջ 403:

¹⁹ Առավել մանրամասն տե՛ս *Yačaxapatum Čark'*, Tr., Intr. by *Abraham Terian*, p. 18-21, 28:

²⁰ Ե. արք. Գուրեան, Պատմութիւն Հայ Մատենագրութեան, էջ 418-419, Կ. վրդ. Քիպարեան, Պատմութիւն հայ հին գրականութեան, էջ 129, Գ. Ֆնտզեան, Ա. Զօպանեան, ««Յանախապատում»ի շուրջ», էջ 84-85:

²¹ Սրբոյ հօրն մերոյ երանելոյն Գրիգորի Լուսաւորչի Յաճախապատում ճառք լուսաւորք, հրտ., հմմտ. և ծնթգր.՝ Ա. Տեր-Միքելեանի, Վաղարշապատ, Ս. էջմիածին, 1894, էջ Ե, Ա. Մարտիրոսյան, Մաշտոց, էջ 114:

Թեև ճառերն իրականում բարոյախրատական են, նշենք, որ վերոհիշյալ երկու ենթադրություններն էլ միանշանակ չեն, քանի որ.

ա. Ս. Գրիգոր Լուսավորիչն ուներ իր քրիստոնեական մեծ հոտը, որին արդեն նախքան մկրտելը քարոզել և ուսուցանել էր քրիստոնեական վարդապետությունը, և կարծում ենք, զարմանալի չպիտի լիներ, եթե նա տասնամյակ կամ ավելի տարիներ անց իր այդ հոտին ուղղված խրատական ճառեր ցանկանար հեղինակել²²:

բ. Եթե անգամ ճառերն ուղղված լինեին նորադարձներին, ապա չպետք է մոռանալ, որ հեթանոսական բարքեր ունեցողները միանգամից չեն փոխել իրենց սովորությունները, ինչի վառ ապացույցն է այն, որ դեռ Ե դարում սբ. Մեսրոպ Մաշտոցն անձամբ քարոզում էր նման երևույթների դեմ²³:

Այս հարցի շուրջ բոլորովին մի նոր տեսակետ է առաջ քաշում Ա. Տերյանը, որի կարծիքով, բոլոր ճառերն էլ մի նպատակ են հետապնդում՝ բարոյական պատրաստություն վանական կյանք մուտք գործելու համար, որտեղ հեղինակը հանդես է գալիս իբրև հմուտ ու հեղինակավոր վանահայր և ուսուցիչ²⁴: Նա ճառերը սկսում է Ս. Երրորդություն դավանանքով (ճառ Ա-Բ), ապա մինչև վերջին ճառը խոսում մարդու բարոյական նկարագրի մասին: Նա բացատրում է, որ Աստված հայտնվում է նրանց, ովքեր լուսավորված են հավատքով և ապրում են առաքինի կյանքով (ճառ Գ): Գ-ԻԲ ճառերում հեղինակը մեծ և զգալի կարևորություն է ընծայում «մարդկային առաքինությունը» և հաճախակի խոսում հավատի, հույսի, սիրո, հեզուության, հնազանդության, զգացմունքները կառավարելու, խոստովանության, զղջման, քավության, աստվածպաշտության և հանապազօրյա աղոթքների մասին: Իսկ ԻԳ ճառում արդեն ուղղակիորեն խոսքը ուղղում է նրանց, «որք հրաժարեցան յաշխարհէս եւ ընծայեցին Աստուծոյ զանձինս»²⁵: Ավելին՝ ԻԳ ճառում հեղինակը բազմիցս խոսում է առաջնորդի ու եղբայրության մասին և վանքից դուրս գալու վերաբերյալ կանոն ու նզովք սահմանում.

«Նա եւ ամենայն ուղղափառ ժողովք եպիսկոպոսաց՝ որ զուղղափառ հա-

²² Ազաթանգեղեայ պատմություն, հտժ. ԻԲ, էջ 1416-1424, հտժ. ՃԺԸ, էջ 1700-1701, Յաճախապատում ճառք, հրտ.՝ Ա. Տեր-Միքելեանի, էջ Է-Ժ:

²³ Հմմտ. Ի յիշատակ պատմության վարուց երանելոյ սուրբ վարդապետին Մեսրոպբայ գոր ասացեայ է նորին աշակերտի Կորեան (բնագիր Գ, տալմակամեան տարբերակ) (ՄՀ, Ա հատոր, Ե դար), Անթիլիաս-Լիբանան, 2003 (Փարիզի Ազգային Մատենադարան, հայերէն ձեռ. քիւ 178². Տօնական ժողովածու. ժամանակ՝ ԺԲ դար), հ. 11-12, էջ 264, Մ. Աբելյան, երկեր. Գ, էջ 139-140:

²⁴ *Yačaxapatum Čark'*, Tr., Intr. by *Abraham Terian*, p. 29-30, 50-51.

²⁵ Ճառերի փոխկապակցվածության և դրանցով ընթերցողին վանական կյանքին նախապատրաստելու մասին մանրամասն տե՛ս *Yačaxapatum Čark'*, Tr., Intr. by *Abraham Terian*, p. 27-41:

ւատսն հաստատեցին եւ կանոն սահմանեցին եկեղեցւոյ, եւ զայս սահմանեցին նզովիւք. եղբայր ոք, ասէ, մի՛ իշխեսցէ ի վանացն ելանել կալ ուր եւ կամեսցի առանց կամաց վերակացուին եւ եղբայրութեանն. եւ որ ոք յանդգնեալ զայս առնէ, ընդ նզովիւք կապեսցի ի հարցն: Զի «ամենայն ոք յոր ինչ կոչեցան՝ ի նոյնն կայցէ» (Հմմտ. Ա. Կորնթ. է 20), ասէ առաքեալն Աստուծոյ: Զի ամենեքեան ի մի յոյս կոչեցան ի Քրիստոս. զի մի մարմին պատուական ի սուրբ մարմնոյ նորա եւ յարենէ պատսպարեցան ի փառատրութիւն: Ապա եթէ ունի ինչ պատճառս մեկուսանալոյ, մի՛ ծածկեսցէ յառաջնորդէն եւ յեղբայրութեանն»²⁶:

Ըստ Հ. Կյուրեղ Քիպարյանի և Վ. Հացունու՝ այս կանոնն ու նզովքը միայն Քաղկեդոնի ժողովի կանոնների Դ հոդվածի մեջ են և գոյություն չունի ուրիշ «եպիսկոպոսների ժողով»²⁷, որն ունենա դրանք միասին, ինչից էլ հետևում է, որ ճառերը չէին կարող կազմված լինել 451 թվականից առաջ²⁸: Ընդհակառակը՝ ճառերը գրվել են Քաղկեդոնի ժողովից շատ ավելի ուշ, քանի որ ինչպես վկայակոչում է Ա. Տերյանը, ճառում հեղինակն օգտագործել է նաև ս. Բարսեղ Կեսարացու կանոնների հայերեն թարգմանությունը, որը թվագրվում է Զ դարասկզբով²⁹: Թեև չի բացառվում, որ հեղինակը կարող էր օգտվել Կեսարացու ասորերեն մի կորած թարգմանությունից, բայց և այնպես ճառերի վրա Զ դարի կնիքը մնում է, քանի որ հեղինակն օգտվել է նաև Կեղծ Դիոնիսիոս Արեոպագոսի տեքստերից և Հերմես Եռամեծին վերագրված տեքստերի հայերեն թարգմանությունից, որոնք ևս առաջ են եկել Զ դարում³⁰:

²⁶ Ճառս Յանախապատումս, հատ ԻԳ, հ. 58-61, էջ 132:

²⁷ «Ամենայն ուղղափառ ժողովք՝ եպիսկոպոսաց» (Ճառս Յանախապատումս, հատ ԻԳ, հ. 58, էջ 132) արտահայտությունը առիթ է տվել կարծելու, որ դրվագը խոսում է «տիեզերաժողովների» մասին, սակայն ինչպես նշում է Կ. Քիպարյանը՝ ո՛չ Նիկիայի, ո՛չ Կ. Պոլսի և ո՛չ էլ Եփեսոսի տիեզերաժողովների ժամանակ վանական կյանքի մասին որևէ կանոն չի ընդունվել, ուստի խոսքը տիեզերաժողովների մասին չի կարող լինել (տե՛ս Կ. վրդ. Քիպարեան, ««Յանախապատում»՝ հատերու հեղինակի հարցը», էջ 238):

²⁸ Կ. վրդ. Քիպարեան, Պատմութիւն հայ հին գրականութեան, էջ 130, նույնի, ««Յանախապատում»՝ հատերու հեղինակի հարցը», էջ 239, Հյր. Վ. Հացունի, «Ե՞րբ շարադրուած են «Յանախապատում հատ»», էջ 403-404:

Կանոնների պահպանված հայերեն հնագույն թարգմանությունն իր վրա կրում է ԺԱ-ԺԲ դդ. կնիքը (տե՛ս Ա. Բոզոյան, «Քաղկեդոնի տիեզերական ժողովի կանոնների միջնադարյան հայկական թարգմանությունը», էջմիածին, 2016 (ՀԳ), թիվ Բ, էջ 13, 15-17: Հայերեն և հունարեն բնագրերը տե՛ս նույն տեղում, էջ 24-47):

²⁹ *Yačaxapatum Čark'*, Tr., Intr. by *Abraham Terian*, p. 6, 9-11, 23-24, 43-45, հմմտ. *Gabriella Uluhogian*, *Basilio di Cesarea: Il libro delle domande* (Le Regole), CSCO 536-537, *Scriptores Armeniaci 19-20* (Leuven: Peeters, 1993), tomus 20, viii-ix.

³⁰ *Yačaxapatum Čark'*, Tr., Intr. by *Abraham Terian*, p. 295: Այլ աղբեղությունների մասին տե՛ս նույն տեղում, էջ 9, 16, Յանախապատում ճառք, հրտ.՝ Ա. Տեր-Միքելեանի, էջ է, Հյր. Գր. Գալեմեարեան, «Ստրագոյն աղբերք եզնկայ Կողբացոյ», ՀԱ, 1893 (Ե), թիվ 10, էջ 293, Պ. Յէթթեր, Հայկական աշխատասիրութիւնք, էջ 202, Հր. Աճառյան, Հայոց գրերը, էջ 335-338, Կ.

Ա. Տերյանի արժեքավոր այս ուսումնասիրությունը կարծես թե կասկածից վեր է թողնում այն, որ ո՛չ ս. Գրիգոր Լուսավորիչը, ո՛չ էլ ս. Մեսրոպ Մաշտոցը չեն հեղինակել մեզ հայտնի «Հաճախապատում ճառերը»³¹, ինչի համար հիմք է հանդասնում ճառերի լեզվի, ոճի, օգտագործված աղբյուրների, բնույթի ու բովանդակության վերաբերյալ գիտնականի կատարած քննությունը: Հաշվի առնելով, որ մեզ հասած «Հաճախապատում ճառերը», ինչպես երևում է, կազմվել են (եթե ոչ գրվել) Զ դարում՝ տրամաբանական է թվում նաև Տերյանի այն տեսակետը, որ հեղինակը եղել է Զ դարում ապրող մի վանահայր, թեև նրա ինքնության հարցը մնում է անորոշ:

Ի հավելումն Ա. Տերյանի այս եզրակացությունների, հարկ ենք համարում կատարել նաև հետևյալ դիտարկումները.

1. Ըստ եղիշե պատրիարք Դուրյանի՝ մինչև ԺԳ դար բոլոր հեղինակները (բացի Գրիգոր Սարկավագապետից) Լուսավորչի «ճառերի» մասին խեսելիս նկատի են ունեցել «Սբ. Գրիգորի վարդապետությունը»³²: Թեև մենք համաձայն չենք Դուրյանի բոլոր եզրահանգումների հետ, քանի որ նա հաճախ իր տեսակետները ներկայացնում է առանց որևէ հիմնավորված (ինչպես օրինակ՝ Գրիգոր Սարկավագապետի վկայությունը թվագրում է ԺԲ-ԺԳ դարերով, մինչդեռ ընդունված տարբերակը Ը դարասկիզբն է³³), այնուամենայնիվ, պետք է ընդունենք, որ միջնադարյան վկայությունների մասին նա մասամբ իրավացի է:

Վրդ. Քիպարեան, ««Յանախապատում» հատերու հեղինակի հարցը», էջ 241, **Ա. Զամինեան**, *Հայոց եկեղեցու պատմություն*, Ա մաս, Նոր-Նախիջեան, 1908, էջ 90, **Հյր. Վ. Հացունի**, «Ե՛րբ շարադրում են «Յանախապատում հատ»», էջ 403-404, **Սուրբ Գրիգորի Վարդապետությունը**, քաղվ. գրաբարից, առաջ. և ծանոթ.՝ Ս. Արևշատյանի, Ս. Էջմիածին, 2007:

³¹ Թեև չի բացատրվում, որ նրանց մոտերը կարող են և օգտագործված լինել հատերում: Այս տեսակետի համար կարող է հիմք հանդիսանալ այն, որ հատերը մեծապես ազդված են «Վարդապետություն սրբյուն Գրիգորի» երկից, որի հեղինակությունը տարբեր ուսումնասիրողների կողմից ընձայվում է սբ. Մեսրոպ Մաշտոցին (տե՛ս *Yačaxapatum Cařk*, Tr., Intr. by **Abraham Terian**, p. 9-10, **Հյր. Բ. Սարգիսեան**, *Ազաթանգեղոս և իւր բազմադարեան գաղտնիքն*, մաս Բ, էջ 359-408, **Ն. Ալիսեան**, *Մաշտոց վարդապետ Հացեկացի*, ՀԱ, 1935 (ԽԹ), թիվ 10-12, Վիեննա, Մխիթարեան, էջ 544-545, **ճույնի**, «Սուրբ Գրիգոր Լուսավորիչ, 219-249 (Մահուան 1700-ամեակի առիթով)», ՀԱ, 1949 (ԿԳ), թիվ 4-12, Վիեննա, Մխիթարեան, էջ 12, **Ա. Մուշեղյան**, «Կորյուն քե՞ Ազաթանգեղոս. բնագրերի էմնություն նոր տեսանկյունից», *ԼՀԳ*, 1996, թիվ 2, էջ 51, **Սուրբ Գրիգորի Վարդապետությունը**, քաղվ.՝ Ս. Արևշատյանի, էջ 10, հակառակ տեսակետի համար տե՛ս **Յ. Տաշեան**, «Ազաթանգեղոս և իւր բազմադարեան գաղտնիքը [Քննադատություն Բ. Սարգսյանի համանուն երկի]», ՀԱ, 1891 (Ե), թիվ 8, Վիեննա, Մխիթարեան, էջ 350, **Հր. Աճառյան**, *Հայոց գրերը*, էջ 330-331, **Ն. Աղոնց**, *Գրիգոր Լուսավորիչ և Անակ Պարթև*, Երկեր, հ. Ա. Պատմագիտական ուսումնասիրություններ, Երևան, ԵՊՀ հրատ., 2006, էջ 170):

³² **Ե. արք. Դուրեան**, *Պատմություն Հայ Մատենագրութեան*, էջ 415-417:

³³ **Հյր. Բ. Սարգիսեան**, «Գրիգոր Սարկավագապետ, Գրիչ Զ. դարու և Նորենացոյ հետ ունեցած անոր աղերսը», *Բազմավէպ*, 1904 (ԿԲ), թիվ 3, էջ 123, 126:

Քննելով *Ե-Թ դդ.* թվագրվող բնագրերը՝ մենք տեսնում ենք, որ *ս. Գրիգոր Լուսավորիչը* վկայակոչվել է 12 հեղինակների կողմից, որոնք ընդհանուր հաշվով կատարել են 38 մեջբերում: Վերջիններից ընդամենը երեքն են արված «Հաճախապատում ճառերից»․ մեկը՝ Կոմիտաս Ա Աղցեցու կողմից (է դ․), երկուսը՝ Գրիգոր Սարկավագապետի (Լ դդ.)³⁴: Մնացյալ բոլոր մեջբերումները «Ագաթանգեղոսի պատմությունից» (գերակշռող մասը՝ «Սբ. Գրիգորի Վարդապետությունից») են³⁵: Այս 12-ի կողքին Ե դարի մատենագիրների մոտ կան նաև մեջ-

³⁴ «Հաճախապատում ճառերից» արված մեջբերումները տես **Գրիգորի Սարկավագապետի** եւ ճգնառորի խաւք ի ս. Գրիգոր Լուսաւորիչ ասացեալ ի սուրբ քաղաքն յերուսաղէմ (ՄՀ, Թ հատոր, Թ դար), Անթիլիաս-Լիբանան, 2008, յաւելուած, Բ. 17, էջ 1060, Բ. 49, էջ 1064, *Կնիք հաւատոյ*, Բ. 1-19, էջ 59-62:

³⁵ «Ագաթանգեղոսի պատմությունից» արված մեջբերումները տես *Յաղագս պատկերամարտից ի Վրթանիսէ Քերթոլէ*, Բ. 27, էջ 495, *Կնիք հաւատոյ*, Բ. 1-63, էջ 150-158, Բ. 1-5, էջ 225, Բ. 1-5, էջ 231, Բ. 1-4, էջ 234, Բ. 1-12, էջ 261-262, **նույն տեղում**, *Երանելոյն Յովհաննու Մայրազոմեցոյ ի հաւատոյ բանէն*, Բ. 13, էջ 280, *Թուղթ Կոմիտասայ Հայոց Կաթողիկոսի ի Պարսս* (ՄՀ, Գ հատոր, է դար) Անթիլիաս-Լիբանան, 2005, Բ. 14-15, էջ 328, **[Յովհաննու Մայրավանցոյ]** Վերլուծութիւն Կաթողիկէ Եկեղեցոյ եւ որ ի նմա յարինեալ կարգաց (ՄՀ, Բ. Գ, է դար) Անթիլիաս-Լիբանան, 2005, Բ. 30, 35, 37, էջ 351, Բ. 52-53, էջ 352, Բ. 61, էջ 353, Բ. 65, էջ 354, *Պատմութիւն Սեբեոսի* (ՄՀ, Բ. Գ, է դար) Անթիլիաս-Լիբանան, 2005, Գ. ԽԶ, Բ. 84-85, էջ 545, **Անանիայի Շիրակայնոյ Համարողի** ասացեալ ի Ջատիկն Տեառն (ՄՀ, Բ. Գ, է դար), Անթիլիաս-Լիբանան, 2005, Բ. 21, էջ 678, **Անանիայի Շիրակայնոյ առ խոստացեալն**, [ընդարձակ եւ համառօտ խմբագրութիւն] (ՄՀ, Գ հատոր, է դար), Անթիլիաս-Լիբանան, 2005, ընդարձակ խմբագրութիւն, Գ. Բ, Բ. 50, էջ 715, համառօտ խմբագրութիւն, Գ. Ա, Բ. 22, էջ 750, **Անանուն**, [684 թուականի պատմութիւն] (ՄՀ, Բ. Ե, է դար), Անթիլիաս-Լիբանան, 2005, Գ. Խ, Բ. 19, էջ 873-874, **Երանելոյն Թէոդորոսի** ընդդէմ Մայրագումանոյն (ՄՀ, Բ. Ե, է դար), Անթիլիաս-Լիբանան, 2005, Բ. 79, էջ 1247, **[Ստեփանոսի Սիւնեաց Եպիսկոպոսի]** Վասն անապականութեան մարմնոյն, որք ասեն թէ որ աճէ եւ նուազէ, ապականացու է: Եւ վասն զի մարմինն Քրիստոսի աճէր եւ զարգանայր, եւ ապականացու ոչ էր, զի Աստուծոյ մարմին էր՝ վկայութիւնք սրբոց եւ աստուածագանից, որք անապական խոստովանին յարգանդէ եւ յաւիտեանս յաւիտենից (ՄՀ, Զ հատոր, Ը դար), Անթիլիաս-Լիբանան, 2007, Գ. Բ, Բ. 5, էջ 442, Ժամակարգութեան մեկնութիւն ընդարձակ եւ համառաւտ **Ստեփանոսի Սիւնեաց Եպիսկոպոսի** (ՄՀ, Բ. Զ, Ը դար), Անթիլիաս-Լիբանան, 2007, ընդարձակ, Գ. Ե, Բ. 3, էջ 466, համառաւտ (*Պատճառ աղաւթիցն [Ստեփանոսի Սիւնեաց Եպիսկոպոսի]*), Գ. Ե, Բ. 1-2, էջ 483, **Ստեփանոսի Սիւնեաց Եպիսկոպոսի** եւ այլոց վարդապետաց ի խորհուրդ Եկեղեցոյ (ՄՀ, Բ. Զ, Ը դար), Անթիլիաս-Լիբանան, 2007, Բ. 95, էջ 498, **Ստեփանոսի Սիւնեաց Եպիսկոպոսի**, Մեծի Իմաստասիրի, պատասխանի թղթոյն Անտիոքու Եպիսկոպոսի, զոր վասն հաւատոյ գրեալն էր (ՄՀ, Բ. Զ, Ը դար), Անթիլիաս-Լիբանան, 2007, Բ. 53, էջ 549, **Խոսրովկայ Թարգմանչի Հայոց** առ այնոսիկ որ ասեն բնութեամբ անձեւ անսկիզբն ընկալեալ մարդկութիւն Աստուած Բան ի Կուսէն (ՄՀ, Բ. Զ, Ը դար), Անթիլիաս-Լիբանան, 2007, Գ. Գ, Բ. 109, էջ 674, Բ. 175-176, էջ 680, *Նորին [Յովհաննու Իմաստասիրի]* ընդդէմ Երեւութականաց (ՄՀ, Բ. Է, Ը դար), Անթիլիաս-Լիբանան, 2007, Բ. 26, էջ 46, Բ. 39, էջ 47, *Նորին Տեառն Յովհաննի Իմաստասիրի յաղագս կարգաց Եկեղեցոյ Քրիստոսի* (ՄՀ, է հատոր, Ը դար), Անթիլիաս-Լիբանան, 2007, Բ. 74, էջ 74, **Յովհաննու Իմաստասիրի Հայոց Կաթողիկոսի** սակս ժողովոց, որ եղեն ի Հայք (ՄՀ, է հատոր, Ը դար), Անթիլիաս-Լիբանան, 2007, Բ. 23-24, էջ 125, *Նախահաւաքումն պատմութեան այսմ բանից՝ Յովհաննու Վերծանալի*, որ եղեն ի Հայք (ՄՀ, Բ. Է, Ը դար), Անթիլիաս-Լիբանան,

բերումներ, որոնց համապատասխան դրվագը չկա ո՛չ «Հաճախապատում ճառերում» և ո՛չ էլ «Սբ. Գրիգորի Վարդապետության» մեջ³⁶:

Կարևոր հանգամանք է նաև, որ թե՛ Գրիգոր Սարկավագապետի և թե՛ Կոմիտաս Ա Աղցեցու մոտ «Հաճախապատում ճառերից» կատարված մեջբերումները բավականին տարբեր են մեզ հասած ճառերի համապատասխան դրվագներից, մինչդեռ Կոմիտաս կաթողիկոսի «Սբ. Գրիգորի Վարդապետությունից» կատարված վեց մեջբերումները՝ գրեթե բառացի կրկնությունն են: Ստացվում է, որ է դարում հայտնի տարբերակը և մեզ հասած ճառերը տարբերվում են իրարից, ինչը նշանակում է, որ դրանք է-ժԳ դդ. միջև ենթարկվել են խմբագրության:

2. Վերջին շրջանի գիտնականներից Հրաչյա Թամրազյանը կրկին վկայակոչում է Պ. Ֆեթթերի դիտարկումները՝ համակարծիք լինելով նրա այն տեսակետին, որ ճառերի հեղինակը եղել է ս. Մեսրոպ Մաշտոցը³⁷:

Թամրազյանը կարծում է, թե «Հաճախապատում ճառերի» ներքին բովանդակությունն ամբողջությամբ համապատասխանում է սբ. Կորյունի ներկայացրած՝ ս. Մեսրոպի գործունեության նկարագրությանը: Հիմնվելով Բ ճառում գրված «ուսանել գիտել ճանաչել զիմաստութիւն եւ զխրատ»³⁸ և մի քանի այլ հատվածների վրա, որտեղ խոսվում է «իմաստության» կամ «խրատի» մասին, նա առաջ է քաշում այն տեսակետը, որ ս. Մեսրոպի թարգմանած առաջին նախադասությունը. «ճանաչել զիմաստութիւն եւ զխրատ ...» (Առակ. Ա 1) «բնաբան» է հանդիսանում ողջ «Հաճախապատումի» համար, որտեղ «բազմիցս» ընդգծվում է իմաստության, խրատի և արվեստի դերը³⁹: Սակայն ճառերի կապը Առակաց գրքի հետ այդքան էլ սերտ չէ, ինչպես ենթադրում է գիտնականը: Ճա-

2007, հ. 122, էջ 164, Պատասխանի թղթոյն Փոտայ. գրեալ Սահակայ Հայոց Վարդապետի, հրամանաւ Աշոտայ Հայոց Իշխանաց Իշխանի (ՄՀ, հ. Թ, Թ դար), Անթիլիաս-Լիբանան, 2008, հ. 67-69, էջ 369, Բացադատութիւն համաձայն աստուածաբանութեան հոգեւից հարցն սրբոց ըստ առաքելասահման աւանդիցն եկեղեցւոյ Քրիստոսի, հանդերձ հաւատաբանութեամբ ճշմարիտ ուղղափառ դաւանութեան հայաստանեայց, ասացեալ սրբոյ վարդապետին Սահակայ Հայոց Կաթողիկոսի եւ Մեծի Թարգմանչի ընդդէմ երկաբնակաց նեստորականացն (ՄՀ, հ. Թ, Թ դար), Անթիլիաս-Լիբանան, 2008, հ. 52-60, էջ 377-378, հ. 86, էջ 380-381, հ. 163-165, էջ 386-387, հ. 396, էջ 404:

³⁶ Թուղթ Գիտայ Եպիսկոպոսի առ Սուրբն Վաչէ (ՄՀ, հ. Ա, Ե դար), Անթիլիաս-Լիբանան, 2003, հ. 13-14, էջ 1080: Մամբրէի Վերծանողի ծառք (ՄՀ, հ. Ա, Ե դար), Անթիլիաս-Լիբանան, 2003, հատ Բ, հ. 211-216, էջ 1117: Ղազարայ Փարպեցոյ Պատմութիւն Հայոց, Ա դրգ., գլ. ԺԳ, հ. 14, էջ 2219:

³⁷ Տերյանի դիտարկումները Ֆերթերի փաստարկների վերաբերյալ տե՛ս *Yačaxapatum Čarġ*, Tr., Intr. by *Abraham Terian*, p. 47-51:

³⁸ Ճառս Յաճախապատումս, հատ Բ, հ. 114, էջ 14:

³⁹ Հր. Թամրազյան, «Ստեղծագործ աննատի և արվեստի տեսության խնդիրները Մեսրոպ Մաշտոցի «Հաճախապատում հառերում»», *ԲՄ*, 2012 (հ. 19), էջ 9-11, 13:

ներում օգտագործված ավելի քան 300 սուրբգրային մեջբերումներից ընդամենը երկուսն են Առակաց գրիքից⁴⁰, և ասել, որ Առակաց գրքում արծարծված գաղափարները ընկած են «Հաճախապատում ճառերի» հիմքում, իսկ դրանից մի տող՝ «բնաբան» է հանդիսանում ողջ «Հաճախապատումի» համար, կարծում ենք այնքան էլ ճշգրիտ չէ: Առավել ևս, երբ ի մտի ենք ունենում այն, որ ճառերի լեզուն ու ոճը չեն համապատասխանում սբ. Մեսրոպի և իր թարգմանած Առակաց գրքի լեզվին⁴¹ և Հր. Թամրազյանն էլ որևէ կերպ չի արձագանքում իրենից առաջ գրած գիտնականների այդ պնդմանը:

Ինչ վերաբերվում է Պ. Ֆեթթերի դիտարկումներին, ապա նա ճառերից վերցնելով որոշ դրվագներ՝ քննություն է առնում դրանք, կտրելով համատեքստից, ինչի արդյունքում էլ հանգում է սխալ եզրակացությունների: Օրինակ՝ հիմք ընդունելով Դ ճառում «զհուր եւ զշուր» պաշտողներին անդրադառնալը, Լ ճառում հույների հետ համեմատած պարսիկներին «խուժադուժ ազգ» անվանելը և ամենուր աշխարհի (նաև սատանայի) արարումը որպես Աստծո կողմից իրականացված իրողության շեշտագրումը՝ գերմանացի հայագետը կարծում է, որ ճառերի հեղինակը պայքարում է զրադաշտության դեմ⁴²:

Միևնույն ժամանակ, Լ ճառի նույն դրվագի վրա հիմնվելով Արշակ Տեր-Միքելյանը նույնպես նմանատիպ մի ենթադրություն է անում և շեշտում, որ ճառերի գրության ժամանակ հույները դեռևս հեթանոս էին («ոչ ծանեան զԱստուած»), ինչը հիմք է համարում ճառերի հեղինակությունը ս. Գրիգորին ընծայելու համար⁴³:

Խոսքը հետևյալ հատվածի մասին է.

«Նա եւ պարսիկք եւ այլ խուժադուժ ազգք, որ ոչ գիտեն զաւրէնս, «բնութեամբ զաւրինացն գործեն» (Հռոմ. Բ 14) ըստ առաքելոյ բանին, եւ ի ձեռն դատաւորաց պատժեն զպիղծս եւ զանիրաւս: ... Դոյն աւրինակ եւ Յոյնք գրով կարգեալ ունին զիրաւունս. երախտաւորացն եւ մտերմիցն պարգեւաւք եւ մեծարանաւք պատուեն. իսկ զանաւրէնս եւ զանհնազանդս եւ զամբարհաւաճս եւ զանառակս եւ պիղծս պատուհասիւք եւ պատժովք եւ դառն նեղութեամբք նեղեն ... Թէպէտ եւ ոչ ծանեան զԱստուած եւ փառաւորեցին կամ գոհացան, զի ոչ ընդ-

⁴⁰ Ճառս Յաճախապատումս, հատ ԺԳ, Բ. 74, էջ 91, հատ ԻԱ, Բ. 17, էջ 125: Աստվածաշնչյան այլ իմաստասիրական գրքերից (ի բաց առյալ Սաղմոսաց գիրքը) առկա են ընդամենը մեկ մեջբերում ժողովող գրից, և երկու՝ Իմաստոսություն Սողոմոնի երկրողականոն գրից (տե՛ս նույն տեղում, հատ ԺԵ, Բ. 57, էջ 98, հատ ԺԲ, Բ. 78, էջ 85 (նույն մեջբերումը նաև հատ ԺԳ, Բ. 53, էջ 90, հատ ԺԸ, Բ. 21, էջ 105) հմմտ. *Yačaxapatum Čark'*, Tr., Intr. by *Abraham Terian*, Index of Holy Scripture, p. 320-323:

⁴¹ Գ. Ֆնտգեան, Ա. Զօպանեան, ««Յաճախապատում»ի շուրջ», էջ 86-88:

⁴² Պ. Ֆեթթեր, Հայկական աշխատասիրությունք, էջ 71:

⁴³ Յաճախապատում ճառք, հրտ.՝ Ա. Տեր-Միքելյանի, էջ է:

րեցին զԱստուած ունել ի գիտութեան. «այլ նանրացան ի խորհուրդս իւրեանց եւ խաւարեցան անմտութեամբ (Հռոմ. Ա 21)»⁴⁴:

Եվ Ֆեթթերի, և՛ Տեր-Միքելյանի ենթադրությունները սխալ են, քանի որ երկուսն էլ դիտարկում են մեջբերված տողերը համատեքստից դուրս: Այստեղ ո՛չ պարսիկներն են հույների հետ համեմատության մեջ դրվում, ո՛չ էլ հույներն են հեթանոս համարվում, այլ երկու ազգերն էլ ներկայացվում են իբրև օրինակ ճառի բուն թեմայի շարադրման մեջ: Հեղինակը ողջ ճառի ընթացքում խոսելով աստվածգիտության և մեղքից հեռու մնալու մասին, ներկայացնում է Աստծո տված կարգերի ընկալման տարբեր եղանակները: Ըստ այսմ, մեզ՝ քրիստոնյաներիս, դրանք ուսուցանվել են գրավոր կերպով՝ մարգարենների, առաքյալների և վարդապետների միջոցով.

«Այլ եւ վկայութիւնք լաւութեանն որ մտերիմ է անձնիշխան կամաւք ի վարդապետութիւն Հոգւոյն Սրբոյ. որ ի ձեռն մարգարէից եւ առաքելոց եւ վարդապետաց գրով աւանդեցին մեզ. զի ծանիցուք զԱստուած՝ զերախտաւորն, զարդարն, զբարերարն, զսուրբն, զճշմարիտն. եւ մերժել եւ հեռանալ ի դժնդակ վարուց, յապախտաւոր եւ յանհաւան յանխրատ եւ անխտիր անաւրէնութենէ, եւ սրբել ի մտաց եւ մարմնոց զվնասակար զամբարշտութիւնսն միշտ»⁴⁵:

Այս նույն թեմայի շրջանակներում է հեղինակը մատնանշում այն հանգամանքը, որ պարսիկները ևս, ըստ բնության օրենքի, ունեցել են բարին ու շարք տարբերակելու և այսպիսով Աստծուն հաղորդ լինելու հնարավորությունը: Նույնկերպ և հույները՝ գրավոր եղանակով⁴⁶, և մնացյալ բոլոր ազգերը՝ Աստծո «նախախնամութեամբ», այսինքն՝ նախապես որոշված տնօրինությանմբ, ստացել են մեղքից և անիրավությունից հեռու մնալու կարգը, թեև նրանք չեն ընտրել աստվածգիտությունը.

«Նոյնպէս եւ ամենայն ազգք եթէ ոչ կայցեն յիրաւունս արդար դատաստանին Աստուծոյ ... զի չիք ազգք որ ոչ իցեն իրաւունք ի դատաւորաց: Եւ այս ամենայն կարգք ի շինութիւն աշխարհի կարգեալ են ի Տեառնէ ըստ նախախնամութեանն որ առ ազգս մարդկան. թէպէտ եւ ոչ ծանեան զԱստուած եւ փառաւորեցին կամ գոհացան, զի ոչ ընդրեցին զԱստուած ունել ի գիտութեան. «այլ նանրացան ի խորհուրդս իւրեանց եւ խաւարեցան անմտութեամբ (Հռոմ. Ա 21)»⁴⁷:

Հետևաբար՝ հեղինակն այստեղ չի խոսում պարսիկների կամ հույների քա-

⁴⁴ Ճառս Յաճախապատումս, հատ Ը, հ. 91, 95, 98, էջ 50:

⁴⁵ Նույն տեղում, հատ Ը, հ. 90, էջ 50:

⁴⁶ Ըստ Ա. Տերյանի՝ ճառերի հեղինակը մեջբերում է անուր Արիստոտելի «Նիկոմախյան բարոյագիտություն» (*Nicomachean Ethics*, Book V) երկից, որտեղ նա, խոսելով գրավոր և բնության օրենքներով դատեր իրականացնելու մասին, բերում է իրենց և պարսիկների օրինակը, ինչը և արտացոլված է «Հաճախապատումի» վերոհիշյալ դրվագում (Տե՛ս *Yačaxapatum Carik*, Tr., Intr. by *Abraham Terian*, p. 48-49):

⁴⁷ Ճառս Յաճախապատումս, հատ Ը, հ. 96-98, էջ 50:

ղաքակիրթ կամ բարբարոս (խուժադուժ), քրիստոնյա կամ հեթանոս լինելու մասին, այլ նրանք և մնացյալ բոլոր ազգերը բերվում են իբրև օրինակ այն բանի, որ նախապես, անգամ առանց աստվածգիտության, Աստծուց ստացել են առաքինին և դժնդակը տարբերելու օրենքը:

Խնդիրը նույնն է նաև Ֆեթթերի ներկայացրած մնացյալ բոլոր փաստարկների պարագային: Այսպիսով Դ ճառում հեղինակն ընդհանուր առմամբ խոսում է ոչ թե հուր և ջուր պաշտողների մասին, ինչպես կարծում է Ֆեթթերը, այլ՝ Աստծո արարչության, որի շրջանակներում էլ անդրադառնում է, որ ոմանք բնությունը և բոլոր տարրերը (ոչ միայն հուրը և ջուրը) ինքնագո աստվածներ են համարել, մինչդեռ դրանք ստեղծված են Աստծո կողմից.

«Զի գտարերս ամենայն աստուածս արարին, զշնչաւորս եւ զանշունչս, զջուր եւ զհուր: Զի ջուրն ի պէտս կենդանեաց արարան յԱստուծոյ, որ արբուցանեն զերկիր. եւ դարձեալ ապականին նեխելով եւ նուազելով: Եւ հուր առ ի պէտս մեր արարաւ, որ դարմանաւք վառի եւ սպասաւորէ մեզ. եւ ի պակասել կերոյն, շիջանի եւ ապականի: Նոյնպէս եւ հողմք եւ ամպք ի պէտս եւս այլ արարածոց արարան, եւ ոչ ինքեանք եղեն. եւ ապականացուք են յորդորելով եւ պակասելով աւգտել եւ վնասել, զիւրեանց տկարութիւնն ցուցանելով: Եւ երկինք եւ երկիր ոչ ինքնին եղեալք, եւ որ ի նոսա զեռունք իցեն եւ անշունչք, այլ յԱստուծոյ արարան, եւ ապականացուք են»⁴⁸:

Իսկ բնության և տարրերի պաշտամունքը եղել է դեռևս հեթանոսական Հայաստանում⁴⁹:

Սատանայի՛ Աստծո կողմից արարված լինելու մասին հիմքերն էլ ընկած են Աստվածաշնչում (իբրև բարի հրեշտակ): Դ դարի եկեղեցական հայրերից սբ. Աթանաս Ալեքսանդրացին, ս. Կյուրեղ Երուսաղեմացին, ս. Բարսեղ Կեսարացին և ս. Գրիգոր Աստվածաբանն իրենց գրվածքներում արդեն իսկ խոսել են այդ մասին⁵⁰, հետևաբար ասել, որ բոլոր նրանք, ովքեր խոսում են սատանայի՛ Աստծո կողմից ստեղծված լինելու մասին, խոսում են զրադաշտության մասին՝ անհիմն է:

Նույն խնդրին հանդիպում ենք նաև «Հաճախապատումի» Ի ճառի երկու դրվագների պարագային, որոնցից մեկում խոսվում է վարդապետությունից շեղվածների մասին, իսկ մյուսում՝ «Արշակունի գահակալի հանդեպ բացասական ու պարսավական վերաբերմունքի».

ա. «Եւ ապստամբեալք ի մերոց եւ ամբարշտեալք ի բանէն որ աշակերտե-

⁴⁸ Նույն տեղում, ճառ Դ, հ. 39-43, էջ 21:

⁴⁹ Ղ. Ալիշան, Հին հաւատք կամ հեթանոսական կրօնք Հայոց, Վենետիկ, 1910, էջ 31-161:

⁵⁰ Hilarion Alfeyev (Metropolitan), *Orthodox Christianity Volume II: Doctrine and Teaching of the Orthodox Church*, Translated from the Russian by Andrew Smith, SVS Press, 2012, p. 207, 143, 210.

ցաք զճշմարտութիւնն, ատարացան եւ յետս կացին. որպէս քուրմք եւ կախարդք եւ այլ եւս չարք»⁵¹,

բ. «Զի ի Հայս ոչ ինչ մեծագոյն եւ ի Պարս՝ քան զԱրշակունեաց տոհմ. որ եւ յԱբրահամէ սերեցան աստ, նա եւ յամենայն ազգս թագաւորք երկրի ըստ անսուտ բանին Տեառն ամենեցուն: Այլ եթէ ոչ զգաստանայցեն ի բարի, աւելի պատուհաս ընկալցին ի Տեառնէ: Եւ ծառայք նոցա որ հաճոյ եղեն Աստուծոյ, թագաւորեալք փառաւորեսցին ի Տեառնէ. եւ նոքա պարտաւորեալք յաղագս մեղաց պատժեսցին յարդար իրաւանցն»⁵²:

Ֆեթթերը (որին հետևում են նաև Ե. Դուրյանն ու Մ. Աբեղյանը) պնդում է, որ նման պատմական իրավիճակները հատուկ են մաշտոցյան շրջանին, երբ գահ է բարձրանում Արշակունյաց տոհմից մի «անարժան իշխան», որը կարող էր լինել միայն թագավորության անկման շրջանի վերջին պայազատ Արտաշեսը (422-428)⁵³: Մինչդեռ ճշմարիտ վարդապետությունից հեռացողները եղել են յուրաքանչյուր ժամանակաշրջանում, իսկ «թագավորի վարքագծի» վերաբերյալ ճառերի հեղինակը պարզապես հետհայացք է գցում՝ խոսում է անցյալի մասին: Սա արդեն իսկ վկայել են Հացունին և Քիպարյանը՝ մատնանշելով, որ այդ նույն դրվագում հեղինակը խոսում է նաև պարսից Արշակունիների մասին, որոնք Գ դարի սկզբին (226 թ.) արդեն կործանված են եղել⁵⁴:

Բացի այդ, Ի ճառի բուն թեման առաքինի ու անիրավ վարքը և դրանց հաջորդող հավիտենական կյանքն ու դատաստանն են: Այս թեմայի շրջանակներում է, որ Արշակունիների մասին հատվածը բերված է որպես օրինակ, որով հեղինակն ընդգծում է, որ առաքինությունն առավել փառավոր է, քան արքայական փառավորյալ տոհմը: Ընդ որում, դրվագի շարունակություն մեջ էլ երևում է, որ խոսքը ոչ թե մեկ գահակալի մասին է, այլ հոգնակի թվով անդրադարձ է կատարվում առհասարակ գահակալներին.

«Եւ այս յայտնի է, զի ոչ տոհմից փառաւորութիւն փառաւոր է առ Աստուծոյ, այլ առաքինութեան բարետոհմութիւն: Զի ի Հայս ոչ ինչ մեծագոյն եւ ի Պարս՝ քան զԱրշակունեաց տոհմ ... Այլ եթէ ոչ զգաստանայցեն ի բարի, աւելի պատու-

⁵¹ Ճառս Յաճախապատումս, հատ Ի, հ. 97, էջ 120:

⁵² Նույն տեղում, հատ Ի, հ. 164-166, էջ 124:

⁵³ Պ. Տէրթեր, Հայկական աշխատասիրութիւնք, էջ 72-74, Ե. աբբ. Դուրեան, Պատմութիւն Հայ Մատենադարանի, էջ 419, Մ. Աբեղյան, Երկեր. Գ, էջ 139:

⁵⁴ Հյր. Վ. Հացունի, «Ն՞րբ շարադրուած են «Յաճախապատում հառն»», էջ 403, Կ. վրդ. Քիպարեան, ««Յաճախապատում» հատերու հեղինակի հարցը», էջ 239: Տէրթերի այս դիտարկմանը հետաքրքիր պատասխան է տվել նաև պատմաբան Արտաշես Մարտիրոսյանը (տե՛ս Ա. Մարտիրոսյան, Մաշտոց, էջ 116-118, հմմտ. Բուզանդարան Պատմութիւնք (ՄՀ, հ. Ա, Ե դար), Անթիլիաս-Լիբանան, 2003, Գ դպր., գլ. ԺԶ, հ. 5-6, էջ 345-346, Հայոց Պատմութիւն Մովսիս Խորենացոյ, հատ. Գ, գլ. ԿԳ, հ. 1-5, էջ 2101-2102, Պատմութիւն վարուց սրբոյն Մեսրոպայ Կ Կորին Վարդապետէ (բնագիր Ա), գլ. ԺԵ, հ. 24-25, էջ 246):

հաս ընկալցին ի Տեառնէ: Եւ ծառայք նոցա որ հաճոյ եղեն Աստուծոյ, թագաւորեալք փառաւորեսցին ի Տեառնէ. եւ նոքա պարտաւորեալք յաղագս մեղաց պատժեսցին յարդար իրաւանցն»⁵⁵:

3. Ճառերի բովանդակութեանը ոչ բնորոշ նման մի դիտարկում է կատարում նաև Արմենուհի Սրապյանը՝ ճառերի հեղինակությունը ս. Մեսրոպ Մաշտոցին վերագրելու տեսակետի հիմնավորման համար: Համաձայն Սրապյանի՝ «Հաճախապատում ճառերում» առկա «ծավալուն ու տաք պայքարը» ընդդէմ պոռնկութեան, «դժպհի» ու «դժնդակ» վարքի, կասկածից վեր է դարձնում այն փաստը, որ ս. Գրիգորը չի կարող լինել դրա հեղինակը, քանի որ նա գրում է «Հայաստանում Դ-ե դարերում տարածված մծղնեականների անբարո» և կամ Կորյունի ձևակերպմամբ՝ «դժպատեհ», «ժանտագործ» կենցաղավարութեան դէմ⁵⁶:

Ինքնըստինքյան Ա. Սրապյանին ուղղված հարց է առաջանում: Արդյո՞ք բոլոր երկերը (այդ թվում և Աստվածաշունչը), որոնք անդրադառնում են պոռնկութեան արատավոր լինելուն, խոսում են «մծղնեութեան» մասին:

Բացի այս, Սրապյանը իր տեսակետը հիմնավորելու համար հիմք է ընդունում «Հաճախապատում ճառերում» «դժպհի» ու «դժնդակ» բառերի առկայութեանը, որոնք, ըստ նրա, նման են «մծղնեութեան դէմ պայքարող» Կորյունի «դժպատեհ» բառին: Սակայն, «դժպատեհ» նշանակում է «անպատեհ», որը բնորոշ է պոռնկութեանը, իսկ «դժպհի» ու «դժնդակ»՝ «դժկամ» ու «դաժան»⁵⁷:

4. Ճառերի կազմութեան ժամանակաշրջանի և հեղինակի հարցի շուրջ դիտարկումներում իր յուրահատուկ տեղն ունի նաև ճառերում առկա դավանաբանական հատվածների քննությունը: Ուսումնասիրողներն արդեն իսկ նկատել են, որ ճառերի հեղինակը ծանոթ է Նիկիայի (325 թ.) և Կ. Պոլսի (381 թ.) տիեզերաժողովների Ա. երրորդության և Ս. Հոգու մասին վարդապետութեանը⁵⁸: Սակայն հարցի ուսումնասիրության համար ոչ պակաս կարևորություն ունի քրիստոսաբանության քննությունը և կապը Քաղկեդոնի ժողովի (451 թ.) հետ:

Այստեղ ուսումնասիրողների մի մասը կարծում է, որ հեղինակը գրել է մինչև Քաղկեդոնի ժողովը, քանի որ ընդհանրապես չի անդրադառնում դրան և դրանում ընդունված քրիստոսաբանությանը⁵⁹, իսկ մյուս մասը գտնում է, որ նա

⁵⁵ Ճառս Յաճախապատումս, Բառ Ի, Գ. 163-166, էջ 124:

⁵⁶ Ա. Սրապյան, ««Յաճախապատում» Գառերի հեղինակի հարցը», Տեղեկագիր, 1962, թիվ 5, էջ 32-33:

⁵⁷ Նոր բառգիրք հայկազեան լեզուի, Բառոր 1, Երկասիրութեամբ՝ Հյր. Գ. Աւետիբեան, Հյր. Խ. Սիրմիլեան, Հյր. Մ. Աւգերեան, Վենետիկ, 1836, էջ 643, 636:

⁵⁸ Պ. Ֆլքբեր, Հայկական աշխատասիրութիւնք, էջ 70, Ե. արք. Դուրեան, Պատմութիւն Հայ Մատենագրութեան, էջ 418:

⁵⁹ Պ. Ֆլքբեր, Հայկական աշխատասիրութիւնք, էջ 71-72, Սուրբ Գրիգորի վարդապետութեանը, Թարգմ. Ս. Արեշատյանի, էջ 10:

քաջածանոթ է եղել և՛ ժողովին, և՛ ընդունված աստվածաբանությունը, ինչի ապացույցն է նաև Քաղկեդոնի Դ կանոնի առկայությունը ԻԳ ճառում⁶⁰:

Իրապես ճառերում որևէ տեղ Քաղկեդոնի ժողովի մասին չի խոսվում, բայց դա դեռ չի նշանակում, որ հեղինակը ծանոթ չի եղել դրան և կամ չի տիրապետել դրանում ընդունված կամ այդ ժամանակաշրջանին բնորոշ քրիստոսաբանությունը:

Եթե ցանկանանք տեսնել «Հաճախապատում ճառերում» առկա քրիստոսաբանությունը (ի մասնավորի՝ մարդեղացման խորհրդի մասին) շատ պարզակազմությամբ, ապա այն կունենա հետևյալ տեսքը.

«Որդի Աստված հագավ մարդկային բնություն՝ մարմին և հոգի, մտավորն ու բանավորը, և միավորեց այն իր հետ՝ խառնելով իր աստվածությունը⁶¹. մարմնացավ⁶² և մարդացավ⁶³՝ ունենալով աստվածախառն մարմին⁶⁴: Կրեց բոլոր կրքերը, բացի մեղքից⁶⁵»:

Հասկանալու համար քրիստոսաբանական մտքի զարգացվածության աստիճանը այստեղ բավարար է ընդամենը անդրադառնալ «հագնել» (զգենուլ) և «խառնել» եզրերին:

Երկու եզրերն էլ լայն տարածում ունեն հայ մատենագրության մեջ (այդ թվում նաև քաղկեդոնականության դեմ գրված երկերում) և թեև հանդիսանում են հայկական աստվածաբանական ավանդության ուրույն մասը՝ սկիզբ են առնում ոչ հայկական միջավայրից: Առաջինը՝ «զգենումն»-ը, լայն տարածում է

⁶⁰ Կ. վրդ. Քիպարեան, Պատմություն հայ հին գրականության, էջ 130, նույնի, ««Յանախապատում» հատերու հեղինակի հարցը», էջ 239, Հյր. Վ. Հացունի, «Նոր շարադրուած են «Յանախապատում հատ»», էջ 403-406, *Yačaxapatum Čark'*, Tr., Intr. by *Abraham Terian*, p. 49:

⁶¹ «Եւ որպէս Որդին Աստուծոյ եղեւ որդի մարդոյ եւ զգեցաւ զմեք բնութիւնս եւ կատարեաց զարդարութիւնս ամենայն հոգւով եւ մարմնով» (Ճառս Յաճախապատումս, հատ Բ, Բ. 140, էջ 16):

«... եւ նովին հոգով միատրեալ առ Աստուած Բանն՝ մտաւորն եւ բանաւորն, խառնեալ ի մարմին ըստ անտարանական բանին» (նույն տեղում, հատ ԺԳ, Բ. 23, էջ 94):

«... զգեցաւ զնոյն մարմին եւ զհոգի, եւ խառնեաց ընդ աստուածութիւնս իւր» (նույն տեղում, հատ Ի, Բ. 61, էջ 118):

⁶² «Զի մարմնացաւ Որդին Աստուծոյ կամաւ» (նույն տեղում, հատ Բ, Բ. 141, էջ 16):

«... ըստ պատկերի իւրոյ արար զնա (Մնն. Ա 27), որ ըստ Քրիստոսի մարմնամալոյն է իմանալ» (նույն տեղում, հատ Դ, Բ. 13, էջ 20):

⁶³ «... ըստ Քրիստոսի մարդանալոյն» (նույն տեղում, հատ ԻԲ, Բ. 37, էջ 127):

⁶⁴ «... պահովք պնդեալ աստուածախառն մարմնովն ընդէմ թշնամոյն զպատեւազմն առնէր» (նույն տեղում, հատ Թ, Բ. 68, էջ 55):

⁶⁵ «... յանձն էառ զամենայն կարիս մարդկային բնութեանս մեռոյ բայց ի մեղաց» (նույն տեղում, հատ Բ, Բ. 141, էջ 16):

«... կրեաց զամենայն կիրս մարմնոյ եւ հոգւոյ բաց ի մեղաց» (նույն տեղում, հատ ԺԳ, Բ. 24, էջ 94):

«... զամենայն կիրս մարդկայինս կրեաց բաց ի մեղաց» (նույն տեղում, հատ Ի, Բ. 61, էջ 118):

ունեցել ասորական աստվածաբանական մատենագրության մեջ (ի մասնավորի՝ Ափրահատ Պարսիկի (280-345) և ս. Եփրեմ Ասորու (306-373) երկերում), և հավասարագոր է եղել «մարմնացում» եզրին և դրա ուղղափառ ընկալմանը⁶⁶: Երկրորդը՝ «խառնումն»-ը լայն տարածում է ունեցել Կապադովկյան հայրերի (Գ դար) և սբ. Կյուրեղ Ալեքսանդրացու (378-444) գրություններում և երբևիցե չի ենթադրել «խառնակում» կամ «ձուլում»⁶⁷:

Երկու եզրերի կիրառումը ճառերում բնորոշում է մի գործընթաց՝ Աստծո Որդին վերցնում է այն, ինչն «իրենը չէր», և անշփոթ (հագնել) ու անքակտելի (խառնել) կերպով «գարձնում» իրենը: Աստծո Որդու մարդեղացման մասին նման պատկերացումը և բառապաշարը հստակ ցույց են տալիս, որ հեղինակը քաջաձանոթ է եղել Գ-Ն դդ. ուղղափառ քրիստոսաբանությունը, սակայն որևէ կերպ չի անդրադարձել նեստորական կամ քաղկեդոնական պատկերացումներին, ինչը պայմանավորված է եղել առնվազն երկու հանգամանքներով.

ա. Ճառերի բնույթը բոլորովին այլ է:

բ. Մինչև Զ դարը շատ քիչ է խոսվում նեստորականության, առավել ևս քաղկեդոնականության մասին:

Ս. Սահակ Պարթևն ու ս. Մեսրոպ Մաշտոցը, որ անդրադառնում և հերքում են «երկու որդիներ» կամ «երկու տաճարներ» մոփսուեստական ընկալումը, այն էլ՝ ի պատասխան իրենց ուղղված նամակներին, նեստորականներին անդրադառնում են ընդամենը մեկ տողով, իբրև Թեոդորոս Մոփսուեստացու աշակերտների.

«Եւ որ Թէոդորեայ Մամուեստացոյ աշակերտեալք իցեն՝ առ ժամանակս ի շնորհացն Աստուծոյ այնպիսի ինչ աստ չեւ է յայտնեալ, ապա թէ իցէ ծածկեալ ի ժանգոյ աղտեղութեան, ի հարկէ ջան լիցի մեզ խել զխոշն»⁶⁸:

Սբ. Եզնիկ Կողբացու՝ ս. Մեսրոպին ուղղված նամակում անդրադարձ է արվում Եփեսոսի ժողովին և նեստորականությանը հետևյալ տողերով.

«... ի միաբանութիւն եկին ամենայն եպիսկոպոսք Հոռոմոց՝ ունել հաստատուն զառաջին երեքհարիւրոցն հաւատս, եւ նզովեցին, զի մի ոք իշխեսցէ նո-

⁶⁶ **Shahé Ananyan (Archimandrite)**, «The Armenian Chritological Tradition», *The Dialogue between the Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Churches*, ed. by **Christine Chaillot**, Volos, 2016, p.304.

⁶⁷ **Նույն աեղում**, էջ 302 հմմտ. *The Teaching of Saint Gregory*, Translation, Commentary and Introduction by **Robert W. Thomson**, rev. ed., New York, 2001, աղա. 155, p. 106:

⁶⁸ Պատասխանի թղթոյն Պրոկղի Երանելոյ, **Ի Սահակայ եւ Ի Մաշտոցէ**, Սուրբ Վարդապետացն Հայոց (ՄՀ, հ. Ա, Ե դար), Անթիլիաս-Լիբանան, 2003, հ. 30, էջ 222 հմմտ. Պատասխանի **Տեառն Սահակայ**, Թղթոյն Ակակայ, (ՄՀ, հ. Ա, Ե դար), Անթիլիաս-Լիբանան, 2003, հ. 10, էջ 224: Ընդդէմ Մոփսուեստացու ուսումնի տե՛ս Պատասխանի թղթոյն Պրոկղի Երանելոյ, **Ի Սահակայ եւ Ի Մաշտոցէ**, հ. 20-23, էջ 220, Պատասխանի **Տեառն Սահակայ**, Թղթոյն Ակակայ, հ. 8, էջ 223:

նակությունը որոշ գիտնականների կողմից սկսել է վերագրվել ս. Մեսրոպ Մաշտոցին: Այս գիտնականների կողքին եղել են նաև այլ ուսումնասիրողներ, ովքեր վերոհիշյալ երկու վերագրումներին էլ դեմ են հանդես եկել: Նրանցից վերջինը Աբրահամ Տերյանն է, ով «*Moralia et Ascetica Armeniaca: The Oft-Repeated Discourses*» վերնագիրը կրող իր հրատարակության առաջաբանում փաստարկված կերպով և համակողմանիորեն պատասխաններ է տալիս ճառերի հեղինակի ինքնության վերաբերյալ առկա հակադիր մոտեցումներին:

Ա. Տերյանի այս արժեքավոր ուսումնասիրության համեմատությունը նախկինում գրված ուսումնասիրությունների հետ՝ հստակ ցույց է տալիս, որ որևէ հիմք չկա կարծելու, թե ս. Գրիգոր Լուսավորիչը կամ ս. Մեսրոպ Մաշտոցն են հեղինակել մեզ հասած ճառերը, թեև ճառերի հեղինակի ինքնության հարցը մնում է անորոշ: Ի մտի ունենալով ճառերում օգտագործված աղբյուրների թվագրումը և ճառերի լեզուն ու ոճը՝ համոզվում ենք նաև, որ մեզ հասած ճառերի կազմության հնարավոր ամենավաղ թվականը 9 դարն է, իսկ ամենաուշը՝ է դարը, թեև է-ԺԳ դարերի ընթացքին ճառերը կրել են էական փոփոխություններ:

DEACON DAVID SAHAKYAN

ONCE AGAIN ON THE AUTHORSHIP AND DATE
OF "THE OFT-REPEATED DISCOURSES OF ST. GREGORY
THE ILLUMINATOR": ON THE OCCASION OF A RECENT
PUBLICATION BY ABRAHAM TERIAN

Keywords: St. Gregory the Illuminator, St. Mesrop Mashtots, research, counterarguments, monasticism, sources, content, context, theology, historical period.

Traditionally, the *Oft-repeated Discourses* (*Yachakhapatum Charek*) was ascribed to St. Gregory the

it was either one of the "second-generation" students of St. Mesrop or someone who lived even later. Abraham Teryan's *Moralia et Ascetica Armeniaca: The Oft-Repeated Discourses* is the most recent work to address this question. Illuminator, because his name appears in the titles of all extant manuscripts, and several medieval sources including the *History* of Agathangelos confirm this attribution.

Since the 19th century, many scholars have stated that the author of the "Oft-repeated Discourses" was St. Mesrop Mashtots'. This view is based on a testimony of St. Koriwn that St. Mesrop wrote "oft-repeated discourses", as well as on the fact that the nature and content of the extant discourses, particularly the biblical references and many examples are significant evidence for the date of the author.

Other scholars opine that neither St. Gregory nor St. Mesrop was the author of the *Oft-Repeated Discourses*; rather,

By comparing Terian's persuasive study with prior scholarly work, examining all his arguments and providing some new ones, the author concludes that there is no sufficient basis for asserting that St. Gregory the Illuminator or St. Mesrop Mash-tots' were the authors of the *Oft-repeated Discourses*. He is more inclined to maintain that the extant discourses were compiled (if not written) most likely in the 6th century by an unknown compiler (author), and that later they were revised again.

ДИАКОН ДАВИД СААКЯН

ВНОВЬ ОБ АВТОРСТВЕ И ВРЕМЕНИ СОЗДАНИЯ

“МНОГОВЕЩАТЕЛЬНЫХ РЕЧЕЙ СВ. ГРИГОРИЯ ПРОСВЕТИТЕЛЯ”

(ПО ПОВОДУ ПУБЛИКАЦИИ АБРААМА ТЕРЬЯНА)

Ключевые слова: Св. Григорий Просветитель, св. Месроп Маштоц, исследование, контраргументы, монашество, источники, содержание, контекст, богословие, исторический период.

Традиционно автором “Многовещательных речей” считался св. Григорий Просветитель. Его имя вписано в заголовках всех сохранившихся рукописей, об этом свидетельствует в своей “Истории” Агафангел и другие средневековые авторы.

Начиная с XIX века среди ученых распространилось мнение о том, что автор “Многовещательных речей” – св. Месроп Маштоц. Оно основано на свидетельстве св. Корюна, гласящем, что св. Месроп написал “часто произносимые речи”, а также на том, что характер и содержание дошедших до нас “речей” (в частности, использованные автором библейские цитаты и множество приведенных примеров), позволяют судить о времени жизни их автора.

Другие ученые считают, что ни св. Григорий, ни св. Месроп не были авторами “Многовещательных речей”. По их мнению, автор – либо один из учеников второго поколения св. Месропа, либо некто, живший еще позднее. Этому же мнения придерживается Абраам Терьян, недавно также высказавшийся по данному вопросу (*Moralia et Ascetica Armeniaca: The Oft-Repeated Discourses*).

Автор, соглашаясь с доводами А.Терьяна, дополняет их новыми и склоняется к тому, что “Многовещательные речи” были составлены скорее всего в VI веке неизвестным автором, но затем были еще раз переработаны.

ԱՐՎԵՍ
ART
ИСКУССТВО

ԻՎԵԹ ԹԱՋԱՐՅԱՆ*,
ՍԱՐԱ ԼԱՓՈՐԹ-ԷՖԹԵԽԱՐՅԱՆ**

ՄԱՏԵՆԱԳԱՐԱՆԻ ՆՈՐԱՀԱՅՑ ՆԿԱՐԱՉԱՐԱՆԻ ՄԻ ԷՉ,
ՈՐՊԵՍ ՄՇԱԿՈՒԹԱՅԻՆ ԱԶԳԵՑՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ
ԽՈՐՀՐԳԱՆԻՇ

Բանալի բառեր՝ Պիեռ-Պոլոս Լազարյան, Անրի Ֆելիքս էմանուել Ֆիլիպոտո, Սարա Լափորթ-Էֆթեխարյան, Պիեռ Էդուարդ Ֆրեր, Ֆարրոսիս Խան:

2018 թվականին Մաշտոցի անվան Մատենադարանին նվիրվեց նկարագարի մի էջ, որն իր թեմատիկայով և ոճական հատկանիշներով առնչվում է Հակոբ Հովնաթանյանի ժամանակներին (նկ. 1)**: Դա պատմականորեն համապատասխանում է Իրանում Ղաջարական արքայատոհմի կառավարման ժամանակաշրջանին, սակայն նկարը ստեղծվել է բոլորովին այլ միջավայրում: Տպագիր այս նկարը երկար տարիներ պատկանել է Պիեռ-Պոլոս Լազարյանի ընտանիքին (նկ. 2): Դրա մասին է վկայում ընտանեկան զմուռսե կնքագրոջը, որի վրա տեսանելի է Պիեռի կամ Փիերի անվան առաջին Պ (P) տառը (նկ. 3): Պիեռ-Պոլոս Լազարյանի գույքը Սարա Լափորթ-Էֆթեխարյանը 2018 թվականին այս նկարը նվիրել է Մաշտոցի անվան Մատենադարանին:

Նկարի «անցած ուղին»

Նկարը Պիեռ-Պոլոս Լազարյանին փոխանցել է Սարա Լափորթ-Էֆթեխարյանի նախապապ Խաչիկ Լազարյանը: Խաչիկ Լազարյանը ծնվել է 1818 թվականին:

* Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարան, արվեստագիտության թեկնածու, yvettetaj@yahoo.com, ** Լիլ Համալսարան (Ֆրանսիա), դոկտոր, sarah.laporte1@gmail.com, հոդվածը ներկայացնելու օրը հունվարի 19, 2022, գրախոսելու օրը ապրիլի 25, 2022:

*** Այս և մյուս նկարները տեսնելու համար:

նին Նոր Զուղայում (Սպահան) և, ենթադրաբար, մահացել 1898 թվականին¹: Որպես վաճառականների մեծ և հայտնի ընտանիքի անդամ՝ հաշիկը շարունակում է իր նախնիների գործունեությունը, որոնք զբաղվում էին Հնդկաստանից և Պարսկաստանից բերված շմշակված թանկարժեք քարերի առք ու վաճառքով (նկ. 4): Ապրանքների փոխադրումներն իրականացվում էին և՛ ցամաքային, և՛ ծովային ճանապարհով: Խաշիկն ունեցել է առևտրական նավ, որով նույնիսկ պատերազմների ժամանակ կարողացել է ապահով առևտրով զբաղվել: Այն պատկանել է այն բացառիկ արտոնությունք եռակայմ առևտրական նավերի տեսակին, որոնք պատերազմի ժամանակ կարող էին ազատ նավարկել՝ զերծ մնալով ծովային մարտերից:

Խաշիկ Լազարյանի կյանքում կարևոր դերակատարություն է ունեցել Պարսկաստանի Քաշան քաղաքում ծնված Ֆարրոխ Խանը (1812-1871 թթ.), որն անմիջական կապ ունի Մատենադարանին նվիրաբերած նկարի հետ (նկ. 5): Նա Խաշիկի մտերիմ ընկերն էր ու կարևոր դեր էր խաղում նրա ընտանիքի կյանքում: Խաշիկը բախվել է բազմաթիվ խնդիրների եվրոպայում, Ասիայում և ընդհանրապես այն քաղաքներում, որտեղ պատերազմների ժամանակ զբաղվել է առևտրով: Իր գործունեության սկզբում նա բնակություն է հաստատել Բոմբեյում և առևտրական կապեր ստեղծել Ռուսաստանի և եվրոպայի շատ երկրների հետ՝ միաժամանակ հավատարիմ մնալով իր պապերի հայրենիք Հայաստանին, որտեղ եղել է մի քանի անգամ:

Նրա գործունեության վերջին կայուն վայրերից մեկը Օդեսան էր, որտեղ նա ամուսնացավ ուսուցիչի հետ: Օդեսան գեղեցիկ քաղաք էր, որտեղ ապրում էին բազմաթիվ օտարերկրացիներ՝ հատկապես առևտրականներ՝ ամենատարբեր խավերից: Շվեյցարացի վաճառական, փորագրիչ և նկարիչ Դանիել Վեգելինը հետաքրքիր կերպով է նկարագրել այս քաղաքի կյանքը. «Օդեսայում խոսում էին առնվազն քսան լեզուներով, ինչպես նաև դավանում տասը կրոն: [...] Այնտեղ ուսուցիչը մրցակցում էր թուրքի հետ, գերմանացին՝ հույնի, անգլիացին՝ հայի, ֆրանսիացին՝ արաբի, իտալացին՝ պարսիկի կամ բուխարացու հետ»²:

Դրիմի պատերազմը ծանր հետևանք ունեցավ Խաշիկի համար, և նա որոշեց լքել այս քաղաքը ու նորից բնակություն հաստատել Նոր Զուղայում: Հետագայում տեղափոխվեց կնոջ ծննդավայր՝ Սանկա Պետերբուրգ, որտեղ 1868 թվա-

¹ Հայտնի չէ, թե երբ և որտեղ է մահացել Խաշիկ Լազարյանը:

² “In Odessa at least twenty languages were spoken as well as ten religions practiced. [...] There, the Russian jostles against a Turk, a German against a Greek, an Englishman against an Armenian, a Frenchman against an Arab, an Italian against a Persian or a Bukharian”. **Patricia Herlihy**, *Odessa: A History, 1794-1914*, distributed by Harvard University Press for the Harvard Ukrainian Research Institute, 1991, p. 124.

կանին ծնվեց նրանց որդի Հովսեփը՝ Պիեռ-Պողոսի մեծ պապը: Խաչիկը շարունակեց առևտրով զբաղվել ռուսների և ֆրանսիացիների հետ՝ պահպանելով իր կապերը Պարսկաստանի և մասնավորապես իր ընկեր Ֆարրոխ Խանի հետ, որը 1866 թվականին դարձավ Սպահանի կառավարիչը: Նա վայելում էր Խաչիկի աջակցությունը՝ նպաստելով օտարերկրացիների հետ հաղորդակցության շրջանակի ընդլայնմանը: Խաչիկի որդի Հովսեփի (1868-1918 թթ.) անունը ֆրանսիական տարբերակով դարձել է Ժոզեֆ: Նրա որդի Պողոսը ծնվել է 1893 թ. Լորենում և մահացել 1930 թ.՝ միայնակ թողնելով կնոջը՝ Աննային³ (ցեղասպանությունը վերապրած Անահիտին) և որդուն՝ Պիեռ-Պողոս Լազարյանին⁴ (նկ. 6,7):

Օդեսայում Խաչիկ Լազարյանը հանդիպում է անվանի ծովանկարիչ Հովհաննես Ալվազովսկուն: Որոշ ժամանակ անց Ալվազովսկին մատիտով նկարում է ծովի ալիքներով պարուրված Խաչիկի նավը: Աշխատանքը, սակայն, մնաց, որպես գծանկար: Օդեսայի տունը լքելուց հետո Խաչիկն անհայտ հանգամանքներում կորցնում է նաև բազմաթիվ իրերով ու թանկարժեք քարերով բեռնված սեփական առևտրային նավը: Այս գծանկարը նույնպես, ժառանգաբար փոխանցվել է Լափորթ-էֆթեսարյանին և այժմ հավաքածուի մաս է կազմում:

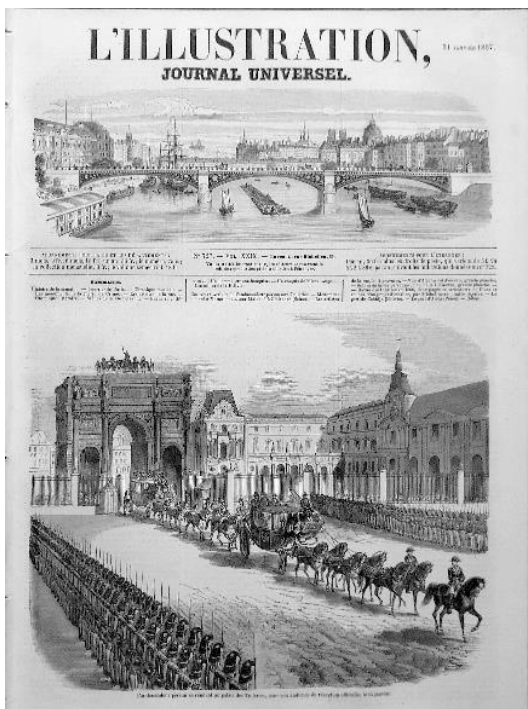
Խաչիկը, որ արդեն բարեկամական կապեր էր հաստատել Ֆարրոխ Խանի հետ, 1856-1857 թթ. ընկերոջը ծանոթացնում է ֆրանսիական և անգլիական մասոնական շրջանակների հետ (նկ. 8): Ֆարրոխ Խանը իր հերթին պայմաններ է ստեղծում, որպեսզի պարսկական ազնվականության որոշ ներկայացուցիչներ (այդ թվում Նասեր-էդ Դին Շահի որդի Մասուդ Միրզա Զել-է Սուլթանը⁵) մասոնների հետ գործնական հարաբերություններ հաստատեն: Այս ծանոթություններ

³ Այրու համար շատ դժվար էր առաջին համաշխարհային պատերազմի ժամանակաշրջանը: Նա գոյատևելու համար ստիպված եղավ վաճառել իր ժառանգության մեծ մասը, այնուհետև վերադարձավ Պարսկաստան, երբեք չամուսնացավ, աշխատեց որպես տարբեր երկրների դեսպանատների բարգմանիչ: Ինչպես շատ ֆրանսախոս հայեր, որոնց պարսիկները կոչում էին «Մադամ», նա նույնպես հայտնի էր որպես «տիկին Լիլի»: Նա փորձում էր որդուն փոխանցել իր ընտանիքի մշակութային ժառանգությունը և սերը դեպի Հայաստան, Պարսկաստան և Ֆրանսիա:

⁴ Հոգվածի սկզբում հիշատակել ենք Պիեռ-Պողոս Լազարյանին: Պիեռի կամ Փիեռի անվան առաջին Պ (P) տառը զմուռուս կնիգորոշմով զարդարում է մեր նկարի երկու կողմերը:

⁵ Ֆարրոխ Խանը Նասեր էդ-Դին շահի որդի Մասուդ Միրզա Զել-է Սուլթանի դաստիարակն էր: Վերջինս հոր պես առաջադեմ էր և ընդդիմանում էր պարսկական հասարակության ազգային այն սովորույթներին, որոնք իրանցիները ժառանգել էին նախնիներից: Նա բացեց առաջին հումանիտար անվճար դպրոցը Սպահանում ապրող օտարազգի երեխաների համար: Այդ դպրոցում սովորում էին հայ, հրեա, ասորի, մահմեդական և այլ էթնիկ ծագում ունեցող երեխաներ: Մասուդ Միրզայի կյանքի որոշ դրվագներ հետագայում Ֆարրոխ Խանի ցանկությամբ «Օտարերկրացիները Փարիզում» գրքի մաս դարձավ, որովհետև Մասուդ Միրզան շատ ժամանակ էր անցկացրել Ֆրանսիայում՝ հատկապես Փարիզում, շփվելով ֆրանսիական մտավորականության հետ:

րը և հանդիպումները կարևոր էին, քանի որ, կապերը տեղի կիրթ ֆրանսիացիների կամ անգլիացիների ու եկվորների հետ նպաստում էին նոր գաղափարների և ծրագրերի ի հայտ գալուն, Փարիզում հաստատված՝ Միջերկրծովյան ժողովուրդների ներկայացուցիչներին նվիրված նոր գրքերի հրատարակմանը: Այդօրինակ գրքերը 1848 թվականից նորաձև դարձան: Մեր ուսումնասիրության առանցքում հայտնված նկարազարդ էջը մաս է կազմում այդպիսի մի գրքի, որի հրատարակումը նախաձեռնեց հաշիկ Լազարյանը: Թուրք և պարսիկ ժողովուրդները բավականաչափ հայտնի էին եվրոպացիներին, սակայն այս երկու կայսրություններում բնակվող մյուս էթնիկ խմբերին հազվադեպ էին ուշադրության դարձնում: Խաշիկը «Օտարերկրացիները Փարիզում» (*Les Étrangers à Paris*)⁶ գրքի «Ասիայի և Կովկասի ժողովրդի գեղատեսիլ պատմությունը» բաժնի համար առաջարկեց ներկայացնել Պարսկաստանի՝ Ֆարրոխ Խանի ենթակայության տակ գտնվող գավառների բնակիչներին⁷:



Նկ. 8. Ֆրանսիայում Իրանի դեսպան՝ Ֆարրոխ Խանի ընդունելությունը՝ հունվար 31, 1857 թվականի պաշտոնական մուտքը Փարիզի Տյուլիբրի աբայական պալատ (այժմ ավերված): Նկարը՝ «L'Illustration, Journal universel, 1857, France» գրքից

⁶ C. Warée, *Les étrangers à Paris*, Paris, 1844.

⁷ Վերադառնալով Իրան Ֆարրոխ Խանը, դարձավ ներքին գործերի նախարար: Նա Ղաչար թագավոր Նասեր-էդ Դին շահին համոզեց, որ ուսումը շարունակելու նպատակով 24 շնորհալի ուսանողի ուղարկի Եվրոպա: Հետագայում Ֆարրոխ Խանը դարձավ Սպահանի և շատ այլ հաղափների նահանգապետ: 1871 թ. նրա մահից երկու տարի անց Սպահանի նահանգապետ դարձավ նրա պաշտպանյալ Մասուդ Միրզա Զեյ-է Սուլթանին: Խաշիկն իր ընկեր Ֆարրոխ Խանի մահից հետո շարունակեց ամուր կապ պահել Մասուդ Միրզայի հետ:

Նկարի արվեստաբանական վերլուծությունը

Խնդրո առարկա նկարի հեղինակը Նապոլեոն III-ի պաշտոնական նկարիչ Ֆրանսիացի Անրի Ֆելիքս էմանուել Ֆիլիպոտոն (1815-1884) է (Henri Félix Emmanuel Philippoteaux): Նա ստեղծել է մեծ թվով աշխատանքներ՝ նվիրված Ֆրանսիական բանակի հաղթանակներին՝ մասնավորապես Նապոլեոն Բոնապարտի հաջողություններին: Նկարիչը մանրակրկիտ կերպով պատկերել է զինվորական համազգեստների տեսակները, որոնց շնորհիվ կարող ենք տարբերակել շարքային զինվորին սպայից: Նկարչի ստեղծագործությունները լրացուցիչ պատկերավոր աղբյուր են 19-րդ դարի Ֆրանսիայի պատմությանը և ազգագրությանը հետաքրքրվողների համար⁸:

Փորագրիչը Ֆրանսիացի Պիեռ Էդուարդ Ֆրերն (1819-1886) է (Pierre Édouard Frère), որ հայտնի է իր կենցաղային ժանրի ստեղծագործություններով: Ֆիլիպոտոյի հետ միասին նրանք հաճախել են Փարիզի կերպարվեստի դպրոց և դասվում են 19-րդ դարի Ֆրանսիացի հայտնի նկարիչների շարքին: Նրանց են պատկանում բազմաթիվ նկարներ, գծանկարներ և փորագրանկարներ, որոնք ստեղծվել են Ֆրանսիայի պատմական վայրերից և տեսարաններից ներշնչված:

Խնդրո առարկա նկարագարող էջի հիմքում փորագրանկարն է, որը ներկվել է ջրաներկով⁹:

⁸ "Death of a French Painter" (PDF), *The New York Times*, November 10, 1884, 103625727.pdf (nytimes.com).

⁹ «Լիթոգրաֆիա» բառը ծագել է հին հունարեն երկու բառից՝ «Լիթոս» (fար), և «գրաֆեյն» (գրել), Λίθος (lithos) «ֆար» և γράφειν (graphein) «գրել»: Առաջին հայացքից նկարչություն հիշեցնող տպագրման այս եղանակի համար կարևոր դերակատարություն ունեն յուղը և ջուրը: Լիթոգրաֆիայի համար օգտագործվում է հատուկ ֆար: Կարևոր է, որ օգտագործվող ֆարը ճիշտ ընտրված լինի, քանի որ աշխատանքի ընթացքում հաստոցը հսկայական ճնշում է ապահովում, և սխալ ընտրության հետևանքով ֆարը կարող է ճնշմանը չդիմանալ ու մասերի բաժանվել: Նկարիչը լիթո մատիտով կամ մասնագիտացված յուղոտ մատիտով նկարում է չոր ֆարի վրա: Երբ նա գոհ է լինում արդյունքից և ֆարի գծագրությունից, ապա մակերեսը մշակվում և պատրաստվում է հաջորդ փուլի համար: Քարի մակերեսը քրջվում է ազոտաթթվով: Այն մասերը, որոնք նկարված են յուղոտ մատիտով, թթուն չեն ընդունում: Թրվեցնելուց հետո մատիտի հետքերը հեռացվում են, և ֆարը ծածկվում է տպագրական յուղոտ ներկանյութով: Ներկը նստում է միայն մատիտի հետքերի հատվածներում, իսկ թրվով քրջված մասերը յուղը չեն ընդունում (What is a Lithograph?)

Understanding Different Types of Printing (invaluable.com)

<https://www.pinterest.com/pin/297941331599117511/>: Թուղթը ամրագրում է այն ամենը,

ինչ նկարված է յուղոտ մատիտով: Այս տեխնիկան հնարավորություն է տալիս մի

գեղանկարից բազմաթիվ կրկնօրինակներ անել:

Այսօրինակ տպագրության համար ֆարի փոխարեն օգտագործվել են նաև ցինկի տախտակներ (այս տեխնիկան կոչվում է ցինկոգրաֆիա), սակայն այս դեպքում նկարիչները լիթո-

Նշենք, որ այն հատուկ նկարվել է «Օտարերկրացիները Փարիզում» գրքի «Ասիայի և Կովկասի ժողովրդի գեղատեսիլ պատմությունը» բաժնի համար: Նկարի տակ գրված է «Ասիա»՝ այսպիսով պարզ է դառնում, որ հեղինակը անդրադարձել է տարբեր ժողովուրդների, ազգությունների և կրոնի հետևորդների, որոնք ապրել են Փարիզում:

Այն, փորագրանկարի հիման վրա, ներկվել է ջրաներկով և թվագրված է 1860 թվականով: Նկարի աջ հատվածում կանգնած տղամարդը, իր ազգային զգեստի հատկանիշներից ելնելով չերկեզ (չերքեզ, չերքես) է¹⁰: Նա իր թուրը պահել է ձախ ձեռքին, աջ ձեռքը ազդրին՝ դաշույնի մոտ: Նրա կողքին, հատակին նստած պատկերված է Ղաջարական ժամանակներին բնորոշ գլխարկով մի տղամարդ¹¹: Նստած դիրքը, կեցվածքը վկայում են, որ դա հասարակ մարդ չէ, այլ հեղինակավոր պաշտոնյա, որը նայում է իր կողքին կանգնած երկու գեղեցիկ կանանց: Առաջին կինը նայում է դիտողին՝ մեղմ ժեստով պարանոցի թեթև՝ հավանաբար մետաքսյա շարժք բռնած, որն իջնում է քողից: Հանդերձանքը վկայում է, որ պատկերվածը բարձրաշխարհիկ կին է¹²: Նրա կողքին, քիչ հետ՝ մի աղջիկ նույնպես նայում է դեպի դիտողը և ամբողջովին ծածկված է սպիտակ

գրաֆիային բնորոշ հարուստ երանգավորում չէին կարողանում ստանալ: 18-րդ դարում այս տեխնիկան ավելի դյուրին դարձավ և մեծ զարգացում ապրեց, և նրա շնորհիվ գեղանկարի վերաստությունը լայն տարածում ստացավ: Օֆորտին բնորոշ սուր գծերը լիթոգրաֆիային հատուկ չեն, հակառակը՝ ավելի տեսանելի են լայն, նուրբ ու փափուկ անցումներով գծերը: Նմանատիպ գծերով վարպետ նկարիչը կարողանում է ստանալ տոնային և լուսատվերային լուծումներ, որոնց շնորհիվ առաջին, միջին և խորհային պլանները հստակորեն առանձնանում են: Ուստի նկարիչները չէին կարող անմասն մնալ լայն հնարավորություններ տվող այս տեխնիկայից և փորձում էին նորովի արտահայտվել: Լիթոգրաֆիա ստեղծելու համար արվեստի բնօրինակ գործերը տպագրվում և վերատապագրվում են՝ առավել հաճախ օգտագործելով հարթ ֆաբեր կամ մետաղական քիթեղներ: Վերջինիս վրա արվում է գծանկար: Լիթոգրաֆիա տեխնիկայով արված փորագրանկարը ֆրանսերեն կոչվում է (gravure): Գործերի հիմնում ընկած է ձեռքով արված նկարչությունը, որը որպես կանոն ունենում է ստորագրություն: Օֆսեթը (անգլ.՝ offset - հյուղավորում)՝ հարթ տպագրության եղանակ է, որի դեպքում ներկը տպագրական տպանից քղթի վրա փոխադրվում է միջանկյալ էլաստիկ (ռետինե) շերտի միջոցով: Առաջին օֆսեթ տպագրական մեքենան հայտնագործվել է ԱՄՆ-ում 1905 թ.):

Վիամփորագրությունը համարվում է տպագիր գրաֆիկայի երիտասարդ տեսակներից: Գերմանիայում այն հայտնագործել է մասնագիտությամբ դերասան Ալրիս Զենեֆերդելը 1798 թ., իսկ լայն հանաչում է ստացել միայն 1820 թ.: Լիթոգրաֆիան կապված է տնտեսական գործունեության, գաղափարական և լրատվական տեղեկատվության տարածման գործունի հետ (Lithography | History of Science Museum (ox.ac.uk))

¹⁰ Զերեզ տղամարդու նկարի տակ գրված է «Circassien»:

¹¹ Ղաջարական ժամանակներին բնորոշ հանդերձանով տղամարդու նկարի տակ գրված է «Persan»՝ պարսիկ:

¹² Վրացահայ կանանց նկարի տակ գրված է «Femmes de Tiflis»՝ թիֆլիսեցի կանայք:

շղարշով. մարմնի միակ տեսանելի մասը գլխաշորի տակից երևացող գեղեցիկ դեմքն է: Նա բարձրաշխարհիկ տիկնոջը մտերիմ անձնավորություն է, հավանաբար՝ նրա սպասուհին: Հատակին հանդիսավոր կեցվածքով նստած տղամարդու թիկունքում՝ անկյունագծի երկայնքով, ավանդական քրդական հանդերձանքով մի ձիավոր է¹³: Սպիտակ ձիու վրա նստած քրդի դիրքը վկայում է հասարակությունում ունեցած բարձր դիրքի մասին: Հեծյալը ամուր բռնել է նիզակը, հայացքն ուղղել դեպի լեռներ (նկ. 9):

Մեր կարծիքով, հատակին հպարտ դիրքավորված տղամարդը՝ հայտնի Ֆարրոխ Խանն է, որը ղաջարների օրոք բարձր պաշտոններ է զբաղեցրել: Ղաջարական Իրանի դեսպանն էր Ֆրանսիայում և կարևոր դեր է խաղացել Իրանի և Ֆրանսիայի միջև տեղի ունեցած բանակցություններում: Նա Իրանից Ֆրանսիա էր գնացել բազմաթիվ նվերներով, որոնց թվում աչքի ընկան հատկապես շատ հայտնի քրդական ազնվատոհմ ձիերը:

Ակնհայտ է, որ եվրոպացի նկարիչ Անրի Ֆելիքս էմանուել Ֆիլիպոտոն իր ժամանակներում Փարիզում ապրող օտարերկրացիներին մոգեկավորելու համար մեծ խնդրի առջև է կանգնած եղել: Նկարիչը հնարավորինս փորձել է կերպարներին տալ ազգային պատկանելության իրական հատկանիշներ: Կասկած չունենք, որ թիֆլիսեցի կնոջ պարագայում, նկարչի համար ոգեշնչման աղբյուր է ծառայել Հակոբ Հովնաթանյանի մարմնավորած կնոջ իդեալական կերպարը: Այստեղ, հավանաբար, Հովնաթանյանի բնորոշների ազգությունը նկարչին չի հետաքրքրել, ու նրանց չի դիտել որպես հայ, այլ ուղղակի որպես Վրաստանի բնակիչ:

Մեր դիտարկումը հաստատվում է նրանով, որ 1804-1813 թթ. ռուս-պարսկական պատերազմի ընթացքում մեծ թվով հայեր Գյանջայի և Ղարաբաղի խանություններից գաղթեցին Կախեթ, Սոմխեթ և Քարթլի, որոնք արդեն Ռուսաստանի տիրապետության տակ էին: Ըստ Ալ. Երիցյանցի տվյալներին՝ Վրաստանի քրիստոնյա բնակչության 1/3-ը հայեր էին, իսկ «վրացիք՝ պակաս, քան 2/3-ը: Հայք վերոհիշյալ վեց քաղաքներում (Թիֆլիս, Գորի, Անանուր, Թելավ, Սղնախ, Ելիզավետպոլ) ամենաբազմաթիվ տարրն էր... ուլժ քաղաքացիներից 7-ը՝ հայ էր և մեկը՝ վրացի, իսկ չորս գյուղացիներից երեքը՝ վրացի, մեկը՝ հայ...»¹⁴, իսկ 1840 թվականից սկսած՝ երկար տարիներ հայ խոշոր բուրժուազիայի ներկայացուցիչները զբաղեցնում էին Թիֆլիսի քաղաքագլխի

¹³ Զիավորի նկարի տակ գրված է «Cavalier kurde»՝ քուրդ հեծյալ:

¹⁴ Ալ. Երիցյանց, Ամենայն հայոց կաթողիկոսությունը և Կովկասի հայք XIX դարում (1800-1832), մաս Ա, Թիֆլիս, 1894, էջ 139:

պաշտոնը¹⁵: 1897 թ. «Իվերիա» վրացական թերթն իր մտահոգությունն էր հայտնում հօգուտ հայերի Թիֆլիսի բնակչության էթնիկ կազմի փոփոխության՝ հիշատակելով, որ քաղաքային ծառայողների 93%-ը հայեր են¹⁶:

Վստահաբար, նկարիչը Իրանի քաղաքացուն ներկայացնելու համար իր առջև խնդիր է դրել գտնել այնպիսի մի մոդել, որը որպես հավաքական կերպար կփոխանցի տվյալ ժողովրդին բնորոշ ազգային դիմագիծը: Այսպիսով, իրանցուն ներկայացնելու համար ընտրել է տվյալ ժամանակ իրենց միջավայրում հայտնի քաղաքական գործիչ Ֆարրոխ խանին:

Միևնույն ժամանակ կարող ենք եզրակացնել, որ 19-րդ դարի հայ և իրանցի նկարիչների մոտ եվրոպական նկարելատճը գուցակցվում էր նրանց էությունը բնորոշ արևելյան փառավորության, արտաքին շքեղության և դեկորատիվ գունազեղության հետ, իսկ եվրոպացի նկարիչը գերծ է մնացել արևելյան գունազեղությունից ու փայլից: Նկարչի մոտ գույները նուրբ են ու ներդաշնակ:

Ավարտին պետք է զարմանքով արձանագրենք, որ խորհրդանշական այս նկարը, որն ի սկզբանե նկարվել էր «Օտարերկրացիները Փարիզում» գրքի համար, մեզ անհայտ պատճառով, այդպես էլ չընդգրկվեց համապատասխան գրքում և մնաց որպես «լիթոգրաֆ» առանձին էջ: Լազարյանների այս ճյուղի վերջին ներկայացուցիչ Պիեռ-Պոլոս Լազարյանը մահացավ 2016 թվականին: Նա ցանկանում էր, որ իրեն պատկանող արվեստի ուղի գործեր հանգրվան գտնեն Հայաստանում, մասնավորապես Մատենադարանում: Այսպիսով, խնդրո առարկա նկարն իր ստեղծման պատմությամբ, անցած ուղիով, ոճական առանձնահատկություններով ու մանրամասներով, նաև թեմատիկայով, կատարման եղանակով և ի վերջո Մատենադարանում հանգրվանելու իրողությամբ, կարող ենք համարել մշակութային փոխազդեցությունների ինքնատիպ խորհրդանիշ:

¹⁵ Վարդանյան-Այվազյան Թ., «Թիֆլիսի և մերձակա բնակավայրերի հայությունը 5-21-րդ դդ.», *Գլոբուս*, թիվ 8-9 (53-54), Երևան, 2014, էջ 15:

¹⁶ Վարդանյան Թ., «Հայ-վրացական ազգամիջյան հարաբերությունների պատմությունից», *Դրոշակ*, Երևան, 2003, թիվ 1, էջ 102:

YVETTE TAJARIAN

SARAH LAPORT-EFTEKHARYAN

A NEWLY DISCOVERED ILLUSTRATED PAGE

AS A SYMBOL OF CULTURAL INFLUENCES

Keywords: Pierre-Poghos Lazaryan, Henri Félix Emmanuel Philippoteaux, Sarah Laport-Eftekharyan, Pierre-Edouard Frère, Farrokh Khan.

In 2018, Sarah Laport-Eftekharyan donated a printed illustrated page entitled "The Beautiful Story of the People of Asia and the Caucasus" to Matenadaran. It belonged to the family of the donor's father, Pierre-Poghos Lazaryan for many years. The authors tried to find out as much as possible and to present the story of the picture.

Since the work is based on an engraving, the authors write about the engraving technique, which helps to analyze the illustrated page that has not been studied so far.

The thematic and stylistic features of the painting are related to the time of Hovnatanyans and the Qajars, but it was painted in Europe. The article examines the period of creation of the painting, the environment, the painting technique, the composition, the subject matter, the nationality of the represented persons, the position of each figure, their clothes, etc.

The painter is Henri Félix Emmanuel Philippoteaux from France. The engraver is the Frenchman Pierre-Edouard Frère. Later it was water-colored and published in France in 1860. It was intended to be part of the book *Foreigners in Paris* but for an unknown reason was not included in it.

After a scrupulous study, this page kept in Matenadaran can be regarded as a symbol of cultural interrelations.

ИВЕТ ТАДЖАРЯН

САРА ЛАПОРТ-ЭФТЕХАРЯН

НОВООТКРЫТАЯ ИЛЛЮСТРИРОВАННАЯ СТРАНИЦА КАК СИМВОЛ
КУЛЬТУРНЫХ ВЛИЯНИЙ

Ключевые слова: Пьер-Погос Лазарян, Анри Феликс Эмануэль Филиппото, Сара Лапорт-Эфтехарян, Пьер-Эдвард Фрер, Фаррох Хан.

В 2018 году Сара Лапорт-Эфтехарян подарила Матенадарану печатную

иллюстрированную страницу под названием “Прекрасная история народа Азии и Кавказа”, которая долгие годы принадлежала семье ее отца, Пьера-Погоса Лазаряна. Авторы попытались по возможности проследить историю этой работы.

Поскольку статья посвящена гравюре, авторы обратились к технике гравировки, что помогло проанализировать ныне не изученную иллюстрированную страницу.

Тематически и стилистически гравюра связана с временами Овнатаняна и Каджаров, но создана была в Европе. В статье описывается период создания картины, изучается окружение, техника письма, композиция, тема, национальность изображаемых лиц, положение каждой фигуры, их одежда и т. д.

Автор работы – Анри Феликс Эмануэль Филиппо из Франции, гравер – француз Пьер Эдуар Фрер. Гравюра была раскрашена акварелью в 1860 г. и издана во Франции. Она была специально написана для книги «Иностранцы в Париже», однако по неизвестной причине не вошла в нее.

Страница, хранящаяся в Матенадаране, может рассматриваться как свидетельство культурных влияний.

**ԹՈՐՈՍ ՏԱՐՈՆԱԳՈՒ ՄԱՆՐԱՆԿԱՐՆԵՐԻ
ՊԱՏԿԵՐԱԳՐՈՒԹՅԱՆ ՄԱՐԻԱՄԱՐԱՆԱԿԱՆ ՀԵՆՔԸ**

Բանալի բառեր՝ Թորոս Տարոնացի, Կանայի հարսանիք, Տիրամայր, փրկաբանություն, Գլաձորի համալսարան, ներբող, շարական, Եսայի Նչեցի, մարիամաբանություն, մեկնություն, Գրիգոր Նարեկացի, երգերգոց:

ԺԴ դարում գործած Գլաձորի մանրանկարչական դպրոցի գլխավոր մանրանկարիչ Թորոս Տարոնացու մանրանկարչական արվեստին անդրադարձներն այնքան էլ շատ չեն: Մասնավորապես նշանակալի են Թոմաս Ֆ. Մեթյուսի ուսումնասիրությունները Գլաձորի դպրոցի մանրանկարչության պատկերագրության մասին, որտեղ անդրադարձ կա Տարոնացու մանրանկարչությանը¹: Մյուս կարևոր ուսումնասիրությունը Սիրարփի Տեր-Ներսեսյանի հոդվածն է՝ նվիրված Տարոնացու մանրանկարներին և դրանց պատկերագրությանը²: Տարոնացու մանրանկարների քննությունը կայացել է երկու տարբեր մոտեցումներով՝ մի դեպքում մանրանկարները քննվել են՝ դիտարկվելով Արևմուտքից ներթափանցած ազդեցությունների համատեքստում (Սիրարփի Տեր-Ներսեսյան)³, մյուս դեպքում՝ տեղային՝ մասնավորապես հայ եկեղեցու ընդունած մեկնողական մոտեցումներն են դարձել այն ելակետային սկզբունքը, որով քննվել է ինչպես Տարոնացու, այնպես էլ՝ Գլաձորի դպրոցի պատկերագրությունը (Թոմաս Ֆ. Մեթյուս)⁴:

Այս հոդվածում Տարոնացու մանրանկարների քննությունը կատարվել է մարիամաբանական մեկնությունների համատեքստում, որի համար մասնավոր-

* Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարան, կրտսեր գիտաշխատող, siranushbeglaryan@gmail.com, հոդվածը ներկայացնելու օրը՝ դեկտեմբերի 21, 2021, գրախոսելու օրը՝ հունիսի 2, 2022:

1 **Thomas F. Mathews and Avedis K. Sanjian**, *Armenian Gospel Iconography: The Tradition of the Glajor Gospel*, Washington, D.C., 1991.

2 **Sirarpie Der Nersessian**, “Western Iconographic Themes in Armenian Manuscripts,” in *Byzantines and Armenian Studies*, Tome I, Louvain, 1973, pp. 611-630:

3 **Sirarpie Der Nersessian**, “Western Iconographic Themes in Armenian Manuscripts”, pp. 611-617.

4 **Mathews and Sanjian**, *Armenian Gospel Iconography*.

րապես քննություն են ենթարկվել ՄՄ 6289 ձեռագրի անվանաթերթերի Տիրամայրը մանկան հետ և Կանայի հարսանիքը պատկերները: Նպատակ ենք ունեցել Տարոնացու վերոնշյալ մանրանկարների քննությունը կենտրոնացնել ոչ թե պատկերագրական փոխառությունների, այլ այն ուղերձի վրա, որը մանրանկարիչը արտահայտել է դրանցում: Տարոնացու մանրանկարները դիտարկել ենք որպես պատկերային տեքստ:

Թորոս Տարոնացին գործել է մի ժամանակաշրջանում, երբ Հայ եկեղեցին կանգնած էր Արևմուտքից ներթափանցող դավանաբանական հոսանքներին պատասխանելու՝ սեփական դավանաբանական դրույթները վերասահմանելու և վերահաստատելու խնդրի առաջ: Ունիթորական շարժումը, որը մեծ տարածում էր գտել Հայաստանում, լուրջ մարտահրավերներ էր նետում Հայ եկեղեցու որդեգրած դավանաբանական ուղղվածության կայունությունը:

ԺԳ դարում Հայաստան են ներթափանցում ֆրանցիսկյան և դոմինիկյան միաբանությունների ներկայացուցիչները. դոմինիկյաններն, ըստ պահպանված տեղեկությունների՝ Հայաստանում ունեին շուրջ 50 վանք, 700 կրոնավոր, որոնք բոլորը գրեթե հայազգի էին⁵: Կիլիկիայում հաստատված կաթողիկոսարանը, Արևմուտքից քաղաքական աջակցություն ստանալու նպատակով, ևս հակվում է Կաթողիկ և Հայ առաքելական եկեղեցիների միավորմանը. 1307 թ. Սսում, ապա 1317 թ. Ադանայում գումարված ժողովներում առաջադրվում են դավանաբանական և արարողակարգային փոփոխություններ, ինչին ընդդիմանում է Արևելյան Հայաստանի հոգևորականությունը⁶: Գլաձորի համալսարանը փորձում էր դիմակայել այն գաղափարական հոսանքներին, որոնք տարածվում էին ոչ միայն բանավոր քարոզչության, այլ նաև՝ արևմտյան աստվածաբանների գործերի թարգմանությունների միջոցով⁷: Հայտնի է արևելյան հոգևորականության պատասխան նամակն, ուղղված Գրիգոր Անավարզեցուն հաջորդած Կոնս-

⁵ Ա. Պալենան, Պատմութիւն կաթողիկէ վարդապետութեան ի հայս, և միութեան նոցա ընդ Հոռմէական եկեղեցոյ ի Փլորենտեան սինոդոսի, Վիեննա, 1878, էջ 71-72, Պ. Լ. Չեֆիյան, «14-րդ դարի կրօնական վեճերը: Նախաբայեր Հայոց եկեղեցու հետագա բաժանումների և եկեղեցաբանական կարգավիճակի», էջմիածին, 2000, թ. Ա, էջ 106-125, 106-111: Մ. Օրմանյան, Ազգապատում, հ. Բ, էջմիածին, 2001, էջ 2101, 2102; 2122-2130, 2088-2090: Լ. Խաչերյան, Տոսայի նշեցին եւ Գլաձորի համալսարանը (1280-1340 թթ.), Լոս Անճելըս, Alco Printing Co., 1988, էջ 334, 335: Հայաստանում ունիթորական շարժման աշխարհագրությունը տե՛ս Sirarpie Der Nersessian, “Western Iconographic Themes in Armenian Manuscripts”, pp. 618-630:

⁶ Մ. Օրմանյան, Ազգապատում, հ. Բ, էջ 2122-2130, 2088-2090: Միխայել Չամչյանց, Հայոց Պատմություն, հ. 3, Երևան, 1984, էջ 312-314:

⁷ Մ. Օրմանյան, Ազգապատում, հ. Բ, էջ 2100-2102, 2157: Լ. Խաչերյան, Տոսայի նշեցին եւ Գլաձորի համալսարանը, էջ 336: Յովսէփեան Գ., Խաղբակեանք կամ Պոռշեանք հայոց պատմութեան մեջ, Անթիլիաս-Լիբանան, 1969, էջ 279-286:

տանդին կաթողիկոսին՝ ընդդեմ Անավարզեցու առաջ քաշած Հայ եկեղեցու դավանաբանական և արարողակարգերի փոփոխությունների, որտեղ Սյունիքի եպիսկոպոսներ Հովհաննես Օրբելու և Ստեփանոս Տարսայիճի անունների կողքին կարգում ենք Գլաձորի համալսարանի ղեկավար Եսայի Նչեցու անունը⁸:

Արևմուտքից ներխուժած քաղակաքական և կրոնադավանաբանական այս հոսանքներով է Ս. Տեր-Ներսեսյանը պայմանավորել Տարոնացու նկարազարդումներում որոշ պատկերների առկայությունն ու դրանց պատկերագրությունը: Մասնավորապես այս համատեքստում են քննվել Ավետարանների անվանաթերթերին արված Տիրամայրը մանկան հետ մանրանկարները, որտեղ կիրառված պատկերագրությունն ու տվյալ պատկերների առկայությունն առհասարակ նա համարում է Արևմուտքից փոխառություն⁹:

Թ. Մեթյուսը, հիմք ընդունելով Գլաձորի համալսարանի վարած հակաունիթորական քաղաքականությունը, իր ուսումնասիրության մեջ Գլաձորի՝ մասնավորապես Տարոնացու, մանրանկարների թեմատիկ և պատկերագրական ընտրությունը հասկանալու և մեկնաբանելու համար, շեշտադրել է Հայ եկեղեցու որդեգրած մոտեցումների կարևորությունը¹⁰: Որոշ դեպքերում սակայն ծայրահեղորեն տեղայնացնելով կիրառված պատկերագրությունը՝ հանգել է պատկերի սխալ ընթերցմանը, որպիսին է, օրինակ, Տարոնացու՝ Կանայի հարսանիքի պատկերագրության իր մեկնաբանությունը (այս մասին կխոսվի ստորև)¹¹: Պետք է նշել նաև, որ Մեթյուսի ուսումնասիրությունից դուրս են թողնվել այն պատկերները, որոնց պատկերագրությունը կարող էր ունենալ ոչ տեղային ծագում:

⁸ Գ.Յովսէփեան, *Խաղբակեանք կամ Պոռշեանք հայոց պատմութեան մեջ*, էջ 280: Հայ եկեղեցուն պարտավորվում էր Հաղորդության արարողության ժամանակ ջուր խառնել զինուն, իսկ Ծննդյան տոնը նշել դեկտեմբերի 25-ին: Լ. Խաչեռյան, *Եսայի Նչեցին եւ Գլաձորի համալսարանը*, էջ 344 և Գ. Հովսէփեան, *Խաղբակեանք կամ Պոռշեանք հայոց պատմութեան մեջ*, էջ 281:

⁹ Ս. Տեր-Ներսեսյանը ֆննարկում է Տարոնացու նկարազարդած 1318 թ.-ի Եսայի Նչեցու Աստվածաշնչի ՄՄ 206, 1307թ.-ի Հարթորդում պահվող Ավետարանի, Բրիտանական թանգարանում պահվող 1321 թ.-ի Ավետարանի, ինչպես նաև ֆննարկվող ՄՄ6289 Ավետարանի մանրանկարները: Տե՛ս Sirarpie Der Nersessian, “Western Iconographic Themes in Armenian Manuscripts”, pp. 611-617: Տիրամայրերի պատկերագրության ֆննարկումը՝ pp. 615-617:

¹⁰ Այս առումով հատկանշական է Տարոնացու *Ավետման* տեսարանի իր մեկնաբանությունը: Աղբյուրի մոտ *Ավետման* տեսարանում երկու ծորակներից մի սափորի մեջ թափվող ջուրը Թ. Մեթյուսը մեկնաբանում է իբրև Քրիստոսի երկու էությունների միախառնում՝ ըստ Հայ եկեղեցու ընդունած Քրիստոսի էության սահմանման տե՛ս Mathews, Thomas F. “The Annunciation at the Well: A Metaphor of Armenian Monophysitism,” *Medieval Armenian Culture*, ed. by T. Samuelian and M. Stone, 6, 1984, pp. 343-56:

¹¹ Thomas F. Mathews and Avedis K. Sanjian, *Armenian Gospel Iconography*, էջ 147-149: Thomas F. Mathews and Alice Taylor, *The Armenian Gospels of Gladzor: The Life of Christ Illuminated*, Los Angeles, 2001, p. 47:

Հնդունելով կատարված ուսումնասիրությունների կարևորությունը՝ նշենք, որ Տարոնացու պարագայում առանցքային է պատկերների ընթերցումը մանրանկարչի պատկերային համակարգում, որտեղ փոխառություն դիտարկված պատկերագրությունն այլ ընթերցում կարող է ստանալ, նույն կերպ նաև հայկական կամ արևելյան մեկնողական ավանդույթյամբ մեկնաբանված պատկերագրությունը ունենալ առավել լայն ընթերցում:

Թորոս Տարոնացու նկարագրագրած ՄՄ6289 ձեռագիրը

Ձեռագրի հիշատակարանից տեղեկանում ենք, որ այն կազմվել է 1323 թ. Եսայի Նչեցու պատվերով, որտեղ վերջինս թողել է ընդարձակ հիշատակագրություն¹²:

Այս Ավետարանը Տարոնացու նկարագրագրած ամենածավալուն աշխատանքներից է նչեցու Աստվածաշնչից հետո (ՄՄ 206, 1318 թ.): Այն ունի բավականին հարուստ նկարագրագրում՝ 8 խորան, 11 տերունական պատկեր, 4 ավետարանիչների պատկերներ, և բազմաթիվ պատկերներ լուսանցքներում՝ հրաշքի տեսարաններ, հուշկապարիկներ և այլն:

Տերունական շարքը ներկայացված է Ավետարանների տեքստերի ներսում ամբողջական էջի վրա. Մատթեոսի Ավետարանում՝ Հաղորդություն (թ. 77բ), Դժոխքի ավերում (թ. 86բ), Հարություն (թ. 88ա) տեսարանները, Մարկոսի Ավետարանում՝ Պայծառակերպություն (թ. 112բ), Մուտքը Երուսաղեմ (թ. 121ա), Դուկասի Ավետարանում՝ Ավետում (թ. 143ա), Տեառն ընդ առաջ (թ. 148ա), Համբարձում (թ. 224ա), և վերջապես Հովհաննեսի Ավետարանում՝ Ղազարոսի հարություն (թ. 235ա), Հոգեգալուստ (թ. 264ա), Խաչելություն (թ. 276ա) տեսարանները:

Տարոնացու նկարագրագրած գրեթե բոլոր ձեռագրերն առանձնանում են Տիրամոր պատկերների առկայությամբ, որոնք կան ինչպես վերոնշյալ նչեցու Աստվածաշնչում, այնպես էլ քննարկվող Ավետարանում¹³:

¹² Հիշատակագրությունը տե՛ս Լ. Խաչիկյան, Ա. Մաթևոսյան, Ա. Ղազարոսյան, *Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ*, ԺԴ դար, մասն Ա, Երևան, Նաիրի հրատարակչություն, 2018, էջ 457-458:

¹³ Տիրամայրը մանկան հետ պատկերներ առկա են Երուսաղեմում պահվող Տարոնացու նկարագրագրած 1331 թ. Ավետարանում (Եղվ. 95, թ. 4), Բրիտանական գրադարադարանում պահվող 1321 թ.-ի Ավետարանում (London, British Library add. MS 15411, fol. 92), 1331 թ.-ի Հարթֆորդում պահվող Ավետարանում (Hartford, Case Memorial MS 3, fol. 153) և 1317 թ.-ի ՄՄ6897 ձեռագրում: Թվարկված ձեռագրերի Տիրամայրը մանկան հետ պատկերների նկարները տե՛ս Thomas F. Mathews and Avedis K. Sanjian, *Armenian Gospel Iconography*, fig. R11, R10, R8, R7:

ՄՄ6289 ձեռագրում այս առումով հատկանշական են Ավետարանների անվանաթերթերը, մասնավորապես՝ Մատթեոսի (նկ. 1)*, Ղուկասի (նկ. 2) և Հովհաննեսի (նկ. 3): Ս. Տեր-Ներսեսյանն, ինչպես նշվեց, անդրադառնալով Տարոնացու ձեռագրերի անվանաթերթերի Տիրամայրը մանկան հետ պատկերներին և կիրառված պատկերագրությունը, փոխառություն է համարել ոչ միայն այդ պատկերների առկայությունը, այլ նաև՝ դրանց պատկերագրությունը: Մասնավորապես իբրև արևմտյան փոխառություն է դիտարկվել Քազակիր Տիրամոր պատկերը, որպիսին են այս ձեռագրում Ղուկասի (նկ. 2) և Հովհաննեսի (նկ. 3) անվանաթերթերի Տիրամայրերը¹⁴:

Ս. Տեր-Ներսեսյանը, Տարոնացու ձեռագրերում Տիրամայրը մանկան հետ պատկերների առկայությունը պայմանավորելով պատմական իրավիճակով, չափազանց մեծ նշանակություն է տվել փոխառություններին՝ պատկերները դիտարկելով բացառապես ծագումնաբանական տեսանկյունից՝ դրանք ներկայացնելով պատկերագրության պատմության համատեքստում: Մինչդեռ քննարկումից դուրս են թողնվել ատվածաբանական մեկնությունները, որոնց կարող էր հղել այս պատկերների առկայությունն ու կիրառված պատկերագրությունը: Հետևաբար, թե ինչ չափով կարելի է այս պատկերները համարել փոխառություն, և արդյոք դրանք կարող են համարվել նաև բովանդակային փոխառություններ, այն խնդիրներն են, որոնք հարցադրման կարիք ունեն և ըստ էության չեն քննվել:

Մարիամի կերպարի խնդիրը դավանաբանական համատեքստում

Նիկիայի առաջին տիեզերական ժողովում (325 թ.) Քրիստոսի էության որոշարկումը առաջ է բերում Մարիամի կերպարի խնդիրը: Հետևաբար, քրիստոնեական կրոնի և ընդհանուր քրիստոնեական վարդապետության և դավանանքի կայացման համար Մարիամի կերպարի սահմանման, տեղակայման հարցը դառնում է առանցքային: Քննության է առնվում Մարիամի կերպարը, և Եփեսոսի երրորդ ժողովում (431 թ.) ընդունվում է սահմանում, ՝ համաձայն որի՝ Մարիամը բնորոշվում է որպես Տիրամայր/Աստվածածին (*Theotokos*). նրան հատկացվում է մի տեղ, որը ո՛չ սրբերինն էր և ո՛չ էլ Աստծունը՝ վերադաս էր սրբերից, բայց և հավասար չէր Աստծուն: Ինչպես նշում է Յարոսլավ Պելիկանը, այն տեղը, որ արիոսական ուսմունքի հետևորդները հատկացնում էին Քրիստո-

* Այս և մյուս նկարները տե՛ս ներդիրում:

¹⁴ Sirarpie Der Nersessian, “Western Iconographic Themes in Armenian Manuscripts”, pp. 615-617.

սին՝ գերագույն արարած, ստեղծագործության պսակ, Ուղղափառ եկեղեցին նփեսոսի ժողովի որոշմամբ հատկացրեց Մարիամին¹⁵:

Ժողովից անմիջապես հետո դեռևս Կիզիկոսի եպիսկոպոս Պրոկլոս Կոստանդնուպոլսեցին իր քարոզում կանանց հռչակում է անեծքից ազատ, իսկ Մարիամին՝ «տաճար Աստծո»¹⁶:

Մարիամի կերպարը առանցքային է դառնում փրկաբանությանն առնչվող մեկնություններում:

Խիստ առնչակցվելով Քրիստոսաբանությանը և ըստ էության սահմանվելով այս հիմքի վրա՝ մարիամաբանական աստվածաբանությունը Տիրամոր կերպարը սահմանում է այն գործառույթներով ու խորհրդաբանություններով, որոնք մինչ այդ բնորոշում էին միայն Քրիստոսին: Քրիստոսին տրվող փրկաբանական ծրագրի իրագործման համար Աստծու և մարդու նոր երկխոսության միջնորդի բնորոշումը էական է դառնում նաև Մարիամի կերպարի մեկնաբանման համար: Այս առումով մեծ նշանակություն է տրվում Ավետման տեսարանին, որտեղ Մարիամի կերպարն առանցքային նշանակություն է ստանում՝ Մարիամին տրվում է սահմանային ֆիզուրի խորհրդաբանություն. նույնը Հովհաննու Ավետարանում Քրիստոսի գործառույթն էր և խորհրդանշում էր Քրիստոսին՝ «ես եմ դուռը, ընդ իս եթէ ոք մտանիցէ, կեցցէ. մտցէ եւ ելցէ եւ ճարակ գտցէ» (Յովհ. Ժ 9)¹⁷: Հետևաբար, դուռն իբրև Քրիստոսի մետաֆոր, էական է դառնում նաև Մարիամի կերպարի համար՝ շեմ, որով աշխարհ է մուտք գործում Աստծու փրկարար խոսքը՝ մարդեղանալով: Մարիամը մեկնաբանվում է իբրև միջնորդ Աստծու և մարդու միջև, փրկության շեմ երկնայինի երկրայինի, մահվան և կյանքի միջև: Ե-Ձ դարերով թվագրվող Մարիամին նվիրված Ակաթիստոս (*Akathist*) ներբողում Մարիամը փառաբանվում է իբրև՝ «մահկանացուների մուտք առ Աստված», «գրախտի դարպասների բանալի, ում միջոցով բացվում են գրախտի դռները»¹⁸:

¹⁵ Jaroslav Pelikan, *Imago Dei: The Byzantine Apologia for Icons*, Washington, D. C., 1990, p. 129:

¹⁶ Պրոկլոս Կոստանդնուպոլսեցին 434 թ. նշանակվում է Կոստանդնուպոլիսի պատրիարք: Քարոզի մեջբերումը տե՛ս Loli Kalavrezou, “Images of the Mother: When the Virgin Mary Became ‘Meter Theou’,” *Dumbarton Oaks Papers*, 44, 1990, pp. 165-172, p.166:

¹⁷ Ինչպես նաև Յովհ. ԺՎ 6՝ «ես եմ ճանապարհն եւ ճշմարտութիւն եւ կեանք. ոչ ոք գայ առ Հայրն եթէ ոչ ինեւ»:

Նոր Կտակարանից հղումների համար տե՛ս Աստուածաշունչ: մատեան Հին եւ նոր Կտակարանաց ըստ նշգրիտ թարգմանութեան նախնեաց, Վիեննա, Ամերիկեան ընկերութիւն գրոց սրբոց, 1929:

¹⁸ Ակաթիստոսի (626 թ.) անգլերեն տարբերակը տե՛ս http://drc.usask.ca/projects/ faulkner/main/related_texts/akathist.html *Դուռն/շեմի* խորհրդաբանության տեսանկյունից հատկանշական է, որ 626 թ. Սուրբ Կոլյսի Բաղդաբ հռչակված Կոստանդնուպոլիսի պաշտպանության

Հայ միջնադարյան ներբողներում Մարիամը փառաբանվում է իբրև փակ դուռ՝ «Դուռն Աղխեալ», որտեղ փակ դուռը խորհրդանշում է Մարիամի կուսու-թյունը,¹⁹ ինչպես նաև երկնքի դուռ՝ «Դուռն երկնից»,²⁰ և Արևելքի դուռ՝ «Դուռն արևելեան»²¹:

Որպես այդպիսին, Տիրամոր կերպարն իր ողջ խորհրդաբանությամբ հիմ-նականում սահմանվում է Նոր Կտակարանում Քրիստոսի կերպարի պողոսյան մեկնաբանությունների հիմքի վրա: Այս առումով մասնավորապես կարևորվում են եկեղեցու վերաբերյալ Պողոսի այլաբանական մեկնաբանությունները՝ եկե-ղեցին իբրև Քրիստոսի մարմին և միևնույն ժամանակ իբրև Քրիստոսին հավա-տացողների այլաբանություն (Եփես. Ե 22-32, Ա Կորնթ. Գ 17, Եբր. ԺԲ 22): Մա-րիամը, հաստատվելով իբրև Տիրամայր և հետևաբար իբրև Քրիստոսի երկրային բնության մարմնի ծնող, աստվածաբանական մեկնություններում ստանում է եկեղեցու խորհրդաբանությունը հետևյալ տրամաբանությամբ՝ մայր Քրիստոսի՝ Քրիստոսի մարդկային բնության ծնող, որն է՝ մայր Քրիստոսի մարմնի և ուրեմն՝ նաև Քրիստոսի մարմինը այլաբանորեն խորհրդանշող եկեղեցու, ինքնին եկեղե-ցի, որտեղ կազմավորվում է Քրիստոսի մարմինը, և մայր այն հավատացյալնե-րի, որոնք կազմում են այդ եկեղեցին²²: Մարիամի կերպարի մեկնաբանման հա-մար առանցքային է դառնում նաև Պողոսի թղթերում Քրիստոս-փեսա և եկեղե-

համար ֆաղափ դարպասների վերևում տեղադրվում է Տիրամայրը մանկան հետ սրբապատ-կերը: Տե՛ս **Averil Cameron**, “The Theotokos in Sixth-century Constantinople: A City finds its Symbol,” *The Journal of Theological Studies*, Vol. XXIX, issue 1 (April 1978, pp. 79-108), p 97:

¹⁹ Մարիամի փառաբանությունն իբրև Դուռն Աղխեալ տե՛ս **Պետրոս Սիւնեցի**, *Գովեստ ի Սուրբ Աստուածածինն եւ ի միշտ Կոյսն Մարիամ ըստ յորչորջման նորին. եւ ի Սուրբ Գրոց լուծմունք նոցին, հոգեւոր Իմաստիւք*, Մատենագիրք Հայոց, հ. Գ, Զ դար, առաջաբանը և ծանոթագրու-թյունները **Յակոբ Քէոսէեան**, Անթիլիաս-Լիբանան, 2004, էջ 391-392, 394: **Գրիգոր Սկեւտացի**, *Վերափոխման ներբող*, հետևյալ գրքում՝ **Թամար Տասնապետեան**, Տիրամայր: Գրիգոր Նարե-կացիէն նոր բնագիր մը: Անտիպ բնագիրներ: Հայ եկեղեցիի իշխանութեան եւ աստուա-ծաբաններու կողմէ գրուած եւ թարգմանուած, Լիզպոն, 1998, էջ 27:

²⁰ Մարիամի փառաբանությունն իբրև Դուռն երկնից տե՛ս **Սահակոյիտ Սիւնեցի**, Կցուդ ծննդեան, Մատենագիրք Հայոց, հ. Զ, Ը դար, Անթիլիաս-Լիբանան, 2007, էջ 602: **Գրիգոր Նարեկացի**, *Քարոզ եկեղեցուց եւ Տապանակին Տեառն*, Մատենագիրք Հայոց, հ. ԺԲ, Ժ դար, խմբ. **Արմէնուհի Քեռէկէրեան**, Անթիլիաս-Լիբանան, 2008, էջ 692:

²¹ Այստեղ մեկնողական բնագրերը հղում են Հին Կտակարանի Եզեկ. ԽԳ 1-2 գլխին, որտեղ Եզեկիլիի մարգարեական տեսիլները մեկնվում են իբրև Քրիստոսի գալուստի կանխատու-թյուն: Մարիամի փառաբանությունն իբրև Դուռն արևելեան տե՛ս **Գրիգոր Սկեւտացի**, *Վերա-փոխման ներբող*, էջ 27: **Թեոդորոս Քոթենասար**, *Գովեստ ի Սուրբ Աստուածածինն եւ ի Միշտ Կոյսն Մարիամ*, Մատենագիրք Հայոց, հ. Ե, է դար, առաջաբանը և ծանոթագրությունները **Յակոբ Քէոսէեան**, Անթիլիաս-Լիբանան, 2005, էջ 1258:

²² Մարիամի կերպարի խորհրդաբանությունը տե՛ս **Robert Murray**, *Symbols of Church and Kingdom: A Study in Early Syriac Tradition*, Oxford, 1975, pp. 131, 144:

ցի այլաբանական հարաբերությունը (Բ Կորնթ. ԺԱ 2, եփես. Ե 22-32)²³, որտեղ Մարիամն իբրև եկեղեցի ստանում է հարսի խորհրդաբանությունը:

Ավետարաններում և Պողոսի թղթերում Քրիստոսի կերպարը դիտվում է իբրև Հին Կտակարանում կանխասվածի իրագործում, նույն կերպ և Քրիստոսին ծնող Մարիամի կերպարն է մեկնաբանվում Հին Կտակարանի համատեքստում: Մարիամ՝ մայր-հարս-եկեղեցի այլաբանական մոդելը իր մեկնողական զուգահեռներն է ստանում Հին Կտակարանի մեկնություններում:

Այս առումով նշանակալի է Երզ երգոցում Սողոմոնի սիրային ներբողի մեկնաբանությունը, որտեղ Սողոմոնը դիտարկվում է իբրև Քրիստոսի նախատիպ, իսկ սիրեցյալի հետ երկխոսություն-հարաբերությունը՝ որպես այլաբանություն Քրիստոս-փեսա և Մարիամ-հարս հարաբերության: Երզ երգոցի նման մեկնաբանություն հանդիպում ենք Մարիամին ձոնված ճառերում և տաղերում՝ որպիսին են Հովհաննես Դամասկոսցու Ծննդյան և Ննջման ճառերը, որտեղ Մարիամը գովերգվում է իբրև Երզ երգոցի հարս²⁴: Հայ մատենագրության մեջ նման մեկնաբանություն կարող ենք համարել Գրիգոր Նարեկացու «Տաղ Քաղցրիկ»-ը²⁵:

Տիրամայրը Թորոս Տարոնացու պատկերագրական համակարգում

Տարոնացու ՄՄ 6289 ձեռագրում Տիրամայրը մանկան հետ պատկերը ներկայացված է Մատթեոսի (նկ. 1), Դուկասի (նկ. 2), Հովհաննեսի (նկ. 3) անվանաթերթերին, սակայն բացակայում է Մարկոսի անվանաթերթին (նկ. 4):

Նոր Կտակարանում Մարիամի մասին տեղեկությունները բավական սահմանափակ են, թերևս բացառություն է Դուկասի Ավետարանը, որտեղ Մարիամի կերպարն առանցքային շեշտադրում ունի, և որտեղ նրան անդրադարձներն

²³ Ավետարաններում Քրիստոս-փեսա այլաբանական խորհրդաբանությամբ Քրիստոսն է խոսում՝ Մատթ. Թ 15, Մարկ. Բ 19, Դուկ. Ե 34, Յովհ. Գ 29:

²⁴ S. Jean Damascène, *Homélie sur La Nativité et La Dormition*, introduction, traduction et notes par Pierre Voulet, Paris, 1961, pp. 71, 73, 149, 129, 111. Բուն Երզ երգոց գրքի մեկնաբանությունն իբրև Մարիամ-հարսի և Քրիստոս-փեսայի հարաբերության այլաբանական մեկնաբանություն չի հանդիպում մինչև ԺԴ դարը. այն հիմնականում մեկնաբանվում է որպես Քրիստոս-փեսայի և եկեղեցի-հարսի հարաբերության այլաբանություն, որպիսին են Գրիգոր Նյուսացու Երզ երգոցի մեկնությունը, իսկ հայ մատենագրության մեջ՝ Գրիգոր Նարեկացու մեկնությունը: Սակայն Մարիամին ձոնված ճառերում այս այլաբանությունը արդեն հանդիպում է սկսած է դարից, որպիսին են Հովհաննես Դամասկոսցու նշված ճառերը: Գրիգոր Նյուսացու Երզ երգոցի մեկնության ռուսերեն թարգմանությունը տե՛ս https://azbyka.ru/otechnik/Grigoriy_Nisskij/izvyasnenie-pesni-pesnej-solomona/1 : Գրիգոր Նարեկացու Երզ երգոցի մեկնությունը տե՛ս **Գրիգոր Նարեկացի, Մեկնություն Երզոց երգոցի Սողոմոնի**, Մատենագիրք Հայոց, և. ԺԲ, Ժ դար, իմբ. *Կլիթ Յովսէփեան*, Անթիլիաս-Լիբանան, 2008, էջ 760-883:

²⁵ **Գրիգոր Նարեկացի, Փոխ**, Մատենագիրք Հայոց, և. ԺԲ, Ժ դար, էջ 649-650:

ամենաշատն են (Ղուկ. Ա 26-56, Բ 1-52, Ը 19-21, ԺԱ 27-28): Մարիամը Ղուկասի Ավետարանի փրկաբանական ուղերձում առանցքային ֆիգուր է (Ղուկ. Ա 26-38, Ա 42-44, Ա 46-56, Բ 19, ԺԱ 27), մինչդեռ Մատթեոսի Ավետարանում նա ներկայացվում է իբրև միայն Աստուծու փրկաբանական ծրագրի իրագործման միջոց (Մատթ. Ա 1-25, Բ 1-23, ԺԲ 46-50, ԺԳ 54-58): Այս առումով ուշագրավ է Ղուկասի և Մատթեոսի Ավետման տեսարանը ներկայացնող տեքստերի համեմատությունը (Ղուկ. Ա 26-38, Մատթ. Ա 18-25) և անդրադարձները Մարիամի կերպարին: Ղուկասի տեքստում Մարիամը ներկայացվում է իբրև իրադարձության առանցք, որը գրիտակից մասնակցություն է ունենում կատարվածին և հրեշտակի ուղերձն ընդունում՝ դրսևորելով ազատ կամք (Ղուկ. Ա 38)²⁶: Մատթեոսի Ավետման տեսարանում երկխոսությունը տեղի է ունենում հրեշտակի և Հովսեփի միջև՝ գործուն և առանցքային ֆիգուր է Հովսեփը (Մատթ. Ա 19-25):

Մարկոսի Ավետարանն առանձնանում է Ղուկասի և Մատթեոսի Ավետարաններից՝ այստեղ Մարիամը աստվածային փրկաբանական ծրագրում չունի որևէ դերակատարում, բացի այդ այս Ավետարանը համատեսներից միակն է, որտեղ բացակայում են Ավետման ու Ծնունդի տեսարանները (Մարիամը Մարկոսի Ավետարանում Մարկ. Գ 31-35, Զ 1-3):

Ինչպես նշվեց, Տարոնացին քննարկվող ձեռագրում Տիրամայրը մանկան հետ պատկերը չի ներկայացնում համատեսներից միայն Մարկոսի անվանաթերթին (նկ. 4), ինչը կարող է պայմանավորված լինել դրանում Ավետման, Քրիստոսի Ծնունդի տեսարանների բացակայությամբ:

Պատկերը, սակայն, առկա է Հովհաննեսի Ավետարանի անվանաթերթին (նկ. 3), որի տեքստում դարձյալ բացակայում են Ավետման ու Ծնունդի տեսարանները (Մարիամը Հովհաննեսի Ավետարանում Յովհ. Ա 13, Բ 1-12, Զ 42, ԺԹ 25-28):

Եթե առաջնորդվենք Ավետարաններում Մարիամի կերպարի անդրադարձներով, և Տիրամոր պատկերների առկայությունը անվանաթերթերին պայմանավորենք այս հանգամանքով, ապա Մարկոսի Ավետարանը թերևս միակն է, որտեղ Մարիամի կերպարին որևէ կարևորություն չի տրվում²⁷ և, ի տարբերություն մյուս Ավետարանների, ամենաքիչն է հիշատակվում (Մարկ. Գ 31-35, Զ 1-3):

Մեկնողական տեսանկյունից, սակայն, տրամաբանական պետք էր համա-

²⁶ Այս առումով հատկանշական է, որ ձեռագրերի նկարագրողումներում որպես կանոն Ավետման տեսարանը ներկայացվում է Ղուկասի Ավետարանում, ինչպես օրինակ ՄՄ 7651 p. 132p, ՄՄ 197 p. 169p, ՄՄ 5786 p. 171p-172a, ՄՄ 6795, p. 93p-94a և ֆննարկվող ձեռագրում՝ ՄՄ 6289 p. 143a:

²⁷ Մարիամի կերպարի անդրադարձների և կարևորության տեսանկյունից Ղուկասի Ավետարանից հետո թերևս կարող ենք նշել Հովհաննեսի Ավետարանը. այստեղ Մարիամի կերպարն ընդգծվում է իբրև Քրիստոսի մայր (Հովհ. Բ 1-5, 12 Հովհ. ԺԹ 26), նա գործուն դերակատարում ունի Կանայի հարսանիքը գլխում (Հովհ. Բ 1-5, 12):

րել Տիրամայրը մանկան հետ պատկերի առկայությունը միայն համատես Ավետարանների անվանաթերթերին, քանզի ըստ մեկնությունների՝ Մատթեոսի, Ղուկասի, Մարկոսի Ավետարանները Քրիստոսի ծննդյան մարդկային բնությունն են շեշտադրում, մինչդեռ Հովհաննեսի ավետարանը, ինչպես Սարգիս Կունդն է նշում «հայրականը»՝ Աստվածայինը²⁸:

Ձեռագրում այս պատկերի բացակայությունը Մարկոսի Ավետարանի անվանաթերթին, որտեղ նա հեծյալներ է պատկերել, թերևս ունի այլ բացատրություն և չի կապվում այս Ավետարանում Մարիամի կերպարի անդրադարձներին²⁹:

Ի՞նչ ուղերձ ունեն Տարոնացու Տիրամայրերը:

Տարոնացու նկարագրողումներում Տիրամայրերի պատկերների առկայությունն ունի այլ ուղերձ, որը կապվում է Մարիամի կերպարի աստվածաբանական ընկալմանը և ոչ Ավետարաններում նրա հիշատակմանը:

Այս առումով առանձնակի նշանակություն ունեն Թագակիր Տիրամայրերը: Ձեռագրում թագակիր են ներկայացված Ղուկասի (նկ. 2) և Հովհաննեսի անվանաթերթերի Տիրամայրերը (նկ. 3): Մանրանկարիչը Թագակիր Տիրամայր է պատկերել նաև Մատթեոսի Ավետարանի Քրիստոսի ծննդաբանությունը ներկայացնող տեքստին կից՝ լուսանցքում (նկ. 5):

Տարոնացու նկարագրողումներում այս պատկերագրությամբ Տիրամայրերի նշանակությունը հասկանալու համար անդրադարձ պետք է արվի եսայի նշեցու Աստվածաշնչին (ՄՄ 206), որտեղ նա Թագակիր Տիրամայրը մանկան հետ պատկեր է ներկայացնում Հին Կտակարանի երգ երգոցի լուսանցքում (նկ. 6): Ուղղակիորեն կապված չլինելով հինկտակարանյան տվյալ պատումի բովանդակությանը՝ մանրանկարն այստեղ ծառայում է որպես պատկերային մեկնաբանություն:

Ինչպես նշվեց, Մարիամի գովերգումն իբրև երգ երգոցի հարս հանդիպում է դեռևս Հովհաննես Դամասկոսցու Տիրամորը ձոնված Մենդյան և Ննջման ճա-

²⁸ Սարգիս Կունդի մոտ կարդում ենք՝ «... քանզի Մատթեոս և Մարկոս և Ղուկաս ի խոնարհագոյն ծնընդեն են Տէրն մեռոյ սկիզբն արարին իւրեանց անտարանին ... որ ըստ մարդեղութեան ի մեզ տպաւորեցաւ խորհուրդն: Բսկ Յովհաննէս ի հայրական ծնընդենն սկիզբն արարեալ աստուածաբանապէս հատէ և այն աներբ և անժամանակ է, քանզի ասէ ի սկզբանէ էր բանն և ինքն բանն Աստուած էր»: Տէ՛ս ՄՄ 5448, ք. 7բ:

²⁹ Իր նկարագրողում մեկ այլ ձեռագրում Տարոնացին Տիրամայրը մանկան հետ պատկեր է ներկայացրել Մարկոսի Ավետարանի անվանաթերթին: Այսպիսին է 1321 թվականի իր նկարագրող ձեռագրում (Լոնդոն, Բրիտանական թանգարան, թիվ 15411 ձեռագիր, fol. 92): Նշված մանրանկարը տե՛ս Thomas F. Mathews and Avedis K. Sanjian, *Armenian Gospel Iconography: The Tradition of the Glajor Gospel*, fig. R10:

ներում³⁰: Հայ մատենագրության մեջ այս այլաբանությունը առկա է Գրիգոր Նարեկացու «Տաղ Քաղցրիկ»-ում³¹: Երկու դեպքում հեղինակները որպես Մարիամի գովաբանություն կա՛մ ուղղակիորեն մեջքերում են երգ երգոցից տողեր³², որոնք փեսան ասում է հարսին, կա՛մ Մարիամին փառաբանում են երգ երգոցի գովաբանական ոճով³³:

Ըստ էության Տարոնացին պատկերի նման տեղադրությամբ հղում է այս այլաբանությանը, որտեղ Մարիամի կերպարը մեկնաբանվում է որպես երկնային թագավորի հարս: Այստեղ Թագակիր Տիրամուր պատկերագրությունն ընթեռնելի է Սողոմոն-թագավոր Քրիստոս-երկնային թագավոր այլաբանական մեկնության համատեքստում, որտեղ Մարիամի կերպարը մեկնաբանվում է որպես երկնային թագուհի:

Այլաբանական հարս և փեսայի՝ երկնային թագավորի և թագուհու հարաբերության մեկնողական ընկալումը էական է նաև Ավետման խորհրդաբանություն մեջ:

Մեկնություններում փրկաբանական ուղերձի գաղափարը դրսևորվում է հոսքի մարդեղացումն որպես հարս և փեսայի միություն մեկնաբանմամբ, որտեղ Ավետումը³⁴ այլաբանորեն ներկայացվում է որպես խորհրդավոր ամուսնություն: Այս առումով նշանակալի է Գրիգոր Նարեկացու Մարիամին ձոնված ներբողը որտեղ առանցքային է խորհրդավոր ամուսնություն/միություն այլաբանությունը.

«...երկիր տիրակիր՝ լծակցելով ընդ աստուածակիր երկինն վերին, ուս-

³⁰ Իր «Ննջման» ճառում Դամասկոսցին օգտագործում է երգ երգոցի տողերը իբրև Քրիստոս-փեսայի փառաբանություն ուղղված Մարիամ-հարսին: Որպես Մարիամի փառաբանություն երգ երգոցից օգտագործվում են երգ Դ 7; Ա 3; Դ 10: Տե՛ս S. Jean Damascène, *Homélie sur La Nativité et La Dormition*, p. 149:

³¹ Գրիգոր Նարեկացի, *Փոխ*, ԺԲ Հատոր, էջ 649-650:

³² Դամասկոսցին Մարիամի «Ննջման» ճառում երգ երգոցից մեջբերում է Բ 10-12; Դ 7,10; Ա 3; Ե 3, Բ 1,2; Ա 3,4 հատվածները: Մարիամի «Մննդյան» ճառում՝ երգ Ա 2; Ա 4; Դ 4; Դ 7 հատվածները: Տե՛ս S. Jean Damascène, *Homélie sur La Nativité et La Dormition*, pp. 71, 73, 149, 129, 111: Նարեկացու «Տաղ Քաղցրիկում» մեջբերվում են երգ Ա 4; Բ 4,5; Դ 6; Բ 1: Տե՛ս Գրիգոր Նարեկացի, *Փոխ*, հ. ԺԲ, էջ 649-650:

³³ Դամասկոսցին, «Ննջման» ճառում, որպես Մարիամի փառաբանություն օգտագործելով երգ երգոցի Ա 3 հատվածը, հարսի առաջին դեմքով ասված խոսքը «Տարա զիս արհայ ի սենեակ իւր» (երգ Ա 3) փոխում է երկրորդ դեմքի և իբրև Մարիամ-հարսի փառաբանություն գրում է «Տարա Բեգ արհայ ի սենեակ իւր» (“Le roi t’a introduite dans son appartement.”): Տե՛ս S. Jean Damascène, էջ 111: Քննարկվող Գրիգոր Նարեկացու տաղում ոչ միայն երգ երգոցից անմիջականորեն մեջբերված են տողեր, այլ այն ամբողջությամբ գրված է այս ոճով, որտեղ Մարիամի կերպարն ընթեռնելի է օգտագործված այլաբանություններում՝ «Ահա նա՛, հարսն իմ ցանկալի...», «Ե՛կ, մերձատուր իմ հարսնունի...»: Տե՛ս Գրիգոր Նարեկացի, *Փոխ*, էջ 649:

³⁴ Ի նկատի է առնվում Ավետման մեկնողական ընկալումը՝ Հրեշտակի ավետիսը, Մարիամի համաձայնությունը և հղիանալը:

տի խրախուսեալ հոգեւորական հրեւումամբ երկուցն ... Արդ, պարեցոյ՛մ հոգեպէս տարփմամբ... զհոգեւոր հարսանեացն զիղծս քեզ, ամենասուրբ եւ արարչընկալ՝ Տիրուհի եւ Աստուածածին»³⁵:

Հայ մատենագրութեան մեջ նշանակալի են նաև այլ ներբողներ ու շարահաններ, որտեղ դարձյալ որդի-փեսա մայր-հարս մեկնողական այս հարաբերությունը արտահայտվում է Մարիամին ուղղված փառաբանություններում.

Աստուածածին սուրբ Կոյս...

Որ ի քեզ փեսայացեալ՝
Բանըն կենաց բնակեցաւ...³⁶

Ուրախ լե՛ր, դըլխոյ, հարսըն պանծալի անմահ փեսային³⁷:

Տարոնացու նկարագրողումներում Տիրամոր պատկերները ընթեռնելի են խորհրդավոր ամուսնություն մեկնողական այս համատեքստում:

Այս առումով հատկանշական է քննարկվող ձեռագրում Մատթեոսի Ավետարանի Թագակիր Տիրամայրը մանկան հետ պատկերը (Նկ. 5), որը մանրանկարիչը զետեղում է Քրիստոսի ծննդաբանությունը ներկայացնող տեքստին կից՝ լուսանցքում: Տարոնացին այն ներկայացրել է ծննդաբանության վերջում, որտեղ ավետարանիչը հիշատակում է Մարիամին և Մարիամից ծնված Քրիստոսին՝ «Մատթան ծընաւ զՅակովբ, Յակովբ ծընաւ զՅովսեփ զայրն Մարեմայ, որում խաւսեցեալ զՄարիամ կոյս յորմէ ծընաւն Յիսուս» (Մատթ. Ա 16): Այստեղ Տարոնացին Տիրամոր գլխավերևում Սուրբ Հոգին խորհրդանշող աղավնի է պատկերում: Նման պատկերագրությամբ մանրանկարիչը հղում է Ավետման խորհրդաբանությանը, որտեղ աղավնու պատկերը խորհրդանշում է Մարիամի Սուրբ Հոգու միջոցով հղիացումը: Մատթեոսի Ավետարանի ծննդաբանության հատվածում ներկայացնելով Խոսքի մարդեղացումը խորհրդանշող պատկեր՝ մանրանկարիչն ըստ էության ընդգծում է խորհրդավոր միություն/Ավետման և դրանում Մարիամի կերպարի աստվածաբանական ընկալման կարևորությունը³⁸:

Մեկնողական տեսանկյունից Երգ երգոցի (Նկ. 6) և Մատթեոսի Ավետարանի (Նկ. 5) լուսանցքների Թագակիր Տիրամայրերը կապվում են իրար՝ երկու դեպքում նկարիչը հղում է Խոսքի մարդեղացման այլաբանական մեկնությանը՝ խորհրդավոր միության փրկաբանական ուղերձին, որտեղ Մարիամը մեկնա-

³⁵ **Գրիգոր Նարեկացի**, *Ներբող ի սուրբ Կոյսն*, Մատենագիրք Հայոց, հ. ԺԲ, էջ 954:

³⁶ *Կանոն երրորդ առկրն Աստուածայայտութեան*, Մատենագիրք Հայոց, հ. Ը, Անթիլիաս-Լիբանան, 2007, էջ 45:

³⁷ **Ներսէս Շնորհալի**, *Տաղ Աւետեաց*, Մատենագիրք Հայոց, հ. ԻԱ, գիրք Ա, ԺԲ դար, խմբ. Արմենուհի Քեռզկէրեան, Երևան, 2018, էջ 663:

³⁸ Հարկ է նշել, որ այս մամուրանկարն իր պատկերագրությամբ և տեղադրությամբ բննելի է նաև Քրիստոսաբանական տեսանկյունից՝ որպես Քրիստոսի մարդկային և Աստվածային բնությունները խորհրդանշող պատկեր:

բանվում է որպես երկնային թագուհի՝ երկնային թագավորի հարս (Դշխոյ, Տիրուհի, Արքա(յ)ուհի երկնից)³⁹:

Մարիամի խորհրդաբանության տեսանկյունից կարևոր է նաև Տիրամայրը մանկան հետ պատկերների առկայությունն անվանաթերթերին:

Ինչպես նշվեց, Մարիամի կերպարի սահմանումն իբրև «Տիրամայր» առաջ բերեց Ավետման տեսարանում Մարիամի կերպարի խորհրդաբանական մեկնաբանումը՝ իբրև Աստծու խոսքի մուտքի շեմ/դուռ:

Ձեռագրերի նկարազարդման տեսանկյունից այս առումով առանձնակի նշանակություն են ստանում անվանաթերթերը, որոնք մուտք են ավետարանիչների տեքստին՝ Աստծու խոսքին: Հետևաբար Տիրամայրը մանկան հետ պատկերի առկայությունը անվանաթերթերին կարող է ընթերցվել իբրև անմիջական հղում Մարիամ-դուռ այլաբանական մեկնությունը⁴⁰:

Թորոս Տարոնացին, Տիրամայրը մանկան հետ պատկերը տեղադրելով Ավետարանների սկզբում (Անվանաթերթերին և Մատթեոսի ավետարանի Ծննդաբանության հատվածում), հղում է Մարիամի կերպարի խորհրդաբանությանը, որտեղ Մարիամի պատկերը կարող է ընթերցվել թե՛ որպես շեմ/դուռ՝ սահմանային ֆիզուր հին և նոր ուխտերի միջև, թե՛ որպես նոր մարդկության մայր և թե՛ որպես խորհրդավոր ամուսնություն հարս՝ երկնային թագավորի թագուհի⁴¹:

³⁹ Իբրև երկնային թագուհի Մարիամի փառաբանական ձևերն են՝ Դշխոյ, Տիրուհի, Արքա(յ)ուհի երկնից: Դշխոյ փառաբանական ձևի համար տե՛ս **Գրիգոր Նարեկացի**, *Երկրորդ ներբողեան Մարիամին*, հետևյալ գիրքում՝ **Թամար Տասնապետեան**, *Տիրամայր*, էջ 15, **Ներսէս Շնորհալի**, *Տաղ Աւետեաց*, հ. ԻԱ, էջ 663: Տիրուհի փառաբանական ձևի համար տե՛ս **Գրիգոր Նարեկացի**, *Քարոզ Ասացեալ Ի Փոխումն Ամենաւրհնեալ Սուրբ Աստուածածին*, հ. ԺԲ, էջ 706: **Գրիգոր Նարեկացի**, *Ներբող Ի Սուրբ Կույան (Ա տարբերակ)*, հ. ԺԲ, էջ 954: **Գրիգոր Նարեկացի**, *Քարոզ Ասացեալ Ի Սուրբ Ծնունդն եւ Ի Մկրտութիւնն*, հ. ԺԲ, էջ 632: Արքա(յ)ուհի երկնից փառաբանական ձևի համար տե՛ս **Գրիգոր Նարեկացի**, *Երկրորդ ներբողեան Մարիամին*, հետևյալ գիրքում՝ **Թամար Տասնապետեան**, *Տիրամայր*, էջ 15:

⁴⁰ Այս տեսանկյունից ուշագրավ է Բարոյայի Ավետարանում Ավետման տեսարանի տեղակայումը, որը ներկայացված է համաձայնության տախտակների էջին, այսինքն՝ Ավետարանի սկզբում: Դրանով հեղինակը մեկնողական կապ է ստեղծել Ավետման, նրանում Մարիամի խորհրդաբանության և ձեռագրի համաձայնության տախտակների միջև, որտեղ ձեռագիր Ավետարանի այս էջը ստացել է մուտքի/դուռ գործառույթ՝ բոլոր շոքս Ավետարանների համար: Բարոյայի Ավետարանի նշված պատկերը տե՛ս **Francesca Dell'Acqua**, “Porta coeli: the Annunciation as Threshold of Salvation,” *Convivium*, II, eds. I. Foletti, H. L. Kessler, 1, 2015, pp. 102-25, p.102:

⁴¹ Ըստ էության այս ուղերձն ունեն նաև հայկական եկեղեցիների մուտքի բարավորի *Տիրամայրը մանկան հետ* պատկերաբանողակները, որոնք ևս իրենց տեղադրությամբ հղում են Մարիամ-դուռ/շեմ և Մարիամ՝ մայր-հարս-եկեղեցի մեկնողական մոդելին: Տե՛ս օրինակ Նորավանքի ԺԿ դարի Սուրբ Ստեփանոս Նախավկա եկեղեցու գավթի մուտքի բարավորի *Տիրամայրը մանկան հետ* պատկերաբանողակը, ինչպես նաև ԺԿ դարի Սպիտակավոր վանքի Ս.

Կանայի Հարսանիքը Թորոս Տարոնացու պատկերային համակարգում

Հայ արվեստին վերաբերող ուսումնասիրություններում քիչ են անդրադարձները Կանայի հարսանիքը տեսարանի պատկերմանը:

Թ. Մեթյուսը, քննելով Տարոնացու Կանայի հարսանիքը ներկայացնող մանրանկարների պատկերագրությունը, առանձնակի ուշադրություն է առնում թագակիր հարս ու փեսայի պատկերագրությունը՝ նման պատկերային մեկնաբանությունը դիտարկելով հայ եկեղեցու հարսանեկան արարողությունների տեսանկյունից⁴², իսկ որպես նորկտակարանյան տվյալ տեսարանի այլաբանություն նշում է միայն Հաղորդության խորհուրդը⁴³: Հարս ու փեսայի թագերով պատկերագրությունը ներկայացնելով իբրև հայկական հարսանեկան արարողությունների ազդեցություն՝ Թ. Մեթյուսը պատկերի մեկնաբանությունը հակում է մի ուղղության, որը ոչ միայն չի բացատրում կիրառված պատկերագրությունը, այլ շեղում է իրական ուղերձից:

Մեկնողական տեսանկյունից Հովհաննու Ավետարանի այս պատմությունը (Յովհ. Բ 1-12) ունի բավականին լայն և բարդ ուղերձ, որտեղ դարձյալ էական նշանակություն է տրվում Մարիամի կերպարի խորհրդաբանությունը: Նշելով միայն հաղորդության խորհուրդը՝ ըստ էության արվեստաբանական մեկնաբանությունները այս տեսարանում անտեսում են հարս և փեսա միություն խորհրդաբանությունը, մինչդեռ այս երկուսը փոխկապակցված են և լրացնում են միմյանց:

Ամուսնության խորհրդաբանությունն առանցքային նշանակություն ունի Կանայի հարսանիքի մեկնաբանություններում. հաշվի է առնվում, որ ջուրը գինու վերածելու հրաշքը տեղի է ունենում հարսանիքի ժամանակ:

Եփրեմ Ասորին Կանայի հարսանիքը մեկնում է որպես խոսքի մարդեղացման այլաբանություն: Նա սահմաններում ջրի գինի դառնալը նույնացնում է Մա-

Աստվածածին եկեղեցու արևմտյան մուտքի բարավորի Տիրամայրը մանկան հետ պատկերաֆանդակը:

⁴² Նա նշում է թագերի կիրառությունը հայկական հարսանիքներում: Տե՛ս **Thomas F. Mathews and Avedis K. Sanjian, Armenian Gospel Iconography**, p. 147, ինչպես նաև տե՛ս **Thomas F. Mathews and Alice Taylor, The Armenian Gospels of Gladzor**, p. 47:

⁴³ Կանայի հարսանիքի հրաշքն իբրև Հաղորդության նախատիպ՝ նկատի է առնվում Վերջին ընթրիքի ժամանակ տրվող հաղորդությունը: Թ. Մեթյուսն այստեղ հիմնականում ֆննարկում է Հարթֆորդում պահվող՝ Տարոնացու նկարազարդած 1331թ. Ավետարանի, Բրիտանական քանգարանում պահվող 1321 թ.-ի Ավետարանի և U.C.L.A.-ի Ավետարանի Կանայի հարսանիքը մանրանկարները: Տե՛ս **Thomas F. Mathews and Avedis K. Sanjian, Armenian Gospel Iconography**, pp. 147-149: Հարթֆորդի Ավետարանի այս պատկերն մտնում է ֆննարկվող ձեռագրի Կանայի հարսանիքը պատկերին՝ ներկայացված են թագակիր հարս ու փեսան մեկ գահին բազմած, ներկում՝ 6 սափոր: Տե՛ս նկ. 469d **Thomas F. Mathews and Avedis K. Sanjian** գրքում:

րիամի հղիանալու հետ՝ գիտարկելով հրաշքի տեսարանն իբրև Մարիամի հղիության այլաբանությունն.

«Արդ ՚ի ջուրց անտի արար գինի, զի հաւանեցուցէ վասն յղութեան և ծննդեան իւրոյ՝ թէ որպէս եղև: Վեց թակոյկի կոչեաց ՚ի վկայութի միոյ կուսին՝ որ ծնաւ զնա: Յղացան թակոյկի նորոգ, ոչ ՚ի սովորութենէ իւրեանց. և ծնան գինի, և այլ ոչ ևս յաւելին ծնանել: Սոյնպէս յղացաւ կոյսն և ծնաւ զԷմանուէլ, և այլ ոչ ևս յաւել... Հրաւիրեաց փեսայն երկրաւոր զփեսայն երկնաւոր, և տէր հանդերձեալ հարսանեացն ՚ի հարսանիսն եկն...»⁴⁴

Առաջին հրաշքը (Հովհ Բ 11) մեկնաբանելով իբրև խոսքի մարդեղացման այլաբանություն՝ ակնարկվում է Ավետման/խորհրդավոր ամուսնության փրկաբանական նշանակությունը, որտեղ ինչպես էական է որդի-փեսա մայր-հարս հարաբերությունը, այնպես էլ՝ Քրիստոս-փեսա և Մարիամով կազմավորված եկեղեցի-հարս միությունը: Կանայի հարսանիքի պատմությունն՝ իբրև Քրիստոս-փեսա և եկեղեցի-հարս միության այլաբանություն, կարգում ենք Նանա Ասորու մոտ⁴⁵:

Այս առումով ուշագրավ է Կանայի հարսանիքը ներկայացանող այն մանրանկարների պատկերագրությունը, որտեղ Քրիստոսը, Մարիամը և հարսն ու փեսան պատկերված են նստած սեղանի շուրջ, իսկ նրանց կողքը կամ ներքևի հատվածում՝ սափորներում ջուրը գինու վերածելու տեսարանը⁴⁶:

Ըստ այս պատկերագրության, իրադարձության գործող հիմնական անձինք՝ Մարիամը, Քրիստոսը և հարսն ու փեսան են՝ զբաղեցնում են մանրանկարի կենտրոնական և հիմնական մասը: Մինչդեռ ըստ ավետարանական պա-

⁴⁴ Սրբոյն Եփրեմի, Մեկնութիւն Համաբարբառ որ ըստ Չորից Աւետարանչաց եւ Թարգմանութիւն Առակաւոր բանից եւ Աւետարանական ճառք, Մատենագրութիւնմ, Հատոր երկրորդ, Ի Վեներտիկ ի տպարանի Սրբոյն Գազարու, 1836 թ. էջ 50:

⁴⁵ «Այլ եթէ ընդէ՛ր ի հարսանիսն նախ զնշանն գործէր՝ ուրանաւ փեսայն և հարսն: Վասն զի մի մարմին էին լինելոց. և ուր յաւէտ ուրախութիւնմն. զի և առակ արինակի լինիցի որ ի մեզ էին գործելոց. վասն զի ինքն էր փեսայ եկեղեցոյ. որպէս ցուցանէ ավետարանիչն. եթէ որ ունի հարսն՝ նա է փեսայ: Եւ քանզի հաւատացելոց հոգիդ իբրև հարսունս և զեղեցիկս են ի ձեռս նորա, ընդ որոց միացեալ ի ձեռն մկրտութեան շնորհի՛ զգեստ նոցա գոյով, և ի ձեռն մատակարարութեանն կենսաբեր մարմնոյ և արեանն իւրոյ՝ յինքն միացուցանելով՝ անդամս իւր արժանատրեաց լինել. ուստի և ցանգ ուրախացեալ միշտ ի հարսնարանի նորա՝ յանանց առագաստին ուրախ լինին»: Տե՛ս **Նանայի Ասորիոյ վարդապետի, Մեկնութիւն Յովհաննու Աւետարանին**, հ. է, հետևյալ գիրքում՝ Թանգարան հայկական հին և նոր դպրութեանց, Վեներտիկ, 1920, էջ 44-45:

⁴⁶ Նման պատկերագրություն ունեն Թորոս Ռոպինի (Վաշինգթոն, Ֆրիթի գրադարան թիվ 32.18 ձեռագիր, fol. 548) և U.C.L.A. գրադարանում պահվող Թորոս Տարոնացու թիվ 1 Ավետարանի Կանայի հարսանիքը ներկայացնող մանրանկարները: Տե՛ս **Mathews and Sanjian, Armenian Gospel Iconography**, fig. 469b, p. 453:

տումի՝ հարսն ու փեսան չունեն որևէ դերակատարում⁴⁷, հիմնական գործող անձինք Մարիամն ու Քրիստոսն են:

Մանրանկարներում Մարիամի, Քրիստոսի և հարս ու փեսայի պատկերները խորհրդանշական հարաբերության մեջ են, որն արտահայտվում է նրանց տեղադրությամբ⁴⁸: Իրար կողքի և կենտրոնական դիրքով տեղադրությունը ակնարկում է դրանց մեկնողական առնչությունը՝ հարս ու փեսայի պատկերները ընթեռնելի են որպես Քրիստոսի և Մարիամի այլաբանություն, որոնք իրենց թագադիր պատկերագրությամբ հղում են նաև Քրիստոս-երկնային թագավոր և Մարիամ-երկնային թագուհի այլաբանությանը:

Հաշվի առնելով Կանայի հարսանիքի պատմությունը ներկայացնող վերոնշյալ մանրանկարների պատկերագրությունը՝ առանձնակի ուշադրության է արժանի այս տեսարանը ներկայացնող մանրանկարը քննարկվող ձեռագրում: Տարոնացին Կանայի հարսանիքը պատկերում է Ավետարանի տվյալ գլխի լուսանցքում՝ ներկայացնելով միայն հարսին ու փեսային, որոնց թագերի վերևում խաչ կա (նկ. 7): Քրիստոսի և Մարիամի փոխարեն որպես պատմության «հակիրճ» նկարզարդում պատկերելով ավետարանական պատմության մեջ որևէ դերակատարում չունեցող հարս ու փեսային՝ մանրանկարիչը հղում է պատմության այլաբանական մեկնությանը⁴⁹: Խաչով պսակված թագերով հարս ու փեսայի պատկերն այստեղ կարող է ընթերցվել և՛ իբրև եկեղեցու այլաբանության պատկերային մեկնաբանություն՝ իբրև ակնարկ Քրիստոս-փեսա և եկեղեցի-

⁴⁷ Փեսան ողջ պատմության մեջ մի պահ է հիշատակվում, որտեղ դարձյալ չունի ընդգծված դերակատարում (Հովհ. Բ 10):

⁴⁸ Հայկական մանրանկարչության մեջ սեղանի շուրջ հարսն ու փեսան ներկայացվում են կա՛մ կողք կողքի՝ Մարիամի և Քրիստոսի մեջտեղում՝ Մարիամը հարսի կողքին, Քրիստոսը՝ փեսայի (ինչպես Վեհափառի ավետարանում է: Տե՛ս ՄՄ 10870, ք. 214 ա), կա՛մ՝ կենտրոնում Մարիամն ու Քրիստոսը, իսկ նրանց կողքին՝ հարսն ու փեսան՝ հարսը Մարիամի կողքին, փեսան՝ Քրիստոսի (այսպես է Թորոս Թուլիմի պատկերագրության մեջ՝ Ֆրիքի գրադարան թիվ 32.18 ձեռագիր, fol. 548), կա՛մ՝ կենտրոնում Մարիամն ու հարսը, նրանց կողքին՝ Քրիստոսը և փեսան՝ Քրիստոսը Մարիամի, փեսան հարսի կողքին (Տարոնացու նկարագրում մեջ՝ U.C.L.A. Gospel, թիվ 1, fol. 469):

⁴⁹ Ըստ Ավետարանական այս պատմության մեկ այլ պատկերագրության՝ ներկայացվում են Մարիամն ու Քրիստոսը և սափորները: Այստեղ կարևորվում է Կանայի հարսանիքում Մարիամի դրամամբ ջուրը գինու վերածելու դրվագը: Նման պատկերագրությունը հղում է Մարիամի կերպարի աստվածաբանական նկարագրին: Կյուրեղ Ալեքսանդրացին (ե դար) ջուրը գինու վերածելու դրվագը դիտարկում է իբրև Տիրամոր բարեխոսություն, միջնորդություն: Կյուրեղ Ալեքսանդրացու նշված մեկնաբանությունը տե՛ս **Loli Kalavrezou**, “Images of the Mother: When the Virgin Mary became ‘Meter Theou’”, p. 167: Հայկական մանրանկարչության մեջ Կանայի հարսանիքը նման պատկերագրությամբ ներկայացվում է 1198 թվականի Սկււրայի Ավետարանում (Լեհաստանի ազգային գրադարան, Վարշավա, թիվ Rps 8101 III ձեռագիր, fol. 332v):

Տե՛ս https://polona.pl/item/ewangeliaz-ze-skewry_NTU3NzE2OQ/5/#info:metadata :

հարս միություն, և՛ իբրև հղում Քրիստոս-փեսա-երկնային թագավոր և Մարիամ-հարս-երկնային թագուհի այլաբանություն:

Տարոնացու պատկերագրություն մեջ այս պատկերի, ինչպես նաև Տիրամայրը մանկան հետ պատկերների առկայությունը մեկնողական է և կապվում է *Խոսքի մարդեղացման/խորհրդավոր ամուսնություն* փրկաբանական խորհրդին, որտեղ էական նշանակություն ունի Մարիամի կերպարի խորհրդաբանությունը:

Տարոնացու նկարագրողումների պարագայում էական է պատկերների դիտարկումն իբրև մեկ մեկնողական ամբողջություն⁵⁰:

Թորոս Տարոնացու նկարագրողած ձեռագրերում մարիամաբանական շեշտադրումները թերևս կարող են բացատրվել ԺԲ-ԺԳ դդ. կազմավորված դոմինիկյան և ֆրանցիսկյան միաբանությունների ազդեցությամբ, որոնք իրենց ուղղվածությամբ մարիամակենտրոն էին⁵¹ և, ինչպես պատմական աղբյուրներն են հաղորդում, արդեն ԺԳ դարում բավականին հիմնավորվել էին Հայաստանի որոշ շրջաններում: Սակայն էական նշանակություն պետք է տրվի պատկերների կիրառությանը և դրանց մեկնողական ուղերձին:

Մարիամի պաշտամունքն իր ողջ խորհրդաբանությամբ արդեն իսկ բավականին կայացած էր մինչ այս միաբանությունների հիմնումն ու դրանց ներթափանցումը Հայաստան, ինչը փաստում են Մարիամին ուղղված ներբողները⁵²:

Հետևաբար, եթե պատկերգարական տեսանկյունից թագակիր Տիրամոր պատկերը կարող է դիտարկվել իբրև կաթոլիկ ձեռագրերից փոխառություն⁵³, ինչպես նշում էր Ս. Տեր-Ներսեսյանը, բովանդակային առումով այս պատկերը համարժեք է հայ միջնադարյան ներբողներում Մարիամի Դշխալ, Տիրուհի, Արֆա(յ)ունի երկնից փառաբանական ձևերին: Նույն կերպ և Տիրամայրը մանկան հետ պատկերների առկայությունն առհասարակ ու դրանց Ավետարանների

⁵⁰ Հարկ է նշել, որ ինչպես Տիրամայրերը, այնպես էլ Ավետարանի այս տեսարանը առկա են մանրանկարչի նկարազարդած գրքեր բոլոր ձեռագրերում:

⁵¹ Դոմինիկյան և ֆրանցիսկյան միաբանության ներկայացուցիչները համարվում էին Սուրբ Կոլյսի ասպետներ (vrais chevaliers de la Vierge) և Մարիամի պաշտամունքի տարածման մեջ մեծ դերակատարում են ունեցել: Տե՛ս **Émile Mâle**, *L'art religieux du XIIIe siècle en France* (Malakoff: Librairie Armand Colin, 1958) II, pp. 175-185:

⁵² Ամենահինը Պետրոս Սյունեցու ներբողն է, որը թվագրվում է Զ դարով, որտեղ առկա է Մարիամի ողջ խորհրդաբանական կերպարը: Տե՛ս **Պետրոս Սյունեցի**, *Գովեստ ի Սուրբ Աստուածածինն եւ ի միշտ Կոյսն Մարիամ*, Մատենագիրք հայոց, հ. Գ, էջ 389-395:

⁵³ Ավերիլ Կամերոնն, անդրադառնալով Մարիամի պաշտամունքում *երկնային Թագուհի* բնորոշմանը, նշում է ավելի վաղ հունական աղբյուրներ, որով հերքում է Մարիամի իբրև *երկնային Թագուհի* փառաբանական ձևի կաթոլիկ ծագումը, ըստ որի առաջինը կաթոլիկ եկեղեցական բանաստեղծ Վենանտիոս Ֆորտունատոսն է, որ Մարիամին զովեբգել է իբրև երկնային թագուհի: Ա. Կամերոնը վիճարկում է նաև *Թագակիր Տիրամոր* պատկերի կաթոլիկ ծագումը՝ նշելով այս պատկերաբանությամբ Ալբանիայում հայտնաբերված ավելի վաղ թվագրվող (Զ դարի սկիզբ) մի խճանկար: Տե՛ս **Averil Cameron**, “The Theotokos in Sixth-century Constantinople: A City finds its Symbol”, p. 85:

սկզբում տեղադրությունն է գաղափարային առումով համապատասխան հայ մեկնողական տեքստերին:

Տարոնացու նկարազարդումները, բովանդակային տեսանկյունից համահունչ լինելով հայ եկեղեցու ընդունած մեկնողական մոտեցումներին, իրենց մարիամակենտրոն ուղղվածությամբ կապվում են նաև ընդհանուր մարիամաբանական աստվածաբանությունը:

SIRANUSH BEGLARYAN

THE MARIOLOGICAL BASIS OF T'OROS TARONATS'I'S ICONOGRAPHY

Keywords: T'oros Taronats'i, Wedding at Cana, Theotokos, soteriology, Gladzor University, ode, hymn, Esayi Nch'ets'i, Mariology, exegesis, Grigor Narekats'i, Song of Songs.

This study is a first attempt of analyzing the miniatures of T'oros Taronats'i from Mariological point of view. It examines particularly the *Madonna and Child* title page images of the Gospel and the image of the *Wedding at Cana* in Ms M6289. These miniatures are regarded as a pictorial system that offers certain exegetical reading. The iconography, the placement of the miniatures and their theological references are taken into account, and other manuscripts with similar illustrations by Taronats'i are considered in the article. The miniatures are studied within the context of both general and Armenian Mariological exegetical writings. In this regard, the general theological definition of the image of Mary and its exegetical reading within Armenian exegetical texts are analyzed. For this purpose, the odes and hymns dedicated to Mary by Grigor Narekat'si and John of Damascus are examined.

The iconography of the miniatures is also studied within the context of historical developments and doctrinal trends of the time: the movement of the *fratres unitores* (who were trying to unite the catholic and Armenian churches) and the anti-unitarian political orientation of the Gladzor University are taken into account.

СИРАНУШ БЕГЛАРЯН

**МАРИОЛОГИЧЕСКАЯ ОСНОВА
ИКОНОГРАФИИ ТОРОСА ТАРОНАЦИ**

Ключевые слова: Торос Таронаци, Брак в Кане, Богоматерь, сотериология, Гладзорский университет, гимн, ода, Есаи Нчеци, мариология, экзегетика, Григор Нарекаци, Песнь песней.

В статье впервые исследуются миниатюры главного художника Гладзорской школы Тороса Таронаци с точки зрения мариологии. В частности в этом аспекте рассматриваются образы *Богоматери с младенцем* на титульном листе рукописи Матенадарана М6289 и миниатюры *Брак в Кане* в той же рукописи. Эти миниатюры в рукописи, иллюстрированной Таронаци, рассматриваются как изобразительная система, подлежащая экзегетическому прочтению. Учитывается иконография и размещение миниатюр и их богословский подтекст.

В статье рассматриваются и другие рукописи, иллюстрированные Таронаци.

Миниатюры изучены в общем мариологическом контексте и в аспекте армянских мариологических толкований. В этой связи рассматриваются гимны и оды, посвященные Марии, составленные Григором Нарекаци и Иоанном Дамаскиным.

Миниатюры рассматриваются также в контексте исторических событий и доктринальных течений того времени, в частности, в связи с проблемой объединения католической и армянской церквей (XIV век) и политической позицией Гладзорского университета, противящегося унии.

ԲՆԱԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ
NATURAL SCIENCES
ЕСТЕСТВЕННЫЕ НАУКИ

ՍՏԵԼԼԱ ՎԱՐԴԱՆՅԱՆ*

ՔՍՈՒՔԻ ԵՎ ՕԾԱՆԵԼԻՔԻ ՊԱՏՐԱՍՏՄԱՆ
ՀԻՆ ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԴԵՂԱԳԻՐԸ ՔՍԵՆՈՖՈՆԻ
«ԱՆԱԲԱՍԻՍ» ԵՐԿՐՈՒՄ

Բանալի բառեր՝ Դեղագիր, քսուք, բուրավետ յուղ, Քսենոֆոն, խոզի ճարպ, քնջուլի և դառը նշի յուղ, բեկնի խեժ, դեղագիտություն, Ամիր-դովլաթ Ամասիացի, եթերային յուղեր, չհագեցած ճարպաթթուներ:

Հնուց ի վեր հայտնի էին բուսական աշխարհի բուրուճնավետ յուղերն ու խեժերը և որոշ կենդանիների հատուկ մշկագեղձերի արտազատուկները (մուշկ, համպար, կղբու ձու), որոնք օգտագործվում էին քսուքների ու օժանելիքների պատրաստման համար: Նրանցից շատերը լայն կիրառում էին ստացելել դեղագործության, բժշկության և կոսմետիկայի (գեղարարության) բնագավառներում, եկեղեցական արարողություններում (օրինակ՝ մյուռոնը, խունկը), ինչպես նաև որպես օժանելիք և համեմունք:

Այդ նյութերի մասին տեղեկություններ են պահպանվել Հին եգիպտոսի պապիրուսներում, Միջագետքի սեպագիր արձանագրություններում, հին Հունաստանի ու Հռոմի ֆարմակոգնոզիաներում ու հանրագիտարաններում¹, միջնադարյան արաբական մոֆրադաթներում, հայկական ձեռագիր դեղագիտարաններում, ինչպես նաև Ե դարի հայ պատմիչներ Մովսես Խորենացու, Ղազար Փարպեցու և այլոց «Պատմություն հայոց» երկերում ու «Աշխարհացոյց»-ում²:

* Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարան, բժշկագիտության դոկտոր, stellavard@yahoo.com, հոդվածը ներկայացնելու օրը՝ ապրիլի 10, 2022, գրախոսելու օրը՝ հունիսի 4, 2022:

¹ S. A. Vardanyan, Amirdovlat Amasiatsi. A Fifteenth-Century Armenian Natural Historian and Physician, Delmar, New York, 1999, p. 11.

² Ս. Վարդանյան, Հայաստանի բժշկության պատմություն, Երևան, 2000, էջ 78-80, S. A. Vardanyan, Amirdovlat Amasiatsi... p. 12:

Ինչ վերաբերում է հին Հայաստանի բուրուճնավետ յուղերի ու խեժերի նկարագրությունը, ապա առաջին անգամ նրանց հանդիպում ենք հին հույն հեղինակ Քսենոֆոնի (Ք.ա. մոտ. 430-355/354 թթ.) «Անաբասիս» երկում (15): Չէ որ հոմեոպատիկ շրջանի մեծ գիտնականներ Գիոսկորիդեսը և Պլինիոս Ավագը, որոնք բազմիցս անդրադարձել են իրենց գործերում “*Materia medica*” և «Բնական պատմություն» հայկական դեղամիջոցներին, ապրել են Քսենոֆոնից համարյա կես հազարամյակ հետո: «Անաբասիս»-ը նվիրված էր հունապարսկական հարաբերությունների այն բարդ շրջանին (Ք.ա.401-399 թթ.), երբ Պարսից արքա Դարեհ Ներկորդի մահվանից հետո նրա որդիներին թագաժառանգ Արտաքսերքսի ու Կյուրոս Կրտսերի միջև տեղի ունեցած պատերազմում հույն վարձկան զորքը վերջինիս կողմնակիցն էր, բայց նրա սպանությունից հետո Կունաքսի մարտում, Բաբելոնի մոտ, չնայած տարած հաղթանակի, ստիպված էր հեռանալ Փոքր Ասիայից, հանդիպելով տեղացի բնակչության զգալի դիմադրությանը:

Հույն մեծ փիլիսոփա Սոկրատեսի (Ք.ա. մոտ. 470-399 թթ.) աշակերտ ու կենսագիր և բժշկության հայր Հիպոկրատեսի (Ք.ա. մոտ. 460-377 թթ.) կրտսեր ժամանակակից, հելլենական գիտության կենտրոն Աթենքի քաղաքացի Քսենոֆոնն այստեղ հանդես էր գալիս ոչ միայն որպես հեղինակ, այլև դեպքերի անմիջական մասնակից ու նույնիսկ զորավար, ստրատեգ, որը, չնայած մեծ կորուստների, հայրենիք վերադարձրեց հունական զորքը:

«Անաբասիս»-ի յոթ գրքերից IV և V-ում նկարագրված է այդ նահանջի դժվարին հատվածը՝ հյուսիսարևմտյան Հայաստանը հունվարյան սառնամանիքների շրջանում: Սակայն հելլենական գիտության բազում ճյուղերի, այդ թվում և բժշկության, փայլուն գիտակ Քսենոֆոնի աչքից չէր վրիպել ոչ միայն երկրի հարստությունը կամ իր խոսքեր՝ «լիությունը» բնության բարիքներով, այլ նաև հայկական մշակույթի որոշակի մակարդակը: Նա անդրադարձել էր հայերի ապրելակերպին, բարքերին, սննդին, բժշկությանն ու բուժական հնարքներին՝ իր երկում թողնելով քսուքի և օձանելիքի պատրաստման հին հայկական դեղագրի եզակի մի նկարագրություն:

Հայ հեղինակներից Քսենոֆոնի երկին անդրադարձել են հայագետ Գրիգոր Ղազարյանը «Հայաստանը և հայերը ըստ Քսենոֆոնի» գրքում³, վաստակաշատ պատմաբան Լեոն (Առաքել Բաբախանյան) իր «Հայոց պատմության» առաջին հատորում⁴, իսկ բժշկագիտական տեսանկյունից՝ անվանի բժշկապատմաբան Լեոն Հովհաննիսյանն «История медицины в Армении» հիմնահատորյակի

³ Գ. Ղազարյան, Հայաստանը և հայերը ըստ Քսենոֆոնի, Թիֆլիս, 1908:

⁴ Լեո, Հայոց պատմություն, երկերի ժողովածու, հ. 1, Երևան, 1966, էջ 255-257:

առաջին հատորում⁵ և մենք՝ «Հայաստանի բժշկության պատմություն» մենագրությունում⁶:

Քսենոֆոնի այդ գլուխգործոցը թարգմանվել է քաղաքակիրթ ազգերի բուրր լեզուներով, այդ թվում՝ գերմաներեն, ռուսերեն ու հայերեն⁷: Բերենք մեզ հետաքրքրող հատվածը «Անաբասիս»-ի հայերեն թարգմանության չորրորդ գրքի չորրորդ գլխից. «Այստեղ (Հայաստանում) յուզի (քսուքի) շատ տեսակներ կային, որ գործածվում էին ձիթապտղի յուզի փոխարեն, (նրանք պարունակում են) խոզաճարպ և քնջութի և դառը նշի և բեկկնի յուզ (և խեժ): Կար նաև սրանցից պատրաստված մեռոն (օճանելիք)»⁸:

Հարց է ծագում, արդյո՞ք կիրառվել են անտիկ շրջանից հետո այդ ղեղամիջոցները միջնադարյան հայկական բժշկարաններում: Փորձենք պատասխանել հարցին՝ վերծանելով նշված ղեղագիրն ու համեմատելով նրա բաղադրամասերը ժե դարի հայ բժշկապետ Ամիրդովլաթ Ամասիացու «Անգիտաց անպէտ» (1478-1482) ղեղագիտության հանրագիտարանում առկա նյութերի հետ:

Հենց սկզբից ևեթ պարզ էր դարձել, որ վերոհիշյալ չորս բաղադրամասերն այստեղ մանրամասնորեն նկարագրված են: Մնում էր ուսումնասիրել նրանց կիրառումն ու բուժական սպեկտրը՝ տեսնելու համար, թե որքանով էր այն հարստացել Քսենոֆոնից հետո անցած երկու հազարամյակում ու համեմատել արդի բժշկության ու ղեղագիտության տվյալների հետ: Ուսումնասիրության ընթացքում հարկ եղավ նաև վերծանել Ամիրդովլաթի բնագրի օտար բժշկական եզրերը՝ հիվանդությունների ու ղեղերի արաբերեն ու պարսկերեն անվանումները, որոնք այլ մեկնաբանությունների հետ միասին ավելացրել ենք կլոր փակագծերում:

Այժմ անդրադառնանք ղեղագրի առաջին բաղադրամասին՝ խոզի ճարպին: «Անգիտաց անպէտ»-ում ասված է. «Շահմ ալ խնգիր, որ է խոզին ճրագուն. լան այն է, որ (խոզն) որձ լինի եւ մատղաշ. եւ իր գիճութիւնն աւելի է քան ամենայն ճրագուն. եւ իր ուժն մաւտիկ է հոռոմ ձիթին... եւ աւզտէ ուռէցնուն եւ խոցերուն, որ ի յաղիքն լինայ. եւ աւզտէ ամենայն գազանահարի. եւ իր առնելուն չաքն Գ (Յ) դրամ է (1 դրամը հավասար է 2, 94 գրամի)»⁹:

⁵ Л. А. Оганесян, *История медицины в Армении в 5 томах, т. 1, Ереван, 1946, с. 59.*

⁶ Ս. Վարդանյան, *Հայաստանի բժշկության պատմություն, Երևան, 2000, էջ, 30:*

⁷ Ксенофонт, *Анабасис*, перевод, статья и примечания М. И. Максимовой, Москва-Ленинград, 1951; Xenophon, *Anabasis*, Zug der Zehntausend, griechisch-deutsch, Berlin: Artemis & Winkler, 2014, vierte Auflage.

⁸ Քսենոֆոն, *Անաբասիս*, թարգմանությամբ Սիմոն Կրկյաշարյանի, Երևան, 1970, էջ, 94:

⁹ Ամիրդովլաթ Ամասիացի, *Անգիտաց անպէտ*, խմբ. Կարապետ Բամաջչանի, Վիեննա, 1926, էջ 421:

Այստեղ պետք է նշել, որ խոզի ճարպը կամ ճրագուն պատահական չէր բերված դեղագրում: Ըստ Ամիրդովլաթի՝ այն օժտված է հակատոքսիկ ու հակաբորբոքային հատկություններով, իսկ իր ազդեցությամբ մոտ է հոռոմ ձիթին կամ ձիթապտղի յուղին՝ *Oleum olivarium*, որը հնում համարվում էր յուղերից ամենակատարյալը: Ըստ ժամանակակից դեղագիտության տվյալների՝ վերջինս հարուստ է B, D, E վիտամիններով և կիրառվում է բժշկության մեջ նաև այսօր¹⁰:

Դեղագրի երկրորդ բաղադրամասը քնշուլթը կամ սումսումն է՝ *Sesamum orientale* L. (Fam. Pedaliaceae): Քնշուլթի հայրենիքն Աֆրիկան է, սակայն այն մշակվում է նաև Հնդկաստանում, Չինաստանում ու մի շարք արևադարձային երկրներում¹¹: Ըստ արդի դեղագիտության տվյալների՝ քնշուլթի սերմերը հարուստ են վիտամիններով (հատկապես E վիտամինով) ու հանքային նյութերով (հատկապես ցինկով), որոնք անհրաժեշտ են օրգանիզմի կենսական գործընթացների բնականոն աշխատանքի ապահովման համար: Քնշուլթի յուղը պարունակում է նաև չհագեցած ճարպաթթուներ: Հիշատակվում է Հիպոկրատեսի աշխատություններում¹²: Հնում օգտագործվել է բժշկության ու գեղարարության մեջ, իսկ սերմերը՝ նաև այսօր որպես համեմունք՝ հրուշակեղեն ու հաց թխելու ժամանակ:

Ամիրդովլաթ Ամասիացին «Անգիտաց անպէտ»-ում հետևյալն է գրում քնշուլթի կամ սումսումի մասին. «լան այն է որ նոր լինի... կակղացնող է եւ հալող է. եւ թէ զտերևն (ու սերմն) եփես ջրով եւ զմազն լուանաս՝ յերկանցնէ եւ կոկ առնէ, եւ գլխուն բորին ճլէ (փայլ) տայ. եւ զըղեղն գէճ (խոնավ) պահէ. եւ աւգտէ հին թաշանուճին (ջղածգուլյուն). եւ թէ եփես եւ տաս հին հագին՝ աւգտէ. եւ զձայնն որդորէ. եւ զկաթն աւելցնէ. եւ զփորն կակղացնէ եւ զսերմն աւելցնէ. եւ թէ եփես՝ աւգտէ ործկալուն. եւ զկանացն արունն բանայ. եւ զտղան ի փորուն կու ձգէ. եւ կու գիրացնէ. եւ զմեռած արունն (կապտուկ) կու աղէկցնէ եւ չորութիւնն կու տանի. եւ աւճահարի աւգտէ... եւ թէ կտաւատ խառնես եւ ուտես՝ զմերձաւորութիւնն յաւելցնէ. եւ իր առնելուն չաքն Բ (2) դրամ է»¹³:

Ինչպես տեսնում ենք, հայ բժշկապետը նշում է քնշուլթի սերմերի թուրմի և յուղի փափկացնող ու հակաբորբոքային հատկությունները մազերի, մաշկի, ձայնալարերի ու թոքերի հիվանդությունների ժամանակ, ինչպես նաև նրանց զգալի հորմոնալ ազդեցությունը կանանց ու տղամարդկանց սեռական գեղձերի

¹⁰ С. Я. Золотницкая, *Лекарственные ресурсы флоры Армении* в 2 томах. т. 2, Ереван, 1965, с. 196.

¹¹ Ф. И. Ибрагимов, В. С. Ибрагимова, *Основные лекарственные средства китайской медицины*, Москва, 1960, с. 240-242.

¹² С. Ковнер, *Очерки истории медицины. Гиппократ*, вып. 2, Киев, 1883, с. 387.

¹³ Ամիրդովլաթ Ամասիացի, *Անգիտաց անպէտ*, էջ 539-540:

թուլության ու հիվանդությունների դեպքում. հատկություններ, որոնք, ըստ արդի տվյալների, պայմանավորված են եթերային յուղերի, *E* վիտամինի ու չհագեցած ճարպաթթուների առկայությամբ¹⁴:

Դեղագրի երրորդ բաղադրամասը դառը կամ լեղի նուշն է *Prunus amygdalus var. amara syn. Amygdalus amara Hayne (Fam. Rosaceae)*: Լեղի նշի սերմերը, ըստ արդի տվյալների, պարունակում են ճարպայուղ, որը հարուստ է եթերային յուղերով, նաև՝ ամիգդալին գլյուկոզիդ ու թունավոր կապտաթթու – *HCN*¹⁵: Լեղի նշի յուղը հիշատակվում է Հիպոկրատի գործերում¹⁶: Օգտագործվել է բժշկության և գեղարարության ոլորտում, իսկ շնորհիվ սուր հոտի՝ նաև որպես օճանելիք:

«Անգիտաց անպէտ»-ում նրա մասին ասված է. «Լավզ ըլ մուռ, որ է լեղի նուշն... Լաւ լեղի նուշն այն է, որ մեծ եւ եղլի լինի...եւ իր խասիաթն այն է, որ զոջիլն կուսպաննէ. եւ թէ քալաֆին (պեպեններ) աւծես՝ տանի. եւ աւգտէ շարային (եղնջատենդ) եւ ղուպային (էկզեմա, որքին). եւ թէ հետ գինու խառնես եւ զգլուխն լուանաս, զթեփուկն ի գլխուն տանի. եւ թէ քան զգինիխմելն յառաջ Ե (5) հատ լեղի նուշ ուտես՝ զհարբենալն խափանէ: Եւ ասած է թէ աղուեսն հետ կերակրին լեղի նուշ ուտէ՝ մեռնի: Եւ զաշից լուան յաւելցնէ. եւ թէ հետ նշայի (օսլա) խառնես եւ տաս՝ աւգտէ արուն թքելուն (թոքախտին). եւ զթանծր խլտերն (հեղուկներ) ի կրծոցէն յիստկէ եւ սրբէ. եւ զգոզն բանայ. եւ զգոզին բռնուիլն տանի. եւ զքարն մանտրէ ի բշտէն եւ հանէ, բայց աղեց զեն (վնաս) կառնէ. եւ զիր շարութիւնն տանի քաղցր նուշն. եւ նապաթն (սառնաշաքար), եւ խաշխաշն. Եւ ծառն ամենայն դիմօք զերդ զինքն է. եւ իր եղն այլ աւգտէ ակնչին ցաւուն»: Իսկ «Անգիտաց անպէտ» գրքի առաջին խմբագիր ժէ դարի հայ բժշկապետ Բունիաթ Սեբաստացին դրան ավելացրել է. «Եվ թէ զլեղի նուշն ծեծեն եւ եփեն եւ ի գինուն կարասին մէջն ձգեն՝ խիստ յիստակ անէ զգինին. փորձիվ է. նոյն գունակ զպղտոր ջուրն յիստկէ խիստ»¹⁷:

Համաձայն Ամիրդովլաթի տվյալների, լեղի նուշը կիրառվել է մաշկի և մազերի խնամքի, ինչպես նաև նրանց արատների ու հիվանդությունների բուժման նպատակով: Սակայն ներքին օգտագործման համար այն հազվադեպ է նշանակվել, հաշվի առնելով կապտաթթվի թունավոր հատկությունները: «Անգիտաց անպէտ»-ում նույնիսկ նկարագրված է աղվեսի վրա դրած մի փորձ, երբ կենդանին սատկել էր կերի հետ տված լեղի նշի սերմերից: Այդ փորձը ժամանակին նկարագրել էր Իբն Սինան¹⁸:

¹⁴ Амирдовлат Амасиаци, *Ненужное для неучей*, комментированный перевод С. А. Варданяна, Москва, 1990, с. 551.

¹⁵ С. Я. Золотническая, *Лекарственные ресурсы флоры Армении...*, т. 2, с. 81.

¹⁶ С. Ковнер, *Очерки истории медицины*. Гиппократ, с. 387.

¹⁷ Ամիրդովլաթ Ամասիացի, *Անգիտաց անպէտ*, էջ 196:

¹⁸ Ибн Сина, *Канон врачебной науки*, в 5 книгах, кн. 2, Ташкент, 1982, с. 371.

Այսուամենայնիվ բացառված չէր փոքր դեղաչափերի ներքին կիրառումը, քանի որ «Անգիտաց անպէտ»-ում խոսվում է լեղի նշի հակաբորբոքային ու ցավազրկող հատկությունների մասին աչքի, ականջի և թոքերի հիվանդությունների բուժման դեպքում, ինչպես նաև նրա միզամուղ և քար մաշեցնող ազդեցությունը միզաքարային հիվանդության ժամանակ: Միջնադարյան բժշկապետերին հայտնի էր նաև, որ գինի խմելուց առաջ կերած դառը նշի հինգ հատիկը խափանում է հարբեցումը: Գուցե կարիք լինի այսօր զգուշութամբ վերահաստատել հին փորձի իսկությունը:

Դեղագրի չորրորդ բաղադրամասը բևեկնի՝ *Pistacia terebinthus* L. (Fam. Anacardiaceae) յուղն ու խեժն է: Բևեկնի հայրենիքը Միջերկրական ծովի առափնյա երկրներն են: Սրբազան ծառերից էր, որոնք ապրում են ամբողջ մեկ հազարամյակ: Հիշատակվում է Աստվածաշնչում: Սրբազան մյուռտնի բաղադրամասերից մեկն է: Նրա բուրուճնավետ խեժը և յուղը, ըստ արդի տվյալների, հարուստ են եթերայուղերով և օգտագործվել են գեղարարության ու դեղագործության մեջ, նաև որպես օձանելիք:

Այդ նույն ազգից են հերձին՝ *Pistacia lentiscus* L.¹⁹ ու պիստակենին՝ *Pistacia vera* L., որոնք իրենց բաղադրությամբ մոտ են բևեկնին: Նրանցից հերձին, ինչպես և որոշ դեպքերում Հայաստանի բուսաշխարհի *Pistacia* ազգի միակ ներկայացուցիչ խնկենին կամ բթատերե պիստակենին՝ *Pistacia mutica* Fisch. et C.A. Mey կարող են փոխարինել մյուռտնում բևեկնի խեժը²⁰:

Հետաքրքիր է նշել, որ կենդանական ծագում ունեցող որոշ բուրուճնավետ խեժեր, օրինակ՝ կղբու ձուճ *Castoreum*, որն արու կղբի մշկագեղձի արտազատուկն է, ու մուշկը՝ *Moschus*, նույնպես հարուստ են եթերայուղերով ու իրենց բուժական սպեկտրով մոտ են դեղագրի վերոհիշյալ բուսական բաղադրամասերին²¹:

Բևեկնի վերաբերյալ «Անգիտաց անպէտ»-ում կարդում ենք. «Բևեկ. ինքն էգ եւ որձ լինի. եւ լաւն այն է, որ խոշոր լինի եւ թաժայ... հալող է. աւգտէ ֆալճին (անդամալուծություն) եւ լակուային (դիմային նյարդի անդամալուծություն). եւ թէ թզով եւ նատրունով (սոդա) աւժես՝ զքալաֆն տանի. եւ թէ զիր փայտն մուսֆաք (ատամնափորիչ) առնեն՝ զակոին միսն ամրացնէ. եւ իր խէժն աւգտէ հով հազին. եւ թէ խմցնես եւ կամ ծեծես՝ աւգտէ փայծղան ուռեցին եւ իրիկամաց հովութեան եւ արգանդին եւ կոնակին ցաւուն. եւ իր խէժն զփորն կու կակղացնէ. եւ ծերոց շատ աւգտութիւն առնէ. եւ զիր խէժն քացխով եւ եղով խառնես եւ

¹⁹ S. A. Vardanyan, *Amirdovlat Amasiatsi...* p. 88.

²⁰ Ն. Խանջյան, Ս. Գալստյան, «Սրբալույս մյուռտնի բույսերի բնագիտական մեկնաբանություն», *Սրբալույս մյուռտն*, Ս. Էմիաժին, 2001, էջ 74, Ս. Я. Золотницкая, *Лекарственные ресурсы флоры Армении ...*, т. 2, с. 134-136:

²¹ *Амирдовлат Амасиаци, Ненужное для неучей*, с. 684; S. A. Vardanyan, *Amirdovlat Amasiatsi...* p. 92.

աւծես կրնկին շուկակին (ճեղքվածք), աւգտէ. եւ թէ կաղամպով խառնես եւ աւծես ըղնկան պարասին (բոր), զմիսն կու բուսցնէ. եւ իր ձէթն բան կու մտէ. եւ շի թողուր, որ մարդ կերակուր ուտէ. զբարքն (ախորժակ) կու կապէ. եւ զիր շարութիւնն տանի սերկելին. եւ իր փոխանն ֆստուխն է... եւ զմերձաւորութիւնն յավելցնէ. եւ թէ զիր տակն ծեծես եւ սպեղանի առնես՝ մազ բուսցնէ. եւ աւգտէ տայուսայլապին (մազաթափություն), բայց իր զենն այն է, որ գլուխ կու ցաւցնէ. եւ զիր շարութիւնն տանի թթու իրուին»²²:

Ինչպես տեսնում ենք բերված տվյալներից, բեկկնի խեժը և յուղը, վերոհիշյալ դեղագրի մնացած երեք բաղադրամասերի նման, միջնադարյան հայ բժշկության մեջ կիրառվում էին մաշկի, մազերի ու լնդերի խնամքի և վերքերի բուժման համար: Օգտակար էին նաև նյարդային հիվանդությունների դեպքում: Ոչ պակաս դեր էին խաղում նրանք մաշկի, շնչառական օրգանների, արգանդի ու երիկամների վարակիչ և ալերգիկ հիվանդությունների կանխարգելման ու բուժման ոլորտում, միաժամանակ բարձրացնելով օրգանիզմի տոնուսը և սեռական կարողությունը²³ (7, Շ. 527-552):

Ի դեպ՝ բեկկնի ձեթը կապում էր ախորժակը, իսկ քնջութինը՝ բացում և գիրացնում: Ի տարբերություն արդի մտածելակերպի՝ միջնադարում առավելությունը տրվում էր գիրությունը և «գիրացնող» դեղերին և ոչ թե նիհարությանն ու «նիհարեցնողներին»: Սակայն ծանր հիվանդության, օրինակ՝ թոքախտի պարագայում, առաջնությունն այսօր էլ անշուշտ տրվում է «գիրացնողներին»:

Հատուկ նշանակություն ունեին դեղագրի բաղադրամասերից երկուսի՝ բեկկնի ու լեղի նշի բուրմունքն ու հոտը: Հաճույք պատճառելուց բացի, նրանք միաժամանակ բարերար ազդեցություն ունեին հիվանդի հոգեվիճակի վրա և նպաստում էին բուժմանն ու առողջության վերականգմանը: Ուստի պատահական չէ, որ «Անաբասին»-ում բերված դեղագրի հիման վրա հայերը հնում պատրաստում էին ոչ միայն քսուքներ, այլև օծանելիքներ:

Իսկ այժմ վերադառնանք Քսենոֆոնի բնագրին: Փորձենք պատասխանել բնական մի հարցի, որը ծագում է յուրաքանչյուր ժամանակակից ընթերցողի կամ ունկնդրի մոտ, թե ինչու է Քսենոֆոնն ընդհանրապես անդրադարձել իր գրքում քսուքի ու օծանելիքի պատրաստման հին հայկական դեղագրին:

Բանն այն է, որ նա ոչ միայն գիտնական ու գրող էր, այլ նաև հունական զորքի գլխավոր հրամանատար. մի զորքի, որը Բաբելոնի մոտ պարսիկներին ծանր հարված հասցնելուց հետո, ստիպված եղավ բռնել նահանջի ամոթալի ուղին և շոգ Միջագետքից Տիգրիս ու Եփրատ գետերի հոսանքով Հայաստան

²² Ամիրզովլաթ Ամասիացի, *Անգիտաց անպէտ*, էջ 107:

²³ Амирдовлат Амасиаци, *Ненужное для неучей*, с. 527-552.

հասնել, արյունաքամ լինելով քրդերի նախնիներ «կարդուխների»²⁴ վայրագ հարձակումներից ու տառապելով լեռնային երկրի ձմեռվա անսովոր ցրտից: Հույներն արդեն կորցրել էին իրենց տաս հազարանոց զորքի համարյա կեսը և ծանրաբեռնված էին բազում վիրավորներով ու ցրտահարվածներով, որոնք օգնության կարիք ունեին:

Եվ հայերը չհապաղեցին օգնության հասնել՝ տրամադրելով սնունդ և դեղամիջոցներ, այդ թվում վերոհիշյալ դեղագրում նշված բուժիչ և կազդուրիչ նյութերը: Պատահական չէ, որ «Անաբասիս»-ի այդ նույն IV գլխում, որտեղ բերված է քսուքի ու օծանելիքի հայկական դեղագիրը, Քսենոֆոնը, որն ամենայն հավանականությամբ նաև զորքի ռազմական բժիշկն էր, նկարագրել է, թե ինչպես է ինքն այդ քսուքով բուժել զինվորների և իր սեփական ցրտահարված ոտքերը: Դրա շնորհիվ, հույները հնարավորություն ստացան կարճ դադարից հետո շարունակել իրենց ճանապարհը դեպի Սև ծով ու Տրապիզոն քաղաք, ապա նահանջի վերջնակետ Բյուզանդիոն՝ ապագա Կոստանդնուպոլիս, որտեղ հայ բժշկապետ Ամիրդովլաթ Ամասիացին երկու հազարամյակ հետո նկարագրեց իր «Անգիտաց անպէտ»-ում վերոհիշյալ դեղագրի բաղադրամասերը:

Իսկ Քսենոֆոնը, տարիներ անց, Հունաստանի իր տաքուկ կալվածքում՝ Օլիմպիայում, շարադրելով նահանջի ողբերգական իրադարձությունները, չմոռացավ հիշատակել Հայաստանն ու հայերին և թողեց քսուքի ու օծանելիքի պատրաստման հին հայկական դեղագրերից մեկն «Անաբասիս» երկում, այսպիսով դառնալով հայ դեղագիտության ու բժշկության ձեռքբերումների առաջին արձանագրողն անտիկ շրջանում:

STELLA VARDANYAN

THE ANCIENT ARMENIAN RECIPE FOR PREPARING OINTMENT
AND INCENSE ACCORDING TO XENOPHON'S ANABASIS

Key words:

Recipe, ointment, incense, Xenophon, Anabasis, lard, sesame oil, bitter almonds, gum of turpentine tree, pharmacology, ancient and medieval Armenian medicine, Amirdovlat' Amasiats'i, *Useless for the Ignorants*, essential oils, unsaturated fatty acids, treatment of infectious and allergic diseases, Asia Minor, Armenia, Greek army, retreat.

The ancient Armenian recipe for preparing ointment and incense from the *Anabasis* by the ancient Greek historian Xenophon (5th-4th cc. BC) included four

²⁴ Աեռ, Հայոց պատմություն, Երկերի ժողովածու, հ.1, էջ 256:

ingredients: lard, sesame oil, bitter almonds and gum of turpentine tree, which have specific medicinal and cosmetic properties. The same components were used in medieval Armenian medicine, as witnessed by the medical encyclopedia: the book *Useless for the Ignorants* (1478–1482) of the outstanding 15th c. physician Amirdovlat‘ Amasiats‘i.

A comparative analysis of these data testifies to the continuity of experience between the two periods of development of Armenian medicine: ancient and medieval, separated by about two millennia. The study reveals new data on the therapeutic spectrum of the components of the above-mentioned medicinal prescription. The fragrant oils and gums were used to treat a number of infectious and allergic diseases of skin, nervous system and respiratory organs. They were also used to produce cosmetic products for skin, hair and oral cavity.

In two of the seven books of the *Anabasis* (IV and V), Xenophon, disciple and biographer of Socrates, a participant of the campaign, strategist and physician of the Greek army, described north-western Armenia, through which the army passed. A brilliant representative of Hellenic science and a junior contemporary of the father of medicine Hippocrates, he mentions the natural wealth of Armenia and describes the customs of the Armenians, their food, fragrant wines, beer and medicines, some of which are found in the works of Hippocrates.

Xenophon dealt with Armenian pharmacology and medicine because in 400 BC the Greek army, exhausted in bloody battles with the Karduchs, passed from the hot Mesopotamia to the mountainous Armenia during the January frosts and was burdened with a huge number of wounded and frost-bitten soldiers who needed assistance. The Armenians provided such assistance with food and medicines, and Xenophon left a copy of a recipe in the *Anabasis* (IV.4.13).

СТЕЛЛА ВАРДАНЯН

ДРЕВНИЙ АРМЯНСКИЙ РЕЦЕПТ ПРИГОТОВЛЕНИЯ МАЗИ И БЛАГОВОНΙΑ ИЗ «АНАБАСИСА» КСЕНОФОНТА

Ключевые слова: Рецепт, мазь, благовоние, Ксенофонт, «Анабасис», свиное сало, масло кунжута и горького миндаля, камедь терпентинного дерева, лекарствоведение, косметика, древняя и средневековая армянская медицина, Амирдовлат Амасиаци, «Ненужное для неучей», эфирные масла, ненасыщенные жирные кислоты, лечение инфекционных и аллергических болезней, Малая Азия, Армения, греческое войско, отступление.

В состав древнего армянского рецепта приготовления мази и благовония

из “Анабасиса” древнегреческого ученого Ксенофонта (V-IVвв. до н.э.) входили четыре компонента: свиное сало, масло кунжута, горький миндаль, имеющие специфические лекарственные и косметические свойства. Те же компоненты применялись в средневековой армянской медицине, по данным энциклопедии лекарственных средств – книги выдающегося врача XV века Амирдовлата Амасиаци “Ненужное для неучей” (1478-1482).

Сравнительный анализ этих данных свидетельствует о преемственности опыта между двумя периодами развития армянской медицины – древним и средневековым, разделенными двумя тысячелетиями. В ходе исследования были получены новые данные о лечебном спектре компонентов вышеуказанной лекарственной прописи. Душистые масла и камедесмолы использовались для лечения целого ряда инфекционных и аллергических болезней кожи, нервной системы, органов дыхания, желудочно-кишечного тракта и мочеполовой системы, а также в косметических целях для ухода за кожей, волосами, полостью рта и губами.

В двух из семи книг “Анабасиса” (IV и V) Ксенофонт, ученик и биограф великого философа Сократа и участник похода, стратег и врач греческого войска, описал северозападную Армению, через которую проходило войско. Блестящий представитель эллинской науки и младший современник отца медицины великого Гиппократ, он упоминает природные богатства Армении и описывает нравы и обычаи армян, их пищу, душистые вина и лекарственные средства, некоторые из которых встречаются в трудах Гиппократ.

Ксенофонт занимался вопросами лекарствоведения и медицины, так как греческое войско, до того измотанное в кровавых схватках с кардухами, предками курдов, из жаркой Месопотамии вступило в горную страну Армению в период январских морозов, отягощенное огромным количеством раненых и страдающих от обморожения. Армяне оказали помощь провиантом и лекарственными средствами, а Ксенофонт оставил в “Анабасисе” (IV.4.13) одну из армянских прописей приготовления мази.

ՄԻՐԱՆՈՒՇ ԲԵԳԱՐՅԱՆ

**ԹՈՐՈՍ ՏԱՐՈՆԱՅՈՒ ՄԱՆՐԱՆԿԱՐՆԵՐԻ ՊԱՏԿԵՐԱԳՐՈՒԹՅԱՆ
ՄԱՐԻԱՄԱԲԱՆԱԿԱՆ ՀԵՆՔԸ**



**Նկ. 1. Տիրամայրը մանկան հետ,
Մատթեոսի Ավետարանի անվանաթերթ, ՄՄ 6289, էջ 12ա**



Նկ. 2. Տիրամայրը մանկան հետ,
Դոկասի Ավետարանի անվանաթերթ, ՄՄ 6289, էջ 141ա



Նկ. 3. Տիրամայրը մանկան հետ,
Հովհաննեսի Ավետարանի անվանաթերթ, ՄՄ 6289, էջ 226ա



Նկ. 4. Մարկոսի Ավետարանի անվանաթերթ,
ՄՄ 6289, էջ 91ա



Նկ. 5. Տիրամայրը մանկան հետ,
Մատթեոսի Ավետարան, Ծննդաբանություն, ՄՄ 6289, էջ 13բ



Նկ. 6. Տիրամայրը մանկան հետ, Եսայի Նչեցու Աստվածաշունչ ՄՄ 206, էջ 301ա



Նկ. 7. Կանայի հարսանիքը, ՄՄ 6289, էջ 228բ

ԻՎԵԹ ԹԱԶԱՐՅԱՆ,
ՍԱՐԱ ԼԱՓՈՐԹ-ԷՖԹԵԽԱՐՅԱՆ

ՄԱՏԵՆԱԴԱՐԱՆԻ ՆՈՐԱՀԱՅՏ ՆԿԱՐԱԶԱՐԴ ՄԻ ԷԶԸ
ՈՐՊԵՍ ՄՇԱԿՈՒԹԱՅԻՆ ԱԶԳԵՅՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԽՈՐՀՐԴԱՆԻՇ



Նկ. 1. 2018 թվականին
Սարա Լափորթ-էֆթեխարյանի՝ Մաշտոցի
անվան Մատենադարանին նվիրած նկարը



Նկ. 2. Սարա
Լափորթ-էֆթեխարյանի
Մատենադարանին
նվիրած նկարի
դարձերեսը



Նկ. 3. Պիեռ-Պոլոս
Լազարյանի ընտանեկան
գմուտսե կնիքադրոշմը



Նկ. 4. Լազարյաններին պատկանող զարդ



Նկ. 9. Հատված

ՇՈՂԱԿԱԹ ԴԵՎՐԻԿՅԱՆ

ԳՐԻԳՈՐ ԼՈՒՍԱՎՈՐՉԻՆ ՆԵՐԿԱՅԱՑՆՈՂ ՄԵԿԷՋՅԱ ՓՈՐԱԳՐԱՆԿԱՐՆԵՐԸ 18-րդ ԴԱՐՈՒՄ ԿՈՍՏԱՆԴՆՈՒՊՈԼՍՈՒՄ ՏՊԱԳՐՎԱԾ ԵՐԵՔ «ՅԱՅՄԱՒՈՒՐՔ» ՆԵՐՈՒՄ

Ս. Էջմիածնի հիմնարկումը և Տրդատի մկրտությունը



Նկ. 2. «Յայամատրֆ», Կ. Պոլիս, 1706 թ., էջ Դ.



Նկ. 3. Ձեռագիր ՄՄ 4681, թերթ 3բ

Գրիգոր Լուսավորչի չարչարանները



Նկ. 5. Վրզաբյան, 1714 թ.



Նկ. 6. Կիրիլիան Աթոռի Մատունֆակիր աշերի պահարան



Նկ. 7. Գրիգոր Լուսավորչի 14 չարչարաններից յոթը, ձեռագիր ՄՄ1533

Պատուհասվածների բժշկությունը



Նկ. 8. «Յայամատրֆ», Կ. Պոլիս, 1706-08, էջ 9



Նկ. 9. Ձեռագիր ՄՄ 3783

ԳՐԵՏԱ ԳԱՍՊԱՐՅԱՆ

ՆՈՐ ԶՈՒՂԱՅՈՒՄ ՆԿԱՐԱԶԱՐԴՎԱԾ ՄՄ 6772 ԱՎԵՏԱՐԱՆԻ ՄԵԿ ԷԶԸ ԱՐԵՎՄՏԱՔՐԻՍՏՈՆԵԱԿԱՆ ԱՐՎԵՍՏԻ ՀԱՄԱՏԵՔՍՈՒՄ



Նկ. 1. ՄՄ 6772, Ավետարան, Գրիչ և ստացող՝ մհտ. Վարդան արկ., ծաղկող՝ Աստվածատուր արկ., 1658-1659 թթ., 18ա



Նկ. 2. «il-Madonna ta' Pinu» կամ Աստվածամոր Վերափոխումը Ամաղեղ Պերուջին, 1619 թ.



Նկ. 3. ՄՄ 981, ճաշոց, 1653 թ., էջափածին, գրիչ՝ Ստեփաննոս ֆհն., ծաղկող՝ Նահապետ դպիր, Ալեքսիանոս, 413ա

ԱՐՄԻՆԵ ՊԵՏՐՈՍՅԱՆ

**ԹՈՉՆԱՄԱՐՏԻ ԹԵՄԱՆ ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ Ժ-ԺԴ ԴԱՐԵՐԻ ԵԿԵՂԵՑԱԿԱՆ ՔԱՆԴԱԿՈՒՄ.
ՊԱՏԿԵՐԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆԸ ԵՎ ԽՈՐՀՐԴԱԲԱՆԱԿԱՆ ԵԶՐԵՐԸ**



Նկ. 1. Նապաստակին ճանկած ֆարաժիվ, Ս. Խաչ եկեղեցի, 915-921 թթ., Աղթամար, հյուսիսային ճակատ



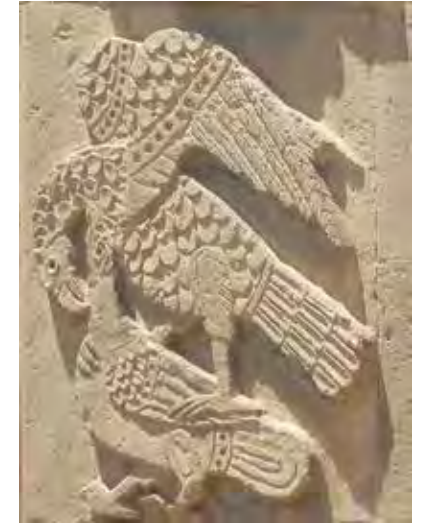
Նկ. 2. Գառանը ճանկած թռչուն, Պալատական եկեղեցի, Ժ-ԺԱ դդ. (°), Անի, հարավային որմնամույթ: Լուս.՝ Պատմամշակութային արգելոց-թանգարանների և պատմական միջավայրի պահպանության ծառայություն, ՊԾ, ԳԳ 849, Ա.Ա.Յալ18/231.5



Նկ. 3. Գառանը (°) ճանկած երկգլխանի թռչուն, Ս. Գրիգոր եկեղեցի, Ժ դ., Դսեղ, արևելյան ճակատ



Նկ. 4. Թռչնի ու կենդանու որմնաքանդակ, Գլխավոր եկեղեցի, ԺԳ դ., Մակարավանք, հարավային ճակատ



Նկ. 5. «Հոռոտում», Ս. Խաչ եկեղեցի, 915-921 թթ., Աղթամար, հարավային ճակատ



Նկ. 6. «Հոռոտում», Ս. Կարապետ եկեղեցի, 1212-1221 թթ., Հովհաննավանք, հարավային ճակատ



Նկ. 7. «Հոշոտում», Գլխավոր եկեղեցի, գավիթ, ԺԳ դ.,
Այրիվանք, հարավային հակատ



Նկ. 8. Թռչնի ու վիշապ-օձի պայքար, Ս. Աստվածածին եկեղեցի, 1198 թ.,
Մակարավանք, արևելյան հակատ

**ՄԱՐՄՆԱԶՆՆԱԿԱՆ (ՖԻԶԻՈԳՆՈՄԻԿԱԿԱՆ) ԵՐԿԵՐԸ
ՄԱՏԵՆԱԳԱՐԱՆԻ ԶԵՌԱԳՐԵՐՈՒՄ**

Բանալի բառեր՝ Ֆիզիոգնոմիկա, պատկերացուցություն, մարմնազննություն, ֆիզիոնոմիա, փիսոնոմիա, բնազննություն, համեմատություն, դիմապատկեր, Ալբերտ Մեծ, Զամբատիստա դելլա Պորտա:

Մարդոյ ոչ է ծանօթ ամենայն էակ և ոչ ամենայն ան-
ծանօթ, վասն որոյ եկն ի մէջ առարկութիւն, զի ի ձեռն ծա-
նօթից գտանիցի անծանօթն, զի ամենայն էակք շարա-
խառնեալ են առ միմեանս (Միմեոն Զուդայեցի, Գիրք
տրամաբանութեան 1728):

Իրերն ու երևույթները դիտելով անխզելի կապի մեջ, համոզվում ենք, որ սկզբունքորեն ամեն ինչ ճանաչելի է, և ճանաչվածների միջոցով հնարավոր է ճանաչել չճանաչվածը: Սա վերաբերում է նաև մարդուն, որը տեսանելի և ճա-
նաչելի լինելով արտաքնապես, բազում գաղտնիքներ է կրում իր ներսում, որոնք փոխադրկապված են և մեկ ամբողջություն են կազմում նրա մարմնի արտաքին արտահայտությունների հետ:

Մարդն ի սկզբանե ընկալվում էր բացառապես իբրև մարմին՝ *soma*, այ-
սինքն, դյուրաթեք որոշակիություն, որ դիտարկվում է իր անշարժ ձևերի մեջ: Այս եզրն արտահայտում է ոչ միայն աստվածների, տիեզերքի և բնության, այլ նաև մարդկային անհատի տեխնիկական, մտավոր, զգայական և բարոյական ողջ հանրագումարի նյութական-առարկայական ընկալումը¹:

Ք.ա. Ե. դարի կեսերից իբրև մարդաբանական մոդել սկսեց ընդունվել մար-
դու ներքին որոշակիությունը, նրա էությունը, բնավորությունը, սովորություն-
ները: Ընդունվում էր նաև, որ ներքին հատկանիշները բնականորեն ի հայտ են
գալիս արտաքին ձևերի մեջ, ինչի շնորհիվ վերջիններս դառնում են նշաններ

* Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարան, գիտաշխատող, karinemosikyan@mail.ru, հոդվածը ներկայացնելու օրը՝ փետրվարի 13, 2022, գրախոսելու օրը՝ հունիսի 10, 2022:

¹ А. А. Тахо-Годи, “О древнегреческом понимании личности на материале термина «со-
ма»”, *Живое наследие античности. Вопросы классической филологии*, вып. III-IV, Москва, 1971, (с. 273-298), с. 294.

կամ հայտանիշեր, որոնք հնարավոր է մեկնաբանել²: Արտաքինի ու ներքինի այս կապն ընկած է «Ֆիզիոգնոմիկա» կոչվող գիտելիքի հիմքում: Եզրը՝ որպես այդպիսին, առաջին անգամ գործածել է Հիպոկրատեսը, որին հղում է նաև Գալենոսը:

Ֆիզիոգնոմիկան անձի հոգևոր սկզբի, նրա խառնվածքի, հուզական, վարքային կարծրատիպերի ուսումնասիրման և ճանաչման գործընթացն է՝ արտաքին, մարմնական գծերի միջոցով: Սրա կարևոր մեթոդներից է համեմատովժուները, որը տիպային ընդհանրացման հնարավորություն է ստեղծում՝ զուգահեռներ անցկացնելով մարդկանց և կենդանիների միջև, որոնց հավանորեն դեռևս տոհմական տոտեմիզմի ժամանակներից ամրագրված էին որոշակի տեսակային բնութագրեր՝ առյուծը ազնվացեղ է և խիզախ, հովազը գիշատիչ է և քաջարի, եղնիկը վախկոտ, էջը՝ համառ, աղվեսը՝ խորամանկ և այլն: Մեկ այլ մեթոդ է «իկոնիկ» դիմանկարը³: Դա որևէ մարդու կերպարի սեղմ, շատ իրատեսական նկարագրությունն է, որը արտաքին գծերի միջոցով ի ցույց է դնում կերպարի բնավորությունը: Այդտեղ հանված է ամբողջ մասնավորը, պատահականը, կամայականը, այսինքն՝ ողջ սուբյեկտիվը՝ թողնելով միայն օբյեկտիվ ոգեղենությունը:

Անձի ֆիզիոգնոմիկական ճանաչման հիմնական նախադրույթը հոգու և մարմնի միասնությունն է: Այդպիսի ընկալումը բխում է Արիստոտելի ողջ փիլիսոփայությունից: Հենց նրա շնորհիվ էլ ֆիզիոգնոմիկան սկսեց ձգտել հույժ գիտական գիտակարգի, որն ի վերջո ստացավ անառարկելի պնդման բնույթ⁴: Արիստոտելի անվան հետ է կապվում մեզ հասած ամենավաղ ֆիզիոգնոմիկական երկը (Ք.ա. Դ. դար, Arist. Physiognomica): Մյուս բոլոր նմանատիպ երկերն իրենց մեջ կրում են դրա ակնհայտ ազդեցությունը: Արիստոտելին վերագրվող ֆիզիոգնոմիկայի դասագրքում համակարգված են գիտելիքի այս տարատեսակի տեսական նախադրյալները, նույնիսկ մշակված է հատուկ ենթալեզու՝ եզրույթներ և խորհրդանիշեր, հասկացություններ և կատեգորիաներ⁵:

Ֆիզիոգնոմիկան իր ծագումը ստանում է բժշկագիտությունից, որի հետ այն ուղղակի կամ անուղղակի կապված է եղել իր զարգացման ամբողջ ընթացքում: Այս երկու գիտակարգերի կապի բազմաթիվ օրինակներ կարելի է հայտնաբերել

² **И. М. Нахов**, “Физиогномика как отражение способа типизации в античной литературе”, *Живое наследие античности Вопросы классической филологии*, вып. IX, Москва, 1987, с. 69-89:

³ **Д. Ю. Дорофеев**, *Эстетика человеческого образа в жизни и иконография античных философов в искусстве*, С.-П., 2015.

⁴ **В. Н. Илюшечкин**, «Античная физиогномика», *Человек и общество в античном мире*, Москва, 1998 (с. 441-465), с. 441-442.

⁵ Նույն տեղում, էջ 445:

«Հիպոկրատյան հավաքածու»-ի պահպանված բնագրերում: Իր «Օղի, ջրի և տեղանքի մասին» երկում Հիպոկրատեսը ներկայացնում է շրջակա միջավայրի աշխարհագրական, կլիմայական և մյուս բաղադրիչների ազդեցությունը մարմնի վրա, որոնցով բնութագրում է նաև մարդու խառնվածքն ու բնավորությունը: Հիպոկրատեսի դպրոցը զարգացնում էր նաև այսպես կոչված հումորալ տեսությունը, որ կապվում էր պլուրազոտրական Ալկմեոնի (Ք. ա. Ն. դար) անվան հետ: Այս ուսմունքը մարդկային խառնվածքների տարբերությունը բացատրում էր օրգանիզմի չորս հեղահյութերի՝ արյան, լորձի, սև և դեղին լեղու, ինչպես նաև դրանց որակների՝ տաքի և սառի, խոնավության և չորության ներդաշնակ համադրման խախտմամբ: Այս տեսակետը կիսում էին նաև Արիստոտելն ու Գալենոսը:

Վստահությունը, որ ֆիզիոգնոմիկան ցույց էր տալիս դեպի ճշմարտություն ճանապարհը, պայմանավորված էր այն բանով, որ դրա իմաստաբանությունները ո՛չ վերացական էին, ո՛չ հորինված և ո՛չ էլ խորհրդանշական, այլ հիմնվում էին անփոփոխի, բնութենականի վրա, և վերցված էին հենց կյանքից, որոշակի-զգայական էին, ակնհայտ և պատկերավոր:

Ամեն մի կենդանի ձև գաղափարի արտահայտություն է: Հարթ, կլոր ձևերը վկայում են դանդաղաշարժության մասին: Մկանուտ և ոսկրոտ ձևերը ուժի և հզորության նշան են: Ձևով արտահայտված յուրաքանչյուր ֆիզիկական որակի համապատասխանում է ամենաքիչը՝ մեկ հոգեկան հակում, որն իր գծերը ներդնում է կենդանի էակի բնության մեջ: Այսպես, օրինակ, ծանր ձևը դանդաղկոտության հետ միասին ցույց է տալիս նաև բարի, հեզ բնավորություն: Հնարավոր չէ լինել հեշտ դրդվող և արագաշարժ, եթե չունեն ճարպկություն: Իսկ ով կարողանում է հեշտ և արագ շարժվել, և իր փրկությունը գտնում է փախուստի մեջ, հատկապես, եթե նրա մարմնի նրբությունը պաշտպանության այլ միջոց չի թողնում, բնույթով վախկոտ է և կասկածամիտ: Սրանով հատկապես կարևորություն են ստանում տարբեր խառնվածքներին բնորոշ ձևերը: Խառնվածքը այն օրգանական հողն է կամ միջավայրը, որն իր մեջ կրում է մեր ֆիզիկական և հոգեկան հնարավորությունները, բնավորությունն ու հիվանդագիյն նախատրամադրվածությունները, որոշում է մեր կյանքի տևողությունը: Օրինակ, ճաղատությունը լորձային (ֆլեգմատիկ) և մաղձային (մելանխոլիկ) տիպի մարդկանց մոտ հազվադեպ երևույթ է, իսկ արյունային (սանգվինիկ) տիպի մոտ՝ հաճախակի, որը նաև հոգաբորբերի հակում ունենալու նշան է՝ հոգաբորբերին հատուկ հետևանքների ողջ շղթայով՝ լավ ախորժակ, նստվածքների հակում, որի աղբյուրը լյարդն է, լեղարտադրության ակտիվացում, արյան ակտիվ հոսք դեպի գլուխ, որի ժամանակ ականջախեցիները կարմրում են և այլն: Իսկ լորձային տիպի մարդկանց ալիքավոր և անփույթ գծերի մեջ ընթերցվում է ոչ միայն դանդաղ մարսողությունն ու կենսական նյութերի դանդաղեցված փոխանակու-

թյունը, այլ նաև հոգեկան թեթևությունը, անփութությունը, կրավորական երազ-
կոտ վիճակների հակումը և երկարատև քնի կարիքը:

Կեղային (խոլերիկ) տիպի մարդիկ պատվախնդիր են, խանդոտ, ներամ-
փոփ, մշտապես խորանում են իրերի և երևույթների պատճառների մեջ: Սակայն
նրանք բարակ աղիների բորբոքային հիվանդությունների և ընդհանուր հյուս-
ման հակում ունեն: Մաղձոտների մաշկը հողանման է, արձձագույն, չոր, յու-
ղազրկված: Դա ծերուկի մաշկ է, այն ցույց է տալիս բոլոր գործառույթների
դանդաղում: Եթե նույնիսկ դա երիտասարդի մաշկ է, միևնույն է, այն ծեր է⁶:

Մարմնական ձևերն այնպես են կապված ընդհանուր ֆիզիկական և հոգե-
կան գործառույթների հետ, որ այն ամենը, ինչն առնչվում է մարմնի հետ, միա-
ժամանակ վերաբերում է նաև կենսունակությանն ու հոգեկան ներդաշնակու-
թյանը: Երբ կենդանի էակի ձևը նորմալ է, այն ունի բնածին, իրեն հատուկ հո-
գեկան հատկանիշներ, ունի նաև բոլոր առավելությունները, որոնցով նրան օժ-
տել է բնությունը: Եթե որոշ փոփոխություններ կյանքում այլափոխում են այդ
ձևը, ապա ձևաբանական փոփոխություններին զուգահեռ լինում է նաև այդ
կենդանու առողջության և ունակությունների փոփոխություն: Վայրի գազաննե-
րի ակտիվ կենսակերպը, որպեսզի սնունդ հայթայթեն կամ խուսափեն թշնամի-
ներից, փայլուն պահպանում է նրանց ֆիզիկական տեսքը և գործուն ու սթափ
բարքը: Հակառակը, տնային կյանքը վատացնում է ընտանի կենդանիների ար-
տաքին ձևերը, ընկճում է նրանց դիմադրողականությունը հիվանդությունների
նկատմամբ, ինչպես նաև փոխում է նրանց բնավորությունը:

Միջնադարում ֆիզիոգնոմիկան հաճախ մրցակցում էր ամեն տեսակ «անդ-
րաշխարհային» (օկուլտային) գիտությունների հետ՝ աստղաբանություն, ձեռ-
նահմայություն, գանգագուշակություն և այլն: Հին հավատալիքների մնացոր-
դային ձևերը այնպես էին ներթափանցել միջնադարյան գիտության ավան-
դույթների մեջ, որ հաճախ դրանց վերաբերյալ բնագրերը կարելի էր համարել
միաժամանակ աստղագիտական, բնագիտական, բժշկագիտական, ախթարա-
կան և այլն: Դա հատկապես տեսանելի է դառնում, երբ որոշակի գիտություն-
ների մեջ ներառված ավանդական հավատալիքներին տրվում է ողջամիտ հիմ-
նավորում: Ակնհայտ է, որ բավական դժվար է միջնադարյան երկրի բնագի-
տությանն ու բժշկագիտությանը նվիրված բնագրերից ի հայտ բերել զուտ գի-
տական գիտելիք (այսինքն այն, ինչ համապատասխանում է ժամանակակից գի-
տական ընկալումներին):

⁶ Г. Дюрвиль, А. Дюрвиль, *Физиогномика, Чтения по лицу характера, темперамента и болезненных предрасположений*, Москва, 1997, гл. II: “Морфология человека”.

Միջնադարյան հայ մատենագրությունից արժեքավոր մասերից է թարգմանական գրականությունը: Մասնավորաբար, լատինաբան թարգմանությունները, որոնք հին հեղինակներից՝ Արիստոտելի, նորերից՝ Ալբերտ Մեծի, Թովմա Աքվինացու (1225-1274), Բոնավենտուրայի (1221-1274), Բարդուղիմեոս Բոլոնիացու (Մարաղացի – ԺԴ դար), Պետրոս Արագոնացու (ԺԴ դար), Հովհաննես Անգլիացու (ԺԴ դար), Հովհաննես Քոնեցու (ԺԴ դար) և այլոց աշխատանքներն են: Լատին հեղինակների հայերեն թարգմանություններով այդ երկերից շատերը փրկվել են ժամանակի մեջ անհետացումից: Հայտնի է, որ Պետրոս Արագոնացու, Հովհաննես Անգլիացու երկերն այսօր գիտական աշխարհին ծանոթ են լոկ հայերեն թարգմանությունների շնորհիվ⁷: Բայց դրանք նաև աներկբայորեն նպաստել են հայ գիտական մտքի բարենորոգմանն ու կատարելագործմանը՝ իրենց մեջ ամփոփելով տեղեկատվական մի շատ առանցքային շերտ, որում իր հստակ և կարևոր տեղն ունի ֆիզիոգնոմիկան:

Մատենադարանում պահպանված ձեռագրերում բազմաթիվ են ֆիզիոգնոմիկային վերաբերող հայերեն գրվածքները: Դրանք հիմնականում թարգմանական գործեր են, ավելի հաճախ լատիներենից, լատինաբան հայերենով: Ընդհանրապես, լատինաբան հայերենով մատենագրությունն իր բնույթով թարգմանական է⁸: Մատենադարանում առկա հայերեն ֆիզիոգնոմիկական ձեռագրերը կարելի է բաժանել մի քանի խմբի:

1. «Պատկերացուցութեան» մասին - Ձեռագրերում ամենահաճախ հանդիպող գրվածքը Ալբերտ Մեծի «Համառօտ հաւաքումն յաղագս աստուածաբանական ճշմարտութեան» գրքից մի հատված է: Գիրքը 1715 թ. հրատարակել է Մխիթար Սեբաստացին՝ վերնագրելով այն՝ «Համառօտութիւն աստուածաբանութեան երանելոյն Ալպերտի Մեծի՝ Ռաթիսփօնացոց եպիսկոպոսի ի կարգէ քարոզողաց, շարակարգեցեալ ի եօթն գիրս»: Ֆիզիոգնոմիկային վերաբերող հատվածը, որը սկսվում է «Յաղագս բնութեան մարդկային մարմնոյ» փոքրիկ նախաբանով և շարունակվում «Յաղագս պատկերացուցութեան» և «Յաղագս հասարակաց կանոնաց պատկերացուցութեան» ենթագլուխներով, տեղակայված է 151-158 էջերում: Մարդու բնությանը, դրա մարմնական արտահայտություններին, հոգու և մարմնի փոխադարձ կապին վերաբերող այդ հատվածները հայերեն տարբեր ձեռագրերում տեղ են գտել նաև առանձին ցույց տալով հայ

⁷ Վ. Համբարձումյան, Լատինաբան հայերենի պատմություն (14-18-րդ դ.), Երևան, 2010, էջ 89-90:

⁸ Նույն տեղում:

հեղինակների հետաքրքրությունը թեմայի նկատմամբ⁹:

Մարդուն գեղեցիկ համեմատության մեջ դնելով շրջված ծառի հետ, հեղինակը սկզբում վերլուծում է մարդկային մարմնի բնությունը: Շրջված ծառի խորհրդանիշը հանդիպում է աշխարհի շատ ազգերի առասպելներում: Այս ծառի արմատները, որ խորհրդանշում են տիեզերական հիմնարար սկզբունքները, սնվում են երկնքում՝ աստվածային ակունքից, իսկ ճյուղերը, որոնք այդ սկզբունքների իրականացումն են երևութական նյութական աշխարհում, իջնում են Երկիր: Ըստ որում, վերինը խոնարհվում է, իսկ ստորինը՝ վերառաքվում, ինչը ցույց է տալիս երկրային և երկնային աշխարհների արտացոլումը՝ մեկը մյուսի մեջ: Սա նաև մարդ-փոքր տիեզերքի, նրա փրկիստփայլական զարգացման, ներքին աճի խորհրդանիշ է:

«Մարդն յունարէն կոչի աթրօպոս¹⁰, այսինքն՝ ծառ անդրաշրջեալ¹¹, քանզի գլուխն հերան ունի զինքն ըստ օրինակի արմատո: Իսկ բազուկն՝ բարձօքն¹² հանդերձ, են իբրև զոսոս»¹³: Այբերտ Մեծը՝ լինելով ալքիմիային և միստիցիզմին հակված գիտնական, կարող էր, իհարկե, գործածել մարդաբանական և տիեզերագիտական տարբեր ուսմունքներում ընդունված այս շատ տպավորիչ համեմատությունը, սակայն «անթրոպոս» բառը ստուգաբանորեն այդպիսի իմաստ չունի (շրջված ծառի կամ ավելի ճշգրիտ՝ անդրադարձված ծառի), ոչ էլ արտաքին հնչողությամբ է նման կապ հուշում:

Ապա շատ կարճ անդրադարձով հեղինակը ներկայացնում է մարդկային մարմնի ամենակարևոր առանձնատկությունները, որոնցից առաջինը նրա ուղղահայաց կեցվածքն է. այն ունի երկու հիմնական պատճառ՝ բնական և բարոյական:

«Բնականն է, զի ի յայլ կենդանիս առաւել ունի գլուխն՝ հողաին նիւթն և պակաս ի ջերմութիւնն, վասն որո և վայրահակի, իսկ ոչ է սոյնպէս ի մարդն:

Իսկ բարոականն է, զի ուղղութիւն մարմնական հասակին վկասեցէ ուղղութեան մտացն, որ բաղձա դիմել վեր ի յերկնաինսն»¹⁴:

⁹ ՄՄ 497 (ԺԷ. դար, 518ա-55ա), ՄՄ 464 (ԺԸ. դար, 30բ-34ա), ՄՄ 772 (ԺԶ. դար, 50ա-55բ), ՄՄ 2476 (ԺԷ. դար, 51բ-57բ), ՄՄ 2701 (ԺԷ. դար, 387ա-388բ), ՄՄ 8494 (ԺԷ. դար, 217ա-222բ):

¹⁰ Հավանաբար պետք է լինի «անթրոպոս», բայց բոլոր ձեռագրերում այս սխալը կրկնվում է:

¹¹ Անդրաշրջական՝ անդրադարձող:

¹² Ազդրերով:

¹³ Համառօտութիւն աստուածաբանութեան երանելոյն Ալպերտի Մեծի՝ Ռաթիսփօնացոց եպիսկոպոսի ի կարգէ քարոզողաց, շարակարգեցեալ ի եօթն գիրս, 1715, Վենետիկ, էջ 151:

¹⁴ Նույն տեղում:

Միջնադարում ընդունված մյուս կարևոր գաղափարն այն էր, որ մարդկային էակը փոքր աշխարհ է, որը կազմված է բացարձակապես նույն տրամաբանությունից, ինչ և մեծ աշխարհը: Հայտնելով, որ մարդկային մարմնի մասերը և դրանց փոխհարաբերությունը նման են ամբողջ աշխարհակառույցին, Ալբերտուսը բերում է ընդհանուր չափակցություն օրինակներ: Ասենք, երկու [տարածած] ձեռքերի ամենաերկար մատների ծայրերի միջև հեռավորությունը հավասար է գլխի գագաթից մինչև ոտքի ներքնին ընկած հեռավորությանը, այնպես, ինչպես՝ երկրի մի բևեռից մյուսը տարածությունն այնքան է, որքան Արևելքից՝ Արևմուտք¹⁵: Չորս սկզբնատարրերի մասին խոսելիս Ալբերտուսը ցույց է տալիս մարդու մարմնում դրանցից յուրաքանչյուրի տեղակայման վայրը: Հողը ոսկրերում է, ջուրը՝ հեղահյուսվեքում: Օդը պարունակվում է թոքերում, իսկ կրակը՝ սրտում, որի ստորին մասը լայն է, իսկ վերինը՝ սուր, ինչը նրան տալիս է բուրգի տեսք, որ կրակի երկրաչափական ձևն է¹⁶:

Անմիջականորեն ֆիզիոգնոմիկային վերաբերող հատվածները կոչվում են «Յաղագս պատկերացուցութեան» (էջ 153) և «Յաղագս հասարակաց կանոնաց պատկերացուցութեան» (էջ 157): «Պատկերացուցանել» նշանակում է նմանեցնել, տպավորել իր պատկերը, և իր մեջ առնել այլ իրերի պատկերները: Ըստ «պատկերացուցութեան արվեստի» մարդկային կազմվածքի տարբեր տիպերին բնորոշ են բնավորության ձևավորման զանազան հնարավորություններ: Մարդկային սովորություններին և նրա բնական հակումներին համապատասխանում են նաև որոշակի արտաքին նշաններ: Հասկանալի է, որ այդ նշաններն ինքնին մարդուն չեն օժտում իր բնավորության առանձնատկություններով, սակայն դրանցով հնարավոր է դառնում կանխորոշել մարդու այս կամ այն մղումը, նրա տրամադրվածությունը, և դրանք կառավարել բանականության միջոցով:

Վկայակոչելով մեծ փիլիսոփաներին (Արիստոտելին, Ավիցեննային և ուրիշներին), Ալբերտուսը նույնպես կարծում է, որ պետք է առաջին հերթին հիմք ընդունել մարդու խառնվածքը: Օրինակ, սև մաղձի ավելցուկով մարդկանց բնորոշ է տխուր և ծանր բնավորությունը, որի հակառակն ենք տեսնում արյունային մարդկանց մոտ: Դեղին մաղձի մեծ քանակով մարդիկ դյուրաշարժ են կռվի մեջ, իսկ լորձի ավելցուկը բերում է ծուլության և քնկոտության: Շարունակությունը գործնական ֆիզիոգնոմիկային վերաբերող դիտարկումներ են, որտեղ առաջնությունն աչքերինն է: Մարմնի բոլոր առանձնատուկ նշանները պետք է համաձայնեցված դիտարկել աչքերի հետ, և եթե կա հակասություն, առաջնայինը պետք է համարել աչքերի բնութագրական գծերը: Հենց այդ պատճառով էլ աչ-

¹⁵ Նույն տեղում:

¹⁶ Նույն տեղում:

քերը համարվում են սրտի «ճշմարիտ կարապետ»¹⁷: Երկար շմանրամասնելով այս զուտ դիտողական, և ապացուցողական հիմք չունեցող նկարագրությունները, հեղինակն ընդհանրացնում է՝ հայտարարելով, որ ձևով, գույնով, քանակով, շարժմամբ, ազդեցությամբ համաչափ անդամների առկայությունը նշանակում է բնածին համապատասխանություն բարի մտքերի հետ, իսկ հակառակն ի ցույց է դնում «թյուրամտին»: Միայն թե միշտ չէ, որ արտաքին նշանները տալիս են ճշգրիտ պատկերը, քանի որ երբեմն դրանք բնածին չեն, այլ որևէ պատահարի արդյունք: Իսկ եթե նույնիսկ բնածին են, դրանց փոխկապակցված հատկությունները հնարավոր է փոխել կյանքի ընթացքում՝ հակառակ սովորություններ մշակելով: Այս առնչությամբ մեջբերում է Արիստոտելի պատմած եղելությունը, ըստ որի՝ Հիպոկրատեսի աշակերտներն իրենց ուսուցչի դիմանկարը տանում են անվանի «պատկերացոյց» (Ֆիզիոգնոմիկ) Փիլեմոնի մոտ, ով տեսնելով այն, ենթադրում է, որ նկարում պատկերվածը բղջխոս մարդ է: Աշակերտները զայրանում ու մեղադրում են նրան, որ այդպես է բնութագրում բարի մարդուն, և գալով այդ մասին պատմում են Հիպոկրատեսին: Վերջինս խոստովանում է, որ Փիլեմոնը ճիշտ է բնութագրել իրեն, սակայն իմաստության նկատմամբ սերն իր մեջ ձևավորել է նաև համեստություն, և հաղթելով սրտի ցանկությունը, նա սեփական ջանքերով է ստացել այն, ինչը չուներ բնությամբ¹⁸:

Մարդու մեջ համազուգվել ու համաձայնության են բերվել իրարից բացարձակապես օտար երկու բնություններ՝ մարմնականն ու անմարմինը, որպեսզի նա կարողանա «փառավորվել»¹⁹ ճանաչողության երկու տեսակներով՝ արտաքին զգայարաններով և ներքին կռահողականությամբ կամ ըմբռնողականությամբ, քանզի միայն այդ դեպքում «կարիցէր ընթեռնուլ զգիրն, որ գրեալ ներքոյ և արտաքոյ, այսինքն՝ ի ստեղծօղն և ի գործս իւր»²⁰: Մարդուն բնորոշ է նաև կարգավորել սեփական կրքերն ըստ բանականության կանոնների, կամ իր իմացականով բարձրանալ աշխարհից վեր, խոկալ իմանալիի մեջ և հաճույք ստանալ դրանից: Նաև ամաչել կեղտոտ գործերից, որի պատճառով էլ չուղղվողներին անամոթ են անվանում, քանի որ միտքը հեռացնելով ամոթից ու բանականությունից, իրենց մեջ անասնական բնություն են ստեղծում՝ ձեռք բերելով անասուններին բնորոշ հատկանիշներ²¹:

2. «Մարմնագննութիւն» կոչվող անհեղինակ, փոքրածավալ գրվածքը, որ

¹⁷ Աբերտ Մեծ, 1715, էջ 154-157:

¹⁸ Նույն տեղում, էջ 157-158:

¹⁹ Նույն տեղում, էջ 158 (սա հաջորդ գլխում է, որ կոչվում է «Յաղագս բոլոր մարդոյն»):

²⁰ Նույն տեղում, էջ 158:

²¹ Նույն տեղում, էջ 160 (հաջորդող գլխում է, որ կոչվում է «Յաղագս յատկութեան մարդոյն»):

տեղ է գտել ձեռագրերի երկրորդ խմբում²², տեսական վերլուծություն չի պարունակում: Այն ավելի շուտ ֆիզիոգնոմիկայի գործնական ուղեցույց է, որ սեղմ ներկայացնում է, թե արտաքին նշաններից որին ինչ ներքին հոգեկերտվածք կամ հակումներ են համապատասխանում:

«Տանջեն և իմաստուն մարդու աչքն մեծ է և խարտէշ, և երեսն պրնկոտ՝ նա գիտուն է, գիտէ իմաստոսփին և է Աստուածասէր:

Մարդ, որ ծնօտն մտել է և թանձր, նորանիկ է, աներկեղ, անհաստ, անկասկած:

Մարդ, որ ծնօտն լինի նուրբ և կապ բերանին, հպարտ լինի, անձնասէր և վիճող ի յամենայն շարիս, և ի տեղի տեղիս փոփոխի:

Մարդ, որ ծնօտն գուլ է իբրև գառիծոյ, պատրաստ կաց ի նմանէ, զի միտք նորա յամենայն ժամ զչարս հոգա:

Մարդն, որ բիրն մեծ է, ազան է, և զօշաֆաղ, ամբարտաւան, անասուն, լռակյաց և համբերող:

Մարդ, որ բիրն տուփ է՝ ոխակալ է և վայրավաստակ, նախանձող, բայց ուսումնասեր անչափ:

Մարդ, որ բիրն թիւ է, անուշասիրտ է, մոռացկոտ, գործասեր, ընկերասեր, ստաբան:

Մարդ, որ բիրն նօս է, ուղիղ, հաստարիմ լինի:

Մարդ, որ յունքն երկան է, աչքն մեծ և ունքն բարձր և կարեակլափ, բերանն մեծ, ուսումնասեր լինի, ուսանի անչափ բարի խորհրդով և գործով, ամաչկոտ և պարկեշտ, անձնասեր:

Մարդ, որ երկան է, բարեսիրտ է և առատամիտ:

Մարդ, որ թուփ է, ըստ բարոյե բարի է, և ըստ շարին՝ շար:

Մարդ, որ երկայն և նօս, գազանամիտ է:

Մարդ, որ մեղրական է, ֆաղցրախօս՝ է գաղտ, նենգատու:

Մարդ, որ երկայնֆիթ է, բաղդատատու և շնորհատու և երկարակյաց լինի:

Մարդ, որ թարձրամամին է, հողոյ բնութիւն է:

Մարդ, որ հեղգ է, ջրային է:

Մարդ, որ ֆարձ է, խեռախօսք է և մլոտ:

Մարդ, որ զլուխն փոքր է և բիրն կարն, արիւնահեղ է և մարդասպան»

(ՄՄ 45, էջ 324բ-325ա):

3. «Ըստ փիտոնոմիայ կամ ֆիզիոնոմիայ արուեստին».- Անդամների և զու-

²² ՄՄ 45 (Ժէ. դար, 324բ-325ա), ՄՄ 84 (Ժէ. դար, 362բ-363ա), ՄՄ 1787 (ԺԸ. դար, 123բ-125բ):

գաշափ ձևերի մասին, որոնցով ճանաչվում ու իմացվում է մարդն իր բնությամբ, նրա հնարավոր գործողությունների և կարողությունների շրջանակը, ուսուցանում է «փիսոնոմիա» (կամ ֆիզիոնոմիա) արվեստը: Այս մասին փոքրիկ մի գրվածք ենք գտնում ֆիզիոգնոմիկայի վերաբերյալ ձեռագրերի երրորդ խմբում²³: Չնայած իր փոքրածավալ լինելուն, այն գործնական գիտելիքից բացի ներառում է նաև որոշ տեսական վերլուծություններ: Սկսվում է հետևյալ բնաբանով.

«Յաղագս նանաչելոյ զմարդ ի վերայ կերպից անդամոց իւրոց. Վասն անդամոց և կերպից ցոյցն և գիտն ֆիզոնոմիայ արուեստին իմանալ: Վասն հասարակաց անդամոցն և չափաւոր ձևոցն հասարակաց, որովք նանաչութիւն և գիտութիւն մարդոյ, թե ինչ գործոց բնութեանց տեւ է ի փիսոնոմիայ արհեստի, խրատք, հաւասար ըստ չափոյ և ձևոյ...»:

Ըստ հեղինակի, այս գաղափարը սահմանել են դեռևս առաջին փիլիսոփաները, այն գալիս է Արիստոտելից: ՄՄ 1787 ձեռագրում «ֆիզիոնոմիայ» արհեստի մասին այս աշխատությունը վերագրվում է Ներսես Լամբրոնացուն (թ. 4ա):

Ձևով և չափով իր տարիքին համապատասխանող մարդը կատարյալ է: Նրա անդամների բարեկարգության վիճակը, լիովին համաչափ կառուցվածքը, դիրքը, չափը, գույնը, ձևը, շարժումները նշան են, որ մարդը մտքով բարի է և բնությամբ՝ լավը: Իսկ նա, ում անդամներն այդպիսին չեն, շար է մտքով և բնությամբ (ՄՄ 562, 138ա): Բացի այդ, կան նաև որոշակի նշաններ, որոնք մարդու անդամների վրա հայտնաբերելով, կարելի է կանխատեսել նրա վարքը, սովորությունները, նրա հակումներն ու սպասելի գործողությունները: Սակայն երբեմն մարդու գործունեության հանգամանքները պատահական են լինում, կամ մարդը՝ բնությամբ ստացած չլինելով դրանք, ինքն է կամենում ձեռք բերել: Այդ հատկություններն արհեստական են, մշտական չեն, և ի հայտ են գալիս մարդու հայեցողությամբ ու նրա վերահսկողությամբ՝ հակառակ անձնիշխան մղումների, որ գործում են մշտապես (ՄՄ 562, 138ա):

Այս գրվածքում նույնպես բերվում է Հիպոկրատեսի դիմանկարի պատմությունը, որ փոխանցել է Արիստոտելը, իբրև վկայություն այն մասին, որ բնածին արատավոր հատկանիշները ցանկության և հետևողականության արդյունքում կարող են վերափոխվել կամ ընդհանրապես վերանալ, ինչպես Հիպոկրատեսի դեպքում (ՄՄ 562, 138աբ): Նույն կերպ էլ հաստատապես հայտարարվում է, որ «փիսոնոմայական» արվեստի համար գլխավորը և ամենաառանցքայինը աչքերի միջոցով ճանաչումն է՝ առավել, քան բոլոր մյուս անդամների միջոցով: Քանզի եթե մյուս անդամներից ճշգրիտ նշան ստանալ չհաջողվի, ապա աչքերի նշա-

²³ ՄՄ562 (136ա-138բ, ԺԸ. դար), ՄՄ 1787 (4ա-4բ, ԺԸ. դար), ՄՄ 1788 (119ա-121բ, ԺԸ. դար):

նը միշտ ճիշտ է դուրս գալիս: Այդ պատճառով, բոլոր Ֆիզիոնոմիստները միահամուռ վկայում են, որ աչքն է ճիշտ տեղեկություն տվողը և ճանաչեցնողը մարդու սրտի խորհուրդը՝ և՛ լավը, և՛ վատը:

4. «Ասեմ քեզ մարմնի բնութիւնն՝ սիրտն տաք է և չոր...» սկսվածքով աշխատութունը. Ձեռագիր մատյաններում կա նաև մի աշխատություն, որ Ֆիզիոգնոմիկական տեղեկություններ է փոխանցում տարբեր օրգանների համար բնութագրական որակները տարածելով մարդու բնավորության, նրա հակումների և ունակությունների վրա²⁴: Իր խառնվածքով սիրտը տաք է և չոր, լյարդը տաք է և փափուկ, թոքը զով է և փափուկ, փայծաղը զով է և չոր, միսը տաք է, բայց ավելի քիչ, քան լյարդը, և ճրագուն²⁵ ավելի փափուկ է, քան միսը, մաշկը տաք է և թեթև, ոսկրը զով է և չոր, ուղեղը զով է և փափուկ: Եվ Աստված մարդուն դրել է այս բնությունների միջև՝ տաքի, զովի, չորի և փափուկի: Եթե մարդն առողջ է, այս բնությունները հավասարակշռված են: Իսկ եթե որևէ մեկը դրանցից ավել կամ պակաս է, մարդը չի կարող լիովին առողջ լինել:

«Մարդն, որ սիրտ առողջ լինի և ուժով, նորա մաղասն սիրտն լինի և խիստ տայ և անձն առաք լինի, իսկ եթէ սիրտն հով լինի, երեսն դեղին լինի մարդոյն և անձն բարակ և երակն թոյլ:

Որոյ լերդն փոքր լինի, մարդն համարձակ լինի և զուարճ: Եւ ում լեղին թանձր լինի, սաֆրառտ լինի և տաք, և շատ ուտէ, և հալէ, և ծարաւ անցնի:

Եւ թէ ստանաճն քիչ լինի և հով, ապուր քիչ ուտէ, և զոր ուտէ, քիչ հալի, և բլրամոտ լինի, և բերն ի հազամէն աղի գա» (ՄՄ 466, 246բ):

Ներքին օրգաններից յուրաքանչյուրի վիճակը ենթադրում է արտաքին որոշակի նշաններ: Այդ պատճառով բժիշկը նախ պետք է մարդու արտաքին տեսքը գննի, այդտեղից ցավն իմանա և ապա դեղը տա:

«Պարտ է բժշկին, որ նախ գմարդոյ պատկերքն տեսանէ, և անտի զցան իմանայ, և ապա գդեղն տա:

Թէ մարդն սպիտակյամոթ լինու, յիստակ և սպրկիկ, բնութիւն հով լինի:

Թէ երեսաց գոյնն կարմրագուն և դեղին լինի, բնութիւն չոր լինի:

Թէ երեսաց գուն սեւ լինի և դեղին, բնութիւն ծանր լինի:

Երեսն կարմիր էրմիր և սպիտակ է՝ լինի բնութիւն միջակ:

²⁴ ՄՄ 466 (246ա-248ա, ԺԼ. դար), ՄՄ 549 (140բ-144ա, ԺԶ. դար), ՄՄ 2014 (182ա-184ա, ԺԵ. դար):

²⁵ Որոճող անասունների փորի հարպը, որից հրագ, մոմ են պատրաստում (Ս. Մալխասյանց, Հայերեն բացատրական բառարան):

Մարդ, որ յիշտապով խօսի, և բարձր, բնութիւն տաք է և չոր:
 Եւ որ կակուղիօք և հեղ, բնութիւն հով է և գէն և մաղաստա:
 Որ ծանր խօսին և յով, նա ուժով է և բռնատուր, և որ շատախօս է, նորա
 ուղիղն հով է» (նույն տեղում, 246բ-247ա):

Շարունակութիւնն արդեն լիովին ֆիզիոգնոմիկա է, երբ արտաքին նշանները խոսում են մարդու բնավորութեան, նրա նախասիրութիւնների և հնարավոր սովորութիւնների մասին:

«Որոյ աչքն փոքր է, գինէտէր է և բոզարած:
 Որոյ աչքն մեղուշ է, աղեկաբարք լինի և խոռովօտ:
 Որոյ յունքն մազ շատ է թաւ, սրտոտ լինի:
 Որոյ ունքն մազ քիչ ինի, ստախօս լինի և արատատուր և գիշատաց:
 Որ բռնափթ է, խելքն պակաս է, անասնաբար է, և գիշախօս է և
 բնահան:
 Որ քիթն ծուռ է, անձնապահ է և յով և անեղկիւղ:
 Որոյ քիթն չափատուր լինի, ոչ մեծ և ոչ փոքր, մեծամիտ լինի և հպարտ:
 Որ շրթունքն հաստ է, բնութիւն դժար է:
 Որոյ շրթունքն կարմիր է, կնասէր, և թէ կին է՝ այրասէր է:
 Որոյ դեղին է, մեղմաբարք է և նախանձոտ:
 Որոյ ատամունքն բարակ է և ծուռ, գինէխում է և գուսանասէր:
 Որոյ երես հաստ է, անձնապահ է և թոյլ:
 Որոյ երեսն նօս է, նա գիտնական է և հարտար է:
 Որոյ ձայնն բարակ լինի և սուր, կուարար լինի:
 Որոյ ձայնն հաստ է և բարձր, շարախորհուրդ լինի:
 Որ ականջնին փոքր է, հարտար է, և կարծօրաց լինի:
 Որոյ ականջնին մէծ է, շատ ապրի, բայց թոյլ» (նույն տեղում, 247աբ):

5. *Ձեռագրերի մյուս խմբում բավական ծավալուն թարգմանական ստեղծագործութիւնն է՝ Ջամբատիստա դելլա Պորտայի «Բնագննութիւն»-ը²⁶:*

Ջամբատիստա դելլա Պորտան (1535-1615), որին անվանում էին նաև գաղտնիքների պրոֆեսոր, իտալացի նշանավոր գիտնական էր: Նա Նեապոլում Հռոմի ակադեմիայի մասնաճյուղի ղեկավարն էր և 1580 թվականին հիմնեց իր նշանավոր Բնութեան գաղտնիքների ակադեմիան: Դա Եվրոպայում բացված առաջին գիտական կազմակերպութիւններից էր, որի նպատակը բնութեան

²⁶ ՄՄ 2034 (ԺԲ. դար, 59ա-191բ), ՄՄ 2591 (ԺԹ. դար, 1գ-139ա), ՄՄ 2592 (ԺԸ. դար, 1ա-45բ), ՄՄ 3061 (ԺԸ. դար, 1ա-126ա), ՄՄ 3205 (ԺԸ. դար, 4ա-137բ), ՄՄ 4286 (ԺԸ. դար, 5ա – 113բ):

գաղտնիքների ուսումնասիրությունն էր: Յանկացած մարդ, որ ուզում էր դառնալ այս կազմակերպության անդամ, պարտավոր էր ներկայացնել բնական գիտությունների ոլորտում կատարած որևէ գյուտ: Սակայն այն կարճ ժամանակ անց արգելվեց Հռոմի պապի հրահանգով:

Դեյլա Պորտայի ամենահայտնի աշխատանքը, որ հրատարակվել է 1558 թ., կոչվում էր «Բնական մոգություն»: Այստեղ ներառված էին գիտության բազմաթիվ ոլորտներ, այդ թվում՝ օկուլտային փրիխոսփայություն, աստղաբանություն, ալքիմիա, մաթեմատիկա, մետեորոլոգիա, բնափրիխոսփայություն: 1586 թ. նա հրատարակել է մարդու ֆիզիոգնոմիկայի մասին իր աշխատանքը (*De humana Physiognomia*), որը հետագայում համառոտել է Ֆրանչեսկո Ստելլուտիի (1577-1651) նույնպես իտալացի նշանավոր գիտնական, բժիշկ-կազմախոս:

ժէ. դարում Զամբատիստա դեյլա Պորտայի երկը՝ Ֆրանչեսկո Ստելլուտիի համառոտմամբ, հայերեն է թարգմանել Հովհաննես վարդապետ Կոստանդնուպոլսեցին՝ «ի զուարճութիւն հայկազունեաց, ըստ խնդրոյ պարօն Գասպարի՝ որդւոյ խօճայ Սահրաթին, ի յիշատակ անձին իւրոյ ու ի վայելումն ընտանեաց նորին, ի փառս մեծագոյն Աստուծոյ» (ՄՄ 2592, 1ա):

Մտավախություն և հակասական վերաբերմունք ունենալով թեմայի նկատմամբ և լինելով աստվածավախ հոգևորական թարգմանիչն աղոթքով գիմում է Գրիգոր Լուսավորչին, խնդրելով հաշվի առնել իր անընդունակությունը այսպիսի կարևոր թեմայի անդրադառնալու համար և «վերընդունել» սա իր թշվառ ձեռքից՝ անտեսելով իր անձի տգեղությունը, և երկնային շնորհներ տրամադրել իրեն, որպեսզի ոչ միայն մեծ ուշադրությամբ դրա մեջ ներառված մտքերից ընտրի օգտակարները, այլ նաև խոհեմաբար հետ քաշվի վնասակարից՝ «ի գովեստ եւ ի փառս մեծագոյնս հեղինակին բնութեանց» (ՄՄ 2592, 2բ):

«Գերայարգութիւն արհեստի բնագննութեան առ ազգս ամենայնս ի վաղուց անտի հոշակեցեալ է, զի ոչ ոք ազգ այնքան բարբառսս արտակայացաւ ի վերա երկրի, որ ոչ հոգունակապէս ցանկանայցէր գիտել զիրաց ապառնեաց, որոնելով զգանազանս հակամիտմունս մարդկային ի ձեռն արամադրութեանց նոցին բնականաց: Քանզի լոյս բանականութեան գոյով իբր շառաւեղ իմն աստուածային պարգևեցեալ նմա յԱստուծոյ ըստ սաղմոսին²⁷, դրդէ զոգին յամենայնում յետևել հեղինակին իւրում իբր զկապիկ: Ուստի առ ի ժամանել բաղձալոյ նպատակին, գտին զարուեստս բազումս դիցազնաբանելոյ, յորս պատուականագոյն և գեղեցկագոյն իմն վարկեցեալ եղև բնագննութիւնն, որ գոյով հիմնեցեալ ի յսկզբունս բնականս տայ ճանաչել զբարս մարդկան զանազանս, ոչ

²⁷ Հմմտ. Սաղմ. ձԺԸ. 105. «Ճրագ է բան քո ոտից իմոց, եւ լոյս տայ շաղագ իմոց»:

միայն առ ի փախչել ի շարեաց և հաղորդակցիլ բարեաց, այլ և առ ի նզնել զվատթարութիւնս և առ ի բուժել զհիւանդութիւնս: Աստուատ իրավի և վայելուչ իմն մարդկայնոյ ֆաղափարութեան յառաջադրեմք մեզ զայս արհեստ առ ի հոչակել» (ՄՄ 2034, 59ա-59բ)²⁸:

Քանի որ անդրադարձը հիմնականում վերաբերում է նախաքրիստոնեական ժամանակաշրջանին, թարգմանիչը գործածում է «դիւցազնական արուեստ» արտահայտությունը՝ նկատի ունենալով հեթանոսական գիտությունը: Ասում է, որ հները դիւցազնական գիտությունը բաժանում էին երկու մասի՝ մեկն ընձեռելով «արհեստին» (որ ստեղծում է մարդը), իսկ մյուսը՝ բնությունը: Այն, ինչ վերաբերում է «արհեստին», մտածողությամբ դիւցազնաբանելու համար է: Կրանցից գլխավորն ու ամենաարժեքավորը աստղաբաշխությունն է, որ գտան ասորիները և կիրառեցին քաղդեացիներն ու եգիպտացիները, որոնք նախապես իմանում էին մարդկանց հետ կատարվելիք դիպվածների մասին՝ ուսումնասիրելով նրանց ծննդյան պահին մոլորակների և անմոլար աստղերի դիրքն ու փոխհարաբերությունը (ՄՄ 2034, 60ա): Սակայն մարդու ծննդյան պահին աստղերի շարժման ժամի և կետի անհավաստիության պատճառով այս գիտությունը խաբուսիկ է: Կանխագուշակությունների մյուս տեսակները իրականացվում են հրով (հրազննություն), օդով (օդազննություն), ջրով (ջրազննություն), հողով (հողազննություն), հետևելով ծխի շարժմանը (ծխազննություն) և այլն՝ գուշակելով մարդկանց համար «բարեբախտություն կամ չարաբախտություն»... (նույն տեղում): Այս կերպ նկարագրելով «դիւցազնաբանություն»²⁹ տասնյոթ տարբերակ, հեղինակն անվստահություն է հայտնում դրանց հավաստիության վերաբերյալ, ասելով

«Ջայսպիսիք և այլ սոցին նմանք ոչ յիշեմք վասն ոչ ձանձրացուցանելոյ զենթերցօղս, են ընդունայնք և պատիրք, որք եղեն կիր արկեցեալք ի

²⁸ «Քննազննության արվեստի համբավը բոլոր ազգերի մեջ վաղուց է հոչակված, քանզի չկա երկրի վրա որևէ ազգ, որ հրածարվի ապագա բաները սուրբ հոգով իմանալուց՝ մարդկային փոփոխական հոգեվիճակներում որոնելով բնական զանազան միտումներ: Քանզի բանականության լույսը լինելով իբրև աստվածային ինչ-որ նառագայք՝ Աստծուց նրան պարզված ըստ սաղմոսի, դրդում է հոգին ամեն ինչում կապիկի պես հետևել իր հեղինակին: Ուստի բաղձալի նպատակին հասնելու համար, գտնվում են բազմաթիվ դյուցազնաբանական (հեթանոսական) արվեստներ, որոնց մեջ առավել պատվական և գեղեցիկ է համարվել բնազննությունը, որ հիմնված լինելով բնական սկզբունքների վրա, հնարավորություն է տալիս ճանաչել մարդկային զանազան բարբեր, ոչ միայն շարից հեռանալու և բարուն հաղորդակցվելու համար, այլ նաև վատթար վիճակը ննջելու և հիվանդությունները բուժելու համար: Ուստի հիրավի և մի տեսակ վայելուչ մարդկային գործունեություն ենք առաջադրում մեզ՝ այս արհեստը հոչակելով»:

²⁹ Իմա՝ կանխագուշակության՝ ըստ հեթանոսական գիտելիքների:

հնոց, առ ի դիցազնաբանել զիրաց աղանեսաց (հավանաբար՝ ապառնեսաց-Կ.Մ.), սոյնմ ի բաց հերհեցեալք արանց բարի կրօնից, սակս զանազանից ընդ վայրապաշտութեանց, գաղտագործութեանց նշանագրից բանից անձանօթից, և զոհմանց նոցին, և արգելեցեալք եղին մօտէ մերմէ Սրբազանէ Եկեղեցոյ՝ հիմանէ հաստատնոյ» (ՄՄ 2034, 63ա):

Չորսի միջոցով իրականացվող «դյուցազնաբանությունը» կատարվում է առավել վստահելի շորս տարբերակով: Առաջինը մեղամաղձի միջոցով է, որի զորությունը հոգին՝ անջատվելով մարմնից, հնարավորություն էր տալիս բազմիցս վաչելչապես կանխագուշակություն անել վսեմ բաների մասին³⁰: Ուստի Արիստոտելը Սոկրատեսին մեղամաղձոտ էր հորջորջում: Երկրորդը ուղղաձիգ ընթացքի միջոցով էր, երբ մարդու ոգին վերառաքվում էր՝ սրտին օգնելու համար: Այս առնչությամբ գրում է Պլուտարքոսը՝ նկարագրելով մեկին, որ մերժում ստանալով բժիշկներից և հուսահատվելով կյանքից, մի օր հանկարծակի հուզմունք զգալով, հայտարարում է, թե չի մեռնելու այդ հիվանդությունից³¹: Երրորդը երազների միջոցով է: Սրա վերաբերյալ հեղինակն օրինակ է բերում Հիպոկրատեսի հետ կատարվածը, որը մինչ մտածում էր գնալ բուժելու Դեմոկրիտեսին, որին շատերը խելագար էին համարում, երազում տեղեկանում է, որ ոչ թե Դեմոկրիտեսն է խելագար, այլ նրանք, ովքեր նրան խելագար էին համարում: Նույն ձևով էլ բազմաթիվ հիվանդներ քնում էին տաճարում՝ իրենց ցավերի սպեղանի հանդիսացող անհրաժեշտ երազի հույս ունենալով... Սրա օրինակ են նաև Հովսեփն ու Դանիելը³², որ երազների իրական մեկնիչներ էին: Սակայն դյուցազնաբանելու այս եղանակն ամեն մեկին տրված չէ, այլ միայն բարեկրոն և սրբազան այրերին:

«Եւ թէպէտ բազումք են զայս արհեստ ի կիր արկանել, սակայն գտան նանօրաբանք և խափեբայք ի վախճանի, ուստի մայրն մեր Սուրբ Եկեղեցի ոչ տա թոյլ քրիստոնէից հավատալ երազականց ցնորից» (ՄՄ 2034, 64ա):

Չորրորդ եղանակն իրականացվում է դիմանկարման միջոցով այսինքն բնազնություն, որ հիմնված լինելով բնական սկզբունքների վրա, հայտնում է մարդկանց զանազան հակումները:

«Քանզի միջնորդութամբ ստրին նանաչելով զբարս մարդկան, կարիմք զգուշանալ ի նոցունց և զսպել զվատաբարութիւնս մերս, ըստ որում վկայեն Գալիանոս և այլք ի բժշկաց:

³⁰ Գուցե՝ դեպրեսիվ վիճակների նկարագրություն է:

³¹ Հավանաբար խոսքը ինքնամեղանքի մասին է:

³² Տե՛ս Ծննդ. Խ.-ԽԱ., Դան. Բ.:

Այլ և կարեն միջնորդութեամբ սորին ըստ կերպի իմիք մակամտածել զիրաց հանդերձելոց, որպէս տեսանելոցք եմք ի հետևեցեալս պրսակըս»
(ՄՄ 2034, 63բ-64ա):

Ըստ դելլա Պորտայի, բնագննութիւնը մի գիտութիւն է, որ սովորեցնում է մարմնի նշանների և պատահաբար ի հայտ եկած որակների միջոցով հետազոտել հոգու բնական բարքերը, այսինքն՝ այն, ինչը մարդն ունի բնականորեն և ոչ թե այն, ինչը ստանում է ժամանակի ընթացքում՝ որոշակի հմտութիւններ ձեռք բերելով, ինչպէս օրինակ՝ ուսումնառելով և դառնալով բժիշկ կամ երաժիշտ և կամ սրանց նման այլ մի բան, քանզի այդպիսիք չեն ճանաչվում մարդկային մարմնի նշանների միջոցով: Իսկ մարմնի պատահական որակներ ասելով նկատի ունի մարդու հետ կատարված այս կամ այն անսպասելի դիպվածը, որը փոփոխում է բնական հատկանիշները՝ փոփոխելով նաև մարմինն ընդհանրապէս: Օրինակ, դա երևում է վախի ժամանակ, երբ ողջ արյունը հավաքվելով ներքին օրգանների մէջ և, ասես համրացնելով, այլափոխում է դեմքի գույնը: Իսկ ամաչելիս արյունը սփռվում է մարմնի արտաքին մասերում, և մարդու դեմքը շառագունում է (ՄՄ 2034, 105ա):

«Բնագննութիւն» բառը ծագել է «բուն» կամ բնութիւն և «գննութիւն» բառերից: Քանզի բնական նշանների և արտաքին տեսքի գննութիւն միջոցով է հնարավոր դառնում ճանաչել ու խոսել հոգու կրքերի և ախտերի մասին (ՄՄ 2034, 105 բ):

Նկարագրելով մարմնի և հոգու համագործակցութիւնը, երբ մարմնի դժվարութիւնները կրում է նաև հոգին, իսկ եթե հոգին է վշտանում, նրա հետ միասին ծանրապէս վշտագնում է նաև մարմինը՝ հեղինակը փորձում է հիմնավորել բնագննութիւն կարևորութիւնը: Եթե ինչ-որ հիվանդութիւնից առողջանում է մարմինը, նրա հետ միասին առողջանում է նաև հոգին, քանի որ մարմնի բժշկման ժամանակ բժշկվում է նաև զգայական հոգու հիվանդ մասը, ուստի «Երևի ի մէջ նոցին դաշնակցութիւն իմն մեծ, եղբայրակցութիւն իմն գեղեցիկ և պատասխանատրութիւն իմն փոխարինական: Արդ բարեպէս իմանալ զայսպիսի համաձայնութիւնս առբերցուք զհարացոյցս ոմանս» (ՄՄ 2034, 64բ):

Մարդու՝ առաջին հայացքից չերևացող հատկութիւնների մասին հուշումները բազմաթիվ են և բազմազան:

«Չանազանք հանաչին ի զանազանից խառնուածոց մարմնոց, սրտից և ուղղանց նոցին, ի զանազանից խոնաւութեանց, այսինքն՝ յարինէ, մելամաղձէ և մաղասէ, ի մասնաց կենդանեաց, ի զանազանից տեղեաց՝ յերկնից ի յաստեղաց, ի սովորութեանց երևելեաց, ի կերակրոց, ի սնուցչաց, ի հասակաց առն և կնոջ, ի սովորութեանց նոցին, ի յընտանեկցութենէ, և ի վայրենութենէ նոցին» (ՄՄ 2034, 69բ):

Ամենատեսանելի և էական նշանները դարձյալ բխում են խառնվածքներից: Ընդ որում, կարևոր են ինչպես ընդհանուր մարմնի խառնվածքներին բնորոշ արտաքին նշանները, այդպես էլ սրտի և ուղեղի տարբեր խառնվածքների հետևանքով ձևավորվածները: Սկզբում հեղինակը տարբերակում է տաք, ցուրտ, չոր և խոնավ բնություն ունեցող մարդկանց առանձնահատկությունները: Օրինակ, ջերմ խառնվածքի բնութագրական նշաններն են արտաքին հյուսվածքների տաքությունը, խիտ, գանգուր, թուխ և ենթարկվող մազերը, նիհար և քնքուշ մարմինը, մաշկի կարմրավուն երանգը, լայն կուրծքը, կենսախինդ ձայնը և այլն (ՄՄ 2034, 70ա): Բաղադրված խառնածքների նկարագրությունն ի հայտ է բերում ավելի որոշակի նշաններ: Օրինակ, տաք և չոր բնություն ունեցող մարդը, բացի ավելի տաք և ավելի չոր լինելը, ունի սև, խիտ և առատ մազեր, քիչ է քնում, նիհար է, ամրակազմ, ագահ, անոթազարկն արագ է՝ իր հաճախաշարժության և հանդգնության պատճառով: Ապա առանձին բաժիններ են հետևում ուղեղի և սրտի պարզ (տաք, սառը, չոր, խոնավ) և բաղադրյալ (տաք և չոր, ցուրտ և խոնավ և այլն) խառնվածքները բնորոշող գծերի վերաբերյալ (ՄՄ 2034, պր. 8-11, 72բ-76ա): Մանրամասն վերլուծում է նաև չորս հեղահյութերով պայմանավորված մարմնական խառնվածքների նշանները (ՄՄ 2034, պր. 12-15, 76ա-77բ):

Վկայակոչելով Արիստոտելին հեղինակը քննարկում է ֆիզիոգնոմիկայի առանցքային մեթոդներից մեկը՝ համեմատությունը տարբեր կենդանիների հետ (ՄՄ 2034, պր. 16-17, 77բ-85բ): Ըստ Հիպոկրատեսի, օրինաչափություններ կան նաև այս կամ այն տեղանքում բնակվող մարդկանց սովորույթների և արտաքին առանձնահատկությունների մեջ (ՄՄ 2034, պր. 18-20, 85բ-88բ):

Պրակ 22-ն ամբողջովին նվիրված է մարդու ծննդյան պահին մոլորակների դասավորությանը, որոնք էլ կանխորոշում են մարդու արտաքին տեսքի և ներքին որակների, խառնվածքի, բնավորության, սովորույթների առանձնահատկությունները (ՄՄ 2034, 89ա-92ա)³³:

Մարդկանց զանազան բարքերը կարելի է ճանաչել նաև նրանց սովորական կերակուրների միջոցով: Կենդանիները սովորաբար մեկ տեսակի կերակուր են ուտում. ոմանք՝ ոստեր, ոմանք՝ սերմեր, ոմանք՝ պտուղներ, ոմանք էլ՝ միս, ուստի նրանց ամեն տեսակ ունի իրեն հատուկ սովորություններն ու վարքագիծը: Մարդկանց կերակուրների տեսակները բազում են, քանի որ ուտում են բանջարեղեն, արմատներ, սերմեր, պտուղներ, մսեղեն, որի պատճառով էլ զանազանաբար են (ՄՄ 2034, 92ա-94ա): Սկյութացիք, որ Հիպոկրատեսի վկայությամբ ուտում էին միայն մի տեսակի կերակուր և խմում էին միայն ջուր, բոլորը նմա-

³³ «Յաղագս նշանից, թէ ի ձեռն որակութեանց աստեղաց կարելիք իցեն մտածնել որակութիւնքն բարձ մարդկան յղացեալ կամ ձննդելոց ի ժամանակի նոցին ազդեցութեան» (ՄՄ 2034, 89ա):

նադեմ էին և նմանաբարո: Խոտաճարակների ազգը, որ բնակվում էր Նիտովպիայում և ուտում էր միայն դալար բույսեր, խստասիրտ էր, անհյուրընկալ ու վայրենաբարո: Եգիպտացիներն ու աթենացիները սնվում էին շատ քաղցր ուտելիքով՝ թզով, մեղրով, արմավով և նման բաներով, որի պատճառով էլ խոհեմ էին և գիտությունների ընդունակ: Մարերի ազգը սնվում էր նշով, խոտաբույսերով, ուստի բիրտ էր և անագորույն: Հնդիկներն ուտում էին արմավենու պտուղներ և խմում դրանց գինին, որի պատճառով խորամանկ էին: Եվ նրանց գիտունները, որոնց անվանում էին կանանց մոլորեցնող («կնապատիր»), ուտում էին արմավենու առավել քաղցր պտուղները, ուստի խելացի և իմաստուն էին: Գարետացիների ազգը ապրում էր սևահատ հացով ու աղով, և նրանք կռվասեր էին, քաջ, արի, հափշտակող: Կաթնակեր և մսակեր մարդիկ համարվում էին խստաբարո, խռովասեր, հանդուգն և օտարատյաց (ՄՄ 2034, 93ա):

Սերմի բնությունն ու ուժը ծնվողի մարմնում ներտպավորում է ծնողների բարքերն ու սովորությունները: Նույն կերպ էլ ստնտուի կաթի զորությունն է ներտպավորում զանազան բարքեր և հակումներ մարդու մեջ: Դրա համար միշտ պատշաճ է բարեբարո դայակ կամ ստնտու ընտրել մանկանց համար, որ չլինի բարկացկոտ կամ մեղամաղձոտ, ոչ էլ երկչոտ կամ մոլագար, քանզի այսպիսիք ապականում են երեխաների խառնվածքը՝ կաթի հետ միասին նրանց փոխանցելով իրենց վատ հատկանիշները (ՄՄ 2034, պր. 24, 94ա-95բ): Նույն տրամաբանությամբ՝ մանուկները, որ սնվում են կենդանիների կաթով կամ այլ մասերով, իրենց մեջ են առնում ոչ միայն նրանց մարմինների հատկանիշները, այլ նաև նրանց վարքի և սովորությունների նմանությունները: Օրինակ, Աքիլեսը՝ սնվելով հզոր գազանների՝ առյուծի, հովազի, վագրի և փղի ոսկրածուծով, դարձավ ազատատենչ, խստասիրտ և բարկացկոտ, իսկ եղջերուների փափագելի միսն ուտելու պատճառով ավելի արագաշարժ (ՄՄ 2034, 94ա,բ):

Բնագննութեան շորորդ գրքում սնունդը դիտարկվում է նաև իբրև վերականգնող, հիվանդագին մոլություններն ու վատթար իրավիճակները շեղոքացնող գործոն: Ըստ Գալենոսի, կերակուրները փոփոխում են մարդու խառնվածքը, հետևաբար վերջինս կարելի է հավասարակշռել սննդի, խմիչքների, ինչպես նաև դեղերի միջոցով: Այդպես, Գալենոսը ցույց է տալիս, թե հատկապես ինչ կերակուրներ և խմիչքներ պետք է կիրառել հանճարեղ, ուշիմ, խոհեմ, ճարտար և այլն լինելու համար (ՄՄ 2034, 171ա-172ա):

Օրինակ՝ շորորդ գրքի առաջին պրակում խոսվում է այն մասին, թե ինչպես կարող է անգետ մեկը դառնալ գիտուն:

Անգիտության պատճառը ծայրահեղ խոնավությունն է, և գտնվելով դրա մեջ, հոգու համար դժվար է հասնել գիտության և խոհեմության: Այսպիսի վիճակը հատուկ է մանկական տարիքին, որ ամենախոնավն է: Ապագայում, երբ խոնավությունը ցամաքում է, հոգին աստիճանաբար սկսում է սովորել և ըմբռնել: Տարիքի հետ ուղեղը փոփոխում է իր խառնվածքը՝ դեպի ավելի սառը և չոր:

Այսպիսով, եթե անգետ մեկը ցանկանում է դառնալ գիտուն և խոհեմ, պիտի ազատվի իր ներսի խոնավությունից՝ առաջին հերթին մաքրելով ուղեղը: Նա պիտի ապրի չոր կլիմայի պայմաններում, պետք է խմի միայն մաքուր ջուր կամ բարեգույն գինի և ուտի համապատասխան կերակուր՝ մեղրաջրով այրած փղոսկր, կապիկի սիրտ, սագի ձու, եղջերուի եղջյուր, կաքավի լեզու կամ աքաղաղի միս: Հստ Գալենոսի, այս ամենը գտում է միտքը և սրում իմացությունը: Բացի այդ, անհրաժեշտ է գլուխն օժել ջրշան (կուղբի) յուղով: Կարևոր է նաև քարերի գործածությունը: Այս դեպքում խորհուրդ է տրվում կրել զմրուխտ և քաղկեդոնաքար (ՄՄ 2034, էջ 173ա):

Չորրորդ գրքում քննարկվում են նմանատիպ այլ իրավիճակներ ևս՝ ինչպես կարող է մոռացկոտը ունենալ լավ հիշողություն, կամ անիրավը դառնալ արդար, մեղամաղձոտ և խելառ մեկը՝ առողջ և կայտառ, իսկ տխուր մարդը վերագտնել իր ուրախությունը, և առաջարկվում են դրանց լուծման եղանակներ:

Մարդու կյանքի տարբեր շրջաններին բնորոշ վարքագիծը, որ դարձյալ կապված է նրա տվյալ փուլի խառնվածքի հետ, համապատասխանում է տարվա եղանակներին (ՄՄ 2034, պր. 26, 99ա-100ա): Գարունը ջերմ ու խոնավ է և նմանվում է պատանեկության շրջանին: Այն ունի համարժեքություն արյան և օդի հետ, քանի որ այդ ժամանակ արյունն աճում է, մարդկանց դեմքը կարմրավուն երանգ է ստանում, և նրանք իրենց բարքով լինում են ինքնավստահ ու գոռոզ: Ամառը ջերմ ու չոր է: Այն նմանվում է մանկության շրջանին, և համարժեքություն ունի դեղին մաղձի ու կրակի հետ, քանի որ այդ ընթացքում աճում է մաղձը, աճում է նաև մարդու մարմինը, և այս երկուսն էլ երևում են փոփոխված ու մաքրված: Իսկ մարդիկ ընդհանուր առմամբ զայրացկոտ են լինում: Աշունը ցուրտ ու չոր է, և նմանվում է չափահասության շրջանին: Այն համարժեք է սև մաղձին և հողին: Այս ժամանակ մարդիկ սկսում են ցրտահարվել և սև մաղձի ավելցուկի հետևանքով փոփոխվում են՝ դառնալով մեղամաղձոտ, երկչոտ ու տխուր: Չմեռը ցուրտ ու խոնավ է և նմանվում է ծերունական շրջանին: Այն համապատասխանում է լորձին և ջրին: Այս ժամանակ մարմինը լցվում է լորձով, և դիմային բացվածքներից տեսնում ենք նրա արտահոսքը, լորձային խոնավությունը: Մարդիկ լինում են ծուլ ու դանդաղաշարժ (ՄՄ 2034, 99ա):

Արտաքին նշաններով ակնհայտորեն տարբերվում են տղամարդիկ և կանայք: Այդ նշանները ենթադրում են նաև որոշակի բնավորություն, վարվելաձև և նախասիրություններ: Բայց երբեմն տղամարդկանցից ոմանց հատուկ են լինում կանացի գծեր, իսկ որոշ կանանց՝ տղամարդկային, դրանք երևում են նաև նրանց հոգեկան հատկանիշների և սովորությունների մեջ (ՄՄ 2034, պր. 29, 100ա, բ): Տեսանելի տարբերություն կա նաև քաղաքում և գյուղում ապրող մարդկանց արտաքին նշանների և բարքերի միջև (ՄՄ 2034, պր. 30, 102ա-103ա):

Ի վերջո, այս ամենն ի նկատի ունենալով, հարկ է ճշտել այն ընդհանուր

մոտեցումները, որոնք հնարավորություն կտան, ըստ հեղինակի, օգտագործել այս բոլոր նշանները և ֆիզիոգնոմիկորեն ճշգրիտ եզրահանգումներ անել: Դրա համար նախ և առաջ պետք է տարբերակել նշանները: Ընդհանրապես, մարդկանց բարքերի մասին դատողաբանելու նշանները լինում են երկու տեսակի՝ հատուկ և հասարակ (ՄՄ 2034, պր. 31, 102բ-104ա): Հատուկ նշանները անդրադարձվում են իրենց բնորոշ հոգեկան հատկանիշից (ախտից), և մեկի առաջադրումից հետևում է մյուսը, օրինակ՝ եթե կենդանին ունի մեծ անդամներ, ապա դա ուժի նշան է: Իսկ հասարակ նշանները վերցվում են տեսանելի վարքից: Այդ պաճառով էլ հասարակ են կոչվում, քանի որ չեն անդրադարձվում իրենց բնորոշ հոգեկան հատկանիշից, ինչպես մարմնի մասերից վերցված նշանները, այլ վերցվում են ակնհայտ վարքագծից: Նշանները, որոնց հետևում են բնագննողները և գալիս եզրահանգման, շարժումներն են, ձևերը, վարքը, որոնք երևում են դեմքի, մարմնի, ձայնի, մատների, ողջ մարմնի կառուցվածքի վրա: Մարմնի մասերի նշաններից հաստատուն են համարվում նրանք, որոնք վերցվում են առավել պատվական տեղերից, այսինքն՝ ճակատի, դեմքի և գլխի շրջակայքից: Գլխի շուրջ տեղակայված նշանները վերհայեցում ունեն դեպի իմացություն և զգայություն, քանզի զգայական շարժման սկիզբն ուղեղում է և, ըստ Գալենոսի, իրենից ներկայացնում է ուղեղի մի մասը: Առավել առաջնային և բնութագրական նշանները տեղակայված են դեմքի վրա: Դրանցով մարդը կայանում է իբրև անհատ, «քանզի սա է պալատ բանականութեան» (ՄՄ 2034, էջ 103բ):

Իրենց կարևորությամբ հաջորդ խմբի նշանները գտնվում են թիկունքի, կրծքի, ուղքների, ոտքերի շուրջ: Դրանք շարժողության և զգայության գործիք են: Իսկ երկրորդական նշանները որովայնի շրջանում են, որոնցում գետեղված են բնական անդամները: Դրանք կապ չունեն դատողաբանության հետ, քանի որ դրանցից չի առաջանում ոչ մի հոգեկան գործություն կամ վարքագիծ (ՄՄ 2034, 103ա, բ):

Հատուկ նշանը որոշելու համար նախ պետք է գտնել կենդանիների այն տեսակը, որին ընդհանուր առմամբ բնորոշ է այն հատկությունը, որը դիտարկում ենք: Միաժամանակ հարկ է աչքի առաջ ունենալ նաև կենդանիների մեկ այլ տեսակ, որին ընդհանուր առմամբ այս հատկությունը բնորոշ չէ, սակայն այն հանդիպում է տեսակի առանձին ներկայացուցիչների մոտ : Ապա պետք է հասկանալ՝ արդյո՞ք այն բոլոր կենդանիները, որոնք ունեն նույն նշանը, կունենան նաև նույն հատկությունը, իսկ որոնք չունեն նշանը, չեն ունենա այդ հատկությունը: Դրանից հետո միայն կարելի է հավաստել, որ ուսումնասիրվածը հատուկ նշան է: Օրինակ, հզորության հատուկ նշանը գտնելու համար, նախ ի նկատի ենք ունենում, որ միայն առյուծներն են ընդհանուր առմամբ զորեղ: Այսինքն, բոլոր առյուծները զորեղ են: Բայց կան նաև այլ կենդանիներ, որոնք ընդհանրականո-

րեն առյուծի նման հզոր չեն, սակայն հանդիպում են մասնավոր դեպքեր, երբ, օրինակ, որևէ ձի, կամ ցուլ, կամ մարդ առյուծի նման հզոր է: Նշանը, որ բնորոշ է բոլոր առյուծներին, նրանց մեծ և հաստ վերջույթներն են: Եթե այս հատկանիշն ունեն նաև այլ կենդանիներ, արդյո՞ք նրանք բոլորը նույնպես կլինեն զորեղ և հզոր, իսկ եթե չունեն, արդյո՞ք կլինեն անզոր և թույլ: Այս օրինաչափությունը պարզելուց հետո միայն վստահաբար հնարավոր կլինի եզրակացնել՝ արդյո՞ք ուժի հատուկ նշանը մեծ և հզոր վերջույթներն են: Եթե այո, ապա կարելի է եզրակացնել, որ մեծ վերջույթներ ունեցողները զորեղ են (ՄՄ 2034, 106ա, բ):

«Բնագննութեան» երրորդ գիրքը, որ կոչվում է «Յաղագս համագումարման նշանից մարմնոյ մարդկայնոյ», նկարագրում է հոգու զորություններն ու մոլությունները և դրանց նշանները: Ընդհանուր առմամբ հոգու զորություններն են՝ արդարությունը, ազատականությունը և մեծահոգությունը: Սրանց հակառակ մոլություններն են՝ անիրավությունը, ազահոլությունն ու փոքրոգությունը: Կան նաև հոգու մասնավոր զորություններ և դրանց համապատասխան մոլություններ:

«Զօրութիւնք նկատեցեալք ըստ մասին՝ են երկեակ, այսինքն բանական, և անբանական:

Բանական ունի ըստ ինքեամբ զխոհեմութիւն և զիմաստութիւն:

Եւ զմոլութիւն հակառակ սոցին՝ զանխոհեմութիւն և զագիտութիւն:

Անբանականն է կրկին՝ բարկացական և տոփական:

Բարկացականն ունի ըստ ինքեամբ զարիութիւն, զհեզութիւն և զմեծահոգութիւն, և զմոլութիւնս նոցին հակառակս՝ զտրտմութիւն և զհեղզութիւն, իսկ տոփական ունի ընդ ինքեամբ, բարեխառնութիւն, ժուժկալութիւն, զպատուատենչութիւն, զընտելութիւն և զհանոյականութիւն, և զմոլութիւնս սոցին հակառակս՝ զչարախառնութիւն և զանժուժկալութիւն»

(ՄՄ 2034, 140բ):

Ջամբատիստա դելլա Պորտայի «Բնագննութիւն»-ը հագեցած է բազմաթիվ հետաքրքիր շեշտադրումներով, որոնք միջնադարյան մտածողության նորանոր շերտեր են բացահայտում: Այս առումով ցանկալի և օգտակար ենք համարում երկի քննական բնագրի հետագա հրատարակումը՝ Մատենադարանում առկա բոլոր ձեռագրերի ներգրավմամբ:

Ֆիզիոգնոմիկայի նկատմամբ համատարած հետաքրքրությունը պայմանավորված էր նրա մեթոդների միջոցով մարդու ներաշխարհի նրբերանգների մեջ թափանցելու հնարավորությամբ: Բժշկի, հոգեբանի, հոգեբույժի համար մարդու դեմքը պատուհան է դեպի նրա ներաշխարհ: Դիմագծերը, դիմաշարժությունը և բազում այլ արտաքին նշաններ կարևոր տեղեկություններ են տալիս ախտորոշման ժամանակ: «Բժշկագիտությանը տիրապետելու համար պետք է նախ յու-

րացնել այն ոչ հասարակ մեթոդը, որով հնարավոր է հասկանալ, ընկալել զգայարաններով անորսալի երևույթները, որի համար պետք է լավ իմանալ նաև յուրաքանչյուր ներքին օրգանի բնական վիճակը, դրանց գործառույթն ու նպատակը..., -գրում է Գալենոսը: Ավելորդ է ասել, որ անհրաժեշտ է նաև տրամաբանություն, որը թույլ կտա ձևակերպել պարզ միտք այն մասին, թե ինչն ինչից է հետևում, որպեսզի չընկնենք սոփեստական ցանցերի մեջ»³⁴:

Սակայն, ինչպես տեսնում ենք, դելլա Պորտայի «Բնագննություն» գրքում, ինչպես նաև ներկայացված մյուս աշխատություններում, միջնադարյան ֆիզիոգնոմիկան չի սահմանափակվել միայն բժշկագիտական դիտարկումներով, այլև նրա առաջարկած ընդհանրացումները տարածվել են ընդհանուր առմամբ՝ մարդաբանության, հոգեբանության, արվեստի և պարզապես մարդկային հարաբերությունների վրա: Եվ թեև ի սկզբանե սա հավակնում էր դառնալ ինքնուրույն գիտակարգ՝ հիմնված իրատեսական ենթադրությունների վրա, սակայն ժամանակակից չափորոշիչներով այն կեղծ-գիտություն է:

Չնայած դրան, ֆիզիոգնոմիկան մնաց և գոյատևեց ժողովրդական իմաստության մեջ՝ «Աչքերը հոգու հայելին են», «բարձրաճակատ ինտելեկտուալ», «արծվահայաց քաջ» և այլ դիպուկ համեմատություններով: Ունենք նաև արվեստի անծայրածիր աշխարհը, որի պատկերավոր և այլաբանական բնույթի հետ նույնպես անմիջականորեն կապված է ֆիզիոգնոմիկան: Չմոռանալով, իհարկե, բժշկության ոլորտը, որտեղ ախտանիշերի հավաքագրման, դրանց համադրման և վերլուծության, և դրա հիման վրա ձևակերպած ախտորոշման համար սա հաճախ տալիս է անփոխարինելի տվյալներ:

KARINE MOSIKYAN

PHYSIOGNOMIC WORKS IN THE MANUSCRIPTS OF MATENEDARAN

Keywords: Physiognomy, somatoscopy, physics, analogy, iconic painting, Albertus Magnus, Giambattista della Porta.

The article analyzes the mediaeval perceptions of physiognomy. Physiognomy establishes connection between the inborn signs of the human body (facial features, shape of head, ears, eyes, legs and specific features of the structure of other parts of the body) and character, temperament. The sources of this knowledge are in the

³⁴ **Е. В. Афонасин**, «Толки – школы в медицине. Гален К., О толках, для начинающих». *Философское антиковедение и классическая традиция*, том 9, вып. 1, 2015, (с 58-72), с. 70-71.

medical science with which it was connected directly or indirectly during the whole period of its development.

Several works related to this subject are found in manuscripts kept in Matenadaran, mainly translated into Classical Armenian from Latin in the 17th–18th centuries. The largest of them is the Armenian version of the book of Giambattista Della Porta on human physiognomy: *De physiognomia humana*, abridged by Francesco Stelluti. The second lengthy work is a section from Albert the Great's somatoscopy. We are planning to publish Giambattista Della Porta's work on the basis of the Armenian manuscripts kept in Matenadaran.

КАРИНЕ МОСИКЯН

СОЧИНЕНИЯ О ФИЗИОГНОМИКЕ В
РУКОПИСЯХ МАТЕНАДАРАНА

Ключевые слова: Физиогномика, телонаблюдение, физиономия, естествознание, аналогия, иконический портрет, Альбертус Магнус, Джамбаттиста делла Порте.

В статье проанализированы средневековые представления о физиогномике. Физиогномика устанавливает связи между врожденными элементами структуры тела (черты лица, форма головы, особенности строения ушей, глаз, ног и т. д.) со свойствами характера и темперамента человека. Истоки физиогномики следует искать в медицине, с которой прямо или косвенно она была связана на всем протяжении своего развития.

Рукописи Матенадарана содержат несколько произведений, посвященных этому предмету – по большей части переведенные с латыни на древнеармянский в 17–18 вв. Самое объемное из них – книга Джамбаттиста делла Порте «Физиогномика человека» (перевод сделан с сокращенной версии Франческо Стеллутти). Второе по объему произведение – отрывок из книги Альберта Великого «Сумма Богословия». Мы намерены издать трактат делла Порте на основе хранящихся в Матенадаране рукописей.

**ԵՐԻՏԱՍԱՐԴԱԿԱՆ 7-ՐԴ ԳԻՏԱԺՈՂՈՎԻ
(2021 Թ. ՆՈՅԵՄԲԵՐԻ 25-27) ՆՅՈՒԹԵՐ**

**PROCEEDINGS OF THE 7TH INTERNATIONAL
CONFERENCE OF YOUNG RESEARCHERS
(NOVEMBER 25-27, 2021)**

**ИЗ МАТЕРИАЛОВ 7-ОЙ МЕЖДУНАРОДНОЙ
КОНФЕРЕНЦИИ МОЛОДЫХ УЧЕНЫХ
(25-27 НОЯБРЯ, 2021 Г.)**

ԶՈՀՐԱՔ ԳԵՎՈՐԳՅԱՆ*

**ԹՈՒՂԹԸ, ԱՌՕՐԵԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ ԵՎ ՀԱՍԱՐԱԿԱԿԱՆ
ՓՈԽԱԿԵՐՊՈՒՄՆԵՐԸ ԿԻԼԻԿՅԱՆ ՀԱՅԱՍՏԱՆՈՒՄ**

Բանալի բառեր՝ Կիլիկյան Հայաստան, թուղթ, առևտուր, առօրեականություն, կապիտալ, միջերկրածովյան առևտուր, միջնադարյան առևտուր, Սմբատ Սպարապետ, Վենետիկ, Ջենովա:

Պատմության ընթացքում որոշ նյութերի հայտնագործումն ու տարածումը հեղափոխական նշանակություն են ունեցել ինչպես մարդու առօրյա կենսագործունեության, այնպես էլ տնտեսական, քաղաքական ու մշակութային փոխակերպումներում: Այդպիսի նյութերից է թուղթը, որի հայտնագործումն ու լայն տարածումը խորքային փոփոխություններ մտցրեց աշխարհում:

Պատմությունը պարբերացվել է տարբեր տեսանկյուններից՝ քաղաքական, տնտեսական, մշակութային, կրոնական և այլն: Այդ պարբերացումների համար որպես մեկնարկային պայմանական կետեր ընդունվել են այն իրադարձություններն ու զարգացումները, որոնք առավել խորքային ու մեծածավալ փոփոխություններ են առաջ բերել տվյալ ազգի, պետության, հանրության կամ առհասարակ համաշխարհային պատմության հետագա ընթացքում:

Պատմությունը կարելի է պարբերացնել ըստ տեղեկության կրիչի փոփոխության կամ, այլ կերպ ասած, տեղեկատվական հեղափոխական գործընթացների տրամաբանությամբ: Ինչի՞ վրա և ինչպե՞ս էին մարդիկ առավելապես գրում՝ սկսած քարերից ու ժայռերից, ապա պապիրոս, կավե սալիկներ, փայտե մոմա-

* ԳԱԱ Պատմության ինստիտուտ, Հայաստանի Ամերիկյան համալսարան, պ.գ.թ., barevzor@gmail.com, հոդվածը ներկայացնելու օրը՝ մարտի 10, 2022, գրախոսելու օրը՝ ապրիլի 22, 2022:

պատ տախտակներ, ծառի կեղև, մագաղաթ, թուղթ և վերջապես՝ թվային դարաշրջան: Տեղեկույթի կրիչի փոխակերպումները կտրուկ չեն ընթացել, այլ ունեցել են անցումային երկար ժամանակափուլեր, ընդ որում, նախորդ դարաշրջանի դրսևորումներն ամբողջովին չեն ավարտվում, այլ, թեև ավելի թույլ արտահայտված՝ շարունակում են գոյություն ունենալ: Ակնհայտ օրինակ է մագաղաթից անցումը թղթին, իսկ վերջինիս էլ, արդեն 20-րդ դարում, հաջորդեց թվային դարաշրջանը: Տեղեկույթի կրիչի փոփոխությունը պայմանավորված՝ այս դարաշրջանների սահմանները չէին կարող լինել կտրուկ, քանի որ տեխնոլոգիական որևէ փոփոխություն մշտապես պահանջել է ժամանակ կենցաղում, հասարակական հարաբերությունների բոլոր մակարդակներում ավելի խորը ներդրվելու համար: Օրինակ, կարող ենք հենց 21-րդ դարում հետևել, թե ինչպես է ընթանում թղթից թվային տեխնոլոգիաներ անցումը: Չնայած ժամանակակից տեխնոլոգիաները զարգանում են երկրաչափական պրոգրեսիայով, այնուամենայնիվ թուղթը, թղթե գիրքը, թղթադրամը, կարողանում են պահպանել իրենց դիրքերը:

Թղթի գյուտը Չինաստանում հայտնի էր վաղուց, սակայն դրա լայն տարածումը դեպի Մերձավոր Արևելք, իսկ ապա նաև Եվրոպա, մեկնարկեց 751 թ. Աբբասյան խալիֆայության և չինական Թանգ դինաստիայի միջև տեղի ունեցած Թալասի ճակատամարտից հետո, երբ խալիֆայության լրտեսները Չինաստանից կարողացան ձեռք բերել թղթի պատրաստման գաղտնիքները: Կա նաև մի այլ վարկած, որ գերի ընկած չինացիներին ստիպեցին փոխանցել թղթի պատրաստման գաղտնիքներն ու Սամարղանդում հիմնեցին առաջին արտադրությունը Խալիֆայության մեջ¹: Գլխավոր ցուցիչները, որոնք ցույց տվեցին, որ թուղթն արդեն հաստատել է իր «թագավորությունը», 15-րդ դարից սկսած, Եվրոպայում սնկի պես հիմնադրվող տպարաններն էին: Թղթի տարածումը միջնադարում հանգեցրեց տեղեկատվական յուրահատուկ հեղափոխության, որի շնորհիվ էլ, ըստ էության, Վաղ միջնադարին փոխարինեց Ջարգացած միջնադարը: Միջնադարի այդ շրջանն անվանվում է Ջարգացած առաջին հերթին կապիտալի, սեփականության փոխակերպումների տեսանկյունից:

Վաղ միջնադարը, որն ըստ էության, վաղ ֆեոդալիզմի ժամանակաշրջանն էր, բնորոշվում է հողային կապիտալով պայմանավորված սոցիալ-տնտեսական հարաբերություններով: Հողը, ֆիզիկական տարածական կապիտալը այն բացարձակ չափանիշն էր, որով պայմանավորվում էին հասարակական բոլոր հիերարխիաները: Այլ կերպ ասած՝ հող ունես՝ ազատ ես, հող չունես՝ ազատ չես. իսկ եթե շատ մեծ հող ունես, ապա ունես դրան համապատասխան իշխանու-

¹ M. Shatzmiller, “The Adoption of Paper in the Middle East, 700-1300 AD,” *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 61, Brill 2018, 1-32, p. 27.

թյուն: Կապիտալի ձևերը և տեսականին խիստ սահմանափակ էին: Թերևս հողին և դրա վրա կառուցված անշարժ գույքին կարելի է ավելացնել մետաղադրամները, որոնց արդյունահանման ու հատման ծավալները սահմանափակ էին և չէին կարող բավարարել բնակչության շարունակ աճող պահանջարկը: Հետևաբար, հատկապես ոսկե մետաղադրամները, մեծ մասամբ շրջանառվում էին սոցիալական սահմանափակ շերտերի՝ ազնվականական և վաճառականական դասերի մոտ: Բնակչության ճնշող մեծամասնությունը հասու չէին թանկարժեք մետաղները, ուստի նրանց համար հողը և դրանից ստացվող բերքն իրենց ինքնաբավությունն ու հասարակական կարգավիճակը հաստատելու միակ միջոցն էին մնում:

Զարգացած, Միջին կամ Բարձր միջնադարն այն ժամանակաշրջանն էր², երբ ի հայտ են գալիս կապիտալի այլ տեսակներ, որոնք աստիճանաբար փոխակերպում են սոցիալ-հասարակական հարաբերությունների, համակեցության, սոցիալական դասակարգերի ձևն ու բովանդակությունը: Կապիտալի նոր ձևերն ավելի մատչելի ու շրջանառելի էին դառնում բնակչության լայն շերտերի համար: Թողթը դարձավ Զարգացած միջնադարում կապիտալի նոր տեսակների ձևավորման գլխավոր կատալիզատորը, որի լայն տարածման շնորհիվ փոփոխությունների ենթարկվեցին հատկապես Արևմտյան Եվրոպայի ֆինանսագրամական հարաբերությունները, որի ամենավառ վկայությունը, 12-րդ դարից սկսած, նախապես իտալական Սիենա, Ֆլորենցիա և այլ քաղաքներում հիմնված բանկային տներն էին: Բանկերի ձևավորումն, ըստ էության, սերտ կապված է թղթի հետ, քանի որ, ի տարբերություն ֆինանսական բանավոր գործարքների ու պայմանավորվածությունների՝ բանկը դառնում է հաստատությունական կառույց այն պարագայում, երբ դրանում ֆինանսական գործարքները և այլ տեսակի հարաբերությունները փաստաթղթավորվում են: Հետևաբար, 13-14-րդ դդ. Եվրոպայի, Ասիայի ու Հյուսիսային Աֆրիկայի միջև տեղի ունեցած միջազգային առևտրի ծավալների աննախադեպ աճին զուգընթաց, մեծանում էր նաև բանկային գործառույթների իրականացման բովանդակությունը և այն կանոնակարգելու նպատակով փաստաթղթավորելու անհրաժեշտությունը³:

Առաջին թղթագրամները սկսել են շրջանառվել Չինաստանում՝ 7-րդ դարից սկսած: Եվրոպայում առաջին թղթագրամները թողարկվել են միայն 17-րդ

² Պատմագիտական դպրոցներում պատմության պարբերացումն իրականացվել է տարբեր մոտեցումներով: Զարգացած, Միջին կամ Բարձր միջնադար անվանվող ժամանակաշրջանը արևմտյան պատմագիտության շրջանակներում սովորաբար ներառում է 11-14-րդ դարերը: Հայոց պատմության պարագայում Միջին կամ զարգացած միջնադարի ժամանակաշրջանն ընդգրկում է 9-14-րդ դարերը:

³ E. Hunt, *The Medieval Super-companies. A Study of the Peruzzi Company of Florence*, Cambridge 1994. Robert S. Lopez, *The Commercial Revolution of the Middle Ages, 950-1350*, Cambridge, 1998.

դարում⁴, սակայն թուղթը, հատկապես 12-րդ դարից սկսեց տարածվել Մերձավոր Արևելքի ու Եվրոպայի սոցիալ-տնտեսական, հասարակական հարաբերությունների տարբեր այլ շերտերում: Թեև ոչ թղթագրամի տեսքով, սակայն թուղթը լայնորեն օգտագործվում էր 12-14-րդ դդ. հատկապես միջերկրածովյան առևտրային հարաբերություններում՝ ստացականներ, պարտամուրհակներ, կոմմենդայի ու միջնադարում տարածված առևտրի զանազան այլ գործարքները, կտակներ, տարբեր տեսակի ունեցվածքները փաստաթղթավորելու նպատակով⁵:

8-10-րդ դդ. Մերձավոր Արևելքում թուղթը լայնորեն օգտագործվում էր մագաղաթի ու պապիրուսի հետ միասին⁶: Արդեն 9-րդ դարի սկզբին, Արաբական խալիֆայությունում, հատկապես Ասորիքի ու արաբական Միջերկրականի տարածաշրջանում, թղթի արտադրությունն ու օգտագործումը հասնում են մեծ ծավալներին⁷: Հատկանշական է, որ հենց այս ժամանակաշրջանում էր ընթանում արաբական մշակույթի աննախադեպ վերելքն ու տարածումը, որի կարևորագույն բաղադրիչներից էր թարգմանական գործը, երբ տասնյակ հազարավոր գրքեր թարգմանվեցին արաբերեն, իսկ թուղթն անհրաժեշտ էր մշակույթի տարածման մատչելիությունն ու մեծ ծավալներն ապահովելու համար:

Խաչակրաց արշավանքներով մեկնարկեց Արևելք-Արևմուտք բազմակողմանի հարաբերությունների զարգացման նոր փուլ, որտեղ տնտեսական բաղադրիչն առանցքային նշանակություն ուներ: Աննախադեպ աշխուժանում էին Արևմտյան Եվրոպայից Չինաստան ձգվող ծովային ու ցամաքային ճանապարհները, բացվում էին ճանապարհային նոր ճյուղավորումներ ու հանգույցներ: Բնականաբար, այս գործընթացների զլխավոր շարժիչ ուժը բնակչության արագ աճն էր, որը մեծացնում էր նոր ռեսուրսների պահանջն ու փնտրտուքը: Աշխարհում բնակչության աճի ու միջազգային տնտեսական կապերի նման ընդարձակման պայմաններում բացառապես մետաղագրամներով ու միջազգային առևտրատնտեսական հարաբերությունների կազմակերպման նախկին ձևերով այլևս հնարավոր չէր ապահովել արագ ավելացող ապրանքաշրջանառությունը, որն իրականացվում էր իրարից հազարավոր կիլոմետրեր հեռու գտնվող բնակավայրերի միջև ընթացող կապերի շնորհիվ:

⁴ L. Allen, *The Encyclopedia of Money*, ABC-CLIO, 2009, p. 387.

⁵ Զ. Գևորգյան, «Միջերկրածովյան առևտրի կազմակերպման եղանակները Կիլիկյան Հայաստանում XIII-XIV դդ.», *Հայոց պատմության հարցեր*, № 11, Երևան, 2010, էջ 57-77:

⁶ M. Shatzmiller, “The Adoption of Paper in the Middle East, 700-1300 AD”, p. 7.

⁷ M. Shatzmiller, “The Adoption of Paper in the Middle East, 700-1300 AD”, p. 3. Bloom J. M., *Papermaking: The Historical Diffusion of an Ancient Technique*. In: Jöns H., Meusburger P., Heffernan M. (eds) (*Mobilities of Knowledge. Knowledge and Space*), vol 10. Springer, Cham., 2017, p. 52.

Կիրիկիան, որը մինչև 11-րդ դարը հիմնականում գտնվում էր Բյուզանդական կայսրության ու Արաբական խալիֆայության շփման սահմանում, նույնպես մտնում էր մագաղաթից թուղթ ակտիվ անցման աշխարհագրական միջավայրում: Կիրիկիայի հայկական պետության ժամանակաշրջանում, հատկապես 13-14-րդ դարերին թուղթն արդեն խորը թափանցել էր հատկապես Մերձավոր Արևելքի, Միջերկրածովյան ավազանի պետություններ՝ դառնալով մարդու առօրյայի անբաժանելի նյութ: Ըստ ամենայնի, Կիրիկյան Հայաստանում թուղթը սկսեց լայն շրջանառվել հատկապես 12-րդ դ. վերջից, երբ պետությանը միացվեց մեծ ծովափ և այն դարձավ Միջերկրական ծովի մեծ ընտանիքի անդամ: Ծովն իր հետ բերում էր հաղորդակցության ավելի մեծ արագություններ, ինչը միջազգային առևտրի զարգացմանը զուգընթաց արագացնում էր նաև Կիրիկյան Հայաստանում տեղեկատվական փոխհոսքերի ընթացքը: Հետևաբար հարց է առաջանում: Մր նյութն էր ապահովելու այդ բազմաշերտ տեղեկույթի հսկայածավալ փոխհոսքերը, որոնց այլևս չէին բավարարելու ո՛չ մագաղաթը, ո՛չ էլ պապիրոսը:

Կիրիկյան Հայաստանում թղթի լայն օգտագործման մասին են վկայում բազմաբնույթ աղբյուրները, որոնք կազմվել են հենց թղթի վրա: Թղթի կիրառումը հատկապես տպավորիչ է Կիրիկյան Հայաստանի ներքին և արտաքին առևտրատնտեսական հարաբերություններում: Այն բովանդակային փոփոխություններ էր առաջացնում ֆինանսական հարաբերություններում, կապիտալի նոր ձևերի առաջացման մեջ: Երբ թղթի մի մուրհակով կամ ստացականով առևտրականը, առանց կանխիկ մեծ գումարի, Այասից կարող էր մեկնել առևտրային մեծ ճանապարհորդության՝ դեպի Միջերկրական և Սև ծովերի հեռավոր քաղաքներ և հարաբերականորեն ապահով իրականացնել գործարքներ:

Թուղթը որոշակիորեն սկսում էր փոխարինել թանկարժեք մետաղներին, ինչը փոխակերպումներ էր առաջացնում մարդկանց ընկալումներում կապիտալի, մասնավոր սեփականության ձևերի ու բովանդակության տեսանկյունից: Ըստ այդմ, թղթի լայն շրջանառությունը կարող էր խթանել սոցիալական նոր շերտերի առաջացումը՝ փոփոխություններ բերելով միջմարդկային համակեցության մեջ:

13-րդ դ. Սկզբից, և հատկապես կեսերից, Կիրիկյան Հայաստանն իր գլխավոր նավահանգիստ Այասի հետ դարձավ միջերկրածովյան առևտրի կարևոր կենտրոններից: Կարճ ժամանակի ընթացքում կիրիկյան քաղաքներում հաստատվեցին Վենետիկից, Ջենովայից, Պրզայից, Ֆլորենցիայից և իտալական բազմաթիվ այլ, ինչպես նաև Հարավային Ֆրանսիայի, Կատալոնիայի քաղաքներից ժամանած վաճառականական բնակչություն: Նրանց հետ Կիրիկիայում կային հունական, արաբական, ասորական ու հրեական համայնքներ, որոնք ևս ներգրավված էին առևտրային հարաբերություններում: Բնականաբար, միջազ-

գային առևտրում ներգրավված էր նաև պետության հիմնական՝ հայ բնակչու-
թյունը: Առևտրի հսկայական ծավալների մասին է վկայում օրինակ 1301 թ. Վե-
նետիկի Հանրապետության նավերով Այաս ներմուծած ապրանքների ընդհա-
նուր գումարը, որը կազմում էր 90.000 ոսկե դուկատ⁸: Այստեղ ներառված է
միայն վենետիկյան նավերի կողմից և միայն օրինական ճանապարհով իրակա-
նացրած ներմուծման արժեքը. եթե դրան ավելացնենք ոչ պակաս մեծ՝ ջենովա-
կան, ինչպես և այլ պետությունների ու քաղաքների միջև Կիրիկյան Հայաստանի
ապրանքաշրջանառությունը, ապա կստանանք իր ժամանակի համար մեծ ծա-
վալի շրջանառություն:

Թղթի լայն օգտագործման մասին են վկայում Կիրիկյան Հայաստանում գոր-
ծած հատկապես ջենովացի ու վենետիկցի նոտարական գործակալների կազ-
մած տասնյակ հազարավոր բազմաբնույթ փաստաթղթերը՝ սկսած փոքր քանա-
կույթյամբ ինչ-որ համեմունքի առք ու վաճառքի գործարքից մինչև կտակ-փաս-
տաթղթերը⁹: Փաստաթղթավորման նշանակությունն այնքան կարևոր է եղել, որ
միջնադարյան նավերի սահմանափակ տարողունակության պայմաններում, Կի-
րիկյան Հայաստանից և Միջերկրական ու Սև ծովերի իտալական առևտրային
համայնքներից տեղափոխվել ու մինչ այժմ պահպանվում են Իտալիայի տարբեր
քաղաքների արխիվներում:

Ջենովական նոտարական գործերից յուրաքանչյուրն իրենցից ներկայաց-
նում էր թղթե մի մեծ նոթատետր, որտեղ նոտարական գործակալները կատա-
րում էին իրենց առևտրային ու իրավական գրառումները¹⁰:

13-14-րդ դդ. Կիրիկյան Հայաստանում լիարժեքորեն ներդրվել էին այդ ժա-
մանակի ծովային առևտրի կազմակերպման բոլոր տեխնոլոգիաները: Այն ֆի-
նանսատնտեսական սերտ հարաբերություններ ուներ նույնիսկ եվրոպայի խո-
շորագույն՝ Ֆլորենտական բանկային տների հետ՝ Բարդի, Պերուցցի և այլն¹¹:
Միջազգային առևտրի տեխնոլոգիաները բազմատեսակ գործարքներ էին,
որոնց հաջողության գրավականը հենց փաստաթղթավորումն էր, որի հիման

⁸ E. Ashtor, *Levant Trade in the Later Middle Ages*, Princeton, New Jersey, 1983, p. 44, 100-101. Ոսկե դուկատը սկսել է հատվել 1284 թ. սկսած, և այն միջազգային առևտրում Վենե-
տիկյան Հանրապետության դրամական գլխավոր միավորն էր: Կշռում էր մոտավորապես 3,5
գրամ բարձր հարզի ոսկի: Cipolla C. M., *Before the Industrial Revolution: European Society
and Economy 1000-1700*, London 1993, p. 136-137:

⁹ L. Balletto, *Notai Genovesi in Oltremare, atti rogati a Laiazzo da Federico di Piazzalunga
(1274) e Pietro di Bargone (1277, 1279)*, Genova, 1989. A. Bondi Sebellico, *Felice de Merlis,
prete e notaio in Venezia ed Ayas, 1315-1348*, V. 1, Venezia, 1973.

¹⁰ S. A. Epstein, "Business Cycles and the Sense of Time in Medieval Genoa.", *The Business
History Review*, vol. 62, no. 2, Cambridge University Press, 1988, pp. 239.

¹¹ Francesco Balducci Pegolotti, *La Pratica della Mercatura*, New York, 1970, p. 60. S.
Peruzzi, *Storia del commercio e dei banchieri di Firenze in tutto il mondo conosciuto dal 1200
al 1345*, Firenze, 1868, p. 131-132. E. Hunt, *The Medieval Super-companies*, p. 127-156.

վրա էլ ձևակերպվում էր *credo*-ն՝ վստահությունը: Ըստ էության, թուղթը բերում էր միջմարդկային համակեցության նոր որակներ, հնարավորություն էր տալիս բարձրացնելու փոխվստահությունը, քանի որ ավելի մատչելի էր դարձնում նրանց միջև ֆինանսական ու իրավական պայմանագրերի փաստաթղթավորումն ու արխիվացումը: Առևտրային տարածված գործարքներից էր կոմմենդանիո տարատեսակներով, որոնց օգտագործման սահմանները ներառում էին ամբողջ միջերկրածովյան ու սևծովյան տարածաշրջանները: Այն բաժնետիրական, հարաբերականորեն կարճաժամկետ պայմանագրային յուրահատուկ ընկերություն էր, որտեղ գործընկերներից մեկը՝ կոմմենդատորը (*commendator*)¹² գործարքում կապիտալի միակ կամ էլ գլխավոր ներդրողն էր: Մյուս մասնակիցն անվանվում էր տրակտատոր (*tractator*)¹³, որը ներդրված միջոցները ստանալուց հետո առևտրային գործունեություն պետք է ծավալեր նախապես պայմանավորված որևէ վայրում: Կոմմենդատորի ներդրած միջոցները կարող էին լինել ինչպես դրամական, այնպես էլ ապրանքի տեսքով: Վերադառնալուն պես՝ տրակտատորը պարտավոր էր վերադարձնել կոմմենդատորի ներդրած գումարը, ինչպես նաև շահույթի մի մասը՝ ըստ նախապես պայմանավորված բաշխման հարաբերության: Հավելենք, որ եթե կոմմենդատորները հիմնականում առավել հարուստ խավի ներկայացուցիչներից էին, ապա որպես տրակտատորներ հանդես էին գալիս ոչ միայն խոշոր և մանր ձեռներեցները, այլև արհեստավորներն ու հասարակ քաղաքացիներ¹⁴:

Ուշագրավ վկայություններ կան Սմբատ Սպարապետի «Դատաստանագրքում»: Նշենք, որ Սմբատի կյանքի և գործունեության ժամանակամիջոցը համընկնում էր Կիլիկյան Հայաստանում թղթի լայն տարածման և շրջանառության հետ: Մասնավորապես, վաճառականական իրավունքին վերաբերող հոդվածներից մեկը վերաբերում է շրաղացի վաճառքին. «Վասն շաղացնոյ և այլ այնցեղ իրաց, երբ գնէ ոք վկայօք և հաստատէ թխտով, նա այլ չկարէ փօշմանել ոչ գնողն և ոչ ծախողն...»¹⁵:

¹² «Կոմմենդատոր» տերմինի հիմնում երաշխավոր, երաշխավորություն բառն է, տե՛ս **J. F. Niermeyer**, *Mediae latinitatis lexicon minus*, Leyden: Brill, 1976, p. 216.

¹³ «Տրակտատոր» տերմինի հիմնում պայմանագիր բառն է, տե՛ս **J. F. Niermeyer**, *Mediae latinitatis lexicon minus*, Leyden: Brill, 1976, p. 1035.

¹⁴ **L. Balletto**, *Notai Genovesi in Oltremare*, A. № 1, 2, 12, 16, 17, 19, 21, 23, 24, 25, 31, 40, 63, 70, 72, 73, 74, 77, 82, 85, 88, 93, 94, 95, 108. B. № 6, 17, 20, 43, 48, 51, 52, 53, 70, 84, 87, 88, 94, 125, 133, 134, 135, 137. **C. Desimoni**, « Actes passés en 1271, 1274 et 1279 à l'Aias (Petite Arménie) et à Beyrouth par devant des notaires génois », (Archives de l'Orient latin), T. I, Paris, 1881, pp. 443-449, 455, 468, 472-478, 485-486, 500, 507-509, 512, 528, 532-534. **Զ. Գևորգյան**, «Միջերկրածովյան առևտրի կազմակերպման եղանակները Կիլիկյան Հայաստանում XIII-XIV դդ.», Հայոց պատմության հարցեր, № 11, Երևան, 2010, էջ 57-77:

¹⁵ Դատաստանագիրք Սմբատ իշխանի (Գունդուտարի), ձեռագրերի համ. լոյս ընծայեց **Արսէն Վարդապետ Վառճեան**, Ս. Էջմիածին, 1918, էջ 63: **Սմբատ Սպարապետ (Գունդուտար)**, Դատաստանագիրք, Երևան, 2008, էջ 110:

Այս հոգվածի վերլուծությունը նախ սկսենք այն կետից, որ ջրաղացն իր տեսակով մասնավոր ձեռնարկություն էր, որը վաճառվում էր՝ որպես, մերօրյա բառապաշարով ասած՝ «աշխատող բիզնես»: Հետևաբար, այն ոչ միայն անշարժ գույք էր, այլև աշխատող, եկամտաբեր կապիտալ: Հարկ է ուշադրություն դարձնել հետևյալ արտահայտությունը. «երբ գնէ ոք վկայօք և հաստատէ թխտով»: Ինչպես կտակների պարագայում, այսպիսի անշարժ գույքի վաճառքը ևս, փաստորեն, իրականացվում էր նոտարների ու վկաների միջոցով, ավելին, այստեղ ուղիղ շեշտվում է թղթի կարևորությունը՝ որպես իրավական փաստաթղթի, և պատահական չէ, որ հոգվածում նշվում է, որ, եթե գործարքն արդեն հաստատվել է թղթով, ապա դրանից ո՛չ գնորդը, ո՛չ էլ վաճառողը չեն կարող հրաժարվել: Անշուշտ, հարկ է նշել, որ «թուղտ» ձևով միջնադարյան հայերենում կարող էին անվանվել առհասարակ որևէ փաստաթուղթ և ամենևին պարտադիր չէր, որ «Դատաստանագրքի» այս հիշատակումը ցույց տար կոնկրետ գրանցովի անվանում, սակայն առավել հավանական է, որ նմանօրինակ գործարքները վավերագրվել են հենց թղթով: Ինչո՞ւ. նախ, ինչպես վերը նշեցինք, Սմբատ Սպարապետի ժամանակներում թուղթը Կիլիկյան Հայաստանում այլևս էկզոտիկ երևույթ չէր, գոնե դատելով կիլիկյան քաղաքներում թղթի վրա վեներիկյան ու ջենովական նոտարական գործակալների կազմած մեծաքանակ փաստաթղթերից: Երկրորդ. ջրաղացի առք ու վաճառքի հետ Սմբատ Սպարապետը ներառել է տարաբնույթ այլ ապրանքների՝ մինչև իսկ կահկարասու առք ու վաճառքի կարգավորմանը վերաբերող իրավական կետեր, հետևաբար, այդպիսի գործարքներում ներգրավված էին հասարակության թերևս բնակչության բոլոր շերտերը, ուստի նման ծավալների փաստաթղթավորումը սպասարկելու համար առնվազն նպատակահարմար չէր կիրառել բացառապես մագաղաթ, երբ քո կողքին լայնորեն թուղթ էին օգտագործում: Ինքնին, իրավական այսպիսի կետերի առկայությունն արդեն իսկ վկայում է այն մասին, որ դրա լայն կիրարկումը, որի էությունը կայանում էր գործարքը փաստաթղթավորելու մեջ, հնարավոր էր ավելի էժան ու մտաչելի նյութի առկայության պայմաններում, այլապես, եթե փաստաթղթավորումը Կիլիկյան Հայաստանում դեռևս մնար որպես «մագաղաթյա» թանկ հաճույք բացառապես ազնվատոհմիկ դասի համար, ապա ո՞րն էր իմաստը «Դատաստանագրքում» անդրադառնալու նույնիսկ գյուղատնտեսական մանր ապրանքների առք ու վաճառքի կարգավորմանը, որտեղ շահառուներն աներկբայորեն միայն ազնվատոհմիկներ չէին:

Սկզբնաղբյուրներում, մասնավորապես կիլիկյան քաղաքներում կազմված «խտալական» նոտարական գործերում հանդիպում են Կիլիկյան Հայաստանում հենց հայերի առօրյա կյանքի զանազան հարաբերությունները փաստաթղթավորելու տարբեր օրինակներ՝ օժիտներ, կտակներ, արտաամուսնական պայմա-

նագրեր, որոնք փոխլրացնում են Սմբատի «Դատաստանագրքի» համապատասխան իրավական կետերը¹⁶:

Առևտրի կազմակերպման այս ճկուն տեխնոլոգիաները և թղթի մատչելիությունը հնարավորություն էին ընձեռում մասնակցելու ֆինանսադրամական, առևտրային հարաբերություններին ոչ միայն առևտրականներին, այլև տարբեր խավերի ու մասնագիտությունների տեր մարդկանց: Փաստացի, մեկ էջ թուղթը, որտեղ ձևակերպվում էր որևէ տեսակի գործարք, վերածվում էր կապիտալի տեսակի, որը միաժամանակ դառնում էր ավելի լողացող ու շրջանառելի, քանի որ հասու էր ավելի լայն խավերին: Բնականաբար, այսպիսի հնարավորությունն անհամեմատ սահմանափակ պետք է լիներ մինչև թղթի տարածումը, երբ տեղեկության փաստաթղթավորումն իրականացվում էր մագաղաթի կամ պապիրուսի միջոցով: Որքան բազմաբնույթ ու շրջանառելի էր դառնում կապիտալը, այնքան մեծանում էին մարդկանց ցանկություններն ու պահանջարկը՝ ապահովելու իրենց ինքնաբավությունն ու ազատությունները: Այլ կերպ ասած, թղթի միջոցով շրջանառվող կապիտալը փոխում էր միջմարդկային հարաբերությունների, հասարակությունների ձևն ու բովանդակությունը:

Արևմտյան եվրոպայում տնտեսական այս փոփոխություններն ի վերջո հանգեցրին մասնավոր սեփականության վրա հիմնված մտածողության ու հարաբերությունների զարգացմանը: Համակեցական զարգացումների այս ընթացքն աստիճանաբար հասունացրեց մարդակենտրոն աշխարհայացքի արմատավորմանը, որն արդեն 14-րդ դարից սկսեց տալ Վերածննդի առաջին ծիլերը, որոնք, ոչ պատահաբար, արձակվեցին իտալական ֆինանսատնտեսական խոշոր կենտրոններում՝ Ֆլորենցիա, Վենետիկ, Պիզա, Ջենովա և այլն:

Այս փոխակերպումները Կրիկյան Հայաստանում, ըստ էության, ընթանում էին միջերկրածովյան միջավայրին համաչափ, սակայն դրանք արգելակվեցին ռազմական, աշխարհաքաղաքական գերլարված իրողությունների և ի վերջո պետության անկման պատճառով: Փոխակերպումների ընթացքը Մեծ Հայքից և Կիլիկիայից հայերի մեծ արտագաղթների հետ աստիճանաբար սկսեց տեղափոխվել գաղթօջախներ, որոնցում թղթի ազդեցությունն ի վերջո արձանագրվեց Հակոբ Մեղապարտի կողմից 1512 թ. Վենետիկում հայատառ առաջին տպարանի հիմնադրմամբ:

¹⁶ **Զ. Գևորգյան**, «Ամուսնություններն ու արտամուսնական պայմանագրերը Կիլիկյան Հայաստանում հանգրվանած եվրոպացիների առեականության մեջ», *ԲՄ*, 24, 2017, էջ 8-16: **Նոյնի**, «Օժիտը և ամուսնական ունեցվածքի բաժանումը Կիլիկյան Հայաստանի իրավական փաստաթղթերում և առեականության մեջ», *ԲՄ*, 29, 2020, էջ 375-388:

ZOHRAH GEVORGYAN

**PAPER, EVERYDAY LIFE AND SOCIAL TRANSFORMATIONS
IN CILICIAN ARMENIA**

Keywords: Cilician Armenia, paper, trade, everyday life, capital, Mediterranean trade, medieval trade, Smbat Sparapet, Venice, Genoa.

Throughout history, the discovery and spread of certain materials have been revolutionary in human daily life, as well as in economic, political and cultural transformations. One such material is paper, the discovery and widespread use of which brought profound changes to the world. The spread of paper, in fact, led to a unique informational revolution in the Middle Ages. It culminated in the establishment of the first printing house in Europe, which was followed by many others including the first Armenian printing house in Venice founded in 1512. The "domination" of paper continued until the late 20th century.

After the Battle of Talas (751) between the Abbasid Caliphate and the Tang Dynasty of China, the Caliphate's spies managed to obtain paper-making technologies from China, and henceforth paper began to spread rapidly to the Middle East and from there to Europe.

During the period of the Armenian state of Cilicia, especially in the 13th–14th centuries, paper had already deeply penetrated into the countries of the Middle East and the Mediterranean basin, becoming an inseparable part of human life. It widely circulated in Cilician Armenia, particularly from the end of the 12th century, when Cilicia became a part of the large family in the Mediterranean. The sea brought greater speeds of communication which, along with the development of international trade, also accelerated information flows in Cilician Armenia.

The extensive use of paper in Cilician Armenia is evidenced by various sources that survive on paper. The use of paper is especially impressive in the internal-foreign trade relations of Cilician Armenia. Its widespread use brought about substantive changes in financial relations and the transformation of capital. A merchant with a piece of paper or a receipt could travel from Ayas on a long commercial trip to the distant cities of the Mediterranean and carry out his transactions relatively safely.

The aim of this study is to present comprehensively, on the example of Cilician Armenia, the multilayered effects of the use of paper in the Middle Ages.

ЗОГРАБ ГЕВОРГЯН

**БУМАГА, ПОВСЕДНЕВНАЯ ЖИЗНЬ И СОЦИАЛЬНЫЕ
ПРЕОБРАЗОВАНИЯ В КИЛИКИЙСКОЙ АРМЕНИИ**

Ключевые слова: Киликийская Армения, бумага, торговля, повседневная жизнь, капитал, средиземноморская торговля, средневековая торговля, Смбат Спарапет, Венеция, Генуя.

Изобретение и распространение определенных материалов могло играть революционную роль как в повседневной жизни человека, так и в экономике, политике и культуре. Одним из таких материалов была бумага, изобретение и широкое использование которой внесло в мир глубокие изменения. Распространение бумаги, по сути, привело к уникальной информационной революции в средние века, кульминацией которой стало создание в позднем средневековье первой типографии в Европе, за которой последовало множество других типографий, в том числе первая армянская типография в Венеции, основанная в 1512 году. Бумага господствовала со средневековья до 20 века.

После битвы при Таласе (751 г.) между Аббасидским халифатом и китайской династией Тан шпионы халифата смогли получить технологии изготовления бумаги из Китая, откуда бумага начала быстро распространяться по Ближнему Востоку, а оттуда в Европу.

В период Киликийского армянского государства, особенно в 13-14 веках, бумага уже глубоко проникла в страны Ближнего Востока и Средиземноморского бассейна, став неотъемлемой частью жизни человека. Бумага была широко распространена в Киликийской Армении, особенно с конца 12 века, когда страна стала частью большой средиземноморской семьи. Море принесло с собой ускорение коммуникаций, что, наряду с развитием международной торговли, ускорило и информационные потоки в Киликийской Армении.

О широком использовании бумаги в Киликийской Армении свидетельствуют самые различные источники, составленные на бумаге. Использование бумаги особенно впечатляет во внутри-внешнеторговых отношениях Киликийской Армении. Широкое использование бумаги вызвало существенные изменения в финансовых отношениях, в трансформации капитала, когда купец с бумажным векселем или распиской мог отправиться из Айаса в коммерческую поездку в далекие города Средиземноморья, чтобы относительно безопасно осуществлять свои сделки.

Цель данного исследования – всесторонне представить многослойные эффекты использования бумаги в Средние века на примере Киликийской Армении.

ԴՌՆՓԱԿ ՊԱՏԱՐԱԳԻ ԱՎԱՆԴՈՒՅԹԸ ՀԱՅ ԱՌԱՔԵԼԱԿԱՆ ԵԿԵՂԵՑՈՒ ԾԻՍԱԿԱՐԳՈՒՄ

Բանալի բառեր՝ COVID-19, հայոց ծիսակարգ, պատարագ, գավիթ, Մեծ պահք, Ներսես Շնորհալի, Ներսես Լամբրոնացի, Սիմեոն Պղնձահանեցի, Գրիգոր Տաթևացի, Սիմեոն Երևանցի:

Մուտք

COVID-19 համավարակի թելադրանքով 2020-2021 թթ. համայն քրիստոնյա աշխարհն սկսեց պատարագն ու ժամերգությունները կատարել դռնփակ՝ առանց հավատացյալների մասնակցության: Այս պրակտիկան աննախադեպ էր աշխարհի, բայց ոչ Հայ Առաքելական Եկեղեցու համար, քանի որ Միջնադարում դռնփակ պատարագը հայոց ծիսակարգի ամենաբնութագրական հատկանիշներից մեկն էր: Որպես այդպիսին՝ դռնփակ պատարագն ու եկեղեցուց դուրս կատարվող ժամերգությունները դարձան հայ-ասորական, հայ-բյուզանդական և հայ-լատինական ծիսադավանական քննարկումների ու բանակցությունների առարկաներից մեկը: Այս հոդվածով փորձ է կատարվել ի մի բերել ու վերլուծել ուշագրավ այս երևույթի վերաբերյալ պահպանված մատենագրական վկայությունները՝ ուրվագծելով դրա ակունքներն ու պատմական ընթացքը մինչև մեր օրերը:

Պատարագին մասնակցելու սահմանափակումները վաղ շրջանում (Գ-Է դդ.)

Քանի որ պատարագը եկեղեցու կյանքի կիզակետն է և նրան անդամակցելու արտահայտությունը¹, այս հորհրդին մասնակցելու հարցը եկեղեցական իրավունքի կարգավորման առարկա դարձավ: Այսպես, արդեն Դ դ. սկզբից ժողովական ու կանոնական մի շարք որոշումներով հաստատվեց ապաշխարության խիստ կարգ, համաձայն որի ապաշխարողները բաժանվեցին չորս խմբերի՝ ըստ այսմ.

* Աթենքի համալսարան, աստվածաբանության դոկտոր, dngevorg@gmail.com, հոդվածը ներկայացնելու օրը՝ մարտի 7, 2022, գրախոսելու օրը՝ մայիսի 2, 2022:

¹ Ա. Շմեման, Մեծ Պահք, քարգլ. 2. Մուրադյան, Երևան, 2005, էջ 101-102:

ա. Առընթերականեր (*συνιστώντες*). սրանք պատարագին ներկա էին մնացյալ հավատացյալների հետ (առընթեր), սակայն չէին կարող Հաղորդութուն ստանալ:

բ. Ընկնողներ (*ὀποπίπτοντες*). մինչև ողջույնը կանգնում էին տաճարի ներսում, իսկ ողջույնից հետո, ստանալով օրհնութունը, դուրս էին գալիս արտաքին գավիթ կանգնելով երախաների հետ:

գ. Ունկնդիրներ (*ἀκροῶμενοι*). իրավունք չունեին ծնրադրելու, գավթից պիտի լսեին ընթերցվածքներն ու քարոզը, իսկ ողջույնից հետո՝ առանց օրհնութուն ստանալու, դուրս էին գալիս արտաքին գավիթ ու կանգնում երախաների հետ:

դ. Ողբացողներ (*προσκλαίοντες*). կանգնում էին եկեղեցու դռների մոտ՝ հաճախ ապաշխարության քուրճ հագած, ներս մտնողներին պատմում էին իրենց մեղքը՝ խնդրելով աղոթել իրենց համար եկեղեցու ներսում²:

Որպեսզի հասկանալի լինի, թե ինչպե՛ս էր գործում ապաշխարության այս աստիճանների համակարգը, ընդամենը մեկ բնութագրական օրինակ բերենք. Բարսեղ Կեսարացու ՄՁ. կանոնով զղջացող մարդասպանը պետք է անցնի ապաշխարության քսանամյա շրջան՝ ըստ այսմ. 4 տարի՝ ողբացողների շարքում, 5 տարի՝ ունկնդիրների, 7 տարի՝ ընկնողների, 4 տարի էլ՝ առընթերականների³:

Երևում է, որ ապաշխարության աստիճանները տարածում էին գտել Փոքր Ասիայի եկեղեցիներում: Արդյոք այն գործում էր Հայաստանում: Պատասխանը դրական է համենայն դեպս ե դ. դրությամբ, քանի որ այդ աստիճանները նշված են Շահապիվանի ժողովի (444 թ.) Ե., Ը., Թ., ԺԱ. և ԺԲ. կանոններում⁴, թեպետ ընդհանուր առմամբ, սույն ժողովի մեջ նախապատվութունը տրվում է ֆիզիկական պատժին ու դրամական տույժերին: Հետագայում հայոց ժողովական

² Թվարկված աստիճանների մասին հիմնականում հրահանգված է Գրիգոր Նեոկեսարացու Ե., Է.-Թ. և ԺԱ., Անկյուրիայի ժողովի Գ.-Թ., ԺՁ., ԻԳ., Նեոկեսարիայի ժողովի Ե., Լավոդիկիայի ժողովի Ե. և ԺԹ., Բարսեղ Կեսարացու ՄՁ.-ՄԹ., ԿԱ., ԿԳ., ՀԳ., ՀԵ., Ձ.-ՁԳ., Գրիգոր Նյուսացու Գ. և Ե. կանոններում (թվահամարները նշված են ըստ հունարեն բնագրի): Հմմտ. Մելիք-Փանգյան Ներսես վրդ. Հայոց եկեղեցական իրավունքը (վերահրատարակություն), Ս. Էջմիածին, 2011, էջ 635: Ա.-Գ. դդ. ապաշխարության ծրարագրի մասին՝ հիմնված վաղհրատարակական սկզբնաղբյուրների վերլուծության վրա տե՛ս Դ. Ն. ՓՆԱԿՑ, «Οί εὐχέες τῶν Ἀποστολικῶν Διαταγῶν ὑπὲρ τῶν μετανοούντων (Πρὸς μία διερεύνηση τοῦ τελετουργικοῦ τῆς Μετανοίας κατὰ τοὺς τέσσερις πρώτους αἰῶνες)», *Εἰκῶν τῶν Μελλόντων. Ἱστορικὲς καὶ Θεολογικὲς προσεγγίσεις στὴ λατρεία τῆς Ἐκκλησίας*, ἐκδ. Γρηγόρη, Ἀθήνα, 2020, էջ 339-368:

³ **ՐՂՂԷ Դ. Ա.—ՍՈՒՂԷ Մ.**, *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων τῶν τε ἀγίων καὶ πανευφύμων Ἀποστόλων, καὶ τῶν ἱερῶν Οἰκουμενικῶν καὶ Τοπικῶν Συνόδων, καὶ τῶν κατὰ μέρος ἀγίων Πατέρων*, τ. Α΄-ΣΤ΄, Ἀθήνησι, 1852-1859, և. 4, էջ 215:

⁴ *Կանոնագրք Հայոց*, աղյ. Վ. **Հակոբյանի**, Երևան, 1964, և. Ա, էջ 437, 440, 441, 443, 445:

կանոնների մեջ դրանք չեն հիշատակվում, իսկ Տիեզերական եկեղեցում ապաշխարողների աստիճանների վերջին հիշատակությունը գտնում ենք 691-692 թթ. Պոլսում գումարված Տրուլլոսի ժողովի Ձէ. կանոնում. վերջինիս համաձայն՝ շնության համար նախատեսված էր մեկ տարի մնալ ողբացողների հետ, երկու տարի՝ ունկնդիրների, երեք տարի՝ ընկնողների և վերջապես, Հաղորդություն ստանալ յոթներորդ տարում⁵:

Այսպիսով, պատարագի ժամանակ գավթում և կամ առհասարակ եկեղեցուց դուրս գտնվելը, եկեղեցական իրավունքի համաձայն, կապված է տվյալ հավատացյալի՝ ապաշխարության շրջանում գտնվելու հետ, և որևէ կերպ չի կարող վերաբերել ողջ համայնքին:

Մեծ պահքի սահմանափակումները

Ծիսական կյանքի զարգացման ու բարդացման ընթացքում աստիճանաբար կյանքի կոչվեցին ու բոլոր հավատացյալների համար պարտադիր համարվեցին բազմօրյա պահքերը, որոնցից գլխավորը Տիրոջ Հրաշափառ Հարություն տոնին՝ Զատիկին նախորդող Քառասներորդական պահքն է: Առաջ եկավ այն գաղափարը, որ պահքի խստությունն ու սգո ոգին անհամատեղելի են պատարագի զատկական ցնծության հետ: Այս մտածումն ամրագրվեց Լավոդիկիայի ժողովի (գումարվել է 343-381 թթ. միջև ընկած ժամանակահատվածում) *ԽԹ*. (հայերեն թարգմանություն մեջ՝ *ԽԶ*.) կանոնով, համաձայն որի՝ «...Քառասներորդականի ժամանակ չպետք է Հաց մատուցել, բացառությամբ միայն շաբաթ և կիրակիի»⁶: Ի դեպ, նույն ժողովի հաջորդ՝ Ծ. (հայերեն թարգմանություն մեջ՝ *ԽԷ*.) կանոնը հրահանգում է. «Քանզի չպետք է Քառասներորդականի վերջին շաբաթվա հինգշաբթի օրը [պահքը] լուծել և [այդպիսով] ողջ Քառասներորդացն անպատվել: Այլ պետք է ողջ Քառասներորդացը պահք պահել՝ չորակերություն»⁷:

Այդուհանդերձ, քանի որ քրիստոնյաների մեջ տարածված էր շաբաթվա մեջ հաճախ հաղորդվելու ավանդույթը, հաստատվեց այսպես կոչված «Նախարբեցելոց Ընծայից պատարագը». ըստ էության՝ դա երեկոյան ժամերգություն է, որի վերջում հավատացյալներին Հաղորդություն է տրվում⁸: Նախարբեցելոցի

⁵ **ՐձԼԼ** – **Սոտլի**, նշվ. աշխ., հ. 2, էջ 505-506:

⁶ **ՐձԼԼ** – **Սոտլի**, նշվ. աշխ., հ. 3, էջ 216: Հմմտ. *Կանոնագիրք Հայոց*, հ. Ա., էջ 239:

⁷ **ՐձԼԼ** – **Սոտլի**, նշվ. աշխ., հ. 3, էջ 217: Հմմտ. *Կանոնագիրք Հայոց*, հ. Ա., էջ 239:

⁸ Նախարբեցելոց պատարագի հունարեն բնագիրը տե՛ս **Տրեմպեևս Ս. Ն. *Αἱ τρεῖς Λειτουργίαι κατὰ τοὺς ἐν Ἀθῆναις κώδικας***, *Αθῆναι*, 1935, էջ 199-221. միջնադարյան հայերեն թարգմանությունը տե՛ս *Սրբազան Պատարագամատուցք Հայոց, թարգմանութիւնք պատարագաց Յունաց, Ասորոց եւ Լատինացոց հանդերձ քննութեամբք, նախագիտելեօք եւ ծանօթութեամբք ի Յ. Յովսէփայ վ. Գաբրէեան, Վիեննա, Մխիթ. տպարան, 1897, էջ 412-429. արարողակարգի ամփոփ ներկայացումը տե՛ս **Շմեւան**, նշվ. աշխ., էջ 52-58:*

մատուցումն ամրագրել է Տրուլլոսի ժողովն իր ԾԲ. կանոնով. «Քառասնորդական պահոց բոլոր օրերին՝ բացառությամբ շաբաթ և կիրակի, նաև՝ սուրբ Ավետման օրերի, թող մատուցվի Նախասրբեցելոց սուրբ պատարագը»⁹:

Մեծ պահքի հետ կապված Հաղորդության սահմանափակումները հետզհետե զարգացան նաև Հայաստանում: Այսպես, է. դ. սկզբի մատենագիր Մովսես Յուրտավեցին խոսում է այն մասին, որ Հայրերն արգելել են Քառասնորդացի ընթացքում սրբոց հիշատակին պատարագ մատուցել՝ բացառությամբ շաբաթ և կիրակի օրերի: Նույն հեղինակը դատապարտում է նրանց, որոնք Ավագ հինգշաբթի հաղորդվելուց առաջ լուծում են պահքը՝ ընդունայն դարձնելով ամբողջ քառասնօրյա պահեցողությունը¹⁰: Ակնհայտ է, որ այստեղ վկայակոչված են Լավորիկիայի ժողովի հԹ. և Ծ. կանոնները: Հետագայում սակայն, դրուժյունը փոխվում է, և Հովհան Գ Օձնեցի (719-728 թթ.) կաթողիկոսին վերագրված¹¹ «Սակա ժողովոց» հակաճառական երկում, որի անանուն հեղինակն իր առջև նպատակ էր դրել բարձրացնել «հիմն եւ պարիսպ ամրութեան ընդդէմ հերձուածոյն Քաղկեդոնի»¹², ի շարս այլ խնդիրների, արժարժում է Ավագ հինգշաբթի օրը հաղորդվելու հարցը¹³: Մասնավորապես, «ի մեծի Հինգշաբաթոջն, ո՛չ հրամայեմք հաղորդել ժողովրդեան մարմնոյն եւ արեան Տեառն, զի մի քաղկեդոնական ախտին շաղախեալ կործանեսցին յուղիղ հաւատոց անտի, զի պէս պէս ախտիւք խայծեալք յայսոյն շաբթ, եւ մի՛ անմաքրապէս հպեալք մերձեսցին ի մարմինն Տեառն, ոչ խոստովանեալք զյանցանս իւրեանց, երախայապէս առեալ զմարմին որդւոյն Աստուծոյ հաղորդիցին անմաքուր, սատանայապատիր եւ որովայնամոլ ըստ քաղկեդոնական հաւատոյ, որք ասեն, սուրբ մարմինն մերձենալով ի շրթունս մեր, մերժէ զանարէնութիւնս մեր»¹⁴: Ավագ հինգշաբթի Աբ. Հաղորդության մտտենալը, ըստ նույն երկի հեղինակի, խնդրահարույց է նաև այնու, որ դրանից հետո լուծում են պահքը՝ չսպասելով Զատիկին¹⁵: Փորձելով գտնել աստվածաբանական կոմպաններ՝ Ավագ հինգշաբթի հաղորդվելն արգելե-

⁹ Ρόλλη – Ποτλί, նշվ. աշխ., հ. 2, էջ 427:

¹⁰ Գիրք թողթոց, հրատ. Նորայր աբ. Պողաբեան, Երուսաղեմ, տպ. Ս. Յակոբեանց, ² 1994, էջ 263-264:

¹¹ Պետք է նշել, որ երկի վերջավորությունն ուղղակիորեն ազդված է Հովհան Մանդակունու կանոններից (հմմտ. Գիրք թողթոց, էջ 490-492. «ԻԱ. կանոնք Յովհաննու Մանդակունու Հայոց կաթողիկոսի [զուովս Թ.]», Մատենագիրք Հայոց, հ. Ա., Ե. դ, էջ 1282-1287):

¹² Գիրք թողթոց, էջ 484:

¹³ Սույն խնդրին մի փոփոխ հոդված է նվիրել Աբել վրդ Օղլուգյանը, ըստ որի՝ երկը կառելի է թվագրել Ը. դ. 30-ական թթ. (տե՛ս Օղլուգեան Աբել վրդ., «Մի ֆանի դիտողություններ Անանիա վարդապետ Սանահնեցու «Ընդդեմ երկաբնակաց» նաոի հրատարակութեան աոիթով», Գանձասար Գ (1993), էջ 51):

¹⁴ Գիրք թողթոց, էջ 485-486:

¹⁵ Նույն տեղում, էջ 486:

լու համար, անանուն հայ մատենագիրը կարծում է, որ այդ օրն ինչպես որ հաղորդվեցին միայն առաքյալները, այնպես էլ նույն օրինակով պիտի հաղորդվեն միայն եպիսկոպոսներն ու քահանաները, բայց ոչ՝ երախաները, ժողովուրդն ու դպիրները. «...Վերադիտողին միայն հրամայեմք քահանայիւք հաղորդել ահաւոր խորհրդոյն եւ զգոռհիկսն արտաքս ելանել: Նա եւ ոչ զոք ի դպրաց կամ ի մանկանց ուսումնասիրաց հրամայեմք կալ յեկեղեցւոջ սակս վկայութեան տալոյ, զի զատեալ որոշեսցուք ամենայն կարգաւք յերկաբնակ աղանդոյն Քաղկեդոնի: Քանզի նոքա անխտրապէս եւ անխոստովանաբար ոչ լեալ մաքուր, մերձեանն յաւահոր խորհուրդն, իբրեւ ոչինչ համարելով, համարձակութիւն ետուն եւ մերոյ վիճակիս յոր սոսկալի եւ ահաւոր է մատչել երախայից, զի այսպէսն ոչ է բաժակ անմահութեան, այլ բաժակ այրման»¹⁶:

Իհարկէ, պետք է ընդունել, որ հասարակ ժողովրդի մեջ շարաշահումներ եղել են, և այդ առումով «Սակս»ի հեղինակի դիտողությունները թերևս արդարացիված են¹⁷: Բայց և նրա առաջարկած լուծումը ծայրահեղ է, քանի որ միևնույն մակարդակին է հավասարեցնում դեռևս անկնունք երախաներին ու մկրտված քրիստոնյաներին՝ աշխարհականներին ու կղերիկոսներին: Բացի այդ, հեղինակի խոսքի մեջ անհասկանալի է մնում հետևյալ կարևորագույն պահը. ժողովուրդը կարո՞ղ էր արդյոք հաղորդվել Մեծ պահքի շաբաթ-կիրակի օրերին (երբ պատարագ էր մատուցվում), և այդ դեպքում արգելքը վերաբերում էր միայն Ավագ հինգշաբթիին, թե՞ առհասարակ արգելված էր հաղորդվել ողջ Քառասնորդականի ընթացքում, և Ավագ հինգշաբթին չէր կարող բացառություն կազմել:

Հոգեհանգստյան մասնավոր պատարագները

Երբ կենսամակարդակը բարձրանում է, հասարակության վախճանաբանա-

¹⁶ Նույն տեղում, էջ 487: Հետագայի հայ մատենագիրներից Անանիա Նարեկացին (ժ. դ.) և Բնադատում է Ավագ հինգշաբթի՝ բյուզանդացիների անխտր ու պարտադիր (°) հաղորդվելու ավանդույթը՝ ելնելով և՛ նրանից, որ առանց պատշաճ պատրաստության չի կարելի մոտենալ Սբ. Սկիհին, և՛ նրանից, որ այդ օրը առաջալսելի օրինակով միմիայն Բնադատները պիտի հաղորդվեն, և ոչ թե ժողովուրդը: Անանիան հատկապես Բնադատում է այն, որ Ավագ հինգշաբթի հաղորդության ուրախությունն անհամատեղելի է մոտակա Ավագ ուրբաթի սգի հետ («Հաստատմատ Անանիայի Հայոց վարդապետի լուծումն մահաւման երկաբնակացն, որք ի կարծիս ճշմարտութեան անյարմար դասանն երկակս ի միմն մուծանել բնութիւն, որ է Աստուած Բանն, Աստուած մարդն Յիսուս Քրիստոս», հրատ. Հ. Քամրազեան, Մատենագիրք Հայոց, Ժ. Բ, Ժ. դ., էջ 531-537. հմմտ. Հ. Քյոսեյան, Անանիա Սանահնեցի (Աստվածաբանական բնագրեր, ուսումնասիրություններ), Ս. էջ միաձին, 2000, էջ 257-261):

¹⁷ Այս ենթադրության օգտին կարող է, օրինակ, վկայել հունական Մաշտոցներում առկա Հովհան Ոսկեբերանի՝ Ավագ հինգշաբթիի «Հորդորական ճառը», որով նա կոչ է անում անգեղ մեղավորներին շտապելու Սբ. Սկիհին (տե՛ս *Εὐχολόγιον τὸ Μέγα*, ἐκδ. «Ἀστὴρ», Ἀθῆναι, 1986, էջ 609-610):

կան սպասումները տկարանում են, քանի որ մարդու համար առավել հմայիչ է դառնում երկրային կյանքը: Դրանով հանդերձ, միջնադարյան մարդը շարունակում էր հավատացյալ մնալ: Համաձայնեցնելու համար աշխարհիկ կյանքի հանդեպ հետաքրքրությունը հավիտենական կյանքի ակնկալիքի հետ, առաջ են քաշվել «հաշտարար» աստվածաբանական լուծումներ¹⁸: Ահա այդպես նաև Բագրատունյաց Հայաստանում, երբ ծաղկում ապրեց քաղաքային կյանքը և ուժ առավ աշխարհիկայնացումը, երկնքի արքայությունը չկորցնելու համար շրջանառություն մեջ դրվեց հոգեհանգստյան պատարագի մի թյուր մեկնաբանություն, որի համաձայն՝ այն կարող էր հոգին փրկել դժոխքից: Որպես հետևանք, մոտավորապես Ը. դ. երկրորդ կեսին-Թ. դ. առաջին կեսին, ինչպես ցույց է տվել Տ. Վարդան Հացունին, լայն տարածում ստացան պատվիրված հոգեհանգստյան պատարագները, որոնք օրը մի քանի անգամ «թիվ» տարբերակով (առանց երգեցողության), մասնավոր կարգով, առանց սպասավորների և ծիսական զգեստների, անշուք ձևով մատուցվում էին վանքերում: Այդ նպատակով միևնույն եկեղեցում տեղադրվում էին մի քանի պատարագամատուց սեղաններ¹⁹:

ԺԲ. դ. վերջում հոգեհանգստյան պատարագների այս թյուր ըմբռնման դեմ խիստ պայքար էր մղում Տարսուհի արքեպիսկոպոս Ներսես Լամբրոնացին (1153-1198 թթ.), որին հիրավի կարելի է հայոց ծիսական կյանքի բարենորոգիչը համարել: Նախևառաջ նա հերքում էր այն կարծիքը, թե անփույթ կյանքով ապրած մարդը կարող է փրկվել պատարագի մեղսաքավիչ զորությունմբ, և ապա դատապարտում էր շահամոլության ու վաճառաշահության աղբյուր դարձած այդ պատարագները²⁰: Ներսես Լամբրոնացուց տեղեկանում ենք, որ հոգեհանգստյան պատարագը, ամբողջովին գրավելով սովորական պատարագի տեղը, այն թյուր կարծիքն էր առաջ բերել, թե պատարագն ընդհանրապես մատուցվում է միայն մեռելների համար, և ոչ թե ողջերի²¹:

Դռնփակ Պատարագն ու Ժամերգությունները բուն Հայքում և Կիլիկիայում

Հայոց ծիսական այս առանձնահատկության մասին տեղեկացնող ամենա-

¹⁸ Ասվածի դասական օրինակ կարելի է համարել միջնադարյան Կաթոլիկ եկեղեցում լայն տարածում գտած ինդուլգենցիաները, որոնք մարդկանց հնարավորություն էին տալիս ապրելու իրենց ուզածի պես՝ «ապանովագրելով» նաև հավիտենական կյանքը:

¹⁹ Ս. Պատարագի օրերն, տեսակք եւ ժամեր Հայ եկեղեցույ մէջ, ի Բ. Վարդանայ Հացունայ, ի Ս. Ղազար Վենետիկոյ, ²1899, էջ 23-28, 60-64: Հմմտ. Կ. Մաթևոսյան, Անի. եկեղեցական կյանքը և ձեռագրական ժառանգությունը, Մայր Աթոռ Սբ. Էջմիածին, 1997, էջ 180-188:

²⁰ Տէս Սրբոյն Ներսեսի Լամբրոնացույ Տարսուհի եպիսկոպոսի Խորհրդածութիւնք ի կարգս եկեղեցույ և մեկնութիւն Խորհրդոյ Պատարագին, ի Վենետիկ, ի տպարանի Սրբոյն Ղազարու, 1847, էջ 178-179:

²¹ Նույն տեղում, էջ 430-438:

վաղ երկերից պետք է համարել բյուզանդական մատենագրության «ընդդեմ Հայոց» ժանրի ամենահայտնի ստեղծագործություններից մեկը՝ Կեղծ-Սահակի կշտամբողական երկրորդ խոսքը: Այստեղ թվարկված հայոց Իժ. «մոլորություններից» թիվ Ի. ն հետևյալն է. «Որ Քառասնորդական սուրբ պահքի ընթացքում եկեղեցի չեն մտնում և խաչին չեն երկրպագում»²²: Սույն երկի թվագրման վերաբերյալ ուսումնասիրողները համակարծիք չեն, սակայն մեր կարծիքով այն պետք է թվագրել ԺԱ. դ. երկրորդ կեսից ոչ վաղ:

Նույն երկից օգտված և այն վրացերենի փոխադրած Արսեն Իղալթոյեցին (ԺԱ. դ. վերջ-ժԲ. դ. սկիզբ) նույն խնդրի կապակցությամբ տեղեկացնում է, որ հայերը «սուրբ Հաղորդության ժամանակ ոչ իսկ եկեղեցի են մտնում, նույնիսկ ոչ էլ խաչին երկրպագում»²³: Նկատելի է, որ եթե ըստ Կեղծ-Սահակի՝ հայերը եկեղեցի չեն մտնում Մեծ պահքի ընթացքում, ապա Արսենի մոտ խոսքն առհասարակ Հաղորդության կամ պատարագի ժամանակ եկեղեցի չմտնելու մասին է:

Միևնույն ժամանակաշրջանում, նշյալ սովորությունը քննադատում էին նաև հակոբեիկյան ասորիները: Այսպես, Գիոնեսիոս Բար Սալիբին († 1171 թ.) հայոց ծիսական շեղումների դեմ ուղղված իր երկում անդրադառնում է նաև քննվող հարցին: Նա տեղեկացնում է, որ հայերը, պատճառաբանելով անարժանությունը, «Երկար ժամանակով արգելում են հավատացյալներին հաղորդվել, այդ իսկ պատճառով նրանց հավատացյալները մեղքի շարունակական վիճակի մեջ են, սատանան էլ տեսնելով, որ նրանց արգելված է Խորհրդին մասնակցել, գալիս է իր շար դեերով, շարունակ տանջում է նրանց ու մեղքի հրահրում»²⁴: Մեկ այլ տեղում ասորի մատենագիրը գրում է, որ հայերը, հակաճառելով, այսպիսի հարց են առաջ քաշում. «Վերաբերման ժամանակ դուք ինչու՞ եք եկեղեցու դռները բոլորի առջև բացում՝ մտնելու համար»²⁵: Բար Սալիբիի պատասխանն այն է, որ եթե «առաքելական ժամանակներում» հավատացյալները բաժանված էին հինգ դասերի (ապաշխարողներին՝), ապա ներկայումս արդարներն ու մեղավորները, բարիներն ու շարերը միախառնված են, և եթե ժողովրդին արգելվի պատարագին մասնակցելը, ապա «ներանք իսպառ կկորչեն», մինչդեռ Խորհրդին մասնակցելն առիթ կարող է հանդիսանալ՝ ապաշխարելու ու Հաղորդության արժանի լինելու²⁶:

²² PG 132, 1232:

²³ Պ. Մուրադյան, ԺԱ. -ժԳ. դարերի հայ-վրացական դավանական խնդիրները և Մխիթար Գոշի «Առ Վրացիս» թողթը. ավելուրագիտական քննություն և բնագրեր, Ս. Էջմիածին, 2011, էջ 70:

²⁴ Mingana A. *The Work of Dionysius Barsalibi Against the Armenians*, Woodbrooke Studies 4, Cambridge, 1931, էջ 40:

²⁵ Նույն տեղում, էջ 49:

²⁶ Նույն տեղում: Բար Սալիբիի և հայոց միջև ծավալված աստվածաբանական ֆնտրկման մեջ նշմարելի է այն հակասությունը, որի մեջ ըստ էության հայտնվել էր եկեղեցին, երբ Բրիտանոն-

1170 թ. ամռանը Կոստանդնուպոլսի բանագնաց կյուսիաս Թեորիանոս մագիստրոսն առաջին անգամ ժամանում է Հռոմկլա՝ Ներսես Գ. Շնորհալի կաթողիկոսի (1066-1073 թթ.) և հայոց եպիսկոպոսների հետ եկեղեցական միություն կայացնելու ուղղությամբ բանակցություններ վարելու նպատակով: Այս ընթացքում, մի գրույցից հետո Թեորիանոսը նկատում է, որ կաթողիկոսի քահանաները եկեղեցուց դուրս սկսում են երեկոյան ժամերգությունը: Թեորիանոսի և Հայոց հովվապետի միջև ծավալվում է ուշագրավ մի քննարկում, որը մեջբերում է հենց Թեորիանոսը. «...նրա քահանաներն սկսեցին երգել երեկոյան ժամերգության կարգը եկեղեցուց դուրս՝ իրենց սովորության համաձայն: Եվ Թեորիանոսն ասաց.

— Քո քահանաները [ժամերգությունն] ինչու՞ են եկեղեցուց դուրս երգում: Կաթողիկոսը. — Գրված է. «Յամենայն տեղիս տէրութեան նորա» (Սաղմ. ճԲ, 22):

Թեորիանոսը. — Նմանապես գրված է. «Ահա օրհնեցէք զՏէր, ամենայն ծառայք Տեառն, որք կայք ի տան Տեառն» (Սաղմ. ՃԼԳ, 1): Նաև. «Յեկեղեցիս օրհնեցէք զԱստուած» (Սաղմ. ՄԷ, 27): Եվ նմանօրինակ բյուրավոր [տեղիներ կան]: Բայց հարցնում եմ՝ որտեղի՞ց էք դա վերցրել:

Կաթողիկոսը. — Նրանք, որոնք մեզ են ավանդել եկեղեցական կարգավորությունն ու կարգը, սահմանել են միայն աստվածային պատարագը եկեղեցու ներսում մատուցել՝ ներսում միայն քահանան, իսկ ողջ ժողովուրդը դրսում կանգնած, մնացած բոլոր ժամերգություններն էլ աստվածային տաճարից դուրս կատարել: Եվ սա արդարացիորեն են սահմանել, քանի որ նոր [Ուխտի իրողությունները] հին [Ուխտի իրողություններից] հույժ գերազանց են՝ ինչպես ճշմարտությունը՝ սովերի հանդեպ. ներսում պատարագվում է Աստվածորդին համայն աշխարհի փրկության համար, և մենք պետք է առավել պատկառանք ու պատիվ հատուցենք մեր տաճարին, քան հրեաները, քանի որ նրանք, մաքուր լինելով, մտնում էին այսպես կոչված «աշխարհականաց սրբությունը», [բայց] ոչ խորան, որ կոչվում էր «Սրբություն Սրբոց» և մեր աստվածային տաճարի սովերն էր: Իսկ մենք, որ լի ենք անմաքրությամբ, ինչպե՞ս մուտք գործենք Աստծո սրբազնագույն տաճարը: Սա իմանալով՝ մեր վարդապետները սահմանեցին այսպես կատարել:

Թեորիանոսը. — Ձեր վարդապետները, որ այդ բանը կարգել են, թվում է՝ հակառակ են սահմանել Նիկիայում ժողովված 318 սուրբ և աստվածագոյաց

յաների հոգևոր վիճակն առաջին դարերի հետ համեմատած զգալիորեն անկում էր ապրել. մի բան, ինչը չի թափանցում ասորի հեղինակը: Եվ եթե այս պարագայում նա կողմնակից էր ներողամիտ մտեցմանը (οἰκονομία), ապա հայերը կողմ էին հակառակին՝ եկղզ. կանոնների խիստ կիրառությանը (ἀκριβεία):

Հայրերին, քանզի նրանք ժԱ. կանոնով բառացիորեն այսպես են ասում. «Նրանց վերաբերյալ, որոնք ուրացել են առանց հարկադրանքի, առանց [ունեցվածքի] բռնագրավման, առանց [որևիցե] վտանգի կամ նմանատիպ բաների, ինչը տեղի ունեցավ Լիկինիոսի բռնակալության ժամանակ, սուրբ ժողովին հաճո եղավ [կարգադրել հետևյալը]. թեպետև [նրանք] անարժան էին մարդասիրությանը, սակայն թող [այն] կիրառվի նրանց հանդեպ: Արդ, հավատացյալներն իսկապես զղջացողներին երեք տարով թող ունկդիրների մեջ կարգեն, և յոթը տարի թող ընկնողների մեջ լինեն, երկու տարի էլ թող հաղորդակից լինեն ժողովրդի աղոթքներին՝ առանց Ընծայի»²⁷: Տե՛ս, որ [անգամ] այսպիսի մեծ մեղքով ընկածներին կանոնը հրահանգում է միայն երեք տարի ունկդրել, այսինքն՝ եկեղեցուց դուրս՝ գավթում կանգնել ու լսել աստվածային Գիրքը: Մինչդեռ քո քահանաները մշտապես ունկդիրների շարքում են: Հետո ի՞նչ է ասում կանոնը. «Եվ յոթը տարի թող ընկնողների մեջ լինեն»: Սա նշանակում է՝ եկեղեցի մտնել, սակայն ամբիոնի²⁸ հետևում կանգնել և երախամների հետ դուրս գալ: Երկու տարի էլ հավատացյալների հետ կանգնել ու աղոթել, սակայն չարժանանալ Արքությունների հաղորդությանը, մինչև որ անցնի երկամյակը: Արդ, եթե չհաղորդվելու ապաշխարության կանոնով կապվածներն [անգամ] մուտք են գործում եկեղեցի, քո քահանաներն ինչու՞ չեն մտնում:

Կաթողիկոսը. — Մինչ այժմ երեք միտք չեմ դրել այս կանոնին, [այն] հույժ նպաստավոր է քո խոսքին...»²⁹:

Պատահական չէ, ուրեմն, որ դռնփակ պատարագի ու բացօթյա ժամերգությանը վերացման հարցն ի վերջո մտավ այն ինը հիմնական հարցերի մեջ, որոնք առաջադրվեցին՝ հայ-բյուզանդական եկեղեցական միաբանությունը կայացնելու համար. «Որ բոլոր քրիստոնյաները կանգնեն եկեղեցու ներսում, երբ մատուցվում է աստվածային պատարագը նմանապես՝ եկեղեցու մնացյալ կարգավորությունները, բացառությամբ նրանց, որոնց արգելում են աստվածային կանոնները»³⁰:

Հայտնի է, որ Շնորհալի հայրապետի հանկարծահաս մահվան պատճառով

²⁷ Հմմտ. Ράλλη – Ποτλή, նշվ. աշխ., հ. 2, էջ 139. Կանոնագիրք Հայոց, հ. Ա, էջ 124:

²⁸ Վաղբրիստոնեական և բյուզանդական տաճարների ամբիոնը տեղադրված էր խորանի դեմ դիմաց՝ մոտավորապես եկեղեցու մեջտեղում:

²⁹ PG 133, 192-193:

³⁰ Նույն տեղում, 269: Պետք է նշել, որ այս բանակցություններից առաջ Շնորհալի հայրապետն իր ընդհանրական թղթում արդեն իսկ դատապարտել էր դռնփակ թիվ պատարագները՝ գրելով հետևյալը. «... Լսեմք զումանց՝ եթե հասարակաց զգեստում և աղտեղեալ տրեխոֆ ելանեն ի բեմն սուրբ, և զսարսափելի խորհուրդն անխորհրդական զգեստում կատարեն, և զայն ի պարկեշտութիւն անձանց համարին, հանելով զժողովուրդն արտաբոյ եկեղեցոյն և զդուռն ընդդէմ ձգելով...» (Թուղթ ընդհանրական, արարեալ երիցս երանեալ սուրբ Հայրապետին մերոյ տեառն Ներսիսի Շնորհալույ, ի Ս. Էջմիածին, 1865, էջ 70):

հայ-բյուզանդական միաբանության ծրագիրը կյանքի չկոչվեց, հետևաբար նաև փակ պատարագի թնշուկը չլուծվեց՝ դառնալով հաջորդ սերունդների հոգածության առարկա: Նույն ժ. դ. վերջում փակ պատարագի և եկեղեցուց դուրս աղոթասացությունների դեմ բռն քննադատությամբ հանդես եկավ Ներսես Լամբրոնացին: Նա քննվող խնդրին է նվիրել մի առանձին աշխատություն՝ «ի խնդրոյ հայցման երիցակից եղբարց»³¹, որտեղ մանրամասն ներկայացնում է փակ արարողությունների կողմնակիցների աստվածաբանական հիմնավորումները՝ իր գրչին հատուկ խորաթափանցությամբ ու ճարտարությամբ մեկ առ մեկ դրանք հերքելով:

Լամբրոնացին տարբերակում է աստվածային օրենքը՝ տրված առաքյալների աստվածաշունչ գրվածքների միջոցով, և հետագայի անանուն «ծերերի» ավանդությունները, որոնք ըստ էության եղծում են այդ օրենքը: Փակ արարողությունների կողմնացիներն առաջ են քաշել հետևյալ դրույթը. «Ոչ մտեմք՝ ասեն յեկեղեցի աղօթել, ըստ որում և առաջինքն»³²: Լամբրոնացին միանգամայն թյուր է համարում այդ փաստարկը, ցույց տալով, որ հայոց առաջին հայրապետները՝ Լուսավորիչն ու իր շառավիղները «յեկեղեցի աղօթէին ի գիշերի և ի տուրնջեան: Յարձանացեալ խորանացն որք կան մինչև ցայսօր հաստատուն, և ոչ ունին առնթեր ժամատուն»³³: Ավելին՝ «նա և թագաւորքն Բագրատունեաց, և որ առ նորօք հայրապետք՝ ընդ նոյն գնացին շաւիղ՝ եկեղեցիս միայն շինեալ տունս աղօթից»³⁴: Մեկ այլ փաստարկ, որ մեջտեղ են բերել գավթում աղոթելու կողմնակիցները, հետևյալն է եղել. «Մերս եկեղեցի մեռոնած է և օրհնած»³⁵: Տարսոնի առաջնորդը մատնացույց է անում, որ մնացյալ քրիստոնյաների տաճարները ևս մյուռոնած են, սակայն եկեղեցի մտնելու արգելք չկա, ինչով հայտնի է դառնում իր հակառակորդների մոլորությունը: Աստվածաբանական առումով նա հարկ է համարում նշել, որ Դրոշմի խորհրդով նախ մարզն ինքն է դառնում Աստծո տաճարը, հետո նույն Հոգեկիր մյուռոնով սրբագործ-

³¹ Լամբրոնացի նշվ աշխ., էջ 40:

³² Նույն տեղում, էջ 25:

³³ Նույն տեղում, էջ 26: Լամբրոնացու այս կարծիքը նշգրիտ չէ. մեզ հասած ամենավաղ գավթները Սյունիքում են (Վահանավանք, Գնդեվանք) և թվագրվում են ժ. դ., այսինքն՝ Բագրատունյաց շրջանով: 1038 թ. երևան է եկել Բաղայուն գավթի տեսակը (Հոռոմոսի վանքում), որը և տիրապետող է դարձել ժ.բ.-ժ.Գ. դդ., երբ գավթներ էին կառուցվում համարյա բոլոր վանքերում (տե՛ս Казарян А. Ю., «Гавит», *Православная Энциклопедия*, հ. 10, էջ 186): Առկա ուսումնասիրություններում շեշտված է գավթների կամ ժամատների դամբանական գործառույթը (տե՛ս Vardanyan E. "The Žamatun of Horomos and the Žamatun/Gawit' Structures in Armenian Architecture" in: *Horomos Monastery: Art and History*, ed. by E. Vardanyan, ACHCByz, Paris, 2015, pp. 207-236):

³⁴ Լամբրոնացի, նշվ. աշխ., էջ 26:

³⁵ Նույն տեղում:

վում է քարեղեն տաճարը: Հետևաբար, «նոյն Հոգի է՝ որ ի մեզ բնակեցաւ և ի նա, և արար զնա մեօք հանդերձ տաճար Աստուծոյ, և մայր մեր ամենեցուն. ապա միով Հոգւով զօրացեալքս զիս՝ որդ ի միմեանց խորշիմք»³⁶:

Եկեղեցուց դուրս գտնվելու շատագուցները հենվել են նաև հավատացելոց պատարագի սկիզբն ազդարարող սարկավագի հրահանգի վրա, որով երախաներին ու ապաշխարողներին հրամայվում է դուրս գալ տաճարից: Կամբրոնացին ընդունում է այդ հրահանգի վավերությունը, սակայն նա ցույց է տալիս, որ այն ուղղված է Պատարագի խորհրդակատարություն պահին, և ոչ թե առհասարակ արգելում է եկեղեցի մտնել³⁷: Ընդ որում՝ հրահանգը վերաբերում է միմիայն չմկրտվածներին ու անզեղջ մեղավորներին, այն էլ՝ արգելվում է մասնակցել պատարագին, և ոչ թե մնացյալ աղոթասացություններին. «Որոց թոյլ ետ բարեկարգութիւնս միշտ ի միաբանութիւն եկեղեցւոյս լինել յաղօթս տուրնջենային և գիշերոյ, և միայն ի խորհրդոյն որոշեաց»³⁸:

Հետևաբար, բոլորովին անհեթեթ է այս երկու խմբերից բացի մնացյալներին՝ հոգևորականությանը, վանականներին ու հավատացյալներին եկեղեցի մտնելն արգելելը. «Իսկ քեզ քահանայիդ՝ որ երէկ պատարագիչ, զիս՝ որդ այսօր իշխանութիւն ունի զնոյն հրամայել՝ ընդ երախայսն արտաքս գնալ. կամ քրիստոնէիդ և կրօնաւորիդ ընդ անհաւատսն հրաժարել: Նա և դու զի՞նչ կրես խղճմտութիւն, հարցանեմ, որով յեկեղեցւոյս արտաքս աղօթես այսօր, և վաղիւն մտանես...»³⁹:

Ներսես Կամբրոնացին մերժում է նաև այն արդարացումը, թե «Զի՞նչ թիւրութիւն է, նոյն գաղօթան կատարեմք զոր յեկեղեցին և արտաքոյ»⁴⁰: Այս պարագայում, եկեղեցին որպես առանձին «տուն աղօթից» կառուցելն անիմաստ գործ է դառնում⁴¹:

Զարմանալի կարող է թվալ այն, որ նույնիսկ Կամբրոնացու պես բանիմաց մատենագիրը ճշգրիտ ոչինչ չգիտեր եկեղեցուց դուրս աղոթելու երևույթի առաջացման ժամանակի ու հանգամանքների մասին, և լոկ ենթադրաբար էր կարծում, որ այն առաջացել է Կիլիկիայում, հայերի՝ այստեղ գաղթելուց հետո. «Ինձ թուի թէ յորժամ ըստ մեղաց մեր ի ծառայութիւն մատնեցաք այլազգեաց, և տի-

³⁶ Նույն տեղում, էջ 27:

³⁷ Ի դեպ, Խոսրով Անձևացին ևս գրում է, որ հավատացելոց պատարագի ժամանակ եկեղեցուց պիտի դուրս գան «անմախոսքն եւ աղտեղեալն ոգով» («Բացայայտութիւն կարգաց եկեղեցւոյ քարոզութեանց եւ աղօթից ըստ իւրաքանչիւր ժամուց Խոսրովայ Անձևացեաց եպիսկոպոսի (Մեկնութիւն ժամակարգութեան)», հրատ. Մ. Արաբյան, Մատենագիրք Հայոց, հ. Ժ., Ժ. դ., էջ 191):

³⁸ Կամբրոնացի, նշվ. աշխ., էջ 27:

³⁹ Նույն տեղում, էջ 27-28:

⁴⁰ Նույն տեղում, էջ 29:

⁴¹ Նույն տեղում, էջ 29:

րեաց հասարակաց ի վերայ աշխարհին Հայոց սուրն Իսմայէլացւոց⁴², փախստական եղեն բնակիչք աշխարհին՝ տարաբերեալք յերկիրս յորում եմք, որ էր Հոռոմոց. և ոչ ունելով ընդ նոսա հաղորդութիւն՝ զորոյ պատճառն քննեալ է յայլում վայրի, ոչ թուլացուցին նոցա Հոռոմք յիւրեանց սեպհական յեկեղեցիս որք են յայսմ աշխարհի՝ աղօթել. իսկ նոցա թափառական գոլով, և բարեյոյս ի վերստին դառնալն յաշխարհին հայրենի, շինեցին միայն ըստ ժամանակին պիտոյից մատրունս փոքրկունս, որպէս և տեսանեմք. և զի ոչ գտին վերստին դարձ, և աստ սկսան բազմանալ, տկարանայր եկեղեցին ամփոփել զնոսա, և ի հարկէ շինեցին առ ընթեր գտունսն. իսկ այն շինութիւն տանց որ ի հարկէ՝ փոփոխմամբ ժամանակի առ յետինս արմատ չարի եղև և հեշտութեան. քանզի յաղօթելն յեկեղեցին՝ զգոյշ լինէին որպէս ի տուն Աստուծոյ և յարտաքոյն թուլանային որպէս ի տուն մի հասարակաց: Յաղթեաց հեշտութիւն ճշմարիտ օրինացն, և սկսան ընդ ամենայն տեղիս շինել զայս տունս՝ իբր առաւել զգուշութեան տալով կարծիս. և հարկաւորապէս ձգեցին զանձինս արտաքոյ ամենայն բարեձևութեան»⁴³:

Ըստ Ներսես Լամբրոնացո՛ւ այս տների կամ ժամատների գոյութիւնը նսեմացնում և իմաստագրկում է եկեղեցո՛ւ որպես Աստծո տան գոյութիւնը: Եկեղեցուց դուրս աղօթելը թույլ չի տալիս կենտրոնանալ աղօթքի բովանդակութիւն վրա՝ որակագրկելով այն: Պակաս խնդիր չէ և այն, որ դրսում աղօթողները զուրկ են լինում փրկարար պատարագի մասնակցութիւնից: Արժանավորների ու անարժանների համահավասարեցումը թույլ չի տալիս եկեղեցուց դուրս գտնվելը կիրառել որպէս հոգևոր դաստիարակչական միջոց՝ մեղավորներին ապաշխարութիւն մղելու նպատակով: Եվ վերջապէս, քննադատվող երևույթը առիթ է դարձել զանազան անկարգութիւնների, քանզի «տեսեալ զքահանայսն ժողովուրդքն յում և պետ տեղիս աղօթել, ինքեանք բնաւ անփոյթ արարին զգալն յեկեղեցիս, այլ ուսեալք ի նմանէ՝ զտանիս և զմահիճս արարին տեղի աղօթից, առ մեզ հանելով զայսոսիկ պատճառսն»⁴⁴:

Լամբրոնացին հատկապէս քննադատում է քահանաներին, որոնք մի կողմից, սահմանված օրը մտնում են եկեղեցի ու պատարագում, իսկ մնացած օրերին եկեղեցուց դուրս են աղօթում՝ հավասարվելով երախաներին ու ապաշխարողներին. «Արդ եղբայր եթէ ի տունս Աստուծոյ մտանել ոչ ես արժանի՝ զմիջնորդութիւնդ ընդ մարդիկ և ընդ Աստուած զի՞րդ ժպրհիս կատարել: Ո՞րք ընդ թագաւոր խօսելով՝ թագաւորական ապարանիցն զանձն ոչ վարկանի արժանի. և խօսք այդպիսի, ըստ որում քոյդ է քահանայիդ՝ անընդմիջաբար սիրելութեամբ

⁴² Իմա՛ սելջուկների, և ոչ թե արաբների: Լայն առումով՝ մահմեդականների:

⁴³ Նոյն տեղում, էջ 29-30:

⁴⁴ Նոյն տեղում, էջ 31:

զքահանայագործութիւնն կատարես, և ի տեղիս որոշեալ նմին գործոյ ոչ մտանես: Հրեշտակ ի ժողովրդենէդ առ Աստուած առաքիս. եթէ ի տաճար նորին ոչ մտանես, խօսել ո՞րպէս կարող ես»⁴⁵:

Դատապարտելով մեռելոց դոնփակ պատարագը՝ Տարսոնի առաջնորդը խոստում է այն մասին, որ այն մատուցելու համար ձեռնադրվել են անչափահասներ: Նա դառնութեամբ է պատմում այն հակականոնական վիճակի մասին, որ տիրել է այդ թյուր երևույթի պատճառով. «...Արարաք զտունս սրբութեան վաճառարան. մեք խորշիմք ի նոյնն մտանել, և զմանկունս անիմաստս ածեմք, որ բաշխել մեզ զգիտութիւն մարմնոյն Քրիստոսի, այլ օտարացն զնոյն վաճառել... շունի ի մէնջ ոչ սարկաւագ պաշտօնեայ, ոչ կէս սարկաւագ դոնապան, ոչ դպիր երգեցող, ոչ ընթերցող վերձանող, ոչ ջահն լապտերաց, ոչ բուրմունս խնկոց, ոչ ժողովուրդ սիրալիր: Այլ զի՞նչ. զտունս ի բազում սեղանս պառակտեցաք. ածեմք զմանկունսն ի տունն՝ վաճառել զնոյն մեռելոցն, և մեք զդրունսն փակեալ անցեալ գնամք յիրաքանչիւր գործս և յաշխատութիւն...»⁴⁶:

1175 թ.՝ Շնորհալու մահվանից երկու տարի անց, բյուզանդացիները նորից Կիլիկիա են ուղարկում ինը կեսերը («Գլխագրութիւնք Հոռոմոց»), որոնց պատասխանում են Գրիգոր Գ. Տղա կաթողիկոսն (1073-1093 թթ.) ու Ներսես Լամբրոնացին: Այդ ինը կեսերից յոթներորդը նորից դոնփակ ծիսակատարութիւնների վերացման պահանջն է. «Եւ զի կացցեն ամենայն քրիստոնեայք, քահանայքն և ժողովրդականքն ի ներքս յեկեղեցւոջ, յորժամ կատարի Աստուածային պատարագն. բաց յայնցանէ, զորս արգելուն կանոնք յաղագս ապաշխարութեան. նոյնպէս և յայլ կարգաւորութիւնս եկեղեցւոյ»⁴⁷:

Սույն պահանջին Ներսես Լամբրոնացին պատասխանում է հետևյալը. «Ըստ այսմ մասին յանցանելն, ո՛չ ի կամաց եղեւ, այլ յաղագս տարագրելոյ ազգիս, ի հայրենի աշխարհէն, եւ եկեղեցեացն. և պանդուխտ գոլով ի մէջ ձեր, ո՛չ հաղորդս ընկալաք սիրով, որպէս իրաւացի էր. այլ փակեցէք ընդդէմ մեր զդրունս եկեղեցեաց ձեր. եւ մեզ անկար եղեւ ի պանդխտութեանս բաւական ժողովրդոցն եկեղեցիս շինել: Ուստի յառաջել աւանդութեանս յազատութենէն որպես զօրէնս եղեւ. զի տեսեալ զհայրապետական աթոռս, որ ի ստորին կողմս վտարեալ. վասն ո՛չ ունելոյ եկեղեցի արտաքոյ նորին աղօթել վերին կողման բնակիչքս, ո՛չ բարի նախանձու սովորութիւն կալան արտաքոյ եկեղեցւոյ աղօթել. եւ լինի այսր աղագաւ յառաւել զգուշութեան կարծեաց թերութիւն բարեկրօնութեան ի մէջ մեր: Արդ՝ եթէ տացէ Աստուած Հայրապետական աթոռոյս եկեղեցի

⁴⁵ Նույն տեղում, էջ 39:

⁴⁶ Նույն տեղում, էջ 438-439:

⁴⁷ Խօսակցութիւնք Ս. Ներսէսի Լամբրոնացւոյ ընդ պատրիարքին Յունաց, Կոստանդնուպօլիս, ի ապարանի Տէրոյենց, 1861, էջ 90:

բաւական ժողովրդոցն, դիւրաւ դարձեալ աւանդութիւնս յընդհանուր ազգս տարածեսցի, ապացուցիւ մեր եւ հրամանաւ»⁴⁸:

Լամբրոնացին այս թեմային ևս մեկ անգամ անդրադարձել է իր կյանքի մայրամուտին՝ ժԲ. դ. 90-ական թթ., Լևոն արքային ուղղված իր նշանավոր նամակում: Դառնացած արքեպիսկոպոսը, սուր քննադատութեան ենթարկելով Գրիգոր Տուտեորդի Հաղբատեցու գլխավորութեամբ «արևելյան վարդապետների» մեղադրանքները, և մերժելով նրանց հետադիմական հայացքները, անդադարձ է կատարում նաև փակ պատարագի հարցին. «Իսկ ես ունելով գրիստոս վասն իմ օր ըստ օրէ առաջին Աստուծոյ Հօր պատարագ, խափանե՞մ զնորա սպասաւորելն քահանայական սուրբ զգեստիւք, և բացաւ գլխով, և պաշտօնէից սպասաւորութեամբ, զոր հրամայեաց Աստուած Մովսէսին զզգեստուցն կարգ, և Պաւղոս զբանալ գլխոյն, և սուրբ հարքն զպաշտօնէիցն դաս. և հագնի՞մ գիշտ որպէս Հաղբատայ եպիսկոպոսն, և երկու թիգ կնկուղ վրացի սաքուլայով, և պատարագե՞մ հաղբատեցի սև փիլոնով, և փակեմ զդուռն ի վերայս. և ձգե՞մ զվարագոյրն, և անհաղո՞րդ առնեմ զժողովուրդն յիւրեանց Աստուծոյն քաւիչ մահուանէն զինչ կու առնեն ամենայն վանորայքդ ի վէրն և ի վայրս...»⁴⁹:

Եթե դռնփակ արարողութիւնների խնդիրն սկզբնապես արծարծվում էր հայ-բյուզանդական և հայ-ասորական հարաբերություններում, ապա շատ շուտով այն դարձավ նաև հայ-լատինական բանակցությունների կենտրոնական թեմաներից մեկը: 1198 թ., ընդառաջելով Լևոնի դիմումին, Հռոմի Կեղեստինոս Գ. պապը (1191-1198 թթ.) նրան թագ է ուղարկում «երիս իրս պահանջել ի նմանէ՝ Տօնել գտօն տեառն և ամենայն սրբոց, յորում աւուր և հանդիպի. և միշտ յեկեղեցւոջն կատարել զաղօթն տուրնջեան և գիշերոյ, զոր ի վաղուց հետէ ո՛չ առնէին հայք ի հինահարութեանցն Իսմայէլի, բայց միայն ի ժամ խորհրդածութեան սրբոյ պատարագին. և ո՛չ լուծանել զճրագալոյցսն ծննդեանն և յարութեանն, բայց միայն ձկամբ և ձիթով»⁵⁰:

Թագը և այս նախապայմանները Կիլիկիա բերած Մայնցի արքեպիսկոպոսը Լևոնին փոխանցում է նաև հետևյալը. «Եւ յորժամ զայդ առնիցէք, ասէ, ոչ ինչ

⁴⁸ Նույն տեղում, էջ 90-92:

⁴⁹ Սրբայն **Ներսէսի Լամբրոնացոյ Պատասխանիք խնդրոյն Յունաց**, հետևյալ գրքում՝ **Գրիգորի կաթողիկոսի Տղայ կոչեցելոյ, Նամականի**, ի Վեներիկ, ի Սբ. Ղազար, 1865, էջ 217-219: Մաղափա աբժ Օրմանյանը, մեկնաբանելով Լամբրոնացու թղթի այս հատվածը, նկատում է. «Փակ պատարագներ յունական ձևի նմանողութիւն է, և պէտք չէր այդչափ զայրանալ Հայոց դէմ, մանաւանդ որ նոյն սովորութիւնը նաեւ վարի վանեքը, այսինքն Կիլիկիոյ մէջ ալ կը պահուի եղեր տակաւին» (**Օրմանյանը Մաղափա աբժ, Ազգապատում**, Մայր Աթոռ Սբ. Էջմիածին, 2001, հ. Ա., 1777): Օրմանյան սրբազանի սույն դիտողությունը սակայն ինչ-որ թյուրիմացության հետևանք է, քանի որ բյուզանդական ձեսում փակ պատարագը վկայված չէ:

⁵⁰ **Կիրակոս Գանձակեցի, Պատմութիւն Հայոց**, աշխ. Կ. Ա. Մելիք-Օհանջանեանի, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ. հրատ., 1961, էջ 156-157:

փոյթ մի՛ առնիցէք զտրոց և զընծայից կայսերն և պապին վասն թագիր: Ապա թէ՛ ո՛չ առնիցէք՝ հրաման ունիմ, ասէ, անշափ գանձս առնուլ ի ձէնջ ոսկույ և արծաթոյ և ականց պատուականաց»⁵¹:

Լատինների պահանջները դժվարության առաջ են կանգնեցնում Լեոնին, քանի որ Հայոց կաթողիկոսն ու եպիսկոպոսները հանձն չեն առնում կատարել ծիսական փոփոխություններ: Ի վերջո, Լեոնը որոշում է կեղծ խոստում տալ պապի նվիրակին, որ հայերն անհապաղ կկատարեն պահանջները, սակայն վերջինս պահանջում է տասներկու եպիսկոպոսների երգումը: Ի վերջո, «Եւ հաւանեցոյց Լեոն զեպիսկոպոսունսն յանձն առնուլ զերգումն: Եւ արարին եպիսկոպոսքն զբան երգմանն, յորոց մի էր եպիսկոպոսն Տարսոնի Ներսէս Լամբրոնեցի, զոր վերագոյն յիշեցաք, և Յովսէփ կողմանցն Անտիոքու, առաջնորդ վանացն, որ կոչի Յեսուանց, և Յովհաննէս, որ եղև կաթողիկոս, և Անանիա՝ որ եղև հակաթոռ ի Սևաստ, և այլք ընդ նոսա»⁵²:

Թե՛ ի՛նչ է եղել այս երգումը տալուց ու Լեոնի թագադրությունից հետո, Կիրակոս Գանձակեցիին չի պատմում: Բայց թե՛ մայրն նա անդրադառնում է հետո, երբ պատմում է ծիսական բարեփոխումներ փափագող Զաքարե ամիրսպասալարի ձեռնարկումների մասին: Հնդառաջելով նրա խնդրանքին՝ Լեոն արքան և Դավիթ կաթողիկոսը 1203 թ. Ստում ժողով են գումարում և Հայք ուղարկում ժողովական որոշումներ՝ ամփոփված ութ կետերում: Դրանցից առաջինը հրահանգում էր. «Մատուցանել զպատարագն սուրբ դպրաւ և սարկաւագաւ, որպէս օրէնն է»⁵³, իսկ հինգերորդը կարգադրում էր «Պատարագ մատուցանել և կեն-

⁵¹ Նույն տեղում, էջ 157: Ուշագրավ է, որ նշված ժամանակաշրջանում Հռոմի Եկեղեցին կիրառում էր այսպես կոչված «արգելք» (լատ. interdictum), որն իր զարգացումն ապրեց ԺԱ. դ. սկսյալ: Ինտերդիկտումը, այսինքն՝ եկղց. արարողություններից ժողովրդին զրկելը, հոշակվում էր առանձին քաղաքների և նույնիսկ երկրների հասցեին: 1031 թ. Լիմոժի ժողովը կանոնակարգեց ինտերդիկտումի սկզբունքները, որոնց համաձայն՝ պատժված բնակավայրում արգելվում էր կատարել եկղց. ծեսեր, պատարագը մատուցվում էր դոնփակ՝ առանց աշխարհականների մասնակցության, գործվածով ծածկված խաչերով ու սրբապատկերներով, իսկ մասնավոր արարողություններից թույլատրվում էր միայն մկրտությունն ու ծանր կամ մահամերձ հիվանդների Հաղորդություն տալը: «Արգելք» ավելի հաճախ սկսեց գործադրել Իննովկենտիոս Գ. պապը (1198-1216 թթ.), որը կիրառում էր այն՝ պատժելու համար եվրոպական մի շարք երկրների գահակալներին ու հաստատելու համար իր գերիշխանությունը նրանց հանդեպ (տե՛ս А. Г. Крысов, В. В. Тюшагин, “Интердикт”, *Православная Энциклопедия*, հ. 23, էջ 112-115): Փաստորեն, այս առումով հասկանալի է դառնում, թե ինչու՞ պապը դոնփակ արարողություններ վերացնելու պայմանը ներառեց երեք կարևորագույն պահանջների մեջ. եթե բյուզանդացիները այս հարցում տեսնում էին եկեղեցաբանական խնդիր, ապա պապական Աթոռը հետամուտ էր Կիլիկիո հայոց գահակալի հանդեպ իր գերիշխանության հաստատմանը:

⁵² Կիրակոս Գանձակեցի, *նշվ. աշխ.*, էջ 157-158:

⁵³ Նույն տեղում, էջ 169: Հմմտ. Մուրայան, *նշվ. աշխ.*, էջ 245:

դանեաց»⁵⁴: Նկատելի է, որ թեպետ Կիրակոսը թվարկում է ութ կետ, սակայն հավելում է. «Զայսոսիկ և որ նման սմին գրեցին ի ժողովն յարեւմտից եւ առաքեցին յարեւելս առ Զաքարիայ»⁵⁵: Հետևաբար, Սսի ժողովի ծիսական բարեփոխումների առաջարկը չի բավարարվել լոկ ութ կետերով, այլ եղել է ավելի ընդգրկուն մի փաթեթ, որի մեջ, կարելի է ենթադրել, ներառված է եղել նաև փակ պատարագի խնդիրը, հատկապես որ այն սերտորեն կապված էր մեռելոց պատարագներին: Չնայած Զաքարեի գործադրած բոլոր ջանքերին՝ ներառյալ բռնի ուժը, բուն Հայքի «եկեղեցիքն ամենայն առաջին պաշտամամբք վարեցան»⁵⁶:

Ի դեպ, պետք է նկատել, որ Համբրոնացուց հետո Կիրակոսը երկրորդ հեղինակն է, որը խորհել է դոնփակ պատարագի առաջացման պատճառների մասին: Բայց Տարսոնի առաջնորդի պես նա էլ ճշգրիտ ոչինչ չի իմացել՝ սահմանափակվելով սոսկ ենթադրություններով. «...Զպատարագն սուրբ ոչ մատուցանէին սարկաւազաւ և դպրաւ, այլ միմեանց քահանայքն սպասաւորէին: Կարծեմ թէ զայս սովորութիւն էին կալեալ ի բռնութենէն տաճկաց, որ ոչ տային համարձակ պաշտել զպաշտօնս իւրեանց քրիստոնէից, այլ և ո՛չ զգրունս եկեղեցեաց իշխէին թողուլ ի բաց ի սոսկալի խորհրդոյն, զի մի՛ ոճիրս ինչ գործեսցեն այլազգիքն...»⁵⁷: Առաջին հայացքից Կիրակոս Գանձակեցու պատճառաբանությունը միանգամայն տրամաբանական է, քանի որ սելջուկ նվաճողները կարող էին ներխուժել եկեղեցի ու պղծել այն: Բայց նրա ենթադրությունը տկարանում է այնու, որ Գանձակեցուց առաջ ապրած հեղինակների մոտ նմանատիպ որևէ պատճառաբանություն չկա, բերված բոլոր փաստարկներն ու վկայությունները բացառաբար աստվածաբանական են:

Այսպիսով, Զաքարյանների շրջանի Հայաստանում դոնփակ պատարագի ծիսակարգը դեռևս կենսունակ էր⁵⁸: Դրա մասին եզակի տեղեկություններ է պարունակվում ձեռագրերում Հովհան Դամասկացուն վերագրված «Պատասխանիք առ Հայս» պոլեմիկ երկում, որի հավանական հեղինակն է համարվում Պղնձահանքի Սբ. Աստվածածին վանքի միաբան Սիմեոնը (շուրջ 1188-1255 թթ.): Ինչպես ցույց է տվել այդ կարևորագույն երկը հրատարակության պատրաստած երախտաշատ Պ. Մ. Մուրադյանը, դրա առաջին երկու մասերը Արսեն Իդալթոյեցու արդեն հիշված երկի հայերեն թարգմանությունն են⁵⁹, իսկ երրորդ

⁵⁴ Կիրակոս Գանձակեցի, նշվ. աշխ., էջ 170: Հմմտ. Մուրադյան, նշվ. աշխ., էջ 243:

⁵⁵ Կիրակոս Գանձակեցի, նշվ. աշխ., էջ 169:

⁵⁶ Նույն տեղում, էջ 178:

⁵⁷ Նույն տեղում, էջ 174:

⁵⁸ Հացունի, նշվ. աշխ., էջ 70-72:

⁵⁹ Պ. Մուրադյան, նշվ. աշխ., էջ 59:

մասը պատկանում է հայ ուղղափառ (օրթոդոքս) մատենագրի գրչին, որտեղ նա սուր քննադատության է ենթարկում Հայ եկեղեցու դավանական և ծիսական մի շարք երևույթներ: Հայերենի փոխադրելով Կեղծ-Սահակի՝ դոնփակ պատարագի մասին վերոմեջբերյալ հատվածը՝ Սիմեոնն ավելի մանրամասն է այն ներկայացնում՝ ըստ երևույթին համապատասխանեցնելով իր ժամանակներին. «ԺՅ. Եւ զի ի ժամու աղօթիցն կամ հաղորդութեանն յեկեղեցիս ոչ մտանեն. այլ փակեալ են բնաւ եկեղեցիք նոցա. մինն միայն մտան է ի նմա յերիցանցն եւ գաղտ պատարագէ»⁶⁰:

Շատ ավելի խոսուհի է հեղինակի ինքնուրույն հատվածը, որտեղ նա հատուկ անդրադառնում է փակ պատարագի խնդրին: Սիմեոն Պղնձահանեցին, դիմելով հակաքաղկեդոնական հայ հոգևորականներին, գրում է. «...ի նախնեաց ձերոց զշինեալն եւ զհաստատեալան եկեղեցիսն, ի տունս աղօթից եւ ի ժողովարանս հաւատացելոց դոնփակ արարեալ որչացուցիք, եւ ոչ քահանայք եւ ոչ ժողովուրդք մտանէք ի նմա: Եւ եթէ երբեք ի մեծ ոմն եկեղեցի մտեալ՝ մի երէց ունելով ընդ ինքն մի բաղարջիկ և դոնփակեալ գաղտ ուտէ եւ եկեալ ելանէ. եւ զհին մեծամեծ եկեղեցիք բաժանեալ յիւրաքանչիւր անկիւնս, ի մթան ուրեք, միոյ միոյ երիցու սեղանս կանգնեալ, ոչ ունելով սպասս խորհրդականս, եւ ոչ հանդերձս քահանայականս, եւ ոչ քահանայք ի միասին պատարագեն, եւ ոչ միմեանս հաղորդին, եւ ոչ ժողովոյն թուլացուցանեն տեսանել կամ հաղորդիլ, ո՛չ սարկաւազունս ունելով եւ ոչ սպասաւորս համաձայնս, եւ ոչ պատարագամատոյցս առաքելադիրս եւ ոչ զաղօթամատոյցս նոցա արարեալ, այլ՝ նորս եւ այլանդակս»⁶¹:

Շարունակելով իր քննադատությունը, Պղնձահանեցին գրում է. «...նոյնպէս եւ նախնին ձեր Սուրբն Գրիգոր, եւ որք ընդ նմա յետոյ, ամս չորեքհարիւր ընդ նոսա միացեալ էր, մինչեւ ի ժողովն Մանձկերտի, որպէս վկայեն եկեղեցիք հին ի նմանէ օրհնեալքն, մեծամեծք յոյժ եւ մեծախորանս՝ ունելով Սարկաւագանոցս եւ Երախանոցս: Ունի ի խորանին եւ զաթոռս քահանայակցաց պատարագին, եւ զարդարեալ են պատկերօք տնօրինականացն եւ ամենայն սրբոց: Այս ամենայն վկայեն զմիաբանութիւնն»⁶²: Իսկ ձերդ այժմ որպէ՞ս է կամ զի՞նչ կոչելի

⁶⁰ Պ. Մուրադյան, նշվ. աշխ., էջ 85: Հմմտ. «Եւ զի ի ժամու հաղորդութեանն ոչ մտանեն յեկեղեցիս, եւ ոչ յայլ աղօթս, գրեալ է յեկեղեցեաց խորհուրդն» (նույն տեղում, էջ 163):

⁶¹ Նույն տեղում, էջ 112:

⁶² Ուշագրավ է, որ թե՛ Լամբրոնացու, թե՛ Պղնձահանեցու համար հայոց տաճարների կատարյալ չափանմուշը Լուսավորչի ու նրա հետմորդների կառուցած եկեղեցիներն են: Չափազանց ուշագրավ են Սիմեոնի հիշատակած «Երախանոց»ը, «Սարկաւագանոց»ը և «զաթոռս փահանայակցաց պատարագին»։ առաջինի տակ պետք է հասկանալ նախագավիթները (էփանարքեսները), որոնք կառույց է տեսնել Պղնձահանի (Ախրալայի), Սեդվու, Կիրանց, Թեժա-

է, հանդերձելոց եւ կացելոց եւ ի բաց մերժելոցն յամենայն եկեղեցեացն եւ ձերոցդ եւս: Ոչ գոյ ձեր եկեղեցի աղօթանոց, այլ փակեալ դրամբք կան, եւ դուք ժամատունս յորմանց շինեալս կամ բոլորովիմբ ի տունս երիցանց ի գեղի, կնաւ եւ աղախնօք եւ որդւովք եւ եզամբ եւ իշօք ու հաւօք եւ անմտիւք բնակին ի նմին խաւարի, ո՛չ գոլով ոչ մի ի նշանաց Աստուծոյ՝ անդ ժողովեալ ի գիշերի»⁶³: Ըստ Սիմեոնի՝ ժամատանը կատարվել է գիշերային ժամերգությունը՝ բաղկացած շարականների կրկնողաբար երգեցողությունից, որը և ձգվել է մինչև առավոտ⁶⁴:

Սիմեոն Պղնձահանեցին անգնահատելի տեղեկություններ է տրամադրում փակ պատարագի արարողակարգի մասին. «Ապա թէ մեռելոյ ուրեք բերեալ արծաթ ժամս խնդրեն, յայնժամ յիշէ, եթէ գոյ ուրեմն եկեղեցի, և դիմէ ի նա մի յերիցանցն՝ ունելով ի ձեռինն մի բաղարջիկ փոքրիկ եւ փարձ սակաւ գինեաւ, եւ գտանէ զնա փակեալ ի բազում աւուրց, եւ մտեալ ի նմա, դնէ զայն բաղարջիկն եւ զգինին ի վերայ սեղանոցն, մեր կալով նմա իւրով սովորական զգեստին, որ զամենայն աշխատութիւն և զկարիս մարմնոյ կատարէր, և ամբարձեալ զձեռն սկսանի ասել զբանսն, զոր սուտ եպիփանն շարադրեալ է, և շարժէ փոյթ ընդ փոյթ զմատունսն, եւ այնպէս դողացուցանէ զըթունս՝ ասելով զբանս՝ երկուցեալ թէ ի մոռացմանէ մնասցէ ինչ ի նոցանէ. եւ զայս փութապէս արարեալ՝ կատարէ զաղօթսն եւ ուտէ զայն բաղարջիկն եւ ըմպէ զգինին, ջնջէ մատամբն զսկիհն եւ լիզէ բերանովն, եւ փոյթ ընդ փոյթ ելանէ առ այրսն դատարկ եւ ոչինչ ունելով նոցա մասն ընդ ինքն, այլ աշօք շարժեցելովք, դնէ ձեռն ի գլուխս ընդ առաջ եկելոցն եւ գնայ փոյթ»⁶⁵:

նույնի վանքերում, Տիգրան Հոնենցի եկեղեցում, «սարկաազանոց»ը հարավային ավանդատունն է, իսկ երկրորդ սինթրոնն է, որը լավագույնս պահպանվել է հենց Պղնձահանի կաթողիկեում: Առհասարակ, Սիմեոնի մեջբերված հատվածներն անգին են՝ Զաւարյանների շրջանի ուղղափառ հայոց եկեղեցիների հորինվածքի աստվածաբանական ենթահողը հասկանալու համար:

⁶³ Նույն տեղում, էջ 116:

⁶⁴ Նույն տեղում:

⁶⁵ Նույն տեղում, էջ 117: Սիմեոնի նկարագրությամբ՝ փակ պատարագի արարողակարգը բաղկացած է եղել Սևերոս Անտիոքացու գործերի ընթերցումից, նզովներից ևն: Այս տեղեկությունները բնականաբար, չեն կարող նշգրիտ համարվել: Բայց մնացած նկարագրությունը մոտ է նրան, ինչ պատմում է Լամբրոնացին՝ գրելով. «Զեկեղեցիս՝ Քրիստոսի անդամոցս ընդդիմ փակեցին, և անօրինաց մամսատուն արարին: Զպատարագիս հաղորդութիւն ի կենդանեացս հանին, և ի մեռեալս վաճառեցին: ...Այլ միայն մտեալ զաղտագողի ի ծերպս խորանացն ծակոց՝ ամրափակեմք գորունս, և անդ շուտափոյթ երագմամբ զյախտեանն ասեմք և զամէնն: Հրամայեմք և առնեմք, և փոքրապէս արտաքս ելանեմք... Քառասուն տարոյ պատարագոյն դեռ ևս տկարանայ գիտել, թէ ո՛ր է ի պատարագս սարկաազի բան, և ո՛ր ժողովրդեանն. հանգի և ոչ բնաւ կացեալ է նմա աղընթեր կամ սարկաազ պաշտել կամ ժողովուրդ աղօթել, այլ ինքն միայն ի ներքոյ փակեալ դրանցն է գգործն կատարեալ» (Լամբրոնացի, նշվ. աշխ., էջ 439-440):

Միմեոնից տեղեկանում ենք նաև, որ ԺԳ. դ. տակավին պահպանվում էր Ավագ հինգշաբթի հաղորդվելու արգելքը. «Եւ զի ի Մեծի Հինգշաբթոջն ոչ հաղորդին, եւ բնաւ ոչ հաղորդին, զի ոչ ունին մասն հաղորդութեան. զի զմինն զայն բաղարջ քահանայն ուտէ եւ այլ ոչ ինչ ունի, բայց միայն անօրհնեալ հաց, զոր խազուկն կոչեն ինքեանքն, զայն տալոյ ժողովոյն իւրեանց, եւ գինի սակաւ, եւ հաղորդութիւն ասեն գոր»⁶⁶:

Դոնփակ պատարագը ԺԳ-ԺԴ դդ.

Այդուհանդերձ, ըստ երևույթին ԺԳ. դ. ինչպես Կիլիկիայում, այնպես էլ բուն Հայքում քայլեր էին ձեռնարկվել դոնփակ պատարագները վերացնելու կամ գոնե սահմանափակելու ուղղությամբ: Դրա մասին ունենք մի քանի կողմնակի ակնարկ.

ա. Մխիթար Գոշն արգելում է քորեպիսկոպոսներին փակել եկեղեցու դուռը՝ ընթրիքի կամ մեղքերի պատճառաբանությամբ: Սակայն Դատաստանագրքի այս հրահանգի ենթատեքստն այնքան էլ պարզ չէ, երևում է, որ խոսքը դոնփակ պատարագի մասին չէ⁶⁷:

բ. Կիրակոս Գանձակեցին, որն իր Պատմությունը գրել է ԺԳ. դ. 40-60-ականներին, դոնփակ պատարագի վերաբերյալ արդեն մեջբերված հատվածում կիրառում է անցյալ ժամանակը, ինչից տպավորություն է ստեղծվում, որ փակ պատարագն իր ժամանակներում արդեն չէր կատարվում կամ գոնե նվազ տարածված էր:

գ. 1248 թ. Կոստանդին Ա. Բարձրբերդցի կաթողիկոսի (1221-1267 թթ.) նախագահությամբ գումարված Սսի ժողովը հրապարակել է եկեղեցական կյանքին վերաբերող մի շարք բարենորոգչական կանոններ, որոնց մեջ դոնփակ պատարագը նշված չէ:

դ. Դոմինիկյան վանական Բուրհարդուս դե Մոնթե Սիոնը, որը Կիլիկիա է այցելել 1284 թ. գարնանը, մեծ տպավորություն է արժեքավոր մանրամասներով է նկարագրում հայոց պատարագի արարողությունը⁶⁸: Սա նշանակում է, որ եվրոպացի ճանապարհորդն ականատես է եղել հանդիսավոր ծիսակատարությանը, և հետևաբար, պատարագը դոնփակ չի եղել:

⁶⁶ Նույն տեղում, էջ 164: Մխիթար Գոշի «Դատաստանագրքից», ընդհակառակն, տպավորություն կարող է ստեղծվել, որ դրա գրության ժամանակ արդեն թույլատրված էր Ավագ հինգշաբթի հաղորդվել, արգելված էր միայն պահել լուծել (տե՛ս Մխիթար Գոշ, Գիրք դատաստանի, աշխ. Խ. Թրոսյանի, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., Երևան, 1975, էջ 96, 362-363):

⁶⁷ Մխիթար Գոշ, նշվ. աշխ., էջ 118, 382:

⁶⁸ Ա. Հովհաննիսյան, Պատմագիտական ուսումնասիրություններ, աշխատասիրել և ներածությունը գրել է Պ. Հ. Հովհաննիսյանը, Ս. էջմիածին, 2007, էջ 23-27:

ե. Սյունյաց մետրոպոլիտ Ստեփանոս Օրբելյանի († 1305 թ.) Գրիգոր է. Անավարզեցի կաթողիկոսին (1293-1307 թթ.) 1293 թ. ուղղված թղթում փակ պատարագի մասին հիշատակություն չկա⁶⁹:

զ. 1341 թ. ունիթոռների կողմից Հայ եկեղեցուն վերագրված 117 «մոլորություններից» թիվ ԿԵ.-ն այն է, որ «գուռերը փակելով պատարագ կը մատուցանեն»⁷⁰: Սրան ի պատասխան Մխիթար Գոնեցի կաթողիկոսի (1341-1355 թթ.) նախագահությամբ գումարված Սսի ժողովի 1343 թ. մասնակիցներն ասում են հետևյալը. «Մեծ Հայոց մէջ միայն տեղտեղ մնացած են անհաւատներուն վախէն, բայց վերացման ատեն դուռերը կը բանան և ժողովրդեան ցոյց կու տան»⁷¹:

Արդ, ինչպե՞ս է լուծվել դոնփակ պատարագի խնդիրը: Այս հարցի պատասխանը գտնում ենք Գրիգոր Տաթևացու (1346-1409 թթ.) քարոզներում, որտեղից պարզ է դառնում, որ փակ պատարագի արարողությունը նրա օրոք արդեն սահմանափակվել էր Մեծ պահքի քառասնօրյա շրջանով: Այսպես, մեծանուն վարդապետը նշում է Մեծ պահքի վեց ծիսական առանձնահատկություն, որոնք են հետևյալը. «Նախ՝ փակել դրան եկեղեցւոյն: Երկրորդ՝ պատարագ ոչ մատուցանել եւ ոչ աւետարան ընթեռնուլ: Երրորդ՝ զհին մարգարէսն ընթեռնուլ: Չորրորդ՝ հանգստեան կարգ ոչ կատարեմք: Հինգերորդ՝ զի տօն ոչ կատարեմք: Վեցերորդ՝ զի կարգ ժամատեղաց փոխի»⁷²: Այսպիսով, առաջին առանձնահատկությունն է այն, «որ ի քառասնօրաց պահս փակի դուռն եկեղեցւոյն. և արտաքոյ աղօթեմք...»⁷³: Տաթևացին տալիս է սրա երեք աստվածաբանական հիմնավորում

ա. եկեղեցին դրախտն է, ուստի ինչպես որ Ադամը դրախտից դուրս արտաքսվեց և Եդեմի դուռը փակվեց, այնպես էլ մենք եկեղեցուց դուրս ենք մնում

⁶⁹ Պատմութիւն նահանգին Սիսական, արարեալ Ստեփաննոսի Օրբելեան արեւալիսկոպոսի Սիւնեաց, Թիֆլիս, 1910, էջ 449-463. հմմտ. Տեառն Ստեփաննոսի Սիւնեաց նախագան Արեւիկայիսկոպոսի, Հակաճառութիւն ընդդէմ երկաբնակաց, Կոնստանդնուպոլիս, 1756, էջ 180-185:

⁷⁰ Օրմանեան Մաղաֆիա արք., նշվ. աշխ., հ. Բ, 2204:

⁷¹ Նույն տեղում, 2205: Ի դեպ այն, որ Հայաստանում տեղ-տեղ եկեղեցուց դուրս արարողությունները դեռևս կատարվում էին, երևում է ԺԳ.-ԺԴ. դդ. մատենագիր Մովսես Երզնկացու տեղեկություններից (տե՛ս «Մովսեսի Հայոց վարդապետի գրեալ պատասխանի բողոքն Տրապիզոնի առ հատուածեալն Գրիգոր Երէց», *Էջմիածին*, 1975, Գ, էջ 50-52): 2. Վարդան Հացունին ևս ցույց է տալիս, որ այս ժամանակաշրջանում դոնփակ մեռելոց պատարագները դեռևս ամբողջությամբ չէին վերացել: Այդ թիվ պատարագների դադարումը, ավելի ճիշտ՝ սահմանափակումը Մեծ պահքով նա թվագրում է մոտավորապես ԺԵ.-ԺԶ. դդ. (տե՛ս **Հացունի**, նշվ. աշխ., էջ 70-73, 78-79):

⁷² Գրիգոր Տաթևացի, *Զմերան հատոր*, տպեալ յամի 1740 ի Կ. Պոլիս, վերատպեալ ի Տպարանի Սրբոց Յակոբեանց, Երուսաղէմ, 1998, էջ 356:

⁷³ Նույն տեղում:

մինչև Քրիստոսի Խաչելությունն ու Հարությունը, այսինքն՝ Զատիկի տոնը⁷⁴:

բ. Եկեղեցու նախատիպն է եռահարկ Նոյան տապանը: Ըստ այսմ՝ ներքին հարկը ժողովրդի տեղն է, միջինը՝ սարկավագների ու դպիրների, վերինը՝ քահանաների ու պատարագի: Եվ ինչպես որ տապանի դուռը յոթն օր փակ մնաց, իսկ ուղքեր դրանից դուրս գտնվեցին, կորստյան մատնվեցին անձրևով, այնպես էլ եկեղեցու դուռը շաբաթը յոթն օր փակ է մնում, և ուղքեր դրանից հետո մուտք չեն գործում եկեղեցի, պիտի կորսվեն հրեղեն անձրևով⁷⁵:

գ. Ինչպես որ Հին Ուխտում բորոտացած անձը յոթն օր դուրս էր մնում բանակատեղիից, և ապա քահանայի լվացմամբ ու զոհաբերությունամբ նորից մտնում էր բանակատեղի, այնպես էլ մենք՝ հոգևոր բորոտներս, յոթը շաբաթ դուրս ենք մնում եկեղեցուց, և ապա խոստովանությունամբ ու Հաղորդությունամբ մաքրված՝ մուտք ենք գործում տաճար:

Գալով երկրորդ առանձնահատկությունը՝ Գրիգոր Տաթևացին նշում է, որ ըստ Հայրերի սահմանած կանոնների՝ Մեծ պահքի օրերին պատարագ չի մատուցվում, բացի շաբաթ և կիրակի օրերից⁷⁶: Այս օրերին մատուցվում է դունփակ պատարագ, ընդ որում՝ պատարագի կարգն էլ կրճատված է՝ «և է՛ ինչ որ նուազի որպէս պատարագի ժամն»⁷⁷:

Պատասխանելով այն հարցին, թե ինչու՞ է ամբողջ ժողովրդից միայն մեկ քահանա արժանանում եկեղեցի մտնելու և պատարագ մատուցելու, Տաթևացին առաջ է բերում երեք բացատրություն.

ա. Ինչպես որ մեղանշած մարդկության հետ Աստված խոսում էր ընտրյալ արանց, գործրինակ՝ Նոյի, Մելքիսեդեկի, Աբրահամի և Մովսեսի միջոցով, այնպես էլ «աստ ի ձեռն միոյ քահանայի ներգործէ զհաշտարար փրկութիւն մեր»⁷⁸:

բ. Ինչպես որ Հին Ուխտում միայն քահանայապետն ու քահանաներն էին մտնում տաճար, իսկ ժողովուրդը մնում էր դրսում, այնպես էլ «մին քահանայն ի տաճարին քաւէ զմեղս մեր որք արտաքոյ եմք»⁷⁹:

գ. Ինչպես որ մեր Քահանայապետ Քրիստոսը մտավ վարագույրի ներքին կողմը և հանդիման եղավ Հորը (տե՛ս Եբր. 6, 19-20), իսկ մեզ խոստացավ նույնը՝ հասարակաց հարությունից հետո, նույն օրինակով էլ մեկ քահանա է վարագույրից ներս մտնում ու պատարագում, մինչև որ մենք հարություն հույսով արժանի լինենք մտնել եկեղեցու արքայություն:

⁷⁴ Նույն տեղում:

⁷⁵ Նույն տեղում:

⁷⁶ Նույն տեղում, էջ 356, 357:

⁷⁷ Նույն տեղում, էջ 357:

⁷⁸ Նույն տեղում, էջ 358:

⁷⁹ Նույն տեղում, էջ 358:

Արդի ծիսակարգը

Գրիգոր Տաթևացուց մինչև Սիմեոն Երևանցի կաթողիկոսը (1763-1780 թթ.) ընկած ժամանակահատվածում զգալի փոփոխություն էր կատարվել նաև Տաթևացու նկարագրած արարողակարգում: Այդ փոփոխություններն արտացոլված են հենց Սիմեոն կաթողիկոսի խմբագրած Տոնացույցում, որն առ այսօր Հայ Առաքելական Եկեղեցու ծիսական ուղեցույցն է: Ըստ սիմեոնյան Տոնացույցի՝ Բուն բարեկենդանի կիրականամուտի երեկոյան ժամերգության ընթացքում «քարշեալ զվարագոյրն՝ ծածկեսցեն զսեղանսն, յօրինակ արտաքսմանն Ադամայ ի դրախտէն, եւ ոչ համբուրեսցեն այսուհետեւ զաւետարանն...»⁸⁰: Ըստ այսմ եթե առաջներում փակվում էր եկեղեցու դուռը, ապա այժմ՝ միայն խորանի վարագույրը⁸¹:

Երկրորդ կարևոր առանձնահատկությունն այն է, որ Մեծ պահքի պատարագին «Հանգստեան շարական, և Խորհուրդ խորին, և Յայս յարկ նուիրանաց, ոչ գոն»⁸²: Այսինքն՝ Քառասնորդաց պահքի ընթացքում պատարագն սկսվում է ճաշու ժամերգությամբ և ոչ թե լատինական ծիսակարգի հետևողությամբ կազմված առաջին մասից (զգեստավորում, խոստովանություն, լվացում և մուտք խորան): Սա մի «ներքին» վկայություն է այն մասին, որ փակ պատարագի արարողակարգը ձևավորվել է նախակիրիկյան շրջանում:

Տոնացույցը բացառություն է անում Գրիգոր Լուսավորչի «սոսկալի շարչարանացն եւ մտին ի Վիրապն» (Մեծ պահքի 6-րդ շաբաթ օրը) տոնի համար: «Եւ յորում խորանի մատուցանելոց ես զպատարագն, զայն խորանն միայն բացցես. իսկ զկնի պատարագին դարձեալ փակեա՛»⁸³:

Հաջորդ անգամ խորանը բացվում է Ծաղկազարդի կիրականամուտի երեկոյան

⁸⁰ Ժամակարգութիւն Հայաստանեայց Սուրբ Եկեղեցւոյ յորում պարունակին Սաղմոս Դաւթի, Ժամագիրք ատենի եւ Տօնացոյց (նմանատպուքիւմ 1915 թ. Դ. տպագրութիւնից), ի Վաղարշապատ, ի տպարանի Սրբոյ Կաթողիկէ Էջմիածնի, ⁶ 1999, էջ 462:

⁸¹ Հ. Վարդան Հացունու կարծիքով այս կարգը Սիմեոն կաթողիկոսի նորամուծությունն է, այն «նորամուտ է, չունին զայն գրչագիրք»: Ըստ նրա՝ խորանի մեծ վարագույրը ևս նոր երևույթ է, հայոց եկեղեցիների հին վարագույրը պատել է միայն սբ. սեղանը, և ոչ թե խորանն ամբողջությամբ: Քացի այդ խորանն ունեցել է դռներ (Հացունի, նշվ. աշխ., էջ 73-74): Հացունու մետ այնքան էլ պարզ չէ, թե ինչպիսիք են եղել այդ դռները, սակայն մեր կարծիքով՝ դրանք այն փոքր դռներն են, որոնք կարելի է տեսնել Տյառնըղատաշի կիրիկյան մանրանկարներում: Միով բանիվ՝ թե՛ վարագույրը, թե՛ դռները փակել են միայն խորանի ամպհովանին:

⁸² Ժամակարգութիւն Հայաստանեայց Սուրբ Եկեղեցւոյ, էջ 462:

⁸³ Նույն տեղում, էջ 466: Օրմանյան սրբազանը բացառություն է համարում Ավետման ու Տյառնըղատաշի տոները (տե՛ս Մաղափա աբ. Օրմանյան, Ծիսական բառարան, Երևան, 1992, էջ 11, 13, 29): Քանի որ Սիմեոնի Տոնացույցն այս տոներին բաց պատարագ մատուցելու մասին որևէ նշում չունի, պետք է ընդունել, որ այդ օրերին խորանը բացելու կարգադրություններն արվել են Երևանցի կաթողիկոսից հետո, ժ.թ. դ. ընթացքում:

ժամերգությանը⁸⁴, այնպես որ նույն տոնի պատարագն էլ բաց է: Ծաղկազարդի օրը՝ ժ. 9-ին (մեր ժամանակով ժ. 15.00) հոգևորականությունն ու ժողովուրդը «ժողովեսցին ի դուռն եկեղեցւոյն»⁸⁵: Կատարվում է անդաստանի արարողություն, «եւ ապա եկեսցեն ի գաւիթն՝ փակեալ ունելով զդուռն եկեղեցւոյն»⁸⁶: Դրանից հետո կատարվում է «Դոնբացեքի» տպավորիչ արարողությունը, որը «զկատարածի գալստեանն եւ զդատաստանի աւուրն ունի զխորհուրդ»⁸⁷: Դոնբացեքի վերջում տաճարի դուռը բացվում է, «եւ ժողովուրդքն ամենեքեան մտցեն յեկեղեցին հոգևոր ուրախութեամբ»⁸⁸:

Ուշագրավ է Տոնացույցի հրահանգը՝ կապված Ավագ հինգշաբթիի հետ. «Իսկ ի յերրորդում ժամու ժողովեսցին ի դուռն եկեղեցւոյն վասն արձակելոյ զապաշխարողսն, թէ իցէ եւ թէ ոչ՝ զկարգն կատարել պարտ է»⁸⁹: Արարողությունն ավարտվում է եկեղեցու ներսում, որտեղ «դիցեն զսուրբ խաչն եւ զաւետարանն առաջի բեմին եւ համբուրեսցեն, եւ տացեն զչորեքդրամեանն, զոր կարգեաց Մովսէս Աւետացւոցն: Եւ օրհնեսցէ քահանայն զապաշխարողսն, եւ արձակեսցէ»⁹⁰: Նույն օրվա 6-րդ ժամին, ըստ Տոնացույցի հրահանգի՝ «ժողովեսցին յեկեղեցին, ծածկեսցեն զսեղանն»: Սկսվում է երեկոյան ժամերգությունը, որի ընթացքում պատարագիչը բարձրանում է խորան, զգեստավորվում ու սկսում պատարագի արարողությունը մինչև «Հավատամքը»: Ճաշու Ավետարանն ընթերցում է սարկավագը խորանից, որից հետո «բացցեն զսեղանն, եւ ասասցեն զՀաւատամքն»⁹¹: Ավագ հինգշաբթիի այս պատարագի յուրահատկությունն է նաև Բարսեղ Կեսարացու՝ Հաղորդության մասին փոքրիկ ճառի ընթերցանությունն ի լուր ժողովրդի. «Իսկ յորժամ պատարագիչն հասանիցի յայն տեղին, յորում ասէ. եւ տուր մեզ համարձակաձայն, ելցէ աւագ երէցն ի բեմն՝ ունելով ի ձեռին զխաչն եւ զաւետարանն, եւ կարկառելով զձեռն, զեկուցանէ ժողովրդեան զբան սրբոյն Բարսղի ի լուր ամենեցուն»⁹²: Եվ ամենակարևորը՝

⁸⁴ Ժամակարգութիւն Հայաստանեայց Սուրբ եկեղեցւոյ, էջ 467:

⁸⁵ Նույն տեղում, էջ 468:

⁸⁶ Նույն տեղում:

⁸⁷ Նույն տեղում:

⁸⁸ Նույն տեղում, էջ 469:

⁸⁹ Նույն տեղում, էջ 470: Այս, ինչպես նաև Դոնբացեքի արարողությունները առանձին ուսումնասիրության նյութ են: Այստեղ սահմանափակվեմք միայն նշելով, որ ըստ հայկական աղբյուրների՝ ապաշխարողների շարքին դասելու և հետագայում արձակելու կարգն ունի երուսաղեմյան ծագում, և հայերենի է թարգմանվել Արշամի ու Կորյունի ձեռքով (տե՛ս **Գրիգոր Տաթևացի**, *Գիրք Հարցմանց*, Երուսաղեմ, տպ. Ս. Յակոբեանց, 21993, էջ 658. նույն, *Ձմերան հատոր*, էջ 356):

⁹⁰ Նույն տեղում, էջ 471:

⁹¹ Նույն տեղում, էջ 472:

⁹² Նույն տեղում, էջ 472:

Տոնացույցում վերականգնված է Ավագ հինգշաբթի հաղորդվելու վաղնջական ավանդությունը. «Եւ ապա հաղորդեսցին արժանաւորքն, եւ արձակեսցին»⁹³:

Եվ վերջապես, խորանը բացվում է Զատիկի ճրագալույցի պատարագից առաջ՝ «Դանիելի թղթի» ընթերցանությունից անմիջապես հետո⁹⁴: Դրանով ապաշխարության ու փակ պատարագների ավելի քան քառասուն օր տևող շրջանն ավարտվում է:

Այսպիսով, դոնփակ պատարագի ավանդույթն ունեցել է հարյուրամյակների բարդ պատմական ընթացք: Այս սկզբնավորվել է Լ.-Թ. դդ.՝ լինելով հոգեհանգստյան մասնավոր արարողություն, և լայնորեն տարածվել է Բագրատունյաց, ապա և Զաքարյանների Հայաստանում: Այս աննախադեպ երևույթի ձևավորման մեջ թերևս իր ազդեցությունն է թողել նաև Մեծ Պահլի ապաշխարության շրջանը՝ իրեն հատուկ խստապահանջություններ: Դոնփակ պատարագը, լինելով շեղում հնավանդ կարգից, խիստ քննադատության է արժանացել ոչ միայն օտարագրի, այլև հայրենական եկեղեցական այրերի և մատենագիրների կողմից: Դրա շնորհիվ, Ժ. Դ. այդ ավանդույթը սահմանափակվել է միայն Քառասնորդական պահոց շրջանով, իսկ ԺԸ. դ. զգալիորեն փոխվել է նաև դրա կարգը, քանի որ դոնփակից այն վերածվել է լոկ վարագույրով փակված պատարագի: Այդուհանդերձ, նախնական ավանդույթից պահպանվել է այն կարևոր բաղադրիչը, որ ժողովուրդը զուրկ է մնում Աբ. Հաղորդությունից, բացառությամբ Տյառնընդառաջի, Ավետման, Լուսավորչի մուտն ի վիրապ, Ծաղկազարդի տոներից և Ավագ հինգշաբթիից:

GEVORG KAZARYAN

THE TRADITION OF THE LITURGY BEHIND CLOSED DOORS IN THE ARMENIAN APOSTOLIC CHURCH RITE

Key words: COVID-19, Armenian rite, Liturgy, gavit, Lent, Nersēs the Graceful, Nersēs Lamronats‘i, Simeon Pghndzahanets‘i, Grigor Tat‘evats‘i, Simeon Erevanats‘i.

In 2020–2021, due to the spread of the COVID-19 pandemic, the entire Christian world began to conduct public worship behind closed doors. For the Armenian Apostolic Church this practice was not unprecedented because in the Middle Ages the Divine Liturgy behind closed doors was one of the most characteristic features of the Armenian rite. The origins of this remarkable phenomenon date back to the

⁹³ Նույն տեղում:

⁹⁴ Նույն տեղում, էջ 476:

8th-9th centuries, when funeral services in monasteries were conducted privately, without public participation. On the other hand, Lent, with its strict and restrictive instructions, seems to have contributed to the formation of this practice. Closed-door Divine Liturgy became widespread in the Bagratid and later in the Zak'arid periods of Armenian history, almost entirely replacing the celebration of the Bloodless Sacrifice with the entire clergy and people. This deviation was sharply criticized not only by the Byzantines, Latins and Syrians but also by local clerics and theologians such as Nersēs Lambronats'i and Simeon Pghndzahanets'i. This restricted the use of closed doors during the liturgy to the period of Great Lent in the 14th century, and four centuries later a radical change in the rite was introduced: while previously the doors were locked and the people assembled in the gavit' (narthex) during the whole Great Lent, from the 18th century onwards the Liturgy has been celebrated in the altar closed by a veil and the people gathering in the church but without the right to approach the Holy Communion, except for the feasts of the Purification, Annunciation, Entrance of St. Gregory the Illuminator into the Pit (the 6th Saturday in Lent), Palm Sunday and Holy Thursday.

ГЕВОРГ КАЗАРЯН

**ТРАДИЦИЯ ЛИТУРГИИ ПРИ ЗАКРЫТЫХ ДВЕРЯХ В
ОБИХОДЕ АРМЯНСКОЙ АПОСТОЛЬСКОЙ ЦЕРКВИ**

Ключевые слова: COVID-19, армянский обряд, Литургия, гавит (притвор), Великий Пост, Нерсес Благодатный, Нерсес Ламбронати, Симеон Пхиндзаханеци, Григор Татеваци, Симеон Ереванци.

В 2020–2021 гг. из-за пандемии COVID-19 весь христианский мир стал совершать богослужения при закрытых дверях. Для Армянской Апостольской Церкви данная практика не беспрецедентна, так как в Средневековье Литургия при закрытых дверях была одной из самых характерных особенностей армянского обряда. Корни этого примечательного феномена восходят к VIII–IX в., когда заупокойные Литургии в монастырях служили в частном порядке, без участия народа. В формирование этой практики, по-видимому, внес свой вклад и Великий Пост с его строгими ограничительными предписаниями. Литургия при закрытых дверях получила широкое распространение в Багратидский и, далее, в Захаридский периоды армянской истории, почти целиком вытеснив совершение Бескровной Жертвы с участием всего духовенства и народа. Это

отклонение стало предметом острой критики не только со стороны византийцев, латинян и сирийцев, но и отечественных церковных мужей и богословов – таких, как Нерсес Ламбронати и Симеон Пхиндзаханеци. Благодаря этому, к XIV в. практика совершения Литургии при закрытых дверях была ограничена лишь периодом Великого Поста, а через четыре столетия была внесена серьезная поправка и в сам чин: если ранее на всю Четыредесятницу запирались двери церкви, а народ собирался в гавите (притворе), то с XVIII в. Литургия совершается в закрытом катапетазмой (завесой) алтаре, а народ находится в самом храме – впрочем, без права приступать к Чаше, за исключением праздников Сретения, Благовещения, Мук и Ввержения св. Григория Просветителя в ров (6-ая суббота Поста), Вербного воскресения и Великого Четверга.

ՉԱԿԱՄ ԳԱՎԱՌՈՒ ԺԷ Պ.-ԺԸ Պ. ԱՌԱՋԻՆ ՔԱՌՈՐԴԻՆ

Բանալի բառեր՝ *Ջակամ, Տավուշ, Վերին Ջակամ, Ղարամուրատ, Լղարակ, լեզգիներ, Օսմանյան կայսրություն, Սեֆյան Իրան, հարկամատյան, նահիյե, աշխարհագիր:*

Ջակամը (Ջագամ, Ջաքամ, Ջագամ, Ձեգամ, Սագիմ) տեղանունը հայկական աղբյուրներում առաջին անգամ հիշատակում է ԺԳ Պ. հեղինակ Վարդան Արևելցին: Խոսելով Գանձակի մասին՝ հեղինակը նշում է. «Գանձակ Գանչայ է իւր վիճակովն եւ Ջակամով, մինչեւ ի դաշտն Գագայ, եւ կայ ի նմա սուրբ ուխտն Խորանաշատ եւ Եղիշէի առաքելոյն աթոռն»¹: Ջակամին ևս մեկ անգամ Վարդան Արևելցին անդրադառնում է Գեղարքունիք գավառը նկարագրելիս. «Գեղամ Գեղարքունի է, ուր կայ ուխտն Մաքենիս, եւ Սեւան կղզին ի մէջ ծովուն: Եւ բազում գաւառք ի կողմն հիւսիսոյ, որ կոչի Ջակամ, ուր կայ սուրբ Խորանաշատ եւ Հոզարծին եւ Գետեաց վանք, ուր աթոռն է Գոշ Մխիթար (Ա) վարդապետին»²: Վարդան վարդապետի ավանդած տվյալները մոտավոր պատկերացում են տալիս գավառի տեղագրության ու սահմանների մասին: Ստացվում է Ջակամը ընկած է Սևանից հյուսիս, իսկ սահմանները հասնում են մինչև Գանձակ³: Արևելքում վերջինիս սահմանները հասնում են մինչև Աղստե գետի հովիտ: Փաստորեն, հեղինակը մի քանի գավառներ ընդգրկում է Ջակամի կազմում: Գավառի մասին հաջորդող դարերի գրավոր աղբյուրներում որևէ տեղեկություն չի հանդիպում: Սկսած ԺՁ Պ. կեսերից՝ Ջակամը բազմիցս վկայված է ինչպես հայկական, այնպես էլ օտար աղբյուրներում:

Սեֆյան շահ Թահմասպ I-ի (1524-1576) հայոց Միքայել Սեբաստացի կաթողիկոսին տրված⁴ (1548 թ. դեկտեմբեր-1549 թ. հունվար) մի հրովարտակում⁵, ի թիվս մի շարք գավառների, հիշատակված է նաև Ջակամը: ԺԷ Պ. վերջին

* ԳԱԱ Պատմության ինստիտուտ, ասպիրանտ, yesayan1990@gmail.com, հոդվածը ներկայացնելու օրը՝ ապրիլի 2, 2022, գրախոսելու օրը՝ հունիսի 2, 2022:

1 Աշխարհացոյց Վարդանայ Վարդապետի, Բնական հրատարակութիւն Հայկ Պէրպլերեանի, Բարիգ, 1960, էջ 11:

2 Նույն տեղում, էջ 12:

3 Ղ. Ինճիճյան, Ստորագրութիւն Հայաստանեայց, Վենետիկ, 1822, էջ 312:

4 Մատենադարանի պարսկերեն վավերագրերը, Հրովարտակներ, պրակ առաջին (ԺԵ-ԺՁ դդ.), կազմեց՝ Հ. Փափազյան, Երևան, 1956, էջ 59:

5 Հատկանշական է, որ ԺԷ Պ. Սիմեոն Երևանցի կաթողիկոսի կարգադրությամբ հրովարտակը վերանորոգելիս, վերջինիս կցվել է հայերեն համառոտ բովանդակությունը: Այնտեղ՝ ի տար-

Օսմանյան կայսրությանը մի կարճ ժամանակ հաջողվում է տիրել Զակամին: Այդ ընթացքում նրանք իրականացնում են աշխարհագիր: Աշխարհագիր մատյաններում որպես Գանձակի սանջակի նահիյե (գյուղախումբ) հիշատակված է նաև Զակամը⁶: Այսպիսով, այն որպես վարչամիավոր սկսում է շրջանառվել նաև օտար աղբյուրներում: Գավառն իր մեջ ներառում է Մեծ Հայքի Ուտիք նահանգի Գարդման գավառի մեծագույն մասը, որոշ շրջաններ Տուս-Քուստակ (Տուչքատակ) և Արցախ նահանգի Կողթ⁷ գավառներից⁸, այսինքն՝ համանուն Զակամ գետի վերին ավազանը⁹:

Հետագա տարիներին ծավալված պարսկա-օսմանյան պատերազմների արդյունքում՝ Փե դ. սկզբին, գավառը կրկին անցնում է Սեֆյան տերությանը: Վերջինիս կազմում այն ներառված էր Գանձակ-Ղարաբաղի բեկլարբեկության մեջ: Սեֆյան շահերը Զակամն ու Տավուշը որպես ժառանգական օլբա¹⁰ տվեցին զուլքազար ցեղի շամսադգինլու ճյուղին¹¹: Վերջիններս և նրանց հետ երկրամաս տեղափոխված այլ մանր ցեղեր հետզհետե սկսեցին ստվարանալ հիշյալ գավառներում: Վարելով քոչվորական կենսաձև՝ նրանք ձմռան ամիսներն անց էին կացնում Կուրի հովտում, իսկ ամռանը բարձրանում էին Միափորի և Գարդմանի լեռնային շրջանները¹²: Համաձայն իրանական մի վավերագրի՝ Զակամ գավառը Սեֆյան արքունիքին վճարում էր 5998 թուման և 5980 դինար հարկ: Զակամի կառավարիչը խաղաղ ժամանակ ուներ 1200 զինվոր¹³: Հավանաբար

բերայուն բնօրինակի, Զակամը գրված է հոգնակի ձևով՝ Զակամներ: Վերոնշյալը ևս վկայում է, որ ժՁ դ. գավառը դեռևս բաժանված չէր:

⁶ Dr. Hüsamettin Memmedov. "Beylerbeylikten Hanlığa: Gence - Karabağ". «Tarih Tarih.com». 2 noyabr 2017-ci il tarixində www.tarihtarih.com orijinalından arxivləşdirilib (türk.).

⁷ Թ. Հակոբյան, Ս. Մելիք-Բախշյան, Հ. Բարսեղյան, *Հայաստանիև հարակից շրջանների տեղանունների բառարան*, հ 2, ցուցակ I, Երևան, 1988, էջ 259: Մակար Լալա. *Բարխուտարեանց, Աղունից երկիր եւ դրացիք*, Արցախ, Երևան, 1999, էջ 189, (Այսուհետև՝ *Բարխուտարեանց*), հեղինակը Զակամն ամբողջությամբ նույնացնում է Արցախ նահանգի Կողթ գավառի հետ:

⁸ Մովսես Խորենացի, *Աշխարհացոյց* (ՄՀ, հ. Բ, Ե. դար), Անթիլիաս-Լիբանան, 2003, էջ 2153:

⁹ Ներկայումս ամբողջովին գտնվում է Ադրբեջանի Հանրապետության կազմում՝ և ընդգրկված են վերջինիս Գետաբեկի, Շամֆորի և Թովուզի շրջանների մեջ: Այլ կերպ ասած՝ գավառի տարածքը համապատասխանում է ՀՀ Արծվաշեն անկլավից դեպի հյուսիս ու արևելք ընկած տարածքներին:

¹⁰ Քոչվոր ցեղերի պարագլուխներին կամ զինվորականներին տրվող հողային տիրույթ, որը ժառանգաբար փոխանցվում էր, տե՛ս Ք. Կոստիկյան, Հ. Գևորգյան, «Սեֆյան շահերի նորահայտ հրովարտակները Մատենադարանի կաթողիկոսական դիվանում», Բանբեր Մատենադարանի, №26, Երևան, 2018 էջ 66:

¹¹ П. Петрушевский, *Очерки по истории феодальных отношений в Азербайджане и Армении в XVI-начале XIX вв.*, Ленинград 1949, с. 135.

¹² Հենց նշված ցեղի անունից էլ հետագայում տարածաշրջանը սկսեց կոչվել Շամշադին, Շամշադիլ ձևով:

¹³ Tadhkirat Al-Muluk, a manual of Safavid Administration, translated and explained by V. Minorsky, London, 1943, p. 101. Ավելորդ չէնք համարում նշել, որ նույն էջի ծանոթագրու-

հենց ժէ դ. սկզբին այն բաժանվում է երկու մասի՝ Վերին Զակամ և Ներքին Զակամ: Ժամանակ առ ժամանակ գավառն իր մեջ ներառել է նաև Տավուշ¹⁴ գավառից որոշակի տարածքներ¹⁵, ապա ավելի ուշ շրջանում երկու տեղանունները դուրս են մղվել գործածությունից և սկսել են հիշատակվել Շամշադին ձևով:

Զակամը լայնորեն հիշատակվում է հատապես ժէ դ. հայկական սկզբնաղբյուրներում: Գրավոր աղբյուրների հաղորդած տեղեկություններից կարելի է եզրակացնել, որ այն քննվող ժամանակաշրջանի Հայաստանի առավել բնակեցված երկրամասերից էր: Պարսկա-օսմանյան պատերազմներից հետո գավառում կատարվում են լայնածավալ շինարարական աշխատանքներ: Ավերված հողերը հաստատությունները նորոգվում են, զուգահեռաբար հիմնվում են նորերը: Բանն այն է, որ հյուսիսարևելյան Հայաստանը՝ ներառյալ Զակամը, մասամբ զերծ էր մնացել շահաբասյան բռնագաղթից¹⁶: Բացի այդ, դեպի այդ գավառ նկատվեց նաև բնակչության որոշակի միգրացիա, որը պայմանավորված էր 1635 թ. Արարատյան դաշտում ընթացող պարսկա-օսմանյան նոր ռազմական գործողություններով. «Եւ երին ի բնակութենէ իւրեանց և ցրուեցան՝ ոմանք՝ յաշխարհն Վրաց, ոմանք՝ յԱղուանս, ի Զակամ, ի Գեանճալ, ի Խաչեն, ի Վարանդ և այլ ուր և կարացին»¹⁷: Զակամը փաստորեն լինելով առավել ապահով բնակավայր, բնակեցվեց այլ տեղերից՝ հիմնականում կենտրոնական Հայաստանից գաղթած բնակչությամբ: Այս ամենի արդյունքում գավառի բնակավայրերն ավելի են ստվարանում և հիմնվում են նաև նոր գյուղեր: Գավառի մի շարք գյուղեր հիշատակվում են հայերեն ձեռագիր հիշատակարաններում, որոնք փաստորեն ժամանակին հայտնի գրչօջախներ էին¹⁸:

Վերին Զակամ գավառում գտնվող նշանավոր Մելիքզադա գյուղի մասին

քյան մեջ, Մինուրսկին Զակամը սխալմամբ տեղադարձում է Կախեթի կազմում՝ Զաֆաթալայի շրջանում՝ նույնկերպ վարվելով նաև էջ 166-ի համար 3 ծանոթագրության մեջ:

¹⁴ Խարայեղ Օրու՝ 1699 թ. հեղինակած Հայաստանի ազատագրության «Պֆայցյան» ծրագրում հիշատակված է նաև Զակամ գավառը: Համաձայն այդ ծրագրի՝ Զակամ գավառից Հայաստանի ազատագրության գործը գլուխ բերելու նպատակով ժողովվելու էր 5000 զորք: Տե՛ս Ա. Հովհաննիսյան, *Դրվագներ հայ ազատագրական մտքի պատմության*, գիրք երկրորդ, Երևան, 1959, էջ 374: Ա. Հովհաննիսյանը Զակամը սխալմամբ ամբողջովին նույնացնում է Շամշադինի՝ ներկայիս ՀՀ Տավուշի մարզի Բերդի տարածաշրջանի հետ:

¹⁵ Տե՛ս օրինակ 1620 թ. Լդրակ գյուղում ընդօրինակված Ավետարանի հիշատակարանը, որտեղ Խորանաշատը ներկայացված է Զակամ գավառի կազմում (Հայերեն ձեռագրերի ժէ դարի հիշատակարաններ (1601-1620 թթ.), կազմեցին՝ Վ. Հակոբյան, Ա. Հովհաննիսյան, Երևան, 1974, էջ 725):

¹⁶ Ա. Եսայան, *Ժողովրդագրական տեղաշարժերը Հյուսիսարևելյան Հայաստանում շահ Աբասի կառավարման շրջանում*, Հայագիտության հարցեր, 1(19), Երևան, 2020, էջ 37-49:

¹⁷ Զաֆարիա Քանաֆեղի, աշխատասիրությամբ Ա. Վիրաբյանի, Երևան 2015, էջ 95:

¹⁸ Զակամ գավառի գրչօջախների մասին տե՛ս Ա. Կարապետյան, *Հյուսիսային Արցախ*, Երևան, 2004, էջ 278, տե՛ս նաև էջ 587 ֆառտեզը, տե՛ս Թ. Մինասյան, *Ուտիքի գրչություն կենտրոնները*, Երևան, 2020, էջ 108-120:

հիշատակություն կա Առաքել Դավրիժեցու երկում: Ինչպես նշվեց, ժՁ դ. վերջին, կարճ ժամանակով, տարածաշրջանն անցել էր Օսմանյան կայսրությանը: Տեղի հայ ավագանին, նեղվելով օսմանյան հալածանքներից, ապավինում է պարսից շահ Աբասին (1587-1629): Պատմիչը, մանրամասնորեն թվարկելով բոլորին, նշում է նաև Մելքիսեթ եպիսկոպոսին, որը Մելիքզադա գյուղից էր. «Մելքիսեթ եպիսկոպոսն ի վերին Զակամայ ի Մելիքզատայ գեղջէ...»¹⁹: Գավառում Մելքիսեթ եպիսկոպոսի ունեցած դիրքի ու ազդեցության մասին է վկայում հետևյալ հաղորդումը. «որ էր երկրիս իշխանն հոգեւոր և մարմնաւոր»²⁰: Մելիքզադա գյուղում գործել են մի քանի եկեղեցիներ, որի մասին վկայված է 1652 թ. Հակոբ քահանայի ընդօրինակած Ավետարանի հիշատակարանում. «Ի ՌՃԱ (1652) թուականին Հայոց և ի յամսեանն մարտի ի Ա (1), աղուհացից պահոց առաջին շաբաթին, երկուշաբթի օրն, եղև սկիզբն գրութեան սբ. Աւետարանիս և կատարեցաւ ապրիլ ամսոյ ժե (15), յաւուր մեծի հինգշաբթին...: Արդ՝ գրեցաւ սա ի յերկիրս Զակամ, ի գիւղս Մելիքզատայ, ընդ հովանեաւ Ս. Աստուածածնիս և Ս. Թովմայ և այլ Ս. Նահատակի, որ աստ է, ձեռամբ անարուեստ և փծուն գրչի Յակոբայ յետնեալ քահանայի»²¹: Գրչի հիշատակած մի քանի եկեղեցիներից կարելի է եզրակացնել, որ գյուղը խիտ բնակչություն պետք է ունեցել: Այս ամենը արձանագրում է նաև արդեն լքված ու ավերված գյուղատեղի ժԹ դ. վերջերին այցելած Մակար արքեպիսկոպոս Բարխուդարյանցը: Վերջինս նկատում է ընդարձակ հայկական գերեզմանոցի, ինչպես նաև Հակոբ քահանայի հիշատակած եկեղեցիների ավերակները²²:

Դավառի առավել հաճախ հիշատակվող խոշոր բնակավայրերից էր Ղարամուրատը²³: Բնակավայրի մեծության մասին է խոսում Բարխուդարյանցի հետևյալ դիտարկումը. «Գիւղիս, եկեղեցուս եւ հանգստարանիս ծաւալից այցելուն եզրակացնում է, թէ Մեծ-Ղարա-Մուրատս գիւղաքաղաք եղած է»²⁴: Ժէ դ. սկզբին, անհայտ պատճառներով, Մեծ Ղարամուրատում էին հաստատվել նաև Ասրիկ գետի ավազանում գտնվող Չաթխա գյուղի բնակիչները²⁵: Դարի առաջին կեսին գյուղում գործում էր երկու եկեղեցի, որոնցից մեկը, համաձայն Դավիթ Գեղամացի եպիսկոպոսի թողած հիշատակարանի, կառուցվել է 1610-ական թթ.: Չաթխաից Ղարամուրատ գաղթած Աղաբաբի կողմից²⁶: Վերջինս կառու-

¹⁹ Առաքել Դավրիժեցի, Գիրք պատմութեանց, Երևան, 1990 էջ 63:

²⁰ Հայերեն ձեռագրերի ժէ դարի հիշատակարաններ, հ. Ա, էջ 363:

²¹ Հայերեն ձեռագրերի ժէ դարի հիշատակարաններ, հ. Գ, էջ 476:

²² Բարխուտարեանց, էջ 319:

²³ Հավանաբար ժէ դ. առաջին կեսերին գյուղից ոչ հեռու հիմնադրվում է նոր բնակավայր՝ Փոֆր Ղարամուրատ գյուղը:

²⁴ Բարխուտարեանց, էջ 318:

²⁵ Հայերեն ձեռագրերի ժէ դարի հիշատակարաններ, հ. Ա, էջ 367:

²⁶ Նույն տեղում:

ցում է նաև ջրաղաց: Առավել նշանավոր էր Սուրբ Ամենափրկիչ եկեղեցին, որը, համաձայն շինարարական արձանագրության, կառուցվել է 1634 թ.²⁷: Ղարամուրատը նաև հայտնի էր գյուղից ոչ հեռու գտնվող Կուսանաց և Հարանց անապատներով: Հիշատակված հոգևոր կենտրոններում ընդօրինակվել են բազմաթիվ ձեռագրեր:

Վերոհիշյալ Աղաբաբի որդի Իսկանդար բեկը կնուծյան է առել հարևան Գեղարքունիքի նշանավոր մելիք Շահնագարի²⁸ դստերը²⁹: Ինչպես երևում է նրանց սերունդները երկար ժամանակ ազդեցիկ դիրք են ունեցել տարածաշրջանում: Այս տոհմի ներկայացուցիչները հիշատակվում են 1709 թ. Ղարամուրատի հարևան **Սուլթանեցիք** գյուղում ընդօրինակված Հայսմավուրքի հիշատակարանում. «...և ի տէրութեն **Թիւրգանլարի**³⁰ նահանգիս նիւթվալի խանի որդի Մեհրալի խանին և շահրիար Աղաբաբի որդուց Իսկանդարի որդուց Հախնագարի որդուց Աղապապայ քալանթարի և մելիքութեանս իւր որդի Մելիքթահիրի, որք են բնիկ գեղջիւ ղարամուրատեցի»³¹: Կարող ենք արձանագրել, որ Աղաբաբի տոհմը գրեթե մեկ դար կարևորագույն դերակատարություն է ունեցել գավառում, իսկ նրանց վերջին՝ մեզ հայտնի ժառանգները, հիշատակվում են որպես «քալանթար» և «մելիք»:

Վերին Զակամ գավառում գտնվող մեկ այլ բնակավայրի՝ **Շաքարբեկ** գյուղի մասին տեղեկանում ենք 1633 թ. ընդօրինակված Ավետարանի հիշատակարանից. «ի յերկիրս Վերին Զակամ, ի գիւղս որ կոչի Շաքարբեկ...»³²:

Գավառի նշանավոր բնակավայրերից էր **Պապաջան** գյուղը, որը հիշատակվում է 1655 թ. Ավետիս քահանայի ձեռքով ընդօրինակված Շարակնոցի հիշատակարանում: Գրիչը նաև կցկտուր տեղեկություններ է հաղորդում ժամանակի քաղաքական անցքերից. «Արդ՝ եղև ավարտ գրչութեան... ի շրջակայութեան հայկազեան տումարի հազար հարիւր և չորս (1655) ամի, ի դառն և անբարի, վշտաշատ ժամանակի, որ երերուր և տատանեալ ազգս Հայոց, ի ձեռն այլազգեաց և անօրինաց և յանրիաւ պահանջողաց, ի հայրապետութեան տեառն Պետ-

²⁷ **Բարխուտարեանց**, էջ 318:

²⁸ Մելիք Շահնագարի և նրա տոհմի մասին մանրամասն տե՛ս Ք. **Կոստիկյան**, *Գեղարքունիքի Մելիք-Շահնագարյանների պատմությունից* (Մերձավոր և Միջին Արևելքի երկրներ և ժողովուրդներ, հ. XXIV), Երևան, 2005, էջ 303-329:

²⁹ «Թվականին ՌՀ (1621)-երոր[դ] Հախնագարն իլաւ, որ է որդի[ի] Յիսկանտար բեկին և թոռն պարոն Աղաբաբին: Քրիստոս Աստուած զինքն, ընդ երկայն ավորս պանէ: Ի մաւր կողմանէ թոռն Մելիք Շահնագարին», *Հայերեն ձեռագրերի Ժէ դարի հիշատակարաններ*, հ. Ա, էջ 364:

³⁰ Վերին Զակամ գավառի հյուսիսարևելյան հատվածը, հավանաբար դարավերջից, հիշատակվում է որպես առանձին վարչամիավոր՝ Թուրգանլար ձևով:

³¹ ՄՄ 3813, ք. 496բ.:

³² *Հայերեն ձեռագրերի Ժէ դարի հիշատակարաններ*, հ. Բ, էջ 531:

րոսի նորընծայ և սրբազան կաթողիկոսի և առաքելական աթոռ սորին Գան-
ձասար կոչի, և ի խանութեան երկրիս մերում Մուրթուզա խանին, ի սբ. և ի գե-
րահոչակ ուխտիս որ կոչի ... Չարեքայ անապատ... Բայց եղև սկսանել Շարակ-
նոցիս ի երկրին մերում Վերին Զակամ, ի հայրենական գեօղն իմ, անուն Պապա-
ջան: Եւ այժմ օտարացեալ և փախուցեալ կամ ի երկիրս, զոր ի վերոյ գրեցաք, ի
գիւղս որ կոչի Խաւունիս, որ եղև աւարտ Շարակնոցիս, զի ի շենս այս կայ պա-
տուական Զուխտակ եկեղեցիս... Գրեցաւ ձեռամբ ամենամեղաւոր գրչի Աւետիս
անպիտանի, [որ] քահանայ կոչի»³³: Հիշատակարանից պարզ է դառնում, որ
Պապաջան գյուղում ինչ-որ աղետ է կատարվել, և փախստական քահանան
հայտնվել է հարևան Շամքոր գավառի Խավունիս³⁴ գյուղում: Արդեն երեք տարի
անց Ավետիս քահանան հայրենի գյուղում էր, և խաղաղ պայմաններում ընդ-
օրինակում է հերթական ձեռագիրը. «Եղև զրաւ գրչութեան քրիատոսախօս և
տիեզերալոյս սբ. Կարմիր Աւետարանիս ի թուաբերութեանս հայկազեան տոհմի
հազար հարիւր և ութ (1659) ամի, խաղաղութիւն ժամանակի, երկիրս Վերին
Զագամ, ի գեօղս Պապձան կոչի, ընդ հովանեաւ Դար[ա]մուրատի յանապա-
տի...»³⁵:

Հաջորդ ձեռագիրը քահանան ավարտել է 1661 թ., որի հիշատակարանից
իմանում ենք, որ գյուղում գործել է երկու եկեղեցի³⁶: Ավետիս քահանայից
հայտնի վերջին ձեռագիրը կազմվել է 1668 թ.³⁷: Բացի նշված քահանայից, Պա-
պաջան գյուղում Հովհաննէս անունով քահանան ընդօրինակել է Ավետարան³⁸:

Վերին Զակամի հայտնի գյուղերից էր **Սուլթանեցիքը**: Առաջին անգամ գյու-
ղի մասին վկայություն հանդիպում ենք 1647 թ. գրված Ավետարանի հիշատա-
կարանում³⁹: Ձեռագրի հեղինակը Մխիթար անունով աշխարհական է, համա-
ձայն որի, գյուղում գործում էր Սուրբ Աստվածածին եկեղեցին⁴⁰:

Նույն հեղինակի՝ արդեն 1671 թ. ձեռագիր հիշատակարանից իմանում ենք,
որ տարածաշրջանում համաճարակ է մոլեգնել՝ դառնալով մեծ թվով մահացու-
թյունների պատճառ. «Ի յայսմ ամի անկաւ սաստիկ մահ յերկիրս Վերի Զակա-
մայ: Որ օր մի ի տան միում եօթն ոգի վաղճանեցաւ»⁴¹: Սուլթանեցիք գյուղում

³³ Հայերեն ձեռագրերի ժէ դարի հիշատակարաններ, հ. Գ, էջ 691:

³⁴ Խավունիս գյուղի տեղագրությունը տես Ս. Կարապետյան, նշվ. աշխ., էջ 101:

³⁵ Հայերեն ձեռագրերի ժէ դարի հիշատակարաններ, հ. Գ, էջ 867:

³⁶ Հ. Ոսկեան, Արցախի վանքերը, Վիեննա, 1953, էջ 165:

³⁷ Յուզակ ձեռագրաց Մաշտոցի անվան Մատենադարանի, հ. Բ, Երևան, 1970, էջ 769:

³⁸ Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց, հ. Բ, Երևան, 2004, էջ 90:

³⁹ Հայերեն ձեռագրերի ժէ դարի հիշատակարաններ, հ. Գ, էջ 247:

⁴⁰ Նույն տեղում:

⁴¹ ՄՄ 6759, տող 256բ, հմմտ. Բարխուսարեանց, էջ 305:

Մխիթար գրչի ընդօրինակած մեզ հայտնի վերջին ձեռագիրը թվագրվում է 1678-ով⁴²: Արդեն ժԲ դ. սկզբին, ինչպես նշվեց վերևում, գյուղում հիշատակվում են դարամուրատեցի Աղաբաբի «մելիք» և «քալանթար» ժառանգները:

Դարավերջին Սեֆյան Իրանում սկսված ճգնաժամը բացասաբար ազդեց նաև տերությունների ենթակա տարածքների վրա: Ստեղծված իրավիճակից շտապում է օգտվել Սեֆյանների վաղեմի թշնամի Օսմանյան կայսրությունը: ԺԲ դ. սկզբից գավառը, և առհասարակ հյուսիսարևելյան Հայաստանը հսկայական վնասներ կրեցին լեզգիների արշավանքներից: Մի քանի հաջող ավարառություն իրականացնելով Շիրվանում՝ վերջիններս ստացան նաև Օսմանյան Թուրքիայի աջակցությունը⁴³ և սկսեցին մշտական վտանգի ու քառսի մեջ պահել Իրանի հյուսիսային սահմանները: Հյուսիսարևելյան Հայաստանը դարձավ լեռնականների ավարառության հիմնական վայրերից մեկը: Վերջիններիս օժանդակում և դրդում էր Օսմանյան կայսրությունը, որը նպատակ ուներ հարմար առիթի դեպքում նվաճել ամբողջ տարածաշրջանը: Լեզգիների արշավանքները գնալով սկսեցին պարբերական դառնալ՝ միաժամանակ ընդլայնվեցին նրանց ավարառության սահմանները: Կուրի ձախափնյա շրջանները ասպատակելով նրանք ձեռնամուխ եղան Արցախի ու հարակից գավառների ամայացմանը: Ի թիվս այդ գավառների, տուժեց նաև Զակամը. «Եւ այսպէս գրգռեալ ամ յամէ ասպատակ սփռեալ յայս կողմ և յայն կողմ Կուր գետոյն յերկրին Շաքուայ և Դապալու և Գասանու նահանգին մինչև մերձ ի Շամախի քաղաք: Իսկ յայսմ կողմանէ յլովք ի նահանգէն Դագախու, որ է Ախստեվո՛ւ և ի երկրէն Ամիրշամ Շատինլուէն որ են Զակամներն»⁴⁴: Լեզգիների զինված խմբերը ավերելով ու թալանելով իրենց հանդիպած բոլոր բնակավայրերը՝ հասնում են մինչև Սևանա լճի շրջակայք⁴⁵: Բնակչության մի մասը տարվում էր ստրկության և վաճառվում, իսկ լեռներում և այլ անվտանգ վայրերում ապաստանած բնակչությունը ծանր զրկանքների գնով մի կերպ պահպանում էր գոյությունը: Գավառների փաստացի կառավարիչ հանդիսացող մահմեդական ցեղապետերն անկարող եղան արդյունավետ դիմադրություն կազմակերպել: Զակամը լեզգիների կողոպուտին ու գերեվարությանն է ենթարկվում նաև 1720 թ.⁴⁶: Վերին Զակամի և Միափոր գավառի

⁴² Թ. Մինասյան, նշվ. աշխ. էջ 117:

⁴³ А. К. Бакиханов, *Гюлистан-и Ирам*, Баку, 1991, с. 63.

⁴⁴ Եսայի Հասան-Ջալալյանց, *Պատմութիւն համառօտ Աղուանից երկրի*, Ստեփանակերտ, 2007, էջ 51: Այսուհետև՝ Եսայի պատմիչ:

⁴⁵ Մ. Չամչյանց, *Հայոց պատմություն*, հ Գ, Երևան, 1984, էջ 784:

⁴⁶ Մայր Յուզակ հայերեն ձեռագրաց, հ. Գ, կազմեց՝ Օ. Եգանեան, Երևան, 2007, էջ 434:

կառավարիչ Մեհրաբի խանը⁴⁷ 1719 թ. փորձեց զսպել լեզգիներին⁴⁸, սակայն դատելով հետագա տարիներին շարունակվող նրանց արշավանքներից, խանի ջանքերը արդյունք չեն տվել:

Գավառի վրա լեռնականների արշավանքները կրկնվեցին նաև հետագա տարիներին: Ձեռագիր մի Ավետարանի հիշատակարանում՝ թվագրված 1722 թ., կարդում ենք. «...գրեցաւ ի դառն եւ վերջացեալ ժամանակի որոյ (յորում) Լեզգին եկաւ Գանջոյ, Պարտոյ, Խաչենոյ, Վարանդոյ, Շաքոյ, Շամախոյ, Վարաստանոյ, **Զակամայ** չորեքանկիւն երկիրն, ամէն ասպատակեալ աւերեցին...»⁴⁹: Լեզգիների կողոպուտին հաջորդեց 1722 թ. գանձակցիներին օգնության գնացած վրացական զորքերի ավարառութիւնը: Համաձայն Եսայի պատմիչի, տարածաշրջանը ենթարկվում է սաստիկ կողոպուտի, ինչպիսին նույնիսկ լեզգիները չէին իրականացրել. «...ազգն վրաց, առաւել անողորմ քան զԿովկասայինսն.»⁵⁰: Ավարառութիւն են ենթարկվում Գանձակի շրջակայքից մինչև Արցախ ընկած բնակավայրերը «...սփռեցան ի լերինս և ի ծորակս և յարձակ վայրս երկրի **Զակամու**, Շամքորոյ, Գանջապասանու, Ոսկանապատու, Քուրաքչայու, և Պարտայու, մինչև ի Գուլստան գեղն և ի գետն Դրդու»⁵¹:

Օգտվելով Սեֆյան Իրանի ճգնաժամից և համաձայնութիւն գալով Ռուսաստանի հետ՝ օսմանյան զորքերը 1724 թ. սկսեցին Իրանին ենթակա հյուսիսային շրջանների նվաճումը: Ի թիվս հյուսիսարևելյան Հայաստանի գավառների՝ Զակամն օսմանցիներին անցավ 1725 թ.⁵²:

Օսմանյան զորքերի արշավանքն ու նվաճումներն ուղեկցվում էին հայ բնակչության գերեվարութեամբ: Վերջիններս ստրկութիւն էին վաճառվում Կոստանդնուպոլսի շուկաներում⁵³: Այս ամենի հետևանքով, առանց այդ էլ մոտ երկու տասնամյակ ավերվող տարածաշրջանը բավականին մարդաթափ եղավ:

Նոր նվաճված տարածքներում թուրքերը ձեռնամուխ եղան աշխարհագրի անցկացման, որի արդյունքներն ամփոփված են «Գանձակ-Ղարաբաղի էյալեթի 1727 թ. ընդարձակ դաֆթարում»⁵⁴: Հյուսիսարևելյան Հայաստանի շրջանները

47 ՄՄ 3813, տող 496բ:

48 Մանր ժամանակագրութիւններ, XII-XVIII դդ., հ. I, կազմեց՝ Վ. Ա. Հակոբյան, Երևան, 1951, էջ 289:

49 Բարխուտարեանց, էջ 233:

50 Եսայի պատմիչ, էջ 61:

51 Նույն տեղում:

52 Ա. Աբրահամյան, Մի էջ Անդրկովկասի ժողովուրդների և հայ-ռուսական հարաբերութիւնների պատմութիւնից, Երևան, 1953, էջ 114:

53 Մ. Զամչյանց, նշվ., աշխ. էջ 783:

54 T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivleri, TT_d, sıra nu: 903, Tapu Tahrir Defteri (այսուհետև՝ BOA):

ընդգրկված են **Խլխնայի լիվայի մեջ**: Այն իր հերթին բաժանվում է 9 նահիյեների՝ **Խլխնա, Հասանսու, Թավուա, Ախնջի, Ասրիկ, Ղարաղայա, Թուրգանլար, Վերին Զական, Ներքին Զական**: Վերջին երեք նահիյեները համապատասխանում են Զական գավառին, ուստի անդրադառնանք դրանց: Գավառի մի քանի գյուղեր, որոնք այլ աղբյուրներում չեն հանդիպում և հետագա տարիներին լքվել են, դժվար է տեղորոշել: Այնուհանդերձ, բնակավայրերի ճնշող մեծամասնությունը բավականին հարուստ պատմական անցյալ ունեցող գյուղեր են: Ստորև կներկայացնենք վերոնշյալ երեք նահիյեների գյուղերը ըստ հարկատուների թվաքանակի⁵⁵:

Թուրգանլար նահիյեն⁵⁶ Վերին Զականի հետ միասին

Թուրգանլար նահիյեում հիշատակվում է հայտնի **Մելիքզաղա** գյուղը և վերջինիս մեջ մտնող **Քըլբաշ (կամ Ղըլբաշ) մագրան⁵⁷**: Այստեղ հաշվառված է 23 հարկատու⁵⁸: **Ղարաքեշիշ** գյուղը և **Գունաբաղան մագրան դատարկ են⁵⁹**: Մոտակայքում գտնվող բնակեցված գյուղերից է **Շընըք** գյուղը և **Իսիդերե մագրան⁶⁰** 10 հարկատուներով: Շընըք գյուղի մոտակայքում գտնվում է **Առինջ(°)** քըշլաքը (նաև ղշլաղ՝ ձմեռանոց), որտեղ հաշվառված է 13 մուսուլման հարկատու: Վերջիններս ձմեռում են Շընըք գյուղի տարածքում և հարկերը վճարվում են գյուղի հետ համատեղ⁶⁰:

Թուրգանլար նահիյեում գտնվող Շընըքբեյիսե(° (Շաթաքբեյիսե,° Շաթաղբեյիսե°) գյուղը ունի 12 հարկատու⁶¹:

Նահիյեի առավել բնակեցված գյուղերից է **Բոյուք Քարամուրաղ՝ նշանավոր Մեծ Ղարամուրատ** գյուղը՝ 57 հարկատուներով: Գյուղում հաշվառված է նաև 2 ջրաղաց⁶²: Մոտակայքում գտնվող **Ուզունթալա⁶³, Շեքերբեյ⁶⁴** (հայկական աղբ-

⁵⁵ Բնագրի թարգմանությունը բարձր մակարդակով իրականացնելու համար մեր երախտագիտությունն ենք հայտնում ԳԱՍ Արևելագիտության ինստիտուտի գիտաշխատող Գեորգի Միրզաբեկյանին:

⁵⁶ Թուրգանլար և Վերին Զական նահիյենները հարկամատյանում ներկայացված են միասին: Հետագա շարադրամի տվյալները ցույց են տալիս, որ հեղինակները Վերին Զականի բնակավայրերը գրեթե ամբողջովին ներառել են Թուրգանլար նահիյեի մեջ:

⁵⁷ Հոդատարածք, որը զուրկ էր մշտական բնակությունից:

⁵⁸ BOA, էջ 283-284:

⁵⁹ Նույն տեղում, էջ 284-285:

⁶⁰ Նույն տեղում:

⁶¹ Նույն տեղում, էջ 285:

⁶² Նույն տեղում, էջ 285-286:

⁶³ Նույն տեղում, էջ 286:

⁶⁴ Հայերեն ձեռագրերի ժէ դարի հիշատակարաններ, հ. Բ, էջ 531:

յուրներում Շաքարբեկ), Բեդիշան՝ այլ անունով Լեշբարթավիս⁶⁵ և Փոքր Ղարամուրատ գյուղերը դատարկված են⁶⁶: Բնակեցված գյուղերից հիշատակվում է Շաքարբեկ գյուղին հարակից Դելիքթաշ գյուղը⁶⁷ 5 հարկատուներով: Մեծ Շամլըք գյուղն ունի 10 հարկատու⁶⁸: Դատարկված են Պապաջան, Շահնագար, Արաֆխան, Կիրավանք, Բեքարսլան, Աքքելիսե⁶⁹ գյուղերը⁷⁰:

Ներքին Ձական նահիյե

Նահիեյում բնակեցված գյուղերն են՝ Քամանդար⁷¹՝ 31 հարկատու, Բուլանըք՝ 5 հարկատու, Լաֆարեկ, (Լղարակ) 16 հարկատու⁷², Քեշիշքենդ⁷³ գյուղը՝ 23 հարկատուներով: Գավառի մարդաշատ գյուղերից է Չարդաքը (Չարդախուլ) գյուղը՝ 44 հարկատուներով: Գյուղում կա նաև երկու ջրաղաց⁷⁴: Ներքին Ձականի բնակեցված գյուղերից վկայված են նաև Չաքիր⁷⁵ գյուղը՝ 12 հարկատու⁷⁶, Ղազանչի գյուղը 22 և Չադա գյուղը 9 հարկատուներով: Չադա գյուղում գործում է նաև 1 ջրաղաց⁷⁷: Դատարկված են Աթաբեք, Սոյուք բուլաք, Սաթըշմըշ, Յասամալ⁷⁸, Չանախչի, Սամանլըք գյուղերը⁷⁹:

⁶⁵ Գյուղի տեղագրությունը տե՛ս Ս. Կարապետյան, նշվ. աշխ. էջ 85:

⁶⁶ BOA, էջ 286-287:

⁶⁷ Նախորդ էջում հեղինակները գյուղը հավանաբար վրիպամամբ ներկայացրել են իբրև մագրա:

⁶⁸ Բնակավայրի ավերակները հիշատակում է նաև Բարխուդարյանցը, տե՛ս նշվ. աշխ., էջ 320: Բնակիչները դարավերջին լ՛իել են գյուղը՝ հաստատվելով Շուլավերում: Տե՛ս Ս. Կարապետյան, նշվ. աշխ. էջ 300:

⁶⁹ Արդեն ավերակ դարձած գյուղի, գերեզմանոցի և մեծ եկեղեցու մասին վկայում է նաև Բարխուդարյանցը, տե՛ս նշվ. աշխ., էջ 319:

⁷⁰ BOA, էջ 287-289:

⁷¹ Գյուղի հողատարածքները պատկանել են հորանաշատի վանքին, ժԸ դ. գյուղի բնակիչները տեղափոխվում են Շուլավեր, իսկ գյուղատեղին ու վարելահողերը շարունակում են օգտագործել հարևան Լղարակի բնակիչները:

⁷² Գյուղը հետագա տասնամյակներում հանդիպում է Բադա ձևով: Բնակավայրն, ի տարբերություն հարակից հայկական մյուս գյուղերի, երկար ժամանակ պահպանել է իր գոյությունը: Սակայն 1905-1906 թթ. հայ-թաթարական ընդհարումների օրերին գյուղը մեծ կորուստներ է կրում, իսկ բնակչությունը ստիպված հեռանում է, տե՛ս Քաջբերունի, Բադա գիւղի աւերումը, Արարատ, 1910, №3-12:

⁷³ Քեշիշքենդ գյուղը, հավանաբար, համապատասխանում է հորանաշատից ոչ հեռու գտնվող Իրիցշեն գյուղատեղին, տե՛ս Բարխուդարեանց, նշվ. աշխ., էջ 326:

⁷⁴ BOA, էջ 289-292:

⁷⁵ Չաքիր գյուղն է, որի մասին տե՛ս մանրամասն Ս. Կարապետյան, նշվ. աշխ. էջ 519:

⁷⁶ BOA, էջ 292-293:

⁷⁷ Նույն տեղում, էջ 293-294:

⁷⁸ Նույն տեղում, էջ 294:

⁷⁹ Նույն տեղում, էջ 295:

Թուրգանյար և Վերին Զակամ նահիյե				Ներքին Զակամ նահիյե			
Բնակեցված գյուղեր	Քրիստոնյա (հայ)	Մուսուլման	Դատարկված գյուղեր	Բնակեցված գյուղեր	Քրիստոնյա (հայ)	Մուսուլման	Դատարկված գյուղեր
Մելիֆգադա	23		Ղարաֆեշիշ	Քամանդար	31		Աթաբեֆ
Շընըֆ (վերջինիս հետ Առինջ քըշլաֆ-13 մուսուլման)	10	13	Ուզունթալա	Լդարակ	16		Սոյում Բուլաֆ
Շընըֆֆեյիսե	12		Շաֆարբեկ	Քեշիշֆենդ	23		Սաթըլմըշ
Մեծ Ղարամուրատ	57		Բեդեշան (Լեշֆարթալիս)	Զարդախու	44		Յասամալ
Դեյիֆդաշ	5		Փոֆր Ղարամուրատ	Զագիր	12		Զանախշի
Մեծ Շամլըֆ	10		Պապաշան	Ղազանշի	22		Սամանլըֆ
			Շահնագար	Զադա	9		
			Արաֆխան	Բուլանաֆ	5		
			Կիրավանֆ				
			Բեֆարսլան				
			Աֆֆեյիսա				
Զակամ գավառի (Վերին և Ներքին) հարկատուների ընդհանուր թիվը							292
Հայ			279 (95,5%)	Մուսուլման		13 (4,5%)	
Բնակեցված գյուղերի թիվը			14	Դատարկված գյուղերի թիվը		17	

Այսպիսով ստացվում է, որ Զակամ գավառում⁸⁰ բնակեցված է ընդհանուր առմամբ 14 գյուղ: Դրանցից 13-ն ամբողջովյա՞մբ բնակեցված են հայերով: Շընըք հայաբնակ գյուղին կից գտնվող Առինջ(°) քըշլաքում են միայն հաշվառված

⁸⁰ Նկատի ունեն՛մ ամբողջական գավառը՝ Վերին և Ներքին:

մուսուլմաններ, որոնք փաստորեն ներառված են գյուղի կազմում, և հարկերը վճարում են գյուղացիների հետ: Ընդհանուր հարկատուների թիվը ամբողջ գավառում կազմում է 292 հոգի, որից 279 հայ⁸¹, 13 մուսուլման: Ընտանիքի միջին թվաքանակ ընդունելով 7-ը⁸², ընդհանուր կատարվող 2044 հոգի, որոնցից 1953 հայ, 91 մուսուլման: Այսինքն՝ Չակամ գավառի բնակչության ճնշող մեծամասնությունը՝ 95,5%-ը հայեր են, իսկ 4,5%-ը մուսուլմաններ⁸³: Գավառի լքված գյուղերը 17-ն են⁸⁴, որը կազմում է ընդհանուր գյուղերի մոտ 55%-ը: Այս գյուղերի անմարդաբնակ դառնալը պայմանավորված է տարբեր հանգամանքներով: Իրանց մի մասը դեռևս ավելի վաղ էր դատարկվել՝ կապված զանազան գործոններով՝ պարսկա-օսմանյան պատերազմներ, համաճարակներ, վրացական զորքերի ավարառություն: Անկասկած, լեզգիների արշավանքի հետևանքով նույնպես բնակավայրերի մի զգալի մասը դատարկվել է⁸⁵: Հատկանշական է, որ նոր դատարկված գյուղերը հարկամատյանում հիմնականում ներկայացվում են որպես կարաչոուլուների կողմից ավերված բնակավայրեր: Նույն կերպ հեղինակները վարվել են նաև հարակից նահիյեների պարագայում: Կարաչոուլուների՝ դեպի տարածաշրջան արշավանքների վերաբերյալ վերոնշյալ տվյալները այլ աղբյուրներով չեն հաստատվում: Ամենայն հավանականությամբ, օսմանյան հարկամատյանի կազմողները լեզգիներին կարաչոուլու են կոչել: Այս պարագայում հնարավոր է, որ «կարաչոուլու» բառը գործածված է ոչ թե որպես էթնոնիմ, այլ սոցիոնիմ, այն է՝ ասպատակող ու ավարառու ցեղի ընդհանրական անուն: Հարկամատյանի՝ բնակչության թվաքանակի վերաբերյալ տվյալները թեև ընդհանուր պատկերացում են տալիս երկրամասի ժողովրդագրական պատկերի վերաբերյալ, սակայն պետք է կարծել, որ իրականում բնակչության թիվն ավելին պետք է լիներ: Անկասկած, բնակչության մի հատված խուսափել է հարկահաններից: Կարելի է ենթադրել, որ մի մասը փախել է անմատչելի վայրեր, մի մասն էլ կաշառքների միջոցով խուսափել է հաշվառումից: Բացի այդ, տարածաշրջանում նոր էին ավարտվել ռազմական գործողությունները, և

⁸¹ Հարկամատյանում նշված է Բրիտոնյա ձևով:

⁸² Մասնագիտական գրականության մեջ՝ ֆինվոդ ժամանակաշրջանի ընտանիքի միջին թվաքանակը տատանվում է 5-10 միջակայքում: Որպես հայկական ընտանիքի միջին թվաքանակ նախընտրել ենք 7-ը, որը կարծում ենք ավելի ընդունելի է, տե՛ս **Գ. Երանյան**, *Հայ ընտանիքի անդամների միջին թվաքանակն ըստ XV դ. ձեռագրերի հիշատակարանների*, Երևան, 2015: Տե՛ս **Մ. Մալխասյան**, *Ժողովրդագրական գործընթացների միտումները և առանձնահատկությունները Հայաստանում XVII դ. առաջին կեսին*, Հայագիտության հարցեր, 1 (7), Երևան, 2016, էջ 94-104:

⁸³ Տե՛ս վերոբերյալ աղյուսակը:

⁸⁴ Թվի մեջ ներառված չեն մազրաները:

⁸⁵ Օրինակ Պապաշան գյուղը, որը բազմիցս հիշատակված է ոչ վաղ անցյալի ձեռագիր հիշատակարաններում, դաֆթարում ներկայացվում է որպես դատարկված:

բնակչությունը դեռևս լիարժեք չէր վերագարձել խաղաղ պայմանների կենսակերպին:

Այսպիսով, ժէ դ. ստեղծված բարենպաստ պայմանները դրական ազդեցություն ունեցան Զակամ գավառում բնակչության թվաքանակի աճի տեսանկյունից: Գավառում կատարվեցին շինարարական աշխատանքներ, ակտիվացավ հողևոր կյանքը: Որպես ապահով վայր՝ այստեղ ապաստանեցին նաև այլ վայրերից հեռացած հայեր: Հին բնակավայրերը հետզհետե ավելի ընդարձակվեցին, հիմնադրվեցին նոր գյուղեր: Սակայն դարավերջին Սեֆյան տերություն թուլացումը և լեզգիների պարբերաբար կրկնվող արշավանքները ծանր հետևանքների հանգեցրեցին: Մի շարք գյուղեր ավերվեցին, բնակչության մի մասը գերեվարվեց: Գավառը տուժեց նաև վրացական զորքերի կողոպուտից, որին հաջորդեց երկրամասի նվաճումը Օսմանյան կայսրության կողմից: Օսմանյան հարկացուցակի տվյալները կարևոր տեղեկություններ են պարունակում գավառի ժողովրդագրության, տնտեսության և այլ ոլորտներին առնչվող մի շարք հարցերի վերաբերյալ: Հարկամատյանի տեղեկությունները թույլ են տալիս պնդել, որ գավառը, թեև մեծապես տուժել է երկարատև ռազմական գործողություններից ու կողոպուտներից, այնուամենայնիվ, դեռևս պահպանել է բավականաչափ հայ բնակչություն: Քննվող ժամանակաշրջանում Զակամ գավառի հայկական բնակչությունը կազմում է բացարձակ մեծամասնություն:

ANDRANIK YESAYAN

THE PROVINCE OF ZAKAM IN THE 17TH CENTURY AND THE FIRST QUARTER OF THE 18TH CENTURY

Key words: Zakam province, Tavush, Ottoman Empire, tax register, Safavid Iran, Lezgins, demographic change, Armenian settlements, Muslims.

After the Persian-Ottoman sustained wars, from the second decade of 17th century, favorable conditions for demographic growth emerged in the Zakam province (currently, the territory of the province is part of the Getabek, Shamkor and Tovuz regions of the Republic of Azerbaijan). Construction works and activity in the spiritual life can be mentioned. As a result, Armenians from other places settled here, the old settlement was expanded, and new villages were founded. But the weakening of the Safavid Empire in the latter part of the century and the frequent Lezgin invasions led to grave consequences. Some villages were destroyed, and a part of the population was taken captive. The Ottoman Empire, in agreement with the Russian

side, occupied the entire region in 1725. The *Extensive Register of the Gandja-Karabakh Provinces* submitted in 1727 by the Turks contains important information on the demographic and economic situation in Zakam. The study of its data demonstrates that despite the unfavorable conditions and the recent wars, the province Zakam preserved numerous Armenian population which formed an absolute majority.

АНДРАНИК ЕСАЯН

ПРОВИНЦИЯ ЗАКАМ В 17 – ПЕРВОЙ ЧЕТВЕРТИ 18 В.

Ключевые слова: Закам, Тавуш, лезгины, Сефевидская Персия, Османская империя, Пространный реестр Гянджа-Карабахской провинции, армянское население.

Созданные в 17 в. благоприятные условия положительно сказались с точки зрения прироста населения провинции Закам (в настоящее время территории провинции входят в состав Гетабегского, Шамкорского и Товузского районов Республики Азербайджан). В провинции проводились строительные работы, активизировалась духовная жизнь. Здесь нашли убежище также армяне из других местностей. Старые поселения постепенно расширялись, основывались новые деревни. Однако ослабление в конце века империи Сефевидов и неоднократные нашествия лезгинов привели к тяжелым последствиям. Ряд деревень были разрушены, часть населения взята в плен. За этим последовала оккупация региона Османской империей. «Пространный реестр Гянджа-Карабахской провинции» составленный в 1727 г. турками, содержит важную информацию по ряду вопросов, касающихся демографии и экономики провинции Закам. Изучение данных показывает, что, несмотря на то что провинция сильно пострадала, там, тем не менее сохранилось многочисленное армянское население, составлявшее абсолютное большинство.

**«ԱԳԱՄԻ ԱՐԱՐՈՒՄԸ» ԹԵ՛ «ՀԻՆ ԱԲՈՒՐՅՆ ԱՍՏՈՒԱԾ».
ԴԱՆԻԵԼ ՄԱՐԳԱՐԵԻ ՎԱԽՃԱՆԱՐԱՆԱԿԱՆ
ՏԵՍԻԼՔԸ ՆՈՐԱՎԱՆՔՈՒՄ
(վերլուծություն ըստ կանոնական և պարականոն բնագրերի)**

Բանալի բառեր՝ Նորավանք, գավիթ, «Հին աւուրցն Աստուած», Դանիելի մարգարեություն, Հայտնություն, մեկնություն, պարականոն բնագիր, պատկերագրություն:

Ներածություն

Նորավանքի վանական համալիրի մաս կազմող Ս. Ստեփանոս Նախավկա եկեղեցին կառուցվել է 1216-1221 թթ.-ին Սարգիս եպիսկոպոսի աթոռակալության շրջանում: Սյունյաց մետրոպոլիտ Ստեփանոս Օրբելյանը այս կառույցի մասին հանգամանալից տեղեկություններ է հաղորդում, որտեղ մասնավորապես նշում է. «Տէր Սարգիս հիմնարկեալ գեղապաճոյճ եկեղեցւոյն ի Նորավանս հրամանաւ և օժանդակութեամբ մեծ իշխանաց իշխանին Լիպարտի՝ որդւոյ Ելիկումին ի ցեղէ մեծի նահապետութեանն Օրբէլեանց, որ ի Վրաց աշխարհէն, ի թուականին ՌԿԵ (1216 թ.) եւ կատարէ հրաշագան յօրինուածովք յանուն սրբոյ Նախավկային. եւ ի նմին խորանս խորհրդաւոր ուլթ՝ զամս եօթն աշխատեալ»¹: Տաճարը քառանկյուն հատակագծով կենտրոնագմբեթ շինության դասական օրինակ է, որի արևմտյան կողմում տեղակայվել են փոքր խորաններով երկհարկ ավանդասենյակներ: 1261 թ. Ս. Ստեփանոս Նախավկա եկեղեցու արևմտյան կողմում կառուցվել է նշանավոր գավիթը՝ Սյունյաց ավագ իշխան Սմբատ Օրբելյանի պատվերով: Այս մասին Ստեփանոս եպիսկոպոսը գրում է. «...արքայաշուք իշխանն Սմբատ՝ որդի Լիպարտի, շինէ ժամատուն մի հրաշակերտ յօրինուածովք՝ տեղի աղօթարանի ի դրան Սրբոյ Նախավկային՝ ի տաշածոյ վիմաց եւ ի կոփածոյ քարանց»²: Այն ուղղանկյուն հատակագծով խորանարդաձև շի-

* Մաշտոցի անվան Մատենադարան, հայցորդ, tigranartgrigoryan@gmail.com, հոդվածը ներկայացնելու օրը՝ մարտի 10, 2022, գրախոսելու օրը՝ մարտի 26, 2022:

¹ Ստեփանոս Օրբելյան, Պատմութիւն նահանգին Սիսական, Տփղիս, 1910, էջ 334:

² Նույնի, էջ 334

նություն է լուսամուտային բացվածքով և վեղարածև բաց կիսագմբեթով, որի ներքին տարածությունն ընդգծված է շթաքարային հարդարանքով³: Գավթի արևմտյան ճակատը պսակված է երկու ինքնատիպ բարձրաքանդակներով, որոնցից առաջինը ներկայացնում է «Տիրամայրը մանկան հետ» տեսարանը, իսկ երկրորդը՝ Հայր Աստծո պատկերը կրող (Հին աուրցն Աստուած⁴) քանդակային հորինվածքը:

«Հին աուրցն Աստուած» բարձրաքանդակը բազմաֆիգուր հորինվածք է, որի կենտրոնում Հայր Աստծո կերպարն է: Նրա ձեռքում պատկերվել է Ադամի գլուխը, իսկ նրանից աջ ներկայացված է Քրիստոսի խաչելության տեսարանը: Ուշադրության է արժանի խաչափայտի տակ, Գողգոթայի բլրի փոխարեն կերտված Դանիել մարգարեի ամբողջահասակ, փոքրածավալ պատկերը: Հորինվածքի կազմության ինքնատիպ տարրերից են նաև լայնատերև բուսազարդը և ձախ անկյունում տեղ գտած հրեշտակի կերպարը (նկ. 1):



Նկ. 1. Նորավանքի «Հին աուրցն Աստուած» բարձրաքանդակը,
Ս. Ստեփանոս Նախավկա եկեղեցու գավթում (ԺԳ-ԺԴ դդ.)

³ Վ. Հարությունյան, Հայկական ճարտարապետության պատմություն, Երևան, 1992, էջ 328:

⁴ Ելնելով Նորավանքի խնդրո առարկա բարձրաքանդակի արձանագրությունից (Հին ԱՌՈՐՅՆ Ա[ՍՏՈՒԱ]Ծ ԸՆԿ ՍՏԵՂԾԻՆ ԱԳԱՄ ՆՈՐՈԳԵՅԱԻ ԵՐԿԻՆՔ ԵՒ ԵՐԿԻՐ, ՈՐ ՄԻՇՏ ԱԻՐՇԵՆ ՉԱ [ՍՏՈՒԱ]Ծ) առաջարկում ենք նոր, պայմանական անվանում «Հին աուրցն Աստուած»:

Նորավանքի գավիթը հարդարող այդ բարձրաքանդակն արժանացել է բազմաթիվ հետազոտողների ուշադրությանը, որոնց ուսումնասիրությունների արդյունքում ծագել է երկու հիմնական տեսակետ. առաջինի համաձայն՝ այդ տեսարանը ներկայացնում է Աղամի արարման պատմությունը, ուր Քրիստոսը հանդես է գալիս որպես «Նոր Աղամ»⁵:

Երկրորդ թեզի համաձայն՝ պատկերագրական հորինվածքն ունի երրորդութենաբանական բովանդակություն, ու թեև այս տեսակետը ևս զուրկ չէ փաստական հիմքից, սակայն հարուցում է որոշ հակասություններ, որոնք անհնար է շրջանցել:

Օրինակ՝ Ալվիդա Միրզոյանը պատկերաբանդակին նվիրված իր ընդարձակ ուսումնասիրության մեջ պնդում է, թե Սբ. Երրորդության թեման արժարժող և հորինվածքի մաս կազմող ինչպես ինքնուրույն տեսարանն ամբողջացնում է երրորդության երեք անձերը. մի հանգամանք, որ կարելի է հանդիպել նաև միջնադարյան եվրոպայի արվեստում⁶: Ուշագրավ է, որ Ա. Միրզոյանի ակնարկած տեսարանները՝ լատինական պատկերագրական կանոնում հիշատակվում են տարբեր անուններով: Դրանցից մեկն օրինակ՝ «Շնորհի գահաթոռն» է (*Trône de Grâce*), այն հիմնվում է Պողոս Առաքյալի եբրայեցիներին ուղղված թղթի վրա, որտեղ ասվում է. «Մատուցուք այսուհետեւ համարձակութեամբ առաջի աթոռոյ շնորհացն նորա, զի ընկալցուք զողորմութիւն եւ գտցուք շնորհս ի դէպ ժամանակի օգնականութեան» (Եբր. Դ 16): Հետաքրքրական է, որ Սբ. Երրորդությունը պատկերող հենց այս տարբերակում է հաճախ ներկայացվում ինչպես ինքնուրույնը, որտեղ Հայրը, ձեռքում կամ գրկում, պահում է ինչպես Քրիստոսին, իսկ նրանց միջև պատկերվում է աղավնակերպ Սուրբ Հոգին⁷ (նկ. 2): Իրավացիորեն

⁵ Այս վարկածը պաշտպանել են բազմաթիվ գիտնականներ, որոնք, փաստորեն հետևելով նշանավոր հայագետ-բյուզանդագետ Սիրարփի Տեր-Ներսեսյանի կարծիքին՝ զարգացրել են այն և փորձել են նոր հիմնավորումներ ներկայացնել: **S. Der Nersessian**, *L'Art Arménien*, Paris, 1977, p. 182, fig. 144; **P. Donabédian, J. - M. Thierry**, *Les arts arméniens*, Paris, 1987, pp. 201-204, fig. 101; **J. - P. Mahé**, «La création d'Adam à Noravank: Théologie et narrativité», *Apocryphal and Esoteric Sources in the Development of Christianity and Judaism: The Eastern Mediterranean, the Near East, and Beyond (Texts and Studies in Eastern Christianity; XXI)*, ed. I. Dorfmann-Lazarev, postscript by Hartmut Leppin, Leiden: Brill, 2021, pp. 143-152.

⁶ **А. Мирзоян**, "О двух рельефах монастыря Нораванк", *Второй международный симпозиум по армянскому искусству*, т. III, Ереван, 1978, с. 124, **Կ. Մաքետյան**, *Նորավանքի վիմագրերը և հիշատակարանները*, Երևան, 2017, էջ 53-54:

⁷ Այս պատկերատիպը խորհրդանշում է Փրկության խորհուրդը, Սբ. Երրորդության անբաժանելիությունը, բայց նաև հատկորոշում է նրանց միջև եղած առանձնավորկան տարբերությունը. Հորը, Որդուն և Սուրբ Հոգուն կարելի է հեշտությամբ գտնել առանց որևէ շփոթության:



Նկ. 2. ք. «Շնորհի գահաթոռը»,
Սիլեսիա (1345 թ.)

քննադատելով Ա. Միրզոյանի մոտեցումը՝ Հ. Հակոբյանն այն համարում է դավանաբանական թյուրմբռնման արդյունք. հատկապես այն պատճառով, որ վերջինս, ըստ էության, մատնանշում է «Հայրաշարչարական»⁸ տեսակետը, ինչը սկզբունքորեն մերժելի է Ընդհանրական եկեղեցու համար⁹: Պետք է նկատել ևս մի կարևոր հանգամանք՝ եթե խնդրո առարկա տեսարանի համար ընդունենք Ա. Միրզոյանի առաջադրած միջնադարի արևմտյան պատկերագրությունից ծագող «Երրորդություն» տեսակետը, ապա կստացվի, որ որդեգրում ենք նաև դրա մեկնության լատինական կանոնը: Այսինքն, եթե արևելյան եկեղեցիները «Երրորդությունը» բնութագրելու համար իրենց հանգանակում սահմանում են Սուրբ Հոգու բխումը Հորից, ապա կաթոլիկ եկեղեցին՝ Սուրբ Հոգու բխումը սահմանում է և՛ Հորից, և՛

Տարոնշվող պատկերագրությամբ հանդերձ՝ այն մատնանշում է Սբ. Երրորդության յուրաքանչյուր առանձնավորության դերը Փրկության խորհրդում և ցույց է տալիս նաև նրանց միջև եղած կապը: E. Mâle, *L'art religieux de XII^e siècle en France*, 5th edition, Paris, 1947, p. 182, H. Shiller, *Iconography of Cristian Art*, Vol. I, London, 1971, pp. 122-124, Fig. 411-414:

⁸ Հայրաշարչարությունը (patripassianism) Բ-Պ դարերում սկիզբ առած մոնարխիստական հերձվածողական ուղղություն էր, որի ծագումն և զարգացումը թերևս եկեղեցական-աստվածաբանական պատմության խնդրահարույց հարցերից է: Ի թիվս այլ մոնարխիստական ուղղությունների, եկեղեցագետներ և աստվածաբաններն առանձնացնում են՝ դինամիստական (էբիոնիտական. կային հուդայաբխատոնեական այլ շարժումներ ևս) և մոդալիստական (հայրաշարչարական) ճյուղերը: Այս երկու ուղղություններն էլ պնդում են, որ Քրիստոս Հայր Աստծո համագոյ էությունը չէ: Խնդրո առարկա և մեզ հետաբերող երկրորդ հայրաշարչարական ուղղությունը, մերժում էր Աստված-Լոզոսի մարդկային էությունը և Քրիստոսի մեջ Հայր Աստծո զրևտրումներից մեկը՝ մոդուսը, սրանով Քրիստոսին նույնացնելով Հայր Աստծո հետ: Այս ուղղության ներկայացուցիչներից էին Պրաֆեսսար (որի դեմ գրված երկ ունի Տերաոտլիանոսը՝ «Ընդդեմ Պրաֆեսսարի»), Նոետոս Զմյուտնացին և Սաբելլիոս Կիբիացին: Առավել մանրամասն տե՛ս B. B. Болотов, *Лекции по истории Древней Церкви*, т. I, Москва, 1907, сс. 330-337: Եր. վրդ. Տեր-Մինասեանց, *Ընդհանուր եկեղեցական պատմություն* (վերահրատ.), Էջմիածին, 2013, էջ 227-229:

⁹ Հ. Հակոբյան, *Հայոց տերունական սրբապատկերները*, Երևան, 2003, էջ 87, հղ. 343:

Որդուց (*Filioque*)¹⁰, իսկ Հայ եկեղեցին, հերքելով այս տեսությունը, իր դավանաբանությունամբ մնում է անփոփոխ և պահպանում է վաղ շրջանի ավանդույթները: Այն մերժում է Կաթողիկոսների հետզհետե ավելացրած «նորամուծությունները», որոնք (Հայ Առաքելական եկեղեցու տեսանկյունից) հետևանք են կամայական և անտեղի մեկնությունների: Ըստ երևույթին հենց այստեղ է գտնվում Սիրարփի Տեր-Ներսեսյանի առաջադրած սկզբնական վարկածի ելակետը, որը տիրապետելով հայ եկեղեցու դավանաբանական դրույթներին՝ չի շտապել պատկերագրական տեսարանը բնորոշել որպես «երրորդություն», այլ գտել է միջանկյալ լուծում՝ դրանով իսկ ուղի հարթելով հետագա ուսումնասիրությունների համար: Այսպիսով, չնայած այս բարձրաքանդակին նվիրված լայնածավալ հետազոտություններին, այնուամենայնիվ, մնում են բազմաթիվ չպարզաբանված խնդիրներ, որոնք արժանի են հատուկ ուշադրության:

Հիմնվելով արդեն իսկ կատարված ուսումնասիրությունների վրա՝ որոշեցինք մասնավորապես անդրադառնալ Հին և Նոր Կտակարանների կապին, քանի որ բարձրաքանդակի պատկերագրության մաս կազմող տեսարանները, ներհյուսվելով իրար, արտացոլում են Հին և Նոր Ուխտում հիշատակված անձանց ու միմյանց փոխլրացնող պատմություններ: Աստվածաշնչյան պատմմներում կարմիր թելի նման անցնում է Աստվածային փրկագործության ծրագիրը, որը ծավալվում է որոշակի պատմական անձանց, դեպքերի և իրավիճակների միջև՝ առնչվելով մի կողմից Աստծո ժողովրդի՝ հին Իսրայելի, մյուս կողմից՝ քրիստոնյա ժողովրդի հետ: Այս երկու Կտակարանների կապող հանգույցը Քրիստոսն է, ի դեմս որի ամբողջացվում են աստվածային խոստումները և Հին Կտակարանի սրբազան պատմությունը Փրկչի գալստյամբ հասնում է իր վարդապետության իրագործմանը: Հույն աստվածաբան Ստավրոս Կալանձակիսի դիպուկ բնորոշմամբ. «Հին Կտակարանն անհասկանալի է ռանց Քրիստոսի ներկայության: Նա է Նոր Կտակարանի Աստծո ճշմարիտ ծառան, որը ստանձնում է ավարտին հասցնել Յահվեի ծառայի առաքելությունը: Նա Նոր Ադամն է, որը մարդուն շնորհում է արդարություն՝ ազատելով հին Ադամի մեղքի կապանքներից: Քրիստոսաբանական այս ոգով է եկեղեցին հասկանում Աստվածային հայտնության խորհուրդը, որն սկսում է Հին Կտակարանում և ամբողջանում Նորում՝ այսպիսով փնտրելով երկրորդում առաջինի իրագործումը: Հին Կտակարանի ծանուցումը տրվում է ընտրյալներին (մարգարեներին), որոնց

¹⁰ **Գրիգոր Տաթևացի**, *Ոսկեփորիկ*, քարգմ. և ծնթ.՝ Հ. Քյոսեյանի, Երևան, 2021, էջ 93-100: Կաթողիկ եկեղեցու տեսակետի մասին տե՛ս Քրիստոնէական. *Կաթողիկե եկեղեցու*, Վատիկանի հրատ., 1997, էջ 109: Հայ Առաքելական Սուրբ եկեղեցու տեսակետի մասին տե՛ս **Գ. Ա. Սարգիսեան**, *Աստուածաբանություն*, Կրօնական, աստուածաբանական եւ հայագիտական երկեր, հ. Գ, Կանադա, 2005, էջ 157-160:

միջոցով Աստված հաղորդակցվում է մնացյալ մարդկանց հետ և նախապատրաստում նրանց Քրիստոսի միջոցով փրկությանը»¹¹: Ահա այս նախադրյալներով է պայմանավորված բարավորի պատկերագրական հորինվածքի ստղծումը և դրանում ընտրյալին՝ Դանիել մարգարեին վերապահված դերը, որի վախճանաբանական տեսիլքից էլ քրիստոնեական արվեստում ծագում է «Հին աւուրցն Աստուած» պատկերագրության ավանդույթը: Այս բացառիկ դերը հատկորոշվում է նաև նոր Կտակարանում, որտեղ Քրիստոսը իրեն բնորոշելու համար հաճախ կիրառում է «Մարդու Որդի» պատվանունը (Մատթ. Ժ 23, ԺԳ 41, ԺԶ 27, ԺԹ 28, ԻԴ 30, ԻԵ 31, ԻԶ 64), որն օգտագործում է նաև Դանիելը՝ Մեսիային նկարագրելու համար (Դանիել է 13, Լ 15, Ժ 5, ԺԲ 6): Ըստ Մարկոս Ավետարանչի՝ Տերը, պատասխանելով քահանայապետի հարցին, թե. «Դո՞ւ ես Քրիստոսն Որդի Աստուծոյ», Հիսուսը վստահեցնում է. «Դու ասացեր. բայց ասեմ ձեզ, յայսմ հետէ տեսանիցէք զՈրդի մարդոյ» (Մարկ. ԺԳ 61-63), որի մասին նախապես ասել էր Դանիելը: Եվ այս հավաստումից հետո վերջինս դիտվում է մեղավոր, դատապարվում է մահվան ու խաչվում. մի համաբանություն, որն ակներև է բարավորի պատկերագրական հղացքում (կոնցեպտ):

Այս դրվագները դեռ ամբողջը չեն, որ ցուցադրում են Դանիելի մարգարեությունների արձագանքը նոր Կտակարանում և խնդրո առարկա պատկերագրական հորինվածքում: Այն առավել տեսանելի է մեռյալների հարություն և Ահեղ Դատաստանի պատկերացումներում (Մատթ. ԻԵ 31-46, Հովհ. Ե 24-29, Դան. ԺԲ 3-4): Ընդհանուր առմամբ՝ Դանիելի գրքի հայտնությունական ազդեցությունն աներկբա է Հովհաննու Հայտնության բազմաթիվ հատվածների վրա (Հայտ. ԺԱ 7, ԺԳ 1-ԺԶ 5, ԻԲ 10-20, Դան. է 7, Գ 27, ԺԱ 40): Հովհաննու Հայտնությունը ևս պատկանում է հայտնությունական գրականության երկերի թվին, որոնք քանում են բացատրել Վախճանի ժամանակներին վերաբերող ծածուկ խորհուրդները¹²: Այդ պատճառով դրանք նմանվում են կիրառվող արտահայտություններով ու երևույթներով, բայց էականորեն տարբերվում են իրենց բովանդակությամբ:

¹¹ Ս. Կալանձակիս, *Հին Կտակարանի ներածություն*, քարգվ. հունաբեմից՝ Տ. Գ. քահ. Վարդանյան, խմբ.՝ Ս. Առուշանյան, Էջմիածին, 2020, էջ 50-51:

¹² Բ - Դ դարի Բիստոնեական եկեղեցու հայրերը միաված էին համաձայնեցնելու Հին Կտակարանի մաս կազմող Մարգարեությունների բնագրերը, որտեղ հիշատակված էին Ահեղ դատաստանի տեսարանները: Մրանով է պայմանավորված վերջիններիս բովանդակային և պատկերագրական նմանությունը (Ես. Զ 1-9, Եզեկ. Ա 4-8, 26-28, Դան. է 7-14, Հայտն. Զ 6): **J. Lafontaine-Dosogne**, «*Théophanies – visions auxquelles participent les prophètes dans l'art byzantin après la restauration des images*», dans *Synthronon. Art et archéologie de la fin de l'antiquité et du moyen âge*, Paris, 1968, pp. 135-143: Այս ավանդույթն արատացող վաղագույն երկը թեևս Բ դարի շատագուվ հայրերից, Հուստինոս Վկայի «Տրամախոսություն Տրիփոնի հետ» երկն է:

եթե Դանիելի երկում Փրկչի կերպարը առավել քիչ տեղ է զբաղեցնում, ապա Հովհաննու Հայտնության մեջ հակառակը՝ սկզբից մինչև վերջ իշխող դիրք է գրավում. Փրկչը ներկայացվում է որպես մորթված գառ (Յայտ. Ե, 2), ով բացում է «Կնքված գիրքը», որտեղ ամփոփում էր Աստծո խոսքը (Դանիել ԺԲ 14), քանի որ «Ժամանակը մոտ է» և «Տերը գալիս է շուտով» (Հայտ. ԻԲ 6 – 2): Ուշագրավ է նաև բարձրաքանդակի մակերեսին վիմագիր արձանագրությունը, ինչն էլ իր հերթին անկանոն բնույթի է և սերում է անհայտ սկզբնաղբյուրից, չնայած, ինչպես տեսնում ենք, վիմագրի սկսվածքում հանդիպող «Հին աուրցն Աստուած» ձևակերպումը դարձյալ կապվում է Դանիելի հայտնի վախճանաբանական տեսիլքին: Անդրադառնալով Դանիելի գրքի կառուցվածքին՝ պետք է նկատել որոշ մանրամասներ, որոնք այս ուսումնասիրության համատեքստում փաստարկված կգարձնեն սկզբնաղբյուրների ընտրության մեր նախապատվությունը: Նախ Դանիելի Գիրքը՝ բացի երկրորդականոն հատվածներից, հատակորեն բաժանվում է երկու հավասար մասի՝ պատմական և հայտնութենական, որոնք տարբերվում են թե՛ ձևով և թե՛ բովանդակությամբ: Առաջին բաժնում զետեղված են Դանիելի կյանքին և նրա երեք ընկերներին վերաբերող պատմությունները, որոնք ծավալվում են բաբելոնյան գերության տարիներին: Երկրորդ բաժնում տեղ են գտել հայտնութենական բնագրերը. տեսիլքներ, որոնք տեսավ Դանիելն իր գերության ժամանակ, և հենց այդ բաժնում տեղ գտած հատվածներն են, որ Նորավանքի բարձրաքանդակի հետազոտման համար ունեն առանձնահատուկ կարևորություն: Գրքի երկրորդականոն հատվածները չորսն են, որոնք վերաբերում են Մարգարեի անձին և պահպանվել են միայն հունարեն թարգմանության տարբերակում (ա. Շուշանի պատմությունը, բ. Ազարիայի աղոթքը, գ. երեք մանկանց օրհներգությունը, դ. Բելի և վիշապի միջադեպը): Հետագայում՝ քրիստոնեության վաղ շրջանից սկսած և ամբողջ միջնադարում, Դանիելի գրքի հիման վրա ստեղծվել են բազմաթիվ պարականոն երկեր¹³, որոնք ունեցել են վախճանաբանական բնույթ և պահպանվել են բազմաթիվ

¹³ Բ. Սարգիսեան, Ուսումնասիրությունը Հին Կտակարանի անվաներ գրոց վրայ, Վենետիկ, 1898 Պարականոն կամ անկանոն (ապոկրիֆ / απόκρυφος) երկերի մասին առավել մանրամասն տե՛ս Զ. Անասեան, Մանր երկեր, Լոս Անջելես, 1987, էջ 157, «Մատենագրութեան պատմութեան մէջ անկանոն կամ անվաւերական են անուանում այն գրվածքները, որոնք ընդհանուր առմամբ Աստուածաշնչի այսպէս կոչված կանոնական (նախականոն եւ երկրորդական) գրքերի շարքից դուրս են մնում, այլ խոսքով՝ Հին եւ Նոր Կտակարանների կազմի կանոնականութեան վերաբերմամբ պարականոն եւ տարականոն հանդիսացող գրութիւններ են, որոնց նիւթերը կապված են Աստուածաշնչի դէպքերի եւ դէմքերի հետ կամ այնտեղից են բխում, եւ որոնք Աստուածաշնչի կանոնական գրքերի նմանողութեամբ են խմբագրուած»: Հ. Անասյան, Հայկական մատենագիտություն Ե-ԺԸ դդ., հ. Ա, Ներածություն, Երևան, 1959, էջ I – XCV: Է. Մ. Շիրինյան, «Գիտութիւն գրոց»-ը միջնադարյան Հայաստանում («Անկանոն, արտաքին և նուրբ գրեանք»), Աստվածաբանություն ֆակուլտետի Տարեգիրք, Երևան, 2015, էջ 29-71:

տարբերակներով¹⁴: Մեզ հետաքրքրող պարականոն երկերի թվում հանդիպում են նույնատիպ, սակայն այլ բովանդակությամբ բնագրեր, որոնք դարձյալ վախճանաբանական են և ծագում են աստվածաշնչյան այլ պատմություններից: Դրանց թվում ինքնատիպ են հատկապես այն գրվածքները, որոնք վերաբերում են Մենդոց գրքի կերպարներին՝ Ադամին ու Եվային, նրանց առասպելական վախճանին և սերունդների պատմությանը: Այդ երկերը տեական ժամանակ գոյատևելով և հարստանալով մեծ տարածում են գտել հայկական միջավայրում (ոչ միայն բյուզանդական, արաբական նվաճումների ընթացքում, այլ նաև մոնղոլական արշավանքների շրջանում) դառնալով յուրօրինակ վավերագրեր, որոնք արտահայտում են ժամանակաշրջանի իրողությունները: Արդ նկատի ունենալով այս նախնական քննությունը և վերոհիշյալ փաստերը՝ որոշեցինք անդրադառնալ Դանիելի մարգարեության մեկնություններին և այն պարականոն գրվածքներին, որոնք ուղիղ կամ անուղղակիորեն կարևոր սկզբնաղբյուրներ են հանդիսանում Նորավանքի գավիթը հարդարող պատկերագրական հորինվածքի ստեղծման համար:

«Հայր Աստծո» պատկերագրության ավանդույթը և Սբ. Երրորդության անձերի համագոյության հիմնահարցը

Միջնադարի քրիստոնեական արվեստում դժվար է տարբերակել Հայր Աստծո պատկերագրական կերպերը: Առաջին հերթին պետք է նշել, որ Աստվածաշունչը չի ընդունում Աստծո պատկերի տեսանելի ներկայացման որևէ ձև, այն պարունակում է Աստծո «հոգևոր» պատկերի ոչ լրիվ զարգացած, սակայն համակարգային վարդապետությունը¹⁵: Որպես կանոն՝ աստվածաշնչյան բնագրերում, որոնց վրա մեծապես հիմնվել է եկեղեցու պատկերագրական ավանդույ-

¹⁴ Ս. Հովսեփեանց, Անկանոն գիրք Հին Կտակարանաց, Վենետիկ, 1896, Մ. Սթոուն, Պարականոն բնագրեր եւ աւանդութիւններ, Երևան, 2014, Մ. Սթոուն, «Ճոխացված» հայերեն Աստվածաշունչը, Նյութեր ակադեմիկոս Աևոն Խաչիկյանի ծննդյան հարյուրամյակին նվիրված հայագիտական միջազգային գիտաժողովի (28-30 հունիսի 2018 թ.), Երևան, 2019, էջ 381- 391:

¹⁵ «Քանզի ասէ Գիրն, թէ «Ըստ պատկերի Աստուծոյ արար գնա» եւ այլուր ասէ, եթէ «Աստուած հաստատեաց զմարդն յանդժոպիւն, եւ ըստ պատկերի իւրոյ բարեւարութեանն արար գնա». եւ միւս եւս աստուածածանօք իմաստոպիւն ասաց, թէ «Մարդ պատկեր Աստուծոյ է»: Այլ անդէն ի սկզբանն կարգեաց Աստուած մարդոյն՝ մերձաւոր եւ ծանօթ կերպարանաց Աստուծոյ լինել, քանզի ոչ ի հաստատելն միայն, այլ առաւել ի ծանօթն առնել փոյթայ: Քանզի նմանութեամբ մարդոյ երեւեալ Աստուծոյ ի ստեղծանել զմարդն հող յերկրէ, եւ փշեաց յերեսս նորա շունչ կենդանի, եւ եղև մարդն յոգի կենդանի»: «Արդ՝ եղեալ մարդն ըստ պատկերի Աստուծոյ, հանդերձ ազատութեամբ, բանաւորութեամբ եւ իշխանական Պատուով ըստ ազդեցութեան արարչութեանն, ոչ եթէ ըստ աստուծաբուն գօրութեանն, զար միայն Միածինն ունի զնկարագիր էութեանն Հոր»: Ագաթանգեղայ Պատմութիւնն Հայոց, աշխատ. Գ. Տէր-Մկրտչեան եւ Ստ. Կանայեանց, Տփլիս, 1909, էջ 141-143, Գրութի ԻԳ. 271-273: Մ. Աջապանեան, «Աստուծոյ պատկերը Հին Կտակարանում», «Գանձասար» աստուածաբանական հանդես, հ. Բ, Երևան, 1992, էջ 68-86:

թը, Տիրոջ կերպարը վերարտադրվել է այլաբանությունների միջոցով, քանի որ Հին Կտակարանի հայտնություն մեջ գլխավոր տեղը ոչ թե Աստվածային էությունն է պատկանում, այլ՝ Աստվածային ներգործությունը: Աստծո հայտնությունն ձևերը մարդուն Հին Կտակարանում բազմակերպ են և ի հայտ են գալիս ինչպես առանձին աստվածաշնչյան պատմություններում (Մենդոց Ժե 1, Ելից Գ 2, Դ 5, Յոբ ԼԸ 1), այնպես էլ մարգարեական գրքերում. օրինակ Եսային Տիրոջը տեսնում է որպես սարսափազդու բարձրության և կուրացուցիչ մաքրության, ամենալից Փառքի Թագավոր (Եսայի Ա 4, Ե 19, Ժ 20, ԺԲ 6)¹⁶: Այս համատեքստում կարևոր են այն աղբյուրները, որոնք հայ միջնադարյան աստվածաբանություն մեջ բացատրում են Տիրոջ հայտնության ձևերն ու դրսևորումները: Այդ երկերի թվում արժեքավոր սկզբնաղբյուր է օրինակ Եղիշեի «Երեւումն Տէառն առ Տիբերեայ ծովում» ճառը: Տիրոջ մարմնավորման նախադեպն արժարժող այս ճառախոսական երկում մասնավորաբար կարգում ենք. «Թեպէտ ասացի փոքրիշատէ տարացոյց ճշմարիտ, որ ունի զնմանութիւն, այլ ոչ եթէ զէութիւն...»: Մեկ այլ՝ «Յայլակերպութիւն Քրիստոսի» ճառում գրված է. «Որպէս եւ ինքն՝ Աստուածութիւնն բազում մասամբ երեւեցաւ մարգարէիցն, եւ մի ոք ի նոցանէ զԱստուած ոչ կարաց տեսանել այլ նմանութեամբքն, որով տեսին՝ բավական համարեցան...»: «Քանզի նմանութիւն ասաց Տէր մեր, – կարգում ենք մեկ այլ տեղում, – եւ ոչ զորպիսութիւնն նմանութեան, որ ոչ բերէր զիսկութիւն ճշմարտութեան»: Նույն միտքն է շեշտում նաև Ներսես Լամբրոնացին. «Պատկերի նմանեցուցանէ զփառս թագաւորաց երկրի, զի պատկեր է եւ ոչ ճշմարտութիւն»¹⁷: Այս ընթերցումները հաշվի առնելով կարելի է վերստին փաստել, որ «Աստվածային Հայտնությունը» միջնադարի մտայնության մեջ իր դրսևորումներով բազմակերպ է եղել, և վերոհիշյալ խնդիրն ի սկզբանէ հետաքրքրել է հայոց եկեղեցու հայրերին: Նրանք իրենց երկերում՝ ժխտական (ապոֆատիկ¹⁸)

¹⁶ S. Papadopoulos, « Essai d'interpretation du thème iconographique de la Paternité dans l'Art byzantin », *Cahier Archéologique*, № 18, 1968, pp. 121-136; A. Cutler, *Transfigurations, Studies in the Dynamics of Byzantine Iconography*, Pennsylvania State University, 1975, ill. 24, Vision of Isaiah (Paris, BNF cod. Gr. 510, fol. 67°); F. Boespflug, *Dieu et ses Image. Une histoire de l'Éternel dans l'art*, Montrouge, 2017, p. 125, Fig. 4.

¹⁷ Ներսէս Լամբրոնացի, Մեկնութիւն Սրբոց երկոտասան Մարգարէից, աշխ՝ Տ. Անդրէաս վրդ. Նարինեան Ակնեցոյ, Կոստանդնուպօլիս, 1825-1826, էջ 249: «Առդ, որպէս գծագրեալ պատկերն ոչ է կենդանի եւ ոչ կենդանացուցանել ունի գօրութիւն, այսպէս եւ սա թէ սուկ օրինակ էր, ոչ իմն կենդանի եւ ոչ զայս սրբէր, որպէս գոչեաց Աստուածաբանն, եւ որպէս արեգակն օրինակ Աստուծոյ՝ չունի աստուածական գօրութիւն եւ հայեցողն ի նա ոչ դատապարտի յօրժամ անխախր օրինակն Աստուծոյ մեծնեայ. քանզի օրինակ անուանի, որ զգաղափար գոյնի ունի եւ ոչ՝ զգոռութիւն»: Ներսէս Լամբրոնացի, *Խորհրդածութիւնք ի կարգս եկեղեցոյ եւ մեկնութիւն խորհրդոյ Պատարագին*, Վենետիկ, 1847, էջ 158:

¹⁸ Ըստ ապոֆատիկմի՝ Աստծո նանաշողության երաշխիքն իմնին նրա աննանաշելիության գիտակցումն է, ասել է թե՛ Տիրոջ նանաշումը հաստատվում է ժխտման եղանակով (*via negatiois*):

աստվածաբանությունից սկզբունքներից ելնելով, փորձել են բացատրել Հայր Աստծուն վերագրվող «խորհուրդի» ու «ճշմարտություն», «նույնություն» և «էություն», ինչպես նաև «Աստուածություն» ու «նմանություն» տարբերությունները: Նրանք այս որակումների միջոցով փորձել են ցույց տալ, որ Աստված կարող է հանդես գալ տարբեր եղանակներով, որոնք, սակայն, չեն կարող փոխանցել նրա բուն և ճշմարիտ էությունը, քանի որ Աստվածային էությունն ինքնին անգրանցական է և ներունակ (տրանսցենդենտալ և իմանենտ): Տարբերակման այս եղանակը բնորոշ է նաև Կապադովկյան Հայրերի մեկնաբանական գործերին, որոնցից էլ մեծապես ազդվել է միջնադարի հայ աստվածաբանական միտքը:

Վերը նշված հիմնահարցին անդրադառնալով Հ. Քյոսեյանն իրավացիորեն նկատում է, որ «Աստվածային հայտնության» յուրաքանչյուր բառային դրսևորում Հայր Աստծուն զետեղում է եռաչափ տարածության մեջ, մինչդեռ Աստծո էությունն անհայտ է և առավել բարձր, քան մահկանացուների և հրեշտակների աշխարհը¹⁹: Հետևապես, կարելի է եզրակացնել, որ «Աստվածային հայտնություն» յուրաքանչյուր պատկերագրական դրսևորում ոչ թե Տիրոջ կերպարի բացարձակ համարժեքն է, այլ՝ Աստվածության պայմանական կամ խորհրդանշանային կերպավորումը: Սրանով է պայմանավորված նաև այն հանգամանքը, որ Հայր Աստծո ներկայությունը պատկերագրության մեջ տևական ժամանակ արտահայտվել է «ձեռքի», իսկ Արևմուտքում նաև «ամենատես աչքի» խորհրդանշաններով²⁰: Հատկապես անցումային շրջանում (Ա-Գ դդ.) այդ նշանների միջոցով փորձ էր արվում մի շարք տեսարաններում ակնարկել Տիրոջ ներկայությունը՝ նրան դարձնելով պատկերվող աստվածաշնչյան դիպաշարի բաղկացուցիչ մասը: Օրինակ՝ Դուրա-Եվրոպոսի եբրայական սինագոգի որմնանկարները (244–245 թթ.): Կառույցի տարբեր հատվածներն ընդգրկող այդ կոթողային որմնանկարները բաղկացած են չորս պատկերագրական գոտիներից և ներկայացնում են բազմաթիվ հինկտակարանային պատմություններ (Աբրահամի զոհաբերությունը, Մովսեսի գործերն անապատում, Եղիա մարգարեի վարքը և այլն), որոնցում շեշտադրվում է Հայր Աստծո ներկայությունը: Այդ տեսարաններում, սակայն, Տիրոջ հիպոստասը (ὕπόστασις) չի պատկերվել, փոխարենը՝ նրա ներկայությունը մարմնավորվել է երկնքից դուրս ելնող ձեռքի խորհրդանշանով²¹: Աստծո աչի խորհրդանշանը լայնորեն կիրառվել է նաև վաղքրիստոնեա-

¹⁹ Հ. Քյոսեյան, Գրվագներ հայ միջնադարյան արվեստի աստվածաբանության, էջ 85:

²⁰ *Lexicon der Cristlichen Ikonographie* In zusammenarbeite mit Bandmann G., Brunfels W., J. Kollwitz, W. Mrazek, A. Schmidt, H. Schnell, I, Freiburg, 1968, S. 166 – 170; H. Shiller, *Iconography of Cristian Art*, Vol. I, London, 1971, ill. 97.

²¹ M. Peppard, *The World's Oldest Church: Bible, Art, and Ritual at Dura-Europos, Syria*, Yale University Press, 2016, 320 p.; F. Boespflug, *Dieu et ses Image ...*, pp. 43-46, Fig. 3, 4 (Niche de la Torah et peintures des murs ouest et nord – ouest de la salle de prière, synagogue de Doura-Europos, 244-245, Damas Musée national).

կան (Ձ դ.) արվեստում: Այն՝ որպես աստվածային ներկայություն նշան, տարրալուծվել է բազմաթիվ տեսարաններում, ինչպես օրինակ՝ Ավետարանիչների կամ Տերունական շարքերի պատկերագրությունը: Կարևոր են նաև Ձ դարից սկիզբ առնող Քրիստոսի Մկրտություն պատկերագրական տեսարանները, որտեղ համաժամակյա երևում են Երրորդություն երեք անձերը՝ Որդին՝ մարդացած, Սբ. Հոգին աղավնակերպ և Երկնային Հոր Ձեռքը: Վերոհիշյալ կանոնական պատկերագրության ամենավաղ օրինակներից են Ռաբուլայի Ավետարանում ներկայացված Քրիստոսի Մկրտություն տեսարանը (586 թ.), Ձ-է դարին թվագրվող էջմիածնի Ավետարանի համանուն մանրանկարը (ՄՄ 2374, թ. 229 ա)²² և այլն: Ձ - է դարերում է ձևավորվել նաև Հայր Աստծո հիպոստասի մարմնավորման մյուս տարբերակներից մեկը՝ Ալեգարդ Ծերունու «Հին աուրցն Աստուած» պատկերատիպը: Վերջինս, համաձայն բյուզանդական, ապա նաև Արևմուտքում ընդունված պատկերագրական կանոնի՝ կոչվել է *Antiquus dierum*²³:

Այս պատկերատիպի վաղագույն օրինակները ստեղծվել են բյուզանդական, կապադովկյան արվեստում՝ ներկայացնելով Տիրոջը՝ որպես ծերունու կերպարով Քրիստոսի²⁴: Վաղ շրջանից մեզ հասած և լավագույնս պահպանված պատկերներից է Սինայի Ս. Կատարինե վանքի է դարի նշանավոր սրբանկարը, որտեղ ալեգարդ Տերն աստղալից երկնքի խորապատկերին է՝ գահին նստած՝

²² A. Grabar, *Christian Iconography a Study of its Origins*, Princeton Univesrity Press, 1968, p. 91, 115, Fig. 100, 233, 276; S. Der Nersessian, "The Date of the Initial Miniatures of the Etchmiadzin Gospel", *Etudes byzantines et armeniennes*, Louvain, 1973, pp. 533-558; M. Bernabò, "The Miniatures in the Rabbula Gospels. Postscripta to a Recent Book", *Dumbarton Oaks Papers*, № 68, Cambridge, 2014, pp. 343-358, Fig. 8 (Canon 1, table 3. Florence, Biblioteca Medicea Laurenziana, cod. plut. 1.56, Rabbula Gospels, fol. 4 b).

²³ "Donec venit *antiquus dierum*, et iudicium dedit sanctis Excelsi, et tempus advenit, et regnum obtinuerunt sancti" [Daniel 7:22]. Biblia Sacra Vulgata, (*Vulgate*): *Holy Bible in Latin 5th Corrected Edition*, 2007.

²⁴ «Հին աուրցն Աստուած» պատկերատիպը կենտրոնական տեղ էր զբաղեցնում Կապադովկյան հայրերի, հատկապես Գրիգոր Աստվածաբանի (Սաղիանգազու) երկերում մասնավորապես՝ Սբ. Ծննդյանը նվիրված հատում, կապված Քրիստոսի մարդեղության հետ, երբ Երրորդաբանության համատեքստում «Հին աուրց»-ը մանկանում է և դառնում «Էմանուիլ»: Տե՛ս Տոնապատեմա ժողովածու, Բնագիր մաս Ա, պատր. հրատ.՝ Ա. Օհանջանյան, «Քրիստոս Ծնեալ» հատի պատեմաք, էջմիածին, 2016, էջ 153-198: F. Boespflug, *Dieu dans l'art à la fin du Moyen Age*, Geneve, 2012, p. 21; voir L. Ouspensky, *La théologie de l'icône dans l'Eglise orthodoxe*, Paris, 1980, pp. 345-383; A. Karahan, "The Image of God in Byzantine Cappadocia and the Issue of Supreme Transcendence", Sixteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford, 2011, *Studia Patristica LIX*, Vol.7, Leuven, 2013, pp. 97-111:



Նկ. 3. «Antiquus dierum»,
Սինայի Ս. Կատարինե վանք,

տիեզերքն օրհնողի դիրքով²⁵ (Նկ. 3): «Հին աուուրցն Աստուած» պատկերագրությունը ծագում է Դանիելի մարգարեության գրքում հիշատակվող Դատաստանի վախճանաբանական տեսիլքից (Դան է 22): Հետաքրքրական է, որ պատկերատիպն արտացոլվում է նաև այն աստվածաշնչյան տեսարաններում, որտեղ ուղղակիորեն նշվում է Հայր Աստծո ներկայությունը (օրինակ՝ Եսայու մարգարեության մեջ (Ես. 9 2-3), Ստեփանոս Նախավկայի տեսիլքում (Գործք. է 55))²⁶: «Հին աուուրցն Աստուած» պատկերատիպից են ածանցվում նաև «Սբ. Հայրություն» տեսարանը ներկայացնող պատկերները, որոնց հիմքում ընկած է Սբ. Երրորդության երեք անձերի ներկայացման տարակերպության սկզբունքը (Նկ. 4): Որպես կանոն՝ հիշյալ բոլոր դրվագներում Տիրոջ կերպարն արտահայտվում է ալեգորիկ ծերունու տեսքով, ինչպես Դանիել մարգարեի տեսիլքում (Նկ. 5): Հայ միջնադարյան արվեստում Հայր Աստծո կերպարը կիրառվել է եզակիորեն ու գրեթե նույն սկզբունքով, ինչ զարգացած միջնադարի բյուզանդական և լատինական եկեղեցիների կանոնական պատկերագրության մեջ. վերջինս առ կա է ինչպես սյուսթետային մանրանկարներում, այնպես էլ՝ ձեռագրերի լուսանցազարդերում և հարակից պատկերներում²⁷:

պարն արտահայտվում է ալեգորիկ ծերունու տեսքով, ինչպես Դանիել մարգարեի տեսիլքում (Նկ. 5): Հայ միջնադարյան արվեստում Հայր Աստծո կերպարը կիրառվել է եզակիորեն ու գրեթե նույն սկզբունքով, ինչ զարգացած միջնադարի բյուզանդական և լատինական եկեղեցիների կանոնական պատկերագրության մեջ. վերջինս առ կա է ինչպես սյուսթետային մանրանկարներում, այնպես էլ՝ ձեռագրերի լուսանցազարդերում և հարակից պատկերներում²⁷:

²⁵ **K. Waitzmann**, *The Monastery of Saint Catarina at Mount Sinai, The Icons, Vol. one: From the Sixth to the Tenth Century*, Princeton, 1976, p. 41-42; **P. Huber**, *Heili Berge. Sinai, Athos, Golgota-ikonen, Fresken, Miniaturen*, Zurich, 1980, S. 119.

²⁶ **S. Der-Nersessian**, *L'illustration des Psaumes Grecs du Moyen Age*, t. II, Paris, 1970, p. 17 (Fig. 1, fol.1 r. – Ps. I, 1.); **K. Waitzmann**, *The Miniatures of the Sacra Parallela Parisinus Graecus 923*, Princeton, 1979, 272 p. (Sacra Parallela, IX^e siècle, Paris. BnF, Gr. 923, fol. 40 v^o); **F. Boespflug**, *Dieu dans l'art à la fin du Moyen Age . . .*, p. 24 (Initiale ornée «Teta» XI^e siècle, mont Atos, D 587, fol. 3 v^o); du même auteur, *Dieu et ses Image. Une histoire de l'Éternel dans l'art*, Montrouge, 2017, p. 118 (Paternité, détail, miniature, 2^e moitié du XIII^e siècle, Vienne, ONB, ms. Suppl. gr.52, f^o 1v^o), p. 128 (Paternité, miniature, XI^e siècle, Échelle sainte de Jean Climaque, Rome, Vatican, Vat. gr. 394, f^o 7), p. 137 (Vision d'Isaïe, miniature, XIII^e siècle, Homélies de Jacques de Kokkinobaphos, Paris, BnF, ms. Gr. 1208, f^o 162).

²⁷ **J.-M. Thierry**, « Couvent Saint – Bartélemy d'Albak », *Monuments Arméniens du Vaspurakan*, Paris, 1989, p. 471-478, Fig. 159; **E. Chookaszian**, « La Vision du Prophète Daniel dans le Lectionnaire du Prince Het'um II et L'art de l'Iran Safavide », *REArm*, № 37, Paris, pp. 239-252.



Նկ. 4. ա. «Antiquus dierum», Ավետարան, Փարիզի Ազգային գրադարան (ԺԲ դար) // Paris. BNF, Ms. Grec 64



Նկ. 4. բ. Յոբի եւ Աստուծոյ զրոյցը. Աստուածաշունչ, Վատուպեղի մենաստան, Հունաստան (ԺԲ դար) // Vatop. Ms. 590



Նկ. 5. ա. Ահեղ դատաստան. Սիլոսի Ապոկալիպսիսը, Բրիտանական քանգարան (ԺԱ դար) // Br. Lib., Ms. 1169, Fol. 240



Նկ. 5 բ. Ահեղ դատաստան. Աւետարան, Փարիզի գրադարան (ԺԱ դար) // BNF, Ms. Fr. 74

Այսպիսով, եթե փորձենք ընդհանրացնել Հայր Աստծո պատկերատիպի կիրառման օրինաչափությունները Զ-ի և ԺԱ-ԺԳ դդ. քրիստոնեական արվեստում, ապա կարող ենք նկատել, որ դրանք մեծամասամբ համադրվում են վախճանաբանական բովանդակությամբ բնագրերի հետ, Հին Կտակարանի նկարազարդման մաս են կազմում կամ ներկայացնում են երրորդութենաբանական տեսարաններ²⁸: Այս հանգամանքները հաշվի առնելով կարելի է արձանագրել, որ չնայած «Հին աուրցն Աստուած» պատկերատիպի գոյությունը՝ Հայր Աստծո Քրիստոսակերպ ներկայացման ավանդույթը (որպես երիտասարդ, արական կերպար) շարունակում էր մնալ ամենատարածված պայմանաձևը միջնադարյան արվեստում²⁹: Այդ պատկերագրության լայն տարածումը գրեթե ողջ միջնադարում ուներ առարկայական պատճառներ, որոնք բխում էին Նիկիայի հավատո հանգանակից³⁰: Հին Կտակարանում, օրինակ, Դանիելի մարգարեությունից բացի, Աստված՝ որպես ահեղ դատավոր, երևան էր գալիս նաև Եզեկիել մարգարեի տեսիլքում (Եզեկ. Ա 4-8, 26-28), որի պատկերագրության մեջ քառակերպ գահին՝ Հայր Աստծո փոխարեն հայտնվում էր Որդին, թեև բնագրում չէր խոսվում Քրիստոսի մասին³¹: Աստվածաշնչյան բնագրի և պատկերագրության միջև

- ²⁸ **O. Demus**, *Romanische Wandmalerei, Aufnahmen von M. Hirmer*, München, 1968, S. 124-126, Taf. XII, B. 53; **G. Galavaris**, "Christ the Ancient of Days", *The Illustrations of the Prefaces in Byzantine Gospels*, Wien, 1979, pp. 93-100, Fig. 74-78; **А. Лидов**, "Византийская храмовая иконография и Великая Схизма 1054 года", *Храмовая иконография и византийское богословие*, Москва, 2014, сс. 169- 323.
- ²⁹ **G. Bing**, *Miniature Painting in the Latin Kingdom of Jerusalem*, Oxford University Press, 1957, Pl. 62, 63, 82, 83; **E. Kantorowicz**, "The Quinity of Winchester", in *Selected Studies*, New York, 1965, p. 100 – 120; **O. Demus**, *Romanische Wandmalerei ...*, S. 122, B. 46; S. 161 163, B. 170, 173, 174; **B. Raw**, *Trinity and Incarnation in Anglo-Saxon Art and Thought*, Cambridge, 1997, p. 54 – 67; **A. Contessa**, « L'icographie des cycles de Daniel et Ezéchiél dans les Bibles de Ripoll », *Cahiers de Saint Michel de Cuxa (Le monde d'Oliba. Arts et culture en Catalogne et en Occident (1008-1046))*, № 40, Paris, 2009, pp. 165-176.
- ³⁰ Նիկիայի տիեզերածոդովի պատմական նշանակության և «Հավատո հանգանակի» մասին առավել հանգամանորեն տե՛ս **Կ. Մելիքյան**, "Narratio de rebus Armeniae" Հայ-քաղկեդոնական երկր վաղ միջնադարյան Հայոց եկեղեցու պատմության կարևոր սկզբնաղբյուր, Երևան, 2007, էջ 16-31:
- ³¹ **J. Leroy**, *Les manuscrits syriaques à peintures conservés dans les bibliothèques d'Europe et d'Orient; Contribution à l'étude de l'icographie des Eglises de langue syriaque*, Paris, 1964, p. 222, pl. 50, fig. 62; **A. Grabar**, *L'age d'or de Justinien, de la morte de Théodose à l'Islam*, Paris, 1966, p. 131, fig. 140, p. 174, fig. 186; **S. Der Nersessian**, « La Bible d'Erznka de l'an 1269: Jérusalem N° 1925 », *Etudes byzantines et arméniennes*, Louvain, 1973, pp. 603 – 609; **E. Vardanyan**, « Voir Dieu: L'Iconographie arménienne de la Vision du Trone d'Ezéchiél dans la contexte de l'art de l'Orient Chrétien », *The Armenian*

եղած ակնհայտ փոխատեղումները բացատրվում էին Աստծո ու նրա Որդու համագոյություն երևույթով, որն էլ իր հերթին սկիզբ էր առնում Սբ. Երրորդություն նիկիական կանոնից³²: Խնդրո առարկա երկու մարգարեական գրքերում էլ Հայր Աստծո կերպարը հանդես էր գալիս մարդակերպ, ճառագայթող լույսի միջոցով, որովհետև Աստված աննյութական էություն էր, և հայտնվել էր մարդեղացած Աստվածորդու միջոցով³³: Հետևապես, բնական էր դառնում այն, որ Հայրը պատկերագրության մեջ հանդես էր գալիս Որդու մարդկային մարմնով (Քրիստոսակերպ)³⁴: Եզեկիելի տեսիլքի այսօրինակ պատկերագրության բացառիկ տարբերակներից է Երզնկայի Աստվածաշնչի մանրանկարը (ձեռ. Եղմ. 1925, 1269 թ.)³⁵: Այստեղ հետաքրքրական է այն, որ թեև ձեռագրում տեսրամորֆների ուղեկցությունը պատկերվել է Քրիստոսը, սակայն մանրանկարի հորինվածքը տարբերվում է թե՛ բյուզանդական և թե՛ կապադովկյան արվեստում հանդիպող նույնօրինակ տեսարաններից³⁶: Վերջինս առանձնանում է մի խորհրդավոր

Apocalyptic Tradition (Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha, Vol. XXV), Leiden – Boston: Brill, 2014, pp. 572- 602.

- ³² Ὁμοούσιος – «համագոյ» եզրը գործածության մեջ է դրել Աթանաս Ալեքսանդրացին, որը հետագայում իբրև աստվածաբանական եզր դարձավ Նիկիայի տիեզերական ժողովի (325 թ.) երրորդաբանության հիմքը, տե՛ս **Կոմիտաս Աղցեցի**, *Կնիք Հաւատոյ*: Բան Առաջին. Խոստովանութիւն ի Սուրբ Երրորդութիւնն, *Մշ, հտ. Գ* (է դար), Անթիլիաս, 2005, էջ 50-116:
- ³³ Տիեզերական եկեղեցու հայրերից Գրիգոր Աստվածաբանը նկատում է. «Խոսքը խոսք է անվանվում, քանզի նա Հորը հարաբերում է այնպես, ինչպես խոսքը՝ մտին ոչ միայն անպական ծնունդով, այլ՝ Հոր հետ միավորությամբ և նրանով, որ դրսևորում է Նրան. այս իմաստով Նա աներևույթ Աստծո պատկերն է» (Կողոս. Ա. 15): Տե՛ս **Հ. Քյոսեյան**, *Աստվածաշնչի մեկնությունը Ա.-Ե դարերում*, Երևան, 2018, էջ 39:
- ³⁴ Հայ մատենագրության մեջ Սբ. Երրորդության անձերի խնդիրը նախ և առաջ արծարծվում է Մեսրոպ Մաշտոցի, Սահակ Պարթևի, Մովսես Խորենացու, Հովհան Մանդակունու Սբ. Երրորդությանը նվիրված շարականագրական երկերում և հատերում: **Գ. Հակոբյան**, **Լ. Միրջանյան**, *Հայ քնարերգություն: Անտիկ շրջանից մինչև 8-րդ դար*, Երևան, 1981, էջ 91-108: Սույն հիմնահարցի առնչությամբ կարևոր են նաև ԺԲ դարում ստեղծված Ներսես Շնորհալու գանձերը՝ **Ներսես Շնորհալի**, «ՃԳ. Քարոզ մեծի այլակերպութեան Տեառն, Տեառն Ներսեսի Հայոց կաթողիկոսի ասացեալ», *Տաղեր և գանձեր*, աշխ.՝ **Ա. Քյոշկերյանի**, Երևան, 1987, էջ 288-296:
- ³⁵ Եզեկիելի տեսիլքի մեկնաբանումը (ոչ միայն որպես Քրիստոսի Երկրորդ գալուստ և Ահեղ դատաստան, այլ նաև որպես չորս Ավետարանիչների գալուստյան մարգարեություն) ընդունված էր մեկնողական գրականության մեջ: **T. Mathews, A. Sanjian**, *Armenian Gospel Iconography, The Tradition of the Glajor Gospel*, Washington, 1991, p. 181:
- ³⁶ Եզեկիելի տեսիլքի և Ահեղ դատաստանի համատեղ պատկերումը հանդիպում է Կապադովկյան որմնանկարներում: Այստեղ հորինվածին հաճախ միացվում է նաև հոգեգալուստյան տեսարանը՝ դարձնելով դրանք միասնական համապատկեր: **N. Thierry, A. Tenenbaum**, « La cénacle apostolique à Kokar Kilise et Ayvali Kilise en Cappadoce: Mission des Apotres, Pentecote, Jugement Dernier », *Journal des savants*, 1963, octobre - décembre, pp. 228-241: Իսկ Երզնկայի Աստվածաշնչում հիշատակվող պատկերագրության մասին տե՛ս **Ս. Տեր-Ներսեսյան**, Երզնկայի 1269 թվի Աստվածաշունչը, Երուսաղեմ,

ձեռքի առկայությունը, որը դուրս է ելնում ամպերի միջից և բռնում է անիվները պահող ձողը: Հստ հետազոտողները՝ նկարիչը դա միտումնավոր է արել՝ հիմքում ունենալով մարգարեության հայերեն թարգմանության տարընթերցումը: Խորհրդավոր Ձեռքի առկայությունն այս մանրանկարում ոգեշնչված է բնագրի այն հատվածից, որտեղ ասվում է. «Ընդ որ կողմ դիմէր ամպն եւ հողմն՝ երթային գազանքն՝ եւ անիւքն ընդ նոսին վերանային. զի ոգի կենդանի գոյր յանիւնն» (Եզեկ. Ա 21): Հստ էություն՝ մանրանկարում պատկերված Ձեռքը խորհրդանշում է հենց այդ «Կենդանի ոգին»³⁷: Մինչդեռ Աստվածաշնչի հունարեն և լատիներեն թարգմանության տարբերակներում ընթերցում ենք «Կենդանիների ոգի կար» արտահայտությունը, իսկ հունարեն բնագրում, Ոգի (πνεῦμα) բառը փոխարինվում է Հոգի (ψυχή) բառով³⁸: Հավանաբար հենց դա է պատճառը, որ անսովոր թվացող խորհրդավոր ձեռքի պատկերումը առկա է միայն հայկական ձեռագրարվեստում (նկ. 6):



Նկ. 6. Եզեկիի տեսիլը, Եզնկայի Աւետարան, Սրբոց Հակոբեանց վանք, Երուսաղեմ (1269 թ.) // Եղմ. 1925

Դանիելի վախճանաբանական տեսիլքի մեկնություններն ըստ հայկական սկզբնաղբյուրների

Ինչպես նշել ենք արդեն մեր ուսումնասիրության սկզբում՝ Նորավանքի գավթում կերտված «Հին աւուրցն Աստուած» բարձրաբանդակին իր աստիպիկ պատկերագրությամբ համաբանվում է Հին Կտակարանի բնագրերի հետ, որոնցից առավել նշանակալի է Դանիելի գրքի է գլուխը (Դան. է 9-14): Միջնադարյան քրիստոնեական արվեստում, ընդհանրապես, առանցքային դեր ունի

թիվ 1925, էջմիածին, 1966, № 11-12, էջ 28-39, տե՛ս նաև S. Der Nersessian, *L'Art Arménien...*, p. 216:

³⁷ Է. Կորխմազյան, «Հին Կտակարանի նկարագրողումները ժԳ-ժԴ դդ. ձեռագրերում», *Աստվածաշնչական Հայաստան (Միջազգային գիտաժողովի նյութերի ժողովածու)*, Երևան, 2005, էջ 693-698:

³⁸ Այս տարբերակումը աստվածաբանների կոմից մինչ այժմ մնում է վիճարկելի: Եզեկ. Ա 21-ի հունարեն բնագրում օրինակ՝ ոչ թե կիրառվել է ընդհանուր πνεῦμα, այլ՝ πνεῦμα: Նորկտակարանյան ընկալմամբ՝ πνεῦμα - ն ունի երեք իմաստ՝ ա. Աստծո Հոգի, երկնային հոգիներ, բ. շար ոգիներ/հոգիներ, գ. մարդու հոգի, իսկ ψυχή-ն արտահայտում է միայն ու միայն մարդկային հոգի/ոգի իմաստը՝ լատիներեն anima-animus:

Դանիելի գիրքը, որի հիման վրա ստեղծվել են մի շարք տեսարաններ, այն է՝ «Երեք մանկունք հնոցում», «Դանիելն առիւծների գբում» և այլն: Հայկական միջավայրում դրանք տարածված են վաղ միջնադարի կոթողային հուշարձաններից (Երերուլքի, Ավանի, ապա Մրենի տաճարների հարդարանքում, Մաքենյաց վանքում) մինչև զարգացած միջնադարի մանրանկարչության և քանդակի ամենափայլուն օրինակները (Աղթամար, Աղջոց վանք, Սպիտակավոր, Նորավանք)³⁹: Հաշվի առնելով այս ժառանգությունը՝ կարելի է եզրակացնել, որ գործ ունենք տարածաժամանակային լայն ընդգրկում ունեցող պատկերագրական կայուն ավանդույթի հետ: Այս առումով ուշագրավ է այն վերաբերմունքը, որը տածել են միջնադարի հայ վարպետները և աստվածաբանները Դանիել մարգարեի նկատմամբ⁴⁰:

Դանիել մարգարեն մեծ ժողովրդականություն էր վայելում առաջին քրիստոնեական համայնքներում, քանի որ նա վաղ միջնադարում նորադարձ քրիստոնյաների համար կենդանի Աստծո հանդեպ սիրո և հավատի լավագույն օրինակն է եղել: Եվ այդ գաղափարն արտածվել է ոչ միայն մատենագրական երկերում, այլ նաև Գ-Դ դարերում ստեղծված առաջին պատկերաքանդակներում, որտեղ ներկայացվել են նրա կերպարները⁴¹: Լայն զուգահեռներ

³⁹ Համաֆրիստոնեական արվեստում Դանիելի պատկերագրության մասին տե՛ս *Lexikon Der Christlichen Ikonographie*, Friburg, 1968, B. 1, S. 241-242: "Daniel", S. 469-470: Իսկ հայկական արվեստում՝ **P. Donabédian**, « Les Thèmes bibliques dans la sculpture arménienne pré-arabe », *REArm N.S. XXII*, 1990-1991, pp. 253-314, **S. Der Nersessian**, *Miniature Painting in the Armenian Kingdom of Cilicia from the Twelfth to the Fourteenth Century*, Washington, 1993, ill. 234., 491:

⁴⁰ Սկզբնական շրջանում ստեղծված իկոնոգրաֆիկ պատկերները ոչ թե աստվածաբանական մաֆի, այլ ոգեղեն ներշնչման արդյունքում նկարված հարգանքի արտահայտություններ էին: Դրանց նպատակն ամենևին Սուրբ Գրքի կանոնական նկարագրումը չէր. նախնական ֆրիստոնեության ծագումնաբան պատկերների դերն էր Սուրբ Գրքի վրա հենվելը, ինչպես դա արվում էր պատարագի և այն աղոթքների արտասանության ժամանակ, որ հաճախ լսվում էին ու թեևս՝ կրկնվում: Այդպիսին էր նաև Դանիելի կերպարը, որը ևս ոգեշնչված լինելով այդ գաղափարից՝ լայն տարածում ստացավ վաղ միջնադարյան թեմատիկ հարթաֆանդակներում: Հմտ.՝ **P. Prigent**, *L'art des premiers chrétiens. L'héritage culturel et la foi nouvelle*, Paris, 1995, p. 246, տե՛ս նաև **S. Peter Cowe**, "The Reception of the Book of Daniel in Late Ancient and Medieval Armenian Society", *The Armenian Apocalyptic tradition*, pp. 81-125:

⁴¹ «Տէր զօրութանց, դու ես Աստուած ճշմարիտ որ ես գԴանիել կուր արկեալ գագանաց՝ ապրեցուցեր յահագին ժանեացն և կացուցեր զրպարտեալն առաջին նեղացն փառատուրքեամբ: Դու ես գերիս մանկունսն, որ արկեալ յայրել վասն գՔեզ պաշտելոյն՝ ողջ ես ամառատ ի ֆոյն պահեցեր, զի փառատուրեցեն գՔեզ՝ որք տեսին զսմանչելիս Քո ...»: Տե՛ս **Ագաթանգեղայ Պատմութիւն Հայոց**, աշխատ.՝ **Գ. Տէր-Սկրտչեան և Ստ. Կանայեանց**, Տփլիս, 1909, էջ 95-98:

տանելով կարելի է կարծել, որ հայկական միջավայրում Դանիելի պատկերման կենսունակ ավանդույթը պայմանավորված էր նրանով, որ վերջինս շարունակաբար զուգորդվում և համեմատվում էր հանուն հավատի՝ տառապանքների ուղով անցած Գրիգոր Լուսավորչի կերպարի հետ⁴²: Դանիելի մարգարեության հետ է կապվում նաև հայոց Տրդատ Արշակունի թագավորի դիվահարության պատմությունը⁴³: Արքային պատուհասած (*lycanthropia*) ախտը, որն անասելի տառապանքներ էր պատճառում հիվանդին, իր նախադեպն ունի Մարգարեի գրքում, ուր նաբուզոդոնոսոթ թագավորը ևս տառապում էր այս հիվանդությամբ (Դան. Գ 30-31): Կարևոր է նկատել նաև, որ մինչև այժմ Դանիելի մարգարեական գիրքը մեծ հեղինակություն է վայելում Հայ Առաքելական Սուրբ եկեղեցու ծիսակարգում:

Ինչպես վերը նշեցինք՝ միջնադարում Դանիել մարգարեի կերպարն ուղղակիորեն համադրվել է փրկագործության գաղափարին: Նրա կյանքը և տեսիլքները ներկայացնող պատումները տեղ են գտել Հին Կտակարանի մարգարեական գրքերի կանոնական ցանկում: Հետագայում հենց դրանք են հիմք հանդիսացել միջնադարի մեկնողական գրականության և կանոնիկ պատկերագրական նմուշների ստեղծման համար: Այս տեսանկյունից ուշագրավ օրինակ է Նորավանքի Հայր Աստծո բարձրաքանդակը, որը, չնայած իր գաղափարական հղացմամբ առնչվում է Դանիելի վախճանաբանական տեսիլքին (Դան. է 14), սակայն պատկերագրական կառուցվածքով էականորեն տարբերվում է մարգարեության հինկտակարանային բովանդակությունից: Հետևաբար՝ բարձրաքանդակի հորինվածքը պարզելու, դրանում տեղ գտած առանձին տարրերը հասկանալու համար արժեքավոր են այն մեկնությունները, որտեղ արծարծվում են Դանիելի մարգարեության մեջ հիշատակվող Աստծո կերպարին վերաբերող հատվածները: Քրիստոնեական մշակույթում պատկառելի թվով աշխատություններ են ստեղծվել այս գրքի մեկնության համար: Բավարար է հիշել Հիպոլիտոս Բոստրացու, Որոգինեսի, Աթանաս Ալեքսանդրացու, Եվսեբիոս Կեսարացու, Դիդիմոս Կուլյրի, Եփրեմ Ասորու, Հովհան Ոսկեբերանի երկերը: Սրանք բոլորը Դանիելի գրքի մեկնության երևելի օրինակներ են, որոնք անառարկելի և զորեղ ազդեցություն են ունեցել համաշխարհային մտքի պատմության մեջ: Այս բնագրին անդրադարձած եւ մեզ հայտնի առաջին հայ մատենագրի՝ Ստեփանոս Սյունեցու (վխճ. 735 թվ.) աշխատությունից, ցավոք, միայն փոքրիկ պատառիկ է հասել մեզ⁴⁴: Հաջորդը ԺԳ դարում Հայ Առաքելական եկեղեցու երևելի վարդապետներ-

⁴² Լ. Զաֆարյան, *Աղջոց Սուրբ Ստեփանոս*, Երևան, 2007, էջ 40-41:

⁴³ Մ. Օրմանյան, *Հայոց եկեղեցին և նրա պատմությունը*, Երևան, 2016, էջ 28-32:

⁴⁴ Ստեփանոս Սյունեցի, *Նշխարք ի մեկնութեանց Արարածոց, Յոբի, Դանիելի եւ եղեկիելի սասցեալ Ստեփանոսի Սյունեցոյ, Մատենագիրք Հայոց, հ. 2, (խմբ. Ռ. Ղազարեան)*, Անթիլիաս,

րից Վարդան Արևելցին (1198-1271 թթ.) հանձն առավ մեկնելու Դանիել մարգարեի գիրքը (1267-1268 թթ.) հիմնվելով Հիպոդիտոս Բոստրացու, Եփրեմ Ասորու, Ստեփանոս Սյունեցու և այլոց բնագրերին: Անդրադառնալով Արևելցու երկասիրությունը՝ հարկ է նշել, որ այն համաքրիստոնեական մեկնաբանական գրականության դասական օրինակներից է, ընդ որում, եթե մյուս գործերում Արևելցին հակված է մեկնության Անտիոքյան դպրոցի դրույթներին, ապա Դանիելի Գրքի պարագայում կիրառել է Ալեքսանդրյան դպրոցին բնորոշ այլաբանությունը⁴⁵: Հետագայում մեծ վարդապետի հետևությունները՝ նույնօրինակ աշխատություններ ստեղծեցին նաև Հովհաննես Ծործորեցին (1316 թ.)⁴⁶ և Թովմա Մեծոփեցին (1378-1446 թթ.)⁴⁷: Հովհաննես Ծործորեցին իր մեկնությունը շարադրել է հիմք ունենալով Արևելցու երկր: Ինչ վերաբերում է նշանավոր եկեղեցաքաղաքական գործիչ Թովմա Մեծոփեցու աշխատությանը, ապա այն ևս, հիմնված լինելով Արևելցու մեկնության վրա, ունեցել է ուսումնագործնական նպատակ: Բացի Վարդան Արևելցուց՝ հեղինակն օգտվել է նաև Եղիշեի և հայրապետ ս. Հակոբ Մծբնեցուն վերագրվող գործերից: Բուն բնագրից զատ ուշագրավ է Մեծոփեցու մեկնողական մեթոդը, երբ հինկտակարանային բնագիրը համաձայնեցվում է մեկնության ստեղծման դարաշրջանի քաղաքական-հասարակական իրավիճակին⁴⁸: Այսպիսով, մեջբերված համեմատական նյութը հաշվի առնելով Դանիելի մարգարեության անհրաժեշտ հատվածի ուսումնասիրման համար հակված ենք հիմք ընդունելու այս վարդապետական մեկնությունները⁴⁹:

2007, էջ 105-130, տե՛ս նաև Հ. Քյուսեյան, «Նշխարներ Ստեփանոս Սյունեցու Հոբի և Դանիելի մեկնություններից», էջմիածին, 1998, № 1, էջ 95-105:

- ⁴⁵ Ն. Ալիբեկան, Մատենագրական հետազոտություններ, հ. Ա, Վիեննա, 1922, էջ 68-77, Փ. Անթապյան, Վարդան Արևելցի. կյանքն ու գործունեությունը, գիրք Ա, Երևան, 1987, էջ 127-128: Պետք է փաստել սակայն, որ Վարդան Արևելցին այլաբանական եղանակը կիրառել է նաև Հովհաննես Հայտնության մեկնության պարագայում, որը պահպանվել է «Տոնապատհան» ժողովածուում, տե՛ս Հ. Քյուսեյան, Վարդան Արևելցի, ճառք ներբողեանք, Երևան, 2000, էջ 233-250:
- ⁴⁶ Լ. Խաչիկյան, «Արուսեղի հայկական իշխանությունը և Ծործորի դպրոցը», ԲՄ, 1973, № 11, էջ 182, ծնք. 44:
- ⁴⁷ Ա. Մաթևոսյան, «Մեծոփավանքի գրչության կենտրոնը (ժԲ-ժԵ դդ.)», էջմիածին, 2007, էջ 67-82:
- ⁴⁸ Հակոբ Մծբնեցի, Գիրք, որ կոչի Ջգօն, Կ. Պոլիս, 1824, էջ 108-109, 134-135, Եղիշե, Աստվածաբանական երկեր, Դատաստանի և Երկրորդ Գալստյան մասին, թրգ. գրաբարից՝ Մ. Արաբյան, էջմիածին, 2007, էջ 231-234: Օգտվելով Հին Կտակարանի մեկնության ակոմոդացիայի (հարմարվողական) մեթոդից՝ Դանիելի մեկնության մեջ Մեծոփեցին խորհրդաբանորեն նույնացնում է Դարեն բազավորին Լենկ Թեմուրի հետ:
- ⁴⁹ «... Հին աուրցն նստեք. հանդերձ նորա սպիտակ իբրև գծին, և հետ զլխոյ նորա՝ իբրև զաւր սուրբ... // աթո՛ն նորա իբրև զթո՛ց հրոյ, անի՛ւմ նորա իբրև զհուր բորբոնեալ. զետ հրոյ

Դրանք, ըստ էության, փոխլրացնելով միմյանց, թույլ կտան հասկանալ տեքստում հիշատակվող առանձին տարրերի այլաբանական բովանդակությունը⁵⁰:

Մեկնողական բնագրերի քննության ընթացքում ուշադրություն է գրավում «Հին աուուրցն» բառի բացատրությունը, որն արձանագրված է նաև բարձրաքանդակի մակերեսին: Ըստ Վարդան Արևելցու՝ այն կապվում է Ծննդոց գրքում հիշատակված արարչության օրերի հետ: «Հին աուուրցն» անսկիզբ Հայրն է, արարիչը արարչալ օրերի, և նաև այն երեք օրերի, երբ դեռ արեգակը չէր ստեղծվել, ու այդ օրերը կոչվում էին «Հին աուուրք»: «Սպիտակաքն ի հանդերձս եւ ի հեր գլխոյն իբրեւ ալեաւք լուսափայլեալ Հին աուուրց, որ է անսկիզբն Հայր, որ հնացուցանէ զաուուրս եւ զժամանակս: Հին աուուրցն՝ Արարիչն արարչութեան աուուրցն, եւս եւ երեք աւրն, որ անարեգակն, հին աուուրք կոչին, իբր լուսոյ արարիչն՝ լոյս. եւ նստի հին աուուրց Հայր, զի տեսցի յաջակողմյան դասուցն եւ աւրհնեսցէ զնոսա՝ յասելն Որդւոյն. «եկայք, աւրհնեա՛լք [Հաւր իմոյ] (Յոհ. Ե 27)», - գրում է Վարդան Արևելցին: Թովմա Մեծոփեցին լրացնում է այս միտքը՝ պարզաբանելով հասկացությունը. « Եւ հինաուուրցն նստէր, որ է անսկիզմբն Հայր, եւ հնացուցանէ զաուուրս եւ զժամանակս եւ զժամանակաւորսն, կամ հինաուուրցն Արարիչն արարչութեան աուուրցն, եւս եւ Գ աուուրն, որ այն արեգակն հին աուուրք կոչի»⁵¹: Մեծոփեցին հղում անելով եղիշեի մեկնություններին՝ գրում է. « Զի ասէ սուրբ վարդապետն եղիշէ. Ոչ նորոգի, զի ոչ հնանայ, ոչ մանկանայ, զի ոչ ծերանայ, ոչ փոփոխի, զի անյեղեղով է բնութիւն Աստուծոյ, զի ասէ. Ես նոյն եմ մինչեւ յաւիտեան ... (Եբր. ԺԳ 8) »⁵²:

Վարդան Արևելցու և Հովհաննես Ծործորեցու երկերում կա մի հետաքրքրական մանրամասն ևս, որը, շնայած բացակայում է Դանիելի տեսիլքի աստվածաշնչյան նկարագրության մեջ, այնուամենայնիվ, տեղ է գտել մեկնություններում: Այդ դրվագը բովանդակային աղբյուրներ ունի ուսումնասիրվող բարձրաքանդակի պատկերագրության հետ: Խոսքը հետևյալ հատվածի մասին է. «Եվ նստի հին աուուրց Հայր, զի տեսցի յաջակողմյան դասուցն եւ աւրնեսցէ զնոսա՝ յասելն Որդւոյն. «եկայք, աւրհնեա՛լք [Հաւր իմոյ] (Յովհ. Ե 27)»»: Այս ձևակերպումն ասես արձագանք է գտել հորինվածքի համակարգում, քանի որ

յորդեալ ելանէր առաջի նորա. ... // հագարհ հագարաց պաշաէին գնա, եւ բիւրհ բիւրոց կային առաջի նորա. ... // ատեան նստաւ ... // Տեսանէի ի տեսլեան գիշերոյ՝ եւ ահա ընդ ամպս երկնից իբրեւ որդի մարդոյ գայր [ասէ]՝ եւ հասանէր մինչեւ ի Հին աուուրցն եւ մատուցավ առաջի [նորա]...» (Դան. է 9-14)

⁵⁰ Հ. Քյատեյան, Մ. Արաբյան, «Վարդան Արևելցի, Յովհաննէս Ծործորեցի, Թովմա Մեծոփեցի, Մեկնութիւնք Մարգարէությանն Դանիէլի», Էջմիածին, 2007, 360 էջ:

⁵¹ Նույնի, էջ 241:

⁵² Նույնի, էջ 329:

Նորավանքի բարձրաքանդակի Հայր Աստծո կերպարի աչ կողմում ներկայացված է Քրիստոսի Խաչելության տեսարանը: Մեկնության այս հատվածը սնվում է Հովհաննեսի Ավետարանից և ունի վախճանաբանական բովանդակություն:

«Հանդերձ նորա սպիտակ իբրեւ զձին...» արտահայտությունը վարդապետների կողմից մեկնաբանվում է որպես անհասանելի և մաքուր լույսի խորհրդանիշ, քանի որ Աստված լույսի արարիչն է. «Հանդերձ զանմատչելի լոյսն ասէ, ըստ այնմ, թէ՛ «Բնակեալ է ի լոյս անմատոյց» (Ա Տիմ. 2 16): Իսկ հերն սուրբ զխորհուրդն Աստուծոյ ասէ զպէս-պէս եւ զանազան, որ անդանոր բանի, այս է՝ ստեղծումն աշխարհի եւ մարդոյն, եւ գլորումն նմին, եւ գալ բան եւ մահն նորին, եւ այլն ամենայն, որ ծածկեալ է այժմ, յայնժամ յայտնի, զորսն հերս կոչէ սուրբ»⁵³: Այս մտքի մեկնության մեջ (չնայած ժամանակագրական տարբերությունը) հարազատ մի ընդհանրություն է նկատվում Մործորեցու բացատրության և բարավորին կերտված տեսարանի միջև. վարդապետը, մեկնելով սպիտակ հանդերձի գաղափարը, զուգահեռաբար գրում է. «Եվ դարձեալ հանդերձ սպիտակ եւ գային ի վշտաց եւ իբրեւ զաղանիս ձագախառն երամովին առ նա ընթանան, ըստ այնմ. «կենդանի եմ ես, ասէ Տէր» (Եսայի 4 8)»⁵⁴: Բարձրաքանդակին պատկերված են երկու աղավնի, որոնցից մեկը՝ աղավնակերպ Սուրբ Հոգին, կտուցով հավում է Տիրոջ շուրթերին: Աղամին կենդանություն հաղորդելուց հետո երկրորդ անգամ աղավնու փոքրիկ կերպարը հետագարձ թռիչքով վերադառնում է Հայր Աստծո մոտ (այն կերտված է Տիրոջ մորուքի մեջ) (հմմտ. Ժող. ԺԲ 7): Մեկնության այս տարբերակում սպիտակը հատկորոշում է Տիրոջ մաքրությունը, իսկ աղավնիները խորհրդանշում են հոգիներին, որոնք երամով ընթանում են առ Կենդանի Աստված:

«...Եվ հեր գլխոյ նորա՝ իբրեւ զասր սուրբ» հասկացությունը Արևելյին մեկնում է փոխաբերությամբ, որպես «ալեալք լուսափայլեալ»⁵⁵: Մործորեցին ընդլայնում է հասկացությունը և մեկնում է այն՝ իբրև Քրիստոսի եկեղեցու խորհրդանիշ, որպես սուրբ գեղմ (մաքուր և ձյունափայլ գառան մորթի). «Ձձեզ զամենեսեան իբրեւ զհանդերձ զգեցայց, եւ հեր գլխոյ եկեղեցոյ Քրիստոսի նորա իբրեւ զասր սուրբ: Այս է բարբառ առաքելոցն եւ մարգարէիցն, որք հերք եղեն Քրիստոսի պայծառ ցուցանի քարոզութիւն նոցա եւ առանց աղանդոց, այլ եւ ողջակիզելի եւ մաքուր»⁵⁶: Ըստ վարդապետի՝ այս միտքը ոգեշնչված է առաքյալներից և մարգարեներից, որոնք, Քրիստոսի վարսերը լինելով, փայլուն կերպով ցույց են տվել Նրա քարոզությունը՝ չշեղվելով ուղղափառությունից,

⁵³ Նույնի, էջ 241:

⁵⁴ Նույնի, էջ 241:

⁵⁵ Նույնի, էջ 92:

⁵⁶ Նույնի, էջ 241:

մնալով մաքուր և ճշմարիտ: Այսպիսով՝ վերը նշված վարդապետական մեկնությունները մասնակիորեն լույս են սփռում բարավորի պատկերագրության մեջ տեղ գտած առանձին գրվագների վրա: Թեև դրանք լիովին չեն բացատրում հորինվածքի ամբողջական իմաստը, սակայն հույժ կարևոր են աստվածաբանության տեսանկյունից:

**«Հայտնության» պարականոն բնագրերը և Նորավանքի
«Հին աւուրցն Աստուած» պատկերաքանդակը**

Ելնելով հայ մատենագրական ժառանգությունից՝ կարելի է փաստել, որ պարականոն գրվածքները քրիստոնեության առաջին դարերից մինչև ուշ միջնադար չեն կորցրել իրենց հետաքրքրությունը: Դրանք կիրառվել են եկեղեցական արվեստում՝ ոգեշնչման աղբյուր դառնալով նոր պատկերագրական հորինվածքների ստեղծման համար: Աստվածաշնչյան վավերական բնագրերից բացի հայկական միջավայրում գոյություն են ունեցել Հայտնությունը, Ահեղ Դատաստանը ներկայացնող այլ աղբյուրներ ևս: Հայկական միջավայրում, Աստվածաշնչից բացի գոյություն են ունեցել Ահեղ Դատաստանը ներկայացնող այլ աղբյուրներ ևս: Դրանց մեջ պատկառելի թիվ են կազմում այն երկերը, որոնք ուղղակիորեն կամ գաղափարական առումով ոգեշնչվել են Դանիել Մարգարեի կերպարից: Այդ խմբի բնագրերից մեկը, օրինակ, կրել է Դանիելի «Հայտնության պարականոն գիրք» անվանումը և ստեղծվել է յոթներորդ դարում⁵⁷:

Այսպես կոչված «Յոթներորդ տեսիլքն», որ Գաբրիել հրեշտակապետը բացահայտում է Դանիել մարգարեին, լրացուցիչ հայտնութենական բովանդակություններ բնագիր է: Այն ազդարարում է օրերի վերջում երկրի վրա պատահելիք իրադարձությունները: Բնագրում առանձնացվում են տասնչորս շրջաններ և քաղաքներ. տասներկուը համառոտ նկարագրված են, վերջին երկուսը՝ Հոռմը և Բյուզանդիոնը, հատուկ ուշադրության են արժանանում: Հաջորդ հատվածում մարգարեական կանխատեսման տրամաբանությամբ՝ տրվում է հոռմեական

⁵⁷ Gr. Kalemkiar, "Die Siebente Vision Daniels", *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 6^e vol., 2^e fascicule, Vienne, 1892, S. 109 – 136; F. Macler, *Les Apocalypses Apocryphes de Daniel*, Paris, 1895, 113 p.; J. Issaverdens, *The Uncanonical Writings of the Old Testament Found in the Armenian Manuscripts of the Library of St. Lazarus* (Trans.), Venice, 1934, pp. 249- 265; S. La Porta, "The Seventh Vision of Daniel. A New Translation and Introduction", *In Old Testament Pseudepigrapha: More Noncanonical Scriptuers*. Vol. 1, ed. J. Davila and R. Bauchkham, Grand Rapids: Eardmans, 2013, pp. 410-434; L. Di Tommaso, "The Armenian Seventh Vision of Daniel and the Historical Apocaliptica of Late Antiquity", *The Armenian Apocalyptic Tradition*, pp. 126-149.

կայսրերի կառավարման նկարագիրը՝ Կոնստանտին Մեծից (274-337 թթ.) մինչև Թեոդոսիոս Բ (401-450 թթ.) և Մարկիանոս (392-457 թթ.): Մարկիանոսին հաջորդում է «Վայրի գազանի» հատվածը, որից տեղեկանում ենք յոթ բլուրների ավերածության մասին (հավանաբար ակնարկվում է 469 թվականի Կոստանդնուպոլիսի մեծ հրդեհը)⁵⁸: «Յոթներորդ տեսիլքում» նկարագրվում է նաև մութ ուժերի միջև ահեղ պայքարը: Վերջիններս հատկորոշվում են առանձին խորհրդանշական կերպարներով և ցուցիչներով որպես շուն, վայրի գազան, վիշապ, առյուծ և բռնակալ արքա: Բնագրի անցումը բուն վախճանաբանության հատվածին տեղի է ունենում Արիական թագավորի և Նեոի գալստյամբ: Տեքստի վերջին հատվածում տրվում են Նեոի հատկանիշների նկարագրությունները և ահավոր շարչարանքները, որոնք կպատահեն երկրի վրա Քրիստոսի Երկրորդ գալստյան և Վերջին դատաստանի ժամանակ⁵⁹:

Հիշյալ պարականոն երկը Գրիգորիս Գալեմքեարյանի կարծիքով թարգմանվել է հայերեն՝ հունարեն բնագրից, իսկ հայագետ Ֆրեդերիկ Մակլերի կարծիքով հայկական ծագում ունի⁶⁰: Անշուշտ, այդ ենթադրությունները պատահա-

⁵⁸ Կոստանդնուպոլիս յոթ բլուրները ավանդաբար փոխանված են Հռոմի յոթ բլուրներից՝ ցույց տալու համար Նոր Հռոմի՝ Կոստանդնուպոլիս օրինական ու վավերական կարգավիճակը:

⁵⁹ Ս. Յովսէփեանց, *Անկանոն Գիրք Հին Կտակարանաց*, Վենետիկ, 1896, էջ 237 – 250, 387 – 399, L. Di Tommaso, "The Armenian Seventh Vision of Daniel and the Historical Apocaliptica of Late Antiquity" ..., pp. 126-127:

⁶⁰ Գրիգորիս Գալեմքեարյանը պարականոն երկի բնագիրը կազմել է երեք ձեռագրերի համեմատությամբ, որոնցից ամենաառժեհավորը համարել է Լոնդոնի Լամբերտի գրադարանում պահվող ժԲ դարի մի հայատառ ձեռագիր (Cod. 1209): Ըստ մի շարք ծանրակշիռ փաստարկների՝ մատչանում տեղ գտած տեխսոն ունեցել է պարականոն բնույթ և գրվել է ոչ ուշ, քան է դարի երկրորդ կեսին: Այդ երկը հենց նույն դարում էլ հայերեն է փոխադրվել հունարեն բնագրից: Նրա ուսումնասիրությունից տեղեկանում ենք նաև, որ հիշյալ բնագրի գոյության համար՝ իր հերթին, հիմք է հանդիսանում յոթներորդ դարի երկրորդ կեսին Կոստանդնուպոլիսի պատրիարք Նիկեփորոսի († 828 թ.) և Կեղծ Աթանաս Ալեքսանդրացու կողմից հիշատակվող Դանիելի «Հայտնության» գիրքը: Հայր Գրիգորիսի կարծիքով Նիկեփորոսի հիշատակած հունարեն պարականոն գրվածքը ստեղծվել է Դանիելի վեցերորդ տեսիլի հիման վրա: Գ. Գալեմքեարեան, «Տեսիլ Դանիելի եօթերորդ», ՀԱ, 1892, էջ 241: Հաշվի առնելով արաբական արշավանքների պատմաբանական ազդեցությունը Հայաստանում՝ Ֆրեդերիկ Մակլերը հակված էր Գալեմքեարյանի հիշատակած Դանիելի Հայտնության պարականոն գրվածքի հիմքում տեսնել հայկական բնօրինակ, քանի դեռ պարզաբանված չէ այն հունական սկզբնաղբյուրը, որի մասին խոսել են Նիկեփորոս պատրիարքը և Կեղծ Աթանասը: F. Macler, *Les Apocalypses Apocryphes de Daniel*, Paris, 1895, p. 56: Վերջին շրջանի հետազոտողներն այս հարցի շուրջ նորանոր վարկածներ են առաջադրել, որոնք ուշագրավ են նրանով որ նախօրինակի հարցում որոնումները, կարծես, պասկվել են հաջողությամբ: Տե՛ս S. La Porta, *The Seventh Vision of Daniel* ..., pp. 410-434, L. Di Tommaso, *The Armenian Seventh*

կանություն արդյունք չեն, քանի որ է-Թ դարերում Հայաստանը ենթարկվում էր արաբական նվաճումներին: Հատկապես Աբասյանների գահակալության շրջանում հասարակական հուզումները, արաբական զորքերի իրականացրած բռնությունները տագնապալի չափերի էին հասնում⁶¹: Հետևաբար, այդ ժամանակ կարելի է պատկերացնել Ահեղ դատաստանի, Փրկության և արդարության ձգտումը, որը քրիստոնյաների մոտ մարմնավորվում էր Դանիելի մարգարեական գրքի պատումներով: Արաբական նվաճումներից հետո էլ Հայաստանը բազմիցս ենթարկվել է ասպատակությունների: Մասնավորապես ԺԳ դարում ծանր էին մոնղոլական նվաճումները, որոնք, հերթագայելով միմյանց, երկրով մեկ մահ և ավերածություններ սփռեցին: Այդ դարերում Հայաստանի տարածքը վերածվեց իսկական անապատի. բնակչության կոտորածը, գաղթը, քաղաքների և գավառների ավերումը էականորեն թուլացրեցին երկիրը⁶²: Հաշվի առնելով տիրող իրավիճակը՝ կարելի է ենթադրել, որ հասարակական պահանջից ելնելով, կրկին շրջանառության մեջ դրվեցին ապոկալիպտիկ բնույթի բազմաթիվ գրվածքներ⁶³: Դրանք արտացոլված են տասնյակ պատմագրական աղբյուրներում, որտեղ մոնղոլական արշավանքների հետևանքով առաջացած կացությունը համեմատվում էր Ահեղ դատաստանը բնութագրող մարգարեությունների հետ⁶⁴: Այսպիսով է-Թ և ԺԱ-ԺԴ դարերի միջև «ընդհանրություններն» ակնհայտ են դառնում:

Vision of Daniel ..., pp. 126-149: Այնուամենայնիվ արդիական է մնում Ֆ. Մակլերի կարծիքը, որի համաձայն՝ երկի տարածումը պայմանավորված է եղել պատմական հանգամանքներով:

- ⁶¹ Ա. Տեր - Ղեռնդյան, *Արաբական ամիրայությունները Բագրատունյաց Հայաստանում*, Երևան, 1965, էջ 42-45, A. Vacca, *Non-Muslim Provinces under Early Islam: Islamic Rule and Iranian Legitimacy in Armenia and Caucasian Albania*, Cambridge, 2017, pp. 15-42:
- ⁶² Հ. Մանանդյան, «Սելջուկյան շրջանից մինչև Սեյֆյանների հաստատումն Իրանում (XI-XV դդ.)», *Քննական տեսություն հայ ժողովրդի պատմության. Կիսկատար երկեր*, հ. 3, Երևան, 1977, էջ 192-219, B. Dashdondog, *The Mongols and the Armenians (1220-1335)* (Brill's Inner Asian library, Vol. XXIV), Leiden – Boston, 2011, 259 p., T. May, "The Conquest and Rule of Transcaucasia: The Era of Chormaqan", *Caucasus during the Mongol Period / Der Kaukasus in der Mongoleinzeit*, edit. J. Tubach, S. Vashalomidze, M. Zimmer, Wesbaden, 2012, pp. 129-151:
- ⁶³ Մ. Սթոուն, *Պարսկանոն բնագրեր եւ ավանդութիւններ*, Երևան, 2014, էջ 99 – 107:
- ⁶⁴ Կիրակոս Գանձակեցի, *Հայոց պատմություն*, թրգ., առաջ. և ծանոթ.՝ Վ.Առաքելյանի, Երևան, 1982, էջ 167-288, Լ. Խաչիկյան, «Կոնստանտին Բարձրերդցու խրատական բուլղը՝ առաժնային Արևելյան Հայաստան 1251 թուականին», *Աշխատություններ, հ. Ա*, Երևան, 1995, էջ 707-720, Զ. Պողոսյան, «Վարդան Արևելցու «Հիշատակարանը» Մոնղոլների մասին և դրա աղբյուրները», *Տոնագիր գիտական ժողովածու (Առն Տեր-Պետրոսյանի 75-ամյակի առթիվ)*, Երևան, 2021, էջ 261-296:

Բագմաթիվ ձեռագրերի էջերում ուշագրավ տեղեկություններ պարունակող բնագրերը վերլուծելու, և եկեղեցական արվեստում դրանց թողած ազդեցությունը պարզելու համար արժեքավոր սկզբնաղբյուր է նորավանքի «Հին աուրցն Աստուած» պատկերազրահական հորինվածքը: Ինչպես տեսնում ենք բարձրաքանդակի նկարագրում՝ Հայր Աստծո կերպարը վեր բարձրացրած աշով օրհնում է տիեզերքը, իսկ ձախ ձեռքին՝ Աղամի գլուխն է: Պատկերից ձախ՝ արձանագրություն և եզրակալի արանքում, կերտված է Հայտնության հրեշտակը՝ որպես աստվածային խոսքի պատգամաբեր: Ձախ կողմում տեղ գտած վիմագրերը, մանրանալով և խտանալով, կարծես դուրս են ելնում այս երկնային քերովբեի բերանից՝ արտահայտելով «Հին ԱՒՈՒՐՅՆ Ա[ՄՏՈՒԱ]Ծ ԸՆԴ ՄՏԵՂ-ԾԻԼՆ ԱԴԱՄ ՆՈՐՈԳԵՅԱԻ ԵՐԿԻՆՔ ԵՒ ԵՐԿԻՐ, ՈՐ



Նկ. 7. Խաչելության դրվագը, «Հին աուրցն Աստուած» բարձրաքանդակը Ս. Ստեփանոս Նախավկա եկեղեցու գավթում (ժԳ-ժԴ դդ.)

ՄԻՇՏ ԱԻՐՀՆԵՆ ՁԱ [ՄՏՈՒԱ]Ծ» նախադասությունը: Բարավորի խորքում նկատելի չափերով ընդգծված է նեղ տարածություն գրավող մի ուղղաձիգ և լայնատերև բուսազարդ: Սրա կողքին ներկայացված է «Խաչելության» դրվագը, որտեղ Քրիստոսը պատկերվել է նկատելիորեն փոքրացված մարմնով, նրա աջ և ձախ կողմերում կանգնած են Մարիամը և Հովհաննես Առաքյալը: Խաչափայտի վերնամասում աչքի են ընկնում երկու փոքրիկ դիմաքանդակներ՝ առանց որևէ արձանագրության. ըստ ավանդույթի՝ դրանք խորհրդանշում են եկեղեցու ու սինագոգի այլաբանությունը⁶⁵: Որպես կանոն՝ Խաչելության տեսարաններում՝ Գողգոթայի բլրի տակ, ներկայացվում է Աղամի գանգը, ինչի վրա էլ հեղվում է Փրկչի արյունը և մաքրագործում մարդուն մեղքից⁶⁶ (նկ. 7): Սակայն այս հորինվածքում՝ խաչափայտի տակ, քանդակված է գետնատարած աղոթողի մի կեր-

⁶⁵ G. Millet, Recherches sur l'iconographie de l'Évangile aux XIVe, XVe et XVIe siècles d'après les monuments de Mistra, de la Macédoine et du mont Athos, Ch. VII, Paris, 1960, pp. 397-460: « Le Crucifiment »; H. Sachs, E. Badstübner, H. Neumann, *Christliche Ikonographie in Stichworten*, Leipzig, 1973, S. 220; H. Покровский, *Евангелие в памятниках иконографии*, Москва, 2001, с. 414-417.

⁶⁶ H. Shiller, *Iconography of Cristian Art, The Passion of Jesus Christ, Vol. II*, London, 1972, p. 98. Fig 336, 337, 341, 342, 343, 387, 409, 435, 450; S. Der Nersessian, *Miniature Painting in the Armenian Kingdom of Cilicia from the Twelfth to the Fourteenth Century*, Washington, Voll. II, 1993, ill. 37, 126, 205, 206, 207.

պար, որի կողքին վիմագրվել է «Դանիէլ» անունը: Այսպիսով հորինվածքի կազմության մեջ առկա են անկանոն լուծումներ: Ավելին՝ դրանում տեղ գտած դրվագները, արձանագրությունը և առանձնահատուկ ընդգծված տարրերն ուղղակիորեն չեն առնչվում որևէ հայտնի և վավերական սկզբնաղբյուրի հետ, թեև վիմագրում նշված է Մարգարեի անունը: Կարելի է նկատել, որ գործ ունենք ոչ թե համադրման սկզբունքով կառուցված պատկերախմբի հետ (որտեղ առանձին տարրերը շաղկապվում են ըստ կամընտրության), այլ՝ ամբողջական պատմողական սյուժեի, ընդ որում այս տեսակետը լրացնում է վիմագիր արձանագրությունը: Եթե այն ուղղակի քաղված լիներ Մարգարեի տեսիլքի կանոնական բնագրից, ապա հնարավոր կլիներ այդ մեջբերումը տեղադրել համապատասխան հատվածում, և ստանալ տեքստի ամողջական կառույցը: Սակայն այն Դանիելի վավերական գրվածքներից որևէ մեկին չի համապատասխանում, ուստի չի կարելի անտեսել այն: Մեծ հաշվով տողերի իմաստն արդեն իսկ կարևոր է աստվածաբանության համատեքստում, և անհավանական է, որ այն չունենար գրավոր սկզբնաղբյուր:

Նորավանքի պատկերագրական հորինվածքի մեկնաբանման համար ուշագրավ են նաև այն սկզբնաղբյուրները, որոնք կապվում են Ադամի կյանքին և նրա սերունդների պատմությանը⁶⁷: Այս գրվածքների բովանդակությունը մեզ հայտնի է «Ադամ գիրք» ընդհանուր անվամբ, սակայն ծանոթ չէ հայկական «Հին Ադամ» գրքի ամբողջական կազմը: Պահպանված բնագրերում դիտելի օրինաչափությունները թույլ են տալիս ենթադրել, որ դրանցից շատերն ունեն վախճանաբանական բովանդակություն և խորհրդանշում են Քրիստոսի երկրորդ գալուստը, Վերջին դատաստանն ու Փրկագործության գաղափարը: Ադամի կյանքը ներկայացնող այդ պատումները գեղարվեստական-բանահյուսական բնույթ ունեցող երկեր են, որոնք ստեղծվել են աստվածաշնչյան կանոնացված բնագրերին զուգահեռ կամ բանավոր են փոխանցվել՝ որպես առասպելախառն պատմություններ, և ապա գրի առնվել: Հ. Անասյանի կարծիքով գոյություն ունեցող բնագրերի մի մասը «Հին Ադամ» գրքի մնացորդներից են, իսկ մյուս մասը պայմանավորված լեզվաոճական հատկանիշներով, առավել ուշ շրջանում կատարված նույն բնագրերի վերախմբագրումներն ու վերապատումներն են: Ադամի կյանքը ներկայացնող այս երկերը լայնորեն տարածված են եղել նաև միջնադարի ասորական, հունական, լատինական, սլավոնական մատենագրություն մեջ⁶⁸: Խնդրո առարկա գրությունները, երբեմն ոչ մեծ փոփոխություն-

⁶⁷ Հ. Անասյան, Հայկական մատենագիտություն Ե-ԺԳ դդ., հ. Ա, Երևան, 1959, էջ 237:

⁶⁸ Ֆր. Կոնիքերը հայերեն «Ադամգրքի» մեջ ասորական բնագրի հետևե է մատնանշել, իսկ Էրվին Պրոյշենը կարծում էր, որ այն թարգմանվել է հունարեն բնագրից ու աղերսվել է «Սեթյան» կոչված գնոստիկյան աղանդավորների Հայաստան ներթափանցելու մասին

ներով, պահպանում են իրենց սյուժետային ընդհանրությունները և աչքի են ընկնում նաև բացառիկ պատկերայնությամբ: Այսպիսով ներկայացնենք այդ պարականոն գրվածքներից մի քանիսը, որոնք բովանդակային առումով կապվում են Նորավանքի բարավորի հիշյալ պատկերագրությանը և արժանի են հատուկ ուշադրության:

Դրանցից մեկն օրինակ՝ կապվում է Աղամի մահվան ավանդույթին և կոչվում է «Վասն Մահուանն Աղամայ»⁶⁹: Համաձայն այս առասպելախառն պատմության Աղամից ծնվում է Սեթը՝ նրա սիրելի որդին, որի կերպարը հետագայում շարունակաբար կարելի է հանդիպել նույնօրինակ բազմաթիվ գրվածքներում. «Ծնանի զՍեթ, որ թարգմանի Մխիթար, վասն մահուանն Աբելի, եւ դուստր մի եսթերա: Եւ առնու Սեթ զշնորհս Աբելի եւ լինի հովիւ խաշանց: Եւ զուարճանայր Աղամ ընդ Սեթ եւ սիրէր զնա»⁷⁰: Ինչպես պարզվում է բնագրից, Եվան, որը վտարվել էր Աղամի հետ Եդեմյան պարտեզից, հանկարծ մի տեսիլք է ունենում, որով կանխագգում է Աղամի մահը. «Եվ Եվա ետես յերազին զԱղամ, իբրեւ զլոյս, որպէս զառաջինն, որ ի դրախտին էին, բայց որպէս տխուր»⁷¹: Տեսիլքն իրականանում է և Աղամը մեռնում է Տիրոջն աղաչելով. «Մի՛ թողուր զիս միայն մեռցուք»: Եւ եդ պատուէր որդւոյ իւրում Սեթայ եւ հանգեաւ Աղամ»⁷²: Նույն պատմությանն առնչվող մեկ այլ բնագրից տեղեկանում ենք, որ Սեթը հոր մահվանից առաջ նրան է ընծայում դրախտի՝ կենաց ծառը խորհրդանշող ճյուղը. «Հաց ոչ եկեր եւ ջուր ոչ էարբ, մինչեւ արժանաւորեցաւ ի հրեշտակէն բերեալ նմա ճիւղ մի զարմանալի տեսեամբ եւ պայծառ քան զարեգակն: Եւ բերեալ ետ զնա ցհայրն իւր եւ ասէ. «Հայր Աղամ, ահա քեզ նշան ի բնակութենէն քումէ եւ ի

Եպիփանի հաղորդումների հետ, և, ըստ նրա, հիշատակված Եվտակտոս անունը հայագրի Սեթյան աղանդավորն է, որը մոտ 360-ական թթ. այդ գրքերը բերել է Հայաստան: **F. Conybeare**, "On the Apocalypse of Moses", *The Jewish Quarterly Review*, vol. VII, London, 1894-95, pp. 216-235; **E. Preuschen**, *Die Apokryphen gnostischen Adamschriften aus dem Armenischen übersetzt und untersucht*, Giessen, 1900, S. 163-252: Ամփոփումը տե՛ս «Դր. Էրվին Պրոյլեն նոր հայագիտին աշխատասիրութիւնները», ՀԱ, 1902, Յունուար, էջ 8-9, ինչպես նաև՝ **Հ. Անասյան**, *նշվ. աշխ.*, էջ 249:

⁶⁹ «Աստու է, որ հատուածը վերցում է «ի Պատմութիւն Յունաց մնացորդացն»: Դա նշանակում է, թէ այն աստուածաշնչյան մի հին առասպելախառն վերապատմից է: ՄՄ-ի Հ^մ 1500 ձեռ. - ում կա մի անյայտ պարականոն գրուածք (359բ)՝ «Մնացորդ ի մնացորդաց» (հմմտ. Բ Մնաց. 36, 1-23), ապա, նույն ձեռագրի 360բ էջում՝ «Ի մեկնութենէ մնացորդաց»: «Մնացորդի գրոց Երեմիայի» գրուածքի հայերէն երրորդ խմբագրութեան վերնագիրն է՝ «Ի մնացորդաց գրոց, զոր գտի ի զիրս Հոռոմոց»: Տե՛ս **Բ. Սարգիսեան**, *Ուսումնասիրութիւնք Հին Կտակարանի անուանք գրոց վրայ, Վենետիկ*, 1898, էջ 46, **Մ. Սթոուն**, *Պարականոն բնագրեր եւ ավանդութիւններ . . .*, էջ 10:

⁷⁰ Նույն տեղում, «Վասն Մահուանն Աղամայ», էջ 11, բնագիր 1, Հ^մ 7-9:

⁷¹ Նույն տեղում, Հ^մ 14:

⁷² Նույն տեղում, Հ^մ 28:

ծառայն կենաց»»: Այուհետև Սեթը ճյուղը մոտեցնելով Ադամին մեկնաբանում է դրա խորհուրդը՝ «Հա՛յր գիտեա՛, զի որպես մահարար է, նոյնպէս կենդանատու եւ լուսատրիչ եղեւ»⁷³: Ամենից արտասովորն այն է, որ Ադամն ուտում է եղեմից իր որդի Սեթի բերած մի ճյուղի պտուղը: Այս ճյուղը, համաձայն տարածված մտայնության, տնկել են Ադամի գերեզմանին, և այն դարձել է Հիսուսի խաչափայտը: Նկարագրված պատմության արձագանքը նկատելի է նաև Նորավանքի բարձրաբանդակի հորինվածքում, որտեղ առանձնահատուկ կերպով ընդգծված է լայնատերև բուսազարդը, ինչն էլ հենց պարականոն բնագրում հիշատակվող Կենաց ծառի խորհրդանիշն է⁷⁴: Իրենց բովանդակությամբ ուշագրավ են ևս երկու բնագրեր, որոնք կմեջբերենք ստորև.

ա. Այս է գիր՝ մատամբն Ա[ստուծո]յ գրեալ և կնփեալ, եւ առ[ա]ֆ[եա]լ ձեռամբ հր[ե]շա[ա]կի առ Ադ[ա]մ՝ ի յայս փրկ[ն]ւ[թ]ե[ա]ն[ս]ս.

Ի վեցերորդ դարուն, յաւուր վեցերորդի՝ ի սկիզբն լինելիութ[ան] ֆո՛ առափեցից զմիածին Որդին՝ զԲանն Ա[ստուա]ծ, որ եկեալ մարմնանայ ի գավակէ ֆումմէ, եւ լինիցի Որդի իմ որդի մարդոյ, եւ զֆեզ յառաջին փառսն դարձեալ նորոգեսցէ վերստին: Եվ ապա եղիցիս դու Ադամ, իբրեւ զմի ի մէնջ՝ անմահ մարմնով ընդ Ա[ստուա]ծ միատրեալ: Այս է գիր առ[ա]ջին՝ գրե[ա]լ մատամբն Աստուծոյ եւ կնփե[ա]լ, եւ բերեալ ի հրեշտակաց՝ ետուն Ադամայ, զոր Ադամ ետ ի Սէթ եւ Սէթ՝ յորդիսն իւր եւ յորդոց յորդիս՝ մ[ի]նչեւ ցնոյ: Եվ նոյ ետ ի Սէմ, եւ Սէմ՝ յորդիսն իւր եւ յորդոց յորդիս մ[ի]նչեւ ցԱբր[ա]հ[ա]մ: Եվ Աբր[ա]հ[ա]մ ետ ի Մեֆիստեղեկ ֆ[ա]հ[ա]ն[ա]յ, եւ Մեֆիստեղեկ ետ ի Կիւրոս թ[ա]գ[ա]ւոյրն պարսից, եւ նա եղ ի սենեկի՝ պահել զգուշ[ն]ւթեալ]ք մ[ի]նչեւ ի մոզսն, զոր բերեալ մոզֆն մատ[ն]ւցին առ[ա]ջի Յ[ի]սուս]ի Ք[րիստոս]ի. (ՄՄ ձեռ. հ^մ 2111, ք. 229 ք)⁷⁵:

բ. [Ե]վ յետ հինգ ատուրցն լուսւ Աստուած աղայթից նոցա, եւ առափեաց զհրեշտակ իւր, և աւետեաց Ադամայ վասն մարդանալոյն Տեառն Աստուծոյ եւ ազատիլն ի ձեռաց Սատանայի: Եւ ետ>ուր< Ադամայ զձեռագիրն Աստուծոյ, եւ էր գրեալ այսպէս.

Մի՛ տրամիր, Ադա՛մ, խաբեաց զֆեզ Սատանայ. Վասն այն, որ սասց,

⁷³ Նույն տեղում, «Բանք Ադամայ առ Սէթ», էջ 17, Հ^մ 10:

⁷⁴ Ինչպես պարականոն, այնպես էլ կանոնական բնագրերում երբեմն կենաց ծառի նյութը համաբանվում է խաչափայտի հետ: Ավելին, կանոնական որոշ երեւում կարելի է հանդիպել այն տեսակետին, որ Քրիստոսի արյամբ խաչափայտը ծաղկում է կամ բողբոջում և հենց դա է խորհրդանշում պատկերված նյութը:

⁷⁵ Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց, հտ. է, խմբ.՝ Գ. Տէր-Վարդանեան, Երևան, 2012, էջ 55: I. Dorfmann – Lazarev, "The cave of the Nativity Revisited: Memory of the primaeval Beings in the Armenian Lord's Infancy and cognate Sources", *Mélanges Jean-Pierre Mahé*, Travaux et Mémoires 18 (Association des Amis du Centre d'Histoire et Civilisation de Byzance), Paris, 2014, pp. 232 – 233:

թէ. Մինչեւ անծինն ծնանի և անմահն մեռանի, զի անծինն է՛ս եմ, և անմահ՝ աստուածութիւն: Զոր ի վեց դարուն առաքեցից զմիածին Ռդիին իմ ի լուսոյ աստուածութեան իմոյ, եւ մարմին առցէ ի սուրբ եւ յանարատ կուսէ, զոր ի զաւակէն Բումմէ եղիցի որդին իմ որդի Բո: Զի անծինն ծնանի, եւ ջնջէ զձեռագիր յանցանաց Բոց, եւ դարձուցէ զԲեզ յառաջին փառսն Բո: Իբրեւ զայս ակտիսն լուաւ, ուրախ եղե՛76:

Պետք է նկատել, որ հիշատակված բնագրերում տեղ գտած դրվագները հանդիպում են նաև կանոնիկ փրկաբանական տեքստերում, որոնք մեծապես ազդվել են պարականոն այն երկերից, որոնք լայն ժողովրդականություն էին վայելում և վավերական սկզբնաղբյուրների կշիռ ունեին: Նմանօրինակ երևույթների կարելի է հանդիպել նաև Վարդան Արևելցու ճառերում, և շատ այլ մատենագիրների երկերում: Ուշագրավ է հատկապես երկրորդ բնագրում հիշատակվող «Աստծո ձեռագրի» դրվագը, ինչի կանոնական հենքը եբրայեցիներին հղված Պողոս առաքյալի թղթում է (Եբր. Թ: 15), որտեղ խոսվում է շարժարանների կտակի մասին: Այս ամենին զուգահեռ պետք է փաստել նաև, որ վերբերված բնագրերում կիրառված արտահայտություններից շատերը համընկնում են Դանիելի գրքում հանդիպող արտահայտություններին, ինչպես նաև այն մեկնություններում տեղ գտած դրվագներին (օրինակ՝ ԼԻՆԻՅԻ ՈՐԴԻ ԻՄ ՈՐԴԻ ՄԱՐԿՈՅ), որոնց մասին խոսել ենք ուսումնասիրության ընդարձակ ներածության մեջ: Միևնույն ժամանակ բարձրաքանդակի արձանագրության և այս պարականոն գրվածքների հատվածները համեմատելով կարելի է տեսնել ակնհայտ զուգահեռներ: Ինչպես օրինակ՝ «ՆՈՐՈԳԵՅԱԻ ԵՐԿԻՆՔ ԵՒ ԵՐԿԻՐ», արտահայտությունը, որն արձագանքում է. «ԶՔԵԶ ՅԱՌԱԶԻՆ ՓԱՌՍՆ ԴԱՐՁԵԱԼ ՆՈՐՈԳԵՅՅԷ ՎԵՐՍՏԻՆ» արտահայտությանը: Սույն մանրամասներից զատ՝ երկրորդ (b) բնագրի և արձանագրության մեջ նկատելի են նաև շարագրանքի լեզվատճական ընդհանրությունները: Բովանդակային առումով վկայված բոլոր բնագրերն էլ փրկագործական խորհուրդ ունեն և խոսում են Աղամի՝ սատանայից խաբվելու, Քրիստոս Փրկչի հայտնության, դատաստանի և մեղքից ազատագրման մասին: Պատկերագրական տեսանկյունից՝ ներկայացված սյուժեները, միմյանց իմաստաբանորեն ներհյուսվելով, կարծես կերպավորվում են Նորավանքի գավիթը պսակող «Հին աուրցն Աստուած» բարձրաքանդակի մակերեսին, ցուցադրելով այն, ինչ նկարագրված է կանոնական և պարականոն բնագրերում:

⁷⁶ Հ. Անասյան, նշվ. աշխ., էջ 239-240, W. Lipscomb, *The Armenian apocryphal Adam literature* (University of Pennsylvania Armenian Texts and Studies), Peeters Publishers, 1990, p. 248; cf. also pp. 17, 238-40, I. Dorfmann – Lazarev, *Mélanges Jean-Pierre Mahé ...*, p. 333:

Եզրակացություն

Հաշվի առնելով բազմաժանր գրականության առանձնահատկություններն ու դրանց զուգահեռ հետազոտման բարդությունները՝ մեր առաջնահերթություններն էր գտնել մեկնաբանական երկերի, պարականոն բնագրերի և խնդրո առարկա պատկերազրույցի միջև եղած զուգահեռները: Ըստ էության՝ մեր հետազոտությունն այժմ թույլ է տալիս ենթադրել, որ ի դեմս «Հին աուրցն Աստուած» պատկերատիպի՝ Նորավանքի գավթում կերտվել է Ահեղ դատաստանն արտացոլող սյուժետային տեսարան⁷⁷: Այն ձևավորվել է Դանիելի վախճանաբանական տեսիլքի և Աստվածաշնչին առնչվող նույնաբեռնությամբ պարականոն բնագրերի ներհյուսման արդյունքում, որոնք բովանդակային առումով լրացրել են միմյանց: Այսպիսով, բարավորի պատկերազրույցի տեսարանը

⁷⁷ Այս թեման արժանող տեսարաններն իրենց կառուցվածով նույնքան խրթին են, որքան այն սուրբգրային աղբյուրները, որոնց վրա հիմնվում է պատկերազրույցի ավանդույթը: Խնդրո առարկա տեսարանները Բիստոնեական արվեստում սնվում են ինչպես Հին Կտակարանի վախճանաբանական հատվածներից (օրինակ՝ Դան. է 9-14, եզեկ. Ա. 4-8, 26-28, ԼԳ 17 - 20, 23, 24, ԽԳ 1-2, ԽԴ 1-3 և այլն), այնպես էլ Նոր Կտակարանի համապատասխան գլուխներից (ինչպես օրինակ՝ Մատթ. Իե 31-46, Յայտն. Գ 21, Գ 3-8, Ե 6-8 և այլն): Չնայած Վերջին դատաստանը ներկայացնող աղբյուրների ստուգությամբ, այնուամենայնիվ պատկերազրույցի ավանդույթը ներառում է միևնույն թեմայի արտացոլման տարբեր պայմաններ, որոնք լայնորեն կիրառվել են դեռևս Քրիստոնեության սկզբնավորման փուլում և զարգացման գագաթնակետին հասել միայն ԺԱ-ԺԳ դարերում: Այդ տեսարաններից շատերն անուղակիորեն ակնարկում են Քրիստոսի երկրորդ գալուստը կամ դրան առնչվող ավետարանական պատումները: Համանման օրինակներ են՝ Քրիստոսի կողմից գառների և այծերի բաժանման տեսարանը (Մատթ. Իե 33, 34), «Օրենքների հանձնման» խորհրդաբանական տեսարանը (Յայտն. Ա 10-11), «Գեիպս» (հուն.՝ *δέησις* – բարեխոսության) տեսարանը, «Տասը կույսերի» առակը պատկերող տեսարանը (Մատթ. Իե 9-13): Փրկչի երկրորդ գալուստն ակնարկող պատկերատիպերի թվում ուշագրավ է նաև թափուր գահը ներկայացնող «Հեթիմասիայի» (*έτοιμασία*) պատկերազրույթը, ինչը հատկապես ընդունված մոտիվ էր բյուզանդական արվեստում ու հետագա դարերում լայն տարածում գտավ թե՛ Արևմտյան և թե՛ Արևելաֆրիստոնեական միջավայրում: **N. Thierry**, “Le Jugement dernier d’Axtala”, *Bedi Kartlisa, Revue de Kartvelologie*, Vol. 40, 1982, pp.147-168; **S. Der Nersessian**, *Miniature Painting in the Armenian Kingdom of Cilicia from the Twelfth to the Fourteenth Century*, Washington, Voll. I, 1993, p. 26-27: **L. Chookaszian**, “On the Full Page Illustrations of the “Last Judgement” in the Art of Armenian Miniaturists of 13th Century Toros Roslin,” *Logos im Dialogos. Auf der Suche nach der Orthodoxy, Gedenkschrift für Hermann Goltz (1946-2010)* eds. **A. Briskiana-Muller, A. Drost-Abgarjan, A. Meibner**, Berlin, 2011, pp. 283-302: **З. Акопян**, “Даяние закона” в армянской раннесредневековой иконографической традиции (VII век)”, *Искусство христианского мира, Сборник статей*, выпуск XIII, Москва, 2016, с. 99-101: **L. Chookaszian**, “The Last Judgement in Certain Armenian Miniatures of the 13th & 14th Centuries,” *Art of the Byzantine World, Individuality in Artistic Creativity, A Collection of Essays in Honour of Olga Popova*, Moscow, 2021, pp. 590-609:

ներկայացնում է Դանիելի մարգարեությունը, որի նպատակն է աստվածային փրկագործական ծրագրի լրումը: Ուշագրավ է հատկապես այն հանգամանքը, որ այս տեսարանը հնարավոր է մեկնաբանել ոչ միայն Հին Կտակարնում հիշատակվող Դանիելի պատմության, այլ նաև առաքելական թղթերի և Հովհաննու Հայտնության միջոցով⁷⁸: Այսպիսով, Քրիստոսի մահը պատկերագրական ծրագրում ներկայացվում է որպես քավիչ զոհաբերություն՝ ի հատուցումն նախամարդու մեղքի, իսկ Աղամի կերպարը փաստորեն, դառնում է ապագայի խորհրդանիշը, որը մեկնաբանում է Պողոս Առաքյալն իր նամակներում: Կորնթացիներին ուղղված այդ թղթերում Առաքյալն ակնարկելով հատուցման ժամը և խուսափելով Ահեղ դատաստանի մոտեցումից (տիեզերական աղետից)՝ արդարների հատուցման և անարգների պատժի դրվագից, փոխարենը ստեղծում է Աղամ – Քրիստոսի տիպաբանությունը (Հռոմ. Ե 14)⁷⁹ և Փրկչին անվանում է «վերջին» Աղամ (Ա. Կորնթ. ԺԵ 45-49)⁸⁰:

⁷⁸ Հաշվի առնելով միջնադարյան Բիստոնեական արվեստի զարգացման ընդհանուր միտումները՝ կարելի է նկատել, որ ԺԱ.-ԺԳ դարերում Ահեղ դատաստանի թեման դառնում է առավել արդիական: Խնդրո առարկա տեսարաններն աչքի են ընկնում բնագրերի բառացի արտացոլման ձգտմամբ, առավել հստակ և ֆիգուրատիվ պատկերային համակարգերի ներդրմամբ, որտեղ առանձնանում են դրախտը և դժոխքը կերպավորող տարրերն ու խորհրդանշանները: Հետաբրեհական են Ահեղ դատաստանը ներկայացնող այն պատկերագրական հորինվածքները, որտեղ առանձնացված դրվագները միմյանց հանդիպում են «համատեսուրյան» (սինոպտիկ) սկզբունքով, քանի որ Սուրբ Գրքում հիշատակվող բոլոր վախճանաբանական տեսիլների սյուժետային գծերը և մասնավոր տարրերն ընդհանուր առմամբ նույնաբնույթ են թե՛ Հին և թե՛ Նոր Կտակարանների համար: Այս կարևորագույն հանգամանքը հաշվի առնելով սակայն, պետք է փաստել, որ միջնադարի արվեստում չստեղծվեցին Ահեղ դատաստանը ներկայացնող փառացած պատկերագրական կանոններ, փոխարենը՝ դարերի ընթացքում մշակվեցին որոշակի տիպաբանական սկզբունքներ, որոնք հասկանալի էին բոլոր Բիստոնյաներին և արտացոլում էին Վերջին դատաստանի խորհրդաբանական ընկալումները:

⁷⁹ «Քանզի մինչեյօրէնս մեղք էին յաշխարհի, բայց մեղք ոչ համարին, ուր օրէնք ոչ իցեն: Այլ թագաւորեաց մահ Աղամայ մինչեւ ի Մովսէս եւ ի վերայ շյանցուցելոցն ըստ նմանութեան յանցուածոցն Աղամայ, որ է օրինակ հանդերձելոցն» (Հռոմ. Ե 13-14):

⁸⁰ «Այսպէս եւ գրեալ է, եղև մարդն առաջին Աղամ ի շունչ կենդանի, երկրորդ Աղամ՝ ի հոգի կենդանաբար: Բայց ոչ նախ հոգեւորն, այլ շնչաւորն, եւ ապա հոգեւորն: Առաջին մարդն՝ յերկրէ հողեղէն, իսկ երկրորդ մարդն՝ Տէր յերկնից: Որպէս հողեղէնն, նոյնպէս եւ հողեղէննս. եւ որպէս երկնաւորն, նոյնպէս եւ երկնաւորն: Եւ որպէս զգեցա՞մ զպատկեր հողեղէնին, զգեցցո՞ւմ եւ զպատկեր երկնաւորին» (Ա. Կորնթ. ԺԵ 45-49):

TIGRAN GRIGORYAN

**THE CREATION OF ADAM OR ANCIENT OF DAYS?: THE PROPHETIC
VISION OF DANIEL IN NORAVANK'**

(A Discussion on the Basis of Canonical and Apocryphal Texts)

Keywords: Noravank', gavit', Ancient of Days, Prophecy of Daniel, Revelation, commentary, apocryph, iconography

The purpose of this study is to analyze an Armenian monument of the 12th–14th centuries, the western portal of the porch of Holy Noravank'. The bas-relief of one of the tympanums that adorn the porch of the Church of Stepanos the Prophet is an exceptional example in early medieval Christian art. An analysis of the composition and its iconography allows to assume that this is a depiction of the Last Judgment. The iconography of the Ancient of Days is based on Daniel's eschatological vision and is a symbiosis of Biblical and apocryphal texts which complement each other in content. The Apostolic epistles and the Revelation of John also contribute to the interpretation of this scene.

ТИГРАН ГРИГОРЯН

**“СОТВОРЕНИЕ АДАМА” ИЛИ “ВЕТХИЙ ДНЯМИ”: ПРОРОЧЕСКОЕ
ВИДЕНИЕ ДАНИИЛА В НОРАВАНКЕ**

(Анализ по каноническим и апокрифическим текстам)

Ключевые слова: Норава́нк, га́вита (притвор), “Ветхий днями”, Пророчество Даниила, Откровение Иоанна Богослова, комментарий, апокрифический текст, иконография.

Целью данного исследования является анализ армянского памятника XII–XIV вв., западного портала гавита (притвора) Норава́нка. Барельеф одного из тимпанов гавита церкви св. Стефана Первомученика – уникальное явление в средневековом христианском искусстве. Анализ истории изучения этой композиции, а также рассмотрение иконографии памятника позволяет предположить, что в портале гавита Норава́нка изображен Страшный суд. Иконография “Ветхого днями” основана на эсхатологическом видении Даниила и представляет синтез библейских и апокрифических текстов, дополняющих друг друга по содержанию. Кроме того, пониманию этой сцены способствуют новозаветные апостольские послания и Откровение Иоанна Богослова.

**ԳՐԻԳՈՐ ԼՈՒՍԱՎՈՐՉԻՆ ՆԵՐԿԱՅԱՑՑՆՈՂ ՄԵԿԷՉՅԱ
ՓՈՐԱԳՐԱՆԿԱՐՆԵՐԸ 18-ՐԴ ԴԱՐՈՒՄ
ԿՈՍՏԱՆԴՆՈՒՊՈԼՍՈՒՄ ՏՊԱԳՐՎԱԾ ԵՐԵՔ
«ՅԱՅՄԱՆՈՒՐՔ»-ՆԵՐՈՒՄ**

Բանալի բառեր՝ Գրիգոր Լուսավորիչ, Գրիգոր Խլաթեցի, Գրիգոր Մարզվանեցի, Հայսմաւուրք, հնատիպ գիրք, փորագրանկար, մանրանկար, քրիստոնեության ընդունում, մկրտություն:

Աստվածաշնչի՝ Ոսկան Երևանցու հրատարակությունը հայկական տպագրության չգերազանցված բարձունքն էր թե՛ իր ծավալով և թե՛ տպագրական արվեստով: Իր զարդապատկերային հորինվածքով և ծավալով հայ ձեռագրային աշխարհի միակ գործը, որը կարող էր գերազանցել Աստվածաշնչի տպագրությանը, «Յայսմաւուրք»-ն էր, որի հրատարակությունը թե՛ ծավալի, թե՛ տպագրական բարդության և թե՛ ձեռագրի բնագիրը հրատարակության պատրաստելու պատճառով չէր համարձակվել ձեռնարկել որևէ տպագրիչ՝ պայմանավորված 16-17-րդ դարերի տպագրական սահմանափակ տեխնիկական հնարավորություններով: Մեծ զրկանքների և դժվարությունների գնով այն իրականացնելը 18-րդ դարի սկզբին վիճակված էր Գրիգոր Մարզվանեցուն¹:

«Յայսմաւուրք»-ի ազգայնացման աստիճանական ընթացքը հանգում է ժողովածուի՝ թե՛ Գրիգոր Լուսավորչի հետ կապված պատմությանը սկսվելուն և թե՛ ազգային եկեղեցու պանծացմանը նվիրված ամբողջ էջով երեք փորագրանկարների զետեղմանը: Այդ երեք փորագրանկարները ներկայացնում են Գրիգոր Լուսավորչի վարքից որոշ դրվագներ:

Լուսավորչին հայրապետական շքեղ հանդերձավորմամբ և մի քանի անգամ պատկերելը պայմանավորված էր հետևյալ գործոններով.

Առաջին՝ «Յայսմաւուրք»-ի Խլաթեցու խմբագրությունը սկսվում է օգոստոսի 11-ով, որը հին հայկական Նոր տարվա սկիզբն էր: Այս մասին ժողովածուի մեջ օգոստոսի 11-ի ներքո ասվում է, «Իսկ այսօր տարեմուտ է, և մարդիկը

* ԵՊՀ, Պատմության ֆակուլտետ, մագիստրոս, devrikyan@gmail.com, հոդվածը ներկայացնելու օրը՝ մարտի 10, 2022, գրախոսելու օրը՝ մարտի 12, 2022:

¹ Ք. Կորկոտյան, Հայ տպագիր գիրքը 4. Պոլսում, Երևան, 1964, էջ 36, Ա. Ալպոյանեան, *Տպագրության արուեստը եւ հայք*, Երևան, 2013, էջ 258-267:

միմեանց տուրս պարգևեն, զօրս զայս շնորհաւոր ասեն միմեանց»²:

Օգոստոսով սկսվող նոր տարվա առաջին օրվա հիշատակը միաժամանակ տոնն է ս. Գրիգորի կողմից Հովհաննես Մկրտչի մասունքների Հայաստան բերելու և Մշո Ս. Կարապետի վանքի հիմնման պատմություն³:

Երկրորդ՝ Գրիգոր Լուսավորչին պատկերող երեք նկարների գետեղումը պայմանավորված է «Յայասմաւուրք»-ում նրան վերաբերվող հինգ տոների առկայությամբ:

Լուսավորչին նվիրված տոների ընթացքը արտահայտվել է նաև նրան վերաբերող հիշյալ երեք պատկերներում և վերջիններիս թեմատիկայում ու դասավորության մեջ:

Ժողովածուն սկսվում է Լուսավորչի շարչարանքները ներկայացնող պատկերով, ապա իրար են հաջորդում ս. Գրիգորը գահի վրա և Ս. էջմիածնի համապատկերում Տրդատ թագավորին և Աշխեն թագուհուն մկրտելու տեսարանները:

Չարչարանքների նկարը դրված է նաև նոյեմբերի 18-ի օրվան կից, որովհետև այդ օրը հիշատակն է Լուսավորչի կրած շարչարանքների:

Երեք պատկերներն էլ ունեն թեմատիկ բացատրական մակագրություններ: Գրիգոր Լուսավորչի շարչարանքների պատկերում ամեն տանջանքի նկարի ներքո նշված է դրա անվանումը:

Հաջորդ երկու նկարների մակագրություններն ունեն կրոնադավանաբանական ուղղվածություն. դրանցում փառաբանվում է Գրիգոր Լուսավորիչը, և պաշտպանվում Հայոց եկեղեցու դավանաբանությունը:

Չարչարանքների նկարը, ինչպես ասացինք, կապվում է նոյեմբերի 18-ի հետ, որի օրվա հիշատակի շարադրանքում շարչարանքների պատմությունը ուղղակիորեն առնչվում է նրանց վերաբերող փորագրապատկերի հետ:

Երկրորդ նկարում Լուսավորչը ներկայացվում է քահանայապետական փառքով հայրապետական գավազանը ձեռքին, բազմած գահին (նկ. 1): Գավազանով ասես նիզակով, խոցում է չարիքի մարմնավորում օձին: Պատկերի բացատրությունը գտնում ենք նկարի ներքո գետեղված փորագիր մակագրության մեջ, որում ասվում է. «Սուրբ հայրն մեր Գրիգորիոս Լուսաւորիչն Հայաստանեայց, անտանելի շարչարանօքն իւրով կոխեաց զգլուխ աներեւութ վիշապին՝ համբերութեամբ ի վիրապին՝ ի մէջ բազմամբոխ թիւնաւոր օձիցն կացեալ երրիւք հնկո[տասան]: Հայր մեր պատուական, աղաչեմ, լէ՛ր Գրիգորիդ օգնա-

² Յայասմաւուրք, Կ. Պոլիս, 1706, էջ Գ., այս հրատարակության նկարագրությունը տե՛ս Հայ գիրքը 1512-1800 թվականներին, [աշխտ.] Ն. Ա. Ոսկանյան, Ք. Ա. Կոկոսյան, Ա. Մ. Սավլյան, Երևան, 1988, էջ 162-165:

³ Նույն տեղում, էջ Գ.:

կան»։ Բերված տողով այն միտքն է ընդգծվում, որ ս. Գրիգորը վիրապի թունավոր օձերի մեջ դիմանալով, ջախջախեց աներևույթ վիրապի գլուխը։

Ինչպես տեսիլի պատմության մեջ, «Յայսմաուրք»-ի փորագրանկարում ևս Լուսավորիչը շրջապատված է հրեշտակներով։ Կողքից կախված կոնքեռը՝ մաղախը հատուկ է շեշտված՝ որպես կաթողիկոսական իշխանության խորհրդանիշ, որովհետև ինչպես հովիվը մաղախը կապած և հովվական գավազանով հովվում է իր հոտը, այնպես և ս. Գրիգորն է մաղախը կապած և հայրապետական գավազանով հովվում հայ ժողովրդին։

Այս նկարին հաջորդող պատկերը ներկայացնում է Ս. Էջմիածնի հիմնումը և միաժամանակ խորհրդանշում Հայոց Գարձը պատկերելով Տրդատի և Աշխեն թագուհու մկրտությունը (նկ. 2)*։

Այս փորագրանկարի համար նախօրինակ է հանդիսացել 1596 թ. Վանում Խաչատուր Խիզանցու ընդօրինակած «Յայսմաուրք»-ում (ՄՄ 4681, թ. 3բ) Լուսավորչի տեսիլով Ս. Էջմիածինի հիմնարկումը պատկերող մանրանկարը (նկ. 3)։ Հայսմավուրքներին բնորոշ ձևով այս ձեռագիրը ևս բավականին մեծադիր է։

Ազգաթանգեղոսի «Հայոց պատմության մեջ է հասել Լուսավորչի՝ Վաղարշապատի հնձանում հավաքված ժողովրդին փոխանցված տեսիլի պատմությունը, որտեղ հայոց առաջին քահանայապետն ասում է, որ վեր նայելով «Տեսի բացեալ գհաստատութիւն երկնից»⁴։ Եվ այս խոսքերի հետևողություն մե՛կ այս և թե՛ նմանատիպ այլ պատկերներում վերևի կիսաշրջանը խորհրդանշում է տե-



Նկ. 1. Ս. Գրիգորը հայրապետական գահին, «Յայսմաուրք», Կ. Պոլիս, 1706 թ., էջ Գ

* Այս և 3, 5, 6, 7, 8, 9 նկարնաւրները տե՛ս ներդիրում։

⁴ Ազգաթանգեղոս, Պատմութիւն հայոց, աշխտ. Ա. Տեր-Ղևոնդյան, Երևան, 1983, էջ 414։

ասնելի երկնքից այն կողմ գտնվող աստվածային երկինքը: Տեսիլում ապա ասվում է. «Եւ մի ահաւոր տեսիլ մարդոյ բարձր և ահեղ, որ գառաջն ունէր և գէջսն ի վերուստ մինչև ի խոնարհ առաջապահ յառաջեալ, և ի ձեռինն իւրում ուռն մի մեծ ոսկի»⁵: Եվ կրկին բոլոր այս պատկերներում այս տողերի հետևողությամբ երկնային բացված կամարից երևում է Աստծո Միածին Որդին՝ ոսկե կռանը ձեռքին:

Աստվածային երկնքի ներքո պատկերված է տեսիլով ս. Գրիգորին հայտնված Ս. Էջմիածնի տաճարը: Իսկ ներքևում Հայոց Տրդատ թագավորը և Աշխեն թագուհին են՝ խոնարհաբար օրհնություն և բժշկություն խնդրելիս ս. Գրիգոր Լուսավորչից: Այս մանրանկարը որոշակի փոփոխություններով վերածվել է փորագրանկարի՝ 1706 թ. «Յայսմաւուրք»-ում, որտեղ կատարվել է պատկերագրական երկու էական հավելում: Առաջին՝ պատկերի վերին ձախ անկյունում աստվածային երկնակամարում ավելացվել է հրեշտակների դասը՝ համաձայն Լուսավորչի տեսիլի, որտեղ ասվում է, թե Քրիստոս իջավ հրեշտակների բազմությամբ: Ի տարբերություն ձեռագրի, տպագրում Քրիստոսի էջքը ներկայացնող հատվածում Ս. Հոգին է պատկերված, իսկ Քրիստոս ներկայացված է տաճարի ներսում:

Այս երեք նկարները միասին խորհրդաբանական և թեմատիկ ամբողջություն են կազմում. Լուսավորչի շարչարանքներով սկսված Հայոց Դարձը, քրիստոնեությունը պետականորեն ընդունելը Հայաստանում՝ ս. Գրիգորին հայրապետական իշխանությամբ և փառքով ներկայացնելով, և վերջապես հայոց ընդհանրական մկրտությունն ու Ս. Էջմիածնի հիմնումը:

Լուսավորչի շարչարանքները պատկերող նկարը գրված լինելով նույնմբերի 18-ի օրվա տոնի՝ «Պատմութիւն Սրբոյն Գրիգորի Լուսաւորչին, եւ վասն անտանելի և բազմաշարչար տանջանացն, որ ի Վաղարշապատ քաղաքի, ընկալեալ մեծի, ինքնակալ կայսերակերպին հսկայագուն քաջի Տրդատ արքայէն Հայոց» բնագրի կողքին, ավելին է, քան միայն շարչարանքների պատմությունը:

Տարբեր գրվագների զարգացման ընթացքով այն հալածիչ Տրդատից գալիս և հանգում է դարձի եկած և թողություն աղերսող Տրդատի կերպարին (նկ. 4):

Միջնադարյան սրբանկարչության մեջ ընդունված էր որևէ սրբի ներկայացնելիս կենտրոնում պատկերել նրան, և նկարի շրոս կողմերում՝ նրա կյանքի գրվագները:

Հորինվածքային նման կառուցվածք ունի և այս պատկերը, կազմված լինելով 16 գրվագից, որոնցից 12-ը Լուսավորչի շարչարանքներն են, երկուսը՝ վիրապ նետվելը և այնտեղից ելնելը և, վերջապես, կենտրոնում պատկերված եր-

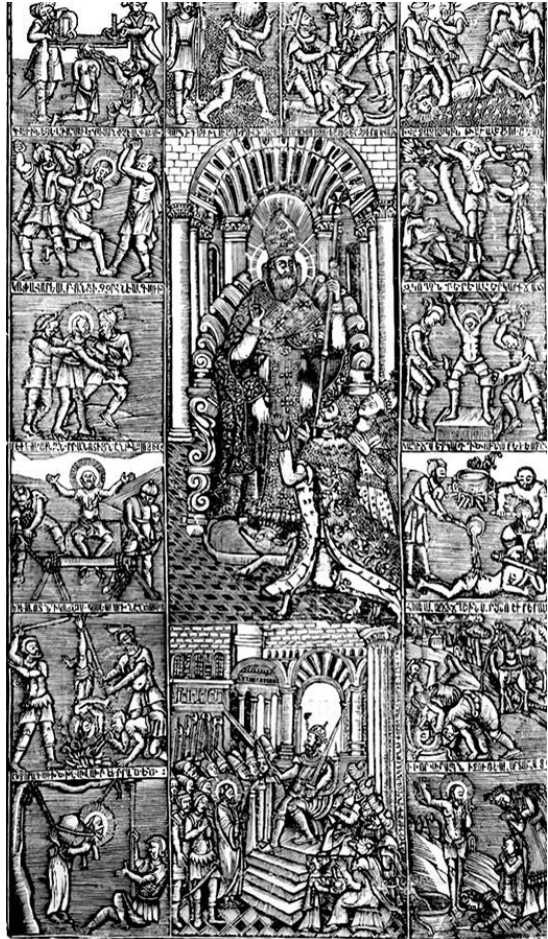
⁵ Նույն տեղում:

կու դրվագները իրավիճակային հակադրություն են ներկայացնում հետևյալ շեշտադրմամբ:

Նկարի սյուժետային սկիզբը կենտրոնական ստորին մասի պատկերն է, որի ներքևում գրված է. «Եւ թագաւորն Տրիդատէս հայոց հարցաքննեալ Գրիգորի վասն հաւատոցն»: Քահին նստած Տրդատի առջև զինվորներով շրջապատված և հարցաքննության բերված Լուսավորչին է: Տրդատի մի ձեռքում արքայական գայիսոնն է, իսկ մյուսում՝ սուրը: Հայոց արքան մեղադրանքով դիմում է ս. Գրիգորին:

Այնուհետև գալիս են շարչարանքների 12 դրվագապատկերները, ապա վիրապ նետվելը և ելնելը, որից հետո նկարի կենտրոնական դիրքում շրջափոխված իրավիճակ է: Քահին ս. Գրիգորն է՝ հայրապետական գավազանը պահած և օրհնությամբ պարգևաված աջով, ինչպես որ նրան ներկայացնող առանձին փորագրանկարում է: Տրդատի թագը Լուսավորչի առջև է, և հայոց արքան և թագուհին ծնկած՝ նրանից օրհնություն են հայցում:

Այժմ ներկայացնենք առաջին և վերջին փորագրագրվագների միջև գտնվող շարչարանքների պատկերաշարը՝ յուրաքանչյուրի մակագրությամբ, և ամեն շարչարանքը դիտարկելով նույնբերրի 18-ի տոնի պատմության մեջ այդ շարչարանքի մասին եղած հիշատակության հետ զուգահեռ: Այս փորագրանկարը կհամեմատենք նաև Տրանսիլվանիայի հայ կաթողիկե առաջնորդ Օգսենտիոս եպիսկոպոս Վրզաբյանի (1655-1715 թթ.) իրականացրած մեկէջյա փորագրապատկերի (նկ. 5), ինչպես նաև Մեծի Տանն Կիլիկիո կաթողիկոսության



Նկ. 4. Գրիգոր Լուսավորչի շարչարանքները. «Յայսմաւորք», Կ. Պոլիս, 1706 թ., էջ Բ, ԻԱ

մասունքակիր աջերի պահարանի համապատասխան դրվագների հետ⁶ (նկ. 6):

Ինչպես հայտնի է, շարչարանքների գրական սկզբնաղբյուրը Ագաթանգեղոսի «Պատմութիւն հայոց» գործն է:

Առաջին շարչարանքը, որ պատկերված է փորագրանկարի ստորին ձախ անկյունում (երկրորդը նրանից վեր է, երրորդը՝ երկրորդից, և այդպես շարունակ) ներկայացնում է ս. Գրիգորին գելարանով կապելը և մեջքին աղ դնելը: Մի շարք այլ նկարներում երկու առանձին դրվագներով է պատկերվում: Վրզառյանի մոտ առաջինն անվանվում է «Ուսաբեռնեցեալ վիմօք աղից կախի», իսկ երկրորդը՝ «Կզակն իւր գելարանօք շարաշար տանջի»:

Առաջին շարչարանքը երկու դրվագներով է ներկայացված նաև Մասունքակիր աջերի պահարանում, որը թեև դրվագների մակագրություններ չունի, սակայն պատկերագրութչամբ համընկնում է Վրզառյանի հրատարակութչան հետ: Այս պահարանի նկարներում ս. Գրիգորը եռակի է ծոված: Տարբեր գործերի այս շարչարանքը ներկայացնող նկարներում սբ. Գրիգորը պատկերվում է աղի ծանրութչան տակ կթած, բայց տոկուն ձևով կրելով այն: Տեսարանը ավելի ազդու է դարձնում գելարանով պրկելը:

«Յայսմաւուրք»-ում փորագրանկարին հաջորդում է շարչարանքների պատմութչունը, ուր յուրաքանչյուր շարչարանքի նկարագրութչան դիմաց լուսանցքում գրված է, թե դա որ շարչարանքն է:

Առաջին շարչարանքի մասին գրված է. «Եւ եղեալ գայլ ի բերանն»: «Յայսմաւուրք»-ի շարչարանքների պատմութչան մեջ հիշվում է թե՛ աղ դնելը և թե՛ գելարանը կապելը⁷:

Երկրորդ շարչարանքի համար այդ դրվագի «Յայսմաւուրք»-ի մակագրութչան մեջ ասվում է. «Ըստորագլուխ ծխելով ախբ և բրածեծ»: Համահունչ մակագրութչանն ընդգծվում է շարչարողի կողմից խողովակով կրակը փչելը՝ որպեսզի ելնող ծուխը շնչի ս. Գրիգորը: Պատկերված է երկրորդ շարչարողի՝ պարզված բրով հարվածելը:

Ագաթանգեղոսի «Պատմութչան» մեջ ասվում է, որ ս. Գրիգորին մեկ ոտքից կախեցին, ուստի նա մեկ ոտքով կախված է պատկերվում բոլոր նկարներում, իսկ երկրորդ ոտքը՝ կողքից ծալված:

Երրորդ շարչարանքի համար «Յայսմաւուրք»-ի նկարում ասվում է. «Եղեալ ոտն ի կոճեղս, հոսեալ արիւն ըղնկամբք»: Ճիշտ նույն ձևով, շեշտված կերպով պատկերված են կոճղի մեջ դրված ոտնաթաթերը: «Յայսմաւուրք»-ի պատմութչան մեջ այս շարչարանքին համահունչ ասվում է. «Բերին կոճեղս փայտից և պնդեցին անդ գոտսն սաստիկ»:

⁶ Վ. Գերիկյան, Հայ գիրքը աշխարհի խաչմերուկներում, մասն Գ., Ս. Ղազարից մինչև Սուրբ էջմիածին (18-րդ դար), Երևան, 2016, էջ 270-272:

⁷ Յայսմաւուրք, Կ. Պոլիս, 1706, էջ ԲՃԵԶ. (246):

Չորրորդ շարչարանքը վերաբերում է մետաղյա սուր բևեռների վրայով քայլեցնելուն: Պատկերում տեսանելի է, թե Լուսավորչին ինչ դժվարությամբ է քայլում սուրսայր բևեռների թիթեղների վրայով:

Հինգերորդ շարչարանքը վերաբերում է բռունցքներով աչքերին խփելուն: Այստեղ հաջողվել է պատկերել բռունցքներով հարվածելու պահը, երբ դրանք բարձրացվել են խփելու համար:

Քանի որ Վրզարյանի մոտ և Մասունքակիր պահարանում առաջին շարչարանքը ներկայացված է որպես երկու շարչարանք, ուստի այստեղ այդ տեսարանը չկա:

Վեցերորդ շարչարանքը Սրբի գլուխը մամուլով պահելն է, որպեսզի նա չկարողանա խուսափել կամ գլուխը շարժել, երբ երկրորդ շարչարողը նրա քթի մեջ քացախ է փչում: «Յայսմաուրք»-ի շարագրանքում ասվում է, որ աղբ, բորակը և քացախը եղեգնափողով են փչում քթի մեջ:

Յոթներորդ շարչարանքը վերաբերում է գլուխը հնոցի մոխրով պարկ մտցնելուն: «Յայսմաուրք»-ում նկարի մակագրության մեջ ասվում է. «Պարկ ի գլուխն մոխրով կապեն»: Ամենաարտահայտիչը թերևս այս դրվագն է պատկերված, որտեղ ս. Գրիգորն իրեն բնորոշ հավասարակշռությունը ասես կորցրած՝ խարխափում է ձեռքերը պարզած: Հնոցի մոխիրը շնչելու տանջանքից ավելի այստեղ ընդգծված է գլուխը պարկ անցկացված մարդու սարսափահար վիճակը:

Վրզարյանի մոտ ս. Գրիգորը ավելի հանգիստ կեցվածքով է ներկայացված, իսկ Մասունքակիր աջերի պահարանի պատկերում գրեթե անհաղորդ է, թե ինչ է տեղի ունենում:

Ութերորդ շարչարանքը վերաբերում է գլխիվայր կախելուն և որովայնը ջուր լցնելուն: Բոլոր պատկերներում վարպետորեն ընդգծվում է Լուսավորչի ձեռքը որովայնին սեղմելը, որպեսզի այն չպայթի լցվող ջրից: Այն նաև բնական արձագանքն է ջրից ուռչող որովայնի ցավերին:

Իններորդ շարչարանքը երկաթե քերիչներով կողերը քերելն է, որի համար «Յայսմաուրք»-ի մակագրության մեջ ասվում է. «Ի վերայ տատասկին թաւալեցուցեալ»: Եվ իրապես այստեղ ս. Գրիգորին թավալելով պտտում են տատասկների վրա:

Տասներորդ շարչարանքում ասվում է, որ նրա կողերը քերեցին երկաթե քերիչներով: «Յայսմաուրք»-ի մակագրությունում ասվում է. «Զկողսն քերեալ երկաթի ճանս»: Այս դրվագում ոչ թե ողջ մարմինն են քերում, այլ երկաթե ճանկը մտցրել են ս. Գրիգորի մարմինը, և այնտեղից արյուն է հոսում: Նման մեկնաբանությունը զուգահեռ է գծում Խաչելության տեսարանում արյան կողահոս բխման հետ, երբ հռոմեացի զինվորը գեղարդով խոցեց Քրիստոսի կողը: Խորհրդաբանական նման զուգահեռով «Յայսմաուրք»-ում և Վրզարյանի պատկերում

մի կողմ են քերում, մինչդեռ Մասունքակիր աջերի պահարանի նկարում երկու կողմից էլ քերում են կողերը:

Տասնմեկերորդ շարչարանքի համար «Յայսմաուրք»-ի նկարի մակագրութունում ասվում է. «Կապիճս երկաթի ի ծունկս բեռեալ»: Մետաղագործական մանրամասներով է պատկերված այդ պահը, որն անգամ պատկերացում կարող է տալ ժամանակի արհեստավորների աշխատանքի մասին: Տեսարանը բավականին անարտահայտիչ է Վրզարյանի մոտ: Նույնը կարելի է ասել նաև Մասունքակիր աջերի պահարանի համար: Երկու դեպքում էլ ընդգծվում են ծնկները, բայց ոչ նրանց երկաթյա կապիչներ անցկացնելը:

Տասներկուերորդ շարչարանքը մարմնին հալած կապար լցնելն է: Տեսարանը արտահայտիչ է հատկապես Մասունքակիր աջերի պահարանի պատկերում, ուր շերեփից վար հոսող կապարը տարածվում է ողջ մարմնով: Պատկերագրական գրեթե նույն կառուցվածքն ենք գտնում նաև Վրզարյանի մոտ: Իսկ «Յայսմաուրք»-ի նկարում այն մարմնի մի կետին է լցվում, որից բացի, հալված կապարը նաև շերեփով լցնում են ս. Գրիգորի բերանը:

Խլաթեցու խմբագրության «Յայսմաուրք»-ի որևէ ձեռագրում մեզ չհաջողվեց գտնել շարչարանքները ամբողջ էջով ներկայացնող մանրանկար, սակայն որպես լուսանցային մանրանկարներ գտանք ՄՄ 1533 ձեռագրում: Այս «Յայսմաուրք»-ը նկարազարդել են Հովնաթանյանների նշանավոր տոհմից Հակոբը և Հարովթյունը⁸: Պատկերները նկարված են շարչարանքներից յուրաքանչյուրը ներկայացնող պատմության համապատասխան հատվածին կից լուսանցքում (նկ. 7):

Այս ձեռագրում պատկերված են Տրդատը վարազակերպ և տասներկու շարչարանքներից յոթը:

Տեսիլով Ս. Էջմիածնի կերպավորումը պատկերված չէ «Յայսմաուրք»-ի երկրորդ՝ Աստվածատուր Կոստանդնուպոլսեցու 1706-1708 թթ. հրատարակության մեջ, ուստի այստեղ ևս պատկերագրական նույն կառուցվածքով ս. Գրիգորի առջև ծնկած վարազակերպ Տրդատն է, իսկ հեռվում ընդհանուր եկեղեցու գաղափարն է ուրվագծված, և ոչ թե Ս. Էջմիածինը (նկ. 8):

Նույն կառուցվածքն ենք գտնում նաև ՄՄ 3783 ձեռագրի 7բ էջում (նկ. 9): Ինչպես 1706-1708 թթ. հրատարակության մեջ, այս ձեռագրում ևս նման պատկերով է սկսվում «Յայսմաուրք»-ը: Պատկերված են Լուսավորիչը, նրա դի-

⁸ Այս ձեռագրի նկարագրությունը տե՛ս Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի, հ. 5, կազմեց Յ. Եգանեան, Երևան, 2009, էջ 374-384: Ձեռագրի համարները մեզ մատնանշեց և ձեռագրերը տրամադրեց Մաշտոցի անվան Մատենադարանի Ձեռագրագիտության բաժնի վարիչ և Մատենադարանի գլխավոր ավանդապահ Գ. Տեր-Վարդանյանը: Տե՛ս նաև Ա. Աղասյան, Հ. Հակոբյան, Մ. Հասարթյան, Վ. Ղազարյան, Հայ արվեստի պատմություն, Երևան, 2009, էջ 237

մաց վարազակերպ Տրդատն է՝ գրեթե կուշ եկած՝ բժշկություն է հայցում, և երրորդը՝ Հովհաննես Մկրտիչն է, որը, որքանով մեզ հայտնի է, սովորաբար չի պատկերվում ս. Գրիգորի կողմից կատարվող բժշկության և մկրտության տեսարաններում:

Հովհաննես Մկրտիչը այստեղ պատկերված է, կարծում ենք, հետևյալ պատճառներով: Նախ որովհետև Խլաթեցու «Յայսմաւուրք»-ի առաջին օրը՝ օգոստոսի 11, նվիրված է Հովհաննես Մկրտչի անունը կրող Մշո Ս. Կարապետ վանքին, որտեղ հիշվում են նաև Տրդատը և ս. Գրիգորը: Այս ձեռագրում, ըստ երևույթին, կա՛մ նկարն է հարմարեցվել օրվա տոնի վերնագրին կա՛մ հակառակը, և այն ունի հետևյալ խորագիրը. «Յիշատակ է Սրբոյն Գրիգորի Լուսավորչին և Տրդատայ թագաւորին և բերման նշխարաց Սուրբ Կարապետին Յովհաննու և Աթանագինեայ եպիսկոպոսին ի Տարօն»: Ինչպես նկարում, այնպես և այս վերնագրում անվանապես հիշվում են Տրդատը, ս. Գրիգորը և Հովհաննես Մկրտիչը:

Երկրորդ՝ Տրդատի ս. Գրիգորին դիմելը բարեխոսական ուղղվածություն ունի, և Հովհաննես Մկրտիչը Լուսավորչի հետ միասին Հայոց եկեղեցու շորս գլխավոր բարեխոսներից երկուսին են ներկայացնում: Այնպես որ նրան պատկերելը ավելի է շեշտում նկարի բարեխոսական բնույթը:

Նվ երրորդ՝ ինչպես Հովհաննես Մկրտիչը Հորդանանում մկրտեց Քրիստոսին, այնպես էլ Գրիգոր Լուսավորիչը Արածանի ջրերում մկրտեց Տրդատին: Հետևաբար ս. Հովհաննեսն այստեղ պատկերված է որպես մկրտողի նախօրինակ:

Այսպիսով, «Յայսմաւուրք»-ի 18-րդ դարի տպագիր երեք հրատարակություններում թեմատիկ մեկէջյան երեք նկարներով նաև պատկերագրական առումով ընդգծվում է այս ժողովածուի ազգայնացման ընթացքը և այն հայկական նոր տարով սկսելը:

SHOGHAKAT DEVRIKYAN

**FULL-PAGE ENGRAVINGS WITH IMAGES OF GREGORY THE
ILLUMINATOR IN THE THREE SYNAXARIA PUBLISHED
IN THE 18TH CENTURY IN CONSTANTINOPLE**

Keywords: Gregory the Illuminator, Grigor Khlat'ets'i, Grigor Marzvanets'i, Synaxarion, old printed books, engraving, miniatures, adoption of Christianity in Armenia, baptism.

In the Synaxaria edited by Grigor Khlat'ets'i, one may mention the intention of providing the collection with Armenian tint by placing at its beginning the story of

St. Gregory the Illuminator and including three full-page engravings glorifying the national church.

The first engraving represents the passion of St. Gregory. The iconographic series consists of sixteen episodes, twelve of which are depictions of the Saint's passion, two are about his casting into the pit and taking out of it, and the last two central episodes are the images of St. Gregory the Illuminator and King Trdat.

On the second engraving, the Illuminator is depicted in majestic vestment of a priest, seated on the throne with a patriarchal staff in his hand with which he pierces, as if with a spear, the serpent personifying the evil.

The third engraving is dedicated to the founding of Holy Etchmiadzin. It symbolizes the adoption of Christianity in Armenia. On the engraving, we see the baptism of Trdat and Queen Ashkhen.

We associate the inclusion of several images of Gregory the Illuminator in majestic vestments of a priest with the following factors: first, the Synaxarion of Khlatetsi's edition begins with August 11, which was considered the beginning of the Old Armenian New Year; second, the inclusion is due to the presence of five holidays dedicated to him in the Synaxaria.

The article provides an iconographic analysis of the three engravings in comparison with other engravings and miniatures about the same topic.

ШОГАКАТ ДЕВРИКЯН

**ПОЛНОЛИСТОВЫЕ ГРАВЮРЫ С ИЗОБРАЖЕНИЕМ ГРИГОРИЯ
ПРОСВЕТИТЕЛЯ В ТРЕХ СБОРНИКАХ «СИНАКСАРИЯ», ИЗДАНЫХ В
XVIII ВЕКЕ В КОНСТАНТИНОПОЛЕ**

Ключевые слова: Григорий Просветитель, Григор Хлатеци, Григор Марзванеци, Синаксарий, старопечатные книги, гравюра, миниатюра, принятие христианства в Армении, Крещение.

В редакции «Синаксария» Григора Хлатеци наблюдается стремление придать национальную окраску сборнику путем помещения в начале книги истории Св. Григория Просветителя и включения трех полнолистных гравюр, восславляющих национальную церковь.

Первая гравюра представляет мученичество Св. Григория. Иконографический ряд состоит из 16 эпизодов, 12 из которых – изображения мучений Святого, два – ввержение его в ров и извлечение из него, и два центральных эпизода – изображения Св. Григория Просветителя и царя Трдата.

На второй гравюре Просветитель изображен в величественном облачении священника, сидящим на троне с патриаршим жезлом в руке, которым он как копьём пронзает змея, олицетворяющего зло.

Третья гравюра посвящена основанию Святого Эчмиадзина. Она символизирует принятие христианства в Армении. На гравюре изображено крещение Трдата и царицы Ашхен.

Включение в сборник нескольких изображений Григория Просветителя в богатых патриарших одеяниях мы связываем с тем, что, во-первых, «Синаксарий» редакции Хлатеци начинается с 11-го августа, началом армянского Нового года, совпадающим с праздником переноса Григорием мощей Иоанна Крестителя в Армению, во-вторых, включение трех гравюр-изображений Св. Григория в сборник обусловлено наличием в «Синаксарии» пяти праздников, посвященных ему.

В статье проводится иконографический анализ обсуждаемых трех гравюр в сопоставлении с другими гравюрами и миниатюрами на ту же тему.

**ՆՈՐ ԶՈՒՂԱՅՈՒՄ ՆԿԱՐԱԶԱՐԴՎԱԾ ՄՄ 6772 ԱՎԵՏԱՐԱՆԻ
ՄԵԿ ԷԶՐ ԱՐԵՎՄՏԱՔՐԻՍՏՈՆԵԱԿԱՆ ԱՐՎԵՍԻ
ՀԱՄԱՏԵՔՍՏՈՒՄ**

Բանալի բառեր՝ Մատենադարանի հավաքածու, Նոր Զուղա, ՄՄ 6772 ձեռագիր, Ավետարան, Աստվածատուր Զուղայեցի, Հայրապետ Զուղայեցի, արևմտաքրիստոնեական արվեստ, Աստվածամայր, Հայտնության Տիրամայր, Աստվածածնի Վերափոխման տեսարան:

Ժէ դարում Շահ Աբբասի կազմակերպած բռնագաղթի հետևանքով Իրանի Սպահան քաղաքի Նոր Զուղա բնակավայրում հայեր հաստատվեցին: Նոր Զուղա տեղափոխված հայ խոջաները կապեր էին հաստատում տարբեր երկրների առևտրական շրջանակների հետ: Այդ ճանապարհով ստացված եկամուտը ծառայեցվում էր հայկական համայնքում բազմաթիվ ծրագրերի իրականացմանը, մասնավորապես եկեղեցաշինությանը: Եկեղեցիների արտաքին և ներքին հարդարանքում իրանահայ ճարտարապետները գիտակցաբար ներառում էին պարսկական ավանդույթներից տարրեր, իսկ ներքին հարդարանքում կարողանում էին ներդաշնակորեն միաձուլել հայկական, եվրոպական և պարսկական արվեստի տարրերը¹: Այդ ժամանակ կառուցվեցին եկեղեցիներ՝ 1607 թ. Ս. Հակոբ Մծբնեցի Հայրապետը, 1609 թ. Ս. Նազարեթը, 1611 թ. Ս. Գևորգ և Ս. Սարգիսը, 1613 թ. Ս. Աստվածածինը, 1614 թ. Ս. Ստեփանոսը, 1621 թ. Ս. Հովհաննես Մկրտիչը, 1623 թ. Սուրբ Կատարինեն և ուրիշներ²: Տարիների ընթացքում

* Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարան, ասպիրանտ, arthistoriangreta@mail.ru, հոդվածը ներկայացնելու օրը՝ մարտի 10, 2022, գրախոսելու օրը՝ մայիսի 3, 2022:

1 Առևտրական լայն հնարավորություններ ունեցող խոջաների մեկենասությամբ կառուցված Նոր Զուղայի եկեղեցիները մեծամասամբ պատված էին որմնանկարներով, որում ակնհայտ էր եվրոպական արվեստի ազդեցությունը: Նոր Զուղայի Սբ. Ամենափրկիչ վանքի և Սբ. Բեթղեմեմ եկեղեցու որմնանկարներում եվրոպական արվեստի ազդեցությունների մասին մանրամասն տե՛ս **Eftekharian S.**, *Le rayonnement international des gravures flamandes aux XVI^e et XVII^e siècles: Les peintures murals des églises Sainte-Bethléem et Saint-Sauveur à la Nouvelle-Djoulfà (Ispahan)*, Université libre de Bruxelles, 2005/2006.

2 **Մ. Առաքելյան**, «Պատկերազարդ Ավետարանների ուսումնասիրությունը Նոր Զուղայի դպրոցի շրջանակներում», *ԲՄ*, հ. 18, 2008, էջ 125: Նոր Զուղայում գրված թվակիր և անթվակիր գրչագրերի ընդհանուր ցանկը տե՛ս **Լ. Մինասյան**, *Գրչութիյան արվեստը Նոր Զուղայում*, Նոր Զուղա, 1991, էջ 77-121:

Նոր Զուղայում սկիզբ դրված եկեղեցաշինությունը զուգահեռ ստեղծվում էին գրչատներ, որտեղ սկզբում ընդօրինակվում էին Հին Զուղայից տեղափոխած և արդեն համայնքում եղած ձեռագրերը, հետագայում ստեղծվեցին նոր ձեռագիր մատյաններ, Աստվածաշնչեր, նկարագրողվեցին մի շարք Ավետարաններ: Նոր Զուղայում և հարակից շրջաններում գրված և նկարագրողոված ձեռագրերից շատերը բազմաթիվ ճանապարհներով հասել են աշխարհի տարբեր անկյուններ, որոնք, համաձայն Միքայել Առաքելյանի, այժմ գտնվում են 16 երկրների 36 հավաքածուներում և ընդհանուր թվով 230-ն են. 177-ը պատկանում են, իսկ մնացյալ 53-ը վերագրվում են Նոր Զուղային³: Այժմ Մաշտոցյան Մատենադարանում պահվում են Նոր Զուղայում գրված Աստվածաշունչ մատյաններ, Ճաշոցներ, Մաշտոցներ, Շարակնոցներ, Քարոզգրքեր, Տաղարաններ, Խորհրդատետրեր, Հայսմավուրքներ, բազմաբնույթ ժողովածուներ, ինչպես նաև նկարագրող Ավետարաններ⁴: Այդ Ավետարանների մեջ իր յուրահատուկ ոճով և գեղարվեստական լուծումներով առանձնանում է ՄՄ 6772 ձեռագիրը:

Մեր ուսումնասիրությունյան առարկա ՄՄ 6772 Ավետարանի ծաղկողը Աստվածատուր սարկավազն է, որին Աստղիկ Գևորգյանը հիշատակում է նաև որպես Աստվածատուր Զուղայեցի: Նա եղել է Հայրապետ ծաղկողի աշակերտը: Նրանք երկուսն էլ ստեղծագործել են Նոր Զուղայում և երբեմն նույն ձեռագիրը նկարագրող էլ են միասին⁵: Այս հանգամանքը կասկածի տեղիք է տալիս, քանի որ շատ բարդ է լինում հասկանալ, թե նրանցից ով է եղել տվյալ տեսարանի ծաղկողը: «Հայ մանրանկարիչներ» մենագիտություն՝ Աստվածատուր Զուղայեցու ՄՄ 6772 ձեռագրի նկարագրությունյան ծանոթագրություններում նշված է, որ ձեռագրի նկարագրումանը մասնակցել է նաև Հայրապետը: Իսկ նույն գրքում Հայրապետ Զուղայեցու ձեռագրերի ցանկում ՄՄ 6772 Ավետարանի մասին տեղեկություն, որ, թեպետ հիշատակարանում որպես ծաղկող գրված է միայն Աստվածատուրի անունը, սակայն տերունական նկարները հավանաբար նկարել է Հայրապետը⁶: Այս առիթով մեջբերենք ձեռագրի 336ա էջում առկա հետևյալ հիշատակարանը. «Դարձեալ յիշեցեմ ի Քրիստոս զաշխատող սբ. Աւետարանիս զպարոն Մարտիրոսն, պարոն Ստեփաննոսն եւ մահրասի Սահակն, զՄիրզախանն եւ զԱստուածատուր սարկավազն, որ ծաղկեաց սբ. Աւետարանս» (ընդգծումը մերն է): Այս տողերից, կարծես, կասկած չի առաջանում, որ

³ Մ. Առաքելյան, նշվ. աշխ., էջ 128:

⁴ Ընդհանուր ցանկը տե՛ս Գ. Տէր-Վարդանեան, Նոր Զուղայի եւ յարակից շրջանների հայկական ձեռագրական արուեստը (Նիսպեր Մաշտոցեան Մատենադարանի եւ Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի ցուցահանդեսների, հուլիս օգոստոս), Երևան, 2005, էջ 133-149:

⁵ Ա. Գևորգյան, Հայ մանրանկարիչներ մատենագիտություն IX-XIX դդ., Կահիրե, 1998, էջ 62:

⁶ Ա. Գևորգյան, նույն տեղում էջ 333:



Նկ. ա. ՄՄ Հ^մ 6772 Ավետարան,
Մանկանց կոտորածը, 39 ք

Ավետարանի ծաղկողը Աստվածատուրն է, սակայն 39ք էջում (նկ. ա) պատկերված «Կոտորումն մանկանց» մանրանկարի շրջանակի ստորին գոտում առկա է հետևյալ արձանագրությունը. «ՋՄԵՂ(Ա)Ի(Ո)Ր Հ(Ա)ՅՐ(Ա)Պ(Ե)Տ: ՆԿ(Ա)ՐՕՂՍ Յ(Ի)ՇԵՑ(Ե)Ք Ի Ք(ՐԻՍՏՈ)Ս: ՈՎ Հ(ԱՅ)ՐՔ»: Այս երկու հիշատակությունների առկայության և սովյալ ձեռագրի ծաղկողի առնչությամբ առաջ եկած հարցը մեր հետագա ուսումնասիրության շրջանակում է:

Մաշտոցյան Մատենադարանում պահվում է Աստվածատուր Ջուղայեցու նկարագրողած երեք ձեռագիր, որից միայն ՄՄ 6772 Ավետարանի տերունական շարքի մանրանկարների 18ա էջում է առկա այսպես կոչված Աստվածածնի Վերափոխման տեսարանը: Այն ներկա-

յացված է մեկ ամբողջական էջի տեսքով (նկ. 1)*:

Արևմտաքրիստոնեական արվեստում նկատել ենք Աստվածածնի Վերափոխման տեսարանի պատկերագրության մի քանի տարբերակ, որոնցից հիմնականում գերակշռում է երկմաս կառուցվածք ունեցողը: Ըստ առաջին տարբերակի՝ հորինվածքը բաժանված է երկու մասի, վերևում մանդոլայի մեջ աղոթողի դիրքում պատկերված է Տիրամայրը, կողքին երկուական հրեշտակներ, որոնք բարձրացնում են Աստվածածնին, իսկ ներքևում մարդկանց բազմությունն է, որոնց հայացքներն ուղղված են դեպի Տիրամայրը: Ստորին հատվածում կանգնած մարդիկ ընդգծված զարմացած հայացք ունեն: Այս տարբերակի ամենավառ օրինակներից են Նեապոլի Մայր տաճարում գտնվող Պերուջինոյի որմնանկարը (1506 թ.), Միլանի Ամբրոջիո դի Ստեֆանո դա Ֆոսանո (Ambrogio di Stefano da Fossano) եկեղեցում իտալացի նկարիչ Բերգոնյոների կտավը (1511 թ.), Վենետիկի Սանտա Մարիա Գլորիոզա դեի Ֆրարի բազիլիկայի (Basilica di Santa Maria Gloriosa dei Frari) խորանում գտնվող հռչակավոր Տիցիանի աշխատանքը (1515-1518 թթ.): Ըստ երկրորդ տարբերակի՝ հորինվածքը կրկին երկմաս կառուցվածք ունի, որի վերին հատվածը մեծամասամբ նման է առաջինին, սակայն ստորին հատվածում ներկայացվում էր դատարկ

* Այս և նկարներ 2, 3 տե՛ս ներդիրում:

դագաղը, և արդեն դրա շուրջ էին խմբված դեպի վեր նայող կերպարները: Այս տարբերակը, թերևս, ամենալայն տարածում գտած պատկերագրական տիպերից է: Նույնօրինակ հորինվածք հանդիպում են գերմանացի հայտնի նկարիչ Ալբրեխտ Դյուրերի փորագրանկարներում (1510 թ.), Պինտուրիչոյի նկարած Հռոմի Սանտա Մարիա դել Պոպոլո (Santa Maria del Popolo) տաճարի խորանի արևմտյան պատի Աստվածածնի Վերափոխման տեսարանում (1489–1491 թթ.), կամ օրինակ, հայկական մանրանկարչության մեջ հայտնի Սարգիս Խիզանցու ՄՄ 6420 ձեռագրի նույնանուն մանրանկարում (1604 թ.):

Տարբեր դարաշրջաններում նկարագրագրված ձեռագրերում ինչպես հետագոտող մասնագետները, այնպես էլ մենք որոշակի օրինաչափություն ենք նկատել «Տիրամոր նինջը» տեսարանի պատկերագրության մեջ: Եթե զարգացած միջնադարում ստեղծված ձեռագրերի այդ տեսարանի վերնամասում հանդիպում էր «Ննջումն Աստվածածնի» կամ «Վերափոխումն Աստվածածնի» մակագրությունը (ինչպես օրինակ հայկական ձեռագրարվեստում՝ ՄՄ 2743 294ա, ՄՄ 4845 ճա, ՄՄ 5786 Յա), ապա ԺԶ դարից սկսած և հատկապես ԺԷ-ԺԹ դարերում եվրոպական գեղանկարներում նկատվում է Աստվածածնի Վերափոխման՝ որպես առանձին հորինվածքի ներկայացումը (Ռուբենս, Տիցիան, Մուրիլիո, Աննիբալե Կառուաչի և այլք): Աստվածամոր կյանքին նվիրված բազմաթիվ ուսումնասիրությունների հեղինակ Թամար Տասնապետյանը գրում է. «Մարիամի երկուստ վերջին վերաբերող Աւանդութեան մէջ, գրեթէ երկու հոսանքներ կան. մէկը կը հաստատէ իրական մահը, Քրիստոսի մահուան յարեւ նման, յետոյ վերափոխում մը որ միաժամանակ յարութիւն մը եւ իր մարմինն եւ իր հոգիին բարձրացումն է. . . Ուրիշ հոսանք մը Կոյսի վերջին մասին կ'սէ թէ ան «ննջում» մըն է, առանց իրական մահուան, միայն առեւտ, որ իր Վերափոխումն անմիջապէս առաջ կու գայ»: Հետևաբար պետք է ենթադրել՝ դա է պատճառը, որ ԺԶ-ԺԶ դարերում ծաղկողները էական տարբերություն չէին դնում երկու մակագրությունների միջև, քանի որ, ըստ էության, Աստվածամոր Վերափոխման պատմության մի դրվագն է համարվում Աստվածամոր նինջը, որին հաջորդում է նրա երկինք վերափոխվելը, թագադրությունը և գահին բազմելը: Այս օրինաչափությունը, սակայն, նկատելի փոփոխություններ է կրում ու չմիջնադարում՝ առավելապես ԺԷ դարում:

Ուսումնասիրելով նույն ժամանակահատվածում եվրոպական երկրներում ստեղծված նմանօրինակ պատկերագրություն ունեցող տեսարանը՝ նկատում ենք, որ ԺԷ դարի իսպանական արվեստում առաջնահերթությունը տրվում էր Անարատ հղություն կոչվող պատկերատիպին, որը կարճ ժամանակահատվա-

⁷ Թ. Տասնապետեան, Կինը սուրբ հոգիին առաքելութեան մէջ, Բ. «Կոյս Մարիամին Վերափոխումը», Անթիլիաս, 1997, էջ 9:

ծում լայն տարածում գտավ: Պատկերագրական այս տիպը աստվածաբանական մեկնաբանությունն ստացավ 1649 թ. իսպանացի նկարիչ, արվեստի քննադատ Ֆրանսիսկո Պաչեկոյի հրատարակած «Գեղանկարչության արվեստ» աշխատության մեջ, որի գլխավոր դրույթները հիմնված էին Հովհաննես Ավետարանչի Հայտնության գրքի ԺԲ գլխի 1-ին տան վրա, որով էլ ձևակերպվում էր «Հայտնության կամ Ապոկալիպսիսի Տիրամայրը» պատկերագրական նոր տեսակը: Պատկերագրական այս տիպը ընդհանրապես նոր չէր ուշ միջնադարի համար, քանի որ ԺԳ դարում իտալացի փրիլիսոփա, աստվածաբան Սուրբ Բոնավենտուրան (իրական անունը՝ Ջովաննի դի Ֆիդանցա) կապել էր այն կույս Մարիամի հետ: Այն հայտնի էր դեռևս զարգացած միջնադարից սկսած, սակայն մեծամասամբ լայն տարածում գտավ հենց Պաչեկոյի շնորհիվ⁸:

1658-1659 թթ. Աստվածատուր ծաղկողի նկարագրողած խնդրո առարկա մանրանկարի կենտրոնում կարմիր հագուստով և կապույտ թիկնոցով աղոթողի դիրքում պատկերված է Տիրամայրը, որը կանգնած է ամպերի վրա զետեղված լուսնի մահիկին: Ոսկե ետնախորքին լուսնի վրա կանգնած Աստվածամոր պատկերն առնչվում է Հայտնության գրքի հետևյալ հատվածի հետ. «Եւ նշան մեծ երեւեցաւ յերկինս. կին մի արկեալ զիւրեւ զարեգակն, եւ լուսին ի ներոյ ոտից նորա. եւ ի վերայ գլխոյ նորա պսակ աստեղեայ յերկոտասանից»: Հետաքրքրական է, որ Գևորգյանը այս տեսարանը մեկնաբանում է որպես Աստվածամոր Վերափոխում, սակայն, հիմնվելով Պաչեկոյի վերոնշյալ տեսակետի վրա, կարծում ենք, որ Աստվածամոր պատկերագրական այս տիպը կապվում է հենց Հայտնության գրքի մեջբերված հատվածի հետ և կոչվում է Հայտնության Տիրամայր: Աստվածաշնչի բազմաթիվ տպագիրներում Հայտնության գրքի պատկերագրողման հիմք է հանդիսացել ԺԵ դարի Հյուսիսային Վերածննդի նշանավոր նկարիչ Ալբրեխտ Դյուրերի «Ապոկալիպսիս» կոչվող շարքը⁹, սակայն ՄՄ 6772 Ավետարանում Աստվածամոր պատկերը ինքնատիպ է իր առանձին հորինվածքի և մյուս մանրամասների շնորհիվ:

Աստվածամոր շուրջը երկու շարքով երկուսական հրեշտակներ են: Կարմիր և նարնջագույն ծալազարդումներով հագուստներով ծնրադիր հրեշտակներին՝ դեպի վեր ուղղված հայացքները ստեղծում են երկինք վերափոխվելու գործողության տպավորությունը: Նրանք երկուսով հպվել են Տիրամոր կապույտ թիկնոցին և դեմքի խաղաղ արտահայտությամբ կարծես հետևում են

⁸ Д. Холл, *Словарь сюжетов и символов в искусстве*, Москва, 1996, сс. 191-192.

⁹ Դյուրերի տվյալ փորագրանկարների շարքը շրջադարձային երևույթ են նկարագրող գրքերի պատմության մեջ, որոնք դարեր շարունակ ոգեշնչել են ոչ միայն Արևմտյան Եվրոպայի նկարիչներին, այլ նաև հայ մանրանկարիչներին: Այս մասին մանրամասն տե՛ս Ա. Սիմոնյան, «Հայտնության փորագրապատկերները Ոսկան Երևանցու և Թովմա Վանանդեցու հրատարակություններում», ԼՀԳ, 2018, և. 3, էջ 282:

ընթացքին: Այս ամենին զուգահեռ վերին երկու հրեշտակներն իջեցնում են աստղածև մանրամասներ ունեցող թագը: Ընդհանուր հորինվածքի առանցքային կերպար համարվող Տիրամոր այս պատկերի շնորհիվ, փաստորեն, համատեղվում են Աստվածամոր Հայտնության և թագադրության տեսարանները:

Նոր Զուղայի Ս. Բեթղեհեմ եկեղեցու հյուսիսային պատի որմնամուկներից մեկի վրա պատկերված է, ինչպես ստորին եզրագոտու մակագրությամբ է նշվում, «Վերայփոխումն Մարիամ» (նկ. բ), սակայն քննության ենթակա մանրանկարի մեզ արդեն ծանոթ էջի նմանությամբ կրկին նկատում ենք, որ այստեղ Աստվածամայրը կանգնած է լուսնի մահիկի վրա և գլխի շուրջը լուրջորոք խմբված են աստղերը, այսինքն այստեղ կրկին գործ ունենք Հայտնության Տիրամայրը տարբերակի հետ: Փաստորեն, Նոր Զուղայի Ս. Բեթղեհեմ եկեղեցու որմնանկարում, ինչպես նաև նույն միջավայրում ստեղծագործած Աստվածատուր Զուղայեցու նկարազարդած այս մանրանկարներում նմանօրինակ տեսարանի առկայությունն անշուշտ պետք է որոշակի ազդեցություններով պայմանավորված լիներ:

Արվեստաբան Արփինե Սիմոնյանը, հայագետներ Ավեդիս Սանջյանը, Սիլվի Մերիանը, Բեզալել Նարքիսը նկատել են հետևյալ օրինաչափությունը. Ժէ դարից սկսած նկարազարդ ձեռագրերի մանրանկարները կարող էին ազդված լինել հիմնականում եվրոպական փորագրանկարներից և եվրոպայում ստեղծված տպագիր գրքի նկարազարդումներից (Քրիստոֆել վան Զիլեսեմ Կրտսեր, Ալբրեխտ Դյուրեր և այլք)¹⁰: Նշենք, որ մենք փորձել ենք հնարավորինս դիտարկել



Նկ. բ. Աստվածամոր Վերափոխումը, Նոր Զուղայի Ս. Բեթղեհեմ եկեղեցի, 1628 թ.

¹⁰ Եվրոպական փորագրանկարների ռոմով հայկական ձեռագրերի նկարազարդումը սկսվում է Ժէ. դարի առաջին քառորդում: Եվրոպական արվեստի այս շարժումը սկիզբ առավ Լեհաստանից և անցավ Կոստանդնուպոլիս, Սպահան, Սանկա Պետերբուրգ: Այս շարժման կարևորագույն ներկայացուցիչն էր գրիչ-մանրանկարիչ Ղազար Բաբերդացին: Այս մասին առավել մանրամասն տե՛ս Ա. Սիմոնյան, «Մաշտոցյան Մատենադարանի ՀՊՐ 3807 խորհրդատետրի տեղումնական մանրանկարների փոխառնչությունները Վանանդեցիների հրատարակությունների փորագրանկարների հետ», *Հայագիտական հանդես*, № 1(46), Երևան, 2020, էջ 127, A. Sanjian, *Medieval Armenian Manuscripts at the University of California*, Los Angeles

դեռևս ավելի վաղ ստեղծված տպագիր գրքի օրինակներ: Այդ շրջանում ամենաշատ ընդօրինակություն ունեցող ստեղծագործություններից են Վան Զիխեմի փորագրանկարները: Խնդրո առարկա մանրանկարի ծաղկողի գեղանկարչական մոտեցումն ու ոճը ստիպում են ենթադրել, որ այս տեսարանն ավելի շուտ ազդված է գեղանկարչական որևէ օրինակից, քան տպագիր գրքից: Այս պատկերին մասնակիորեն անդրադարձած արվեստաբան Քնարիկ Ավետիսյանը, բնութագրելով նրա պատկերագրությունը որպես «Անարատ հղություն», առաջ է բերում Թամարա Զնամերովսկայայի այն տեսակետը, ըստ որի այս տեսարանը զուտ իսպանական է: Այն լայն տարածում է գտել ժէ դարի արվեստում, և որպես նշանավոր գործեր թվարկում է Խուսեպե Ռիբերայի, էլ Գրեկոյի, Բարտոլոմեո Մուրիլիոյի աշխատանքները, այնուհետև նշում, որ պատկերագրական այս տարբերակի հիմքի վրա հայ արվեստում ստեղծվել են ուշագրավ գործեր, որոնցից է ՄՄ 6772 Ավետարանի տվյալ էջը¹¹: Այս տեսարանին բնորոշ տարրերով որոշ նմանություններ տեսնում ենք միայն Ռիբերայի աշխատանքում: Էլ Գրեկոյի համանուն ստեղծագործությունը պատկանում է երկմաս կառուցվածք ունեցող պատկերագրական տիպին, որն արդեն իսկ տարբերվում է խնդրո առարկա մանրանկարի հորինվածքից, իսկ Մուրիլիոյի նույնանուն գեղանկարներում, թեպետ ներկայացված է լուսնի մահիկի վրա կանգնած Տիրամայրը և հրեշտակները, սակայն բացակայում է աստղերից կազմված թագը, որն այս տեսարանի կարևոր բնորոշիչներից է համարվում: Փաստորեն, իսպանական արվեստի նշանավոր ստեղծագործությունների հետ առնչությունները այդքան էլ սերտ չեն:

Առևտրական լայն հնարավորություններ ունեցող նորջուղայեցիներից շատերը հնարավորություն ունեին առնչվելու եվրոպական մի շարք քաղաքների հարուստ վերնախավի հետ, ինչը և նպաստեց, որ իրենց ժամանակի նորարարությունների կրողները դառնան: Քննության ենթակա ՄՄ 6772 ձեռագրի թվականը (1658-59 թթ.) հուշում է, որ մինչ այս ձեռագրի ստեղծումը նորջուղայեցիները բավական ակտիվ գործունեություն են ծավալել իտալական տարբեր քաղաքներում: Ժէ դարի երկրորդ կեսից Վենետիկի և իտալական մի շարք քաղաքների տպարաններ սկսում են հայերեն գրքեր տպագրել հայ մեկենասների պատվերներով: Հայերեն գրքեր էին հրատարակում Ջովաննի Բատիստա Պովի-

(with contributions by *Alice Taylor* and *Sylvie L. Merian* and with the assistance of S. Peter Cow), vol. 14, University of California press, Berkeley, Los Angeles, London, p. 43, **B. Narkiss, M. Stone**, *Armenian art treasures of Jerusalem*, New York, 1979, p. 94-96; **S. Merian**, "Illuminating the Apocalypse in Seventeenth-Century Armenian Manuscripts: The Transition from Printed Book to Manuscript," *The Armenian Apocalyptic Tradition*, Leiden – Boston: Brill, 2014, pp. 603-639.

¹¹ **Ք. Ավետիսյան**, *Աստվածածնի պատկերագրությունը հայ միջնադարյան արվեստում*, Երևան, 2015, էջ 216:

սը, Միքելանջելո Բարբոնին, Անտոնիո Բորտոլին և այլք¹²: Մեզ թվում է, որ ՄՄ 6772 Ավետարանի պատկերն ավելի շատ պայմանավորված է իտալական գեղանկարչության ազդեցությամբ: Դիտարկենք խնդրո առարկա տեսարանի հետ առավել շատ առնչություններ ունեցող ժէ դարաի իտալացի նկարիչ Ամադեո Պերուչինոի վրձնին պատկանող il-Madonna ta' Pinu կամ «Աստվածամոր Վերափոխումը» կոչվող ստեղծագործությունը (նկ. 2): Այն ստեղծվել է 1619 թ. Պինու Գաուչիի հովանավորությամբ, հետագայում տեղադրվել Տա Պինու եկեղեցու խորանապատնեշին: Այստեղ կրկին գործ ունենք Աստվածածնի Վերափոխման՝ առավել մեծ տարածում գտած երկմաս կառուցված ունեցող հորինվածքի հետ, որի ստորին հատվածում ներկայացված է դատարկ դագաղը և շուրջը խմբված են առաքյալները: Սակայն գեղանկարի վերին՝ ավելի մեծ հատվածում պատկերված է կարմիր և կապույտ ծալագարդու մեներով թիկնոցով Տիրամայրը՝ ձեռքերն աղոթողի դիրքում պահած և հայացքն ուղղած դեպի աջ: Նրա երկու կողմերում երկուական հրեշտակներ են, որոնցից երկուսը նրան վեր են բարձրացնում, իսկ վերին գոտու երկու հրեշտակները իջեցնում են թագը: Այսպիսով, որպես ոսկե խորք ծառայած «արեգակն, եւ լուսին ի ներքոյ ոտից նորա», այսինքն լուսնի մահիկի վրա կանգնած լինելու հանգամանքը հուշում է, որ գործ ունենք Հայտնության Տիրամայրը պատկերագրական տիպի հետ: Այն կրկին համադրված է Աստվածամոր թագադրության տեսարանով, ինչպես ՄՄ 6772 Ավետարանի քննության ենթակա օրինակը:

Մեր ուսումնասիրությունների արդյունքում համոզվել ենք, որ պատկերագրական և հորինվածքային առանձնահատկություններով յուրահատուկ այս մանրանկարը միակն է Մաշտոցյան Մատենադարանի հավաքածուում պահվող Նոր Զուղայի նկարազարդ Ավետարանների շարքում: Այս հանգամանքը հիմք է տալիս կարծելու, որ

ա) Պատահական երևույթ չէր ժՁ-ժէ դարերում Արևմտյան Եվրոպայում առավել լայն տարածում գտած պատկերագրական այս տիպի ի հայտ գալը հենց Նոր Զուղայում նկարազարդված Ավետարանի էջերում:

բ) Քննության ենթակա տեսարանի առկայությունը տվյալ ձեռագրի ծաղկողի անհատական մոտեցման արդյունքն է:

գ) Քանի որ նկարազարդ Ավետարաններում մեծամասամբ պատկերվում էին տերունական շարֆի տեսարանները, Աստվածամոր Հայտնության և թագադրության համատեղ ներկայացված տեսարանը կարող էր պատկերվել այլ տեսակի մատյաններում, ինչպիսիք են Աստվածաշունչը, Ճաշոցը, Քարոզգրքերը և այլն: Որպես ասվածի օրինակ պետք է նշել խնդրո առարկա

¹² Ա. Ենֆյան, «Հայ տպագիր գրքի փորագրապատկերների ազդեցությունը Հովնաթան և Մկրտում Հովնաթանյանների արվեստում», էջմիածին, 2017, ժԱ., էջ 71:

մանրանկարի հետ ակնհայտ նմանություններ ունեցող ՄՄ 981 ճաշոցի¹³ 413ա էջի (նկ. 3) պատկերը:

դ) Երկմաս կառուցվածք ունեցող «Վերափոխումն Աստվածածնի» տեսարանը լայն տարածում էր գտել, մինչդեռ պատկերագրական այս տիպը մեծ հանաչում չունեք:

Այսպիսով, Մատենադարանի հավաքածուում առկա Նոր Զուղայում ստեղծված ձեռագրերից միայն Աստվածատուր Զուղայեցու ՄՄ 6772 Ավետարանում է հանդիպում Աստվածամոր Հայտնության և թագադրության համատեղ պատկերումը, ինչը պատահական չէր Նոր Զուղայի պատմական այս ժամանակահատվածի համար: Այս փաստը կապում ենք ժամանակի խոշոր կենտրոն համարվող Սպահանի, վաճառականների առևտրական հարաբերությունների և ճանապարհորդությունների շնորհիվ տարբեր երկրների արվեստին ծանոթ լինելու հանգամանքի հետ: Դրա արդյունքում ձևավորվում էր մի միջավայր, որում գերակշռում էր եվրոպական արվեստի ազդեցությունը: Այդ ազդեցությունները դրսևորվում էին տարբեր բնագավառներում: Ժէ դարում Նոր Զուղայի ծաղկողների շրջանում նկատելի օրինաչափություն է դառնում մանրանկարչության մեջ առավել ազատ ստեղծագործելու հակումը, թեմաների բազմազանությունը, ավանդական պատկերագրությունից դուրս որոշ ատրիբուտների ներմուծումն ու ոճական առանձնահատկությունները, որոնցով այսօր հայկական մանրանկարչության մեջ առանձնանում է Նոր Զուղայի դպրոցը: Ասվածի վառ օրինակ է Ժէ դարում Նոր Զուղայում նկարագրողված ձեռագրի խնդրո առարկա մանրանկարն իր յուրատիպ պատկերագրությամբ: Ուստիև, վերջինիս հանգամանքով պայմանավորված, սույն ուսումնասիրությամբ փորձ արվեց գտնել զուգահեռներ հայկական և եվրոպական արվեստի ստեղծագործություններում ինչպես ձեռագիր Ավետարանների և սուպերի գրքի, այնպես էլ եկեղեցական հարդարանքի մաս հանդիսացող որմնանկարների և գեղանկարների օրինակներում:

¹³ ՄՄ 981, ճաշոց, 1653 ք., էջմիածին, գրիչ՝ Ստեփաննոս ֆհյ., ծաղկող՝ Նահապետ դպիր, Ալեքսիանոս: Ստացող՝ Եարիխան, Փիլիպպոս կաթողիկոս: Տե՛ս Մայր Յուցակ Հայերէն Ձեռագրաց Մաշտոցի Անուան Մատենադարանի, հ. Գ, կազմեց՝ Օ. Եգանեան, խմբագրությամբ՝ Փ. Անթարեան, Յ. Քէօսէան, Ա. Ղազարոսեան, Տ. Շահէ Քհչ. Հայրապետեան, Մազաղաթ, Երևան, 2007, էջ 832:

GRETA GASPARYAN

**A PAGE OF THE GOSPEL IN M 6772 IN THE CONTEXT
OF WESTERN CHRISTIAN ART**

Keywords: Collection of Matenadaran, New Julfa, MS M6772, Gospel, Astvatsatur Jughayets'i, Hacob Jughayets'i, Western Christian art, Mother of God, Woman of Apocalypse, Scene of the Assumption of the Virgin Mary.

As a result of the great deportation of Armenians by Shah Abbas in the 17th century, Armenians settled in New Julfa, where they copied the manuscripts which they brought from Old Julfa. Later on new manuscripts were created. Many manuscripts illuminated in New Julfa are preserved in different parts of the world, also at Matenadaran. Among them Ms M6772 is distinguished for its unique style and artistic solutions.

There are three manuscripts illustrated by Astvatsatur Jughayets'i in the Matenadaran collection. As some scholars opine, only M6772 which is a Gospel contains the scene of the Assumption of the Virgin Mary (fol. 18r). The miniature is unique for its pictorial and compositional features. In fact this scene is not the Assumption of the Virgin but an iconographic type associated with The Book of Revelation (12:1): "A great sign appeared in heaven: a woman clothed with the sun, with the moon under her feet and a crown of twelve stars on her head." The iconography of the miniature bears the influence of Italian art; it is closely related to *Il-Madonna ta' Pinu* by the Italian painter Amadeo Perugino (17th century). Such influence should be viewed in the context of cultural connections of New Julfan Armenians with Western Europe, since they managed to establish numerous trade relations with European partners. This would leave its mark on art.

ГРЕТА ГАСПАРЯН

**СТРАНИЦА ЕВАНГЕЛИЯ М 6772 В КОНТЕКСТЕ
ЗАПАДНО-ХРИСТИАНСКОГО ИСКУССТВА**

Ключевые слова: Коллекция Матенадарана, Новая Джульфа, рукопись М 6772, Евангелие, Аствацатур Джугаеци, Акоп Джугаеци, западнохристианское искусство, Богородица, жена Апокалипсиса, иконографический тип Вознесение Богородицы.

В результате депортации, организованной шахом Аббасом в XVII веке,

армяне обосновались в Новой Джульфе, где копировали рукописи, перекочевывавшие из Старой Джульфы и уже существовавшие в общине, а позднее стали создавать новые. Множество рукописей, иллюстрированных в Новой Джульфе, оказались в разных уголках мира, в том числе в Матенадаране. Среди них рукопись М6772 выделяется своим неповторимым стилем и художественным решением.

В Матенадаране хранятся три рукописи, иллюстрированные Аствацатуром Джугаеци. На листе 18а Евангелия М 6772, по мнению исследователей, изображена сцена Вознесения Богородицы. Эта миниатюра уникальна в живописном и композиционном отношении. На самом деле эта сцена – не Вознесение Богородицы, а иконографический тип, связанный с Откровением Иоанна (12:1): “И явилось на небе великое знамение: жена, облеченная в солнце; под ногами ее луна, и на главе ее венец из двенадцати звезд”. В иконографии миниатюры усматривается влияние итальянского искусства, а именно полотна “П-Madonna ta' Pinu”, принадлежащего кисти итальянского художника XVII века Амадео Перуджино. Такое влияние следует рассматривать в контексте культурных связей армян Новой Джульфы с Западной Европой: активные торговые отношения с европейцами оставили свой след и в искусстве.

**ԹՈՉՆԱՄԱՐՏԻ ԹԵՄԱՆ ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ Ժ-ԺԴ ԴԱՐԵՐԻ
ԵԿԵՂԵՑԱԿԱՆ ՔԱՆԴԱԿՈՒՄ. ՊԱՏԿԵՐԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆԸ
ԵՎ ԽՈՐՀՐԴԱԲԱՆԱԿԱՆ ԵԶՐԵՐԸ**

Բանալի բառեր՝ Կենդանամարտ, թռչնամարտ, թռչնաքանդակ, պայքարի թեմա, եկեղեցական հարդարանք, միջնադարյան քանդակ, պատկերագրություն, խորհրդաբանություն:

Պայքարը քրիստոնեական աշխարհընկալման հիմնական գաղափարներից է, որն արտահայտվում է բարու ու չարի, լույսի ու խավարի, կյանքի ու մահվան միջև մշտական հակադրությամբ: Արվեստում այս թեմային առնչվող աստվածաշնչյան շատ սյուժեներ ստացել են լայն կիրառություն՝ ձևավորելով մի շարք պատկերազրական տիպեր. «Սամսոնը և առյուծը», «Դավիթ և Գողիաթ» և այլն: Այս շարքում բազմաթիվ են նաև այլաբանական և խորհրդաբանական պատկերները, որոնք ներկայացնում են պայքարի թեման կենդանամարտի օրինակով որոշակի ձևավորված պատկերազրությամբ: Նման տեսարաններ հայկական մշակույթում հայտնի են դեռևս նախաքրիստոնեական շրջանից, սակայն լայն տարածում են ստանում միջնադարյան արվեստում՝ իրենց տարատեսակ դրսևորումներով: Վաղագույն օրինակներն են՝ Աղցքի դամբարանի (364 թ.) և Քասաղի բազիլիկի (Ե դ.) որմնաքանդակները: Ժ դարից եկեղեցական քանդակում հանդիպում են նաև թռչունների պայքարը ներկայացնող տեսարաններ՝ պատկերազրական մի քանի տարբերակով:

Այս ուսումնասիրության շրջանակում կենդանամարտի բավականին ընդարձակ շարքում առանձնացրել ենք թռչնամարտի տեսարանները՝ փորձելով հնարավորինս ամբողջական և համակարգված ներկայացնել դրանց պատկերազրական տիպերն ու ժամանակագրական ընդգրկումը, դիտարկել որոշ զուգահեռներ արևելաքրիստոնեական և իրանական հուշարձաններում, հետևել պատկերազրության զարգացման ընթացքին ու իմաստաբանական դրսևորումներին:

Թռչնամարտի թեման հայկական արվեստում առավել լայն կիրառություն է ստացել պաշտամունքային հուշարձանների քանդակային հարդարանքում. եկե-

* Մերոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարան, ասպիրանտ, armine.petrosyan23@gmail.com, հոդվածը ներկայացնելու օրը՝ մարտի 10, 2022, ցրախոսելու օրը՝ ապրիլի 2, 2022:

դեցիներ, խաչքարեր, ինչպես նաև տապանաքարեր (վերջին երկուսի դեպքում ուշ միջնադար¹): Մեր ուսումնասիրությունների ժամանակագրական սահմաններն ընդգրկում են Ժ-ԺԴ դդ.² եկեղեցիների հարդարանքում երեք տասնյակի հասնող հորինվածքներով: Ըստ սրա կարելի է առանձնացնել թռչնամարտի երեք հիմնական տեսակ: Հաշվի առնելով պատկերագրական որոշ մանրամասներ՝ դրանցից երկուսի դեպքում տարբերակել ենք նաև ենթատեսակներ: Այսպես, ներկայացվելիք որմնաքանդակներում հանդիպում ենք՝

1. Թռչնի ու կենդանու պայքարի տեսարան (առավել հայտնի է «Ճանկող արծիվ» ձևակերպմամբ

2. երկու թռչունների միջև պայքարի կամ հոշոտման տեսարան (այսուհետ՝ «հոշոտում»)

3. Թռչնի ու վիշապ-օձի պայքար, որ պայմանական անվանել ենք «վիշապամարտ»:

Այս հորինվածքները, եկեղեցական հարդարանքում հայտնվելով Ժ դարում, գոյատևում են ընդհուպ մինչև ԺԴ դ.² և դրսևորվում պատկերագրական որոշակի օրինաչափություններով:

Առաջին տիպի օրինակների պատկերագրական և խորհրդաբանական մեկնաբանությունը հայ և համաշխարհային արվեստում դիտարկվել է բավականին հաճախ ու համակողմանի³, ուստի հարկ ենք համարում անդադառնալ միայն պատկերագրական որոշ մանրամասների, որպիսիք բավարար չափով ուշադրություն չեն արժանացել մինչ այժմ:

Հայկական եկեղեցական հարդարանքում հայտնի են «Ճանկող արծիվ» հորինվածքի տասնյակից ավելի օրինակներ: Դրանցից առաջինը (համեմայն դեպս՝ պահպանված օրինակներից⁴) Աղթամարի Ս. Խաչ եկեղեցու (915-921 թթ.) բազմաթիվ կենդանաքանդակների շարքում հանդիպող նապաստակին

¹ Կ. Մաքևոսյան, *Նորավանքի վիմագրերը և հիշատակարանները*, Երևան, 2017, էջ 78-79:

² Առաջին տիպին պատկանող ուշադրության արժանի հորինվածք է հանդիպում նաև ուշ միջնադարում Մաղարդավանքի Ս. Ստեփանոս եկեղեցու (Ժ է դ.) արտաքին հարդարանքում:

³ A. Semoglou, « Le combat des animaux dans le décor religieux à Byzance après l'icoclasmisme et sa reference eucharistique », *Ikona, Journal of Iconographic Studies*, vol. 2, Rijeka, 2009, p. 117-126, Կ. Մաքևոսյան, *Նորավանքի վիմագրերը և հիշատակարանները*, էջ 72-81: Պատկերագրական, ռեալական և համեմատական դիտարկումներ՝ այդ թվում, վրացական հուշարձանների համատեքստում տե՛ս՝ Ե. Լոշկարեյ, «Изображение орла, когтящего животное, в рельефном убранстве храмов Тайка», *Պատմական Տայք. պատմություն, մշակույթ, դավանանք: Հնդկական ժողովածու*, Ս. էջ 317-334), էջ 78, 79, տե՛ս նաև՝ 3. Այոպյան, «Скульптурное убранство южного входа главной церкви монастыря Хаху. Символика изображений», *Պատմական Տայք. պատմություն, մշակույթ, դավանանք* (էջ 335-365), էջ 351-352:

⁴ Անիի Պալատական եկեղեցու շնչով ավարտված թվագրության պարագայում Ս. Խաչի ֆանդակը պետք է համարել առաջին օրինակը:

ճանկած թռչնի քանդակն է (հյուսիսային ճակատ): Հորինվածքում ներկայացված թռչունը գիշատիչ է (քարարձիվ⁵) պատկերված է կիսադեմ, բացված թևերով, ճանկերով սեղմած կենդանուն, որի «վախեցած» հայացքն ուղղված է դեպի թռչունը (նկ. 1)*: Այս և հետագա օրինակներում ներկայացված կենդանին՝ գոհր պատկերվում է չափերով կրկնակի կամ մի քանի անգամ փոքր:

Աղթամարի բավականին դինամիկ ու իրապաշտական տեսարանին պատկերագրությամբ մոտ մեկ այլ հորինվածք է հանդիպում Տայքի Խախու վանքում: Այն հարդարում է Գլխավոր եկեղեցու (Ժ դ. երկրորդ կես) թմբուկի խուլ կամարաշարի խոյակներից մեկը (հարավային կողմ): Այստեղ Ս. Խաչի տեսարանի թռչնի դիրքը կրկնող գիշատիչ ճանկերում պատկերված կենդանին ցուլ կամ եզ է (°):

«Ճանկող արծվի» մեկ այլ տարբերակ ենք տեսնում Անիի միջնաբերդի Պալատական միանավ եկեղեցու (այժմ՝ խոնարհված) հարդարանքում (Ժ-ԺԱ դդ.⁶): Երկու նույնատիպ քանդակները հարդարել են եկեղեցու ներքին՝ հարավային որմնամուկների խոյակները: Այս հորինվածքները՝ ի տարբերություն նախորդ օրինակների, ունեն ավելի սխեմատիկ և պարզունակ կատարում, սակայն այնուամենայնիվ դինամիկ են: Նրանցում թռչունները ներկայացված են կիսադեմ, բացված թևերով, սակայն այս դեպքում ոչ թե որսի վրա հարձակվելիս, այլ արդեն որսին ճանկած, թռիչքի պահին, ինչի մասին են վկայում թռչնի ձգված ճանկերը և դրանցից կախված գառան մարմինը (նկ. 2)⁶:

Վերոհիշյալ օրինակները՝ որպես պատկերագրական տիպի վաղագույն նմուշներ, հատակորեն ցույց են տալիս տեսարանի զարգացման ընթացքը: Այս շարքում Անիի Պալատական եկեղեցու զույգ հորինվածքները կարելի է համարել նախորդ երկուսի՝ Ս. Խաչի, Խախու վանքի Գլխավոր եկեղեցու և հետագայում հանդիպող հորինվածքների միջանկյալ տիպ, երբ այն արդեն ներկայացնում է որսին «ճանկած» վեր սլացող թռչնին: Այսուհետ թռչունը պատկերվում է դիմահայաց, ստատիկ, չնայած ներկայացվում է թռչնի սլացքը դեպի վեր: Անկասկած, այս նույն պատկերագրական տիպին են պատկանում Տայքի ու Անիի հուշարձաններում հանդիպող մյուս չորս պատկերաքանդակները, որոնք կարելի է համարել այս տիպի ավարտուն, ձևավորված և կանոնիկ տարբերակները: Դրանցից երկուսը հանդիպում են Խախու վանքի Գլխավոր (եղնիկ ճանկած արծիվ) և Օշկվանքի Ս. Աստվածածին (ճանկերում գառ^o) Ժ դարի եկեղեցիներում, որտեղ դրանք պսակում են հարավային ճակատի պատուհանները: Մյուս երկու քանդակները հայտնի են Անիի Մայր տաճարի հարավային ճակատին

* Այս և մյուս նկարները տե՛ս ներդիրում:

⁵ Լ. Միխայելյան, «Կենդանագլուխ բարձրաֆանդակները Բագրատունյաց Հայաստանի մի շարք եկեղեցիների հարդարամասում», ՀՀ ԳԱԱ, Շիրակի հայագիտական հետազոտությունների կենտրոն, Գիտական աշխատություններ, 3(24), Գյումրի, 2021, (էջ 266-276), էջ 269:

⁶ Նկարագրությունն ըստ արխիվային լուսանկարի (shorturl.at/AEJK):

(Ժ-ժԱ դդ.): Բոլոր օրինակներում հորինվածքը կառուցված է պատկերագրական հետևյալ սկզբունքի համաձայն. թռչունը, որը հանդիպող բոլոր օրինակներում գիշատիչ է, պատկերվում է դիմահայաց, թևատարած, կենդանուն ճանկերում պահած, թռիչքի պահին:

Նույն սկզբունքը պահպանվում է հետագայում հանդիպող հորինվածքներում՝ անխախտ կերպով հասնելով մինչ ժԳ դ.՝ Գսեղի Ս. Գրիգոր եկեղեցի (երկզուրի թռչուն, ժ դ., արևելյան ճակատ) (նկ. 3), Յախաց քարի Սբ. Կարապետ եկեղեցի (1041 թ., արևմտյան ճակատ), Այրիվանքի Գլխավոր եկեղեցի (1215 թ., թմբուկի խուլ կամարաշարի հարդարանք, արևմտյան կողմ) և Ժամատուն-դամբարան (1283 թ., ներքին հարդարանք), Հերհերի Ս. Աստվածածին եկեղեցի (1282 թ., արևմտյան ճակատ), Թանահատի վանքի Ս. Ստեփանոս եկեղեցի (1286 թ., հարավային ճակատ), Գոմքի մատուռ (ժԳ դ., արևելյան ճակատ), Բարձրաքաշի Ս. Աստվածածին եկեղեցի (ժԳ դ., գավիթ, արևելյան ճակատ), Եղվարդի Ս. Աստվածածին եկեղեցի (1321-1328 թթ., հարավային ճակատ), Նորավանքի Ս. Աստվածածին եկեղեցի (Բուրթելաշեն, 1339 թ., արևելյան ճակատ):

Մեկ արտասովոր և վերը դիտարկված պատկերագրական կանոնից դուրս օրինակ կարելի է համարել Մակարավանքի Գլխավոր եկեղեցու (ժԳ դ., հարավային ճակատ) պատուհանի ստորին մասում առկա քանդակը (նկ. 4): Այստեղ թռչունը պատկերված է գոհասեղանի (հնարավոր է սյան) վրա՝ ճանկերի տակ՝ ինչ-որ կենդանի: Թռչնի ու կենդանու գլուխները բացակայում են, բայց հատկորեն ճանաչելի են դրանց կիսադեմ ուրվագծերը: Չնայած որոշակի օրինաչափությունների, վերը թվարկված բոլոր հորինվածքները հնարավոր է տարբերակել ըստ կատարման մանրամասների, ինչպիսիք են՝ թռչունների փետրածածկույթի մշակումը, հորինվածքային շեշտադրումները կամ ճանկած կենդանու տեսակը՝ նապաստակ, եղնիկ, խոյ, գառ, ցուլ / եգ:

Այս տիպի երկու՝ դինամիկ և ստատիկ օրինակների համեմատությունից ակնհայտ է դառնում, որ պայքարն ավելի ցայտուն ընդգծված է վաղ օրինակներում, որոնք ներկայացնում են առավել իրապաշտական պատկեր՝ մասնավորապես Ս. Խաչում: Ուշ՝ ստատիկ օրինակները, որոնք ողջ հայ արվեստի համար օրինաչափ են դառնում, կրում են առավել խորհրդաբանական բնույթ և, ինչպես Կ. Մաթևոսյանն է նկարագրում, հղում անելով Հերհերի Ս. Աստվածածին եկեղեցու «ճանկող արծիվ» քանդակին, մարտի կամ պայքարի մասին որևէ ակնարկ չեն կրում և ընկալվում են որպես հոգու փրկության այլաբանություն⁷: Հո-

⁷ Հորինվածքի՝ հոգու փրկության գաղափարը շեշտելու համար, ուսումնասիրողը կարևորում է ֆանդակի մեկնաբանությունը. «արծիվը ոչ թե «ճանկել», այլ կարելի է ասել՝ խնամքով գրկել է «ոսրը», որն էլ իր հերթին շատ հանգիստ ու խաղաղ տեմ ունի», Կ. Մաթևոսյան, *Նորավանքի վիմագրերը և հիշատակարանները*, էջ 75:

գու փրկության գաղափարը ներկայացնող այս խորհուրդն ակնառու է հատկապես Օշկվանքի հարավային ճակատի հարդարանքում: Այստեղ կենդանուն ճանկերում պահած դեպի վեր սլացող արծվի քանդակը պսակված է երկու հրեշտակների ֆիգուրով, որոնք պատկերված են ողջ հասակով, ճոխ զգեստավորմամբ, իսկ հորինվածքն ամբողջությամբ ներառված է կամարակապ որմնախորշի մեջ: Որպես երկնային տիրույթի խորհրդանիշեր՝ հրեշտակներն ասես «դիմավորում» են հավատացյալի հոգին ու փառաբանում նրա փրկությունը:

Եթե Օշկվանքի, Հերհերի, Նորավանքի, Եղվարդի հուշարձանների և նմանօրինակ մյուս քանդակների մեկնաբանությունը տեղավորվում է այս իմաստաբանության շրջանակում, ապա վաղ օրինակներում փոքր-ինչ բարդ է տեսնել նույն խորհրդաբանությունը՝ ելնելով դրանց պատկերագրական մանրամասներից և համատեքստից: Խախու վանքի պատկերագրական նույն ակունքներն ունեցող երկու քանդակները, ինչպես նշում է Ե. Լոշկարյովան, «կրում են իմաստաբանական տարբեր ծանրաբեռնվածություն»⁸, ինչն ակնհայտ է նաև Ս. Խաչի հորինվածքի դեպքում, որի խորհրդաբանությունն ուսումնասիրության այս փուլում դեռևս դժվար մեկնելի է:

Ս. Խաչի քանդակային հարդարանքում հանդիպող «ճանկող» հորինվածքի մի շարք վաղագույն գուգահեռներ կարելի է հանդիպել Զ-Ը դդ. թվագրվող սասանյան մետաղի օրինակներում (գավաթ, սափոր, Պետական էրմիտաժ⁹):

Ճանկող արծվի քանդակները հիմնականում հանդես են գալիս ինքնուրույն առավել հաճախ պսակելով եկեղեցիների պատուհաններն ու լավ տեսանելի հատվածները, երբեմն կիրառվելով նաև որպես ընդհանուր հարդարանքի մաս՝ եկեղեցական կառույցների թմբուկներին:

Թռչնամարտի թեման մեկ այլ դրսևորում է ստացել «հոշոտման» տեսարաններում, որտեղ պատկերված է չափերով ու տեսակներով տարբեր երկու թռչունների պայքարը: Վերջինների պատկերման տարբերություններն ընդգծված են հատկապես վաղ օրինակներում: «Հոշոտման» տեսարաններում թռչունները, որպես կանոն, կիսադեմ են՝ չափերով ավելի մեծ գիշատիչ թռչունը կտցահարում է գոհի պարանոցը, կուրծքը կամ գլուխը և պատկերվում հորինվածքի վերևում, իսկ հոշոտվող թռչունը ներքևում:

Այս հորինվածքի առաջին օրինակը եկեղեցական քանդակում կրկին հանդիպում է Ս. Խաչ եկեղեցում (հարավային ճակատ) ի թիվս այլ կենդանաբանականների: Այստեղ հոշոտող թռչունը մի ճանկով կանգնել է «գոհի» պոչին, մյուսով բռնել կուրծքը՝ կտցահարելով պարանոցը (նկ. 5): Հորինվածքը ինչպես Ս.

⁸ **Е. Лошкарева**, «Изображение орла, когтящего животное, в рельефном убранстве храмов Тайка», с. 318.

⁹ **К. Тревер, В. Луконин**, *Сасанидское серебро. Собрание Государственного Эрмитажа. Художественная культура Ирана III-VIII веков*, Москва, 1987, рис. 88, 96.

հաշի «ճանկող արծիվը», բավականին իրապաշտական է. գիշատիչ թռչունը ներկայացված է բացված թևերով, ասես թռիչքի պահին որսին նկատած վայրէջք կատարելիս: Որսը պատկերված է անկենդան, գիշատչին «հանձնված», պարանոցն ու գլուխը վեր պարզած, սակայն ոտքերի շարժումը հուշում է փախչելու փորձի՝ պայքարի մասին: Այս տեսարանը ևս՝ նախորդ պատկերագրական տիպին զուգահեռ, եկեղեցական քանդակագործության մեջ հաճախ կիրառվող հորինվածքներից է՝ մեզ հայտնի մեկ տասնյակ օրինակով:

Իրապաշտական ևս մեկ հորինվածք, որն իր պատկերագրությամբ և ոճական մշակմամբ որոշ ընդհանրություններ ունի Ս. Խաչի հոշոտման տեսարանի հետ, հայտնաբերվել է Հովհաննավանքի տարածքից՝ քարաբեկորի տեսքով (ԺԳ դար¹⁰): Նույն թեման ներկայացնող ևս մեկ պատկերաքանդակ է հանդիպում վանքի Ս. Կարապետ եկեղեցու արտաքին հարդարանքում (1212-1221 թթ., հարավային ճակատ):

Այս հորինվածքը, պահպանելով իրեն բնորոշ պատկերագրական մանրամասները, ստացել է ոճական հարուստ դրսևորում մի շարք եկեղեցիների հարդարանքում. Կուսանաց անապատ, Ս. Տիրամոր եկեղեցի (Ժ-ԺԳ դդ., արևմտյան ճակատ), Թանահատի վանքի Ս. Ստեփանոս եկեղեցի (1286 թ., հարավային ճակատ), Այրիվանքի Գլխավոր եկեղեցի (ԺԳ դ., գավիթ), Նոր Վարազավանքի Ս. Աստվածածին եկեղեցի (ԺԳ դ., արևմտյան ճակատ) և Անապատի եկեղեցի (պատին ագուցված խաչքարի քիվի հարդարանք), Մակարավանքի Գլխավոր եկեղեցի (1205 թ., բեմառաջի դրվագ) և Ս. Աստվածածին եկեղեցի (1198 թ., հարավարևմտյան նիստ):

Հովհաննավանքի Ս. Կարապետ եկեղեցում և հետագայում հանդիպող հորինվածքներում թեև պահպանվել է կտցահարող թռչնին և «զոհին» տարբեր շափերով պատկերելու սկզբունքը, սակայն, կիրառվել է երկու թռչնի միանման ոճավորումը՝ երբեմն առիթ հանդիսանալով այս հորինվածքը որպես զուգավորման տեսարան մեկնաբանելուն¹¹: Սակայն հայկական մի շարք հուշարձաններում հոշոտման տեսարաններում թռչունների տարբերությունն ակնհայտ է: Վասպուրականի դպրոցի մի Ավետարանում հանդիպող հորինվածքում թռչնատեսակների տարբերությունն ընդգծված է հստակորեն՝ գիշատիչ թռչնի կողմից հոշոտվող սագի պատկերի օրինակով (ձեռ. ՄՄ 4814, ԺԳ դ., թ. 209բ): Տեղին է հիշատակել նաև Իրանի տարածքից հայտնաբերված բազելի ու սագի պատկերով քանդակագարդ բեկորը՝ (Ռեյ, ԺԱ-ԺԲ դդ., Բոստոնի Գեղարվեստի թանգարան¹²):

¹⁰ Կ. Ղաֆադարյան, Հովհաննավանքը և նրա արձանագրությունները, Երևան, 1948, էջ 20:

¹¹ Նույն տեղում:

¹² Sh. Canby, D. Beyazit, M. Rugiadi, A. Peacock, *Court and Cosmos: The Great Age of the Seljuqs*, New York: The Metropolitan Museum of Art, 2016, p. 241, fig. 97.

Պատկերագրական նույն մոտեցումն է ներկայացված մեզ հայտնի ևս երկու քանդակային օրինակում: Դրանք, ըստ մեր կարծիքի, «հռչոտման» թեմայի տարատեսակներ են, քանի որ կրկնում են պատկերագրական նույն սխեման՝ պարզապես ներկայացնելով ոչ թե երկու թռչնի, այլ թռչնի ու կենդանու պայքար: Անիի Ս. Գրիգոր (Տիգրան Հոնենց, 1215 թ., հյուսիսային ճակատ) եկեղեցու օրինակում հատկապես շեշտված է տեսարանի դրամատիզմը. թռչունը պատկերված է հովազի գլուխը կտցահարելից, իսկ վերջինը փախչելիս: Ս. Գրիգոր Բախտաղեկի կամ Խաչուտի եկեղեցու հորինվածքում (ԺԲ դ. վերջ – ԺԳ դ. սկիզբ, որմնակամարաշարի դրվագ) տեսնում ենք նապաստակին կտցող գիշատիչ թռչնի պատկեր¹³: Վերջինի պատկերագրությունը հայտնի են արևելաքրիստոնեական, իրանական և իսլամական օրինակներ ևս (օր.՝ Աթոս, Մեծ Հավրա, 963 թ., Աբ. Նիկողայոս եկեղեցու դռան դրվագ, Օխրիդ, ԺԳ դ.)¹⁴, փայտե սալ, Կահիրեի Իսլամական արվեստի թանգարան¹⁵, արծաթե թաս, Իրան, Ե-է դդ., Պետական էրմիտաժ¹⁶):

Այս սյուժեի ուշագրավ մեկնաբանություն ունի Հովհաննավանքի Ս. Կարապետ եկեղեցու հարդարանքում: Այն ներկայացված է բուսական մոտիվի հետ՝ որպես միասնական տեսարան (նկ. 6): Նուրբ ու սլացիկ ուրվագծերով տրված բուսական այս մոտիվը ներկայացնում է Կենաց ծառի սիմվոլիկ պատկերը, որի իմաստաբանական մեկնաբանություններից մեկը բարու և չարի իմացություն ծառի խորհրդաբանությունն է¹⁷: Այս երկու ուժերի պայքարը կարող էր արտահայտել նաև «հռչոտման» տեսարանը՝ փոխլրացնելով հորինվածքի իմաստաբանությունը: Այրիվանքի Գլխավոր եկեղեցու գավթի հարդարանքում ևս «հռչոտման» տեսարանը ներկայանում է որպես ընդհանուր հարդարանքի մաս՝ խաչապատկերների հետ համադրված (նկ. 7): Կենաց ծառի ու խաչի իմաստաբանական նույնացումը հաշվի առնելով կարելի է ենթադրել, որ այստեղ ևս հորինվածքը ներկայացնում է բարու և չարի հավերժական պայքարի գաղափարը¹⁸:

¹³ **Е. Лошкарева**, «Орнаменты и рельефы аркатуры церкви св. Григория (Бахтагека или Хачута) в контексте декора анийских церквей начала XIII в.» *Вопросы всеобщей истории архитектуры*, вып. 15, гл. ред. и сост. **А. Ю. Казарян**, Москва, Санкт-Петербург, 2020, (с. 28-43), с. 33.

¹⁴ **В. Даркевич**, *Светское искусство Византии: Произведения византийского художественного ремесла в Восточной Европе X-XIII века*, Москва, 1975, с. 146, рис. 211.

¹⁵ **М. Hamdouni Alami**, *The Origins of Visual Culture in the Islamic World: Aesthetics, Art and Architecture in Early Islam*, New York, United Kingdom 2015, fig. 317.

¹⁶ **К. Тревер, В. Луконин**, *Сасанидское серебро. Собрание Государственного Эрмитажа. Художественная культура Ирана III-VIII веков*, рис. 66.

¹⁷ **Թ. Ավետիսյան**, «Ռուսական տարրերը հայկական միջնադարյան եկեղեցիների արտաքին հարդարանքում», *ԲՄ*, № 27, 2019, (էջ 296-308), էջ 306:

¹⁸ Ըստ Հ. Օրբելու՝ Ս. Խաչի հարդարանքում հանդիպող կենդանամարտի այս և մյուս սյուժեներ

Ըստ Ս. Մնացականյանի՝ Ս. Խաչի «հոշոտման» տեսարանը, ինչպես նաև վերոհիշյալ «Ճանկող արծիվ» հորինվածքը, ունի զինանշանային բնույթ և մարմնավորում է ուժեղի ու թուլի պայքարը՝ ներկայացնելով Արծրունի տոհմի ուժը, հզորությունն ու անպարտելիությունը¹⁹: Այս տեսակետին, որպես հավելում, կարելի է դիտարկել նաև Ս. Խաչ եկեղեցու պատվիրատու Գագիկ Արծրունու ժամանակակից Անանուն պատմիչի՝ եկեղեցու շինարարությունն առնչվող ուշագրավ նկարագրությունը²⁰. «...Կրոնավորը օգնեց [ճարտարապետին] քարերի վրա նկարելու ճշգրիտ նմանություններ ... Եկեղեցու շինվածքի շարքերում ստեղծագործեց, շարակարգեց երեսների խումբը և թուշունների երամները, ինչպես նաև գազանների, խոզերի ու առյուծների, ցուլերի ու արջերի խմբերը, քանդակազարդված միմյանց դեմդիմաց, հիշեցնելով ապրելու համար նրանց կռիվը, ինչը հույժ ըղձալի է իմաստուններին...»²¹: Ս. Խաչ եկեղեցին, որ աչքի է ընկնում բազմաթիվ կենդանաբանդակներով, միջնադարյան մարդու պատկերացումներին հատուկ կյանքի՝ որպես հավերժական պայքարի ընկալման ու դրա մասին հիշեցնող յուրատեսակ պատկերաշար էր, որն արտացոլում էր պայքարի թե՛ հոգևոր, թե՛ առօրյա դսևորումների բազմաթիվ շերտեր:

Թե՛ «Ճանկող արծիվ» պատկերագրական տիպի դեպքում հորինվածքները մոնումենտալ են և առավել ընդգծված ճակատի վրա, ապա «հոշոտման» տեսարաններն ավելի կամերային են, դինամիկ և շափերով փոքր: Դրանց մեծ մասը կիրառվել է եկեղեցիների արտաքին հարդարանքում և միայն մեկ դեպքում՝ ներքին հարդարանքում (Մակարավանք, Գլխավոր եկեղեցի, 1205 թ., բեմառաջի դրվագ): Ըստ պատկերագրական որոշ առանձնահատկությունների՝ կարելի է առանձնացնել հորինվածքի երկու տիպ. մի դեպքում թուշնի, մյուսում՝ որևէ կենդանու կտցող թռչնի պատկերով:

Թռչնամարտի երրորդ տիպը, որ ներկայացնում է թռչնի ու վիշապ-օձի պայքարը, հայկական միջնադարյան քանդակում մեզ հայտնի է միայն մեկ օրինակով, սակայն բավականին տարածված է տարբեր մշակույթների ու կրոնական համակարգերի պատկերագրության ու գաղափարաբանության տիրույթում դեռևս հնագույն ժամանակներից²²: Հորինվածքը, որ պայմանական անվանել

րը արտահայտում են աստղային, օրացուցային պատկերացումները, որոնք դեռևս հնագույն ժամանակներից կապվում էին զարնանային օրահավասարի հետ, տե՛ս **И. Орбели**, «Памятники армянского зодчества на острове Ахтамар», *Избранные труды*, Москва, 1968, с. 409:

¹⁹ Ս. Մնացականյան, *Աղթամար*, Երևան, 1983, էջ 89, 91:

²⁰ Նկարագրությունը այս թեմայի համատեքստում դիտարկելու և համատեղ ֆունկցիոնների համար շնորհակալություն ենք հայտնում Լ. Միխայելյանին:

²¹ **Թովմա Արծրունի և Անանուն**, *Պատմություն Արծրունյաց տան*, ներածությունը, քարգմանությունը և ծանոթագրությունները՝ **Վ. Վարդանյանի**, Երևան, 1978, էջ 300:

²² Ս. Կյունն անդադարձել է վիշապ-օձի ու թռչնի խորհրդարանությանը՝ Միջագետքի, հունա-

ենք «վիշապամարտ», պսակում է Մակարավանքի²³ Ս. Աստվածածին եկեղեցու (1198 թ.) արևելյան պատուհանը²⁴, որտեղ գիշատիչ թռչունը (օձակեր արծիվ^(C)²⁵) ներկայացված է կիսադեմ, չափազանցված՝ մեծ կտուցով, որով խեղդում է պարանոցին փաթաթված վիշապ-օձին (նկ. 8): Երևակայական այս կենդանին ներկայացված է օձի մարմնով ու պոչով, իսկ գլխի ձևի ու ականջների պատկերմամբ նման է վիշապի: Օձի ու վիշապի կերպարների տարբերակման առանձնահատկություններից մեկը հենց ականջների առկայությունն է²⁶: Հայտնի է, որ քրիստոնեական կանոնիկ պատկերացումներում վիշապ-օձն առավել հաճախ հանդես է գալիս որպես Սատանայի և դժոխքի մարմնավորում (Յայտ. Ի 2): Մակարավանքի տեսարանում օձը ամենայն հավանականությամբ խորհրդանշում էր հենց չար ուժերը, խավարը:

Հորինվածքը պատկերագրական նույն սկզբունքով հանդիպում է միջնադարյան Բեստիարիումներում թռչնամիներ համարվող արագիլի ու օձի պայքարի տեսարաններում²⁷: Այս պատկերացումը վառ կերպով արտահայտվել է հայկական մանրանկարչության մի շարք օրինակներում (Սկևռայի Ավետարան, Լեհաստանի ազգային գրադարան, *Rps akc.17680*, 1197 թ., ձեռ. ՄՄ 7451, 1320 թ, թ. 317ա, ՄՄ 6289, 1323 թ., թ. 10ա, ՄՄ 7625, Ժե դ., թ. 39բ), ինչպես նաև արևելաքրիստոնեական արվեստում (Թաբխա, «Հացի և ձկների բազմապատկման եկեղեցի», Ե-Ձ դդ., հատակի խճանկարի գրվագ): Կիրառական արվեստում հատկանշական օրինակ է Դվինից հայտնաբերված կավե պնակը՝ օձը կտուցին թռչնի պատկերով (ՀՊԹ, ԺԲ -ԺԳ դդ.), որտեղ թռչնի կտուցը ռճավորված է արագիլի կտուցի նմանությամբ, իսկ մարմինն ու ոտքերը՝ արծվի: Մեկ այլ վաղ քրիստոնեական հատակի խճանկարի օրինակում, հանդիպում է արծվի ու օձի պայքար՝ պատկերագրական նույն սկզբունքով (Կոստանդնուպոլիս, Մեծ Պալատ, Դ դ.) Մակարավանքի օրինակում իրական կենդանու՝ օձի փոխարեն տեսնում ենք երևակայական վիշապ-օձի:

կան և հնդկական դիցաբանական պատկերացումների համատեքստում, S. Kuehn, *The Dragon in Medieval East Christian and Islamic Art*, p. 70, 73:

²³ Մակարավանքի ի թիվ Աղթամարի Ս. Խաչ եկեղեցու, առանձնանում է թռչնաֆանդակների՝ այդ թվում թռչնամարտի թեման ներկայացնող հորինվածքների բազմազանությամբ:

²⁴ Գ. Կարախանյան, «Մակարավանքի ֆանդակները և նրանց հեղինակը», ՊԲՀ, 1974, № 4 (էջ 100-108), էջ 100:

²⁵ Ուշադրության է արժանի բնության մեջ հանդիպող գիշատիչ թռչնի տեսակը, որ ստացել է օձակեր արծիվ անունը (*Circaetus gallicus*): Իրական և ֆանդակում ներկայացված թռչունները բավականին նման են: Հաշվի առնելով այս փաստը, կարելի է ենթադրել, որ ֆանդակագործի համար որպես օրինակ կարող էր ծառայել հենց այս թռչունը:

²⁶ Լ. Միխայելյան, «Վիշապ-օձի կերպարը Հայաստանի 10-14 դդ. ֆանդակում. պատկերագրությունը և խորհրդարանական եզրերը քրիստոնեական մշակույթի համատեքստում», էջ 407:

²⁷ К. Муратова, *Средневековый Бестиарий*, пер. на английский язык И. Кутроской, пер. старофранцузских стихов В. Микуневича, Москва, 1984, с. 144.

«Բեստիարիումի» տեքստում վիշապը համարվում է ոչ միայն օձերի, այլ բոլոր կենդանի արարածների մեջ ամենահզորը՝ նույնացվելով Սատանայի հետ, ով իր հսկայական պոչով կարող է խեղդել զոհին²⁸: Հունարեն *Physiologus*-ից (որի լատիներեն թարգմանությունից էլ սերում են արևմտյան Բեստիարիումները) հայերեն թարգմանված «Բարոյախոսի» մեջ ևս այն նույնացվում է գազանի՝ Սատանայի հետ²⁹: Ակնհայտորեն, այս սյուժեում հաղթողը թռչունն է և, ինչպես նախորդ երկու պատկերագրական տիպերի դեպքում է, զոհը, անկախ իրական չափերից, թռչնի համեմատ պատկերված է բավականին փոքր՝ շեշտելու, ընդգծելու համար հորինվածքի գաղափարական կարևոր հանգույցները: Տարբեր կրոնական ու մշակութային համատեքստերում վիշապի «մասնակցություն» կենդանամարտի տեսարանները ստանում են այդ կրոնական ու մշակութային պատկերացումներն արտացոլող մեկնաբանությունն ու իմաստ³⁰: Մեր կարծիքով այս հորինվածքը կարող է արտացոլել թե՛ քրիստոնեական, թե՛ ազգային պատկերացումները, որոնք այս դեպքում նույն իմաստաբանական մեկնությունն են ստանում: Միջնադարյան ազգային պատկերացումների համաձայն, որոնք արտահայտություն են գտել գրավոր աղբյուրներում, արծիվը (կամ բազե³¹) արագահաս և ամենատես Աստվածություն խորհրդանիշ էր, որ գեղեցկություն, քաջություն ու թեթևություն նույնացվում էր բազեի, Քրիստոսի ամենակարող զորությունը՝ արծիվի ահեղություն և քաջության հետ³²: Ըստ այլ աստվածաբանական մեկնությունների՝ վիշապը կամ վիշապ-օձը աստվածամարտ ուժ է՝ Սատանայի խորհրդանիշ³³:

Ուշադրություն են արժանի նաև վիշապ-օձի ու թռչնի պայքարը ներկայացնող հորինվածքի ոճական շեշտադրումները, որոնք նույնպես ընդգծում են տեսարանի իմաստաբանությունը: Թռչունը կանգնած է բավական անխռով, հանդարտ դիրքով՝ շնայած կտուցով փորձում է սանձել, ըստ էության, գերբնական ուժով օժտված երևակայական կենդանուն և խեղդելով սպանում նրան: Այսպի-

²⁸ K. Myratorva, *Средневековый Бестиарий*, с. 190.

²⁹ Գ. Մուրադյան, «Բարոյախոս (Physiologus). հայերեն խմբագրություններ», *ԲՄ*, № 23, 2016, (էջ 292-329), էջ 321:

³⁰ S. Kuehn, *The Dragon in Medieval East Christian and Islamic Art*, p 87:

³¹ Այս և թռչնամարտի մյուս հորինվածքներում ակնհայտ է, որ պատկերված թռչունը գիշատիչ է: Երբեմն խիստ ռեալիստիկ պատճառով դժվար է բուն տեսակի հստակեցումը, ինչն այս պարագայում էական չէ:

³² «Բազեի գեղեցկություն, քաջություն և թեթևությունն նմանեցուցանել գերագահաս և զամենատես Աստուածություն: Ահեղություն և քաջություն արժույթ նմանեցուցանել զահեղ Աստուածություն զարուսիսն Քրիստոսի...», Գրիգոր Նարեկացի, *Մեկնութիւն Ո՛վ է դա-ի, ՄՀ*, հ. ԺԲ, էջ 901 [188], [195], ըստ Հ. Քյոսեյան, *Հայ միջնադարյան արվեստի աստվածաբանություն*, Երևան, 2021, էջ 345:

³³ Նույն տեղում, էջ 29:

սով, կենդանամարտի այս հորինվածքում քանդակագործը պատկերավոր ու այլաբանորեն ներկայացրել է Աստծո՝ այսինքն հավիտենական կյանքի հաղթանակը:

Այս հորինվածքի թեմատիկ զուգահեռ կարելի է համարել Տայքի Իշխանի տաճարի հարդարանքում հանդիպող առյուծի և օձի «պայքարի» տեսարանը (1032 թ., հարավային պատուհանի հարդարանք)³⁴: Հաշվի առնելով արծվի և առյուծի բավական մոտ խորհրդաբանությունը՝ այս տեսարանները պետք է արտահայտեին նույն՝ աստվածայինի հաղթանակը խորհրդանշող իմաստը:

Բնության մեջ հանդիպող կենդանամարտի այս սովորական, առօրեական տեսարաններն արվեստում ստանում են գեղարվեստական ու խորհրդաբանական արտահայտություն: Եկեղեցական քանդակում դրանք ներկայացնում են կյանքի հավերժական պայքարի գաղափարը, միևնույն ժամանակ նաև քրիստոնեական գաղափարախոսության մեջ այս երևույթի տարբեր դրսևորումները:

ARMINE PETROSYAN

THE “BIRD COMBAT” SCENE IN THE ARMENIAN
CHURCH DECORATION OF THE 10TH–14TH CENTURIES:
ICONOGRAPHY AND SYMBOLISM

Keywords: Animal and bird combat scene, bird reliefs, struggle, church decoration, medieval sculpture, iconography, symbolism.

One of the main ideas of the Christian conception of the world is struggle, which is reflected in art in allegorical scenes and symbolic images. Among them, there are scenes of “struggling” birds that became widespread in the church decoration of the 10th–14th centuries (they count more than three dozen). On the basis of compositional features, we can distinguish the scenes of the struggle of a bird and an animal, the “torment” between two birds and the combat of a bird and a serpent-dragon.

The first iconographic composition represents a bird of prey (eagle or falcon) holding an herbivore in its claws. The earliest examples of this scene (on the Holy Cross Church in Aght’amar, the Khakhu Church and the Ani Palace Church) are marked by realism and dynamism. However, in the subsequent compositions those features were developed towards frontal, static and allegorical representations in which the bird and the prey symbolize the salvation of the righteous soul (Oshkvank’, Ani Cathedral, Dsegh, Ayrivank’ (Geghard), Burt’elashen, Eghvard, Herher, etc.).

³⁴ Լ. Միխայելյան, «Վիշապ-օձի կերպարը Հայաստանի 10-14 դդ. ֆանդակում. պատկերագրությունը և խորհրդաբանական եզրերը Բրիտանական մշակույթի համալսարանում», էջ 406:

In the scenes of “torment,” the birds are represented in profile: a larger one (bird of prey) pecks a smaller bird (in two cases an animal) on the neck or sometimes the breast or the head. The first example of this composition decorates the Aght‘amar Church and has become a common scene throughout Armenia (Hovhannavank‘, T‘anahat, Ayrivank‘, Nor Varaga, Makaravank‘, Tigran Honents‘, etc.). This scene perhaps reveals different aspects of the common perceptions of eternal struggle.

The third composition represents a unique image of a bird and a serpent-dragon (Makaravank‘, 1198). The bird (eagle) is depicted in profile, standing in a serene position and meantime attempting to strangle a serpent-dragon curled around its neck. Reflecting the main idea of Christianity, vanquishing evil, this composition represents the common Christian idea of the triumph of the divine.

АРМИНЕ ПЕТРОСЯН

СЮЖЕТ С «БОРЮЩИМИСЯ» ПТИЦАМИ В ЦЕРКОВНОЙ ПЛАСТИКЕ АРМЕНИИ X-XIV ВВ.: ИКОНОГРАФИЯ И СИМВОЛИКА

Ключевые слова: Сцены борьбы животных и птиц, рельефы птиц, тема борьбы, церковная пластика, средневековая скульптура, иконография, символика.

Тема борьбы как одна из главных идей в христианском миропонимании нашла свое яркое отражение в искусстве, в аллегорических сюжетах и символических образах. Среди таковых особое место занимают сцены с «борющимися» птицами, получившие широкое распространение в церковной пластике с X по XIV в. (более трех десятков). Исходя из композиционных особенностей, можно выделить сцены борьбы между птицей и животным («когтящий орел»), сцены «терзания» между двумя птицами и борьбу птицы со змеем-драконом.

В композициях «когтящий орел» изображается хищная птица (орел или сокол), схватившая когтями жертву (травоядное животное). Самый ранний образец такой композиции находится на фасаде храма Св. Креста на Ахтамаре (915-921 гг.). Подобными образцами можно считать рельефы из Хаху и Анийской Дворцовой церкви. Эти ранние рельефы отличаются реалистичностью и динамичностью изображения. Однако вскоре эти качества были утрачены, и во всех последующих композициях наблюдается развитие в сторону фронтального, статичного и аллегорического изображения, где хищная птица и жертва символизируют спасение праведной души (Ошкванк, Ани, Кафедральный собор, Дсег, Айриванк (Гегард), Буртелашен, Егвард, Гергер, и др.).

В сценах «терзания» птицы представлены в профиль: большая птица

(хищная) настигает меньшую по размерам птицу-жертву сверху, клюет ее в шею, в некоторых случаях в грудь или голову. Впервые эта композиция встречается в убранстве той же Ахтамарской церкви и затем становится любимой темой скульптурного убранства по всей Армении (Ованаванк, Танаат, Айриванк, Нор Варага, Макараванк, Тигран Онец и др.). Возможно, этот сюжет раскрывает разные аспекты единой идеи о вечной борьбе.

Третий иконографический тип представляет уникальную композицию с изображением птицы и змея-дракона (Макараванк, церковь Богородицы, 1198 г.). Фигура орла дана в профиль, в безмятежной позе, несмотря на то, что он пытается задушить свернувшегося вокруг его шеи змея-дракона. Отражая главную идею христианства – победу над злом (т. е. дьяволом), эта композиция воплощает общехристианскую идею торжества добра и божественного начала.

**ՀՈՒՅՆ (ԲՅՈՒՉԱՆԴԱԿԱՆ) ՈՒՂՂԱՓԱՌ ԵԿԵՂԵՑՈՒ
ՀԵՏԵՎՈՐԴ ՀԱՄԱՅՆՔԸ ԿԻՒԿԻՎՅՈՒՄ
ԺԳ-ԺԴ ԴԴ. ԿԵՍԵՐԻՆ**

Բանալի բառեր՝ Հույն Ուղղափառ եկեղեցի, Բյուզանդական կայսրություն, Կիլիկյան Հայաստան, Հռոմեական (Հատին) եկեղեցի, Անտիոքի Ուղղափառ եկեղեցի, Անտիոքի իշխանություն, Սիմեոն II Աբու Շաիբ, Նիկիայի հունական կայսրություն:

Ինչպես հայտնի է, հայոց մեջ, սկսած Ե դարից, առկա է քրիստոնեական մի համայնք, որը պատմագրության մեջ ամենատարբեր անվանումներ է ստացել, ինչպես օրինակ «հայ-հռոմեներ», «քաղկեդոնիկ հայեր», «հունադավան հայեր», «Ծաթեր»¹, «Ուղղափառ եկեղեցու հետևորդ» հայեր և այլն²: Դրանք բոլորն էլ պայմանական եզրույթներ են: Հատկապես Հայ Կաթողիկե եկեղեցու

* Ռ. Մելիքյանի անվան պետական ​​​​ֆոլեշ, հոդվածը ներկայացնելու օրը՝ մարտի 10, 2022, գրախոսելու օրը՝ ապրիլի 2, 2022:

¹ Ծաթերի մասին մանրամասն տե՛ս **Ա. Երիցյան**, «Ծաղ ազգը հա՛յ է, թե ոչ», Փորձ, 1881, էջ 125-126, **Н. Эмин**, *О цадах. Исследование по армянской мифологии, археологии, истории и истории литературы (за 1858-1884)*, 2-е изд., Москва, 1896, Ալիշան Գ., *Հայապատում*, Վենետիկ, 1901, **Н. Адонц**, «О происхождении Армян-Цатов», Жур. Мин. Народ. Просвещ., 1911, т. 32, с. 238-249, նույնի հայերեն թարգմանությունը տե՛ս *Հանդէս ամսօրեայ*, Վիեննա, 1912, էջ 256-271, «Из “Тактикаона” Никона Дивногорца. Описание греческих рукописей монастыря Святой Екатерины на Синае», т. 1, доп., ред. Б. Н. Бенешевича, ПСБ, 1911, с. 584-588.

² Խնդիր չղներով մանրամասն անդրադառնալ հարցի եզրաբանությանը՝ նշեմք միայն նման եզրույթները լայնորեն շրջանառող բզմաբիվ աշխատություններից մի ֆանիսը. **Н. Я. Марр**, «Аркаунь, монгольское название христианъ, въ связи съ вопросомъ объ армянахъ-халкедонитахъ», *Византийский Временник*, Т. XII, Вып. 1-4, СПб, 1905, с. 1-68, **Р. М. Бартикян**, «О византийской аристократической семье Гаврас [ΓΑΥΡΑΣ]: Еще раз о цатах (армянах-халкидонитах)», *ՊԲՀ*, 1987, № 4, с. 181-193, շ. **Քարթիկյան**, «Հայ-Հռոմեներ (Քաղկեդոնիկ հայերը) հունական պարբերականներում», *ՊԲՀ*, № 3, 2008, էջ 237-260, **В. А. Арутюнова-Фиданян**, «К вопросу об армянах-халкидонитах», *Կրթեր հասարակ. Գիտություններ*, 1971, № 3, с. 85-98, նույնի՝ «Православные армяне в Северо-Восточной Руси», (Древнейшие государства Восточной Европы), 1992—1993 гг., Москва, 1995, с. 196-208, նույնի՝ «Армяне-халкидониты: идентичность на стыке этноса и конфессии», (Диалог со временем), Москва, 2007, Т. 21, с. 322-344, նույնի՝ «Армяне-халкидониты. Терминология», *Вестник ПСТГУ III: Филология*, 2013, Вып. 5 (35), с. 9-20.

կազմավորումից ու Բյուզանդական եկեղեցուց զատված այլ ազգային եկեղեցիներին հայկական այդ հատվածի հարումից հետո, եղած եզրույթները դառնում են է՛լ ավելի անկատար՝ պահանջելով ամեն անգամ ժամանակահատվածի և տեղի առումով պատշաճ հստակեցում կատարել: ԺԳ-ԺԴ դդ. Կիլիկիայում ապրող բոլոր բյուզանդական ծեսի հետևորդներին, առանց լուրջ բացառությունների, կարելի է համարել Հույն Ուղղափառ եկեղեցու հետևորդ, քանզի հույներից, հայերից, ասորիներից ու նույնիսկ ֆրանկներից կազմված այդ համայնքը ենթակա էր Անտիոքի Հույն (Բյուզանդական) Ուղղափառ պատրիարքությունը և մտնում էր նրա թեմերի մեջ:

Վերջին շրջանում ուսումնասիրությունների մի մասում փորձ է արվում Կիլիկյան Հայաստանի պատմությունը ներկայացնել որպես Արևմուտքի հետ հարաբերությունների առավել «հաջողված» օրինակ: Բյուզանդիայի ու արևելաքրիստոնեական աշխարհի հետ փոխհարաբերությունները կարծես երկրորդվում են, թեև ժամանակի աղբյուրների քննությունը ցույց է տալիս, որ ընդհուպ մինչև ԺԲ դ. վերջ բանակցությունները և երկխոսության ամրապնդումը Բյուզանդիայի հետ՝ մնացել են հայոց արքունիքի, եկեղեցու օրակարգային հարցերից, ապա որոշակի պարբերականությամբ դրանք շարունակվել են նաև հետագայում: Հայ-բյուզանդական բազմաշերտ հարաբերությունների համատեքստում ուղղափառ հայերին վերաբերող հարցերի թնշուկը մինչև ԺԲ դ. վերջ քննության առարկա է դարձել բազմաթիվ ուսումնասիրություններում, սակայն 1198 թ. Լևոնի թագադրությունից հետո՝ Հայ ու Լատին եկեղեցիների առնչություններին վերաբերող խնդիրների առաջնահերթության պայմաններում, ԺԳ-ԺԴ դդ. Կիլիկիայում առկա ուղղափառ համայնքի պատմությունը հայրենական պատմագրության մեջ մնացել է համեմատաբար քիչ լուսաբանված:

Չնայած Լատին ու Հայ եկեղեցիների միություն փորձերին, ԺԳ դ. Բյուզանդական Ուղղափառ եկեղեցու հավատացյալներն իրենց կենտրոնների մեծ մասը պահպանեցին Կիլիկիայում: Դրանք հանդիսանում էին Անտիոքի բյուզանդական պատրիարքությանը ենթակա թեմեր, որոնցից կարևորներն էին Տարսուսի, Անարզաբայի, Սելեկիայի միտրոպոլիտությունները, Մամեստիայի, Ադանայի, Պոմպեյոպոլիսի ու Մարտիրոսուպոլիսի ավտոկեֆալ ամբիոնները³, իսկ մամլուքների կողմից Անտիոքի իշանությունը 1268 թ. վերջնականապես գրավելուց հետո Անտիոքի Ուղղափառ պատրիարքության աթոռներն ամրապնդվեցին առավելապես Կիլիկիայում:

³ Գ. Գազարյան, «Անտիոքի պատրիարհության հայկական թեմերը (ե-ԻՍ դդ.)», (Արևելյան աղբյուրագիտություն), հ. 2, կազմ. և խմբ. Ա. Ա. Բոզոյան, Երևան, 2020, էջ 389-390, 399-401:

Հռոմի անմիջական մասնակցությունը թագադրությանը վերջինիս համար ցանկալի արդյունքի չհանգեցրեց և կատին եկեղեցին Կիրիկիայում դրանից հետո էլ ունեցավ լուրջ բարդություններ: Կապված 1194-1219 թթ. Կիրիկիա-անտիոքյան հակամարտությունում Հռոմի ոչ միանշանակ դիրքորոշման հետ⁴ Լևոնը սկսեց հետապնդել կատին եկեղեցին, զրկեց այն մի շարք տիրույթներից՝ փոխանցելով դրանք Հունական եկեղեցուն: Նման քայլերի սկիզբը կարելի է համարել 1210 թ., երբ Կիրիկիայում փառահեղ ընդունելության է արժանանում Անտիոքի հունական պատրիարք (մելիտ) Սիմեոն II Աբու Շաիրը⁵ (1206-1242 թթ.): 1211 թ. հունվարի 6-ին պատրիարքը Սսում, Լևոնի և Ռայմունդ-Ռուբենի ներկայությամբ ժամերգություն է կատարում Բյուզանդական եկեղեցու հավատացյալների համար⁶, ապա նրան շնորհվում են Տարսոնում ու Մամիստիայում կատին եկեղեցուն պատկանող որոշ վանքեր և տաճարներ⁷:

Հայոց թագավորի այս ձեռնարկները դրդեցին Հռոմին էլ ավելի բացահայտ բռնելու նրա հետ հակամարտող Տաճարական միաբանների կողմը: 1211 թ. մայիս-հունիսին պապի կոչով Երուսաղեմի թագավոր Հովհաննես Բրիենացու (1210-1225 թթ.) օգնությամբ Տաճարականները հետ բերեցին մի շարք սահմանային ամրոցներ⁸: Հունական եկեղեցու հովանավորությունը հատկապես շարունակվեց 1212 թ. Տարսոնում լատինական արքեպիսկոպոսի մահից հետո, որի մասին վկայում են Իննոկենտիոս III-ի կոնդակները: 1213 թ. մարտին պապը Հայոց թագավորին գրված ուղերձում դժգոհությամբ նշում էր Լևոնի կողմից Տարսոնի կատին եկեղեցու հողերը հույներին հանձնելու մասին. «...Ընդ որում Տարսոնից, ... որտեղ ձեր խոստման համաձայն հիշյալ պատրիարքը (Անտիոքի)

⁴ Վ. Ավետիսյան, «Լատինական եկեղեցու դիրքորոշումը 1194-1219 թթ. Կիրիկիա-անտիոքյան հակամարտության հարցում», *էմիածին*, 2012, համար Ը, էջ 96-101:

⁵ К. З. Мутафян, *Последнее королевство Армении*, Москва, 2009, с. 47-48. Անտիոքի Ուղղափառ պատրիարքները 1100 թ. հետո գտնվում էին Կոստանդնուպոլսում և միայն անվանապես էին կրում տիտղոսը: Ողջ ժԲ-ժԳ դդ. ընթացքում Բյուզանդիան փորձում էր վերականգնել նրանց իրական իշխանությունը և վերադրձնել Անտիոք: Ներառախական պայքարով պայմանավորված՝ Անտիոքի իշխանները ևս երբեմն սրում էին ուղղափառ ու լատին պատրիարքությունների հակասությունները:

⁶ Wilbrandus de Oldenburg, *Peregrinatores Medii Aevi Quatuor*, Leipzig, 1864, p. 177-178.

⁷ B. Hamilton, *The Latin Church and the Crusader States*, London, 1980, c. 12, p. 315. ԺԳ դ. սկիզբին հայ և հույն հոգևորականների սերտ համագործակցության մասին է վկայում նաև այն փաստը, որ դեռևս Թ դ. կեսերին կաթողիկոս Զաֆարիա Զագեցուն Բյուրանիայի Նիկիա ֆաղափի եպիսկոպոս Հովհաննի կամ Վահաննի գրված թուղը 1204 թ. Սսում հունարենից հայերեն հայ եկեղեցու սպասավորները թարգմանել են «սատարութեամբ Նիկեֆոնայ ու Միխայելի ֆահանայից...»: *տէս Ն. Ն. Ոսկեան, Յուցակ հայերէն ձեռագրաց Միսիթարեան Մատենադարանին ի Վիեննա*, հ. Բ, Վիեննա, 1964, էջ 271:

⁸ *L'estoire de Eracles empereur* (RHC, Hist. occidentaux, t. 2), Paris, 1859, p. 317-318.

հուսով էր կարգել արքեպիսկոպոս, ... դուք ուժով ամբողջովյամբ հեռացրել էք լատին հոգևորականներին, ... ապա համարձակվել (այն) պարտադրաբար հանձնել որոշ հույներին»⁹: Բյուզանդական եկեղեցու ու կայսրության հետ երկխոսության արդյունքը հանդիսացավ մերձեցումը Նիկիայի հունական կայսրության հետ՝ ավարտվելով 1213 թ. Ռուբեն III-ի դուստր Ֆրլիպպյի և Թեոդորոս I կասկարիսի ամուսնովյամբ¹⁰:

Այնուամենայնիվ, 1213-1216 թթ. Լևոնը ստիպված էր գնալու որոշակի զիջումների Հռոմի հետ հարաբերություններում, քանի որ բացահայտ հակամարտությունը սպառնում էր Անտիոքում եղած դաշնակիցների կորստով: Նրա պահանջով պատրիարք Սիմեոն II-ը ընդունեց Անտիոքի լատին պատրիարք Պետրոս II կաթոլիկացու (Իվրեի եպիսկոպես) գերագահությունը: Նման պայմաններում Սիմեոն II-ը մնաց Կիրիկիայում և Անտիոքում մինչև 1217-1218 թթ., ապա տեղափոխվեց Նիկիա՝ մերժելով լատինական հաղորդությունը¹¹: Սակայն հետագա իրադարձությունները ցույց են տալիս, որ Լևոնը շարունակել է ուղղափառ համայնքի հովանավորությունը Կիրիկիայում: Պատահականություն չպետք է համարել թագավոր Լևոնի մերձավորագույն զինական Ադան Պալլի Հույն ուղղափառ եկեղեցու հետևորդ լինելու փաստը: Խնդիր չդնելով ներկայացնել նրա անձի շուրջ եղած քննարկումները¹² նշենք միայն, որ Ադանը ըստ Միքայել Ասորու «Հռոմաց ազգից էր»¹³, իսկ Կիրակոս Գանձակեցիի ավելի պարզ իշխանին անվանում է «Հռոմ դավանանքով»¹⁴: Ադանի հանդեպ վստահության լրջագույն հանգամանք է նրա՝ թագավորության սենեսկալի և Լևոնի անչափահաս դստեր խնամակալությունը ստանձնելու փաստերը¹⁵:

Կիրիկիայում՝ ԺԳ դ., Հույն ուղղափառ եկեղեցու հետևորդ համայնքի մեծ ազդեցության մասին վկայում են նաև 1220-ական թթ. տեղի ունեցած գահակալական կռիվները: Լևոնի մահից հետո Ռայմունդ-Ռուբենը 1220 թ. աշնանը

⁹ **Innocentius III Pontifex Romanus**, (Patrologia Latina), V. 216, № 2, Paris, 1855, «Liber Decimus Sextus. Pontificatus Anno XVI», cap. II (p. 785).

¹⁰ **А. Павлов**, “Синодальная грамота 1213 г. о браке греческого императора с дочерью армянского князя”, *Византийский временник*, СПб, 1897, т. 4, с. 161, 164-165 հմմտ. Հ. Բարթիկյան, «Հայ-բյուզանդական նոթեր», *Տեղեկագիր հաս. գիտ.*, ՀՍՍՀ ԳԱ., 1960, № 7-8, էջ 134-137 և (Հայ-բյուզանդական հետազոտություններ), հ. Ա, Երևան, 2002, էջ 53-56:

¹¹ **B. Hamilton**, op. cit., c. 12, p. 317.

¹² **Հ. Մ. Արշամյան**, «Կիրիկյան Հայաստանի բերդատեր իշխանները, XII դ. վերջին և XIII դ. սկզբին», *ԲեՀ*, 3(84), 1994, էջ 50-53, **S. Grigoryan**, “The Lineage of Adam (Siratan), Regent for Zapēl, Queen of Armenia”, in *M.-A. Chevalier, I. Ortega (dir.), Élités chrétiennes et formes du pouvoir en Méditerranée centrale et orientale (XIIIe-XVe siècle)*, Paris 2017, p. 221-250.

¹³ **Միխայել Ասորի**, *Ժամանակագրություններ*, Երուսաղեմ, 1871, էջ 515:

¹⁴ **Կիրակոս Գանձակեցի**, *Պատմութիւն Հայոց*, Երևան, 1961, էջ 187:

¹⁵ **Սմբատ Սպարապետ**, *Տարեգիրք*, Վենետիկ, 1956, էջ 222:

երուսաղեմից նավարկում է Կիպրոս, ապա ափ դուրս գալիս Սելևկիայում ու Կոռնիկոսում¹⁶։ Այստեղ նրան իրենց աջակցությունը շտապեցին հայտնել մի շարք «հայ և հույն իշխաններ», ինչպես նշում է Սմբատ Սպարապետը։ «Հույներ» ասելով այստեղ անկասկած նկատի է առնվում և՛ հույն, և՛ ուղղափառ հայ բնակչության մի մասը, որոնք Տարսոնի, Սելևկիայի, Կոռնիկոսի բնակչության մեջ մշտապես մեծ թիվ էին կազմում։ Քիչ անց նրանց է միանում նաև Կոռնիկոսի տեր Վահրամ Մարաջախտը¹⁷։ Ապստամբ իշխաններն այնուհետև հեշտություն մտան Տարսոն, որտեղ հավաքեցին մոտ 5 հազարանոց բանակ։ Դժվար է ասել, թե «հույն» իշխանների միանալը խոռովությունը կապված էր Ադան պալլի ինչ-որ մտադրությունների հետ, թե ոչ, ստացե՞լ են արդյոք նրանք իշխանի աջակցությունը, սակայն փաստ է, որ 1221 թ. սկզբներին Սսում իսմայիլյանների ձեռքով սպանվում է թագավորության խնամակալ իշխան Ադանը¹⁸՝ նոր հարձակումների մղելով ապստամբներին։ Ադանի սպանության մեջ Միքայել Ասորին մեղադրում է հայ ավատներին, քանզի ըստ ժամանակագրի՝ նա հույն էր, առում էր հայերին ու մտադիր էր տիրել իշխանությունը երկրում¹⁹։

Տարսոնից ապստամբներն առաջանում են Ադանա, պաշարում Մամեստիան²⁰։ Նրանց դեմ է դուրս գալիս Գունդատաբլ Կոստանդին Հեթումյանը։ Տարսոնում Կոստանդինը բանակցությունների մեջ է մտնում Վասիլ իշխանի հետ՝ համոզելով վերջինիս գիշերը բացել քաղաքի դարպասները²¹։ Անկախ այս հանգամանքներից խոռովությունը չի կարելի համարել Կիլիկիայի ուղղափառ իշխանների ապստամբություն, քանզի նրանք թագավորության քաղաքական կյանքում երբեք դավանաբանական գործոնը չեն դարձրել շահարկումների առարկա և առանձին բացառություններով հանդերձ բավական ինտեգրված էին ընդհանուր միջավայրին։ Ավելին, Հեթումյան տան ներկայացուցիչները, մշտապես լինելով սերտ հարաբերությունների մեջ Բյուզանդիայի ու Հույն Ուղղափառ եկեղեցու հետ (այդ մասին տեղեկություններ գտնում ենք Ներսես Շնորհալու թղթերում²²), ավելի ընդարձակեցին նրանց իրավունքները Կիլիկիայում կատին

¹⁶ *L'histoire de Eracles empereur*, p. 347.

¹⁷ **Սմբատայ Սպարապետ**, *Տարեգիրք*, էջ 223-224, Հեթում պատմիչի ազգաբանական աշխատությունները, (ՄԺ XIII-XVIII դդ.), ֆ. 2, Երևան, 1956, էջ 104:

¹⁸ **Bar Hebraeus**, *Chronography*, trans. **Wallis Budge E. A.**, London, 1932, p. 376, 379, Հեթում պատմիչի ազգաբանական աշխատությունները, էջ 104:

¹⁹ **Միխայիլ Ասորի**, *Ժամանագագրություն*, էջ 505, 515 հմմտ. Սամուէլ Անեցի և Շարունակողներ, Երևան, 2014, էջ 239, 418:

²⁰ **Bar Hebraeus**, op. cit., p. 380 հմմտ. Սմբատայ Սպարապետ, *Տարեգիրք*, էջ 223-224.

²¹ Սմբատայ Սպարապետ, *Տարեգիրք*, էջ 224, **R. Grousset**, *Histoire des croisades et du royaume franc de Jerusalem*, t. 3, Paris, 1936, p. 266-267.

²² **Մրբայն Ներսեսի Շնորհալույ**, *Ընդհանրական թուղթք*, Երուսաղեմ, 1871, էջ 85-87:

եկեղեցու հաշվին: Առիթը Հռոմի պապի աջակցությունն էր Անտիոքի իշխանին Կիլիկիայի դեմ 1225-1226 թթ. նոր պատերազմում²³: Կոստանդինը հակադարձեց սրան Կիլիկիայի լատին հոգևորականության ճնշումներով. 1226 թ. նա թագավորության տարածքից վտարեց Մամիստիայի և Տարսուսի լատին արքեպիսկոպոսներին իրենց հոգևոր դասի հետ միասին²⁴:

Հեթումի թագադրությունից հետո Կոստանդինը պատվիրակություն առաքեց Հռոմ²⁵՝ ամենայն հավանականությամբ ստանալու համար որդու իշխանության լեգիտիմացման հավաստիացումներ: Այս ձեռնարկը չհարթեց ստեղծված իրավիճակը. Լատին հոգևորականներին Կիլիկիա վերադարձի թույլտվություն տրվեց միայն Հեթում II-ի օրոք (1289-1293, 1294-1297, 1299-1307 թթ.)²⁶: Նույնիսկ 1237-38 թթ. Գրիգորիոս IX պապը (1227-1241 թթ.) Անտիոքի իշխան Բոհեմունդ V-ի (1233-1252 թթ.) խնդրանքով հանձնարարեց հետաքննություն սկսել Հեթումի ու Ջաբելի ամուսնության օրինականության վերաբերյալ, որի շնորհիվ Հեթումը ստացել էր Հայոց գահը, բայց դրան այդպես էլ ընթացք չտրվեց²⁷: Չի բացառվում, որ Հռոմը գիտակցաբար չցանկացավ սրել առանց այդ էլ անբարենպաստ հարաբերությունները Հեթումյանների հետ:

Այդ տարիներին բյուզանդական եկեղեցու դիրքերի վերականգնման լուրջ ցուցիչ էր այն հանգամաքը, որ 1230-ական թթ. Կիլիկիայի ու Նիկիայի կայսրության միջև սկսված երկխոսության մեջ նորից կենտրոնական դիրքում էր Անտիոքի Ուղղափառ եկեղեցու պատրիարք Սիմեոն II Աբու Շաիբը: 1239 թ. վերսկսված բանակցություններում քննարկվում էր նաև Ուղղափառ եկեղեցու և Հայ Առաքելական եկեղեցու միջև հաղորդության վերականգնման հարցը Հեթում թագավորի հորդորներով²⁸: Չնայած այս բնագավառում մեծ փոփոխությունների դրանք չհանգեցրին²⁹, սակայն Կիլիկիայում բյուզանդական եկեղեցիներին, մասնավորապես Չմյուռնիայի շրջանի Լեմոնի Սուրբ Աստվածածնի և Սֆուրնու վանքերին, Նիկեայի կայսր Դուկաս Վատացիսի (1222-1254 թթ.) նվիր-

²³ Իբն Ալ-Ասիր, *Կիակատար պատմություն* (Օտար աղբյուրներ Հայաստանի և հայերի մասին), հ. 11, (Արաբական աղբյուրներ, գիրք Բ), Երևան, 1981, էջ 332-333:

²⁴ B. Hamilton, op. cit., c. 13, p. 340.

²⁵ Sembad le Connetable, *Chronique du Royaume de la Petite Arménie*, (RHC, Doc. Arméniens), t. 1, Paris, 1869 p. 648.

²⁶ *Les Registres de Nicholas IV*, ed. V. Langlois., Paris, 1891, № 6401, p. 859.

²⁷ *Les Registres Grégoire IX*, ed. L. Auvray, Paris, 1896, № 3597.

²⁸ Հ. Բարթիկյան, «Հայ-բյուզանդական եկեղեցական յարաբերությունները փաստաթղթերում. Կոստանդնուպոլսի պատրիարքներ Գերմանոս Բ-ի և Մանուէլ Բ-ի թղթերը Հեթում Ա թագավորին եւ Կոստանդին Ա Բարձրաբերդի կաթողիկոսին», (Հայ-բյուզանդական հետազոտություններ), հ. Գ, Երևան, 2006, էջ 31-32, B. Hamilton, op. cit., c. 12, p. 321.

²⁹ Մ. Օրմանյան, *Ազգապատում*, հ. Բ, մաս Ա, Պէյրուք, 1960, սյունակ 1616-1617:

րատվութիւններին մասին հաղորդումները³⁰ հաստատում են ուղղափառ մեծ համայնքի ազատութիւնների փաստը:

Պատրիարք Միմեոն II-ի գլխավորութիւնը ընդունում էին և՛ Անտիոքի, և՛ Կիլիկիայի, և՛ նույնիսկ Տրիպոլիի բոլոր ուղղափառ հոգևորականներն ու թեմերը: Մինչև 1240-ական թթ. սկիզբը նրա անունը որպէս «Անտիոքի և ողջ Արևելքի պատրիարք» հիշատակվում է բազմաթիվ տեղերում: Այդ տարիներին բազմիցս հռոմեական եկեղեցին պահանջում էր Անտիոքի իշխանից ապահովել լատին հոգևորականութեան գերակայութիւնն Ուղղափառ և մյուս եկեղեցիների սպասավորների նկատմամբ³¹, բայց Բոհեմոնդ V-ը չէր ցանկանում զժտվել ազդեցիկ ուղղափառ համայնքի հետ: Արդյունքում Անտիոքի հունական եկեղեցու նոր պատրիարք Դավիթը (մոտ 1245-1258 թթ.) 1245 թ. վերադարձավ քաղաք³²: Բյուզանդական եկեղեցու դիրքերի ամրապնդումը ստիպեց փաստի հետ հաշվի նստել Հռոմի պապ Իննոկենտիոս IV-ին (1243-1254 թթ.). միակ պայմանը Հռոմի գերակայութեան ընդունումն էր, որի դիմաց պապը պատրաստ էր ճանաչել Արևելքի ուղղափառ պատրիարքների իրավունքներն ու վերականգնել նրանց լիազորութիւնները նախկին տիրույթներում: 1246 թ. Արևելք ժամանած լեգատ Լորենցո դել Օրտեն, ապա կարդինալ Օդոն զգալի արդյունքների հասան ուղղափառ հոգևորականների հետ բանակցութիւններում, սակայն նման քայլերը հավանութեան շարժանացան Լատին եկեղեցու բոլոր սպասավորների կողմից: Մասնավորապէս այն բողոքի տեղիք տվեց Երուսաղեմի լատին պատրիարք Ռոբեր Նանտեցու մոտ, որը հասցրել էր իրեն ենթարկել բազմաթիվ հունական եկեղեցիներ ու վանքեր³³: Անտիոք ժամանած նոր լատին պատրիարք Օպիցո դել Ֆիեչիի (1247-1292 թթ.) ու ուղղափառ պատրիարք Դավթի միջև դրացիական հարաբերութիւնները պահպանվեցին. երկու պատրիարքն էլ նստում էին Անտիոքում: Հնարավոր է դա անձնական լավ հարաբերութիւնների արդյունք էր, քանզի արդեն Դավթի հաջորդ Եվթիմիոս I-ի (1258-1275 թթ.) հետ հակասութիւնները սրվեցին և նա ի վերջո ստիպված թողեց քաղաքը: Շատ շուտով 1260 թ., Նիկիայի կայսեր խնդրանքով մոնղոլ խան Հուլավուս պահանջեց Բոհեմոնդ

³⁰ *Acta et diplomata graeca medii aevi sacra et profana, Collecta et ediderunt F. Miklosich et I. Muller.*, vol. 4, *Acta et diplomata monasteriorum et Ecclesiarum Orientis*, Vindobonae, 1871, p. 62-63, 142-144.

³¹ **С. П. Брюн**, *Ромеи и франки в Антиохии, Сирии и Киликии XI-XIII вв.*, т. 2, Москва, 2015, с. 426-430.

³² Մանրամասներ տե՛ս **S. Runciman**, *A History of the Crusades*, t. 3, London-New York, 1954, p. 207, 231-233, **C. Cahen**, *La Syrie du nord à l'époque des croisades et la principauté franque d'Antioche*, Paris, 1940, p. 684.

³³ *Registres d'Innocent IV*, ed. **E. Berger**, Vol. 1-4, Paris, 1884-1921, № 3047, № 4051, № 4052.

VI-ից (1252-1275 թթ.) Անտիոքում վերականգնել Եվթիմիոս I-ի աթոռը ինչն անասելի դժգոհություն առաջ բերեց լատին պատրիարքի մոտ³⁴:

Իրադրությունը մեղմելու ու Անտիոքում բախումներ թույլ շտալու նախա-
ձեռնությունամբ հանդես եկավ Հեթում I-ը: 1263 թ. մամլուքների կողմից Անտիոքի
պաշարմանը հաջորդում է Հեթումի և Անարզաբայի արքեպիսկոպոս Տեր-Հակո-
բի գլխավորած պատվիրակության ժամանումը քաղաք³⁵: Հեթումը օգնում է Բո-
հեմոնդին ազատվելու պատրիարք Եվթիմիոսից՝ նրան բռնի տանելով Կիլիկիա:
Սրանից հետո Բոհեմոնդը դիմում է Հռոմի պապ Ուրբանոս IV-ին (1261-1264
թթ.), որը 1263 թ. ամռանը չեղյալ է հայտարարում նրա վրա դեռևս Բեթղեհեմի
եպիսկոպոսի բանադրանքը³⁶: Եվթիմիոսը Կիլիկիայից հեռացավ Կոստանդնու-
պոլիս, որտեղ էլ 1268 թ. ստացավ մամլուքների կողմից Անտիոքի գրավման
լուրը: Նա այդպես էլ չհամակերպվեց Հեթումի կողմից իրեն հասցված անար-
գանքի հետ ու 1272 թ. պաշտպանեց երիտասարդ թագավոր Լևոն II-ի (1270-
1289 թթ.) դեմ բարձրացված ապստամբությունը:

Այս ապստամբության մասին հայկական աղբյուրները գրեթե ոչինչ չեն հա-
ղորդում. կան տեղեկություններ 1271-1273 թթ. տեղի ունեցած այլ ըմբոստու-
թյունների մասին, օրինակ Մոլեոնի տեր Լևոնի ու Ապղարիբի ապստամբու-
թյունը³⁷: Խռովությունը Կիլիկիայում նորից բարձրացրել էին Հույն Ուղղափառ
եկեղեցու հետևորդները, որոնց գլխավորում էր ոմն իշխան Վահրամ: Լևոնն
ապստամբների հետ երկխոսելու նպատակով դիմում է պատրիարք Եվթիմիո-
սին, քանզի վերջինս ուղղափառների հոգևոր առաջնորդն էր Կիլիկիայում: Բա-
նակցելու փոխարեն պատրիարքը կոչ է անում լեռնային ամրոցներից մեկում
ամրացած խռովարարներին պաշարել մինչև վերջ: Վրդովված այս հանգաման-
քից՝ ամրոցի հայ բնակիչները նրանց հանձնում են իշխանությանը: Լևոնը դա-
ժան հաշվեհարդար է տեսնում բոլորի հետ, իսկ Վահրամին ցուցադրաբար սպա-
նում Անարզաբայի միջնաբերդում³⁸: Եվթիմիոսին տանում են Այաս՝ վերջնակա-

³⁴ B. Hamilton, op. cit., c. 12, p. 322-325.

³⁵ Սմբատայ Սպարապետ, *Տարեգիրք*, էջ 241:

³⁶ Ж. Ринсар, *Латинно-Иерусалимское королевство*, перев. с фр. А. Ю. Карачинского, СПб, 2002, с. 350-351, S. Runciman, *A History of the Crusades*, t. 3, p. 319. Ուրբանոս IV-ը Տրիպոլիի եպիսկոպոս Պաուլոս դե Սենիին 1263 թ. հունիսի 24-ին գրված նամակում պատրաստակամություն էր հայտնում չեղարկելու բանադրանքը, եթե եկեղեցուն հասցված վնասները իշխանը հատուցի գործով: Եվթիմիոսի հեռացումն Անտիոքից հավանաբար դրան էր միտված. տե՛ս С. П. Брюн, *Ромеи и франки в Антиохии, Сирии и Киликии XI-XIII вв.*, т. 2, с. 447.

³⁷ Հեթում Բ-ի տարեգրություն, (Մանր ժամանակագրություններ XIII-XVIII դդ.), հ. 1, Երևան, 1951, էջ 84, 97:

³⁸ Bar Hebraeus, op. cit., p. 527-528.

նապես Կոստանդնուպոլիս ուղարկելու համար: Պատրիարքը մի շարք փորձու-
թյուններից հետո հասնում է կայսրության մայրաքաղաք և մինչև կյանքի վերջ՝
մոտ 1275 թ., մնում այնտեղ³⁹:

Համիլթոնի կարծիքով այս ապստամբությունը կարող էր տեղի ունենալ
1263 թ.⁴⁰ անմիջապես Եվթիմիոսին բռնի Կիլիկիա տեղափոխելուց հետո⁴⁰, սա-
կայն նման թվագրումը հակասում է իրադարձությունը ծանոթ աղբյուրներին,
որոնց հեղինակներ Բար Հեբրեուսը և Պախիմերեսը դեպքերի ժամանակակից-
ներ են. Բար Հեբրեուսն այդ ընթացքում նույնիսկ եղել է Կիլիկիայում⁴¹, ուստի
դժվար թե շփոթվեր: Ինչևիցե, այս խոսվությունը ևս մեկ ապացույց է Կիլիկիա-
յում XIII դ. երկրորդ կեսին ուղղափառ համայնքի նշանակալի կշռի մասին:
Առանձին իշխանները չէին հանդգնի թագավորի դեմ մեծ ապստամբություն
բարձրացնել, առանց զինական ուժերի ու իրենց աջակցող համայնքի: Նրանց
լուրջ կարողությունների մասին է վկայում ոչ միայն Անտիոքի ուղղափառ պատ-
րիարքի անմիջական ներգրավվածությունն այս ամենում, իսկ մասնակի այս
մասին խոսում է նաև 1271 թ. հունվարի 6-ին Անտիոքի թագադրության ժամանակ
հույն պատրիարքի ու հոգևորականների, Կիլիկիայի հույն իշխանների ներկա-
յությունը⁴²: նույնիսկ ապստամբների դաժան պատիժները չկարողացան ընկճել
Կիլիկիայում այդ համայնքի հետագա աշխույժ կյանքը: Ավելին, դատելով տե-
ղեկություններից, Կիլիկիայի ուղղափառ հոգևորականությունն Անտիոքի ան-
կումից հետո պատրաստվում էր գլխավորել բյուզանդական եկեղեցու այս հատ-
վածք, ինչը հակասում էր Կոստանդնուպոլսի շահերին. վերջինս իր նպատակ-
ներն ուներ Կիլիկիայի ուղղափառ թեմերի կառավարման հարցում:

1268 թ. Անտիոքի անկումը բնականաբար մեծացրեց Կիլիկիայի ուղղափառ
համայնքի դերը Անտիոքի հունական եկեղեցու ավանդական տիրույթներում,
սակայն գրկված լինելով Բյուզանդիայի անմիջական հովանավորությունից այս
թեմերն այլ հնարավորություն չունեին, քան փնտրելու Հայոց թագավորների
բարեհաճությունն ու անգամ զիջումներ անելու Հայ Առաքելական եկեղեցուն:
Մինևույն ժամանակ ԺԳ դ. վերջին – ԺԴ դ. սկզբին Կիլիկիայի աշխարհիկ ու
հոգևոր իշխանները նույնպես ստիպված էին հաշվի նստելու Բյուզանդական
եկեղեցու հետևորդ խոշոր համայնքի և Կոստանդնուպոլսի հետ, քանզի Կիլի-
կիան ուներ լուրջ դժվարություններ այդ ժամանակաշրջանում, իսկ Բյուզան-

³⁹ Bar Hebraeus, op. cit., p. 528 հմմտ. Georgius Pachymeres, *De Michaele et Andronico Paleologis*, Bonn, 1835, Lib. VI, c. 1, p. 429.

⁴⁰ B. Hamilton, op. cit., c. 12, p. 324.

⁴¹ Լ. Տեղաբնայան, *Խաչակիրները և հայերը*, հ. Բ, Երևան, 2007, էջ 329:

⁴² Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ. ԺԳ դ., կազմ. Ա. Մաթևոսյան, Երևան, 1984, էջ 393:

դիան որոշակի հաջողություններ էր արձանագրում:

Այսպես, 1275 թ. Հույն Ուղղափառ եկեղեցու կիլիկյան թեմերը Անտիոքի պատրիարքի ընտրություններին ներկայացրել էին Անարզաբայի միտրոպոլիտ Թեոդորիտի թեկնածությունը, և միայն կայսր Միքայել VIII-ի (1261-1282 թթ.) միջամտությամբ պատրիարքի աթոռը զբաղեցրեց Կոստանդնուպոլսին ենթակա Թեոդոս Վիհարդունը⁴³: Հաջորդ պատրիարք Արսենիոսը (1283-1284 թթ.), թեև Տրիպոլիի եպիսկոպոսն էր, լավ հասկանում էր, որ առանց Կիլիկիայի ուղղափառ թեմերի հնարավոր չէ պահպանել Անտիոքի պատրիարքությունը: Նրա բացահայտ դիրքորոշումն այս հարցում հանգեցրեց Հայ Առաքելական եկեղեցու հետ հաղորդություն ունենալու և Կիլիկյան թագավորին հարկ վճարելու մեղադրանքների, ու Արսենիոսը կարգալույծ հայտարարվեց Կոստանդնուպոլսի կողմից⁴⁴: Այս քայլը եկրպառակություն առաջ բերեց Անտիոքի պատրիարքությունում. 1287 թ. կիլիկյան թեմերը նոր պատրիարք կարգեցին Պոմպեյոպոլիսի միտրոպոլիտ Դիոնիսիոսին, իսկ մյուսները Կոստանդնուպոլսի հավանությամբ Կիրիլ Տիրացուն⁴⁵: Վերջ ի վերջո, Կիրիլի մահից հետո՝ 1308 թ., Դիոնիսիոսին բոլորը ճանաչեցին Անտիոքի պատրիարք⁴⁶ ընդունելով, այսպիսով, Կիլիկիայի դերը Բյուզանդական եկեղեցու այս հատվածում: Մինչև XIV դ. կեսերը Անտիոքի հունական եկեղեցու պատրիարքի աթոռը զբաղեցրեց ևս մեկ ներկայացուցիչ Կիլիկիայից՝ Մամեստիայի միտրոպոլիտ Դիոնիսիոս II-ը (1316-1344 թթ. միջև)⁴⁷:

Կիլիկիայի ուղղափառ թեմերը Կոստանդնուպոլսին ենթարկելու և բյուզանդական ծեսի հետևորդ հայերի կայսրությունում ունեցած առանձին համայնքի մասին վկայում են Կոստանդնուպոլսի պատրիարք Նսայասի (1323-1334 թթ.) Հայոց կաթողիկոս Կոստանդին IV Լամբրոնացուն (1323-1326 թթ.) և թագավոր Լևոն V-ին (1320-1342 թթ.) գրված նամակները⁴⁸, անկախ այն հանգամանքից,

⁴³ Georgius Pachymeres, op. cit., Lib. VI, c. 5, p. 436-437 հմմտ. Брюн С. П., *Ромеи и франки в Антиохии, Сирии и Киликии XI-XIII вв.*, т. 2, с. 456-461. Թեոդոսը ֆրանսիական ծագման հայտնի Վիհարդուն ընտանիքի շտապիղներից էր և խաչակիրների հետ հայտնվելով Արևելքում հարել էր Հույն Ուղղափառ եկեղեցուն:

⁴⁴ Georgius Pachymeres, op. cit., Vol II, c. 19, p. 56.

⁴⁵ **Նույն տեղում:**

⁴⁶ К. А. Панченко, «Дионисий I», *Православная энциклопедия*, Т. 15. Москва, 2007, с. 308, Joseph (Nasrallah), *Cronologie des patriarches melchites d'Antioche de 1250-1500*, (Proche-Orient Chrétien), 1967, p. 9-11.

⁴⁷ Nicephorus Callistus, *Ecclesiasticae historiae*, (Patrologia Graeca), T. 146, Paris, 1865, lib. XIV, c. 1197-1198.

⁴⁸ *Acta et diplomata graeca medii aevi sacra et profana, Collecta et ediderunt F. Miklosich et I. Muller*, vol. 1, Acta Patriarchatus Constantinopolitani MCCCXV-MCCCCII, Vindobonae, 1860, p. 158-164.

որ Բյուզանդիան, օգտվելով Կիլիկիայի համար ստեղծված ծանր իրավիճակից, այդ պահին փորձում էր հեռու գնալ ու ի վերջո Հայոց եկեղեցին ենթարկել իրեն: Մեջբերենք համապատասխան հատվածները Հրաչ Բարթիկյանի թարգմանությունում⁴⁹. «Ամենահարգելի ...կաթողիկոս Հայոց եկեղեցվո: ...Ձեր կողմից ուղարկված դեսպանները ժամանելով բերեցին այստեղ ...նամակները: ...Բոլորին լսելի կերպով ընթերցելուց հետո ճշգրիտ իմացանք ձեր դարձի մասին...: Այժմ աստված հավեց ձեր սրտերին և հազիվ այդքան ժամանակից հետո ճանաչեցիք ընդհանուր մորը՝ եկեղեցուն, որից ...բաժանվել էիք: Այժմ դուք արհամարհում եք, խորշում եք և բոլորովին դեն եք գցում այն ինչ վատաբար ընդունում էին ձեր հայրերը՝ ի խորտակումն եկեղեցու ուղիղ դոգմաների: ...Անհրաժեշ է որ ձեր սերը և ընդունի, և խոստովանի ուղղափառության դոգմաները և ամեն ինչում հար և նման լինի մեզ: Ձեր այս՝ աստծուն հաճելի ...գործի համար ձեզ ուղարկեցինք տեր Միքայել Կալլիկրինիտեսին, ...վանական տեր Գաբրիելին, այլև այստեղի հայերի մեծահարգո եպիսկոպոսին: ...Ինչ վերաբերում է այստեղի այն հայերին, որոնք հարեցին մեր սուրբ ու տիեզերական եկեղեցուն, ...նրանք այդ կատարեցին ոչ թե որևէ բռնություն կամ ստիպման հետևանքով, ...այլ սեփական կամքով, սեփական նախաձեռնությամբ և ցանկությունով: Ինչ վերաբերում է նրանց կառավարմանն ու անդորրությունը, ապա այժմվանից իսկ մենք այդ սկսելու ենք, եթե դա ձեզ համար ընդունելի է...»:

1344 թ. հետո Անտիոքի պատրիարքները վերջնականապես տեղափոխվեցին Դամասկոս, քանզի ակնհայտ էր նաև Կիլիկիայի թուլացումը, որն անորոշ էր դարձնում ոչ միայն տեղի ուղղափառ համայնքի ճակատագիրը, այլ ընդհանրապես քրիստոնեական ներկայությունն այդ տարածաշրջանում:

Ամփոփելով ասվածը՝ կարելի է հանգել այն եզրակացության, որ չնայած Բյուզանդիայի թուլացմանն ու Լատին եկեղեցու դիրքերի ուժեղացմանը Մերձավոր Արևելքում XII դ. վերջում, Կիլիկիայում Հուլյն Ուղղափառ եկեղեցու հետևորդ համայնքը շարունակեց իր դերակատարությունը թագավորության արտաքին ու ներքին կյանքում: Ավելին, տարբեր պատճառներով այն ավելի համախմբված հանդես եկավ այդուհետ՝ ցուցաբերելով մեծ հավակնություններ: Անտիոքի խաչակրաց իշխանության թուլացմանն ու մամլուքների նվաճումներին զուգահեռ Անտիոքի Ուղղափառ եկեղեցու առավել խոշոր կենտրոնները

⁴⁹ Հ. Բարթիկյան, «Նոր նյութեր Կիլիկիայի հայկական պետության և Բյուզանդիայի փոխհարաբերությունների մասին», *Բանբեր Մատենադարանի*, № 4, 1958, էջ 290-295: Նամակների բովանդակությունը գրեթե նույն է. ճշտված են միայն հասցեատերերը, որոնք են՝ համապատասխանաբար «Ամենահարգելի, ամենապատվավոր և ամենաբարեպաշտ կաթողիկոս Հայոց եկեղեցվո» և «Կիլիկիայի, Իսավրիայի և ամբողջ Հայաստանի մեծ թագավոր»:

պահպանվեցին հենց Կիլիկյան Հայաստանում, որի հետևանքով աճեց Կիլիկյան թեմերի դերը Բյուզանդական եկեղեցու համակարգում՝ որոշակի մեծացնելով նաև ուղղափառ համայնքի կշիռը Կիլիկիայում: Այսպես շարունակվեց մինչև XIV դ. 40-ական թթ., երբ մամլուքյան նոր նվաճումներն արագորեն անկման տարան տարածաշրջանի միակ քրիստոնեական երկիրը՝ Կիլիկյան Հայաստանը, ինչին հաջորդեց համայնքի աստիճանական ոչնչացումը:

VAHE AVETISYAN

**THE GREEK-ORTHODOX (BYZANTINE) COMMUNITY IN CILICIA
IN THE 13TH – MID 14TH CENTURIES**

Keywords: Greek Orthodox Church, Byzantine Empire, Cilician Armenia, Roman (Latin) Church, Antiochian Orthodox Church, Primality of Antioch, Simeon II Abu Shayib, Nicaean Empire.

Until the end of the 12th century, negotiations between the Armenian clergy of Cilicia and the Byzantine Church were periodically held on the restoration of church communion, which, unfortunately, did not lead to positive results. After the coronation of Levon II in 1198, Cilician Armenia formally recognized the primacy of the Roman Church. This circumstance did not affect the rights of the Greek-Orthodox population of the country: the community retained its dioceses throughout the kingdom and even managed to strengthen its position after the Hethumids came to power. Following the conquest of Antioch in 1268, the Greek-Orthodox population of Cilicia united even more, taking an active place in the former territories of the Patriarchate of Antioch. It was a small but relatively influential part of the population of the kingdom, represented in all spheres of life, and only from the 40s of the 14th century, when the state was declining, the Orthodox community began to disperse quickly.

ВАЭ АВЕТИСЯН

**ГРЕКО-ПРАВОСЛАВНАЯ (ВИЗАНТИЙСКАЯ) ОБЩИНА
В КИЛИКИИ XIII - СЕРЕДИНЫ XIV ВВ.**

Ключевые слова: Греческая православная церковь, Византийская империя, Киликийская Армения, Римская (Латинская) церковь, Антиохийская православная церковь, Антиохийское княжество, Симеон II Абу Шаиб, Никейская империя.

Вплоть до конца XII в. между армянским духовенством Киликии и Византийской церковью периодически шли переговоры о восстановлении церковного общения, которые не привели к положительным результатам. После коронации Левона II в 1198 г. Киликийская Армения формально приняла главенство Римской церкви. Данное обстоятельство, однако, не привело к притеснениям греко-православного населения страны: община сохранила свои епархии по всему королевству и даже сумела укрепить свои позиции после прихода к власти Хетумидов. После завоевания Антиохии в 1268 г., греко-православное население Киликии ещё больше сплотилось, и стало играть еще более активную роль на бывших территориях Антиохийского патриархата. Оно по-прежнему оставалось значительной частью населения королевства, было представлено во всех областях жизни и только с 40-х гг. XIV в., на фоне упадка государства, православная община быстро рассеивается.

**ՍԱՐԳԻՍ ՓԻԼԻՍՈՓԱ Բ-Ի ԿՈՐՍՎԱԾ 532-ԱՄՅԱ
ՊԱՐԲԵՐԱԾՐՁԱՆՆԵՐԸ. ՎԵՐԱԿԱՆԳՆՈՒՄ ՄԱՍ ԵՐԿՐՈՐԴ.
ՀԱՅՈՑ ՇԱՐԺԱԿԱՆ ՏՈՄԱՐ-ՊԱՐԲԵՐԱԾՐՁԱՆԸ**

Բանալի բառեր՝ Պարբերաշրջան, Զատիկ, լրում, վերականգնում, ամիս, գարնանային արևադարձ, տարվա շաբաթագիր և տարվա առաջին օր:

Տոմարագիտական այս ուսումնասիրության նպատակը հայ տոմարագետ Սարգիս Փիլիսոփայի պարբերաշրջանի վերականգնումը և ԺԴ դարի տոմարական ժամանակաշրջանի մասին պատկերացում տալն է, ինչի հետ սերտ կապված է նաև Սարգիս Փիլիսոփա Բ-ը¹: Նա ԺԴ դարի տոմարագետ է և կազմել է 532-ամյա պարբերաշրջան, ինչը, սակայն, մեզ չի հասել: Այնուամենայնիվ, պահպանվել են այդ պարբերաշրջանի հետ անմիջական կապ ունեցող ամսաշարքերը ՄՄ 2036, ձեռագրում (թ. 257բ-ից): Նշյալ ամսաշարքերը տոմարագետ Ռ. Վարդանյանը վերագրում է Սարգիս Փիլիսոփա Բ-ին² և հավելում, որ նա իր պարբերաշրջանը կազմել է հուլյան անշարժ և հայոց շարժական տոմարներով, այսինքն՝ ամսաշարքերով³: Ռ. Վարդանյանի ուսումնասիրության շնորհիվ հայտնի է, որ Սարգիսն իր պարբերաշրջանն սկսել է 1341 թվականից, որը բավարար և հիմնարար ելակետ է այս պարբերաշրջանը վերականգնելու համար: Սարգսի պարբերաշրջանն ավարտվում է 1872 թվականով:

Սարգսի պարբերաշրջանի հայկական ամսաշարքերում բացակայում են նահանջ տարիները, քանի որ նա չի կիրառել Հովհաննես Սարկավազի հիմնական ռեֆորմը⁴, սակայն նրա հուլյան ամսաշարքերը հիմնված են անշարժ տո-

* ԵՊՀ աստվածաբանության ֆակուլտետ, բակալավրիատ, շրրորդ կուրսի ուսանող, hovhannesigityan861@gmail.com, հոդվածը ներկայացնելու օրը՝ մարտի 10, 2022, գրախոսելու օրը՝ մարտի 26, 2022:

1 «Սարգիս Փիլիսոփա երկրորդ» անվան ձևակերպումը գիտական գրականություն է ներմուծել տոմարագետ Ռ. Վարդանյանը, ուստի մենք կիրառում են այն՝ հիմնվելով նրա տարանջատման փաստարկների վրա, մասնավորապես՝ Սարգիս Փիլիսոփա Ա-ի (մեկ այլ տոմարագետ, որը նույնպես ապրել է ԺԴ դարում) գրական ժառանգության տարանջատման և երկու նույնանուն տոմարագետների ժամանակաշրջանի մերձավորության հիման վրա:

2 Սարգիս Փիլիսոփայի մասին կենսագրական տեղեկություններ գրեթե չեն պահպանվել:

3 Ռ. Վարդանյան, «Պատճեն տոմարի հայոց»-ի խմբագրությունների ժամանակի որոշումը (6-18-րդ դարեր), Երևան, 2007, էջ 137:

4 Հովհաննես Իմաստասեր-Սարկավազը 1095 թ. անշարժացրել է հայոց շարժական տոմարը՝ մեկնական ամսվան ամեն 4 տարին մեկ 1 օր ավելացնելով: Անշարժ տոմարի հիման վրա նա

մարի վրա և պարունակում են նահանջ տարիներ: ՄՄ 2036 ձեռագրում առկա ամսաշարքային գուգադրուկները հետևյալն է. «Ի դեկտեմբերի որ է նաւասարդի... Ի Յունվարի որ է Սահմի... Ի փետրվարի որ է Տրէ... Ի ապրիլ որ է քաղոց... Ի մայիս որ է արաց... Յունիս որ է մեհեկի... Ի Յուլիս որ է յարեգ... Օգոստոս որ է Ահկի... Ի սեպտեմբեր որ է Մարերի... Ի հոկտեմբեր որ է Մարգաց, Ի նոյեմբեր որ է հրոտից»:

Ելակետ ընդունելով ահկի 16^{րդ} օգոստոսի 27 տոմարական նշումը և հետհաշվարկ կատարելով՝ համոզվում ենք, որ այս ամսաշարքի տվյալները վերաբերում են միայն 1384 թ.-ին և նրան մոտ տարիներին այնպես, ինչպես Սարգիսը նշում է իր հիշատակարանի թվականի դեպքում՝ ՊԼԳ= 833. ուստի ամսաշարքերի այս պատկերն այլ է նրա 532-ամյա պարբերաշրջանի սկզբին՝ 1341 թվականին, սակայն հայոց և հուլյան տոմարների միջև օրերի փոփոխությունը և տարբերությունը մեկ ամսի օրերի քանակը չի գերազանցում:

Ռ. Վարդանյանը ՄՄ 2036 ձեռագրի (Ժէ դ.) այն բնօրինակը (նա թվագրում է այն ԺԴ դարի 60-ական թթ.) վերագրում է Սարգիս Փիլիսոփա Բ-ին՝ հիմնվելով այդ ձեռագրում առկա այն ամսաշարքերի առկայության վրա, որոնք վերաբերում են 1380-ական թթ., իսկ կրկնօրինակությունը, այսինքն՝ 2036 թվահամարի ձեռագիրը 17-րդ դարում է ընդօրինակվել: Նա Սարգսի կողմից տոմարի խմբագրությունը թվագրում է ԺԴ դարի 40-70-ական թվականներում՝ հիմք ընդունելով Հայտնության բարեկենդանի, Ծնունդ այլազգեսացի և ձմեռնամուտի հաստատունները, որոնք էլ Ռ. Վարդանյանը քաղել է ՄՄ 5975 ձեռագրից (թվագրվում է 1467թ.)⁵: Ռ. Վարդանյանը կազմել է նաև այդ հաստատունների աղյուսակը⁶:

Նշենք, որ տոմարագետներ Ա. Աբրահամյանի և Ռ. Վարդանյանի ուսումնասիրությունների շնորհիվ բավականին մեծ տարանջատումներ են գրվել Սարգիս Փիլիսոփա Ա-ի և Սարգիս Փիլիսոփա Բ-ի տոմարական ժառանգությունների միջև և Մատենադարանում առկա ձեռագրերի հեղինակային պատկանելիության խնդրի պարզեցման առումով. մասնավորապես Սարգիս Ա-ին են վերագրվում ՄՄ 6815, ՄՄ 2001, ՄՄ 2152, ՄՄ 8908, ՄՄ 5707, ՄՄ 6731 գրչագրերում առկա տոմարական աշխատությունները (հիմնականում չափածո)⁷:

Ռ. Վարդանյանը նաև նշում է, որ Սարգիս Փիլիսոփա Բ-ն իր հիշատակարանը գրել է 1384 թ. Օգոստոսի 27-ին, որը հայոց շարժական տոմարի ահկի

կազմել է 532-ամյա պարբերաշրջան և տարվա ելակետ է ընդունել օգոստոսի 11-նավասարդի 1 գուգադրությունը:

⁵ ՄՄ 5975, ք. 6բ-7բ:

⁶ Ռ. Վարդանյան, «Պատճեն տոմարի հայոց»-ի խմբագրությունների ժամանակի որոշումը (6-18-րդ դարեր), Երևան, 2007, էջ 140:

⁷ Ա. Աբրահամյան, «Սարգիս Փիլիսոփայի չափածո տոմարը», էջմիածին, Ը, 1952, էջ 56-62:

16-ին է համապատասխանում⁸: Հիշատակարանի մեջ նշվում է ՊԼԳ (= 833) թվականը, որը համապատասխանում է 1384 թվականին (833+ 551= 1384): Մարգիսը նաև նշում է այդ հիշատակարանի գրման օրն ըստ Մարկավագի տոմարի (նավասարդ ժէ= 17)⁹: Այս նշումը կարևոր է Մարգսի պարբերաշրջանը վերականգնելու և վերոնշյալ ամսաշարքերի և դրանք պարունակող ձեռագիրը նրա հեղինակային պատկանելիությանը վերագրելու համար:

Նշենք, որ շարժական տոմարի հիմնական առանձնահատկությունն այն է, որ այս պարբերաշրջանում հայկական ամիսները կայուն չեն հուլյան ամիսներին հերթով համապատասխանելու հատկությամբ, քանի որ չունեն նահանջներ և հետ են մնում նրանցից: Նահանջ տարվա բացակայությունը հանգեցնում է տոմարական այն երևույթին, որ շարժական տոմարում շաբաթվա օրերի կրկնությունը 7 տարին մեկ է, որը խախտվում է նահանջ տարվա ներմուծմամբ ու վերածվում 28-ամյա պարբերաշրջանի, ուստի, այս անհամապատասխանությունը լուծել ենք հայոց շարժական տոմարի հատվածում շաբաթվա օրերի զլխագրերի գուգահեռ փոխարինող շարքեր մտցնելով: Այս հանգամանքը հաշվի առնելով կիրառել ենք յոթներյակի հաշվման բանաձևը¹⁰:

Այս պարբերաշրջանը Մարգիս Փիլիսոփա Բ-ն կազմել է նախկինում տարբեր հեղինակների կազմած պարբերաշրջանների հիման վրա և լուսնային 19-ամյակի ու արևային 28-ամյակի (յոթներյակ) ցիկլերի կրկնության սկզբունքի միջոցով հետևելով էաս Ալեքսանդրացուն, որի պարբերաշրջանի հիման վրա էլ 19-ամյակի կտրվածքով լուսնի լրումը առաջին տարում ապրիլի 13-ին է դրվում, իսկ տասներորդ տարում՝ ապրիլի 4-ին (հուլյան անշարժ ամսաշարքերի դեպքում կարելի է տեղի ունեցած Զատիկների օրերից և յոթներյակներից սկսած ետ հաշվել և ստուգել լրման օրերը):

Մարգսի պարբերաշրջանի մասին տեղեկությունների սակավությունը տեղի է տալիս նրա միավորների իմպրովիզացիայի (ինչը տոմարական ցիկլերի անխափան գործելակերպի վրա չի ազդում), քանի որ մեր կողմից վերականգնվող այս պարբերաշրջանը կունենա 532-ամյակների ընդհանուր և միջին համեմատական տեխնիկական պատկերը, որովհետև մեզ հայտնի չէ, թե Մարգսի պարբերաշրջանն ունեցել է արդյո՞ք լրացուցիչ միավորներ (օր.՝ տանուտեր, կիսակ) կամ այն միավորները, որոնք մենք ավելացրել ենք (հնգյակ,

⁸ Բ. Վարդանյան, Հայոց տոնացույցը (4-15-րդ դդ.), ՀՀ ԳԱ «Գիտություն» հրատ., Երևան, 1999, էջ 265:

⁹ Լ. Խաչիկյան, ԺԳ դարի հիշատակարաններ, հ. Ա., Երևան, 1955, էջ 551:

¹⁰ Յոթներյակի հաշվարկի բանաձևը հուսալի է հուլյան տոմարի համար, ուստի վերականգնության մեջ օգտագործել ենք շարժական տոմարի համար այն յոթներյակները, որոնք ստացել են 256 (1085-1340 թթ.): տարիների յոթներյակների տարեկան հաշվարկի արդյունքում, ինչին դեռ կանդրադառնանք:

վերադիր): Ըստ էության՝ վերադիրների շարքերն անպայման պետք է որ ներառված լինեին Սարգսի պարբերաշրջանում, ուստի մեզ անհայտ են ընդամենը նրա պարբերաշրջանի տեխնիկական առանձնահատկությունները, սակայն ամենակարևոր օրինաչափություններից տոմարականն այլ կերպ չէր կարող կազմվել Սարգսի պարբերաշրջանի դեպքում (լուսնի և արևի ցիկլերը և տարեթվերը): Ըստ էության՝ մենք Սարգսի պարբերաշրջանը վերականգնել ենք երկու հիմնական տեղեկության շնորհիվ, ըստ որոնց՝ նա՝

ա) սկսել է իր պարբերաշրջանը 1341 թվականից

բ) կազմել է այն հուլյան անշարժ և հայոց շարժական տոմարներով:

Ստորև ներկայացված աղյուսակը համեմատել ենք նախկինում կատարված նույնատիպ աշխատանքների հետ, հատկապես Անանիա Շիրակացու 532-ամյա պարբերաշրջանի նախնական¹¹ և վերամշակված¹² տարբերակների հետ, Հովհաննես Սարկավազի լուսնացույցի¹³, նաև վերջինիս 532-ամյա պարբերաշրջանի հետ¹⁴, Հ. Բաղալյանի հայոց թվականության համակարգերի աղյուսակների¹⁵, վերջինիս Զատիկի աղյուսակների¹⁶ և լուսնի լրման աղյուսակների¹⁷, Անդրեասի պարբերաշրջանի¹⁸, Ֆ. Գինցելի զատկացուցակների¹⁹ հետ: Հատկապես նշված պարբերաշրջանների մեջ էական է Անանիա Շիրակացու շարժական 532-ամյակը, որի սկզբունքները բաղդատելի են Սարգսի շարժական պարբերաշրջանի հետ: Ներկայացնենք Սարգսի Փիլիսոփա Բ-ի հայոց շարժական 532-ամյակը²⁰:

¹¹ Անանիա Շիրակացու մատենագրությունը, Ա. Ա. Աբրահամյան, Ա. Գ. Աբրահամյան, Է. Բ. Աղայան (խմբ.), Երևան, 1979, էջ 174-249:

¹² Լ. Ա. Սարգսյան, Ռ. Հ. Վարդանյան, Գ. Ս. Սիմոնյան, Շ-եակ (ՇԼԲ) կարգ (բոլորակ) հոտեացուց եւ հայոց Անանիայի Շիրակացույ (Շիրակունույ) (վերականգնություն), Աստվածաբանության ֆակուլտետի Տարեգիրք, Երևան, 2009, էջ 26-77: \ \ Ռ. Հ. Վարդանյան, Անանիայի Շիրակացույ (Շիրակունույ) համարողի ՇԼԲ կարգը, Երևան, 2015, էջ 207-240:

¹³ Ռ. Վարդանյան, Հայոց տոնացույցը (4-15-րդ դդ.), էջ 233-257:

¹⁴ Ա. Աբրահամյան, Հովհաննես Իմաստասերի մատենագրությունը, Երևան, 1955, էջ 190-200:

¹⁵ Հ. Բաղալյան, Օրացույցի պատմություն, Երևան, 1970, էջ 314-435:

¹⁶ Նույն տեղում, էջ 436-442:

¹⁷ Նույն տեղում, էջ 443-461:

¹⁸ Ա. Աբրահամյան, «Անդրեասի տոմարագիտական աշխատություններ», Գիտական աշխատ. ժողովածու, հ. 6, Երևան, 1967, էջ 150-200:

¹⁹ F. Ginzler, *Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie*, 1913, Laybzig, III, s. 411-421.

²⁰ Աղյուսակում նահանջների շարքի առկայությունը շփոթություն չպետք է առաջացնի, քանի որ դրանք պայմանական են դրված, կապ չունեն հայոց շարժական տոմարի հետ, այլ անհրաժեշտ են հայկական շարժական տոմարում առաջացող այդ մեկ օրվա ժամանակահատվածը և հայկական ամսվա շեղման թվականը գրանցելու համար:

Հայոց ամսաշար															
[Նամանըն]	[Շ-եակ թուականն]	[Ներկա թուականն]	[Վերադիրն]	[Յօթնեւեակն]	[Հնգեակն]	[Յայտնութիւնն]	[Քանիքն (ամսաթիւ)]	[Ատուն (շարքաթոշ)]	[արեադարձ]	[Քանիքն (ամսաթիւ)]	[Լրամն լուսնի]	[Քանիքն (ամսաթիւ)]	[Տիւ, գիշեր]	[Զատիկն]	[Քանիքն (ամսաթիւ)]
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16
	Ա	ՌՅԽԱ	Լ	ԱԲ	ՂԵ	ՆՎ	ԺԱ	Ջ	ՍԿ	ԻԵ	ՏՐ	ԺԹ	ՏԻԱ	ՏՐ	ԺԳ
	Բ	ՌՅԽԲ	ԺԱ	ԲՂ	Ե	ՆՎ	ԺԱ	Է	ՍԿ	ԻԵ	ՏՐ	Ը	ԳԻ	ՏՐ	Ջ
	Գ	ՌՅԽԳ	ԻԲ	ԳՂ	Ժ	ՆՎ	ԺԱ	Ա	ՍԿ	ԻԵ	ՍԿ	ԻԷ	ԳԻ	ՏՐ	ԺԹ
Ա	Դ	ՌՅԽԴ	Գ	ԴՂ	ԺԵ	ՆՎ	ԺԱ	Բ	ՍԿ	ԻՋ	ՏՐ	ԺԷ	ԳԻ	ՏՐ	ԺԱ
	Ե	ՌՅԽԵ	ԺԳ	ԵՋ	Ի	ՆՎ	ԺԲ	Գ	ՍԿ	ԻՋ	ՏՐ	Ջ	ԳԻ	ՏՐ	Գ
	Ջ	ՌՅԽՋ	ԻԵ	ՋԷ	ԻԵ	ՆՎ	ԺԲ	Ե	ՍԿ	ԻՋ	ՏՐ	ԻԳ	ՏԻԱ	ՏՐ	ԻԳ
	Է	ՌՅԽԷ	Ջ	ԷՂ	Լ	ՆՎ	ԺԲ	Ջ	ՍԿ	ԻՋ	ՏՐ	ԺԳ	ՏԻԱ	ՏՐ	Ը
Բ	Ը	ՌՅԽԸ	ԺԷ	ԱԲ	ԼԵ	ՆՎ	ԺԲ	Է	ՍԿ	ԻԷ	ՏՐ	Դ	ՏԻԱ	ՏՐ	ԻԸ
	Թ	ՌՅԽԹ	ԻԸ	ԲՂ	Խ	ՆՎ	ԺԳ	Բ	ՍԿ	ԻԷ	ՏՐ	ԻԳ	ՏԻԱ	ՏՐ	Ի
	Ժ	ՌՅԻ	Թ	ԳՂ	ԽԵ	ՆՎ	ԺԳ	Գ	ՍԿ	ԻԷ	ՏՐ	ԺԲ	ՏԻԱ	ՏՐ	Ե
	ԺԱ	ՌՅԻԱ	Ի	ԴՂ	Ծ	ՆՎ	ԺԳ	Դ	ՍԿ	ԻԷ	ՏՐ	Դ	ՏԻԱ	ՏՐ	ԻԵ
Գ	ԺԲ	ՌՅԻԲ	Ա	ԵՋ	ԾԵ	ՆՎ	ԺԳ	Ե	ՍԿ	ԻԸ	ՏՐ	ԻԱ	ԳԻ	ՏՐ	ԺԷ
	ԺԳ	ՌՅԻԳ	ԺԲ	ՋԷ	Կ	ՆՎ	ԺԳ	Է	ՍԿ	ԻԸ	ՏՐ	Ժ	ԳԻ	ՏՐ	Բ
	ԺԴ	ՌՅԻԴ	ԻԳ	ԷՂ	ԿԵ	ՆՎ	ԺԳ	Ա	ՍԿ	ԻԸ	ՍԿ	ԻԹ	ՏԻԱ	ՏՐ	ԻԲ
	ԺԵ	ՌՅԻԵ	Դ	ԱԲ	Հ	ՆՎ	ԺԳ	Բ	ՍԿ	ԻԸ	ՏՐ	ԺԸ	ԳԻ	ՏՐ	ԺԳ

Գ	ԺԶ	ՌՅԾԶ	ԺԵ	ԲՎԳ	ՀԵ	ՆՎ	ԺԴ	Գ	ՍԿ	ԻԹ	ՏՐ	Ը	ԳԻ	ՔՂ	Դ
	ԺԷ	ՌՅԾԷ	ԻԶ	ԳՎԴ	Ձ	ՆՎ	ԺԵ	Ե	ՍԿ	ԻԹ	ՏՐ	ԻԸ	ՏԻԱ	ՏՐ	ԺԹ
	ԺԸ	ՌՅԾԸ	Է	ԴՎԵ	ՋԵ	ՆՎ	ԺԵ	Զ	ՍԿ	ԻԹ	ՏՐ	ԺԶ	ՏԻԱ	ՏՐ	ԺԱ
	ԺԹ	ՌՅԾԹ	ԺԹ	ԵՂ	Ղ	ՆՎ	ԺԵ	Է	ՍԿ	ԻԹ	ՏՐ	Դ	ԳԻ	ՔՂ	Ա
Ե	Ի	ՌՅԿ	Լ	ԶԷ	ՂԵ	ՆՎ	ԺԵ	Ա	ՍԿ	Լ	ՏՐ	ԻԴ	ՏԻԱ	ՏՐ	ԺԶ
	ԻԱ	ՌՅԿԱ	ԺԱ	ԷՎԱ	Ե	ՆՎ	ԺԶ	Գ	ՍԿ	Լ	ՏՐ	ԺԳ	ԳԻ	ՏՐ	Ը
	ԻԲ	ՌՅԿԲ	ԻԲ	ԱՎԲ	Ժ	ՆՎ	ԺԶ	Դ	ՍԿ	Լ	ՏՐ	Բ	ԳԻ	ՏՐ	ԻԸ
	ԻԳ	ՌՅԿԳ	Գ	ԲՎԳ	ԺԵ	ՆՎ	ԺԶ	Ե	ՍԿ	Լ	ՏՐ	ԻԱ	ԳԻ	ՏՐ	ԺԳ
Զ	ԻԴ	ՌՅԿԴ	ԺԴ	ԳՎԴ	Ի	ՆՎ	ԺԶ	Զ	ՏՐ	Ա	ՏՐ	ԺԱ	ԳԻ	ՏՐ	Ե
	ԻԵ	ՌՅԿԵ	ԻԵ	ԴՎԵ	ԻԵ	ՆՎ	ԺԷ	Ա	ՏՐ	Ա	ՏՐ	Լ	ՏԻԱ	ՏՐ	ԻԵ
	ԻԶ	ՌՅԿԶ	Զ	ԵՂ	Լ	ՆՎ	ԺԷ	Բ	ՏՐ	Ա	ՏՐ	ԺԹ	ՏԻԱ	ՏՐ	ԺԷ
	ԻԷ	ՌՅԿԷ	ԺԷ	ԶԷ	ԼԵ	ՆՎ	ԺԷ	Գ	ՏՐ	Ա	ՏՐ	Ը	ՏԻԱ	ՏՐ	Լ
Է	ԻԸ	ՌՅԿԸ	ԻԸ	ԷՎԱ	Խ	ՆՎ	ԺԷ	Դ	ՏՐ	Բ	ՏՐ	ԻԸ	ՏԻԱ	ՏՐ	ԻԲ
	ԻԹ	ՌՅԿԹ	Թ	ԱՎԲ	ԽԵ	ՆՎ	ԺԸ	Զ	ՏՐ	Բ	ՏՐ	ԺԷ	ՏԻԱ	ՏՐ	ԺԴ
	Լ	ՌՅՀ	Ի	ԲՎԳ	Ծ	ՆՎ	ԺԸ	Է	ՏՐ	Բ	ՏՐ	Զ	ՏԻԱ	ՏՐ	ԻԷ
	ԼԱ	ՌՅՀԱ	Ա	ԳՎԴ	ԾԵ	ՆՎ	ԺԸ	Ա	ՏՐ	Բ	ՏՐ	ԻԵ	ԳԻ	ՏՐ	ԺԹ
Ը	ԼԲ	ՌՅՀԲ	ԺԲ	ԴՎԵ	Կ	ՆՎ	ԺԸ	Բ	ՏՐ	Գ	ՏՐ	ԺԵ	ԳԻ	ՏՐ	ԺԱ
	ԼԳ	ՌՅՀԳ	ԻԳ	ԵՂ	ԿԵ	ՆՎ	ԺԹ	Դ	ՏՐ	Գ	ՏՐ	Դ	ՏԻԱ	ՔՂ	Բ
	ԼԴ	ՌՅՀԴ	Դ	ԶԷ	Հ	ՆՎ	ԺԹ	Ե	ՏՐ	Գ	ՏՐ	ԻԳ	ԳԻ	ՏՐ	ԺԶ
	ԼԵ	ՌՅՀԵ	ԺԵ	ԷՎԱ	ՀԵ	ՆՎ	ԺԹ	Զ	ՏՐ	Գ	ՏՐ	ԺԲ	ԳԻ	ՔՂ	Զ
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16
Թ	ԼԶ	ՌՅՀԶ	ԻԶ	ԱՎԲ	Ձ	ՆՎ	ԺԹ	Է	ՏՐ	Դ	ՔՂ	Բ	ՏԻԱ	ՏՐ	ԻԸ
	ԼԷ	ՌՅՀԷ	Է	ԲՎԳ	ՋԵ	ՆՎ	Ի	Բ	ՏՐ	Դ	ՏՐ	ԻԱ	ՏԻԱ	ՏՐ	ԺԳ
	ԼԸ	ՌՅՀԸ	ԺԹ	ԳՎԴ	Ղ	ՆՎ	Ի	Գ	ՏՐ	Դ	ՏՐ	Թ	ԳԻ	ՔՂ	Գ

	ሃዓ	ቡንዓ	ኮቴ	፫\ሀ	ኮቴ	ነቢ	ኮጋ	ጋ	ሥጦ	ታ	ቁገ	ቆ	ያዞ	ቁገ	ጋ
ታጋ	ሃዓ	ቡንዓ	ጋ	ሀ\ቆ	ገ	ነቢ	ኮጋ	፭	ሥጦ	ታሀ	ሥጦ	ኮቆ	ያዞ	ሥጦ	ኮሀ
	ሃቴ	ቡንቴ	ታ፭	ቆ\ዓ	ገቴ	ነቢ	ኮ፭	ቆ	ሥጦ	ታሀ	ሥጦ	ታረ	ያዞ	ቁገ	ታሀ
	ሃጋ	ቡንጋ	ኮረ	ዓ\ዓ	ኤ	ነቢ	ኮ፭	ዓ	ሥጦ	ታሀ	ቁገ	፭	ያዞ	ቁገ	ዓ
	ሃ፭	ቡን፭	ቆ	ዓ\ቴ	ኤቴ	ነቢ	ኮ፭	ዓ	ሥጦ	ታሀ	ሥጦ	ኮጋ	ያዞ	ሥጦ	ታረ
ታ፭	ሃረ	ቡንረ	ኮ	ቴ\ጋ	ሾ	ነቢ	ኮ፭	ቴ	ሥጦ	ታቆ	ሥጦ	ታጋ	ያዞ	ቁገ	ረ
	ሃቆ	ቡንቆ	ሀ	ጋ፭	ሾቴ	ነቢ	ኮረ	፭	ሥጦ	ታቆ	ቁገ	ቴ	ዓኮ	ሥጦ	ገ
	ረ	ቡንታ	ታቆ	፫\ሀ	ዓ	ነቢ	ኮረ	ሀ	ሥጦ	ታቆ	ሥጦ	ኮዓ	ዓኮ	ሥጦ	ታቴ
	ረሀ	ቡንታሀ	ኮዓ	ሀ\ቆ	ሃቴ	ነቢ	ኮረ	ቆ	ሥጦ	ታቆ	ሥጦ	ታዓ	ያዞ	ቁገ	ቴ
ታረ	ረቆ	ቡንታቆ	ዓ	ቆ\ዓ	ረ	ነቢ	ኮረ	ዓ	ሥጦ	ታዓ	ቁገ	ዓ	ዓኮ	ሥጦ	ታቆ
	ረዓ	ቡንታዓ	ታቴ	ዓ\ዓ	ረቴ	ነቢ	ኮቆ	ቴ	ሥጦ	ታዓ	ሥጦ	ኮቆ	ዓኮ	ቁገ	ታ፭
	ረዓ	ቡንታዓ	ኮጋ	ዓ\ቴ	ጋ	ነቢ	ኮቆ	ጋ	ሥጦ	ታዓ	ቁገ	ታሀ	ያዞ	ቁገ	ቆ
	ረቴ	ቡንታቴ	፭	ቴ\ጋ	ጋቴ	ነቢ	ኮቆ	፭	ሥጦ	ታዓ	ሥጦ	ገ	ያዞ	ሥጦ	ኮዓ
ታቆ	ረጋ	ቡንታጋ	ታቆ	ጋ፭	ገ	ነቢ	ኮቆ	ሀ	ሥጦ	ታዓ	ሥጦ	ታቆ	ዓኮ	ቁገ	ታዓ
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16
	ረ፭	ቡንታ፭	ገ	፫\ሀ	ገቴ	ነቢ	ገ	ዓ	ሥጦ	ታዓ	ቁገ	ረ	ያዞ	ቁገ	ጋ
	ረረ	ቡንታረ	ታሀ	ሀ\ቆ	ቴ	ነቢ	ገ	ዓ	ሥጦ	ታዓ	ሥጦ	ኮ፭	ዓኮ	ሥጦ	ኮሀ
	ረቆ	ቡንታቆ	ኮቆ	ቆ\ዓ	ታ	ነቢ	ገ	ቴ	ሥጦ	ታዓ	ሥጦ	ታጋ	ዓኮ	ቁገ	ታሀ
ኮ	ጋ	ቡንኮ	ዓ	ዓ\ዓ	ታቴ	ነቢ	ገ	ጋ	ሥጦ	ታቴ	ቁገ	ጋ	ዓኮ	ቁገ	ዓ
	ጋሀ	ቡንኮሀ	ታዓ	ዓ\ቴ	ኮ	ረጎ	ሀ	ሀ	ሥጦ	ታቴ	ሥጦ	ኮቴ	ዓኮ	ሥጦ	ታረ
	ጋቆ	ቡንኮቆ	ኮቴ	ቴ\ጋ	ኮቴ	ረጎ	ሀ	ቆ	ሥጦ	ታቴ	ቁገ	ታዓ	ያዞ	ቁገ	ረ
	ጋዓ	ቡንኮዓ	ጋ	ጋ፭	ገ	ረጎ	ሀ	ዓ	ሥጦ	ታቴ	ቁገ	ዓ	ያዞ	ሥጦ	ገ
ኮሀ	ጋዓ	ቡንኮዓ	ታ፭	፫\ሀ	ገቴ	ረጎ	ሀ	ዓ	ሥጦ	ታጋ	ሥጦ	ኮዓ	ያዞ	ቁገ	ኮ
	ጋቴ	ቡንኮቴ	ኮረ	ሀ\ቆ	ኤ	ረጎ	ቆ	ጋ	ሥጦ	ታጋ	ቁገ	ታቆ	ያዞ	ቁገ	ቴ

	ՁԶ	ՌՆԻԶ	Թ	ԲՎԳ	ԽԵ	ՀՆ	Բ	Է	ՏՐ	ԺԶ	ՔՂ	Ա	ՏԻԱ	ՏՐ	ԻԷ
	ՁԷ	ՌՆԻԷ	Ի	ԳՎԳ	Ծ	ՀՆ	Բ	Ա	ՏՐ	ԺԶ	ՏՐ	Ի	ՏԻԱ	ՔՂ	ԺԷ
ԻԲ	ՁԸ	ՌՆԻԸ	Ա	ԳՎԵ	ԾԵ	ՀՆ	Բ	Բ	ՏՐ	ԺԷ	ՔՂ	Ժ	ԳԻ	ՔՂ	Բ
	ՁԹ	ՌՆԻԹ	ԺԲ	ԵՂ	Կ	ՀՆ	Գ	Գ	ՏՐ	ԺԷ	ՏՐ	ԻԹ	ԳԻ	ՏՐ	ԻԳ
	Ղ	ՌՆԼ	ԻԳ	ԶԷ	ԿԵ	ՀՆ	Գ	Ե	ՏՐ	ԺԷ	ՏՐ	ԺԸ	ՏԻԱ	ՔՂ	ԺԴ
	ՂԱ	ՌՆԼԱ	Գ	ԷՎԱ	Հ	ՀՆ	Գ	Զ	ՏՐ	ԺԷ	ՔՂ	Է	ԳԻ	ՏՐ	ԻԹ
ԻԳ	ՂԲ	ՌՆԼԲ	ԺԵ	ԱՎԲ	ՀԵ	ՀՆ	Գ	Է	ՏՐ	ԺԸ	ՏՐ	ԻԷ	ԳԻ	ՔՂ	ԺԹ
	ՂԳ	ՌՆԼԳ	ԻԶ	ԲՎԳ	Ձ	ՀՆ	Գ	Բ	ՏՐ	ԺԸ	ՔՂ	ԺԶ	ՏԻԱ	ՔՂ	ԺԱ
	ՂԴ	ՌՆԼԴ	Է	ԳՎԴ	ՁԵ	ՀՆ	Գ	Գ	ՏՐ	ԺԸ	ՔՂ	Ե	ՏԻԱ	ՏՐ	ԻԶ
	ՂԵ	ՌՆԼԵ	ԺԹ	ԳՎԵ	Ղ	ՀՆ	Գ	Գ	ՏՐ	ԺԸ	ՏՐ	ԻԳ	ԳԻ	ՔՂ	ԺԷ
ԻԴ	ՂԶ	ՌՆԼԶ	Լ	ԵՂ	ՂԵ	ՀՆ	Գ	Ե	ՏՐ	ԺԹ	ՔՂ	ԺԳ	ՏԻԱ	ՔՂ	Ը
	ՂԷ	ՌՆԼԷ	ԺԱ	ԶԷ	Ե	ՀՆ	Ե	Է	ՏՐ	ԺԹ	ՔՂ	Բ	ԳԻ	ՏՐ	Լ
	ՂԸ	ՌՆԼԸ	ԻԲ	ԷՎԱ	Ժ	ՀՆ	Ե	Ա	ՏՐ	ԺԹ	ՏՐ	ԻԱ	ԳԻ	ՔՂ	ԺԳ
	ՂԹ	ՌՆԼԹ	Գ	ԱՎԲ	ԺԵ	ՀՆ	Ե	Բ	ՏՐ	ԺԹ	ՔՂ	Ժ	ԳԻ	ՔՂ	Ե
ԻԵ	Ճ	ՌՆԽ	ԺԴ	ԲՎԳ	Ի	ՀՆ	Ե	Գ	ՏՐ	Ի	ՏՐ	Լ	ԳԻ	ՏՐ	ԻԷ
	ՃԱ	ՌՆԽԱ	ԻԵ	ԳՎԴ	ԻԵ	ՀՆ	Զ	Ե	ՏՐ	Ի	ՏՐ	ԺԹ	ՏԻԱ	ՔՂ	ԺԷ
	ՃԲ	ՌՆԽԲ	Զ	ԳՎԵ	Լ	ՀՆ	Զ	Զ	ՏՐ	Ի	ՔՂ	Ը	ՏԻԱ	ՔՂ	Բ
	ՃԳ	ՌՆԽԳ	ԺԷ	ԵՂ	ԼԵ	ՀՆ	Զ	Է	ՏՐ	Ի	ՏՐ	ԻԷ	ՏԻԱ	ՔՂ	ԻԲ
ԻԶ	ՃԴ	ՌՆԽԴ	ԻԸ	ԶԷ	Խ	ՀՆ	Զ	Ա	ՏՐ	ԻԱ	ՔՂ	ԺԷ	ՏԻԱ	ՔՂ	ԺԴ
	ՃԵ	ՌՆԽԵ	Թ	ԷՎԱ	ԽԵ	ՀՆ	Է	Գ	ՏՐ	ԻԱ	ՔՂ	Զ	ՏԻԱ	ՏՐ	ԻԹ
	ՃԶ	ՌՆԽԶ	Ի	ԱՎԲ	Ծ	ՀՆ	Է	Գ	ՏՐ	ԻԱ	ՏՐ	ԻԵ	ՏԻԱ	ՔՂ	ԺԹ
	ՃԷ	ՌՆԽԷ	Ա	ԲՎԳ	ԾԵ	ՀՆ	Է	Ե	ՏՐ	ԻԱ	ՔՂ	Գ	ԳԻ	ՔՂ	ԺԱ
ԻԷ	ՃԸ	ՌՆԽԸ	ԺԲ	ԳՎԴ	Կ	ՀՆ	Է	Զ	ՏՐ	ԻԲ	ՔՂ	Գ	ԳԻ	ՏՐ	ԻԶ
	ՃԹ	ՌՆԽԹ	ԻԳ	ԳՎԵ	ԿԵ	ՀՆ	Ը	Ա	ՏՐ	ԻԲ	ՏՐ	ԻԳ	ՏԻԱ	ՔՂ	ԺԶ

	ᐃᑉ	ቡንፀ	ጥ	ፔጊ	ᐭ	ᐭᓂ	ረ	ቶ	Sᓃ	ኮቶ	ቁᓃ	ᑉቶ	ጥኮ	ቁᓃ	ረ
	ᐃᑉሀ	ቡንፀሀ	ᑉፔ	ጊፔ	ᐭፔ	ᐭᓂ	ረ	ጥ	Sᓃ	ኮቶ	ቁᓃ	ሀ	ጥኮ	ቁᓃ	ኮረ
ኮረ	ᐃᑉቶ	ቡንፀቶ	ኮጊ	ፔሀ	ጊ	ᐭᓂ	ረ	ጥ	Sᓃ	ኮጥ	ቁᓃ	ኮሀ	ያኮ	ቁᓃ	ᑉጥ
	ᐃᑉጥ	ቡንፀጥ	ፔ	ሀቶ	ጊፔ	ᐭᓂ	ፀ	ጊ	Sᓃ	ኮጥ	ቁᓃ	ᑉ	ያኮ	ቁᓃ	ፔ
	ᐃᑉጥ	ቡንፀጥ	ᑉፀ	ቶጥ	ጊ	ᐭᓂ	ፀ	ፔ	Sᓃ	ኮጥ	Sᓃ	ኮረ	ጥኮ	Sᓃ	ኮጥ
	ᐃᑉፔ	ቡንፀፔ	ገ	ጥጥ	ጊፔ	ᐭᓂ	ፀ	ሀ	Sᓃ	ኮጥ	ቁᓃ	ᑉፔ	ያኮ	ቁᓃ	ᑉ
ኮፀ	ᐃᑉጊ	ቡንፀጊ	ᑉሀ	ጥፔ	ፔ	ᐭᓂ	ፀ	ቶ	Sᓃ	ኮጥ	ቁᓃ	ፔ	ጥኮ	ቁᓃ	ቶ
	ᐃᑉፔ	ቡንፀፔ	ኮቶ	ፔጊ	ᑉ	ᐭᓂ	ᑉ	ጥ	Sᓃ	ኮጥ	Sᓃ	ኮጊ	ጥኮ	ቁᓃ	ኮቶ
	ᐃᑉረ	ቡንፀረ	ጥ	ጊፔ	ᑉፔ	ᐭᓂ	ᑉ	ፔ	Sᓃ	ኮጥ	ቁᓃ	ᑉፔ	ጥኮ	ቁᓃ	ፔ
	ᐃᑉፀ	ቡንፀፀ	ᑉጥ	ፔሀ	ኮ	ᐭᓂ	ᑉ	ጊ	Sᓃ	ኮጥ	ቁᓃ	ጥ	ጥኮ	Sᓃ	ᑉፀ
ገ	ᐃኮ	ቡንፔ	ኮፔ	ሀቶ	ኮፔ	ᐭᓂ	ᑉ	ፔ	Sᓃ	ኮፔ	ቁᓃ	ኮጥ	ያኮ	ቁᓃ	ᑉፀ
	ᐃኮሀ	ቡንፔሀ	ጊ	ቶጥ	ገ	ᐭᓂ	ᑉሀ	ቶ	Sᓃ	ኮፔ	ቁᓃ	ᑉጥ	ያኮ	ቁᓃ	ᑉሀ
	ᐃኮቶ	ቡንፔቶ	ᑉፔ	ጥጥ	ገፔ	ᐭᓂ	ᑉሀ	ጥ	Sᓃ	ኮፔ	ቁᓃ	ቶ	ያኮ	ቁᓃ	ኮጥ
	ᐃኮጥ	ቡንፔጥ	ኮረ	ጥፔ	ኮ	ᐭᓂ	ᑉሀ	ጥ	Sᓃ	ኮፔ	ቁᓃ	ኮሀ	ያኮ	ቁᓃ	ᑉጊ
ገሀ	ᐃኮጥ	ቡንፔጥ	ፀ	ፔጊ	ኮፔ	ᐭᓂ	ᑉሀ	ፔ	Sᓃ	ኮጊ	ቁᓃ	ᑉሀ	ያኮ	ቁᓃ	ረ
	ᐃኮፔ	ቡንፔፔ	ኮ	ጊፔ	ፀ	ᐭᓂ	ᑉቶ	ፔ	Sᓃ	ኮጊ	Sᓃ	ገ	ያኮ	ቁᓃ	ኮሀ
	ᐃኮጊ	ቡንፔጊ	ሀ	ፔሀ	ፀፔ	ᐭᓂ	ᑉቶ	ሀ	Sᓃ	ኮጊ	ቁᓃ	ᑉፀ	ጥኮ	ቁᓃ	ᑉጥ
	ᐃኮፔ	ቡንፔፔ	ᑉቶ	ሀቶ	ጥ	ᐭᓂ	ᑉቶ	ቶ	Sᓃ	ኮጊ	ቁᓃ	ረ	ጥኮ	ቁᓃ	ፔ
ገቶ	ᐃኮረ	ቡንፔረ	ኮጥ	ቶጥ	ፔፔ	ᐭᓂ	ᑉቶ	ጥ	Sᓃ	ኮፔ	Sᓃ	ኮረ	ያኮ	ቁᓃ	ኮፔ
	ᐃኮፀ	ቡንፔፀ	ጥ	ጥጥ	ᐭ	ᐭᓂ	ᑉጥ	ፔ	Sᓃ	ኮፔ	ቁᓃ	ᑉፔ	ጥኮ	ቁᓃ	ᑉ
	ᐃገ	ቡንᐭ	ᑉፔ	ጥፔ	ᐭፔ	ᐭᓂ	ᑉጥ	ጊ	Sᓃ	ኮፔ	ቁᓃ	ጊ	ጥኮ	ቁᓃ	ገ
	ᐃገሀ	ቡንᐭሀ	ኮጊ	ፔጊ	ጊ	ᐭᓂ	ᑉጥ	ፔ	Sᓃ	ኮፔ	ቁᓃ	ኮፔ	ያኮ	ቁᓃ	ኮቶ
ገጥ	ᐃገቶ	ቡንᐭቶ	ፔ	ጊፔ	ጊፔ	ᐭᓂ	ᑉጥ	ሀ	Sᓃ	ኮረ	ቁᓃ	ᑉፔ	ያኮ	ቁᓃ	ፔ
	ᐃገጥ	ቡንᐭጥ	ᑉፀ	ፔሀ	ጊ	ᐭᓂ	ᑉጥ	ጥ	Sᓃ	ኮረ	ቁᓃ	ጥ	ጥኮ	ቁᓃ	ኮፔ

	ՀԼԳ	ՌՆՀԴ	Լ	ԱԲ	ՂԵ	ՀՆ	ԺԳ	Դ	ՏՐ	ԻԸ	ՔՂ	ԻԲ	ՏԻԱ	ՔՂ	ԺԹ
	ՀԼԵ	ՌՆՀԵ	ԺԱ	ԲՎԳ	Ե	ՀՆ	ԺԳ	Ե	ՏՐ	ԻԸ	ՔՂ	ԺԱ	ԳԻ	ՔՂ	Դ
ԼԳ	ՀԼԶ	ՌՆՀԶ	ԻԲ	ԳՎԴ	Ժ	ՀՆ	ԺԳ	Զ	ՏՐ	ԻԹ	ՔՂ	Ա	ԳԻ	ՔՂ	ԻԴ
	ՀԼԷ	ՌՆՀԷ	Գ	ԴԵ	ԺԵ	ՀՆ	ԺԵ	Ա	ՏՐ	ԻԹ	ՔՂ	Ի	ԳԻ	ՔՂ	ԺԶ
	ՀԼԸ	ՌՆՀԸ	ԺԳ	ԵՂ	Ի	ՀՆ	ԺԵ	Բ	ՏՐ	ԻԹ	ՔՂ	Թ	ԳԻ	ՔՂ	Ա
	ՀԼԹ	ՌՆՀԹ	ԻԵ	ԶԷ	ԻԵ	ՀՆ	ԺԵ	Գ	ՏՐ	ԻԹ	ՔՂ	ԻԸ	ՏԻԱ	ՔՂ	ԻԱ
ԼԵ	ՀԽ	ՌՆԶ	Զ	ԷՍ	Լ	ՀՆ	ԺԵ	Դ	ՏՐ	Լ	ՔՂ	ԺԸ	ՏԻԱ	ՔՂ	ԺԳ
	ՀԽԱ	ՌՆԶԱ	ԺԷ	ԱԲ	ԼԵ	ՀՆ	ԺԶ	Զ	ՏՐ	Լ	ՔՂ	Է	ՏԻԱ	ԱԳ	Գ
	ՀԽԲ	ՌՆԶԲ	ԻԸ	ԲՎԳ	Խ	ՀՆ	ԺԶ	Է	ՏՐ	Լ	ՔՂ	ԻԶ	ՏԻԱ	ՔՂ	ԺԸ
	ՀԽԳ	ՌՆԶԳ	Թ	ԳՎԴ	ԽԵ	ՀՆ	ԺԶ	Ա	ՏՐ	Լ	ՔՂ	ԺԵ	ՏԻԱ	ՔՂ	Ժ
ԼԶ	ՀԽԴ	ՌՆԶԴ	Ի	ԴԵ	Ծ	ՀՆ	ԺԶ	Բ	ՔՂ	Ա	ՔՂ	Ե	ՏԻԱ	ՔՂ	Լ
	ՀԽԵ	ՌՆԶԵ	Ա	ԵՂ	ԾԵ	ՀՆ	ԺԷ	Դ	ՔՂ	Ա	ՔՂ	ԻԴ	ԳԻ	ՔՂ	ԺԵ
	ՀԽԶ	ՌՆԶԶ	ԺԲ	ԶԷ	Կ	ՀՆ	ԺԷ	Ե	ՔՂ	Ա	ՔՂ	ԺԳ	ԳԻ	ՔՂ	Է
	ՀԽԷ	ՌՆԶԷ	ԻԳ	ԷՍ	ԿԵ	ՀՆ	ԺԷ	Զ	ՔՂ	Ա	ՔՂ	Բ	ՏԻԱ	ՔՂ	ԻԷ
ԼԷ	ՀԽԸ	ՌՆԶԸ	Դ	ԱԲ	Հ	ՀՆ	ԺԷ	Է	ՔՂ	Բ	ՔՂ	ԻԲ	ԳԻ	ՔՂ	ԺԹ
	ՀԽԹ	ՌՆԶԹ	ԺԵ	ԲՎԳ	ՀԵ	ՀՆ	ԺԸ	Բ	ՔՂ	Բ	ՔՂ	ԺԱ	ԳԻ	ԱԳ	Բ
	ՀԾ	ՌՆՂ	ԻԶ	ԳՎԴ	Զ	ՀՆ	ԺԸ	Գ	ՔՂ	Բ	ԱԳ	Ա	ՏԻԱ	ԱՂ	ԻԴ
	ՀԾԱ	ՌՆՂԱ	Է	ԴԵ	ՋԵ	ՀՆ	ԺԸ	Դ	ՔՂ	Բ	ՔՂ	ԺԹ	ՏԻԱ	ՔՂ	ԺԶ
ԼԸ	ՀԾԲ	ՌՆՂԲ	ԺԹ	ԵՂ	Ղ	ՀՆ	ԺԸ	Ե	ՔՂ	Գ	ՔՂ	Ը	ԳԻ	ԱԳ	Զ
	ՀԾԳ	ՌՆՂԳ	Լ	ԶԷ	ՂԵ	ՀՆ	ԺԹ	Է	ՔՂ	Գ	ՔՂ	ԻԷ	ՏԻԱ	ՔՂ	ԻԱ
	ՀԾԴ	ՌՆՂԴ	ԺԱ	ԷՍ	Ե	ՀՆ	ԺԹ	Ա	ՔՂ	Գ	ՔՂ	ԺԶ	ԳԻ	ՔՂ	ԺԳ
	ՀԾԵ	ՌՆՂԵ	ԻԲ	ԱԲ	Ժ	ՀՆ	ԺԹ	Բ	ՔՂ	Գ	ՔՂ	Ե	ԳԻ	ԱԳ	Գ
ԼԹ	ՀԾԶ	ՌՆՂԶ	Գ	ԲՎԳ	ԺԵ	ՀՆ	ԺԹ	Գ	ՔՂ	Դ	ՔՂ	ԻԵ	ԳԻ	ՔՂ	ԺԸ
	ՀԾԷ	ՌՆՂԷ	ԺԳ	ԳՎԴ	Ի	ՀՆ	Ի	Ե	ՔՂ	Դ	ՔՂ	ԺԴ	ԳԻ	ՔՂ	Ժ

	ጎረ	ቡህገረ	ኮ	ጉ	ኮ	ረ	ኮ	ጊ	ቁ	ጉ	ሀ	ጉ	ያ	ቁ	ገ
	ጎረ	ቡህገ	ጊ	ቴ	ገ	ረ	ኮ	ኒ	ቁ	ጉ	ቁ	ኮ	ያ	ቁ	ጎ
ከ	ጎረ	ቡህ	ጎ	ጊ	ገ	ረ	ኮ	ሀ	ቁ	ገ	ቁ	ኮ	ያ	ሀ	ገ
	ጎረ	ቡህ	ኮ	ገ	ከ	ረ	ኮ	ጉ	ቁ	ገ	ሀ	ሀ	ያ	ቁ	ገ
	ጎረ	ቡህ	ጉ	ሀ	ከ	ረ	ኮ	ጉ	ቁ	ገ	ቁ	ኮ	ያ	ቁ	ጎ
	ጎረ	ቡህ	ኮ	ገ	ጉ	ረ	ኮ	ገ	ቁ	ገ	ቁ	ጉ	ያ	ሀ	ገ
ከ	ጎረ	ቡህ	ሀ	ጉ	ጉ	ረ	ኮ	ጊ	ቁ	ጊ	ቁ	ኮ	ጉ	ቁ	ጉ
	ጎረ	ቡህ	ጎ	ጉ	ገ	ረ	ኮ	ሀ	ቁ	ጊ	ቁ	ጎ	ጉ	ቁ	ጉ
	ጎረ	ቡህ	ኮ	ገ	ገ	ረ	ኮ	ጉ	ቁ	ጊ	ቁ	ገ	ያ	ቁ	ጉ
	ጎረ	ቡህ	ጉ	ገ	ገ	ረ	ኮ	ጉ	ቁ	ገ	ቁ	ጎ	ያ	ቁ	ጉ
ከ	ጎረ	ቡህ	ጎ	ሀ	ገ	ረ	ኮ	ጉ	ቁ	ገ	ሀ	ሀ	ያ	ቁ	ጎ
	ጎረ	ቡህ	ገ	ጉ	ጊ	ረ	ኮ	ገ	ቁ	ገ	ቁ	ኮ	ያ	ቁ	ጎ
	ጎረ	ቡህ	ጉ	ጉ	ገ	ረ	ኮ	ጉ	ቁ	ገ	ቁ	ጎ	ጉ	ቁ	ጉ
	ጎረ	ቡህ	ጉ	ገ	ገ	ረ	ኮ	ጉ	ቁ	ገ	ቁ	ጎ	ጉ	ቁ	ጉ
ከ	ጎረ	ቡህ	ጉ	ሀ	ገ	ረ	ኮ	ጉ	ቁ	ጉ	ቁ	ጎ	ጉ	ቁ	ጉ
	ጎረ	ቡህ	ጉ	ጉ	ገ	ረ	ኮ	ጉ	ቁ	ጉ	ሀ	ገ	ሀ	ቁ	ጉ
	ጎረ	ቡህ	ጉ	ጉ	ገ	ረ	ኮ	ጉ	ቁ	ጉ	ቁ	ጎ	ጉ	ቁ	ጉ
	ጎረ	ቡህ	ጉ	ጉ	ገ	ረ	ኮ	ጉ	ቁ	ጉ	ቁ	ጎ	ጉ	ቁ	ጉ
ከ	ጎረ	ቡህ	ጉ	ሀ	ገ	ረ	ኮ	ጉ	ቁ	ጉ	ሀ	ሀ	ያ	ቁ	ጎ
	ጎረ	ቡህ	ጉ	ጉ	ገ	ረ	ኮ	ጉ	ቁ	ጉ	ቁ	ጎ	ጉ	ቁ	ጉ

	ᐃᑭᑦ	ቡሯቡᑦ	ኮ	ቲ\ሀ	ሆ	ጎ	ኮᑭ	ሀ	ቁገ	ታ	ቁገ	ታጥ	ያኪ	ሀግ	ታሀ
	ᐃᑭጥ	ቡሯቡጥ	ሀ	ሀ\ᑦ	ሆቴ	ጎ	ኮᑭ	ᑦ	ቁገ	ታ	ሀግ	ጥ	ጥኮ	ቁገ	ኮᑭ
ኮᑭ	ᐃᑭጥ	ቡሯቡጥ	ታᑦ	ᑦ\ጥ	ሃ	ጎ	ኮᑭ	ጥ	ቁገ	ታሀ	ቁገ	ኮጥ	ጥኮ	ቁገ	ታረ
	ᐃᑭቴ	ቡሯቡቴ	ኮጥ	ጥ\ጥ	ሃቴ	ጎ	ኮቴ	ቴ	ቁገ	ታሀ	ቁገ	ታᑦ	ያኪ	ሀግ	ረ
	ᐃᑭᑭ	ቡሯቡᑭ	ጥ	ጥ\ቴ	ጎ	ጎ	ኮቴ	ᑭ	ቁገ	ታሀ	ሀግ	ሀ	ጥኮ	ቁገ	ታጥ
	ᐃᑭቲ	ቡሯቡቲ	ታቴ	ቴ\ᑭ	ጎቴ	ጎ	ኮቲ	ቲ	ቁገ	ታሀ	ቁገ	ኮ	ጥኮ	ሀግ	ታጥ
ኮቴ	ᐃᑭረ	ቡሯቡረ	ኮᑭ	ᑭ\ቴ	ᑭ	ጎ	ኮቴ	ሀ	ቁገ	ታᑦ	ሀግ	ታ	ያኪ	ሀግ	ቴ
	ᐃᑭፁ	ቡሯቡፁ	ቲ	ቲ\ሀ	ᑭቴ	ጎ	ኮረ	ጥ	ቁገ	ታᑦ	ቁገ	ኮፁ	ያኪ	ቁገ	ኮ
	ᐃገ	ቡሯገ	ታፁ	ሀ\ᑦ	ገ	ጎ	ኮረ	ጥ	ቁገ	ታᑦ	ቁገ	ታቴ	ጥኮ	ሀግ	ታ
	ᐃገሀ	ቡሯገሀ	ገ	ᑦ\ጥ	ገቴ	ጎ	ኮረ	ቴ	ቁገ	ታᑦ	ሀግ	ᑭ	ያኪ	ሀግ	ᑦ
ኮረ	ᐃገᑦ	ቡሯገᑦ	ታሀ	ጥ\ጥ	ቴ	ጎ	ኮረ	ᑭ	ቁገ	ታጥ	ቁገ	ኮᑭ	ጥኮ	ቁገ	ኮጥ
	ᐃገጥ	ቡሯገጥ	ኮᑦ	ጥ\ቴ	ታ	ጎ	ኮፁ	ሀ	ቁገ	ታጥ	ቁገ	ታቴ	ጥኮ	ሀገ	ቲ
	ᐃገጥ	ቡሯገጥ	ጥ	ቴ\ᑭ	ታቴ	ጎ	ኮፁ	ᑦ	ቁገ	ታጥ	ሀግ	ጥ	ጥኮ	ቁገ	ኮፁ
	ᐃገቴ	ቡሯገቴ	ታጥ	ᑭ\ቴ	ኮ	ጎ	ኮፁ	ጥ	ቁገ	ታጥ	ቁገ	ኮጥ	ጥኮ	ቁገ	ኮሀ
ኮፁ	ᐃገᑭ	ቡሯገᑭ	ኮቴ	ቲ\ሀ	ኮቴ	ጎ	ኮፁ	ጥ	ቁገ	ታጥ	ሀግ	ታጥ	ያኪ	ሀግ	ታሀ
	ᐃገቲ	ቡሯገቲ	ᑭ	ሀ\ᑦ	ገ	ጎ	ገ	ᑭ	ቁገ	ታጥ	ሀግ	ᑦ	ያኪ	ቁገ	ኮᑭ
	ᐃገረ	ቡሯገረ	ታቴ	ᑦ\ጥ	ገቴ	ጎ	ገ	ቲ	ቁገ	ታጥ	ቁገ	ኮሀ	ያኪ	ቁገ	ታቴ
	ᐃገፁ	ቡሯገፁ	ኮረ	ጥ\ጥ	ኮ	ጎ	ገ	ሀ	ቁገ	ታጥ	ሀግ	ታ	ያኪ	ሀግ	ሀ
ሆ	ሆ	ቡሯኮ	ፁ	ጥ\ቴ	ኮቴ	ጎ	ገ	ᑦ	ቁገ	ታቴ	ቁገ	ገ	ያኪ	ቁገ	ኮጥ
	ሆሀ	ቡሯኮሀ	ኮ	ቴ\ᑭ	ሆ	ሆᑎ	ሀ	ጥ	ቁገ	ታቴ	ቁገ	ታፁ	ያኪ	ሀግ	ታጥ
	ሆᑦ	ቡሯኮᑦ	ሀ	ᑭ\ቴ	ሆቴ	ሆᑎ	ሀ	ቴ	ቁገ	ታቴ	ሀግ	ረ	ጥኮ	ሀግ	ቴ
	ሆጥ	ቡሯኮጥ	ታᑦ	ቲ\ሀ	ሃ	ሆᑎ	ሀ	ᑭ	ቁገ	ታቴ	ቁገ	ኮቴ	ጥኮ	ቁገ	ኮ
ሆሀ	ሆጥ	ቡሯኮጥ	ኮጥ	ሀ\ᑦ	ሃቴ	ሆᑎ	ሀ	ቲ	ቁገ	ታᑭ	ቁገ	ታቴ	ያኪ	ሀግ	ታ
	ሆቴ	ቡሯኮቴ	ጥ	ᑦ\ጥ	ጎ	ሆᑎ	ᑦ	ᑦ	ቁገ	ታᑭ	ሀግ	ᑭ	ጥኮ	ሀግ	ᑦ

	ሆጊ	ቡርኬጊ	ታቴ	ዓ\ጥ	ጊቴ	ሀፍ	ቶ	ዓ	ቁገ	ታጊ	ቁገ	ኮቴ	ዓኮ	ቁገ	ኮቶ
	ሆኒ	ቡርኬኒ	ኮጊ	ጥቴ	ጊ	ሀፍ	ቶ	ጥ	ቁገ	ታጊ	ሀ.ገ	ታጥ	ያኮ	ሀ.ገ	ኒ
ሆቶ	ሆረ	ቡርኬረ	ኒ	ቴ\ጊ	ጊቴ	ሀፍ	ቶ	ቴ	ቁገ	ታኒ	ሀ.ገ	ጥ	ያኮ	ቁገ	ኮፀ
	ሆፀ	ቡርኬፀ	ታፀ	ጊኒ	ገ	ሀፍ	ዓ	ኒ	ቁገ	ታኒ	ቁገ	ኮቶ	ዓኮ	ቁገ	ታረ
	ሆታ	ቡርሆ	ኒ	ኒ\ሀ	ገቴ	ሀፍ	ዓ	ሀ	ቁገ	ታኒ	ሀ.ገ	ታሀ	ያኮ	ሀ.ገ	ጥ
	ሆታሀ	ቡርሆሀ	ታሀ	ሀ\ቶ	ቴ	ሀፍ	ዓ	ቶ	ቁገ	ታኒ	ቁገ	ኒ	ዓኮ	ቁገ	ኮጊ
ሆዓ	ሆታቶ	ቡርሆቶ	ኮቶ	ቶ\ዓ	ታ	ሀፍ	ዓ	ዓ	ቁገ	ታረ	ቁገ	ኮ	ዓኮ	ሀ.ገ	ታጊ
	ሆታዓ	ቡርሆዓ	ዓ	ዓ\ጥ	ታቴ	ሀፍ	ጥ	ቴ	ቁገ	ታረ	ሀ.ገ	ፀ	ዓኮ	ሀ.ገ	ሀ
	ሆታጥ	ቡርሆጥ	ታጥ	ጥቴ	ኮ	ሀፍ	ጥ	ጊ	ቁገ	ታረ	ቁገ	ኮረ	ዓኮ	ቁገ	ኮዓ
	ሆታቴ	ቡርሆቴ	ኮቴ	ቴ\ጊ	ኮቴ	ሀፍ	ጥ	ኒ	ቁገ	ታረ	ሀ.ገ	ታኒ	ያኮ	ሀ.ገ	ታዓ
ሆጥ	ሆታጊ	ቡርሆጊ	ጊ	ጊኒ	ኒ	ሀፍ	ጥ	ሀ	ቁገ	ታፀ	ሀ.ገ	ኒ	ያኮ	ሀ.ገ	ቴ
	ሆታኒ	ቡርሆኒ	ታኒ	ኒ\ሀ	ኒቴ	ሀፍ	ቴ	ዓ	ቁገ	ታፀ	ቁገ	ኮጊ	ያኮ	ሀ.ገ	ታረ
	ሆታረ	ቡርሆረ	ኮረ	ሀ\ቶ	ኮ	ሀፍ	ቴ	ጥ	ቁገ	ታፀ	ሀ.ገ	ታቴ	ያኮ	ሀ.ገ	ታ
	ሆታፀ	ቡርሆፀ	ፀ	ቶ\ዓ	ኮቴ	ሀፍ	ቴ	ቴ	ቁገ	ታፀ	ሀ.ገ	ጥ	ያኮ	ቁገ	ኮቴ
ሆቴ	ሆኮ	ቡርካ	ኮ	ዓ\ጥ	ሆ	ሀፍ	ቴ	ጊ	ቁገ	ኮ	ቁገ	ኮጥ	ያኮ	ሀ.ገ	ታቴ
	ሆኮሀ	ቡርካሀ	ሀ	ጥቴ	ሆቴ	ሀፍ	ጊ	ሀ	ቁገ	ኮ	ሀ.ገ	ታዓ	ዓኮ	ሀ.ገ	ኒ
	ሆኮቶ	ቡርካቶ	ታቶ	ቴ\ጊ	ካ	ሀፍ	ጊ	ቶ	ቁገ	ኮ	ሀ.ገ	ቶ	ዓኮ	ቁገ	ኮፀ
	ሆኮዓ	ቡርካዓ	ኮዓ	ጊኒ	ካቴ	ሀፍ	ጊ	ዓ	ቁገ	ኮ	ቁገ	ኮሀ	ያኮ	ሀ.ገ	ታቶ
ሆጊ	ሆኮጥ	ቡርካጥ	ጥ	ኒ\ሀ	ጊ	ሀፍ	ጊ	ጥ	ቁገ	ኮሀ	ሀ.ገ	ታሀ	ዓኮ	ሀ.ገ	ጥ
	ሆኮቴ	ቡርካቴ	ታቴ	ሀ\ቶ	ጊቴ	ሀፍ	ኒ	ጊ	ቁገ	ኮሀ	ቁገ	ኒ	ዓኮ	ሀ.ገ	ኮጥ
	ሆኮጊ	ቡርካጊ	ኮጊ	ቶ\ዓ	ጊ	ሀፍ	ኒ	ኒ	ቁገ	ኮሀ	ሀ.ገ	ታፀ	ያኮ	ሀ.ገ	ታጊ
	ሆኮኒ	ቡርካኒ	ኒ	ዓ\ጥ	ጊቴ	ሀፍ	ኒ	ሀ	ቁገ	ኮሀ	ሀ.ገ	ረ	ያኮ	ሀ.ገ	ሀ
ሆኒ	ሆኮረ	ቡርካረ	ታፀ	ጥቴ	ገ	ሀፍ	ኒ	ቶ	ቁገ	ኮቶ	ቁገ	ኮኒ	ዓኮ	ሀ.ገ	ኮሀ
	ሆኮፀ	ቡርካፀ	ኒ	ቴ\ጊ	ገቴ	ሀፍ	ረ	ጥ	ቁገ	ኮቶ	ሀ.ገ	ታጊ	ያኮ	ሀ.ገ	ታዓ

	ሆ	ቡረረ	ታሀ	ደኒ	ቴ	ሀክ	ረ	ቴ	ቁገ	ኮቶ	ሀ.ገ	ቴ	ዓኮ	ቁገ	ኮረ
	ሆሀ	ቡረረሀ	ኮቶ	ደኒሀ	ታ	ሀክ	ረ	ደ	ቁገ	ኮቶ	ቁገ	ኮቶ	ዓኮ	ሀ.ገ	ታረ
ሆረ	ሆሀቶ	ቡረረቶ	ዓ	ሀላቶ	ታቴ	ሀክ	ረ	ኒ	ቁገ	ኮቶ	ሀ.ገ	ታቶ	ዓኮ	ሀ.ገ	ታ
	ሆሀዓ	ቡረረዓ	ታቶ	ቶላዓ	ኮ	ሀክ	ቆ	ቶ	ቁገ	ኮቶ	ሀ.ገ	ዓ	ዓኮ	ቁገ	ኮቴ
	ሆሀዓ	ቡረረዓ	ኮቴ	ዓላዓ	ኮቴ	ሀክ	ቆ	ዓ	ቁገ	ኮቶ	ሀ.ገ	ኮቶ	ያኮ	ሀ.ገ	ታቴ
	ሆሀቴ	ቡረረቴ	ደ	ዓላቴ	ረ	ሀክ	ቆ	ዓ	ቁገ	ኮቶ	ሀ.ገ	ታሀ	ያኮ	ሀ.ገ	ኒ
ሆቆ	ሆሀደ	ቡረረደ	ታኒ	ቴሀደ	ረቴ	ሀክ	ቆ	ቴ	ቁገ	ኮቶ	ሀ.ገ	ሀ	ያኮ	ሀ.ገ	ኮኒ
	ሆሀኒ	ቡረረኒ	ኮረ	ደኒ	ኤ	ሀክ	ታ	ኒ	ቁገ	ኮቶ	ሀ.ገ	ኮ	ያኮ	ሀ.ገ	ታቶ
	ሆሀረ	ቡረረረ	ቆ	ደኒሀ	ኤቴ	ሀክ	ታ	ሀ	ቁገ	ኮቶ	ሀ.ገ	ቆ	ያኮ	ሀ.ገ	ዓ
	ሆሀቆ	ቡረረቆ	ኮ	ሀላቶ	ሆ	ሀክ	ታ	ቶ	ቁገ	ኮቶ	ቁገ	ኮረ	ያኮ	ሀ.ገ	ኮቶ
ሃ	ሆኤ	ቡረረደ	ሀ	ቶላዓ	ሆቴ	ሀክ	ታ	ዓ	ቁገ	ኮቴ	ሀ.ገ	ታረ	ዓኮ	ሀ.ገ	ቆ
	ሆኤሀ	ቡረረደሀ	ታቶ	ዓላዓ	ሃ	ሀክ	ታሀ	ቴ	ቁገ	ኮቴ	ሀ.ገ	ኒ	ዓኮ	ሀ.ገ	ሀ
	ሆኤቶ	ቡረረደቶ	ኮቶ	ዓላቴ	ሃቴ	ሀክ	ታሀ	ደ	ቁገ	ኮቴ	ቁገ	ኮደ	ያኮ	ሀ.ገ	ኮሀ
	ሆኤዓ	ቡረረደዓ	ዓ	ቴሀደ	ረ	ሀክ	ታሀ	ኒ	ቁገ	ኮቴ	ሀ.ገ	ታቴ	ዓኮ	ሀ.ገ	ደ
ሃሀ	ሆኤዓ	ቡረረደዓ	ታቴ	ደኒ	ረቴ	ሀክ	ታሀ	ሀ	ቁገ	ኮደ	ሀ.ገ	ቴ	ዓኮ	ሀ.ገ	ኮደ
	ሆኤቴ	ቡረረቴ	ኮደ	ደኒሀ	ደ	ሀክ	ታቶ	ዓ	ቁገ	ኮደ	ሀ.ገ	ኮቶ	ያኮ	ሀ.ገ	ታረ
	ሆኤደ	ቡረረደ	ኒ	ሀላቶ	ደቴ	ሀክ	ታቶ	ዓ	ቁገ	ኮደ	ሀ.ገ	ታዓ	ያኮ	ሀ.ገ	ታ
	ሆኤኒ	ቡረረኒ	ታቆ	ቶላዓ	ገ	ሀክ	ታቶ	ቴ	ቁገ	ኮደ	ሀ.ገ	ሀ	ዓኮ	ሀ.ገ	ኮቶ
ሃቶ	ሆኤረ	ቡረረረ	ረ	ዓላዓ	ገቴ	ሀክ	ታቶ	ደ	ቁገ	ኮኒ	ሀ.ገ	ኮሀ	ያኮ	ሀ.ገ	ታቴ
	ሆኤቆ	ቡረረቆ	ታሀ	ዓላቴ	ቴ	ሀክ	ታዓ	ሀ	ቁገ	ኮኒ	ሀ.ገ	ታ	ዓኮ	ሀ.ገ	ኒ
	ሆሆ	ቡረረሀ	ኮቶ	ቴሀደ	ታ	ሀክ	ታዓ	ቶ	ቁገ	ኮኒ	ቁገ	ኮቆ	ዓኮ	ሀ.ገ	ኮኒ
	ሆሆሀ	ቡረረሀሀ	ዓ	ደኒ	ታቴ	ሀክ	ታዓ	ዓ	ቁገ	ኮኒ	ሀ.ገ	ታረ	ዓኮ	ሀ.ገ	ታዓ
ሃዓ	ሆሆቶ	ቡረረሀቶ	ታቶ	ደኒሀ	ኮ	ሀክ	ታዓ	ዓ	ቁገ	ኮረ	ሀ.ገ	ረ	ዓኮ	ሀ.ገ	ዓ
	ሆሆዓ	ቡረረሀዓ	ኮቴ	ሀላቶ	ኮቴ	ሀክ	ታዓ	ደ	ቁገ	ኮረ	ሀ.ገ	ኮኒ	ያኮ	ሀ.ገ	ኮቶ

	ՄԾԳ	ՌՇՂԴ	Ջ	ԲՎԳ	Լ	ՍԿ	ԺԴ	Է	ՔՂ	ԻԸ	Ա.գ	ԺՋ	ՏԻւ	Ա.գ	Թ
	ՄԾԵ	ՌՇՂԵ	ԺԷ	ԳՎԴ	ԼԵ	ՍԿ	ԺԴ	Ա	ՔՂ	ԻԸ	Ա.գ	Ե	ՏԻւ	Ա.գ	ԻԹ
ԿԴ	ՄԾԶ	ՌՇՂԶ	ԻԸ	ԴՎԵ	Խ	ՍԿ	ԺԴ	Բ	ՔՂ	ԻԹ	Ա.գ	ԻԵ	ՏԻւ	Ա.գ	ԻԱ
	ՄԾԷ	ՌՇՂԷ	Թ	ԵՂ	ԽԵ	ՍԿ	ԺԵ	Դ	ՔՂ	ԻԹ	Ա.գ	ԺԴ	ՏԻւ	Ա.գ	Ջ
	ՄԾԸ	ՌՇՂԸ	Ի	ՋԷ	Ծ	ՍԿ	ԺԵ	Ե	ՔՂ	ԻԹ	Ա.գ	Գ	ՏԻւ	Ա.գ	ԻՋ
	ՄԾԹ	ՌՇՂԹ	Ա	ԷՎԱ	ԾԵ	ՍԿ	ԺԵ	Ջ	ՔՂ	ԻԹ	Ա.գ	ԻԲ	ԳԻ	Ա.գ	ԺԸ
ԿԵ	ՄԿ	ՌՈ	ԺԲ	ԱՎԲ	Կ	ՍԿ	ԺԵ	Է	ՔՂ	Լ	Ա.գ	ԺԲ	ԳԻ	Ա.գ	Գ
	ՄԿԱ	ՌՈԱ	ԻԳ	ԲՎԳ	ԿԵ	ՍԿ	ԺՋ	Բ	ՔՂ	Լ	Ա.գ	Ա	ՏԻւ	Ա.գ	ԻԳ
	ՄԿԲ	ՌՈԲ	Դ	ԳՎԴ	Հ	ՍԿ	ԺՋ	Գ	ՔՂ	Լ	Ա.գ	Ի	ԳԻ	Ա.գ	ԺԵ
	ՄԿԳ	ՌՈԳ	ԺԵ	ԴՎԵ	ՀԵ	ՍԿ	ԺՋ	Դ	ՔՂ	Լ	Ա.գ	Թ	ԳԻ	ՄԿ	Ե
ԿԶ	ՄԿԴ	ՌՈԴ	ԻՋ	ԵՂ	Ջ	ՍԿ	ԺՋ	Ե	Ա.րգ	Ա	Ա.գ	ԻԹ	ՏԻւ	Ա.գ	Ի
	ՄԿԵ	ՌՈԵ	Է	ՋԷ	ՋԵ	ՍԿ	ԺԷ	Է	Ա.րգ	Ա	Ա.գ	ԺԸ	ՏԻւ	Ա.գ	ԺԲ
	ՄԿԶ	ՌՈԶ	ԺԹ	ԷՎԱ	Ղ	ՍԿ	ԺԷ	Ա	Ա.րգ	Ա	Ա.գ	Ջ	ԳԻ	ՄԿ	Բ
	ՄԿԷ	ՌՈԷ	Լ	ԱՎԲ	ՂԵ	ՍԿ	ԺԷ	Բ	Ա.րգ	Ա	Ա.գ	ԻԵ	ՏԻւ	Ա.գ	ԺԹ
ԿԷ	ՄԿԸ	ՌՈԸ	ԺԱ	ԲՎԳ	Ե	ՍԿ	ԺԷ	Գ	Ա.րգ	Բ	Ա.գ	ԺԵ	ԳԻ	Ա.գ	Թ
	ՄԿԹ	ՌՈԹ	ԻԲ	ԳՎԴ	Ժ	ՍԿ	ԺԸ	Ե	Ա.րգ	Բ	Ա.գ	Դ	ԳԻ	Ա.գ	ԻԹ
	ՄՀ	ՌՈԺ	Գ	ԴՎԵ	ԺԵ	ՍԿ	ԺԸ	Ջ	Ա.րգ	Բ	Ա.գ	ԻԳ	ԳԻ	Ա.գ	ԻԱ
	ՄՀԱ	ՌՈԺԱ	ԺԴ	ԵՂ	Ի	ՍԿ	ԺԸ	Է	Ա.րգ	Բ	Ա.գ	ԺԲ	ԳԻ	Ա.գ	Ջ
ԿԸ	ՄՀԲ	ՌՈԺԲ	ԻԵ	ՋԷ	ԻԵ	ՍԿ	ԺԸ	Ա	Ա.րգ	Գ	ՄԿ	Բ	ՏԻւ	Ա.գ	ԻՋ
	ՄՀԳ	ՌՈԺԳ	Ջ	ԷՎԱ	Լ	ՍԿ	ԺԹ	Գ	Ա.րգ	Գ	Ա.գ	ԻԱ	ՏԻւ	Ա.գ	ԺԸ
	ՄՀԴ	ՌՈԺԴ	ԺԷ	ԱՎԲ	ԼԵ	ՍԿ	ԺԹ	Դ	Ա.րգ	Գ	Ա.գ	Ժ	ՏԻւ	ՄԿ	Ը
	ՄՀԵ	ՌՈԺԵ	ԻԸ	ԲՎԳ	Խ	ՍԿ	ԺԹ	Ե	Ա.րգ	Գ	Ա.գ	ԻԹ	ՏԻւ	Ա.գ	ԻԳ
ԿԹ	ՄՀԶ	ՌՈԺԶ	Թ	ԳՎԴ	ԽԵ	ՍԿ	ԺԹ	Ջ	Ա.րգ	Դ	Ա.գ	ԺԹ	ՏԻւ	Ա.գ	ԺԵ
	ՄՀԷ	ՌՈԺԷ	Ի	ԴՎԵ	Ծ	ՍԿ	Ի	Ա	Ա.րգ	Դ	Ա.գ	Ը	ՏԻւ	ՄԿ	Ե

	ሆኒረ	ቡበታረ	ሀ	ቴጊ	ሆቴ	ሀክ	ኮ	ቶ	ሀገ	ጥ	ሀገ	ኮጂ	ዓኮ	ሀገ	ኮ
	ሆኒፁ	ቡበታፁ	ታቶ	ጊጂ	ሃ	ሀክ	ኮ	ዓ	ሀገ	ጥ	ሀገ	ታጊ	ዓኮ	ሀገ	ታቶ
ኒ	ሆጊ	ቡበኮ	ኮዓ	ጅሀ	ሃቴ	ሀክ	ኮ	ጥ	ሀገ	ቴ	ሀገ	ጊ	ያኮ	ሆክ	ቶ
	ሆጊሀ	ቡበኮሀ	ጥ	ሀላቶ	ኒ	ሀክ	ኮሀ	ጊ	ሀገ	ቴ	ሀገ	ኮቴ	ዓኮ	ሀገ	ታጅ
	ሆጊቶ	ቡበኮቶ	ታቴ	ቶላ	ኒቴ	ሀክ	ኮሀ	ጅ	ሀገ	ቴ	ሀገ	ታጥ	ዓኮ	ሆክ	ጅ
	ሆጊዓ	ቡበኮዓ	ኮጊ	ዓላጥ	ጊ	ሀክ	ኮሀ	ሀ	ሀገ	ቴ	ሆክ	ዓ	ያኮ	ሀገ	ኮፁ
ኒሀ	ሆጊጥ	ቡበኮጥ	ጅ	ጥጅ	ጊቴ	ሀክ	ኮሀ	ቶ	ሀገ	ጊ	ሀገ	ኮዓ	ያኮ	ሀገ	ታጥ
	ሆጊቴ	ቡበኮቴ	ታፁ	ቴጊ	ጊ	ሀክ	ኮቶ	ጥ	ሀገ	ጊ	ሀገ	ታሀ	ዓኮ	ሆክ	ቴ
	ሆጊጊ	ቡበኮጊ	ገ	ጊጅ	ጊቴ	ሀክ	ኮቶ	ቴ	ሀገ	ጊ	ሀገ	ገ	ያኮ	ሀገ	ኮጊ
	ሆጊጅ	ቡበኮጅ	ታሀ	ጅሀ	ቴ	ሀክ	ኮቶ	ጊ	ሀገ	ጊ	ሀገ	ታፁ	ዓኮ	ሀገ	ታሀ
ኒቶ	ሆጊረ	ቡበኮረ	ኮቶ	ሀላቶ	ታ	ሀክ	ኮቶ	ጅ	ሀገ	ጅ	ሀገ	ፁ	ዓኮ	ሆክ	ሀ
	ሆጊፁ	ቡበኮፁ	ዓ	ቶላ	ታቴ	ሀክ	ኮዓ	ቶ	ሀገ	ጅ	ሀገ	ኮረ	ዓኮ	ሀገ	ኮዓ
	ሆጊሀ	ቡበኮሀ	ታጥ	ዓላጥ	ኮ	ሀክ	ኮዓ	ዓ	ሀገ	ጅ	ሀገ	ታጅ	ዓኮ	ሀገ	ታቴ
	ሆጊሀ	ቡበኮሀ	ኮቴ	ጥጅ	ኮቴ	ሀክ	ኮዓ	ጥ	ሀገ	ጅ	ሆክ	ጊ	ያኮ	ሀገ	ኮጅ
ኒዓ	ሆጊቶ	ቡበኮቶ	ጊ	ቴጊ	ገ	ሀክ	ኮዓ	ቴ	ሀገ	ረ	ሀገ	ኮጊ	ያኮ	ሀገ	ኮ
	ሆጊዓ	ቡበኮዓ	ታጅ	ጊጅ	ጊቴ	ሀክ	ኮጥ	ጅ	ሀገ	ረ	ሀገ	ታቴ	ያኮ	ሆክ	ታ
	ሆጊጥ	ቡበኮጥ	ኮረ	ጅሀ	ኮ	ሀክ	ኮጥ	ሀ	ሀገ	ረ	ሆክ	ጥ	ያኮ	ሀገ	ኮቴ
	ሆጊቴ	ቡበኮቴ	ፁ	ሀላቶ	ኮቴ	ሀክ	ኮጥ	ቶ	ሀገ	ረ	ሀገ	ኮዓ	ያኮ	ሀገ	ታጅ
ኒጥ	ሆጊጊ	ቡበኮጊ	ኮ	ቶላ	ሆ	ሀክ	ኮጥ	ዓ	ሀገ	ፁ	ሀገ	ታጥ	ያኮ	ሆክ	ጅ
	ሆጊጅ	ቡበኮጅ	ሀ	ዓላጥ	ሆቴ	ሀክ	ኮቴ	ቴ	ሀገ	ፁ	ሆክ	ቶ	ዓኮ	ሀገ	ኮፁ
	ሆጊረ	ቡበኮረ	ታቶ	ጥጅ	ሃ	ሀክ	ኮቴ	ጊ	ሀገ	ፁ	ሀገ	ኮሀ	ዓኮ	ሀገ	ታጥ
	ሆጊፁ	ቡበኮፁ	ኮዓ	ቴጊ	ሃቴ	ሀክ	ኮቴ	ጅ	ሀገ	ፁ	ሀገ	ታ	ያኮ	ሆክ	ጥ
ኒቴ	ያ	ቡበኮ	ጥ	ጊጅ	ኒ	ሀክ	ኮቴ	ሀ	ሀገ	ታ	ሀገ	ገ	ዓኮ	ሀገ	ኮጊ
	ያሀ	ቡበኮሀ	ታቴ	ጅሀ	ኒቴ	ሀክ	ኮጊ	ዓ	ሀገ	ታ	ሀገ	ታፁ	ዓኮ	ሆክ	ታጊ

	3Բ	ՌՈՆԲ	ԻԶ	ԱՎ	Չ	ՍԿ	ԻԶ	Դ	ԱՐԳ	Ժ	ՄԿ	Ը	ՏԻԱ	ՄԿ	Ա
	3Գ	ՌՈՆԳ	Է	ԲՎ	ՉԵ	ՍԿ	ԻԶ	Ե	ԱՐԳ	Ժ	ԱԳ	ԻԷ	ՏԻԱ	ԱԳ	ԻԳ
ՀԶ	3Դ	ՌՈՆԴ	ԺԹ	ԳՎ	Ղ	ՍԿ	ԻԶ	Չ	ԱՐԳ	ԺԱ	ԱԳ	ԺԶ	ԳԻ	ՄԿ	ԺԳ
	3Ե	ՌՈՆԵ	Լ	ԴԵ	ՂԵ	ՍԿ	ԻԷ	Ա	ԱՐԳ	ԺԱ	ՄԿ	Ե	ՏԻԱ	ԱԳ	ԻԸ
	3Զ	ՌՈՆԶ	ԺԱ	ԵՂ	Ե	ՍԿ	ԻԷ	Բ	ԱՐԳ	ԺԱ	ԱԳ	ԻԴ	ԳԻ	ԱԳ	Ի
	3Է	ՌՈՆԷ	ԻԲ	ՉԷ	Ժ	ՍԿ	ԻԷ	Գ	ԱՐԳ	ԺԱ	ԱԳ	ԺԳ	ԳԻ	ՄԿ	Ժ
ՀԷ	3Ը	ՌՈՆԸ	Գ	ԷՍ	ԺԵ	ՍԿ	ԻԷ	Դ	ԱՐԳ	ԺԲ	ՄԿ	Գ	ԳԻ	ԱԳ	ԻԵ
	3Թ	ՌՈՆԹ	ԺԴ	ԱՎ	Ի	ՍԿ	ԻԸ	Չ	ԱՐԳ	ԺԲ	ԱԳ	ԻԲ	ԳԻ	ԱԳ	ԺԷ
	3Ժ	ՌՈԾ	ԻԵ	ԲՎ	ԻԵ	ՍԿ	ԻԸ	Է	ԱՐԳ	ԺԲ	ՄԿ	ԺԱ	ՏԻԱ	ՄԿ	Է
	3ԺԱ	ՌՈԾԱ	Չ	ԳՎ	Լ	ՍԿ	ԻԸ	Ա	ԱՐԳ	ԺԲ	ԱԳ	Լ	ՏԻԱ	ԱԳ	ԻԲ
ՀԸ	3ԺԲ	ՌՈԾԲ	ԺԷ	ԴԵ	ԼԵ	ՍԿ	ԻԸ	Բ	ԱՐԳ	ԺԳ	ԱԳ	Ի	ՏԻԱ	ՄԿ	ԺԲ
	3ԺԳ	ՌՈԾԳ	ԻԸ	ԵՂ	Խ	ՍԿ	ԻԹ	Դ	ԱՐԳ	ԺԳ	ՄԿ	Թ	ՏԻԱ	ՄԿ	Դ
	3ԺԴ	ՌՈԾԴ	Թ	ՉԷ	ԽԵ	ՍԿ	ԻԹ	Ե	ԱՐԳ	ԺԳ	ԱԳ	ԻԸ	ՏԻԱ	ԱԳ	ԺԹ
	3ԺԵ	ՌՈԾԵ	Ի	ԷՍ	Ծ	ՍԿ	ԻԹ	Չ	ԱՐԳ	ԺԳ	ԱԳ	ԺԷ	ՏԻԱ	ՄԿ	Թ
ՀԹ	3ԺԶ	ՌՈԾԶ	Ա	ԱՎ	ԾԵ	ՍԿ	ԻԹ	Է	ԱՐԳ	ԺԴ	ՄԿ	Է	ԳԻ	ՄԿ	Ա
	3ԺԷ	ՌՈԾԷ	ԺԲ	ԲՎ	Կ	ՍԿ	Լ	Բ	ԱՐԳ	ԺԴ	ԱԳ	ԻԶ	ԳԻ	ԱԳ	ԻԳ
	3ԺԸ	ՌՈԾԸ	ԻԳ	ԳՎ	ԿԵ	ՍԿ	Լ	Գ	ԱՐԳ	ԺԴ	ԱԳ	՝ԺԵ	ՏԻԱ	ՄԿ	Չ
	3ԺԹ	ՌՈԾԹ	Դ	ԴԵ	Հ	ՍԿ	Լ	Դ	ԱՐԳ	ԺԴ	ՄԿ	Դ	ԳԻ	ԱԳ	ԻԸ
Չ	3Ի	ՌՈԿ	ԺԵ	ԵՂ	ՀԵ	ՍԿ	Լ	Ե	ԱՐԳ	ԺԵ	ԱԳ	ԻԴ	ԳԻ	ՄԿ	ԺԸ
	3ԻԱ	ՌՈԿԱ	ԻԶ	ՉԷ	Չ	ՏՐ	Ա	Է	ԱՐԳ	ԺԵ	ՄԿ	ԺԳ	ՏԻԱ	ՄԿ	Ժ
	3ԻԲ	ՌՈԿԲ	Է	ԷՍ	ՉԵ	ՏՐ	Ա	Ա	ԱՐԳ	ԺԵ	ՄԿ	Բ	ՏԻԱ	ԱԳ	ԻԵ
	3ԻԳ	ՌՈԿԳ	ԺԹ	ԱՎ	Ղ	ՏՐ	Ա	Բ	ԱՐԳ	ԺԵ	ԱԳ	Ի	ԳԻ	ՄԿ	ԺԵ
ՉԱ	3ԻԴ	ՌՈԿԴ	Լ	ԲՎ	ՂԵ	ՏՐ	Ա	Գ	ԱՐԳ	ԺԶ	ՄԿ	Ժ	ՏԻԱ	ՄԿ	Է
	3ԻԵ	ՌՈԿԵ	ԺԱ	ԳՎ	Ե	ՏՐ	Բ	Ե	ԱՐԳ	ԺԶ	ԱԳ	ԻԹ	ԳԻ	ԱԳ	ԻԲ

	3ኮፀ	ቡባሃፀ	ኮቶ	ጥቴ	ታ	ፍጥ	ቶ	ፀ	ሊጥግ	ታፀ	ሊግ	ታረ	ጥኮ	ሆክ	ታቶ
	3ኮቲ	ቡባሃቲ	ጥ	ቴፀ	ታቴ	ፍጥ	ቶ	ቲ	ሊጥግ	ታፀ	ሆክ	ቲ	ጥኮ	ሆክ	ጥ
ፀቶ	3ኮረ	ቡባሃረ	ታጥ	ፀቲ	ኮ	ፍጥ	ቶ	ሊ	ሊጥግ	ታቲ	ሊግ	ኮቲ	ጥኮ	ሊግ	ታቶ
	3ኮፁ	ቡባሃፁ	ኮቴ	ቲሊ	ኮቴ	ፍጥ	ጥ	ጥ	ሊጥግ	ታቲ	ሆክ	ታፀ	ያኪ	ሆክ	ፁ
	3ኪ	ቡባረ	ፀ	ሊቶ	ኪ	ፍጥ	ጥ	ጥ	ሊጥግ	ታቲ	ሆክ	ቴ	ያኪ	ሆክ	ሊ
	3ኪሊ	ቡባረሊ	ታቲ	ቶጥ	ኪቴ	ፍጥ	ጥ	ቴ	ሊጥግ	ታቲ	ሊግ	ኮጥ	ያኪ	ሆክ	ኮሊ
ፀጥ	3ኪቶ	ቡባረቶ	ኮረ	ጥጥ	ኪ	ፍጥ	ጥ	ፀ	ሊጥግ	ታረ	ሆክ	ታጥ	ያኪ	ሆክ	ፀ
	3ኪጥ	ቡባረጥ	ፁ	ጥቴ	ኪቴ	ፍጥ	ጥ	ሊ	ሊጥግ	ታረ	ሆክ	ጥ	ያኪ	ሊግ	ኮረ
	3ኪጥ	ቡባረጥ	ኮ	ቴፀ	ፀ	ፍጥ	ጥ	ቶ	ሊጥግ	ታረ	ሊግ	ኮቶ	ያኪ	ሆክ	ታረ
	3ኪቴ	ቡባረቴ	ሊ	ፀቲ	ፀቴ	ፍጥ	ጥ	ጥ	ሊጥግ	ታረ	ሆክ	ታሊ	ጥኮ	ሆክ	ጥ
ፀጥ	3ኪፀ	ቡባረፀ	ታቶ	ቲሊ	ሃ	ፍጥ	ጥ	ጥ	ሊጥግ	ታቶ	ሆክ	ሊ	ጥኮ	ሊግ	ኮቴ
	3ኪቲ	ቡባረቲ	ኮጥ	ሊቶ	ሃቴ	ፍጥ	ቴ	ፀ	ሊጥግ	ታቶ	ሊግ	ኮ	ያኪ	ሆክ	ታቴ
	3ኪረ	ቡባረረ	ጥ	ቶጥ	ረ	ፍጥ	ቴ	ቲ	ሊጥግ	ታቶ	ሆክ	ፁ	ጥኮ	ሊግ	ኪ
	3ኪፁ	ቡባረፁ	ታቴ	ጥጥ	ረቴ	ፍጥ	ቴ	ሊ	ሊጥግ	ታቶ	ሊግ	ኮረ	ጥኮ	ሆክ	ኮ
ፀቴ	3ኪኮ	ቡባፀ	ኮፀ	ጥቴ	ፀ	ፍጥ	ቴ	ቶ	ሊጥግ	ኮ	ሆክ	ታቶ	ያኪ	ሆክ	ታቶ
	3ኪሀ	ቡባፀሀ	ቲ	ቴፀ	ፀቴ	ፍጥ	ፀ	ጥ	ሊጥግ	ኮ	ሆክ	ቲ	ያኪ	ሆክ	ጥ
	3ኪቶ	ቡባፀቶ	ታቶ	ፀቲ	ሃ	ፍጥ	ፀ	ቴ	ሊጥግ	ኮ	ሊግ	ኮቴ	ጥኮ	ሆክ	ታቲ
	3ኪጥ	ቡባፀጥ	ኪ	ቲሊ	ሃቴ	ፍጥ	ፀ	ፀ	ሊጥግ	ኮ	ሆክ	ታጥ	ያኪ	ሆክ	ፁ
ፀፀ	3ኪጥ	ቡባፀጥ	ታሊ	ሊቶ	ቴ	ፍጥ	ፀ	ቲ	ሊጥግ	ኮሊ	ሆክ	ጥ	ጥኮ	ሆክ	ሊ
	3ኪቴ	ቡባፀቴ	ኮቶ	ቶጥ	ታ	ፍጥ	ቲ	ቶ	ሊጥግ	ኮሊ	ሊግ	ኮጥ	ጥኮ	ሆክ	ኮሊ
	3ኪፀ	ቡባፀፀ	ጥ	ጥጥ	ታቴ	ፍጥ	ቲ	ጥ	ሊጥግ	ኮሊ	ሆክ	ታቶ	ጥኮ	ሆክ	ፀ
	3ኪቲ	ቡባፀቲ	ታጥ	ጥቴ	ኮ	ፍጥ	ቲ	ጥ	ሊጥግ	ኮሊ	ሆክ	ሊ	ጥኮ	ሊግ	ኮረ
ፀቲ	3ኪረ	ቡባፀረ	ኮቴ	ቴፀ	ኮቴ	ፍጥ	ቲ	ቴ	ሊጥግ	ኮቶ	ሆክ	ኮሊ	ያኪ	ሆክ	ታረ
	3ኪፁ	ቡባፀፁ	ፀ	ፀቲ	ኪ	ፍጥ	ረ	ቲ	ሊጥግ	ኮቶ	ሆክ	ታ	ያኪ	ሆክ	ጥ

	፮፱	ቡባሊ	ታፔ	ቲ\ሀ	ጊቴ	ፍጥ	ረ	ሀ	ሀጥግ	ኮቶ	ሀግ	ኮፎ	ያከ	ሆክ	ኮፋ
	፳፱	ቡባሊ	ኮረ	ሀ\ቶ	ከ	ፍጥ	ረ	ቶ	ሀጥግ	ኮቶ	ሆክ	ታረ	ያከ	ሆክ	ታቴ
፺ረ	፳፱ቶ	ቡባሊቶ	ፎ	ቶ\ፋ	ከቴ	ፍጥ	ረ	ፋ	ሀጥግ	ኮፋ	ሆክ	ረ	ያከ	ሀግ	ጊ
	፳፱ፋ	ቡባሊፋ	ኮ	ፋ\ፋ	ፅ	ፍጥ	ፎ	ቴ	ሀጥግ	ኮፋ	ሀግ	ኮፔ	ያከ	ሆክ	ኮ
	፳፱ፋ	ቡባሊፋ	ሀ	ፋቴ	ፅቴ	ፍጥ	ፎ	ጊ	ሀጥግ	ኮፋ	ሆክ	ታጊ	ፋኮ	ሆክ	ታቶ
	፳፱ቴ	ቡባሊቴ	ታቶ	ቴ\ጊ	ሃ	ፍጥ	ፎ	ቲ	ሀጥግ	ኮፋ	ሆክ	ቴ	ፋኮ	ሀግ	ኮፔ
፺ፎ	፳፱ጊ	ቡባሊጊ	ኮፋ	ጊፔ	ሃቴ	ፍጥ	ፎ	ሀ	ሀጥግ	ኮፋ	ሀግ	ኮቴ	ያከ	ሆክ	ታፔ
	፳፱ፔ	ቡባሊፔ	ፋ	ቲ\ሀ	ጊ	ፍጥ	ታ	ፋ	ሀጥግ	ኮፋ	ሆክ	ታፋ	ፋኮ	ሆክ	ፎ
	፳፱ረ	ቡባሊረ	ታቴ	ሀ\ቶ	ጊቴ	ፍጥ	ታ	ፋ	ሀጥግ	ኮፋ	ሆክ	ፋ	ፋኮ	ሆክ	ኮፎ
	፳፱ፎ	ቡባሊፎ	ኮጊ	ቶ\ፋ	ጊ	ፍጥ	ታ	ቴ	ሀጥግ	ኮፋ	ሆክ	ኮቶ	ያከ	ሆክ	ታፋ
ጊ	፳፶	ቡጊ	ቲ	ፋ\ፋ	ጊቴ	ፍጥ	ታ	ጊ	ሀጥግ	ኮቴ	ሆክ	ታቶ	ያከ	ሆክ	ጊ
	፳፶ሀ	ቡጊሀ	ታፎ	ፋቴ	ጊ	ፍጥ	ታሀ	ሀ	ሀጥግ	ኮቴ	ሀግ	ጊ	ፋኮ	ሆክ	ኮጊ
	፳፶ቶ	ቡጊቶ	ጊ	ቴ\ጊ	ጊቴ	ፍጥ	ታሀ	ቶ	ሀጥግ	ኮቴ	ሆክ	ታፎ	ያከ	ሆክ	ታሀ
	፳፶ፋ	ቡጊፋ	ታሀ	ጊፔ	ቴ	ፍጥ	ታሀ	ፋ	ሀጥግ	ኮቴ	ሆክ	ረ	ፋኮ	ሆክ	ፋ
ጊሀ	፳፶ፋ	ቡጊፋ	ኮቶ	ቲ\ሀ	ታ	ፍጥ	ታሀ	ፋ	ሀጥግ	ኮጊ	ሀግ	ኮረ	ፋኮ	ሆክ	ኮፋ
	፳፶ቴ	ቡጊቴ	ፋ	ሀ\ቶ	ታቴ	ፍጥ	ታቶ	ጊ	ሀጥግ	ኮጊ	ሆክ	ታፔ	ፋኮ	ሆክ	ታቴ
	፳፶ጊ	ቡጊጊ	ታፋ	ቶ\ፋ	ኮ	ፍጥ	ታቶ	ቲ	ሀጥግ	ኮጊ	ሆክ	ጊ	ፋኮ	ሀግ	ጊ
	፳፶ፔ	ቡጊፔ	ኮቴ	ፋ\ፋ	ኮቴ	ፍጥ	ታቶ	ሀ	ሀጥግ	ኮጊ	ሆክ	ኮቴ	ያከ	ሆክ	ኮ
ጊቶ	፳፶ረ	ቡጊረ	ጊ	ፋቴ	ጊ	ፍጥ	ታቶ	ቶ	ሀጥግ	ኮፔ	ሆክ	ታቴ	ያከ	ሆክ	ታቶ
	፳፶ፎ	ቡጊፎ	ታፔ	ቴ\ጊ	ጊቴ	ፍጥ	ታፋ	ፋ	ሀጥግ	ኮፔ	ሆክ	ፋ	ያከ	ሀግ	ቶ
	፳፯	ቡጊታ	ኮረ	ጊፔ	ከ	ፍጥ	ታፋ	ቴ	ሀጥግ	ኮፔ	ሆክ	ኮፋ	ያከ	ሆክ	ታፔ
	፳፯ሀ	ቡጊታሀ	ፎ	ቲ\ሀ	ከቴ	ፍጥ	ታፋ	ጊ	ሀጥግ	ኮፔ	ሆክ	ታቶ	ያከ	ሆክ	ፎ
ጊፋ	፳፯ቶ	ቡጊታቶ	ኮ	ሀ\ቶ	ፅ	ፍጥ	ታፋ	ቲ	ሀጥግ	ኮረ	ሆክ	ሀ	ያከ	ሆክ	ኮፎ
	፳፯ፋ	ቡጊታፋ	ሀ	ቶ\ፋ	ፅቴ	ፍጥ	ታፋ	ቶ	ሀጥግ	ኮረ	ሆክ	ኮሀ	ፋኮ	ሆክ	ታፋ

	ՅՀԳ	ՌԶԺԳ	ԺԲ	ԳՎԳ	Կ	ՏՐ	ԺԳ	Գ	ԱՐԳ	ԻԸ	ՄԿ	Ժ	ԳԻ	ՄԿ	Զ
	ՅՀԵ	ՌԶԺԵ	ԻԳ	ԳԵ	ԿԵ	ՏՐ	ԺԳ	Գ	ԱՐԳ	ԻԸ	ԱԳ	ԻԹ	ՏԻԱ	ՄԿ	ԻԲ
ՂԳ	ՅՀԶ	ՌԶԺԶ	Գ	ԵՂ	Հ	ՏՐ	ԺԳ	Ե	ԱՐԳ	ԻԹ	ՄԿ	ԺԹ	ԳԻ	ՄԿ	ԺԱ
	ՅՀԷ	ՌԶԺԷ	ԺԵ	ԶԷ	ՀԵ	ՏՐ	ԺԵ	Է	ԱՐԳ	ԻԹ	ՄԿ	Ը	ԳԻ	ԱԳ	Ա
	ՅՀԸ	ՌԶԺԸ	ԻԶ	ԷՍ	Զ	ՏՐ	ԺԵ	Ա	ԱՐԳ	ԻԹ	ՄԿ	ԻԳ	ՏԻԱ	ՄԿ	ԻԳ
	ՅՀԹ	ՌԶԺԹ	Է	ԱԲ	ԶԵ	ՏՐ	ԺԵ	Բ	ԱՐԳ	ԻԹ	ՄԿ	ԺԶ	ՏԻԱ	ՄԸ	Ը
ՂԵ	ՅՁ	ՌԶԻ	ԺԹ	ԲՎԳ	Ղ	ՏՐ	ԺԵ	Գ	ԱՐԳ	Լ	ՄԿ	Ե	ԳԻ	ՄԿ	ԻԸ
	ՅՁԱ	ՌԶԻԱ	Լ	ԳՎԳ	ՂԵ	ՏՐ	ԺԶ	Ե	ԱՐԳ	Լ	ՄԿ	ԻԳ	ՏԻԱ	ՄԿ	Ի
	ՅՁԲ	ՌԶԻԲ	ԺԱ	ԳԵ	Ե	ՏՐ	ԺԶ	Զ	ԱՐԳ	Լ	ՄԿ	ԺԳ	ԳԻ	ՄԿ	Ե
	ՅՁԳ	ՌԶԻԳ	ԻԲ	ԵՂ	Ժ	ՏՐ	ԺԶ	Է	ԱՐԳ	Լ	ՄԿ	Բ	ԳԻ	ՄԿ	ԻԵ
ՂԶ	ՅՁԴ	ՌԶԻԴ	Գ	ԶԷ	ԺԵ	ՏՐ	ԺԶ	Ա	ՄԿ	Ա	ՄԿ	ԻԲ	ԳԻ	ՄԿ	ԺԷ
	ՅՁԵ	ՌԶԻԵ	ԺԳ	ԷՍ	Ի	ՏՐ	ԺԷ	Գ	ՄԿ	Ա	ՄԿ	ԺԱ	ԳԻ	ՄԿ	Թ
	ՅՁԶ	ՌԶԻԶ	ԻԵ	ԱԲ	ԻԵ	ՏՐ	ԺԷ	Գ	ՄԿ	Ա	ՄԿ	Լ	ՏԻԱ	ՄԿ	ԻԲ
	ՅՁԷ	ՌԶԻԷ	Զ	ԲՎԳ	Լ	ՏՐ	ԺԷ	Ե	ՄԿ	Ա	ՄԿ	ԺԹ	ՏԻԱ	ՄԿ	ԺԳ
ՂԷ	ՅՁԸ	ՌԶԻԸ	ԺԷ	ԳՎԳ	ԼԵ	ՏՐ	ԺԷ	Զ	ՄԿ	Բ	ՄԿ	Թ	ՏԻԱ	ԱԳ	Գ
	ՅՁԹ	ՌԶԻԹ	ԻԸ	ԳԵ	Խ	ՏՐ	ԺԸ	Ա	ՄԿ	Բ	ՄԿ	ԻԸ	ՏԻԱ	ՄԿ	ԺԹ
	ՅՂ	ՌԶԼ	Թ	ԵՂ	ԽԵ	ՏՐ	ԺԸ	Բ	ՄԿ	Բ	ՄԿ	ԺԷ	ՏԻԱ	ՄԿ	ԺԱ
	ՅՂԱ	ՌԶԼԱ	Ի	ԶԷ	Ծ	ՏՐ	ԺԸ	Գ	ՄԿ	Բ	ՄԿ	Զ	ՏԻԱ	ԱԳ	Ա
ՂԸ	ՅՂԲ	ՌԶԼԲ	Ա	ԷՍ	ՄԵ	ՏՐ	ԺԸ	Գ	ՄԿ	Գ	ՄԿ	ԻԶ	ԳԻ	ՄԿ	ԻԳ
	ՅՂԳ	ՌԶԼԳ	ԺԲ	ԱԲ	Կ	ՏՐ	ԺԹ	Զ	ՄԿ	Գ	ՄԿ	ԺԵ	ԳԻ	ՄԿ	Ը
	ՅՂԴ	ՌԶԼԴ	ԻԳ	ԲՎԳ	ԿԵ	ՏՐ	ԺԹ	Է	ՄԿ	Գ	ՄԿ	Գ	ՏԻԱ	ՄԿ	ԻԸ
	ՅՂԵ	ՌԶԼԵ	Գ	ԳՎԳ	Հ	ՏՐ	ԺԹ	Ա	ՄԿ	Գ	ՄԿ	ԻԳ	ԳԻ	ՄԿ	Ի
ՂԹ	ՅՂԶ	ՌԶԼԶ	ԺԵ	ԳԵ	ՀԵ	ՏՐ	ԺԹ	Բ	ՄԿ	Գ	ՄԿ	ԺԳ	ԳԻ	ԱԳ	Ժ
	ՅՂԷ	ՌԶԼԷ	ԻԶ	ԵՂ	Զ	ՏՐ	Ի	Գ	ՄԿ	Գ	ԱԳ	Բ	ՏԻԱ	ՄԿ	ԻԵ

	ᖅᑲ	ቡጊረ	ኒ	ጊኒ	ጊቴ	ፍ	ኮ	ቴ	ሆክ	ጥ	ሆክ	ኮሀ	ያኪ	ሆክ	ታኒ
	ᖅᑲፁ	ቡጊሎ	ታፁ	ኒህ	ጊ	ፍ	ኮ	ጊ	ሆክ	ጥ	ሆክ	ፁ	ጥኮ	ሀፍ	ኒ
ጸ	ኑ	ቡጊኮ	ገ	ሀፍ	ጊቴ	ፍ	ኮ	ኒ	ሆክ	ቴ	ሆክ	ኮፁ	ያኪ	ሆክ	ኮፍ
	ኑሀ	ቡጊኮሀ	ታሀ	ፍህጥ	ቴ	ፍ	ኮሀ	ፍ	ሆክ	ቴ	ሆክ	ታረ	ጥኮ	ሆክ	ታጥ
	ኑፍ	ቡጊኮፍ	ኮፍ	ጥህጥ	ታ	ፍ	ኮሀ	ጥ	ሆክ	ቴ	ሆክ	ኒ	ጥኮ	ሀፍ	ጥ
	ኑጥ	ቡጊኮጥ	ጥ	ጥቴ	ታቴ	ፍ	ኮሀ	ጥ	ሆክ	ቴ	ሆክ	ኮጊ	ጥኮ	ሆክ	ታፁ
ጸሀ	ኑጥ	ቡጊኮጥ	ታጥ	ቴጊ	ኮ	ፍ	ኮሀ	ቴ	ሆክ	ጊ	ሆክ	ታጊ	ጥኮ	ሆክ	ታሀ
	ኑቴ	ቡጊኮቴ	ኮቴ	ጊኒ	ኮቴ	ፍ	ኮፍ	ኒ	ሆክ	ጊ	ሀፍ	ቴ	ያኪ	ሀፍ	ሀ
	ኑጊ	ቡጊኮጊ	ጊ	ኒህ	ገ	ፍ	ኮፍ	ሀ	ሆክ	ጊ	ሆክ	ኮጥ	ያኪ	ሆክ	ታጊ
	ኑኒ	ቡጊኮኒ	ታኒ	ሀፍ	ገቴ	ፍ	ኮፍ	ፍ	ሆክ	ጊ	ሆክ	ታጥ	ያኪ	ሀፍ	ጊ
ጸፍ	ኑረ	ቡጊኮረ	ኮረ	ፍህጥ	ኮ	ፍ	ኮፍ	ጥ	ሆክ	ኒ	ሀፍ	ጥ	ያኪ	ሆክ	ኮረ
	ኑፁ	ቡጊኮፁ	ፁ	ጥህጥ	ኮቴ	ፍ	ኮጥ	ቴ	ሆክ	ኒ	ሆክ	ኮፍ	ያኪ	ሆክ	ታጥ
	ኑታ	ቡጊኮፕ	ኮ	ጥቴ	ፕ	ፍ	ኮጥ	ጊ	ሆክ	ኒ	ሆክ	ታሀ	ያኪ	ሀፍ	ጥ
	ኑታሀ	ቡጊኮሀ	ሀ	ቴጊ	ፕቴ	ፍ	ኮጥ	ኒ	ሆክ	ኒ	ሆክ	ገ	ጥኮ	ሆክ	ኮቴ
ጸጥ	ኑታፍ	ቡጊኮፍ	ታፍ	ጊኒ	ካ	ፍ	ኮጥ	ሀ	ሆክ	ረ	ሆክ	ኮ	ጥኮ	ሆክ	ታኒ
	ኑታጥ	ቡጊኮጥ	ኮጥ	ኒህ	ካቴ	ፍ	ኮጥ	ጥ	ሆክ	ረ	ሆክ	ፁ	ያኪ	ሆክ	ገ
	ኑታጥ	ቡጊኮጥ	ጥ	ሀፍ	ገ	ፍ	ኮጥ	ጥ	ሆክ	ረ	ሆክ	ኮረ	ጥኮ	ሆክ	ኮፍ
	ኑታቴ	ቡጊኮቴ	ታቴ	ፍህጥ	ገቴ	ፍ	ኮጥ	ቴ	ሆክ	ረ	ሆክ	ታኒ	ጥኮ	ሀፍ	ታፍ
ጸጥ	ኑታጊ	ቡጊኮጊ	ኮጊ	ጥህጥ	ጊ	ፍ	ኮጥ	ጊ	ሆክ	ፁ	ሀፍ	ኒ	ያኪ	ሀፍ	ጥ
	ኑታኒ	ቡጊኮኒ	ኒ	ጥቴ	ጊቴ	ፍ	ኮቴ	ሀ	ሆክ	ፁ	ሆክ	ኮጊ	ያኪ	ሆክ	ታፁ
	ኑታረ	ቡጊኮረ	ታፁ	ቴጊ	ጊ	ፍ	ኮቴ	ፍ	ሆክ	ፁ	ሆክ	ታጥ	ጥኮ	ሀፍ	ፁ
	ኑታፁ	ቡጊኮፁ	ገ	ጊኒ	ጊቴ	ፍ	ኮቴ	ጥ	ሆክ	ፁ	ሀፍ	ጥ	ያኪ	ሀፍ	ሀ
ጸቴ	ኑኮ	ቡጊኮ	ታሀ	ኒህ	ቴ	ፍ	ኮቴ	ጥ	ሆክ	ታ	ሆክ	ኮጥ	ጥኮ	ሆክ	ታጊ
	ኑኮሀ	ቡጊኮሀ	ኮፍ	ሀፍ	ታ	ፍ	ኮጊ	ጊ	ሆክ	ታ	ሆክ	ታፍ	ጥኮ	ሀፍ	ጊ

	ነኮቹ	ቡዓላቹ	ዓ	ቶ/ዓ	ታቴ	ፍ	ኮ	ኒ	ሆክ	ታ	ሀ.ባ	ኒ	ዓኮ	ሆክ	ኮረ
	ነኮዓ	ቡዓላዓ	ታላ	ዓላ/ላ	ኮ	ፍ	ኮ	ሀ.	ሆክ	ታ	ሆክ	ኮ	ዓኮ	ሆክ	ታዓ
ፈጂ	ነኮላ	ቡዓላላ	ኮቴ	ላ/ቴ	ኮቴ	ፍ	ኮ	ቶ	ሆክ	ታሀ.	ሀ.ባ	ታ	ያኮሀ.	ሀ.ባ	ዓ
	ነኮቴ	ቡዓላቴ	ጊ	ቴ/ጊ	ሀ.	ፍ	ኮቴ	ላ	ሆክ	ታሀ.	ሆክ	ኮፊ	ያኮሀ.	ሆክ	ኮቴ
	ነኮጊ	ቡዓላጊ	ታኒ	ጊኒ	ሀ.	ፍ	ኮኒ	ቴ	ሆክ	ታሀ.	ሆክ	ታረ	ያኮሀ.	ሀ.ባ	ታቴ
	ነኮኒ	ቡዓላኒ	ኮረ	ኒ/ሀ.	ኮ	ፍ	ኮኒ	ጊ	ሆክ	ታሀ.	ሀ.ባ	ኒ	ያኮሀ.	ሆክ	ሀ.
ፈኒ	ነኮረ	ቡዓላረ	ቶ	ሀ/ቶ	ኮቴ	ፍ	ኮኒ	ኒ	ሆክ	ታቶ	ሆክ	ኮኒ	ያኮሀ.	ሆክ	ኮቶ
	ነኮፊ	ቡዓላፊ	ኮ	ቶ/ዓ	ኮ	ፍ	ኮረ	ቶ	ሆክ	ታቶ	ሆክ	ታጊ	ያኮሀ.	ሀ.ባ	ታቶ
	ነሀ.	ቡዓሀ.	ሀ.	ዓላ/ላ	ኮቴ	ፍ	ኮረ	ዓ	ሆክ	ታቶ	ሀ.ባ	ቴ	ዓኮ	ሆክ	ኮኒ
	ነሀሀ.	ቡዓሀሀ.	ታቶ	ላ/ቴ	ሀ	ፍ	ኮረ	ላ	ሆክ	ታቶ	ሆክ	ኮላ	ዓኮ	ሆክ	ታፊ
ፈረ	ነሀቶ	ቡዓሀቶ	ኮላ	ቴ/ጊ	ሀቴ	ፍ	ኮረ	ቴ	ሆክ	ታዓ	ሆክ	ታላ	ያኮሀ.	ሀ.ባ	ቶ
	ነሀዓ	ቡዓሀዓ	ላ	ጊኒ	ሀ	ፍ	ኮፊ	ኒ	ሆክ	ታዓ	ሀ.ባ	ዓ	ዓኮ	ሆክ	ኮቴ
	ነሀላ	ቡዓሀላ	ታቴ	ኒ/ሀ.	ሀቴ	ፍ	ኮፊ	ሀ.	ሆክ	ታዓ	ሆክ	ኮቶ	ዓኮ	ሀ.ባ	ታላ
	ነሀቴ	ቡዓሀቴ	ኮጊ	ሀ/ቶ	ጊ	ፍ	ኮፊ	ቶ	ሆክ	ታዓ	ሀ.ባ	ታሀ.	ያኮሀ.	ሀ.ባ	ጊ
ፈፊ	ነሀጊ	ቡዓሀጊ	ኒ	ቶ/ዓ	ሀቴ	ፍ	ኮፊ	ዓ	ሆክ	ታላ	ሀ.ባ	ሀ.	ያኮሀ.	ሆክ	ኮረ
	ነሀኒ	ቡዓሀኒ	ታፊ	ዓላ/ላ	ሀ	ፍ	ኮሀ.	ቴ	ሆክ	ታላ	ሆክ	ታፊ	ዓኮ	ሀ.ባ	ታሀ.
	ነሀረ	ቡዓሀረ	ሀ	ላ/ቴ	ሀቴ	ፍ	ኮሀ.	ጊ	ሆክ	ታላ	ሀ.ባ	ረ	ያኮሀ.	ሀ.ባ	ዓ
	ነሀፊ	ቡዓሀፊ	ታሀ.	ቴ/ጊ	ቴ	ፍ	ኮሀ.	ኒ	ሆክ	ታላ	ሆክ	ኮኒ	ዓኮ	ሆክ	ኮቴ
ፈታ	ነሀኮ	ቡዓሀኮ	ኮቶ	ጊኒ	ታ	ፍ	ኮሀ.	ሀ.	ሆክ	ታቴ	ሆክ	ታኒ	ዓኮ	ሀ.ባ	ታቴ
	ነሀሀሀ.	ቡዓሀሀሀ.	ዓ	ኒ/ሀ.	ታቴ	ቶከ	ሀ.	ዓ	ሆክ	ታቴ	ሀ.ባ	ጊ	ዓኮ	ሀ.ባ	ቶ
	ነሀቶ	ቡዓሀቶ	ታላ	ሀ/ቶ	ኮ	ቶከ	ሀ.	ላ	ሆክ	ታቴ	ሆክ	ኮቴ	ዓኮ	ሆክ	ኮቶ
	ነሀዓ	ቡዓሀዓ	ኮቴ	ቶ/ዓ	ኮቴ	ቶከ	ሀ.	ቴ	ሆክ	ታቴ	ሀ.ባ	ታላ	ያኮሀ.	ሀ.ባ	ታቶ
ፈታሀ.	ነሀላ	ቡዓሀላ	ጊ	ዓላ/ላ	ሀ	ቶከ	ሀ.	ጊ	ሆክ	ታጊ	ሀ.ባ	ላ	ያኮሀ.	ሆክ	ኮኒ
	ነሀቴ	ቡዓሀቴ	ታኒ	ላ/ቴ	ሀቴ	ቶከ	ቶ	ሀ.	ሆክ	ታጊ	ሆክ	ኮላ	ያኮሀ.	ሀ.ባ	ታኒ

	ነከደ	ቡደደደ	ኮሮ	ቴግ	ኤ	ቁገ	ቶ	ቶ	ሆክ	ታደ	ሀገ	ታቶ	ያኪ	ሀገ	ፁ
	ነከኒ	ቡደደኒ	ፁ	ደኒ	ኤቴ	ቁገ	ቶ	ዓ	ሆክ	ታደ	ሀገ	ሀ	ያኪ	ሆክ	ኮጉ
ጸታቶ	ነከሮ	ቡደደሮ	ኮ	ኒሀ	ሆ	ቁገ	ቶ	ጉ	ሆክ	ታኒ	ሆክ	ኮሀ	ያኪ	ሀገ	ታጉ
	ነከፁ	ቡደደፁ	ሀ	ሀሌ	ሆቴ	ቁገ	ዓ	ደ	ሆክ	ታኒ	ሀገ	ታ	ዓኮ	ሀገ	ደ
	ነሆ	ቡደሀ	ታቶ	ቶጉ	ሀ	ቁገ	ዓ	ኒ	ሆክ	ታኒ	ሆክ	ኮፁ	ዓኮ	ሆክ	ኮሀ
	ነሆሀ	ቡደሀሀ	ኮጉ	ዓሀጉ	ሀቴ	ቁገ	ዓ	ሀ	ሆክ	ታኒ	ሆክ	ታሮ	ያኪ	ሀገ	ታሀ
ጸታዓ	ነሆቶ	ቡደሀቶ	ጉ	ጉሌ	ረ	ቁገ	ዓ	ቶ	ሆክ	ታሮ	ሀገ	ሮ	ዓኮ	ሀገ	ዓ
	ነሆዓ	ቡደሀዓ	ታቴ	ቴግ	ረቴ	ቁገ	ጉ	ጉ	ሆክ	ታሮ	ሆክ	ኮኒ	ዓኮ	ሀገ	ኮጉ
	ነሆጉ	ቡደሀጉ	ኮደ	ደኒ	ደ	ቁገ	ጉ	ቴ	ሆክ	ታሮ	ሀገ	ታደ	ያኪ	ሀገ	ሮ
	ነሆቴ	ቡደሀቴ	ኒ	ኒሀ	ደቴ	ቁገ	ጉ	ደ	ሆክ	ታሮ	ሀገ	ቴ	ያኪ	ሆክ	ኒ
ጸታጉ	ነሆደ	ቡደሀደ	ታፁ	ሀሌ	ሀ	ቁገ	ጉ	ኒ	ሆክ	ታፁ	ሆክ	ኮጉ	ዓኮ	ሀገ	ኮ
	ነሆኒ	ቡደሀኒ	ኒ	ቶጉ	ሀቴ	ቁገ	ቴ	ቶ	ሆክ	ታፁ	ሀገ	ታቶ	ያኪ	ሀገ	ቴ
	ነሆሮ	ቡደሀሮ	ታሀ	ዓሀጉ	ቴ	ቁገ	ቴ	ዓ	ሆክ	ታፁ	ሀገ	ቶ	ዓኮ	ሆክ	ኮኒ
	ነሆፁ	ቡደሀፁ	ኮቶ	ጉሌ	ታ	ቁገ	ቴ	ጉ	ሆክ	ታፁ	ሆክ	ኮሀ	ዓኮ	ሀገ	ታኒ
ጸታቴ	ነሀ	ቡጣ	ዓ	ቴግ	ታቴ	ቁገ	ቴ	ቴ	ሆክ	ኮ	ሀገ	ታሀ	ዓኮ	ሀገ	ፁ
	ነሀሀ	ቡጣሀ	ታጉ	ደኒ	ኮ	ቁገ	ደ	ኒ	ሆክ	ኮ	ሆክ	ኒ	ዓኮ	ሆክ	ኮጉ
	ነሀቶ	ቡጣቶ	ኮቴ	ኒሀ	ኮቴ	ቁገ	ደ	ሀ	ሆክ	ኮ	ሀገ	ታፁ	ያኪ	ሀገ	ታጉ
	ነሀዓ	ቡጣዓ	ደ	ሀሌ	ኒ	ቁገ	ደ	ቶ	ሆክ	ኮ	ሀገ	ሮ	ያኪ	ሀገ	ደ
ጸታደ	ነሀጉ	ቡጣጉ	ታኒ	ቶጉ	ኒቴ	ቁገ	ደ	ዓ	ሆክ	ኮሀ	ሆክ	ኮሮ	ያኪ	ሀገ	ኮደ
	ነሀቴ	ቡጣቴ	ኮሮ	ዓሀጉ	ኤ	ቁገ	ኒ	ቴ	ሆክ	ኮሀ	ሀገ	ታኒ	ያኪ	ሀገ	ኮ
	ነሀደ	ቡጣደ	ፁ	ጉሌ	ኤቴ	ቁገ	ኒ	ደ	ሆክ	ኮሀ	ሀገ	ደ	ያኪ	ሀገ	ዓ
	ነሀኒ	ቡጣኒ	ኮ	ቴግ	ሆ	ቁገ	ኒ	ኒ	ሆክ	ኮሀ	ሆክ	ኮቴ	ያኪ	ሀገ	ታደ
ጸታኒ	ነሀሮ	ቡጣሮ	ሀ	ደኒ	ሆቴ	ቁገ	ኒ	ሀ	ሆክ	ኮቶ	ሀገ	ታቴ	ዓኮ	ሀገ	ሮ
	ነሀፁ	ቡጣፁ	ታቶ	ኒሀ	ሀ	ቁገ	ሮ	ዓ	ሆክ	ኮቶ	ሀገ	ዓኮ	ሆክ	ሆክ	ኒ

	ኔረ	ቡጣታ	ኮዮ	ሀ\ዩ	ሄቴ	ቁገ	ረ	ጉ	ሆክ	ኮቶ	ሆክ	ኮዮ	ያዞ	ሀ.ቀ	ኮ
	ኔረሀ	ቡጣታሀ	ጉ	ዩ\ዮ	ረ	ቁገ	ረ	ቴ	ሆክ	ኮቶ	ሀ.ቀ	ታቶ	ዮኮ	ሀ.ቀ	ቴ
ጸታረ	ኔረቶ	ቡጣታቶ	ታቴ	ዮ\ጉ	ረቴ	ቁገ	ረ	ደ	ሆክ	ኮዮ	ሀ.ቀ	ቶ	ዮኮ	ሆክ	ኮቴ
	ኔረዮ	ቡጣታዮ	ኮደ	ዮ\ቴ	ደ	ቁገ	ፆ	ሀ	ሆክ	ኮዮ	ሀ.ቀ	ኮሀ	ያዞ	ሀ.ቀ	ታጅ
	ኔረዮ	ቡጣታዮ	ጅ	ቴ\ደ	ደቴ	ቁገ	ፆ	ቶ	ሆክ	ኮዮ	ሀ.ቀ	ታ	ያዞ	ሀ.ቀ	ቶ
	ኔረቴ	ቡጣታቴ	ታፆ	ደ\ጅ	ገ	ቁገ	ፆ	ዮ	ሆክ	ኮዮ	ሆክ	ኮረ	ዮኮ	ሀ.ቀ	ኮቶ
ጸታፆ	ኔረደ	ቡጣታደ	ገ	ጅ\ሀ	ገቴ	ቁገ	ፆ	ጉ	ሆክ	ኮጉ	ሀ.ቀ	ታረ	ያዞ	ሀ.ቀ	ታጉ
	ኔረጅ	ቡጣታጅ	ታሀ	ሀ\ዩ	ቴ	ቁገ	ታ	ደ	ሆክ	ኮጉ	ሀ.ቀ	ጅ	ዮኮ	ሆክ	ኮፆ
	ኔረረ	ቡጣታረ	ኮቶ	ዩ\ዮ	ታ	ቁገ	ታ	ጅ	ሆክ	ኮጉ	ሆክ	ኮደ	ዮኮ	ሀ.ቀ	ታፆ
	ኔረፆ	ቡጣታፆ	ዮ	ዮ\ጉ	ታቴ	ቁገ	ታ	ሀ	ሆክ	ኮጉ	ሀ.ቀ	ታቴ	ዮኮ	ሀ.ቀ	ታሀ
ጸኮ	ኔደ	ቡጣኮ	ታጉ	ዮ\ቴ	ኮ	ቁገ	ታ	ቶ	ሆክ	ኮቴ	ሀ.ቀ	ቴ	ዮኮ	ሀ.ቀ	ዮ
	ኔደሀ	ቡጣኮሀ	ኮቴ	ቴ\ደ	ኮቴ	ቁገ	ታሀ	ጉ	ሆክ	ኮቴ	ሀ.ቀ	ኮጉ	ያዞ	ሀ.ቀ	ታደ
	ኔደቶ	ቡጣኮቶ	ደ	ደ\ጅ	ገ	ቁገ	ታሀ	ቴ	ሆክ	ኮቴ	ሀ.ቀ	ታዮ	ያዞ	ሀ.ቀ	ረ
	ኔደዮ	ቡጣኮዮ	ታጅ	ጅ\ሀ	ገቴ	ቁገ	ታሀ	ደ	ሆክ	ኮቴ	ሀ.ቀ	ቶ	ያዞ	ሀ.ቀ	ኮረ
ጸኮሀ	ኔደጉ	ቡጣኮጉ	ኮረ	ሀ\ዩ	ኤ	ቁገ	ታሀ	ጅ	ሆክ	ኮደ	ሀ.ቀ	ኮቶ	ያዞ	ሀ.ቀ	ታዮ
	ኔደቴ	ቡጣኮቴ	ፆ	ዩ\ዮ	ኤቴ	ቁገ	ታቶ	ቶ	ሆክ	ኮደ	ሀ.ቀ	ታሀ	ያዞ	ሀ.ቀ	ቴ
	ኔደደ	ቡጣኮደ	ኮ	ዮ\ጉ	ሾ	ቁገ	ታቶ	ዮ	ሆክ	ኮደ	ሆክ	ገ	ያዞ	ሀ.ቀ	ኮቴ
	ኔደጅ	ቡጣኮጅ	ሀ	ዮ\ቴ	ሾቴ	ቁገ	ታቶ	ጉ	ሆክ	ኮደ	ሀ.ቀ	ታፆ	ዮኮ	ሀ.ቀ	ታ
ጸኮቶ	ኔደረ	ቡጣኮረ	ታቶ	ቴ\ደ	ዛ	ቁገ	ታቶ	ቴ	ሆክ	ኮጅ	ሀ.ቀ	ፆ	ዮኮ	ሀ.ቀ	ቶ
	ኔደፆ	ቡጣኮፆ	ኮዮ	ደ\ጅ	ሄቴ	ቁገ	ታዮ	ጅ	ሆክ	ኮጅ	ሆክ	ኮረ	ያዞ	ሀ.ቀ	ኮቶ
	ኔገ	ቡጣገ	ጉ	ጅ\ሀ	ረ	ቁገ	ታዮ	ሀ	ሆክ	ኮጅ	ሀ.ቀ	ታጅ	ዮኮ	ሀ.ቀ	ታጉ
	ኔገሀ	ቡጣገሀ	ታቴ	ሀ\ዩ	ረቴ	ቁገ	ታዮ	ቶ	ሆክ	ኮጅ	ሀ.ቀ	ደ	ዮኮ	ሀ.ቀ	ኮጅ
ጸኮዮ	ኔገቶ	ቡጣገቶ	ኮደ	ዩ\ዮ	ደ	ቁገ	ታዮ	ዮ	ሆክ	ኮረ	ሀ.ቀ	ኮደ	ያዞ	ሀ.ቀ	ታፆ
	ኔገዮ	ቡጣገዮ	ጅ	ዮ\ጉ	ደቴ	ቁገ	ታጉ	ቴ	ሆክ	ኮረ	ሀ.ቀ	ታቴ	ያዞ	ሀ.ቀ	ታሀ

	ነባጥ	ቡጣሊጥ	ታፁ	ጥጌ	ባ	ቁገ	ታጥ	ደ	ሆክ	ኮረ	ሀ.ባ	ጥ	ጥኮ	ሀ.ክሂ	ሀ.
	ነባጌ	ቡጣሊጌ	ገ	ጌ/ደ	ባጌ	ቁገ	ታጥ	ጌ	ሆክ	ኮረ	ሀ.ባ	ታቶ	ያኮ	ሀ.ባ	ታደ
ጸኮጥ	ነባደ	ቡጣሊደ	ታሀ	ደጌ	ጌ	ቁገ	ታጥ	ሀ	ሆክ	ኮፁ	ሀ.ባ	ታቶ	ጥኮ	ሀ.ባ	ረ
	ነባጅ	ቡጣሊጅ	ኮቶ	ጅ/ሀ	ታ	ቁገ	ታጌ	ጥ	ሆክ	ኮፁ	ሀ.ባ	ሀ	ጥኮ	ሀ.ባ	ኮረ
	ነባረ	ቡጣሊረ	ጥ	ሀ/ቶ	ታጌ	ቁገ	ታጌ	ጥ	ሆክ	ኮፁ	ሀ.ባ	ኮ	ጥኮ	ሀ.ባ	ታጥ
	ነባፁ	ቡጣሊፁ	ታጥ	ቶ/ጥ	ኮ	ቁገ	ታጌ	ጌ	ሆክ	ኮፁ	ሀ.ባ	ፁ	ጥኮ	ሀ.ባ	ጌ
ጸኮጌ	ረ	ቡጣሌ	ኮጌ	ጥ/ጥ	ኮጌ	ቁገ	ታጌ	ደ	ሆክ	ገ	ሀ.ባ	ኮፁ	ያኮ	ሀ.ባ	ኮጌ
	ረሀ	ቡጣሌሀ	ደ	ጥጌ	ገ	ቁገ	ታደ	ሀ	ሆክ	ገ	ሀ.ባ	ታረ	ያኮ	ሀ.ባ	ታ
	ረቶ	ቡጣሌቶ	ታጌ	ጌ/ደ	ገጌ	ቁገ	ታደ	ቶ	ሆክ	ገ	ሀ.ባ	ጌ	ያኮ	ሀ.ባ	ገ
	ረጥ	ቡጣሌጥ	ኮረ	ደጌ	ኮ	ቁገ	ታደ	ጥ	ሆክ	ገ	ሀ.ባ	ኮደ	ያኮ	ሀ.ባ	ኮቶ
ጸኮደ	ረጥ	ቡጣሌጥ	ፁ	ጅ/ሀ	ኮጌ	ቁገ	ታደ	ጥ	ሀ.ባ	ሀ	ሀ.ባ	ታደ	ያኮ	ሀ.ባ	ጌ
	ረጌ	ቡጣሌጌ	ኮ	ሀ/ቶ	ሮ	ቁገ	ታጌ	ደ	ሀ.ባ	ሀ	ሀ.ባ	ጌ	ያኮ	ሀ.ባ	ኮጌ
	ረደ	ቡጣሌደ	ሀ	ቶ/ጥ	ሮጌ	ቁገ	ታጌ	ጌ	ሀ.ባ	ሀ	ሀ.ባ	ኮጥ	ጥኮ	ሀ.ባ	ታፁ
	ረጌ	ቡጣሌጌ	ታቶ	ጥ/ጥ	ዓ	ቁገ	ታጌ	ሀ	ሀ.ባ	ሀ	ሀ.ባ	ታጥ	ጥኮ	ሀ.ባ	ጥ
ጸኮጅ	ረረ	ቡጣሌረ	ኮጥ	ጥጌ	ካጌ	ቁገ	ታጌ	ቶ	ሀ.ባ	ቶ	ሀ.ባ	ጥ	ያኮ	ሀ.ባ	ኮጥ
	ረፁ	ቡጣሌፁ	ጥ	ጌ/ደ	ገ	ቁገ	ታረ	ጥ	ሀ.ባ	ቶ	ሀ.ባ	ኮቶ	ጥኮ	ሀ.ባ	ታደ
	ረታ	ቡጣሌ	ታጌ	ደጌ	ገጌ	ቁገ	ታረ	ጌ	ሀ.ባ	ቶ	ሀ.ባ	ታሀ	ጥኮ	ሀ.ክሂ	ደ
	ረታሀ	ቡጣሌሀ	ኮደ	ጅ/ሀ	ደ	ቁገ	ታረ	ደ	ሀ.ባ	ቶ	ሀ.ባ	ገ	ያኮ	ሀ.ባ	ኮሀ
ጸኮረ	ረታቶ	ቡጣሌቶ	ጌ	ሀ/ቶ	ደጌ	ቁገ	ታረ	ጌ	ሀ.ባ	ጥ	ሀ.ባ	ኮ	ያኮ	ሀ.ባ	ታጥ
	ረታጥ	ቡጣሌጥ	ታፁ	ቶ/ጥ	ባ	ቁገ	ታፁ	ቶ	ሀ.ባ	ጥ	ሀ.ባ	ረ	ጥኮ	ሀ.ክሂ	ጥ
	ረታጥ	ቡጣሌጥ	ገ	ጥ/ጥ	ባጌ	ቁገ	ታፁ	ጥ	ሀ.ባ	ጥ	ሀ.ባ	ኮጌ	ያኮ	ሀ.ባ	ኮጌ
	ረታጌ	ቡጣሌጌ	ታሀ	ጥጌ	ጌ	ቁገ	ታፁ	ጥ	ሀ.ባ	ጥ	ሀ.ባ	ታደ	ጥኮ	ሀ.ባ	ታ
ጸኮፁ	ረታደ	ቡጣሌደ	ኮቶ	ጌ/ደ	ታ	ቁገ	ታፁ	ጌ	ሀ.ባ	ጥ	ሀ.ባ	ደ	ጥኮ	ሀ.ባ	ገ
	ረታጌ	ቡጣሌጌ	ጥ	ደጌ	ታጌ	ቁገ	ኮ	ጌ	ሀ.ባ	ጥ	ሀ.ባ	ኮጌ	ጥኮ	ሀ.ባ	ኮቶ

	ՇԺԸ	ՌՊԾԸ	ԺԳ	Է՝Ա	Ի	ՔՂ	Ի	Ա	Ագ	Դ	Ագ	ԺԳ	ԳԻ	Ագ	Է
	ՇԺԹ	ՌՊԾԹ	ԻԵ	Ա՛Բ	ԻԵ	ՔՂ	Ի	Բ	Ագ	Դ	Ա.հկ	Գ	ՏԽ	Ագ	ԻԷ
ՃԼ	ՇԻ	ՌՊԿ	Զ	Բ՝Գ	Լ	ՔՂ	Ի	Գ	Ագ	Ե	Ագ	ԻԳ	ՏԽ	Ագ	ԺԹ
	ՇԻԱ	ՌՊԿԱ	ԺԷ	Գ՝Դ	ԼԵ	ՔՂ	ԻԱ	Ե	Ագ	Ե	Ագ	ԺԲ	ՏԽ	Ա.հկ	Թ
	ՇԻԲ	ՌՊԿԲ	ԻԸ	Դ՝Ե	Խ	ՔՂ	ԻԱ	Զ	Ագ	Ե	Ա.հկ	Ա	ՏԽ	Ագ	ԻԴ
	ՇԻԳ	ՌՊԿԳ	Թ	Ե՝Զ	ԽԵ	ՔՂ	ԻԱ	Է	Ագ	Ե	Ագ	Ի	ՏԽ	Ագ	ԺԶ
ՃԼԱ	ՇԻԴ	ՌՊԿԴ	Ի	Զ՝Է	Ծ	ՔՂ	ԻԱ	Ա	Ագ	Զ	Ագ	Ժ	ՏԽ	Ա.հկ	Զ
	ՇԻԵ	ՌՊԿԵ	Ա	Է՝Ա	ԾԵ	ՔՂ	ԻԲ	Գ	Ագ	Զ	Ագ	ԻԹ	ԳԻ	Ագ	ԻԱ
	ՇԻԶ	ՌՊԿԶ	ԺԲ	Ա՛Բ	Կ	ՔՂ	ԻԲ	Դ	Ագ	Զ	Ագ	ԺԸ	ԳԻ	Ագ	ԺԳ
	ՇԻԷ	ՌՊԿԷ	ԻԳ	Բ՝Գ	ԿԵ	ՔՂ	ԻԲ	Ե	Ագ	Զ	Ագ	Է	ՏԽ	Ա.հկ	Գ
ՃԼԲ	ՇԻԸ	ՌՊԿԸ	Դ	Գ՝Դ	Հ	ՔՂ	ԻԲ	Զ	Ագ	Է	Ագ	ԻԷ	ԳԻ	Ագ	ԺԸ
	ՇԻԹ	ՌՊԿԹ	ԺԵ	Դ՝Ե	ՀԵ	ՔՂ	ԻԳ	Ա	Ագ	Է	Ագ	ԺԶ	ԳԻ	Ա.հկ	Ը
	ՇԼ	ՌՊՀ	ԻԶ	Ե՝Զ	Ձ	ՔՂ	ԻԳ	Բ	Ագ	Է	Ա.հկ	Ե	ՏԽ	Ագ	Լ
	ՇԼԱ	ՌՊՀԱ	Է	Զ՝Է	ՁԵ	ՔՂ	ԻԳ	Գ	Ագ	Է	Ագ	ԻԳ	ՏԽ	Ագ	ԺԵ
ՃԼԳ	ՇԼԲ	ՌՊՀԲ	ԺԹ	Է՝Ա	Ղ	ՔՂ	ԻԳ	Դ	Ագ	Ը	Ագ	ԺԳ	ԳԻ	Ա.հկ	Ե

Հարկ է անդրադառնալ այն խնդրին, որ հայոց շարժական տոմարը Անանիա Շիրակացու կազմած սկզբունքով շարունակվել է մինչև Սարգիս Փիլիսոփա Բ-ի ժամանակները կամ մինչև ԺԴ դարը, սակայն դրան զուգահեռ օգտագործվել է նաև Հովհաննես Սարկավագի անշարժ հայկական տոմարը, որին Սարգիս Փիլիսոփա Բ-ն ծանոթ էր, ինչպես երևում է նրա երկը պարունակող հիշատակարանի տվյալներից: Ուստի վերականգնենք նաև Շիրակացու և Սարգսի 532-ամյա պարբերաշրջանների միջև ընկած 256 տարվա շարժական տոմարի բաց հատվածը: Վերականգնման համար անհրաժեշտ է ընդամենը Շիրակացու շարժական տոմարը 1085 թվականից սկսած շարունակել և հասցնել մինչև 1340 թվականը ներառյալ, որով հնարավոր կլինի նաև ստուգել Սարգսի պարբերաշրջանի պատմականությունը: Հաշվելով 256 միջանկյալ տարիների նահանջների թիվը՝ պարզ է դառնում, որ դրանք 64-ն են, որոնցից առաջինը 256 տարիների համար տեղի է ունեցել 536թ. (= 1088), իսկ 64-րդ կամ վերջին նահանջը տեղի է ունեցել 1340 թվականին, իսկ արդեն հաջորդ նահանջները սկսում են Սարգսի պարբերաշրջանից, որտեղ առաջինը տեղի է ունեցել 1344 թվականին: 256 տարիների հայոց շարժական տոմարը նույնպես շարունակել ենք վերականգնել¹ մինչև 1341 թվականը՝ հետևելով նահանջ տարիների հետևանքով առաջացած ամեն 4-րդ տարում հայոց տարեմուտը մեկ օրով ետ քցելու սկզբունքին, որի շնորհիվ պարզ է դարձել, որ 1384 թվականի օգոստոսի 27= ահկի 16 ելակետից կատարած հետ հաշվարկի արդյունքը ճշգրիտ էր, այսինքն՝ պարբերաշրջանի առաջին տարվա և՛ հայոց շարժական, և՛ հուլյան անշարժ սկիզբը երկկողմանի հաշվարկով բացահայտվում և ճշգրտվում է:

Ներքոնշյալ 256 տարիների վերականգնված աղյուսակում 1340 թվականին յոթներյակը էՍ (շաբաթ\կիրակի)-ն է, ուստի Սարգսի հայոց շարժական 532-ամյա պարբերաշրջանի առաջին տարում, այսինքն՝ 1341 թվականին յոթներյակը կլինի ԱԲ (կիրակի\երկուշաբթի): Այս տարբերակով կարելի է ոչ միայն ստուգել Սարգսի պարբերաշրջանի յոթներյակների պատմականությունը, այլև հենց այս կերպ վերականգնել նրա հայոց շարժական 532-ամյակը: Ի տարբերություն Սարգսի հայոց շարժական պարբերաշրջանի յոթներյակների՝ հուլյան անշարժ 532-ամյա պարբերաշրջանի յոթներյակների շարքը 256 տարիների կտրվածքով այլ պատկեր ունի և այն 1340 թվականին կրում է ՁԷ (ուրբաթ\շաբաթ) շաբաթագիրը, իսկ Սարգսի հուլյան անշարժ 532-ամյա պարբերաշրջանի առաջին տարում, այսինքն՝ 1341 թվականին յոթներյակը կլինի Ա (կիրակի), սակայն մենք մեր հուլյան պարբերաշրջանի հրատարակված տար-

¹ Ամբողջական աղյուսակը չենք հրատարակում, քանի որ այն հսկայածավալ է և այս հոդվածի թույլատրելի սահմանների համար նախատեսված չէ:

բերակում² այս պարբերաշրջանի հուլյան առաջին տարում յոթներյակը վերականգնել ենք և նշել Բ (երկուշաբթի), քանի որ նկատի ենք ունեցել ոչ թե հունվարի 1-ը, այլ դեկտեմբերի 31-ը, իսկ Անանիա Շիրակացու պարբերաշրջանի հիման վրա վերականգնած մեր ամառաշարքը ցույց է տալիս հունվարի 1-ը 1341 թվականի համար, ինչը ճիշտ է նաև մեր վերականգնած տարբերակում, քանի որ 1340 թվականի դեկտեմբերի 31-ը կիրակի (Ա) է, ուստի դրա հաջորդ օրը՝ 1341 թվականի հունվարի 1-ը կլինի երկուշաբթի (Բ), որն էլ մեր վերականգնած և Սարգսին պատկանող հուլյան 532-ամյա պարբերաշրջանի առաջին տարվա յոթներյակն է:

Կազմել ենք նաև հուլյան ամիսներին համապատասխանող հայոց շարժական 532-ամյակի վերականգնման համար անհրաժեշտ ամիսերի և շաբաթագրերի ցուցակներն³ ըստ թվականների՝ հիմնվելով Լ. Խաչիկյանի հրատարակած Սարգիս Փիլիսոփա Բ-ի հիշատակարանում առկա այն տեղեկությունները, որ 1384 թ. օգոստոսի 27-ը համապատասխանում է հայոց Ահկի 16-ին:

Աղյուսակը կազմված է 1341-1384 թթ. կտրվածքով է, որի նպատակը նահանջների հետևանքով առաջացած շեղումները ցույց տալն է (նահանջի օրերն ընդգծված են): Այս աղյուսակը նաև ներկայացնում է ոչ միայն հայոց ամսաթվերի՝ հուլյան նահանջների պատճառով ամեն 4 տարին մեկ մի օրով հետ ընկնելը, այլև շաբաթագրերի հետ ընկնելը:

Այսպիսով, պարբերաշրջանում ամեն 30 նահանջ լրանալուց հետո ($30 \times 4 = 120$) կամ ուղղակի 120 տարին մեկ հայոց ամբողջական երեսներյա մեկ ամիս է լրանում, որը հետ է գցում հայոց ամառաշարքերը հուլյան ամառաշարքերից 30 օրով՝ առաջացնելով նոր ամսամուտ, այսինքն՝ էթե 1341 թ. դեկտեմբեր ամսվան համապատասխանում է նավասարդը, ապա 120 տարի անց, այսինքն՝ 1461 թվականին նավասարդը հետ կընկնի ու կհամապատասխանի հունվարին, և այսպես ամեն 120 տարին մեկ: Այս հանգամանքը հաշվի առնելով՝ առաջարկում ենք պարզագույն մի բանաձև, որով կարելի է համապատասխանությունն առաջացնել հայոց շարժական ամսաթվերի և հուլյան անշարժ ամսաթվերի միջև: Այս բանաձևով կարելի է 532-ամյա պարբերաշրջանի ընդհանուր նահանջների թվի վրա հիմնվելով կարգավորել այս երկու տոմարների միջև արագ

² Հովհ. Ա. Իգիթյան, «Սարգիս Փիլիսոփա Երկրորդի կորսված Ծ-եակը (532-ամյա պարբերաշրջանը): Վերականգնում (մաս առաջին)», *Տարածաշրջան և աշխարհ*, 2022, № 1, էջ 75-83: (Հոդվածը կարելի է ներբեռնել հետևյալ կայքերից՝ <https://www.elibrary.ru/contents.asp?titleid=56758> \ <http://geopolitika.am/dir/>):

³ Ամբողջական աղյուսակը չեմ հրատարակում, քանի որ այն հսկայածավալ է և այս հոդվածի թույլատրելի սահմանների համար նախատեսված չէ (միայն այդ ցուցակները կազմում են շուրջ 50 էջ):

ելակետեր⁴ փնտրելու խնդիրը, ինչի համար բավարար է ընդամենը մեկ տարվա հետհաշվարկ կատարել (հիմք ընդունելով ելակետը, մեր դեպքում՝ օգոստոսի 27= ահկի 16) և պարզել նավասարդ ամսվա առաջին օրվա՝ հուլյան սր ամսաթվին համապատասխանելու միջնակետը: Այս հաշվարկն անելուց հետո կարելի է արդեն հիմք ընդունել նահանջների օրերը և տարիները, հետ հաշվարկ շանել, այլ կատարել միայն նահանջների հաշվարկ՝ ամեն նահանջ տարվա համար նավասարդի մեկը հետ գցելով:

Այսպես. գիտենք, որ ամեն նահանջ տարում մեկ օրով են հետ ընկնում այս երկու տոմարների միջև ելակետերը, ուստի, ամեն նահանջի ելակետը կամ հարական փոխվում է, դրա հետ փոխվում է նաև շաբաթագիրը հայոց տոմարի համար, քանի որ այստեղ ամսաթիվը հետ է ընկնում հուլյան տոմարի օրից (բայց շաբաթվա օրերը տարբերություն չեն տալիս, քանի որ բաց են թողնվում պակասող շաբաթվա օրերը հայոց շարժական տոմարում և պարբերաշրջանում: Հաշվարկը հավասար շարունակվում է, որպեսզի շաբաթվա օրերի մեջ երկու տոմարներում տարբերություն չառաջանա. այս առումով հմտ. Սարգսի շարժական պարբերաշրջանի հունվարի 6-ի յոթներյակը և դրանում առաջացող փոփոխությունը ամեն նահանջ տարում):

Ուստի մեր առաջարկած բանաձևով կարելի է նահանջների թիվը հաշվել և հետ գցել նավասարդի հարական, եթե երեսուն նահանջ է անցել, ուրեմն մեկ ամսով նավասարդը հետ է ընկնում, իսկ եթե երկու նահանջ է լրացել, ապա այս դեպքում օգոստոսի 27-ը կհամապատասխանի այսուհետ ոչ թե ահկի 16-ին, այլ ահկի 18-ին. $C+A=B$, որտեղ C -ն տարվա նախկին ելակետն է, Սարգսի պարբերաշրջանի դեպքում՝ ահկի 16-ը, իսկ A -ն նահանջի օրերի քանակը, իսկ B -ն նոր ելակետն է: Գումարելով նահանջի օրերի քանակը նախկին ելակետին (անպայման հայոց ամսաթվին, այլ ոչ թե հուլյան ամսաթվին), այսինքն՝ ահկի 16-ին, կկարողանանք տարվա ելակետը առաջ գցել և ստանալ շեղված, բայց ճիշտ և նոր ելակետը. օր.՝ ենթադրենք, որ անցել է չորս նահանջ, ապա $16+4=20$, այսինքն՝ 16 տարի անց կամ չորս նահանջի լրանալուց հետո օգոստոսի 27-ը կհամապատասխանի ահկի 20-ին. նույնն էլ նավասարդ ամսի դեպքում է. ենթադրենք, որ անցել է երեսուն նահանջ և կուտակվել է երեսուն օր, ուստի $16+30=46$ ($C+A=B$), որից պետք է հանել 14 և կրկին հավասար կլինի 16-ի, սակայն իրական ամսաթիվը հավասար կլինի 17-ի (այլ ոչ թե 16-ի, քանի որ օգոստոս ամիսն ունի 31 օր), այսինքն՝ հոռի ամսվա 17-ը, ուստի այս կարգով անհրաժեշտ է հանել ավելորդ թվերը, եթե ստացված արդյունքն անցնում է 30-ից, քանի որ հայկական ամիսները բաղկացած են 30 օրից.

⁴ Ելակետը տոմարների (թե՛ շարժական և թե՛ անշարժ) միջև ամսաթվային զուգադրությունն է: Մասնագետներից ոմանք այն անվանում են նաև հաբակա:

այսինքն՝ օգոստոսի 27-ը 30 նահանջ անցնելուց հետո կամ ուղղակի 120 տարի անց ($30 \times 4 = 120$) կհամապատասխանի մարերի 17-ին, և գիտենալով, որ Սարգսի պարբերաշրջանում ահկի 16-ը 1384 թվականին է համապատասխանել օգոստոսի 27-ին, ապա կարող ենք հետևյալ հաշվարկով ստանալ այն թվականը ($1384 + 120 = 1504$), երբ կկուտակվի երեսուն օր և օգոստոսի 27-ը կհամապատասխանի մարերի 17-ին՝ իհարկե, հաշվի առնելով, թե 1384 թվականը նահանջ տարի է, թե հասարակ մեզ հայտնի է, որ այն նահանջ է, որի դեպքում ստացված թիվը կունենա մեկ օրվա տարբերություն: Ավելի մեծ թվով նահանջներ գումարելիս պետք է ընտրել տվյալ ելակետը և առաջ հաշվել նախորդ ամիսների օրերի թիվով հայկական ամիսների համար. ենթադրենք, որ ցանկանում ենք 480 ($16 \times 30 = 480$) տարվա հաշվարկ անել և առաջ գցել ամսվա առաջին օրը, այդ դեպքում անհրաժեշտ է վերցնել առկա ելակետը, մեր դեպքում՝ ահկի 16-ը և ամբողջական մեկ տարվա օրերի գումարում կատարել կամ ուղղակի 480-ից հանել 365 և ստացած գումարի՝ 115 օրերի քանակով հայոց ամիսներն առաջ տանել՝ հաշվի առնելով հուլյան ամիսների այն 31 օրից բաղկացած ամսաշարքերը և այդ ամիսների դեպքում ստացած թվին գումարելով 1 ամեն 31-օրյա ամսվա համար: Նահանջի օրերի քանակ ստանալու համար հարկավոր է հասարակ տարիների բազմապատկում կատարել. 532-ամյակի մեջ կա 133 նահանջ, այսինքն՝ 133 նոր օրեր, որոնք կխախտեն հայոց շարժական ամիսների ելակետերը: Նահանջները բազմապատկելով 133-ով $133 \times 4 = 532$, կստանանք պարբերաշրջանը:

Յոթներյակները կամ շաբաթագրերն արտահայտում են շարժական տոմարի դեպքում 7-ամյա ցիկլը, իսկ անշարժ տոմարի դեպքում՝ 28-ամյա ցիկլը, որոնք նույնպես անխախտ շարունակվում են, և հնում տոմարագետները դրանց մեջ փոփոխություն կամ խախտում չեն կատարել, որպեսզի ցիկլի կրկնությունը չխախտվի, նույնիսկ Գրիգորյան տոմարի ներմուծման համար անհրաժեշտ մեկ տասնյակ օրերի առաջ տալով կաթոլիկ վանականները պահպանել են շաբաթվա օրերի հերթականությունը և այդ 10 օրերի ավելացմամբ ստացված ասաթվում դրել են հին տոմարի շաբաթագրի վերջին օրվան հաջորդող յոթներյակը, որպեսզի կարողանան շարունակել ցիկլը: Յոթներյակների դիրքը ցույց տալու համար տանք նաև հայոց շարժական տոմարի 256 տարիների կտրվածքով յոթներյակների շարքը:

Թվական	Յոթներդյակ	Թվական	Յոթներդյակ	Թվական	Յոթներդյակ	Թվական	Յոթներդյակ	Թվական	Յոթներդյակ
1	2	1	2	1	2	1	2	1	2
1085	ԳՆ	1113	ԳՆ	1141	ԳՆ	1169	ԳՆ	1197	ԳՆ
1086	ԵՂ	1114	ԵՂ	1142	ԵՂ	1170	ԵՂ	1198	ԵՂ
1087	ԶՆ	1115	ԶՆ	1143	ԶՆ	1171	ԶՆ	1199	ԶՆ
1088	ԷԱ	1116	ԷԱ	1144	ԷԱ	1172	ԷԱ	1200	ԷԱ
1089	ԱԲ	1117	ԱԲ	1145	ԱԲ	1173	ԱԲ	1201	ԱԲ
1090	ԲԳ	1118	ԲԳ	1146	ԲԳ	1174	ԲԳ	1202	ԲԳ
1091	ԳԴ	1119	ԳԴ	1147	ԳԴ	1175	ԳԴ	1203	ԳԴ
1092	ԳՆ	1120	ԳՆ	1148	ԳՆ	1176	ԳՆ	1204	ԳՆ
1093	ԵՂ	1121	ԵՂ	1149	ԵՂ	1177	ԵՂ	1205	ԵՂ
1094	ԶՆ	1122	ԶՆ	1150	ԶՆ	1178	ԶՆ	1206	ԶՆ
1095	ԷԱ	1123	ԷԱ	1151	ԷԱ	1179	ԷԱ	1207	ԷԱ
1096	ԱԲ	1124	ԱԲ	1152	ԱԲ	1180	ԱԲ	1208	ԱԲ
1097	ԲԳ	1125	ԲԳ	1153	ԲԳ	1181	ԲԳ	1209	ԲԳ
1098	ԳԴ	1126	ԳԴ	1154	ԳԴ	1182	ԳԴ	1210	ԳԴ
1099	ԳՆ	1127	ԳՆ	1155	ԳՆ	1183	ԳՆ	1211	ԳՆ
1100	ԵՂ	1128	ԵՂ	1156	ԵՂ	1184	ԵՂ	1212	ԵՂ
1101	ԶՆ	1129	ԶՆ	1157	ԶՆ	1185	ԶՆ	1213	ԶՆ
1102	ԷԱ	1130	ԷԱ	1158	ԷԱ	1186	ԷԱ	1214	ԷԱ
1103	ԱԲ	1131	ԱԲ	1159	ԱԲ	1187	ԱԲ	1215	ԱԲ
1104	ԲԳ	1132	ԲԳ	1160	ԲԳ	1188	ԲԳ	1216	ԲԳ
1105	ԳԴ	1133	ԳԴ	1161	ԳԴ	1189	ԳԴ	1217	ԳԴ
1106	ԳՆ	1134	ԳՆ	1162	ԳՆ	1190	ԳՆ	1218	ԳՆ
1107	ԵՂ	1135	ԵՂ	1163	ԵՂ	1191	ԵՂ	1219	ԵՂ
1108	ԶՆ	1136	ԶՆ	1164	ԶՆ	1192	ԶՆ	1220	ԶՆ
1109	ԷԱ	1137	ԷԱ	1165	ԷԱ	1193	ԷԱ	1221	ԷԱ
1110	ԱԲ	1138	ԱԲ	1166	ԱԲ	1194	ԱԲ	1222	ԱԲ
1111	ԲԳ	1139	ԲԳ	1167	ԲԳ	1195	ԲԳ	1223	ԲԳ
1112	ԳԴ	1140	ԳԴ	1168	ԳԴ	1196	ԳԴ	1224	ԳԴ

Թվական	Յոթներդյակ	Թվական	Յոթներդյակ	Թվական	Յոթներդյակ	Թվական	Յոթներդյակ	Թվական	Յոթներդյակ
1	2	1	2	1	2	1	2	1	2
1225	ԴԵ	1253	ԴԵ	1281	ԴԵ	1309	ԴԵ	1337	ԴԵ
1226	ԵՂ	1254	ԵՂ	1282	ԵՂ	1310	ԵՂ	1338	ԵՂ
1227	ՂԷ	1255	ՂԷ	1283	ՂԷ	1311	ՂԷ	1339	ՂԷ
1228	ԷԱ	1256	ԷԱ	1284	ԷԱ	1312	ԷԱ	1340	ԷԱ
1229	ԱԲ	1257	ԱԲ	1285	ԱԲ	1313	ԱԲ	<u>1341</u>	ԱԲ
1230	ԲԳ	1258	ԲԳ	1286	ԲԳ	1314	ԲԳ	<u>1342</u>	ԲԳ
1231	ԳԴ	1259	ԳԴ	1287	ԳԴ	1315	ԳԴ	<u>1343</u>	ԳԴ
1232	ԴԵ	1260	ԴԵ	1288	ԴԵ	1316	ԴԵ	<u>1344</u>	ԴԵ
1233	ԵՂ	1261	ԵՂ	1289	ԵՂ	1317	ԵՂ	<u>1345</u>	ԵՂ
1234	ՂԷ	1262	ՂԷ	1290	ՂԷ	1318	ՂԷ	<u>1346</u>	ՂԷ
1235	ԷԱ	1263	ԷԱ	1291	ԷԱ	1319	ԷԱ	<u>1347</u>	ԷԱ
1236	ԱԲ	1264	ԱԲ	1292	ԱԲ	1320	ԱԲ	<u>1348</u>	ԱԲ
1237	ԲԳ	1265	ԲԳ	1293	ԲԳ	1321	ԲԳ	<u>1349</u>	ԲԳ
1238	ԳԴ	1266	ԳԴ	1294	ԳԴ	1322	ԳԴ	<u>1350</u>	ԳԴ
1239	ԴԵ	1267	ԴԵ	1295	ԴԵ	1323	ԴԵ	<u>1351</u>	ԴԵ
1240	ԵՂ	1268	ԵՂ	1296	ԵՂ	1324	ԵՂ	<u>1352</u>	ԵՂ
1241	ՂԷ	1269	ՂԷ	1297	ՂԷ	1325	ՂԷ	<u>1353</u>	ՂԷ
1242	ԷԱ	1270	ԷԱ	1298	ԷԱ	1326	ԷԱ	<u>1354</u>	ԷԱ
1243	ԱԲ	1271	ԱԲ	1299	ԱԲ	1327	ԱԲ	<u>1355</u>	ԱԲ
1244	ԲԳ	1272	ԲԳ	1300	ԲԳ	1328	ԲԳ	<u>1356</u>	ԲԳ
1245	ԳԴ	1273	ԳԴ	1301	ԳԴ	1329	ԳԴ	<u>1357</u>	ԳԴ
1246	ԴԵ	1274	ԴԵ	1302	ԴԵ	1330	ԴԵ	<u>1358</u>	ԴԵ
1247	ԵՂ	1275	ԵՂ	1303	ԵՂ	1331	ԵՂ	<u>1359</u>	ԵՂ
1248	ՂԷ	1276	ՂԷ	1304	ՂԷ	1332	ՂԷ	<u>1360</u>	ՂԷ
1249	ԷԱ	1277	ԷԱ	1305	ԷԱ	1333	ԷԱ	<u>1361</u>	ԷԱ
1250	ԱԲ	1278	ԱԲ	1306	ԱԲ	1334	ԱԲ	<u>1362</u>	ԱԲ
1251	ԲԳ	1279	ԲԳ	1307	ԲԳ	1335	ԲԳ	<u>1363</u>	ԲԳ
1252	ԳԴ	1280	ԳԴ	1308	ԳԴ	1336	ԳԴ	<u>1364</u>	ԳԴ

Սարգիս Փիլիսոփա Բ-ի պարբերաշրջանի վերականգնման հիմունքները ստուգելու համար կարելի է նաև 256 տարիների ընթացքում տեղի ունեցած հունվարի 6-ի տոնի ամսաթվերը հաշվել՝ ամեն շորս տարին մեկ մեկ օրով առաջ

գցելով: Սարգսի պարբերաշրջանը այս սկզբունքով կարելի է ստուգել նաև գարնան գիշերահավասարի օրվա միջոցով նույն կերպ հաշվարկ անելով: Տարվա կտրվածքով այս երկու իրադարձությունները կարևոր են, քանի որ դրանք հուլյան ամսաշարքերի համար անշարժ են և կարող են ելակետ հանդիսանալ ավելի պարզ ճանապարհով վերականգնելու այս պարբերաշրջանը: Անշարժ տոմարի ելակետերից մեկի՝ գարնան գիշերահավասարի (մարտի 20) հայոց շարժական տոմարում դրսևորվող փոփոխությունը ցույց տանք աղյուսակով 256 տարիների համար (1085-1340թթ.):

Քվլական	Մարտի 20	Քվլական	Մարտի 20	Քվլական	Մարտի 20	Քվլական	Մարտի 20	Քվլական	Մարտի 20
1	2	1	2	1	2	1	2	1	2
1085	Նվ 21	1113	Նվ 28	1141	Հն 5	1169	Հն 12	1197	Հն 19
1086	Նվ 21	1114	Նվ 28	1142	Հն 5	1170	Հն 12	1198	Հն 19
1087	Նվ 21	1115	Նվ 28	1143	Հն 5	1171	Հն 12	1199	Հն 19
1088	Նվ 22	1116	Նվ 29	1144	Հն 6	1172	Հն 13	1200	Հն 20
1089	Նվ 22	1117	Նվ 29	1145	Հն 6	1173	Հն 13	1201	Հն 20
1090	Նվ 22	1118	Նվ 29	1146	Հն 6	1174	Հն 13	1202	Հն 20
1091	Նվ 22	1119	Նվ 29	1147	Հն 6	1175	Հն 13	1203	Հն 20
1092	Նվ 23	1120	Նվ 30	1148	Հն 7	1176	Հն 14	1204	Հն 21
1093	Նվ 23	1121	Նվ 30	1149	Հն 7	1177	Հն 14	1205	Հն 21
1094	Նվ 23	1122	Նվ 30	1150	Հն 7	1178	Հն 14	1206	Հն 21
1095	Նվ 23	1123	Նվ 30	1151	Հն 7	1179	Հն 14	1207	Հն 21
1096	Նվ 24	1124	Հն 1	1152	Հն 8	1180	Հն 15	1208	Հն 22
1097	Նվ 24	1125	Հն 1	1153	Հն 8	1181	Հն 15	1209	Հն 22
1098	Նվ 24	1126	Հն 1	1154	Հն 8	1182	Հն 15	1210	Հն 22
1099	Նվ 24	1127	Հն 1	1155	Հն 8	1183	Հն 15	1211	Հն 22
1100	Նվ 25	1128	Հն 2	1156	Հն 9	1184	Հն 16	1212	Հն 23
1101	Նվ 25	1129	Հն 2	1157	Հն 9	1185	Հն 16	1213	Հն 23
1102	Նվ 25	1130	Հն 2	1158	Հն 9	1186	Հն 16	1214	Հն 23
1103	Նվ 25	1131	Հն 2	1159	Հն 9	1187	Հն 16	1215	Հն 23
1104	Նվ 26	1132	Հն 3	1160	Հն 10	1188	Հն 17	1216	Հն 24
1105	Նվ 26	1133	Հն 3	1161	Հն 10	1189	Հն 17	1217	Հն 24
1106	Նվ 26	1134	Հն 3	1162	Հն 10	1190	Հն 17	1218	Հն 24
1107	Նվ 26	1135	Հն 3	1163	Հն 10	1191	Հն 17	1219	Հն 24
1108	Նվ 27	1136	Հն 4	1164	Հն 11	1192	Հն 18	1220	Հն 25
1109	Նվ 27	1137	Հն 4	1165	Հն 11	1193	Հն 18	1221	Հն 25
1110	Նվ 27	1138	Հն 4	1166	Հն 11	1194	Հն 18	1222	Հն 25
1111	Նվ 27	1139	Հն 4	1167	Հն 11	1195	Հն 18	1223	Հն 25
1112	Նվ 28	1140	Հն 5	1168	Հն 12	1196	Հն 19	1224	Հն 26

Թվական	Մարտի 20	Թվական	Մարտի 20	Թվական	Մարտի 20	Թվական	Մարտի 20	Թվական	Մարտի 20
1	2	1	2	1	2	1	2	1	2
1225	Հն 26	1253	Սհ 3	1281	Սհ 10	1309	Սհ 17	1337	Սհ 24
1226	Հն 26	1254	Սհ 3	1282	Սհ 10	1310	Սհ 17	1338	Սհ 24
1227	Հն 26	1255	Սհ 3	1283	Սհ 10	1311	Սհ 17	1339	Սհ 24
1228	Հն 27	1256	Սհ 4	1284	Սհ 11	1312	Սհ 18	1340	Սհ 25
1229	Հն 27	1257	Սհ 4	1285	Սհ 11	1313	Սհ 18	<u>1341</u>	Սհ 25
1230	Հն 27	1258	Սհ 4	1286	Սհ 11	1314	Սհ 18	<u>1342</u>	Սհ 25
1231	Հն 27	1259	Սհ 4	1287	Սհ 11	1315	Սհ 18	<u>1343</u>	Սհ 25
1232	Հն 28	1260	Սհ 5	1288	Սհ 12	1316	Սհ 19	<u>1344</u>	Սհ 26
1233	Հն 28	1261	Սհ 5	1289	Սհ 12	1317	Սհ 19	<u>1345</u>	Սհ 26
1234	Հն 28	1262	Սհ 5	1290	Սհ 12	1318	Սհ 19	<u>1346</u>	Սհ 26
1235	Հն 28	1263	Սհ 5	1291	Սհ 12	1319	Սհ 19	<u>1347</u>	Սհ 26
1236	Հն 29	1264	Սհ 6	1292	Սհ 13	1320	Սհ 20	<u>1348</u>	Սհ 27
1237	Հն 29	1265	Սհ 6	1293	Սհ 13	1321	Սհ 20	<u>1349</u>	Սհ 27
1238	Հն 29	1266	Սհ 6	1294	Սհ 13	1322	Սհ 20	<u>1350</u>	Սհ 27
1239	Հն 29	1267	Սհ 6	1295	Սհ 13	1323	Սհ 20	<u>1351</u>	Սհ 27
1240	Հն 30	1268	Սհ 7	1296	Սհ 14	1324	Սհ 21	<u>1352</u>	Սհ 28
1241	Հն 30	1269	Սհ 7	1297	Սհ 14	1325	Սհ 21	<u>1353</u>	Սհ 28
1242	Հն 30	1270	Սհ 7	1298	Սհ 14	1326	Սհ 21	<u>1354</u>	Սհ 28
1243	Հն 30	1271	Սհ 7	1299	Սհ 14	1327	Սհ 21	<u>1355</u>	Սհ 28
1244	Սհ 1	1272	Սհ 8	1300	Սհ 15	1328	Սհ 22	<u>1356</u>	Սհ 29
1245	Սհ 1	1273	Սհ 8	1301	Սհ 15	1329	Սհ 22	<u>1357</u>	Սհ 29
1246	Սհ 1	1274	Սհ 8	1302	Սհ 15	1330	Սհ 22	<u>1358</u>	Սհ 29
1247	Սհ 1	1275	Սհ 8	1303	Սհ 15	1331	Սհ 22	<u>1359</u>	Սհ 29
1248	Սհ 2	1276	Սհ 9	1304	Սհ 16	1332	Սհ 23	<u>1360</u>	Սհ 30
1249	Սհ 2	1277	Սհ 9	1305	Սհ 16	1333	Սհ 23	<u>1361</u>	Սհ 30
1250	Սհ 2	1278	Սհ 9	1306	Սհ 16	1334	Սհ 23	<u>1362</u>	Սհ 30
1251	Սհ 2	1279	Սհ 9	1307	Սհ 16	1335	Սհ 23	<u>1363</u>	Սհ 30
1252	Սհ 3	1280	Սհ 10	1308	Սհ 17	1336	Սհ 24	<u>1364</u>	Տր 1

Պարզելով, որ 1341 թվականին օգոստոսի 27-ը համապատասխանում է ահկի 5-ին (հիմք ընդունելով նաև 1341 թվականի հունվարի 6 = նավասարդի 12 զուգադրույթունը), տանք այս ամսաթվի՝ օգոստոսի 27-ի՝ հայոց ամսաշարքերին համապատասխանելու աղյուսակ, որը ևս մեկ միջոց կլինի ստուգելու

Սարգսի պարբերաշրջանի տոմարական առանձնահատուկությունները՝ անպայման հաշվի առնելով նահանջների պատճառով առաջացող մեկ օրը: Աղյուսակը 1341-1384 թթ. կտրվածքով է, այսինքն՝ 44 տարիների համար և հասնում է մինչև Սարգսի պարբերաշրջանների կազմման թվականը՝ 1384-ը:

Թվական	Հուլյան ամառաբի չարսվա	Հայոց ամառաբի չարսվա	Թվական	Հուլյան ամառաբի չարսվա	Հայոց ամառաբի չարսվա	Թվական	Հուլյան ամառաբի չարսվա	Հայոց ամառաբի չարսվա
1	2	3	1	2	3	1	2	3
1340	Օգո. -27	Ա.հկ-5	1355	Օգո. -27	Ա.հկ-8	1370	Օգո. -27	Ա.հկ-12
1341	Օգո. -27	Ա.հկ-5	1356	Օգո. -27	Ա.հկ-9	1371	Օգո. -27	Ա.հկ-12
1342	Օգո. -27	Ա.հկ-5	1357	Օգո. -27	Ա.հկ-9	1372	Օգո. -27	Ա.հկ-13
1343	Օգո. -27	Ա.հկ-5	1358	Օգո. -27	Ա.հկ-9	1373	Օգո. -27	Ա.հկ-13
1344	Օգո. -27	Ա.հկ-6	1359	Օգո. -27	Ա.հկ-9	1374	Օգո. -27	Ա.հկ-13
1345	Օգո. -27	Ա.հկ-6	1360	Օգո. -27	Ա.հկ-10	1375	Օգո. -27	Ա.հկ-13
1346	Օգո. -27	Ա.հկ-6	1361	Օգո. -27	Ա.հկ-10	1376	Օգո. -27	Ա.հկ-14
1347	Օգո. -27	Ա.հկ-6	1362	Օգո. -27	Ա.հկ-10	1377	Օգո. -27	Ա.հկ-14
1348	Օգո. -27	Ա.հկ-7	1363	Օգո. -27	Ա.հկ-10	1378	Օգո. -27	Ա.հկ-14
1349	Օգո. -27	Ա.հկ-7	1364	Օգո. -27	Ա.հկ-11	1379	Օգո. -27	Ա.հկ-14
1350	Օգո. -27	Ա.հկ-7	1365	Օգո. -27	Ա.հկ-11	1380	Օգո. -27	Ա.հկ-15
1351	Օգո. -27	Ա.հկ-7	1366	Օգո. -27	Ա.հկ-11	1381	Օգո. -27	Ա.հկ-15
1352	Օգո. -27	Ա.հկ-8	1367	Օգո. -27	Ա.հկ-11	1382	Օգո. -27	Ա.հկ-15
1253	Օգո. -27	Ա.հկ-8	1368	Օգո. -27	Ա.հկ-12	1383	Օգո. -27	Ա.հկ-15
1354	Օգո. -27	Ա.հկ-8	1369	Օգո. -27	Ա.հկ-12	1384	Օգո. -27	Ա.հկ-16

Նշենք, որ այս աղյուսակում ստացված արդյունքները կարող էին սխալ լինել, եթե կազմելիս հետևեինք հունվարի 6-ի՝ հայոց տոմարին համապատասխանեցնելու կանոնին: Այս դեպքում նոր ելակետը կառաջանար տվյալ քառամյակի համար՝ ներառելով եկող նահանջ տարին և միայն այդ նահանջին հաջորդող հասարակ տարում կարտահայտվեր նոր փոփոխությունն իր նոր ելակետով կամ հարակալով, սակայն այստեղ այդպես չէր կարող լինել, քանի որ մենք այս աղյուսակում հիմք ենք ընդունել օգոստոսի 27-ը, որը հաջորդում է փետրվար ամսին և նրանում առաջացող մեկ օրվա փոփոխությունը, այլ ոչ թե նախորդում է, ինչպես հունվարի 6-ի դեպքում է, ուստի այս օգոստոսյան հարակալի նոր փոփոխությունը կարտահայտվի ոչ թե նահանջին հաջորդող հասարակ տարում, այլ հենց նահանջի տարում, այդ պատճառով, աղյուսակի հարականների շարքը պետք է սկսել ոչ թե 1341, այլ 1340 թվականից, այսինքն՝ մեր ընտրած ժամանակաշրջանին նախորդող վերջին նահանջ տարվանից.

այստեղից պարզ է դառնում, որ 1340 թվականին օգոստոսի 27-ը նույնպես համապատասխանում է աճիկի 5-ին: Այս սկզբունքի խախտումը հանգեցնում է այն սխալին, որ յուրաքանչյուր նահանջ տարում փետրվար ամսին հաջորդող բոլոր ամսաթվերի վրա ազդող նոր փոփոխությունն արտահայտվում է 12 ամիս ավելի ուշ, քան պետք է արտահայտվեր, այսինքն՝ հաջորդ փետրվարին: Մեկ անգամյա այսպիսի սխալը, բնականաբար, կարտահայտվի մեկ նահանջ տարվա և նրա հետ կամված քառամյակի ճշգրտության վրա (նահանջին հաջորդող հասարակ տարիները հիմնականում չեն տուժում այդ սխալից, քանի որ ամսաթվային փոփոխության ուշացումը չի գերազանցում մեկ տարին), սակայն այսպիսի խախտումը 532-ամյակի մեջ հանգեցնում է ոչ թե մեկ տարվա սխալի, այլ 133 տարվա ամսաթվային խախտման, ինչի հետևանքով այս նահանջ տարիների հետփետրվարյան ամսաթվերը մշտապես կարող են սխալ ցույց տալ բոլոր այն ամսաթվերի հաշվարկները, որոնք կկատարվեն որևէ մասնագետի կողմից՝ հիմք ընդունելով ցանկացած նահանջ տարվա՝ փետրվարին հաջորդող որևէ ամսաթիվ-զուգահերթություն հուլյան տոմարի հետ: 532-ամյա պարբերաշրջանում առկա գարնանային գիշերահավասարի օրը՝ մարտի 20-ը, եզակի անշարժ իրադարձություններից է, որի հիման վրա կարելի է հետ հաշվարկ կատարել կամ հակառակը, եթե, իհարկե, դրա ամսաթվային փոփոխությունը նահանջ տարում դրված լինի ճիշտ ժամանակին:

Այսպիսով, աղյուսակի նահանջ տարիներն են 1340, 1344, 1348, 1352, 1356, 1360, 1364, 1368, 1372 թվականները և այդպես շարունակ, որոնցում արտահայտվում է նոր հարական և փոփոխվում: Նշենք, որ այս սկզբունքին հետևելով ենք կազմել Սարգսի հայոց շարժական պարբերաշրջանի գարնան գիշերահավասարների շարքը՝ նոր հարական փոփոխելով նահանջ տարում, այլ ոչ թե նրան հաջորդող հասարակ տարում:

Այստեղ կարևոր է նշել, որ Անանիա Շիրակացու հայոց շարժական 532-ամյա պարբերաշրջանի նախորդ վերականգնության⁵ մեջ գարնան գիշերահավասարի այս փոփոխությունը հաշվի չի առնվել, և նոր հարական շարունակվել է դրվել նահանջին հաջորդող հասարակ տարում, այլ ոչ թե հենց նահանջ տարում (քանի որ մարտ ամիսը հաջորդում է փետրվարին, ուստի փոփոխությունը նույն տարում էլ կլինի և կարտահայտվի փետրվարին հաջորդող բոլոր ամիսների ամսաթվերի վրա), ինչի պատճառով նահանջների հարականների շեղում է առաջացել մեկ օրվա տարբերությամբ:

Այսպիսով, Շիրակացու շարժական պարբերաշրջանում հետևյալ

⁵ Լ. Ա. Սարգսյան, Ռ. Հ. Վարդանյան, Գ. Ս. Սիմոնյան, *Շ-եակ (ՇԼԲ) կարգ (բոլորակ) հոմեոցուց եւ հայոց Անանիայի Շիրակացույ (Շիրակունույ) (վերականգնություն)* Աստվածաբանության ֆակուլտետի Տարեգիրք, ԵՊՀ հրատ., Երևան, 2009, էջ 27-55: Ռ. Հ. Վարդանյան, *Անանիայի Շիրակացույ (Շիրակունույ) համարողի ՇԼԲ կարգը*, ԵՊՀ հրատ., Երևան, 2015, էջ 207-240:

Թվականների գարնան գիշերահավասարի ամսաթվերի օրերը պետք է մեկ օրով հետ տանել՝ 556, 560, 564, 568, 572, 576, 580, 584, 588, 592, 596, 600, 604, 608, 612, 616, 620, 624, 628, 629, 632, 636, 640, 644, 648, 652, 656, 660, 664, 668, 672, 676, 680, 684, 688, 692, 696, 700 և այսպես շարունակ մինչև 1084 թվականը ներառյալ, այսինքն՝ ամեն նահանջ տարվա համար: Ուստի Անանիա Շիրակացու ամբողջ հայոց շարժական պարբերաշրջանում առկա բոլոր 133 տարիների (532-ամյակի մեջ կա 133 նահանջ) գարնան գիշերահավասարի հայոց շարժական ամսաթիվը պետք է հետ տանել մեկ օրով, իսկ Շիրակացու պարբերաշրջանի առաջին թվականի՝ 553-ի գարնան գիշերահավասարի հայոց շարժական ամսաթիվը՝ ահեկանի 13-ը նաև նույնն է 552 թվականի համար: Տանք Շիրակացու շարժական պարբերաշրջանի մեր կազմած առաջին տարիների գարնան գիշերահավասարի ամսաթվի ընդհանուր պատկերի աղյուսակը:

Թվական	Գարն. գիշերահավասար (մարտի 20)	Թվական	Գարն. գիշերահավասար (մարտի 20)	Թվական	Գարն. գիշերահավասար (մարտի 20)	Թվական	Գարն. գիշերահավասար (մարտի 20)
553	Ա.հկ-13	557	Ա.հկ-14	561	Ա.հկ-15	565	Ա.հկ-16
554	Ա.հկ-13	558	Ա.հկ-14	562	Ա.հկ-15	566	Ա.հկ-16
555	Ա.հկ-13	559	Ա.հկ-14	563	Ա.հկ-15	567	Ա.հկ-16
556-նհնջ	Ա.հկ-14	560-նհնջ	Ա.հկ-15	564-նհնջ	Ա.հկ-16	568-նհնջ	Ա.հկ-17

Սարգսի շարժական պարբերաշրջանի վերագիրները, հնգյակները կրկնվում են 19 տարին մեկ, իսկ յոթներյակը՝ 28 տարին մեկ ($19 \times 28 = 532$)⁶: Գարնան

⁶ Յոթներյակի 28-ամյա ցիկլը իրականում պետք է որ խախտվեր հայոց ամսաշարժում, քանի որ նահանջի օր չունենալով մեկ օր պակասում էր, բայց հայ տոմարագետները այդ պակասող փետրվարի 29-ի օրվա յոթներյակի շաբաթագիրը նույնպես հաշվել են այնպես, կարծես թե այդ օրը ներառված լիներ հայոց շարժական տոմարում: Ներթադրենք, եթե փետրվարի 29-ի շաբաթագիրը եղել է Ա. (կիրակի), ապա նահանջ տարում նրանք հայոց այն ամսաթվի օրվա շաբաթագիրը, որը համապատասխանում էր փետրվարի 29-ին, բաց են թողել և մարտի 1-ին համապատասխանող հայոց ամսաթվի համար նշել են շաբաթագիրը ոչ թե Գ (երեքշաբթի), այլ Բ (երկուշաբթի), որպեսզի շարունակեն փետրվարի 29-ի հուլյան շաբաթագիրը, այսինքն՝ բաց թողնված օրվա շաբաթագիրը շարունակել են հաշվել: Այս սկզբունքով առաջնորդվել է Անանիա Շիրակացին, ենթադրում ենք, որ նրա պարբերաշրջանին փառատեղյակ Սարգիս Փիլիսոփա Բ-ն էլ պետք է այդ սկզբունքով առաջնորդվեր, առավել ևս, որ հենց Շիրակացու պարբերաշրջանի հիման վրա է նա ստեղծել իր Ծ-եակը (= 532-ամյակը)՝ շարունակելով նրա պարբերաշրջանը և հասցնելով մինչև 1341 թվականը:

գիշերահավասարը, Հայտնությունը անշարժ են: Ակնհայտ է, որ Զատկի ամսաթվերը վերականգնել ենք ըստ հուլյան՝ հին և չբարեփոխված տոմարի՝ կիրառելով գառուսյան բանաձևը և այլ համակարգչային հաշվարկներ: Լուսնի լրումները, ամսաթվերը, տիվ-գիշեր հերթափոխերը, ժամերը և մասերը նույնպես կրկնվում են 19-ամյա պարբերաշրջանով (սակայն մենք բաց ենք թողել ժամերն ու մասերը ծավալը չգերազանցելու նպատակով):

Ռ. Վարդանյանը մեջբերում է նաև 2036 թվահամարի «Պատճէն տումարի ըստ հայերէն թվականի, զոր կարգեալ է Անանիայի Շիրակ[ա]ցոյ վարդապետի» վերնագրով բնագրի կարևոր տեղեկությունը, որում որոշ տվյալներ նա վերականգնել է.

«Կա՛լ զՅայտնութեան՝ աւելեօքն, Ը ա՛ծ ի վերայ ա՛ծ, ի Սահմի տո՛ւր, Գարնանամուտ է, ի նահանջի ամի Թ ա՛ծ:

Կա՛լ զՅայտնութեան՝ աւելեօքն, Գ ա՛ծ, ի Տրէ տո՛ւր, անգաստեղ է:

Կա՛լ զՅայտնութեան, ԺԳ (ուղղել՝ ԺԳ) ա՛ծ, տո՛ւր Արաց, Ելաստեղ է:

Կա՛լ զՅայտնութեան, Թ ա՛ծ, տո՛ւր Մեհեկի, ամառնամուտ է:

Կա՛լ զՅայտնութեան, Զ ա՛ծ, տո՛ւր յԱհի, Սուրբ Խաչ է:

Կա՛լ զՅայտնութեան, Ժ ա՛ծ, տո՛ւր ի Մարերի, աշնանամուտ է:

Կա՛լ զՅայտնութեան, Բ [ԺԶ] ա՛ծ, ի Հրոտից տո՛ւր, Յիսնակամուտ է:

Կա՛լ զՅայտնութեան, ԺԱ ա՛ծ, ձմեռնամուտ է:

Կա՛լ զՅայտնութիւն, Բ ա՛ծ, Սուրբ Յակոբայ Բարեկենդան է:

Կա՛լ զՅայտնութիւն, ԻԲ ա՛ծ, [զաւելիսն հա՛ն], Յայտնութեան Բարեկենդան է ի նաւա[արդի]:

Կա՛լ զՅայտնութիւն, Գ ա՛ծ, Տեառնընդառաջ է:

Ը, Գ, ԺԳ, Թ, Զ, Զ, Ժ, ԺԱ, ԺԱ, ԺԶ, Բ, ԻԲ, Դ»⁷:

Վերոնշյալ մեջբերման մեջ առկա հաստատուններն ուղղակի կենդանի ապացույց ու հուշումներ են, թե որ ժամանակաշրջանում են այս գումարում-հանումները հանգեցնում ձեռագրի մեջբերված հատվածի թվային արդյունքներին, ինչի շնորհիվ էլ Վարդանյանը վերագրել է այն Սարգսին և նրա «Պատճէն տումարի»-ի խմբագրությունը: Այս հաստատունները փոփոխվում են այն քառամյակների սկզբունքով, որոնք մենք արտահայտել ենք Սարգսի պարբերաշրջանի վերականգնության վերոնշյալ 532 տարվա աղյուսակում:

Սարգիս Փիլիսոփա Բ-ի գործունեության ժամանակակիցն է Տոնկան որդի Սարգիսը կամ, ինչպես Ռ. Վարդանյանն է նրան անվանում, Սարգիս Փիլիսոփա Ա-ն, որը 1324 թ. կազմել է 84 տարիներից (12 × 7) բաղկացած հայոց շարժական տոմարի վրա հիմնված աղյուսակ և մեկնել է «Պատճէն տումարի»-ն՝

⁷ Ռ. Վարդանյան, «Պատճէն տումարի հայոց»-ի խմբագրությունների ժամանակի որոշումը, էջ 134-135:

անդրադառնալով Ավետման, Զատիկի, Անկաստեղի, Համբարձման, Ելաստեղի, Ամառնամուտի, Վարդավառի, Աստվածածնի Վերափոխման, Աշնանամուտի, Խաչգյուտի, Հիսնակիի, Զմեռնամուտի, Ս. Ծնունդն ըստ այլազգիների տոնման, Հայտնություն և այլ առանձնահատկություններին: Վարդանյանը կարծում է, որ նրա 84 տարիների աղյուսակը սկսում է 1325 թ. և ավարտվում 1408 թ.:⁸ հիմնվելով շաբաթվա օրերի և տոների և նրանից բաղկացած 7-ամյա ցիկլի վերլուծության վրա⁸:

Սարգսի պարբերաշրջանը կենդանի ապացույց է, որ հայոց շարժական տոմարը հայերի շրջանում վայելել է բարձր հեղինակություն և կիրառվել, այսպես Սարգսիսն ուղղակի իրատեսական չէր համարի այսպիսի պարբերաշրջանի կազմումն ու առավել ևս՝ գործարկումը՝ հաշվի առնելով, որ Սարգսի նախաձեռնություն ժամանակաշրջանը Հովհաննես Սարկավագի՝ հայոց տոմարն անշարժացնելու ժամանակաշրջանից բաժանվում է 300 միջանկյալ տարիներով (1084-1384 թթ.), ուստի նվազագույնը անհեռատես կլիներ երեք դար անց կազմել շարժական 532-ամյակ, եթե այն 300 տարի չի օգտագործվել, իսկ առավելագույնը անհիմն կլինեին Սարգսի այսպիսի մեծ նախաձեռնությունն իր երկու 532-ամյակներով կյանքի կոչելը, եթե նրան նախորդող այդ 300 կամ 256 տարիների կտրվածքում այլ պարբերաշրջան կիրառված չլինեին, ուստի կարծում ենք, որ այդպիսիք եղել են, սակայն մեզ չեն հասել:

Այնուամենայնիվ, հարցականի տակ է Սարգսի այսպիսի նախաձեռնությունը, թե ինչու՞ նա պետք է կազմեր իր պարբերաշրջանը հայոց շարժական տոմարով, այլ ոչ թե Սարկավագի սկզբունքով առաջնորդվեր հայոց անշարժ տոմարի նախագծով. գուցե նա այդպես է վարվել, քանի որ Սարկավագի անշարժ 532-ամյակը դեռ չէ՞ր ավարտվել, կամ գուցե Սարգսիսը ցանկանում էր իր պարբերաշրջանը զուգադրել հուլյան ամսաթվին և դա անելու դեպքում անհիմա՞ստ էր համարում երկու անշարժ պարբերաշրջաններ միմյանց զուգադրելը (հուլյան և հայոց անշարժ տոմարներով ըստ Սարկավագի) կամ միայն հայոց անշարժ տոմարով կազմելը և այլևս հուլյան պարբերաշրջանը չօգտագործելը և արդյո՞ք այս պատճառով ընտրեց անշարժ շարժականին զուգադրելու տարբերակը: Այն, որ հայոց շարժական տոմարը կիրառվել է, դրանում կասկած չկա, սակայն սա բավարար բացատրություն չէ, թե ինչու Սարգսիսն ընտրեց հայոց շարժական տոմարը, քանի որ նա որքան հիմք ուներ կիրառելու հայոց շարժական տոմարը, նույնքան հիմք էլ ուներ Սարկավագի հայոց անշարժ տոմարը կիրառելու համար, ուստի, ակնհայտ է, որ որոշ պատասխաններ ուղղակի կորսվել են և մեզ չեն հասել: Հավանաբար նա կողմնակից էր ստեղծելու հայոց շարժական պարբերաշրջան: Այն, որ Սարգսիսը նշում է իր հիշատակարանում

⁸ Նույն տեղում, էջ 133-134:

Սարկավագի տոմարի՝ աճկի 16-ի զուգահեռը, նշանակում է, որ նա բավականին լրջորեն է մոտեցել Սարկավագի տոմարին, և որ վերջինիս տոմարը հայտնի է եղել կիրառության տեսակետից և ընդունելի: Դեռևս, պարզ չէ, սակայն, արդյո՞ք Սարգիսը կարող էր թերություն տեսնել անշարժ տոմարի մեջ, կամ գուցե նա հայոց շարժական տոմարում նախընտրում էր պարզ ցիկլե՞րը, օրինակ՝ շաբաթվա օրերի կրկնության 7-ամյա ցիկլը, այդ դեպքում նա պետք է հրաժարվեր անշարժ տոմարից և ընտրեր շարժականը, ինչի դեպքում էլ, սակայն, պետք է չհաշվեր նահանջ տարում ավելացող նոր օրվա շաբաթագիրը, այլապես հաշվելու դեպքում 7-ամյա ցիկլը կդառնար 28-ամյա, ինչի դեպքում մենք մեր վերականգնության մեջ սխալմունք թույլ տված կլինեինք, և ինչի դեպքում հուլյան տոմարի և հայոց տոմարի միջև կառաջանար արդեն շաբաթվա օրերի տարբերություն և ամեն նահանջ տարում այդ փոփոխությունը կաճեր՝ վերածվելով մի նոր ցիկլի, ուստի, այս մոտեցումն անընդունելի ենք դիտարկում տոմարագիտական լուրջ հակասությունների պատճառով: Հատկանշական է, սակայն, որ այս 7-ամյա ցիկլը կիրառող տոմարագետ մենք ունեցել ենք մեր պատմության մեջ, որն ապրել է հենց ՓԻ դարում (իմա՛ Սարգիս Փիլիսոփա Ա):

Ակնհայտ է, որ Սարգսի պարբերաշրջանի արժեքը նրա պատմականությունն է, քանի որ եթե նա ստեղծել է այսպիսի պարբերաշրջան, ուրեմն եկեղեցական ծիսակարգում և տոնացույցում եղել է դրա անհրաժեշտությունը, սակայն ինչպե՞ս է այդ դեպքում նրա պարբերաշրջանը զուգահարվում եկեղեցական կարիքների համար Սարկավագի տոմարի հետ, որը նույնպես պետք է կիրառվեր նույն նպատակներով: Արդյո՞ք կարող ենք ասել, որ Սարգսի պարբերաշրջանն, ուրեմն, ստեղծվել է այդպիսի եկեղեցական անհրաժեշտությունը Սարկավագի տոմարի հետ միասին հայոց շարժական տոմարին զուգահարելու համար: Բնական է, որ ոչ, որովհետև այդպիսի զուգահարությունը միասեռ չէ, այս երկու տոմարների միջև անընդհատ նոր տարբերություն էր առաջանալու: Հիմնավոր պատճառ չէ նաև այն, որ Սարգիսը կարող էր կազմել տեղային 532-ամյակ, որը մեծ տարածում չունենար և չկիրառվեր այնպես, ինչպես կիրառվում էր Սարկավագի տոմարը: Բնական է, որ այս պարբերաշրջանի տեղային բնույթ ունենալու պնդումն էլ անհիմն է, քանի որ այդ դեպքում նրա նշանակությունը կիրառական ոլորտում 300 տարով ուշացած կլիներ Շիրակացուց հետո: Արդյո՞ք սրանից կարող ենք եզրակացնել, որ Սարգիսը կիրառության տեսակետից փուլ մի պարբերաշրջան կազմելու համար 300 տարիների լրացուցիչ շարժական տոմարի հաշվարկ կաներ և կհասներ իր ժամանակաշրջանը, որպեսզի կազմեր 532-ամյա պարբերաշրջան հայոց շարժական տոմարով, որը ոչ ոք չէր կիրառի: Ուրեմն, կարող ենք ասել, որ այդ 300 տարիները կիրառել է մեկ այլ տոմարագետ, իսկ Սարգսի պարբերաշրջանը կարևորություն է ստանում: Այս հարցերի պատասխանները կարող են գտնվել կամ մշակվել դեդուկցիայի միջոցով, եթե ապագայում պարզ դառնան Սարգսի ապրելու և գործելու վայրն ու քաղա-

քական պայմանները, հատկապես՝ Արևելյան Հայաստանում է ապրել, թե՛ Արևմտյան: Այս հարցի ստույգ պատասխանը կհուշեր՝ արդյո՞ք ապրել է այնպիսի պայմաններում, ուր տոմարական փոփոխությունները մեծ արագությամբ չեն հասել և ընդունվել նույնիսկ 300 տարի անց, ինչը չպետք է մեծ զարմանք պատճառեր, քանի որ մինչև անգամ Գրիգորյան տոմարն է հարյուրամյակներ անց ընդունել Հայ Առաքելական եկեղեցին:

Այս խնդիրները հաշվի առնելով կարելի է ենթադրել, որ Սարգիսը հայոց շարժական տոմարով պարբերաշրջանը առհասարակ չի կիրառել, այլ այն լինել ինչ-որ հավելված էր, որը տոմարագետներն, այնուամենայնիվ, շարունակել են կցել իրենց հուլյան 532-ամյա պարբերաշրջաններին: Հավանաբար Սարգիսը կիրառել է միայն հուլյան տոմարը: Այդ դեպքում հարց է ծագում՝ ինչու՞ էր անհրաժեշտ կազմել նաև հայոց շարժական տոմարով. հավանաբար, այստեղից պարզ է դառնում, որ ծիսական ժողովածուներում կիրառվում էին հայոց շարժական տոմարի ամսաթվերը որպես տերմիններ, այդ պատճառով էին դրանք զուգադրվում հուլյան տոմարին: Հավանաբար, այս պատճառով կարող էր չկիրառվել Սարկավագի հայոց անշարժ տոմարը, քանի որ դրանում հայոց տոմարի տարեմուտն այլ էր և չէր շարժվում առաջ:

Հավանական է նաև այն, որ Սարգսի պարբերաշրջանը պաշտոնական կիրառություն չունենար, թեև այս դեպքում կրկին հանգում ենք որոշ խնդիրների կիրառական ոլորտում, սակայն գուցե այս շարժական պարբերաշրջանը նախատեսված է եղել այլ շրջանակների համար, իսկ հուլյան անշարժ պարբերաշրջանը՝ մեկ այլ հասարակական շրջանակի կամ շրջանակների համար, որի դեպքում, արդեն որպես անշարժ տոմարի նախագծի մի մաս, Սարգսի հուլյան պարբերաշրջանը հավասար էր Սարկավագի տոմարին, սակայն այն տարբերություններ, որ նոր օրվա փոփոխություն չէր նկատվելու, հայոց ամսաշարքեր չէին կիրառվելու, սակայն արևային 28-ամյա և լուսնային 19-ամյա ցիկլերը նույնատիպ արժեքն ունեն հուլյան տոմարի համար և հավասարապես համընկնում են Սարգսի կազմած հուլյան պարբերաշրջանի հետ: Այս դեպքում, ստացվում է, որ Սարգիսը կիրառել է երկակի մեթոդ և միավորել ինչ-որ տարբեր շրջանակների, որոնք տարբեր կերպ են առաջնորդվում տոմարական հարցերում: Ակնհայտ է, որ կար խիստ անհրաժեշտություն հայոց շարժական պարբերաշրջանի համար, և, հաշվի առնելով ժամանակաշրջանը, չպիտի զարմանանք, քանի որ անշարժ տոմարի նախագծեր դեռևս անընդհատ շարունակվել են առաջ քաշվել տարբեր տոմարագետների կողմից Սարգսի ժամանակաշրջանից շատ ավելի ուշ, հարյուրամյակներ անց, ինչը խոսում է այն մասին, որ դեռ վերջնական բոլոր սոցիալական խավերից դուրս չէր մղվել շարժական տոմարի կիրառությունը: Ուստի և հնարավոր ենք համարում նաև տարբեր տոմարների համատեղ և միաժամանակ օգտագործումը:

Որպես տոմարագետ, Սարգիսը կարող էր որոշ տարակարծություններ

ունենալ Սարկավագի տոմարի հետ, մասնավորապես բոլոր տոմարական բարեփոխիչների նախագծերում վիճակագրորեն ամենահաճախը տարբերություն սովոր տոմարական կետը տարվա սկզբի խնդիրն է, թե նավասարդի 1-ը հուլյան ո՛ր ամսաթվին պետք է համապատասխաներ: Օրինակ՝ ԺԲ դարի տոմարագետ Ստեփանոսը կողմ էր այն մարտի 1-ին համապատասխանեցնելուն: Սարկավագի տոմարում նավասարդի 1-ը համապատասխանում է օգոստոսի 11-ին, որը կարող էր անհիմն թվալ:

Այսպիսով, պարզ է դառնում, որ նմանատիպ պարբերաշրջանները, այնուամենայնիվ, աստիճանաբար դուրս են մղվել կիրառությունից, քանի որ Սարգսի պարբերաշրջանն արդեն նպատակահարմար չէր գործածելու համար, երբ Սարկավագի անշարժ տոմարն արդեն անխափան գործում էր, ուստի, այս ժամանակաշրջանն ու ուշ միջնադարը հենց այդպիսի պարբերաշրջանների սակավությունամբ են հայտնի, քանի որ դրանք նպատակահարմար են, եթե հիմնված են շարժական տոմարի վրա, որովհետև միայն 532-ամյա պարբերաշրջանով կարելի է ընդգծել փոփոխվող ամսաթվերը, իսկ անշարժ տոմարի դեպքում 532-ամյա պարբերաշրջաններով ամսաթվեր նշելու անհրաժեշտությունը մեծ չէր, քանի որ ամսաթվերը դադարել էին փոփոխվել Սարկավագի տոմարի միջոցով: Այնուամենայնիվ, Սարկավագի տոմարի ավարտին Ազարիա Ջուղայեցին կազմել է նոր անշարժ ՇԼԲ (532-ամյակ), որով շարունակել է Սարկավագին՝ սկսելով իր 532-ամյակը 1616 թվականից: ԺԲ դարում անշարժ տոմարի նախագիծ էր գրել նաև Ստեփանոսը՝ «Մեծրկա որդի» մականունով: Սիմեոն Երևանցին նույնպես կազմել է անշարժ տոմարի նախագիծ:

Սարգսի պարբերաշրջանը օգտակար է նաև հայոց անշարժ տոմարի բաց հատվածները լրացնելու տեսակետից, քանի որ այն հասնում է մինչև 1872 թվականը, երբ արդեն հին տոմարը վաղուց կիրառելի չէր որոշ երկրներում, իսկ որոշ եկեղեցիներում էլ ցօրս կիրառելի է:

Սարգսի 532-ամյա պարբերաշրջանի վերականգնումը թույլ կտա բացահայտել հայոց ամիսների համապատասխանության ամսաթվերը հուլյան ամիսներին, որի շնորհիվ այս ժամանակահատվածի ուսումնասիրման խնդիրները կլուսաբանվեն: Այս իմաստով, տոմարագիտական գրականության մեջ Սարգսի ժամանակաշրջանի ամսաթվերի համապատասխանության վերաբերյալ շատ քիչ ուսումնասիրություններ կան, քանի որ դրանք խրթին են և պարունակում են հազարավոր գուգադրություններ և դրանց կազմման համար անհրաժեշտ են ոչ միայն մարդկային ջանքեր, այլև համակարգչային հաշվարկներ: Աղյուսակը ցույց է տալիս նաև հունվար ամսվա՝ հայոց առաջին ամսվան համապատասխանելու ամսաթիվը, այդ համապատասխանության շեղումները և Զատիկի օրերն ըստ հուլյան հին տոմարի, որի շնորհիվ ավելի լայն պատկերացում կարելի է կազմել ժամանակի տոմարական տարվա մասին հին տոմարագետների տոնացուցային և օրացուցային հաշվարկների մասին, քանի որ հայտնի է օրացույց-

ները կազմվել են այս պարբերաշրջանների հիման վրա: Հնում պարբերաշրջանները միակ միջոցներն են եղել տոմարական և տոնացուցային երկու տարբեր իրողությունները միմյանց կապելու համար և կարծես կմախք են հանդիսացել, որի հիման վրա կազմվել են այլ բազմաթիվ մանրամասն և հակիրճ օրացույցներ, ուստի կարևոր է Սարգսի պարբերաշրջանի վերականգնումը ժամանակի խնդիրների բացահայտման, տարբեր համակարգչային հետհաշվարկների իրականացման և պատմական իրադարձությունների թվականների ու շաբաթագրերի ճշգրտման համար:

HOVHANNES A. IGITYAN

THE LOST 532 YEARS CALENDAR-CYCLES OF SARGIS PHILOSOPHER
 THE SECOND, RECONSTRUCTION.
 PART II. THE ARMENIAN NON-FIXED CALENDAR
 AND THE 532-YEAR CYCLE

Keywords: Cycle, Easter, month, reconstruction, cycle movements, month, the vernal equinox, the first week-day of the year.

On the basis of manuscript data, the non-fixed 532-year cycle composed by Sargis Philosopher the Second may be restored. He created it in the 14th century according to the fixed Julian and the non-fixed Armenian calendars. The calendar cycle of Sargis is lost, but Ms M2036 contains information on the old Armenian and Julian months; the most valuable evidence shows to which Julian month each old Armenian month corresponded in the first quarter of the second half of 14th century. According to R. Vardanyan, the first year of Sargis's cycle is 1341. The leap year in this cycle occurred in 1344.

We have also restored the missing part of the Armenian non-fixed calendar and the 256-year period between Anania Shirakats'i's 532-year calendar cycle and the similar cycle of Sargis; it starts in the last year of Anania's 532-year calendar (1085) and reaches the first year of Sargis's calendar, 1341. In the Armenian calendar, the dates fall back by one day each leap year, so it is important to restore this cycle. The difference between the Armenian and Julian calendars in 30 leap years makes one full month. With the help of the missing part, we can bring the reconstruction of the basic Armenian calendar to the year 1872.

Christ's Baptism (January 6) and the vernal equinox (march 20) are the only immovable events in the 532-years cycle; so we can start the calculations from them and reconstruct the whole picture of Sargis's calendar in 1340, when the 256-year period is over. This allows to find out that January 6 corresponds to Navasard 12 (the

first Armenian month) and this correspondence will not change until (and including) the next leap year, since the new day is added in February, and the change will affect the next January (i.e. in 1345) and so on.

In his colophon of 1384, Sargis writes that the calendar was created in the ԳԼԳ (= 833) year of the Great Armenian era, i.e. in 1384 (833 + 551), and that August 27 corresponds to Ahki 16 (the 9th month of the old Armenian calendar).

We have suggested a simple formula for finding the inter-calendar equivalent: $C + A = B$; C is the old equivalent, A is the number of leap years, and B is the new equivalent. We have also corrected the movable vernal equinox data in the reconstruction of the 532-year non-fixed calendar period calculated by Anania Shirakats'i.

The Armenian calendar consists of 12 months and each of them contains 30 days, except the 5 epagomenal (*aweleats*՝) days (the sum is 365 days).

The calendar cycle of Sargis is based on the product of the cycles of the moon and the sun. The cycle of the moon repeats every 19 year, with the order of the lunar phases, and the sun's cycle repeats every 28 year according to the order of the days of the week, and together they form the 532-year cycle ($19 \times 28 = 532$). Sargis created two 532-year calendar cycles: one is based on the Julian fixed calendar and the other on the Armenian non-fixed calendar that we have reconstructed in this article.

ОВАННЕС А. ИГИТЯН

УТРАЧЕННЫЙ 532-ЛЕТНИЙ КАЛЕНДАРНЫЙ ЦИКЛ
САРГИСА ФИЛОСОФА ВТОРОГО. РЕКОНСТРУКЦИЯ
(ЧАСТЬ II. АРМЯНСКИЙ ПОДВИЖНЫЙ КАЛЕНДАРЬ
И 532-ЛЕТНИЙ ЦИКЛ)

Ключевые слова: Цикл, Пасха, месяц, циклический круг, реконструкция, месяц, весеннее равноденствие, первый день года.

В статье на основе рукописных данных восстанавливается подвижный 532-летний цикл Саргиса Философа Второго, который он составил в XIV веке по неподвижному юлианскому и подвижному армянскому календарям. Календарный цикл Саргиса был утрачен, но в рукописи М 2036 сохранились некоторые сведения о древнеармянских и юлианских месяцах. Наиболее ценные из них касаются того, какому римскому месяцу соответствует каждый армянский подвижный месяц в первой четверти второй половины XIV века. По мнению календароведа Р. Варданяна, первый год календарного цикла Саргиса – 1341. Високосный год был четвертым в этом цикле, и впервые он пришелся на 1344 год.

Мы также восстановили недостающую часть армянского подвижного

календаря и период в 256 лет между 532-летним календарным циклом Анании Ширакаци и таким же циклом Саргиса Второго: она начинается в последний год 532-летнего календарного цикла Анании (1085 г.) и достигает первого года цикла Саргиса, 1341 г.

Даты армянского календаря отстает на один день после каждого високосного года, и поэтому важно восстановить этот цикл. Различие между армянским и юлианским календарями через 30 високосных года составляет уже целый месяц. С помощью недостающей части мы можем довести реконструкцию основного армянского календаря и его циклов вплоть до 1872 года.

Крещение Христа (6-ого января) и весеннее равноденствие (20-го марта) – единственные неподвижные события в 532-летнем цикле, поэтому можно начать расчеты с них и воссоздать общую картину календаря Саргиса в 1340 году, когда заканчивается 256-летний период. Это позволяет узнать, что 6-ое января соответствует 12-ому Навасарда (первому месяцу древнеармянского календаря) и это соответствие не изменится, пока не наступит следующий високосный год, и даже в наступающем високосном году оно не изменится, так как новый день в юлианском календаре вводится не в январе, а в феврале, и изменение коснется января следующего года, а не нынешнего, то есть 1345 г. этого цикла, и так далее.

Сам Саргис в памятной записи 1384 г. пишет, что календарь был создан в ՊԸԳ (= 833) году Великой армянской эры, т.е. в 1384 г. (833 + 551), и что 27-ое августа по юлианскому календарю соответствует в армянском календаре 16-му ахки (девятый месяц).

Мы предложили простейшую формулу для выяснения межкалендарного эквивалента: $C+A=B$, где C – старый эквивалент, A – число високосных годов, и B – новый эквивалент. Мы также исправили подвижные даты весеннего равноденствия в реконструкции 532-годового календарного периода, рассчитанного Ананией Ширакаци.

Древнеармянский календарь имеет 12 месяцев по тридцать дней, кроме последнего дополнительного месяца Авеляц, состоящим из 5-и эпагоменальных дней (в сумме это 365 дней).

Календарный цикл Саргиса основан на произведении циклов луны и солнца. Лунный цикл повторяется каждые 19 лет в точном порядке фаз луны, а солнечный цикл – каждые 28 лет в порядке дней недели, и вместе они формируют 532-летний цикл ($19 \times 28 = 532$). Саргис создал два 532-летних календарных цикла, один из которых основан на юлианском неподвижном, а второй – на восстановленном нами древнеармянском подвижном календаре.

**ՀՈՎՀԱՆՆԵՍ ՍԱՐԿԱՎԱԳԻ «ՄԵԿՆՈՒԹԻՒՆ ՏՈՒՄԱՐԻՍ
ՀԱՅԿԱԶՆԵԱՅ» ԵՐԿԸ**

Բանալի բառեր՝ Հայոց տոմար, մեկնություն, Անանիա Շիրակացի, Հովհաննես Կոզեռն, Հովհաննես Սարկավագ, տեսական բնույթ, գործնական-կիրառական բնույթ:

Սույն հոդվածի նպատակն է ներկայացնել Հովհաննես Սարկավագ Իմաստասերի «Մեկնություն տոմարիս Հայկազնեայ» ժողովածուի այն բնագրերը, որոնցում առկա հարցերը, կանոններն ու սահմանումները համեմատության եզրեր ունեն Անանիա Շիրակացու և Հովհաննես Կոզեռն Տարոնեցու մեկնությունների հետ: Ներկայացրել եմ Հովհաննես Սարկավագի կարգած կանոնական սահմանումները և անհրաժեշտության դեպքում դրանք բաղդատել նախորդ շրջանի տոմարագետների սահմանած նույնաբնույթ կանոնների հետ՝ ցույց տալով առանձնահատկություններն ու նմանությունները, պարզել կանոնների փոփոխության պատճառները: Առավել մանրամասն համեմատությամբ առաջարկված են նաև այն սահմանումները, որոնց չեմ անդրադարձել նախորդ հոդվածներում¹ (օրինակ՝ «Յաղագս Լուսնին»): Այստեղ ընդգծված է նաև մեկնությունների և առանձնապես խնդրո առարկա մեկնության միանշանակ կերպով շատ արժեքավոր սկզբնաղբյուր լինելու հանգամանքը՝ տոմարական դժվարընկալելի հարցերը դյուրին դարձնելու և պարզաբանելու համար:

Հայոց տոմարի պատմության մեջ առանձնահատուկ արժեք ունեն տոմարի մեկնողական աղբյուրները: Տոմարին վերաբերող հարցերն այնքան էլ դյուրին չեն. գուցե այդ իսկ պատճառով մեզանում առկա են բազում մեկնություններ:

* ԵՊՀ Աստվածաբանության ֆակուլտետի ասպիրանտ, Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի «Էօրնեկեան» հանրակրթական դպրոցի և «Հայ ասպետ» դպրոցի ուսուցիչ: ggalstyan123@gmail.com, հոդվածը ներկայացնելու օրը՝ մարտի 10, 2022, գրախոսելու օրը՝ մարտի 26, 2022:

¹ **Գ. Գալստյան**, «Անանիա Շիրակացին և նրա «Մեկնություն տոմարի Անդրեասայ» բնագիրը», «Տարածաշրջան և աշխարհ» գիտավերլուծական հանդես, Երևան, 2020, № 4, էջ 62-71, **նույնի՝** «Հովհաննես Կոզեռնը և նրա «Մեկնություն տոմարի» աշխատությունը», *ՇՊՀ Գիտական տեղեկագիր*, 2020, № 1, Պրակ Բ., էջ 77-94, **նույնի՝** «Սամուել Անեցին և նրա «Մեկնություն տոմարի» աշխատության մի ֆանի հարցեր», «Հոգևոր Շիրակ. պատմական ուղի և արդիականություն», Միջազգային գիտաժողովի նյութեր, Երևան, 2020, էջ 43-50:

Տոմարի և տոմարական մեկնությունների ուսումնասիրությունը հնում պահանջել է բազմակողմանի գիտելիքներ: Հայոց տոմարի շարժականությունը ևս դժվարություններ է առաջացրել՝ խրթին հարցերին պատասխան տալու համար: Այսու, կիրառական աստվածաբանության խնդիրները լուծելու նպատակով ստեղծվել են հայոց և այլ տոմարների մեկնություններ, որոնք ժամանակի ընթացքում բազմիցս ընդօրինակվել են: Թերևս այդ ամենի նպատակը ոչ միայն արդեն եղած մեկնությունը խմբագրելն էր, այլև այդ մեծարժեք աշխատությունները սերունդներին փոխանցելը: Հետաքրքրական է մի փաստ. թեև Հովհաննես Սարկավազն անշարժացրեց հայոց տոմարը², սակայն շարունակեցին գրվել հայոց տոմարի մեկնություններ:

Հովհաննես Սարկավազից առաջ հայոց տոմարի մեկնություններ հեղինակել են Անանիա Շիրակացին և Հովհաննես Կոզեռնը, որոնց գրվածքներին անդրադարձել ենք նախկինում³:

Հովհաննես Սարկավազ Իմաստասերը միջնադարյան մատենագրության կարկառուն ներկայացուցիչներից է: Նա ծնվել է մոտավորապես 1057 թ. Փառիսոսում, եղել կուսակրոն քահանա և վարել անապատական կյանք⁴: Զբաղվել է գիտական, գեղարվեստական, մանկավարժական լայնածավալ գործունեությամբ, թողել է մատենագրական մեծ ժառանգություն (պատմագիտական, մաթեմատիկական, տիեզերագիտական, տոմարագիտական, բանաստեղծական, փիլիսոփայական⁵): Վախճանվել է 1130 թ. փետրվարի 11-ին⁶:

Հայ մատենագրական ժառանգության մեջ Հովհաննես Սարկավազը նախ և առաջ հայտնի է հայոց շարժական տոմարն անշարժի վերածելու հանգամանքով⁷: Մխիթար Այրիվանեցու «Պատմութիւն» աշխատության մեջ 1085 թվականի տակ կարդում ենք. «Սկիզբն նոր թուականին, որ կարգեցաւ ի Յովհաննէս վարդապետէ Հաղբատացոյ, որ Սարկաւազ կոչեցաւ»⁸: Այսպիսով Սարկավազադիր անշարժ տոմարը թվականության համակարգ է, որի բաղադրիչները (ամիսներ, շաբաթագրեր, տարեսկիզբ, տանուտեր, հիմնականում անշարժ տոներ՝ տարվա կտրվածքով) տեղ են գտել 1094 թվականին ստեղծված իր «Մեկնութիւն տումարիս Հայկազնեայ» ժողովածուի երկու մասում՝ «Ազգաց կանոն»-

² Այդ մասին մանրամասն տե՛ս ստորև:

³ Գ. Գալստյան, «Անանիա Շիրակացին և նրա «Մեկնութիւն տումարի Անդրեասայ» բնագիրը» և «Հովհաննես Կոզեռնը և նրա «Մեկնութիւն տումարի» աշխատությունը»:

⁴ Գ. Մխնճյան, Հովհաննես Սարկավազը և իր «Մեկնութիւն տումարիս հայկազնեայ»-ն, Ատենախոսություն, Երևան, 2013, էջ 16, անտիպ, (այսուհետ՝ Գ. Մխնճյան, Ատենախոսություն):

⁵ Ա. Աբրահամյան, Հովհաննես Իմաստասերի մատենագրությունը, Երևան, 1956, էջ 34-115:

⁶ Գ. Մխնճյան, Ատենախոսություն, էջ 162:

⁷ Ա. Աբրահամյան, Հովհաննես Իմաստասերի մատենագրությունը, էջ 65:

⁸ Մխիթար Այրիվանեցի, Մխիթար Այրիվանեցու Պատմութիւն Հայոց, ի լոյս ընծայեաց Մկրտիչ էմին, Մոսկվա, 1860, էջ 60:

ներում ու «ՇԼԲ-ամյա զատկացուցակ»-ներում⁹, որի հայոց տոմարով շարքը վերականգնել է Գ. Սիմոնյանը¹⁰: Սարկավազը հայոց տոմարն անշարժացրել է հիմնվելով աստվածաշնչային ու բնագրային տեղեկությունների վրա՝ մարտի 20-ը զուգադրելով արեգ 12-ին և նահանջ տարվա 1 օրը հավելելով մեհեկան ամսին (31 օր), որից ածանցվել է փետրվարի 29 = մեհեկան 23-ին՝ նահանջ տարում: Նրա կարգած տոմարի տարեմուտը եկեղեցական տարեսկիզբն է՝ հունվարի 6 = քաղոց 29-ին, որի սահմաններում է նաև հունվարի 1 = քաղոց 24-ին: Իսկ նրա «Ազգաց կանոնների» ուսումնասիրությունը հանգեցնում է այն հետևություն, որ նրա համար բնական, իրական տարեսկիզբը կապված է գարուն եղանակի և Խոյ կենդանակերպի հետ¹¹: Թեև Հովհաննես Սարկավազը սկսել է Սարկավագադիր 1 թվականով (= 1085 թ.), այսինքն՝ նախորդ ՇԼԲ-ի առաջին տարին (ապրիլի 13-ի լրման տարի), այնուամենայնիվ, հաշվումների համար հիմք է ընդունել Սարկավագադիր 10 թվականը, այն է՝ նախորդ ՇԼԲ-ի 10 թվականը (ապրիլի 4-ի լրման տարի):

«Մեկնութիւն տոմարի» բնագրերի շարքում իր առանձնահատուկ տեղն ունի Հովհաննես Սարկավազի մեկնությունը: Հատկանշական է, որ տարբեր ուսումնասիրողներ «Մեկնութիւն տումարիս Հայկազնեայ»-ն ներկայացրել են իբրև Հովհաննես Սարկավազի տոմարական աշխատությունների շարք¹² (Փ. Անթապյան¹³, Ա. Աբրահամյան¹⁴), սակայն, ըստ Գ. Սիմոնյանի՝ նա ստեղծել է տոմարի ամբողջական ժողովածու, որը կոչվում է «Մեկնութիւն տումարիս Հայկազնեայ»: Նրա տոմարական ժառանգությունը վերաբերում է տոմարի թե՛ տեսական, թե՛ գործնական խնդիրներին. այն մեզ է հասել ցաքուցրիվ վիճակով, բազմաթիվ ընդօրինակություններով ու խմբագրություններով: Ուսումնասիրությունները փաստում են, որ մեզ հասած առանձին-առանձին բնագրերը ոչ թե անշատ գրված աշխատություններ են, այլ Սարկավազի «Մեկնութիւն տումարիս Հայկազնեայ» տոմարական ժողովածուի մասեր կամ գլուխներ¹⁵: Այս մասին ամբողջական պատկերացում կազմելու համար ուշագրավ է է. Շիրինյանի հաղորդումը: Հեղինակը, խոսելով Անանիա Շիրակացու կազմած «Քննիկոն» ժողովածուի մասին, մեջբերում է «**ի մի արփի**» արտահայտությունը, որն առկա է

9 Գ. Սիմոնյան, «Հովհաննես Սարկավազի անշարժ տոմարի ուսումնասիրությունների պատմությունից», *Աստվածաբանության ֆակուլտետ, Տարեգիրք* է., Երևան, 2012, էջ 217:

10 Գ. Սիմոնյան, «Հովհաննես Սարկավազի ՇԼԲ (532)-ամյա Զատկացուցակները», *Աստվածաբանության ֆակուլտետ, Տարեգիրք* 2., Երևան, 2011, էջ 58-85:

11 Գ. Սիմոնյան, «Հովհաննես Սարկավազի անշարժ տոմարի ուսումնասիրությունների պատմությունից», էջ 233:

12 Գ. Սիմոնյան, *Ատենախոսություն*, էջ 67:

13 Փ. Անթապյան, *Հովհաննես Սարկավազ Իմաստասեր*, Երևան, 2001, էջ 19-20:

14 Ա. Աբրահամյան, *Հովհաննես Իմաստասերի մատենագրությունը*, էջ 65-67:

15 Գ. Սիմոնյան, *Ատենախոսություն*, էջ 66:

միջնադարյան ձեռագրերում և որը, ըստ հետազոտողի, հաճախ օգտագործվել է՝ բնորոշելու համար տարբեր գրվածքների (երկերի) դասավորվածության կարգը կամ միատեղ լինելը¹⁶: Օրինակ՝ «Յօժարեցեալ ի գործ գրչի, զԱստուածաշունչս ի մի տրփի, եւ նուրբ գրեանս, որ ի կարգի»¹⁷: Բերվածից կարելի է եզրակացնել, որ միջնադարյան մատենագրության մեջ ընդունված էր նույն հեղինակի մի շարք նույնաբնույթ երկերը ներառել մեկ ամբողջական ժողովածուի մեջ, քանի որ դրանք միմյանց շարունակությունն էին կազմում: Այդ ձևով դրանք դառնում են գործնական ու կիրառելի, քանի որ մեկը պայմանավորված է լինում մյուսով կամ հիմնված է մյուսի հաշվումների վերջնարդյունքների վրա: Ուստի, միանգամայն տրամաբանական և ընդունելի է Հովհաննես Սարկավագի՝ ամբողջական տոմարական ժողովածու ստեղծելու և միմյանց շարունակությունը ենթադրող բնագրերի դրանում ներառելու հարցը:

Նշյալ տոմարական ժողովածուն ունի հետևյալ ենթավերնագրերը՝ «Յաղագս Ծ. (500) եկի», «Վասն տանից տարեկանաց շրջաբերութեան» անվանված («Պահանջեցեր յինեմ ուսումնասլւ» սկսվածով), «Վասն հայկազնեան տումարիս նորին Հովհաննո» («Ասացաք յառաջագոյն...»), «Ըստ եբրայեցոց հնագիտաց եւ մարգարէից ոմանց...» սկսվածով, «Նորին Յովհաննո յաղագս իննետասներեկ ամացն» («Ի տգիտաց ոմանց...» սկսվածով), «Պատնառ խանգարման Զատկին», «Պատմութիւն սբոյ Զատկին», «Յաղագս եղանակաց...» («Վասն երկուցն եւ չորիցն ապրելիոյ ամսոյ անմիաբանութիւն...» սկսվածով), «Յաղագս յարակայից» («Կարծեալ...» սկսվածով) եւ «Պատնէն տումարի Հայոց Մեծաց», «Պատնէն տումարի ըստ հայոց եղանակաց», «Պատնէն տումարի Սարկավագի», «Պատնէն տումարի հռոմեացոց», «[Պատնէն տումարի հունաց]», «Պատնէն տումարի ասորոց», «Պատնէն տումարի եբրայեցոց», «[Պատնէն տումարի արաբացոց]», «[Պատնէն տումարի մակեդոնացոց]», «Պատնէն տումարի է (7) ազգաց [Եգիպտացոց, Եթէպացոց, Աթենացոց, Բիթանացոց, Կապադովկացոց, Վրաց եւ Ադուանից]», «[Պատնէն տումարի Պարսից եւ Տանկաց]», «Լուսնացոյց», «Թուական ազգաց եւ ժամանակագրութիւն», «Ազգաց ազնվականոններ» («Խառնախորան»), «Ազնուականոն ԾԼԲ(532)-ամաց (հուլեան եւ հայոց անշարժ)»¹⁸: Այդ ենթավերնագրերն ու սկսվածքները մեզ օգնում են՝ պատկերացում կազմելու մեկնության ամբողջական էություն մասին: Գ. Սիմոնյանը Սարկավագի աշխատության այն հատվածները, որոնք վերաբերում

¹⁶ E. M. Shirinian, "The Study of Sciences at the Time of Anania Širakac'i," in: Sciences and Learning in Armenia between Anania Širakac'i and Grigor Magistros, *Orientalia Christiana Periodica*, Roma, Nr. 1, Vol. 86 (2020), p. 101.

¹⁷ Նույն տեղում, տե՛ս նաև՝ ՄՄ 1500, 976 ա:

¹⁸ Գ. Սիմոնյան, *Ատենախոսություն*, էջ 73:

են տումարի մեկնության հարցերին, դիտում է որպէս տեսական ժանր, իսկ «Պատճէնները», «Ազգաց ազնվականոնները» («Խառնախորան»), «Հուանացոյցը», «Շէթ-ամյա աղյուսակները (հուլեան եւ հայոց անշաժ)»..., իր կարծիքով, միտված են՝ լուծելու գործնական-կիրառական խնդիրներ: Կարծում եմ, որ կարևոր է շեշտել նաև մեկնությունների և՛ տեսական, և՛ գործնական-կիրառական բնույթը: «Պատճէն»-ները ևս ենթարկվել են խմբագրման և մեկնության: Այսինքն՝ հեղինակները, գրելով տումարի մեկնությունները, մեկնել և խմբագրել են «Պատճէն»-ները՝ առավել հասկանալի և ճշգրիտ դարձնելու համար որոշ կիրառական խնդիրներ, օրինակ՝ տոների ճշգրիտ ամսաթիվերը որոշելը (կիրառական բնույթ):

Սույն հոդվածի համար ընտրել ենք Հովհաննես Սարկավազի «Մեկնութիւն տումարիս Հայկազնեայ» ժողովածուի մի քանի բնագրեր: Ստորև ներկայացնում ենք դրանց համառոտ բնութագիրը:

1. Առաջին բնագիրը՝ «Յովհաննու արարեալ մեկնութիւն, որ մականուն Սարկավազ կոչի», Ա. Աբրահամյանի հրատարակության մեջ¹⁹ կրում է ամբողջ ժողովածուի վերնագիրը, այն է՝ «Մեկնութիւն տումարիս Հայկազնեայ»՝ «Պահանջեցեր յինէն ուսումնասէր վասն հայկազնեան տումարիս տաւնից տարեկանաց շրջաբերութեան» սկսվածքով: Ա. Աբրահամյանը բնագիրը հրատարակել է ՄՄ 1973 ձեռագրի հիման վրա՝ ՄՄ 2017 ձեռագրի հետ համեմատությամբ²⁰:

Սարկավազն այս բնագրի սկզբում մեկնում է հայոց ամիսների անշարժության և տոների շարժականության հարցը, որը բնորոշ էր հայոց տումարին. «Զի որպէս այլոց ազգաց ամիսք փոխին, հայոց հասարակածն փոխի եւ հայ ամիսք անշարժք եւ անխաղացք են»²¹:

Այս գրվածքում նա անդրադարձել է նաև եբրայական տոների մեկնությանը, քանզի դրանց հիման վրա են ձևավորվել հայոց քրիստոնեական տոները: Սարկավազը, հետևելով Անանիա Շիրակացուն, ճիշտ է համարում տումարական արվեստի հիմքում եբրայական համակարգը դնելը: Տոմարական արվեստի ստեղծման հարցի առիթով նա հիշատակում է Մովսէս մարգարեին. «Բայց վասն արուեստիդ տումարի յառաջագոյն նախ Մովսէս գրեաց եբրայեցոցն հրամանաւ Աստուծոյ՝ ի չորեքտասաներորդ ատուր ամսոյն նիսան տաւնել յեգիպտոս գտան ելիցն ի գարնանային հասարակատրութեանն, յորժամ տին սկսանի յաղթահարել զգիշերն: Եւ որպէս ծաղկում սկսանին երեւել, նոյնպէս եւ աստուածգիտութիւն բուսանել սկսաւ»²²: Սակայն, ելնելով նույն

¹⁹ Ա. Աբրահամյան, Հովհաննես Իմաստասերի մատենագրութիւնը, էջ 222-236:

²⁰ Նույն տեղում, էջ 236:

²¹ Նույն տեղում, էջ 222:

²² Նույն տեղում, էջ 224:

այս բնագրի տեղեկությունից՝ ստացվում է, որ հայկական տոմարն առավել հին է երբայականից. «Այլ յառաջ քան զՄովսէս ո՛չ ուրէ՛ք էր գիտութիւն արուեստիս, բայց միայն ի հայ ամսոցդ, որ էին յառաջ քան զՄովսէս, քանզի ասեմ թէ ի ձեռն հոգւոյն, որ ազդէր ի նահանջապետսն, Հայկն, առաջին նահապետն Հայոց, զամիսքդ կարգեաց եւ զանուանս ուստերաց եւ դստերաց իւրոց ամսոցդ կոչեաց: Յետոյ բազումք ի վարդապետաց իւրաքանչիւր ազգաց եղին տաւնս»²³: Մեջբերված հատվածներից հետևում է, որ Հայոց նահապետ Հայկի՝ իր դուստրերի և ուստրերի անուններով հայոց տոմարի ամսանունները և որոշ օրանուններ կոչելը ապացույցներից մեկն է դառնում այն բանի, որ Հայոց տոմարն ամենահինն է՝ որպես յուրատեսակ համարողական արվեստ: Ուշագրավ է, որ նույն միտքը հայտնում են նաև Անանիա Շիրակացին, Հովհաննես Կոզեռնը, ԺԲ. դարի տոմարագետ Սամուել Անեցին՝ նշելով հստակ, թե Հայկ նահապետի որդու կամ դստեր անունով որ ամիսն է կոչվել: Այսպես. «Նոյնպէս եւ անուանք որոց իւրոց եւ դստերաց նորա եղին ի վերայ ամսոցդ՝ վասն մեծարանաց հօրն: Եւ են այսոքիկ. Նաւասարդ եւ Հոռ եւ Սահմ եւ Մեհեկ եւ Արեգ եւ Մարե՝ դստերք էին Հայկին, իսկ Տրէ, եւ Քաղոց եւ Արաց եւ Հրոտից՝ որդիք էին Հայկին: Իսկ Մարգաց եւ Հարուանց, զոր այժմ կոչեն Ահկի, զայսոսիկ ի գործոյ առին զանուանս, վասն այսր կոչի Աբերական տումար »²⁴:

Բնագրում պարզաբանված է նաև հայոց շարժական և մնացյալ ազգերի անշարժ տոմարների տարբերությունը, որտեղ Սարկավագը Հայոց տոմարի պարբերականությունը կապում է ոչ թե սովորական նահանջների, այլ գերադրական նահանջի, այն է՝ 1460-ամյա պարբերաշրջանի հետ՝ «...Այլ տաւնից տեսութիւն յարափոփոխ անցելով նահանջիմ եւ հասարակաւորութեանն գնալով, ընդ բոլոր ատուրս տարւոյն ի հարկէ ընդ իւր շարաբերելով գորութիւն տաւնից իսողացմամբ, ի բոլոր ամին կատարէ ՌՆԿ (1460) եւ ոչ ամիսն շարժի որպէս զայլազգացդ»²⁵:

Մեկնություն մեջ ներկայացված են թվականության տարբեր համակարգեր²⁶: Բնագրում մեկնված է նաև, թե ինչ է էսսյան 532-ամյա պարբերաշրջանը և թե որն է դրա կատարելությունը: Սարկավագը ներկայացնում է էսսյան պարբերաշրջան ստեղծելու կարևորության հարցը, որ Անդրեասի 200-ամյա Զատկացուցակն արդեն ավարտվել էր, և հարկ էր ստեղծել այնպիսի Զատկացուցակ,

²³ Նույն տեղում:

²⁴ Անանիա Շիրակացի, Տիեզերագիտութիւն եւ տոմար, Երևան, 1940, էջ 76-77, հմմտ. Յովհաննէս Տարանեցի Կոզեռն, Մեկնութիւն տոմարի զոր արարեալ Յոհանիսի վարդապետի որ մականուն Կոզեռն. Վասն հոռոմին, (ՄՀ, հ. ԺԶ., ԺԱ. դար), Երևան, 2012, էջ 69, հմմտ. ՄՄ 5809, 79 ք-80ա, ՄՄ 8716, 24ա-24բ, Ա. Աբրահամյան, «Սամվել Անեցու տոմարական և տիեզերագիտական աշխատությունը», էջմիածին, 1952/Ա., էջ 36:

²⁵ Ա. Աբրահամյան, Հովհաննէս Իմաստասերի մատենագրությունը, էջ 222:

²⁶ Նույն տեղում, էջ 228:

որն ավարտից հետո նույնությամբ կարող էր կրկնվել: Այդ պատճառով է, որ «... ժողովեալ յԱղեփասանդրիայ ԼԶ (36) փիլիսոփայի կարգեցին զհինգհարիւրեակ բոլորդ, որ ընկալեալ եղև յեկեղեցոյ աստուծոյ... Եւ բոլոր ասի, զի սպառուած ոչ ունի՝ ո՛չ սկիզբն, ո՛չ վախճան, զարեւն անոյ՝ անեզր բոլորեալ»²⁷:

2. Հաջորդ բնագիրը՝ «Յաղագս ըստ հռոմոց ամսոց, եւ ԴՓ. երորդ լուսնոյ զատկաց, եւ փոփոխմանց իրաց, եւ անուանց եւ յարակայից» աշխատությունն է՝ «Ձթուականէն անունեցելոյ՝ թէպէտ եւ ոմանք ըստ կարծեաց...» սկսվածքով, որն առկա է ՄՄ 1973 (թթ. 255բ-260ա), ՄՄ 2001 (թթ. 167ա-178ա), ՄՄ 1971 (թթ. 64 բ-72բ), ՄՄ 2180 (թթ. 436ա-441ա) և ՄՄ 2762 (թթ. 10ա-15բ) ձեռագրերում, որոնցից Ա. Աբրահամյանը լավագույնն է համարել ՄՄ 2001 ձեռագրի բնագիրը և նրա հիման վրա կազմել և հրատարակել քննարկվող տեքստը²⁸:

Բնագրում արծարծված է հարակայի²⁹ խնդիրը: Վերջինս ժամանակի ընթացքում կրել է փոփոխություն (ԽԳ (44) > ԽԶ (46))³⁰: Եվ հենց այս փոփոխությունն է փաստում, որ բնագրի հեղինակը Հովհաննես Սարկավազն է³¹: Այստեղ խոսվում է նաև վերագրիչների³² փոփոխության մասին,³³ որոնք կներկայացվեն ստորև:

3. Հաջորդ կանոնական բնագիրն է «Յոհաննու Բահանայի յաղագս եղանակաց եւ տաւնից եւ Բանիանութեան ամաց դիպարանութեամբ ի նոյն տեսութիւն»՝ «Չնախնեաց կարծիս եւ ասացուածս ի ձեռն քննութեան...» սկսվածքով: Այն հասել է երեք խմբագրություն՝ ՄՄ 2001, ՄՄ 1973 և ՄՄ 1971 ձեռագրերում: Հրատարակությունը կատարված է ՄՄ 1973 ձեռագրի հիման վրա³⁴:

Բնագրում քննարկվում է Շ-եակի 19-ամյակի զատկական լրման առաջին տարին ապրիլի երկուսի՞ն, թե՞ ապրիլի չորսին կանոնելու, սահմանելու հարցը (տե՛ս ստորև):

²⁷ Նույն տեղում, էջ 224:

²⁸ Նույն տեղում, էջ 251:

²⁹ Հարական՝ «յարակայ», երկու տարբեր օրացույցների համապատասխան ամիսների ամսաթվերի միջև եղած տարբերությունն է, այսինքն՝ մեկը մյուսի նկատմամբ ունեցած շեղումը: Այս մասին մանրամասն տե՛ս Գ. Բրուսյան, *Հայկական տոմարագիտություն*, Երևան, 2016, էջ 118-123, տե՛ս նաև Հ. Բաղդասյան, *Օրացույցի պատմություն*, Երևան, 1970, էջ 142:

³⁰ Ա. Աբրահամյան, *Հովհաննես Իմաստասերի մատենագրությունը*, էջ 249:

³¹ Գ. Միսնյան, *Ատենախոսություն*, էջ 84:

³² Վերադիր (էպակոս) է կոչվում արեգակնային և լուսնային տարիների օրերի թվի տարբերությունը: Այս մասին մանրամասն տե՛ս Գ. Բրուսյան, *Հայկական տոմարագիտություն*, էջ 90-95, նաև Հ. Բաղդասյան, *Օրացույցի պատմություն*, 296-308:

³³ Ա. Աբրահամյան, *Հովհաննես Իմաստասերի մատենագրությունը*, էջ 249-250:

³⁴ Նույն տեղում, էջ 255:

4. «Մեկնութիւն տոմարիս Հայկազնեայ» աշխատութեան տեսական մասի մեր քննած վերջին բնագիրը «Յաղագս յարակայի, վերադրաց եւ ռուպէից» աշխատութիւնն է, որ օրգանական շարունակութիւնն է վերոնշյալ «Յոհաննու քահանայի յաղագաս եղանակաց եւ տանից եւ քանիանութեան ամաց դիպաբանութեամբ ի նոյն տեսութիւն» հատվածի: Ա. Աբրահամյանին այն հայտնի է եղել ՄՄ 1973 (թթ. 24ա-27բ), ՄՄ 1971 (թթ. 79ա-85ա), ՄՄ 2180 (թթ. 444բ-448բ) և ՄՄ 2762 (թթ. 19ա-23ա) ձեռագրերից: Նա հրատարակել է բնագիրը՝ ըստ ՄՄ1973 ձեռագրի, իսկ «Յաղագս ռուպէից» գլուխը՝ ըստ ՄՄ 1971 ձեռագրի, քանի որ ՄՄ 1973 գրչագրում այն բացակայում էր:

«Յաղագս յարակայի» բաժնում Հռոմեական տոմարի օրինակով Սարկավագը ցույց է տալիս, որ հարակայի արժեքը պետք է լինի *հՁ (46)* և որ բոլոր ամիսամսաթվերով այն ստանում է միևնույն՝ *հՁ (46)* հաստատունը³⁵: Հովհաննես Իմաստասերը ներկայացնում է վերադիրների համակարգի օրինաչափութիւնները՝ ցույց տալով դրանց միջև եղած տարբերութիւնը, այն է՝ *ԺԱ (11)* «զմե-տասան թիւնն յաւելումբ ի վերադիրն»: Նաև օրինակներով ցույց է տալիս, թե ինչպէս է կարելի վերադիրների օգնութեամբ ստանալ Զատկական լուսնի լրման ամսաթվերը. «Ապրիլի չորս, դիր զայդ ի վերայ Մարտի ամսոյ եւ լինի *ԼԵ (35)*, երթ մետասան (11), մնայ *ԻԳ (24)*, լրումն Լուսնի առաջիկա ամին»: *Եվ ինչպէս արդեն նշվեց, 19-ամյակի 19-րդ տարում վերադիրը դառնում է 12*, որը ցույց է տրվում հռոմեական տոմարի մարտի 25-ի լրման տարվա օրինակով³⁶:

Հովհաննես Սարկավագի «Պատճէն»-ում ևս պահպանված է վերագրի հետևյալ սահմանումը. «Վերադիր այսպէ՛ս արա. կա՛լ զքուականն եւ տես, թէ քանի նահանջ կա ի նմա կամ քանի իննետասներեակ, այս բազմապատիկ արա զԱ (1) ԺԱ (11) ըստ նահանջիցն պակասեցո, ըստ իննետասներեկացն յաւել, Ը (8) թիւ հանապազ էրթ եւ զայլն Լ (30) Լ (30), որ մնա՛ վերադիր է»: «Եւ եթե Փոքր թուականան կամիսցիս առնել, զհանապազորդն էրթ ԻԱ (21)»³⁷: Հետաքրքրական է, որ Սարկավագից վերցված վերագրի կանոնն է պահպանվել նաև Հովհաննես գրչի ընդօրինակութեան մէջ³⁸:

Այս բնագրում Սարկավագն անդրադառնում է նաև հարականների հարցին, բայց ոչ թե մեկնելով հարական կամ դրա տեսակները, այլ ներկայացնելով իր կատարած փոփոխութիւնը հարականների հաշվարկման համակարգում: Հռոմեական տոմարի օրինակով նա ցույց է տալիս, որ հարական պետք է լինի *հՁ (46)*, նաև մատնանշում, որ նրանք, ովքեր հարական կանոնել են *հԳ (44)*,

³⁵ Նույն տեղում, էջ 256-257:

³⁶ Նույն տեղում, էջ 258:

³⁷ Նույն տեղում, էջ 205:

³⁸ Նույն տեղում, էջ 217, հմմտ. Գ. Սիմոնյան, *Ատենախոսութիւն*, էջ 111-114:

սխալվել են. «Բայց ԽԶ (46) վասն այնորիկ ասեմք, զի լուսին է ար է լիով կիսամբն իւրով: Բայց զի մարտ ամիս հոռմայեցոց ԼԱ (31) է, թէ սակաւ է վերադիրն զոր երթամք՝ զԼԱ (31) թիւն հանեմք մարտի ամսոյ, եւ մնացելովն գտանեմք յապրելի ամսեան զարն որքան եւ իցէ հանգստեան լումանն լուսնոյ: Իսկ որոց ոչ իցէ ամիսն ԼԱ (31), նոյն ԽԶ-ին, թէ անլի ինչ իցէ քան զլրումն լուսնոյ, ի վերադիրսն պակասէ, բայց գտանի շափով ուղիղ միայն քանիւնութիւն լուսնին: Բայց որք ԽԴ (44) կանոնեցին զհարակայսն, չորեքտասան միայն ճշդիւ ասեն ի լումնս իննետասներեկի ամաց զաւուրս լուսնին, եւ զի անլի քան զչորեքտասան պատահէ, քաջայայտ է ճիշտ գիտողացն, եւ ոչ ըստ պակասութեան, ապա այդ վերադիրք եւ յարակայք են, որ անթերի ցուցանեն զաւուրս լուսնոյ...»³⁹: Այս հատվածին հաջորդում է կատարված հաշվարկը, որտեղ Սարկավազը բոլոր ամիսների կտրվածով ցույց է տալիս վերադիր և հարակայի ԽԴ (46) արժեքը⁴⁰: *Կանոնը մատնանշում է, որ Հովհաննես Սարկավազը, կատարելով այդ փոփոխությունը, ապրիլի 4-ի լրման տարվա վերադիրը վերածել է 11-ի ու դարձրել հնգյակի ու վեցյակի 1-ին տարի՝ ի հակադրություն Անանիա Շիրակացու Շ-եակի ապրիլի 2-ի լրման տարուն*⁴¹: *Այս տեսանկյունից՝ Շ-եակի 19-ամյակի զատկական լրման առաջին տարին ապրիլի երկուսի՞ն, թե՞ ապրիլի չորսին կանոնակարգելու հարցը պարզաբանելու համար պետք է համեմատել Անանիա Շիրակացու, Հովհաննես Կոզեռնի և Հովհաննես Սարկավազի մեկնությունների՝ Լուսնին վերաբերող հատվածները: Տոմարագետներն առաջնակարգ տեղ են հատկացրել Լուսնի ստեղծման՝ ծնունդի և լրման թեմաներին և դրանք ճշգրիտ որոշելու կանոններին: «Մեկնութիւն տումարի Անդրեասայ» բնագիրը, որի հեղինակը Անանիա Շիրակացին է⁴² և որին հատուկ է հարցուպատասխանիքի ձևը, 2 հարց է առաջադրում՝ «Զի՞նչ է, որ ասէ «կա՛լ հանապազ Լ. (30) »» և «Զի՞նչ է, որ «ԽԵ. (45) հանապազ ասէ կա՛լ»»⁴³, ապա մեկնում է այս խնդիրները: Առաջին հարցին պատասխանում է այսպես. պետք է վերցնել Լուսնի մի շրջապտույտի օրերը և, պակասեցնելով (հանելով) վերադիրն ու կիսակը, կգտնենք Լուսնի ծնունդը: Իսկ մշտապես 45 հաստատունը վերցնելու հարցը մեկնում է այսպես. 30-ը Լուսնի օրերն են, իսկ 15-ը պետք է գումարել Լուսնի լրումը ցույց տալու համար: Անանիա Շիրակացին այս*

³⁹ Ա. Աբրահամյան, *Հովհաննես Իմաստասերի մատենագրությունը*, էջ 256:

⁴⁰ Նույն տեղում, էջ 256-257:

⁴¹ Գ. Միմոնյան, *Ատենախոսություն*, էջ 86:

⁴² Ռ. Վարդանյան, *Անանիայի Շիրակացույ (Շիրակունույ) համարողի ՇԼԲ. կարգը*, Երևան, 2015, էջ 98, հմմտ. Գ. Գալստյան, «Անանիա Շիրակացին և նրա «Մեկնութիւն տումարի Անդրեասայ» բնագիրը», էջ 63-64:

⁴³ «Մեկնութիւն տումարի Անդրիասայ»՝ Զ. Էյնաթյան, *Տիեզերագիտության և տոմարի մեկնություններ*, Երևան, 2015, էջ 59:

մեկնություն մեջ եղել է շատ լակոնիկ՝ կարճ պատասխաններ տալով հարցումներին:

Հ. Բաղալյանի տեսակետն առ այն, որ Լուսնի ծնունդի ժամանակը այս կանոնով որոշելը ունի որոշակի թերություն, այն է՝ հաճախ տարվա վերադրի և կիսակի գումարը մեծ է լինում 30-ից, համոզիչ է թվում: Այդ դեպքում կարելի է 30-ի փոխարեն գումարել 60: Ապա վերադրի ու կիսակի գումարը հանել 60-ից, ստացվածը բաժանել 30-ի (վերջինս բացակայում է Հովհաննես Սարկավազի կանոնում), և ստացված մնացորդը ցույց կտա՝ նորալուսինը երբ է եղել: Իսկ լիալուսնի ժամանակը որոշելու համար պետք է տարվա վերադրին ավելացնել տվյալ ամսվա կիսակը և ստացվածը հանել 45 հաստատուն թվից⁴⁴: Իսկ «Տիեզերագիտությունն եւ տոմար» աշխատության մեջ ականատես ենք լինում շատ մանրամասն քննության, որտեղ Անանիա Շիրակացին անդրադառնում է Լուսնի կառուցվածքի հարցին, այն խնդրին, թե Լուսնի լույսը իրենից է, թե՞ Արեգակից, թե ինչու՞ նրա լույսը Արեգակի լույսի պես հզոր չէ: Շիրակացին արծարծում է նաև այն հարցը, թե ինչու է Լուսնի լույսը ավելանում ու պակասում, և անդրադառնում այլ խնդիրների ևս: Լուսնի կազմության մասին խոսելիս տոմարագետն այդ հարցը մեկնում է այսպես. «...Լուսինն տարբ է սեղմ, խիստ մաքուր և գնդաձև»⁴⁵: Պատասխանելով այն հարցադրմանը, թե Լուսնի լույսը Արեգակից, թե՞ հենց իրենից՝ Լուսնից է, Անանիա Շիրակացին բերում է առկա բոլոր վարկածները և եզրակացնում, որ այն իր լույսը ստանում է Արեգակից: Այսպես՝ «...Բայց ես հաւանիմ բազմաց իմաստասիրութեան յԱրեգականէ ասել»⁴⁶: Խոսելով Լուսնի լույսի հզորության մասին՝ Շիրակացին նախ բերում է «արտաքնոց»⁴⁷ տեսակետը առ այն, որ Լուսնի վրա կան սև գծեր, որոնք նմանվում են խոռոչի բծերի, և այդ է պատճառը, որ այն չի կարող լուսավորել Արեգակի

⁴⁴ Հ. Բաղալյան, Օրացույցի պատմություն, էջ 132:

⁴⁵ Անանիա Շիրակացի, Տիեզերագիտությունն եւ տոմար, էջ 39:

⁴⁶ Նույն տեղում, էջ 40:

⁴⁷ Սկսած Բրիտանոսության տարածման շրջանից՝ Բրիտանոսական համայնքներից դուրս եղած մարդիկ, ոչ հավատացյալները՝ հեթանոսները, կոչվում էին «արտախինք»: «Արտախինք», «արտախին գրեանք» տերմիններն առկա են ինչպես հայկական, այնպես էլ բյուզանդական շատ գրվածքներում՝ ոչ Բրիտանոսական աշխատանքները սահմանելու համար: Տե՛ս Հ. Անալյան, Հայկական մատենագիտություն (Ե.-ժԸ. Դր.), հ. Ա., Երևան, 1959, էջ XII-XIII, նաև Մ. Է. Ծիրինյան, Քրիստոնեական վարդապետության անտիկ և հելլենիստական տարրերը, Երևան, 2005, էջ 189-191:

Վերաբերյալ հաստատվում Անանիա Շիրակացին, մատնանշելով «արտախնոց», փաստորեն նկատի է առնում արտախին՝ աշխարհիկ գիտություններով (իմաս՝ աշխարհագրություն, երկրաչափություն, աստղագիտություն, ֆերականություն, փիլիսոփայություն) զբաղվող գիտնականներին: Հետաքրքրական է մի փաստ, որ ԺԷ դարում Մելիսեդեկ Վժանեցին, աշխատելով էջմիածնի ուսումնարանում, դասավանդում էր արտախին գիտություններ, որոնց թվում էր նաև տոմարագիտությունը: Այս մասին տե՛ս Հ. Անալյան, նույն տեղում:

պես⁴⁸: Այնուհետև նա անդրադառնում է եկեղեցականների տեսակետին. «...Իսկ եկեղեցականնքն ասացին, թէ այն որ երևին ի Լուսնի, երկիր է այն եւ ծով, զի որպէս հայելի զամենայն ընդդէմ կացելոց իւր ցուցանէ յինքեան զնմանութիւն, նոյնպէս է Լուսինն ցուցանէ յինքեան զերկիր եւ զծով...»⁴⁹: Մեկնելով այս հատվածը՝ Շիրակացին ներկայացնում է Աստվածաշնչյան տեղին, որտեղ խոսվում է լուսատուների արարման մասին (Ծննդ. Ա. 14-19) և հստակեցնում, որ հարկ չէ լույսի ավել և պակաս լինելու մասին խոսել, որովհետև Արեգակը ստեղծվեց Աստծու կողմից ցերեկին իշխելու, իսկ Լուսինը՝ գիշերն իշխելու համար⁵⁰: Անանիա Շիրակացու այս երկու երկերի համապատասխան հատվածները համեմատելով կարելի է հանգել այն եզրակացության, որ «Մեկնութիւն տումարիս Անդրեասայ» երկում հեղինակը փորձել է լուծել կիրառական խնդիրներ, որոնք վերաբերում էին Լուսնի ծննդյան և լրման սահմանումներին, իսկ արդեն իր մեծածավալ մեկնության մեջ զբաղվում է Լուսնի վերաբերյալ տեսական հարցերի պարզաբանմամբ:

Անցնելով Հովհաննես Կոզեռնի մեկնությանը՝ արձանագրենք, որ այն հրատարակել են Հ. Քյուրտյանը⁵¹, Ջ. էյնաթյանը⁵², Հ. Քյոսեյանը⁵³: Կարևորելով վերջին երկու հրատարակությունները՝ նշենք, որ դրանք ունեն առանձնահատկություններ: Ջ. էյնաթյանը այն հրատարակել է «Մեկնութիւն տումարի զոր աւարեալ է Յոհաննիսի վարդապետի, զոր մականունն Կոզեռն կոչեցեալ» վերնագրով համեմատելով հետևյալ ձեռագրերը՝ ՄՄ 2292, 1999, 2001, 3587, 10200, 7040 և Հ. Քյուրտյանի հրատարակած բնագիրը: Մեկնողական բնագրից հետո հեղինակը գրել է «Յոհաննիսի վարդապետի, որ մականունն Կոզեռն ի խնդրոյ Անանիայի աշակերտաց եպիսկոպոսի վասն զի գիտելոյ զպատեալ վերայ բերելեաց» երկրորդ բնագիրը, որի համար համեմատել է ՄՄ 1973, 6017, 7098 ձեռագրերը և Յ. Քիրտեանի բնագիրը: Իսկ Հ. Քյոսեյանը համեմատել է երկու ձեռագիր՝ ՄՄ 1999 և ՄՄ 2292 և մեկնության առաջին բնագրից հետո գրել «Վասն հոռոմին» ենթավերնագրով հատվածը: Նշված ձեռագրերին կարելի է հավելել ևս երկուսը, որոնք պարունակում են այս մեկնությունը և որոնք չեն օգտագործվել վերոհիշյալ հրատարակություններում՝ ՄՄ 5809 և ՄՄ 8716: ՄՄ 5809 ձեռագրում ևս առկա է «Վասն հոռոմին» հատվածը, սակայն այն կրում է «Վասն Լուսնին» ենթավերնագիրը (թ. 79բ): Ուշագրավ է, որ բնագրի հենց այս

⁴⁸ Անանիա Շիրակացի, *Տրեգերագիտութիւն եւ տումար*, էջ 40:

⁴⁹ Նույն տեղում:

⁵⁰ Նույն տեղում, էջ 44:

⁵¹ Յ. Քիրտեան, «Յովհաննէս վարդապետ Կոզեռն», ՀԱ, 1967/Ա., էջ 1-15:

⁵² Ջ. էյնաթյան, *Տրեգերագիտութիւն և տումարի մեկնություններ*, էջ 81-95:

⁵³ Յովհաննէս Տարաւնեցի Կոզեռն, *Մեկնութիւն տումարի զոր արարեալ Յոհաննիսի վարդապետի որ մականունն Կոզեռն. Վասն հոռոմին*, էջ 64-69:

հատվածում առկա են Լուսնի 19-ամյա պարբերաշրջանի կամ, այլ կերպ ասած՝ Մեթոնի ցիկլի վերաբերյալ հաղորդումներ: Այն հարցին, թե «Ընդհր երթաս ժժ (19), յորժամ [վերադիր⁵⁴] առնես», Հովհաննես Կոզեռնը պատասխանում է, որ «Վասն զի Լուսինն ի ժժ. (19) ամին դառնայ»: Եվ իրոք, ոչ երկար տևող պարբերաշրջանների⁵⁵ մեջ ամենահաջողվածներից մեկը Մեթոն Աթենացու ստեղծածն է: Նա մոտավորապես Ք. Ա. 430 թ. ապացուցել էր, որ Արեգակի ու Լուսնի միևնույն պահին նույն կետից դուրս գալու դեպքում դրանք նույն դիրքում կլինեն յուրաքանչյուր 19 արևադարձային տարին մեկ: Եվ սրանից հետևում է, որ Լուսնի փուլերը տարվա նույն օրերում նույն կարգով կրկնվում են 19 տարին մեկ անգամ⁵⁶, չնայած այն փաստին, որ այս նույն պարբերաշրջանը կիրառվել էր Չինաստանում, Միջագետքում և այլուր Մեթոնից շատ առաջ⁵⁷: Հետաքրքրական մի փաստ ևս. թեև Լուսնի 19-ամյա պարբերաշրջանում Լուսնի լրումները կրկնվում էին 19 տարին մեկ անգամ, սակայն վերադրի արժեքները հայոց մեջ չունեին 19-ամյա պարբերականություն՝ ի տարբերություն Հուլյան տոմարի վերադիրների համակարգի⁵⁸: Հաջորդ ուշագրավ հաղորդումը հետևյալն է. «Նւ ո՞վ է, որ դարձուցանէ զԼուսինն»: Պատասխանելով տոմարագետը նշում է, որ 7 ամսանահանջներն են, քանի որ Արեգակից մնացած են լինում Լուսնի վերադրի 11 օրերը, և ապրիլի 13-ից մինչև մարտի 25-ն ընկած հատվածում Լուսնի լրման պարբերաշրջանի 19-րդ տարվա ընթացքում ժողովվելով ստացվում է 7 ամիս և 1 օր պակաս: 7 ամսվա 1 պակաս օրը լրացնելու համար 19-երեակի վերջին տարում վերադրի արժեքը 11-ի փոխարեն լինում է 12⁵⁹: Բերվածը հասկանալի դարձնելու համար ասենք, որ այդ 19 տարին պարունակում է մոտավորապես ամբողջ թվով 235 լուսնային ամիսներ: Եվ, որ ամենակարևորն է, պարբերաշրջանի 19 տարիներից 12-ը հաշվվում են 12-ամսյա, իսկ 7-ը՝ 13 ամսյա: Ընդունված է ամսանահանջ, այսինքն՝ 13-ամսյա, համարել Լուսնի 19-ամյա պարբերաշրջանի տարիներից 7-ը՝ 3-րդը, 6-րդը, 8-րդը, 11-րդը, 17-րդը և 19-րդը⁶⁰: Այսպիսով ապրիլի 13-ի լրման տարուց, որը բոլորակի սկիզբն է՝ հաշվման իմաստով, մինչև մարտի 25՝ բոլորակի վերջը, ամեն տարի մնացած են լինում

⁵⁴ Հավելումը մերն է՝ ըստ ՄՄ 5809 ձեռագրի (79բ):

⁵⁵ Տարբեր ժամանակներում տարբեր երկրներում կիրառվել են Լուսնի տարբեր պարբերաշրջաններ՝ եռամյա, ութամյա, 84-ամյա, 1021-ամյա և այլն: Այս մասին տես **Գ. Բրուտեան**, Հայկական տոմարագիտություն, էջ 84-87:

⁵⁶ **Հ. Բաղալյան**, Օրացույցի պատմություն, էջ 250-251:

⁵⁷ **Գ. Բրուտեան**, Հայկական տոմարագիտություն, էջ 86:

⁵⁸ **Ռ. Վարդանյան**, Անանիա Շիրակացու (Շիրակունույ) համարողի ՇԼԲ կարգը, էջ 238, հմմտ. **Գ. Գալստյան**, «Հովհաննես Կոզեռնը և նրա «Մեկնություն տոմարի» աշխատությունը», էջ 10:

⁵⁹ **Յովհաննէս Տարաւնէցի Կոզեռն**, Մեկնութիւն տոմարի զոր արարեալ Յոհաննիսի վարդապետի որ մականունն Կոզեռն. Վասն հոռոմին, էջ 67:

⁶⁰ **Գ. Բրուտեան**, Հայկական տոմարագիտություն, էջ 87:

մասեր: Եվ այդ մասերը կուտակվելով կազմում են 361 մաս, որ լինում են 30-մասնյա 12 ժամ, և մնում է մեկ մասնիկ: Այս է պատճառը, որ 19-ամյակի վերջին տարում պետք է ավելացնել 12⁶¹: Հիշենք նաև, որ այդ 1 օրը գումարվում է 7 ամսանահաջ տարիների 1 օրվան, որպեսզի լրումը լինի և Զատիկի լրման օրերը նույնը լինեն: Լուսնի լրման պարբերաշրջանների կատարելությունը կայանում է նրանում, որ դրանք միշտ կրկնվեն՝ ապահովելով Զատիկի լրումների անխախտ ընթացքը: Գ. Բրուտյանն այն կարծիքն է հայտնում, որ սկզբունքորեն անհնար է ունենալ բացարձակ ճշգրիտ պարբերաշրջան, ուստի՛և՝ իրական հավերժական լուսնային օրացույց⁶²: Բայցևայնպես, երբ հաշվարկային տատանումները փոքր են, տոմարագիտության մեջ կարելի է դրանք անտեսել:

Այսպիսով, Անանիա Շիրակացու «Մեկնութիւն տումարիս Անդրեասայ» բնագիրը և Հովհաննես Կոզեռն-ը մեկնությունն ունեն առնչություններ թե՛ ոճի և թե՛ մեկնությունների բովանդակության առումով, քանի որ դրանցում քննարկվում են առավել գործնական-կիրառական խնդիրներ, իսկ «Տրեզերագիտութիւն եւ տոմար» աշխատությունն անդրադառնում է հատկապես տեսական հարցերի, որոնց իմացությունը պարտադիր է՝ գործնականում կիրառելու համար:

Հովհաննես Սարկավազի «Մեկնութիւն տումարիս Հայկազնեայ» ժողովածուն առանձնահատուկ է, քանի որ նրանում առկա «Յաղագս Լուսնի» սահմանումներն ու կանոնները վերաբերում են տոմարի թե՛ տեսական, թե՛ գործնական-կիրառական խնդիրների: Այսպես, Հովհաննես Սարկավազը «Մեկնութիւն տումարիս Հայկազնեայ» տոմարական ժողովածուի նույնանուն բնագրում ներկայացնում է, որ Լուսնի ստեղծման վերաբերյալ ոմանք ասում էին, թե այն ստեղծվել է 15-օրյա, ոմանք՝ 11-օրյա, ոմանք՝ 2-օրյա: Մեջբերելով Եփրեմ Ասորու մեկնությունը⁶³, ըստ որի՝ Լուսինը 11-օրյա ստեղծվեց, այդ օրերն ավելացան Լուսնի օրերին առաջին տարում, և այդ 11-ը դարձավ առաջին տարվա վերադիրը⁶⁴: Ուստի և ամեն տարի գումարում ենք 11 Լուսնի վերադիրը գտնելու համար: Սարկավազը նաև նշում է, որ 11 ժամն ամեն տարի կուտակվելով՝ լինում է Արեգակի յոթներյակը: Այնուհետև անցնում է կիրառական հարցերի և մեկնում այն խնդիրը, թե երբ է եղել Լուսնի լրման առաջին տարին՝ ապրիլի 2-ի՞ն, 4-ի՞ն, թե՞ 13-ին⁶⁵: Հետևաբար կատարյալ, որ որ առաջին տարում վերադիրը եղել է Բ.

61 Զ. Էյնաթյան, Տրեզերագիտության և տոմարի մեկնություններ, էջ 84:

62 Գ. Բրուտեան, Հայկական տոմարագիտութիւն, էջ 84:

63 «Մեկնութիւն արարածոց»-ում հեղինակը շեշտում է, որ Լուսինը ստեղծվեց կատարյալ, այսինքն՝ 11 օրական, ինչպես կատարյալ էր ստեղծվել մարդը՝ Ադամը: Տե՛ս Եփրեմ Ասորի, Սրբոյն եփրեմի մատենագրութիւնք. Մեկնութիւն Արարածոց, Ելից, Ղեւտացոց, Թուոց, Օրինաց, Յեսուայ, Դատաւորաց, Թագաւորութեանց եւ Մնացորդաց, հ. Ա., Վենետիկ, 1836, էջ 6:

64 Ա. Աբրահամյան, Հովհաննես Իմաստասերի մատենագրութիւնը, էջ 225:

65 Նույն տեղում:

(2), Գ. (4) կամ ԻԳ. (23), սակայն Լուսնի շրջանի առաջին տարվա սկզբում տարվա վերադիրը պետք է ընդունել 0, որովհետև այդ ժամանակ դեռևս տարբերություն չի առաջանում արեգակնային և լուսնային տարիների օրերի թվի մեջ, իսկ մեկ տարվա ընթացքում, այն է՝ Լուսնի շրջանի երկրորդ տարվա սկզբին, տարբերությունը լինում է 10 օր 20 ժամ 59 րոպե 46 վայրկյան, որը, հաշվումները պարզեցնելու համար, ընդունված է համարել 11 օր⁶⁶: Խնդիրն այն էր, որ Անանիա Շիրակացին թեև հնգյակի ու վեցյակի արժեքները սահմանել է ապրիլի 2-ի լրման տարուց (ներկա 554 թվական), բայց վերադիրների համակարգն սկսել է 19-երեակի առաջին տարուց, այն է՝ ապրիլի 4-ի լրման տարուց (ներկա 562 թվական). այն Շ-եակի հաշվման իմաստով 10-րդ տարին էր: Այստեղ վերադրի արժեքը Թ (9) է: Շիրակացին ամեն հաջորդ տարուն ավելացրել է 11, իսկ 19-երեակի 10-րդ տարում (ներկա 571 թվական)՝ 12: Դա Շ-եակի հաշվման վերջին տարին էր⁶⁷: Շ-եակի՝ հաշվման իմաստով վերջին տարում վերադրի արժեքը մեկով ավելացնելն ուներ կարևոր պատճառ և նպատակ, այն է՝ արևային և լուսնային տարիների հավասարվելը: Իսկ Հովհաննես Սարկավազը, կատարելով հարակալի և վերադրի արժեքների փոփոխությունը, ապրիլի 4-ի լրման տարվա վերադիրը վերածել է 11-ի ու դարձրել հնգյակի ու վեցյակի 1-ին տարի՝ ի հակադրություն Անանիա Շիրակացու Շ-եակի ապրիլի 2-ի լրման տարուն: Այդ հարցի պարզաբանումը կա «Մեկնութիւն տումարիս Հայկազնեայ» աշխատության «Յոհաննու քահանայի յաղագս եղանակաց եւ տաւնից եւ քահանայութեան ամաց դիպաբանութեամբ ի նոյն տեսութիւն» բնագրում. «Եւ գիտես զսխալումն առաջնոյն այսպես: Յորժամ յերկուցն ապրիլի առնես հնգեակ եւ վեցեակ եւ ապա լուսին ռոպէիւք ածէ պակաս 2 թուով եւ յերեսնեկի անդ, որ կոչի քահագիւն, թէ առաջնովք արացես զմուսն վերադրաւք, ածէ սխալ զաւուսն լուսնոյ երկու թուով եւ յերեսնեկի անդ, վասն որոյ յաւելեալ զերկու թիւդ ամենայն երկուսն ապրիլի»⁶⁸: Նշենք, որ Հովհաննես Սարկավազի Լուսնացոյցը, որտեղ նշված է Լուսնի ծննդյան և լրման ժամանակը, վերականգնել է անվանի տոմարագետ Ռ. Վարդանյանը⁶⁹:

Դառնանք հարակաների խնդրին. դրանց սահմանմանն ու դրանց տեսակներին անդրադարձ կա Սամուել Անեցու «Մեկնութիւն տումարի, զոր արարեալ է Սամուելի քահանայի ի խնդրոյ Ստեփանոսի Իմաստասիրի» բնագրի «Վասն պատճենի Հոռոմայեցվոյն եւ [վասն] կրկնակաց եւ կիսակաց» խորագրված

66 Զ. Բաղայան, Օրացույցի պատմություն, էջ 296:

67 Ռ. Վարդանյան, Անանիա Շիրակացու (Շիրակունույ) համարողի ՇԼԲ կարգը, էջ 235:

68 Ա. Աբրահամյան, Հովհաննես Իմաստասերի մատենագրությունը, էջ 253:

69 Ռ. Վարդանյան, Հայոց տոնացույցը (4-18-րդ դարեր), Երևան, 1999, էջ 233-257:

հատվածում⁷⁰: Հովհաննես Կոզեռնը ևս ստեղծել էր այդպիսի կանոնական համակարգ, որը բացակայում է նրա մեկնությունից: Իսկ Հովհաննես Սարկավազը կանոնի բացատրությունն այլ դիտանկյունից է ներկայացնում և փոփոխություն կատարում արդեն գործող կարգում:

5. Հաջորդ աղբյուրը Հովհաննես Սարկավազի «Մեկնութիւն տումարիս Հայկազնեայ» ժողովածուի գործնական-կիրառական հատվածի սկզբում առկա՝ իր խմբագրած և ստեղծած «Պատճէն»-նեւն են: Հայոց մեջ «Պատճէն տոմարի հայոց»-ի սկզբնավորողը եղել է Աթանաս Տարոնացին, որ կազմել է այն 581 թ.՝ Մովսես Բ. Եղիվարդեցու (574-604 թթ.) հանձնարարականով⁷¹: Իսկ «Պատճէն»-ի առաջին խմբագիրը եղել է Անանիա Շիրակացին. նա ավելացրեց 8 անշարժ տոմարների «Պատճէն»-ները և գետեղեց Քննիկոն տոմարական ժողովածուի մեջ: Շիրակացուց հետո «Պատճէն»-ը խմբագրել են Հովհաննես Կոզեռնը⁷², Հովհաննես Սարկավազը, Ստեփանոս Մեծրկա որդին 1126 թ.⁷³ և Սամուել Անեցին 1165 թ.⁷⁴, որոնց խմբագրությունները պահպանվել են ՄՄ 1999 գրչագրում: Ըստ Գ. Սիմոնյանի՝ Սարկավազի խմբագրած պատճենների մասին պահպանվել է հեղինակային հիշատակություն առ այն, որ ինքը կազմել է թվով 15 ազգերի տոմարների պատճենները եթե ոչ առանձին, ապա համապատասխան խմբերով⁷⁵: Նրա բովանդակ պատճենները հայտնի են ՄՄ1973, 1999 և բազմաթիվ այլ գրչագրերում:

Այսպիսով «Մեկնութիւն տումարիս Հայկազնեայ» տոմարական ժողովածուի՝ մեզ հասած «Պատճէն տոմարի Հայոց» մասի տարբեր բնագրերում առկա կանոնական սահմանումները վերաբերում եմ Հայոց և՛ Մեծ, և՛ Փոքր կամ միայն Փոքր թվականներին: Հասկանալի է, որ մինչև Սարկավազի կազմած տոմարական համակարգի գործածությունը հարկ էր առաջնորդվել Հայոց Մեծ թվականով⁷⁶:

Գործնական-կիրառական այնպիսի երևույթների մեկնություններ, ինչպիսիք են, օրինակ, կիսակը, կրկնակը, յոթներյակը, նահանջը և դրա սահմանումները, վերագրիրը և այլն, առկա են Սարկավազի պատճեններում: Այս առումով

70 Ա. Աբրահամյան, «Սամվել Անեցու տոմարական և տիեզերագիտական աշխատությունը», *Էջմիածին*, 1952/Ա., էջ 36: Այս մասին առավել մանրամասն տե՛ս նաև Գ. Գալստյան, «Սամուել Անեցին և նրա «Մեկնութիւն տոմարի» աշխատության մի ֆանի հարցեր», էջ 43-50:

71 Ռ. Վարդանյան, «Պատճէն տոմարի հայոց»-ի խմբագրությունների ժամանակի որոշումը (6-18-րդ դդ.), Երևան, 2007, էջ 8:

72 Նույն տեղում, էջ 88:

73 Նույն տեղում, էջ 195:

74 Նույն տեղում, էջ 195-196:

75 Գ. Սիմոնյան, *Ստեփանոսություն*, էջ 92:

76 Նույն տեղում, էջ 99:

բնագիրը շատ հետաքրքրական է, ինչը թույլ է տալիս տեսնել այս կանոնական սահմանումներում արված փոփոխությունները:

Հովհաննես Սարկավագ Իմաստասերի «Պատճէն տոմարի» աշխատության մեջ հայոց տոմարի ամիսների կրկնակները⁷⁷ որոշելու համար սահմանված է հետևյալ կանոնը. «Կրկնակի ամսոց այսպէս արա. կալ զնաւասարդի ամիսն եւ երթ է (7) է (7), մնա Բ (2). այն կրկնակ է հոռի ամսոյ: (Կ)ալ զհոռի ամիսն եւ զիւր կրկնակն եւ երթ է, է, մնա Դ (4), (ա)յն կրկնակ է սահմի ամսոյ: Նոյնպէս եւ զայլսն»⁷⁸: Այս կանոնը չի տարբերվում նախորդ շրջանի տոմարագետների՝ Անանիա Շիրակացու, Հովհաննես Կոզեռնի ներկայացրած հաշվման եղանակից: Հովհաննես Կոզեռնը «Մեկնութիւն տոմարի» երկում տոմարական կնճիռների վերաբերյալ կանոնները և դրանց հաշվման կարգերը ներկայացրել է ըստ հայոց շարժական տոմարի:

Սարկավագը սահմանում է նաև Հռոմեական օրացույցի ամիսների կրկնակը որոշելու կարգը, որը «Պատճէն տոմարի» աշխատությունում ձևակերպված է այսպէս. «Կրկնակի ամսոց այսպէս արա. կալ զնաւասարդի ամիսն եւ երթ է (7) է (7), մնայ Բ, այն կրկնակ է հոռի ամսոյ: Կալ զհոռի ամիսն եւ զիւր կրկնակն եւ երթ է (7) է (7), մնայ Դ (4), այն կրկնակ է սահմի ամսոյ: Նոյնպէս եւ զայլսն»⁷⁹:

Շահեկան են տոմարագետի սահմանած կանոնները վերադիրների համակարգի վերաբերյալ: Սարկավագադիր տոմարում վերադիրների համակարգը ցույց է տալիս Լուսնի հասակը քաղոց 28-ին (հուլյան տոմարով՝ հունվարի 5-ին), իսկ Սարկավագադիր տոմարի հայոց շարքի տարեմուտը քաղոց 29-ն է՝ հունվարի 6-ը՝ Քրիստոսի Մննդյան ու Հայտնության տոնի օրը, որը հայոց եկեղեցական տարեակիզբն է: Փաստորեն, Հովհաննես Սարկավագը խմբագրել է Շեակի 2-րդ շրջապատույտի 10-րդ, այն է՝ ապրիլի 4-ի լրման տարվա վերադիրը՝ այն սահմանելով 11 հուլյան տոմարի համար, իսկ հայոց տոմարի համար՝ 16: Այսինքն այն կանոնը հուշում է, թե այն որ օրվա պատկերն է և հատկապես որն է Հովհաննես Սարկավագի տոմարի օրացուցային տարեմուտը: Հուլյան տոմարի վերադիր տեղը տարվա վերջին օրն է (դեկտեմբերի 31): Դրան ավելացնելով 5 կատանանք և՛ հայոց վերադրի արժեքը, և՛ այն օրը, որտեղ դրվել է այն, այն է՝ հունվարի 5-ը⁸⁰:

Հովհաննես Սարկավագի «Պատճէն տոմարի» աշխատության մեջ յոթներ-

⁷⁷ Կրկնակը ցույց է տալիս, թե շաբաթը մեկ ամսվա մեջ ինչ կրկնություն ունի և ինչ մնացորդ է ստացվում: Այս մասին մանրամասն տե՛ս Գ. Բրուսյան, Հայկական տոմարագիտություն, էջ 106-109, տե՛ս նաև Հ. Բաղդասյան, Օրացույցի պատմություն, էջ 120-129:

⁷⁸ Ա. Աբրահամյան, Հովհաննես Իմաստասերի մատենագրությունը, էջ 204:

⁷⁹ Նույն տեղում:

⁸⁰ Գ. Սիմոնյան, Ատենախոսություն, էջ 114:

յակի⁸¹ հարցի շուրջ կարդում ենք. «Եւթներեակ այսպէս (արա). կալ զթուականն, Գ (3) ի վերայ ած կամ Դ (4) ի բաց երթ եւ զայն երթ է (7) է (7), որ մնա՝ եւթներեակ է»⁸²: Նույն բնագրում կարդում ենք նաև. «Ելից տարւոյն պատկեր աւուրն եւթներեակ է ամենայն ազգաց...»⁸³: Վերոբերյալից ականերև է, որ յոթներյակը տարվա վերջին օրվա՝ ավելյաց 5-ի, Հուլյան տոմարով դեկտեմբերի 31-ի, իսկ Սարկավազադիր թվականության համակարգով (Հայոց Փոքր թվական) քաղոց 28-ի պատկերն է, այլ ոչ թե նավասարդի 1-ի կամ կամ հունվարի 1-ի⁸⁴: Եվ սրանից ածանցվում է այն հետևությունը, որ յոթներյակը գտնելու համար հաշվարկները պետք է սկսել կիրակիից:

Ուշագրավ է նաև Սարկավազի այն հաղորդումը, որ բոլոր ազգերի յոթներյակների հիմքում պետք է դնել եբրայեցիների յոթներյակների համակարգը: Նա այս հարցը մեկնում է այսպես. եբրայեցոց հասարակածը ավելյաց 4-ին է համընկնում, քանի որ գիտենք՝ ավելյաց առաջին օրը արաշագործության սկիզբն է համարվում, իսկ վերջին օրը, որը յոթներյակի պատկերն է, հինգշաբթի է, իսկ արդեն ուրբաթ օրը, որը մարդու ստեղծման օրն է, սկսվում է եբրայական նիսան ամիսը, և այդ օրը Արեգակը մտնում է Խոյ կենդանակերպ⁸⁵: Ակներև է, որ յոթներյակը ցույց է տալիս, թե տարվա վերջին օրը շաբաթվա ինչ օր է, և սրանից ելնելով արդեն պարզ է դառնում, որ Արարչագործության առաջին օրերը համընկել են հրեական ադար ամսի վերջին օրերին, իսկ վերջին օրը, որը հինգշաբթի էր, վճռել է տարվա յոթներյակը. ուստի և Սարկավազը ցույց է տալիս, որ բոլոր ազգերի յոթներյակների հիմքում պետք է դնել եբրայեցիների յոթներյակների համակարգը:

Հովհաննես Սարկավազը յոթներյակները հաշվելու համար մի քանի կանոն է սահմանում. առաջինն, ինչպես տեսանք, չէր տարբերվում նախորդ տոմարագետների սահմանած կանոնից:

Հովհաննես Սարկավազի յոթներյակների համակարգը ստանալու կանոն է առկա Հովհաննես գրչի ընդօրինակություն մեջ, որն ունի որոշակի առանձնահատկություններ. նրանում ներկայացվում է նահանջ տարիներին յոթներյակները մեկով ավելացնելու փաստը, որն էլ ճշգրտություն է մտցնում հաշվման համակարգում: Այս կանոնի կարևոր հատկանիշն այն է, որ հեղինակն առանջնորդվում է 28-ամյա պարբերաշրջանով, քանզի հայտնի է, որ յոթներյակների համա-

⁸¹ Յոթներյակ որոշել նշանակում է, թե տվյալ տարվա վերջին օրը շաբաթվա ինչ օր է: Այս մասին մանրամասն տե՛ս Գ. Բրուսյան, Հայկական տոմարագիտություն, էջ 95-106, տե՛ս նաև Հ. Բաղալյան, Օրացույցի պատմություն, էջ 120-129:

⁸² Ա. Աբրահամյան, Հովհաննես Իմաստասերի մատենագրությունը, էջ 205:

⁸³ Նույն տեղում, էջ 225:

⁸⁴ Գ. Միմոնյան, Ատենախոսություն, էջ 115:

⁸⁵ Ա. Աբրահամյան, Հովհաննես Իմաստասերի մատենագրությունը, էջ 225:

կարգը նույնությամբ կրկնվում էր 28 տարին մեկ: «Եւթներեակ այսպէ՛ս արա. կա՛լ թուականդ, ե՛րթ ԻԸ (28), ԻԸ (28), որ ի խոնարհ մնա՛ չորիցն, չորիցն մի մի յաւել եւ ե՛րթ եւթն եւթն, որ մնայ՝ եւթներեակ է. թիւ մի այլ ե՛րթ հանապազ ի հոռովմի հայոց է: Իսկ ի հայտյն մի ի բա՛ց հան՝ երբայեցոց է: Եւ լինի այդ յամասամտէն յունուարոյ մինչեւ ի մեռասաներոդ աւգոստոս ամսոյ, որ է մուտ Նաւասարդոյ և անտի յառաջ ՓԱ. թիւ ի վերադիրն յաւել եւ թիւ մի եւթներեակ է»⁸⁶: Նկատելի է, որ այստեղ նշված են յոթներյակը ստանալու մի քանի միջոցներ: Սկզբնապես սահմանումը կանոնակարգում է հետևյալը. հարկավոր է վերցնել թվականը, բաժանել 28-ի, անտեսել ստացված քանորդը, մնացորդին գումարել 4 թվի այնքան բազմապատիկի քանակ, ինչքան առկա է բաժանման մնացորդի մեջ (կամ մնացորդում առկա նահանջ տարիների քանակի չափ): Հետո հարկ է ստացված արդյունքը բաժանել 7-ի, կրկին անտեսել քանորդը, հաշվել մնացորդը, որն էլ կլինի տվյալ տարվա յոթներյակի արժեքը: Իսկ այն տարիներին, երբ առկա կլինի նոր նահանջ, հարկ կլինի մինչև 7-ի բաժանելը ևս մեկ գումարել: Տվյալ տարին կունենա յոթներյակի 2 արժեք՝ մեկը մինչև հունվարի 1-ից փետրվարի 28-ը, իսկ մյուս արժեքը՝ տարվա հաջորդ հատվածի համար: Կանոնական սահմանման երկրորդ հատվածը սահմանում է Հայոց Սարկավագադրի թվականի հայոց շարքի համար յոթներյակի արժեքը որոշել հոռմեացվոց յոթներյակից մշտապես 1 հանելով և 5 գումարելով կամ 2 պակասեցնելով: Կամ կարելի է երբայեցիների յոթներյակների համակարգին 1 ավելացնել: Իսկ երրորդ միջոցը մատնանշում է հունվարի 1-ից մինչև օգոստոսի 1 եղած օրերի քանակներն իրար գումարել, ավելացնել 11, արդյունքը բաժանել 7-ի, քանորդն անտեսել, վերցնել մնացորդը, կստացվի խնդրելին⁸⁶:

Փաստորեն, կարելի է եզրակացնել, որ Հովհաննես Սարկավագը տվել է յոթներյակների մի քանի սահմանում, որոնք ինչպես նման են նախորդ շրջանի կանոնական սահմանումներին, այնպես էլ՝ որոշ առանձնահատկություններ ունեն, այն է՝ Սարկավագը ոչ միայն խմբագրել է յոթներյակի նախորդ կանոնը, այլև Հայոց Մեծ թվականի 2-րդ շրջապտույտի և իր կարգած անշարժ տոմարի համար սահմանել է նոր կանոններ:

Հովհաննես Իմաստասերը, մեկնելով նահանջի հարցը, նշում է, թե ինչու Հայոց շարժական տոմարով առաջնորդվելիս ամեն 4 տարին մեկ չենք ավելացրել հավելյալ 1 օրը. «Ուրպէս նահանջը՝ ար ւաւելի Արեգականն է, որ յաւելու յերներեակս ազգաց, բայց ի հայդ՝ ոչ, վասն որոյ ամիսք նոցա շարժին, այլ ոչ տաւն: Զոր եթէ ի մեռումս էր եղեալ, որպէս զԵրբայեցոցն ի նահանջի ամի գԱւելեացն վեց ունելով, և գաւրն ւաւելի յերներեակ տարոյն յաւելեալ՝ անաշխատ մեզ զգիտութիւն արուեստիցդ ցուցանէր: Զի կթներեկիդ յաւելուած

⁸⁶ Գ. Միմոնյան, Ատենախոսություն, էջ 115-120:

ըստ ընթացից Արեգականդ է, իբրև զվերադիրդ, որ յաւելուած Լուսնի, դո՛ւս ցուցանեն մեզ յայտնապէս զընթացս Լուսնի և Արեգական և զանցեալ ժամանակա...»⁸⁷:

Ընդհանրացնելով՝ վերստին ընդգծենք մեկնությունների դերն առհասարակ հայագիտության և մասնավորապես տոմարագիտության բնագավառներում՝ գտնելու համար շատ հարցերի պատասխաններ⁸⁸:

Ներկայացնենք մեր եզրակացությունները.

1. ԺԱ. դարավերջին - ԺԲ. դարում Հովհաննես Սարկավազի հեղինակած Հայոց տոմարի մեկնությունը միանշանակ արժեքավոր սկզբնաղբյուր է տոմարական դժվարընկալելի հարցերը դյուրին դարձնելու և վերստին պարզաբանելու համար:
2. Հովհաննես Սարկավազի տոմարական ժողովածուում առկա կանոնական սահմանումները վերաբերում են տոմարի թե՛ տեսական և թե՛ գործնական-կիրառական խնդիրներին:
3. Հովհաննես Սարկավազի՝ ապրիլի 4-ը Լուսնի 19-ամյա պարբերաշրջանի զատկական լրման առաջին տարի սահմանելու փաստը ներկայացրել ենք «Յաղագս լուսնի» վերաբերյալ կանոնների համեմատական քննությամբ:
4. Հոգվածում մեկնաբանված են հայոց տոմարի ամենահինը լինելու, բոլոր ազգերի տոմարների յոթներյակների հիմքում եբրայեցիների յոթներյակների համակարգը դնելու և հիմք ընդունելու հարցերը:
5. Աշխատանքում բացատրված են նաև Հովհաննես Սարկավազի կատարած փոփոխությունները և դրանց պատճառները վերադրի, հարակապի, յոթներյակների համակարգերի վերաբերյալ:
6. Մեկնություններն արժեքավոր են նաև նախորդ շրջանի մեկնությունների համեմատ առանձնահատկություններով. Հովհաննես Սարկավազը խմբագրել և մեկնել է հայոց տոմարն առհասարակ ու «Պատճէն տոմարի հայոց» բնագրերը:

⁸⁷ Ա. Աբրահամյան, Հովհաննես Իմաստասերի մատենագրությունը, էջ 222:

⁸⁸ Սույն հոդվածում Հովհաննես Սարկավազի տոմարական ժողովածուում առկա և նախորդ շրջանի տոմարագետների մեկնությունների հետ համեմատությամբ եզր ունեցող բոլոր կանոններին չենք անդրադարձել: Դրանց նախատեսում ենք դրանց անդրադառնալ հետագայում:

GOR GALSTYAN

THE COMMENTARY OF THE ARMENIAN CALENDAR

BY YOVHANNĒS SARKAVAG

Key words: Armenian Calendar, commentary, Anania Shirakats'i, Yovhannēs Kozeṙn Taronets'i, Yovhannēs Sarkawag, theoretical character, practical aspect.

This article discusses the comments in the collection *Commentary on the Armenian Calendar* by Yovhannēs Sarkawag the Philosopher, in which certain issues, rules and definitions have parallels with the commentaries of Anania Shirakats'i and Yovhannēs Kozeṙn Taronets'i. The canonical definitions of Yovhannēs Sarkawag are compared with the same rules established by the earlier authors. The author has also tried to find out the reasons why the rules were changed. He has presented in more detail those definitions which were not examined in his previous articles (for example, "About the Moon"). In the end of the article, it is emphasized that commentaries, especially the one in question, are very valuable primary sources for understanding and clarifying complicated calendar issues.

ГОР ГАЛСТЯН

ТОЛКОВАНИЕ АРМЯНСКОГО

КАЛЕНДАРЯ ОВАННЕСА САРКАВАГА

Ключевые слова: Армянский календарь, интерпретация, Анания Ширакаци, Ованес Козерн Таронеци, Ованес Саркаваг, теоретический характер, практический аспект.

Цель данной статьи – представить те толкования из сборника Ованеса Саркавага Философа "Толкование армянского календаря", в которых некоторые вопросы, правила и определения имеют параллели в комментариях, написанных Ананией Ширакаци и Ованесом Козерном Таронеци. На основе сравнительного анализа представлены канонические определения, составленные Ованесом Саркавагом, в сопоставлении с подобными правилами, установленными предшествующими авторами, с указанием их особенностей и сходств, и выяснением причин изменения правил. В более подробном сличении представлены определения, которых мы не касались в наших предыдущих статьях. В статье подчеркнута важность комментариев как ценных первоисточников: особенно это верно в отношении данного "Толкования", оно помогает прояснить многие трудные календароведческие вопросы.

ՀՐԱՊԱՐԱԿՈՒՄՆԵՐ
PUBLICATIONS
ПУБЛИКАЦИИ

ԱՆԻ ԱՌԱՔԵԼՅԱՆ*

ՀԱԿՈՒԲ ԵՐԵՑ ԱՄԱՍԻԱՅԻ (ԷՄԱՍԻԱՅԻ). ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՈՒՇ
ՄԻՋՆԱԴԱՐԻ ՆՈՐԱՀԱՅՑ ԲԱՆԱՍՏԵՂԾՐ

Բանալի բառեր՝ Գևորգ Ախվերդյան, Վիեննայի Մխիթարյան ձեռագրացուցակ, «Տաղ զղջման», «աքսորանք», ժէ. դ. վերածնունդ, «նոր գրաբար», անհատ և միջավայր, մահ և կյանք, նորահայտ տաղեր:

Ուշ միջնադարի հայ բանաստեղծությունը որքան էլ տպագրվել է և ուսումնասիրվել, այնուհանդերձ, դեռևս ի հայտ են գալիս էջեր, անուններ, որոնք մասամբ կամ լիովին գիտական հանրությունը հայտնի չեն: Ժէ. ժՁ. դդ. մեր բանաստեղծների շարքը լրացնելու է գալիս տաղասաց Հակոբ քահանա Ամասիացին կամ էմասիացին, որի գործերին ծանոթանալու և դրանք տպագրության ներկայացնելու առիթն ընձեռեց ՄՄ Հ^ր 3751-ի (Թիֆլիս, 1846-1859 թթ.) ներքո պահպանվող՝ անվանի բանահավաք Գևորգ Ախվերդյանի Երգարանի (Դավթար) ուսումնասիրությունը:

1846 թ. վերջերից տեղափոխվելով Թիֆլիս՝ Գ. Ախվերդյանը ձեռնամուխ եղավ բանահավաքչական գործունեության. նրա գրական որոնումների թիրախում ոչ միայն մեզ արդեն հայտնի հայ աշուղական պոեզիան էր, այլ նաև հայ միջնադարյան հոգևոր և աշխարհիկ բանաստեղծությունը: Սրանց թվում առանձնակի ուշադրություն է գրավում Հակոբ երեց Ամասիացի տաղասաց-բանաստեղծը, որի անունով Դավթարում կա թվով 6 տաղ: Ուշադրության արժանի է ինչպես տաղերի բանաստեղծական արժեքը, այնպես էլ այն հանգամանքը, որ այլ աղբյուրներից այս տաղերի և տաղասացի մասին որևէ բան հայտնի չէ: Այս տաղերն այլ ձեռագրերում և տպագիր աղբյուրներում գտնելու ուղղությամբ մեր որոնումներն ապարդյուն եղան (բացառությամբ Երկուսի, որոնց մասին կխոսենք), իսկ Մատենադարանում պահվող ձեռագրերից միայն այս մեկում են,

* Մեհրապ Մաշտոցի անվան Մատենադարան, ավագ գիտաշխատող, ք.գ.թ., հոդվածը ներկայացնելու օրը՝ մարտի 10, 2022, գրախոսելու օրը՝ ապրիլի 10, 2022:

ինչը փաստվում է նաև Աս. Մնացականյանի կազմած՝ տաղերի անտիպ ցանկով¹:
 Իսկ ի՞նչ է հայտնի Ամասիացի կամ էմասիացի Հակոբ երեց տաղասացի մասին առհասարակ:

Որպես տաղասացի՝ այսպիսի անվան հիշատակման հանդիպում ենք Հ. Աճառյանի Անձնանունների բառարանում. «Յակոբ քահանա Ամասիացի, տաղասաց (ԺԸ դա՛ր)»²: Հ. Աճառյանի հիմքը եղել է Վիեննայի Մխիթարյան մատենադարանի ձեռագրացուցակի տվյալը, որ արտացոլված է նույն ցուցակի ցանկում³: Հայերեն ձեռագրացուցակներում կան այս անվամբ և նրան զուգորդված մի քանի անուններ, որոնց, բացառման և քննական սկզբունքով, հարկ է զատել միմյանցից և հասկանալ, թե նրանցից ո՞ր Հակոբ Ամասիացին կամ Հակոբ երեցը կարող է առնչություն ունենալ ԺԷ. դարակեսում և ԺԸ. դարասկզբում ծնված և գործունեություն ծավալած՝ ՄՄ Հ^մ 3751 ձեռագրում հիշատակված Հակոբ երեցի հետ: Վիեննայի ձեռագրացուցակի 1-ին հատորի կազմող Հ. վրդ. Տաշյանը ևս այս անունով տաղասացի մասին շատ տվյալներ չի ունեցել, ուստի ճշգրտման և ուղղորդման նպատակներով «Ամասիացի» բաժնում համեմատության մեջ է դրել Ամասիացի մհտ. Գևորգյան դպրի անվան հետ: Վերջինս հայտնի Հակոբ դպիր Գևորգյան Ամասիացին է, հեղինակը «Կանոնագիրը հայոց»-ի խմբագրության, որ հայտնի է «Համառոտություն կանոնաց» անունով: Այս երկի բազում ընդօրինակություններ կան, իսկ ինքնագիրը ՄՄ Հ^մ 3100-ն է՝ գրված 1800 թ.⁴: Եվ բնականորեն, այս երկի մյուս ընդօրինակություններն արդեն ԺԹ.

¹ Աս. Մնացականյան, IX-XIX դարերի հայ բանաստեղծների ստեղծագործությունների համառոտ բերլիոգրաֆիա (կազմված ըստ Հայկ. ՍՄԻ Մատենադարանի հայերեն գրչագրերի), Երևան, 1941, Մատենադարան, Անտիպ ձեռագրացուցակների հավաքածու, Հ^մ 78/բ, էջ 647, «Յակոբ երեց»:

² Հ. Աճառյան, Հայոց անձնանունների բառարան, հ. 3, Երևան, 1946, էջ 516, հոդվ. Հ^մ 287:

³ Յուցակ հայերէն ձեռագրաց մատենադարանին Մխիթարեանց ի Վիեննա, կազմեց՝ Գ. Յակովբոսով. Տաշեան, Վիեննա, Մխիթարեան տպ., 1895, էջ 1121, սիւմ Բ., «Ամասիացի» հոդվածը:

⁴ Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի, հ. Ժ., խմբ.՝ Գ. Տէր-Վարդանեանի, Երևան, 2019, էջ 509-511: Ի դեպ, Հակոբ դպրի ինֆնագիր համարվող միայն այս ձեռագիրը չէ. որպես ինֆնագիր են հիշատակված նաև եղմ 2056 (Մայր ցուցակ ձեռագրաց Սրբոց Յակոբեանց, հ. 7., կազմեց՝ Ն. արքեպ. Պողարեան, Երուսաղեմ, Սրբոց Յակոբեանց տպ., 1974, էջ 102-103): Արմաշ 48, 1800 թ. (Յուցակ ձեռագրաց Արմաշի վանքին, կազմ.՝ Զ. Քօփճեանի, Վենետիկ, Սուրբ Գազար, 1962, էջ 162-163): Մեր խնդիրն, իհարկե, վավերական ինֆնագրի կնիքը լուծելը չէ, այլ այն, որ բոլոր տեղերում հեղինակային գրչության ժամանակը 1800 թվականն է, որը արտացոլված է հեղինակի հիշատակարանում. «Յաւէտ յուսալի / անձին առանձին / կրթիլ ի կանոնս, / օգուս օգտաբեր / բերել բերկրալի: / Որ եմ ամենապատրաստ ընկալուչ եպերանաց գիտնոց եւ առախնեաց, / բայց խթան ամացից խորհացելոց ի խորշս խցից եւ եկեղեցեաց / Յակոբ դպիր Ամասիացի մահուեսի Գեորգեան: Ի 25 Սեպտեմբերի 1800 եւ ՌՄԽԹ, յԱմասիա», (եղմ 2056, էջ 102/բ), իսկ արդեն 1875 թ. ընդօրինակված ձեռագրում սա գործածված է որպես հեղինակային-նախագաղափար հիշատակարան. տե՛ս Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մեծի Տանն Կիլիկիոյ կաթողիկոսութեան,

դարի են: 1800 թ. գրված գործը մեզ հիմք է տալիս ասելու, որ այս Հակոբ Ամասիացու ծննդյան և գործունեության ժամանակը ժԸ.-ժԹ. դդ. են, և նրա անունն ու գործերը բնականորեն պետք է հարեն ժԸ.-ժԹ. դդ. գրված և ընդօրինակված ձեռագրերին: Բացի դրանից՝ «Կանոնագիրք հայոց»-ի խմբագրի Հակոբ Ամասիացին որևէ տեղ չի հիշատակվում քահանա կամ երեց կոչումով, մինչդեռ ժԸ. դարավերջի՝ Վիեննայի ցուցակի Հակոբ Ամասիացին քահանա է, և նրա տաղը բանաստեղծական մտորումներով ու բանաստեղծման կարողություններով օժտված մարդու գործ է: Մինչդեռ նույնը չի կարելի ասել դպիր Հակոբ Ամասիացու մասին, որի նախագաղափար հիշատակարանի չափածո մասը զուտ անվարժ շարադրանք է՝ չափածո հիշատակարաններին մոտեցնելու նպատակով, ոտանավորից ոչ ավելի: Վիեննայի ցուցակում հիշված Հակոբ Ամասիացին հիշատակված է ժԸ. դ. ձեռագրերում: Այս Հակոբ Ամասիացուց ձեռագրացուցակներում հայտնի է մեկ տաղ՝ նշված Վիեննայի՝ Հ. Տաշյանի կազմած ցուցակում, որի երկու օրինակներն են՝

ա. ձեռ. 160, Տաղարան հայերէն, տաճկերէն, ժԸ.-ժԹ. դար, 1796-1827, էջ 468/ա, Հմր 9, ձեռ. թղ. 130բ, «Տաղ զղջման շարադրեալ յԱմասիացի Յակոբ քահանայէ – Անձն իմ, ընդէ՞ր հեղգացեալ ես»,

բ. ձեռ. 514, Տաղարան, ՌՄԽԱ. – 1792, էջ 986/բ, ձեռ. 107բ, «Տաղ զղջման, շարադրեալ յԱմասիացի Տէր Յակոբ քահանայէ»:

Այս տաղը նույն Հակոբ Ամասիացու անունով նույն Վիեն. Հմր 160 ձեռագրից սպագրվել է «Յուշամատեան Պոնտական Ամասիոյ» գրքում⁵:

Վիեննայի ցուցակի երկրորդ հատորի կազմող հ. Հ. Ոսկյանն այս հեղինակին է վերագրում «Տաղ չոգեշահ – Անձն իմ, ընդէ՞ր ես ծուլացեր» սկսվածքով գործը՝ հետևյալ փակագծային ծանոթությամբ. «(հեղգացեալ ես (ըստ Թ. 160, Հմր 9, 2. Յակոբ Ամասիացիէն))»⁶, ինչը, իհարկե, ինչպես պարզվեց, սխալ վերագրում է: Հ. Հ. Ոսկյանը, հավանաբար հիմք ունենալով միայն Հ. վրդ. Տաշյանի նկարագրության սկզբնատողի հետ որոշակի ընդհանրությունը, Հակոբ քահանա Ամասիացուն է վերագրել այս տաղը՝ նույն իմաստի համար «ծուլանալ» և «հեղգանալ» տարբերությունը նկատելով և դա դիտարկելով որպես բնագրային փոփոխակ: Հարկ է փաստել, որ «հեղգացեալ ես» տարբերակով միայն Հ. վրդ. Տաշյանի ցուցակում առկա տաղն է, մինչդեռ «ընդէ՞ր ես ծուլացել» սկսվածքով

կազմ.՝ Ա. վրդ. Դանիէլեան, Անթիլիաս-Լիբանան, տպ. կաթ. հայոց Մեծի Տանն Կիլիկոյ, 1984, ձեռ. 171, ժողովածու, էջ 480-481:

⁵ Գ. Յ. Միմոնեան, Յուշամատեան Պոնտական Ամասիոյ, Վենետիկ, Սուրբ Ղազար, 1966, էջ 487-488:

⁶ Յուցակ հայերէն ձեռագրաց Մխիթարեան մատենադարանին ի Վիեննա, Բ. Բ., կազմ.՝ հ. Հ. Ոսկեան, ձեռ. 1259, Հասախառն (Տաղարան), ԺԷ.-ԺԸ, էջ 898/բ, Հմր 64, ձեռ. թղ. 142ա:

շատ և տարբեր ձեռագրերում⁷ հանդիպող օրինակներ կան, որոնցից և ոչ մեկում հեղինակի անուն չկա, և տաղը Հակոբ քահանա Ամասիացուն վերագրված չէ՝ բացառությամբ, իհարկե, հ. Ն. Ոսկյանի ցուցակի: «Մուլացել ես» տարբերակով գործի ամենավաղ թվակիր ընդօրինակություն, որ մեզ հաջողվեց գտնել, առայժմ ՄՄ Հ^մ 2672 ձեռագիրն է, որ գրվել է 1607 թ., բոլորովին տարբեր է Հ. վրդ. Տաշյանի ցուցակում հիշատակված և «Յուշամատեան...»-ում սպառված գործից: Պետք է հավելել նաև, որ «ծուլանալ» կամ «հեղզանալու» մեջ ինքնամեղադրանքի թեման ուշ միջնադարի ընդունված մոտիվներից էր, «բանաստեղծական անհատականություններն ու ներաշխարհի հուզական խորքն առավել ուժգնությունը դրսևորվել են մանավանդ ապաշխարություն տաղերում և առհասարակ մարդու մեղավորության, հոգու և մարմնի հակամարտության հարցին նվիրված ստեղծագործություններում»⁸: Սակայն «ծուլացել ես» տարբերակը

- 7 ա. Վիեն. 1042, Տաղարան, 1910², Թարիզ, Երևան, գրիչ՝ Հր. Անառեան, էջ 671/բ, ձեռ. թղ. 25ա, «Ողբ ապաշխարութեան – Անձն իմ, ընդէ՛ր ես ծուլացեր ես ի մահուանէ անհոգացեր» (անհեղինակ է դրված. Հր. Անառեան այս ձեռագիրը նվիրել է հ. Ն. Ակիմյանին Վիեննայի Մխիթարյան մատենադարանի համար, տաղերը ժողովել է տարբեր ձեռագրերից): բ. Վնտկ 805 (Տաղարան Ի., ձեռ. թիւ 1339 (հին թիվ), Ժէ. դար., էջ 820, Հմբ 38, ձեռ. թղ. 85ա, «Տաղ խառնական – Անձն իմ, ընդէ՛ր ես ծուլացել, / ՚ի մահուանէ անհոգացել (43 տուն): // Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց մատենադարանին Մխիթարեանց ի Վենետիկ, հ. Ե., կազմ.՝ հ. Ս. վրդ. Ճեմճեմեան, Վենետիկ, Սուրբ Ղազար, 1995):
- գ. Զմմատ 85 (հին թիւ 172, Տաղարան եւ Հաւաքածոյ, Ժէ.-ԺԲ. դդ., էջ 171/ա, Հ^մ 61, ձեռ. թղ. 112բ, «Ողբ ապաշխարութեան - Անձն իմ, ընդ<յ>եր ես ծուլացեր, ՚ի մահուանէ անհոգացեր, / մարմին, ընդեր ես հեղզացեր, / զան դրժոխոցն ես մոռացեր»: // Յուցակ հայերէն ձեռագրաց Զմմատի վանքի մատենադարանին, կազմ.՝ Մ. վրդ. Քէշիշեան, Վիեննա, Մխիթարեան տպ., 1964):
- դ. Յուցակ ձեռագրաց Անկիւրիոյ Կարմիր վանուց եւ շրջակայից. Բ. աթոռակից Կիւլեսերեան կաթ., Անթիլիաս-Լիբանան, տպ. կաթ. հայոց Մեծի Տանն Կիլիկիոյ, 1957, ձեռ. 137, Տաղարան, անթվակիր, էջ 670, Հ^մ ԺԹ., «Այլ ողբ ապաշխարութեան – Անձն իմ, ընդէ՛ր ես ծուլացեր»:
- ե. ՄՄ 2127, ժողովածոյ, Ձեռ. Բ., ԺԵ. դ., «Ողբ ապաշխարութեան – Անձն իմ, ընտէ՛ր ես ծուլացեր, / ՚ի մահուանէ անհոգացեր...»: ՄՄ 2236, ժողովածոյ, ԺԷ. դ., «Ողբ ապաշխարութեան գեղեցիկ ոտանատը – Անձն իմ ընդէ՛ր ես ծուլացեր / ՚ի մահուանէ անգիտացեր...»: (Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի, հ. Է., խմբ.՝ Գ. Տէր-Վարդանեանի, Երևան, 2012, էջ 132, Հ^մ ԺԷ., ձեռ. 121աբ: Նույնի՝ էջ 581, Հ^մ 26, ձեռ. 443բ-4ա): ՄՄ 2672, Գանձարան, Կաֆա, 1607 թ., «Տաղ ապաշխարութեան եւ հոգոյ – Անձն իմ, ընդէ՛ր ես ծուլացեր...» (Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի, հ. Բ., խմբ.՝ Գ. Տէր-Վարդանեանի, Երևան, 2013, էջ 1088, Հ^մ 151/ա, ձեռ. 402բ): ՄՄ 2709, Գանձարան, 1645 թ., «Ողբ ապաշխարութեան ասայ՝ – Անձն իմ, ընդէ՛ր ես ծուլացեր / ՚ի մահուանէ անհոգացեր...» (Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի, հ. Թ., խմբ.՝ Գ. Տէր-Վարդանեանի, Երևան, 2017, էջ 90, Հ^մ 24, ձեռ. 393աբ):
- 8 Հ. Սահակյան, *Ուշ միջնադարի հայ բանաստեղծությունը, (16-17-րդ դդ.)*, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1975, էջ 21:

նախ կրկնակ տողերով չի հորինվել, ապա այս երկում հեղինակն ինքնորոնման հարցերը արտահայտում է Աստծուն ուղղված խնդիրքի, աղոթքի միջոցով, այս տաղասացը Աստծու դեմ բողոք չունի, նա հաշտ է մահվան գաղափարին, անհաշտ է իր մեղքին, նրա հոգսը այն աշխարհն է: Իսկ «հեղգացել ես» սկսվածքով երգի հեղինակինը այս աշխարհի մարդն է, իր ես-ը, քանի որ կա անխուսափելի մահը. «մեռանելոց ես դու յանկարծ, / տանին, չը թողուն քո կամաց...», նրա հոգսը մնում է ունայն աշխարհում մարդու անցնելիք ճանապարհի որոնումը, ինչը հեղինակի գլխավոր խնդիրն է. «Մարմին իմ, գործեա՛ր զբարիս»: Այդ պատճառով էլ նա երգը գրել է կրկնակներով: Ուստի այս երկու գործերի հեղինակներին նույնացնելու որևէ տրամաբանություն և փաստարկ չկա:

Հ. վրդ. Տաշյանը ևս, շատ փաստեր չունենալով, արդեն «Յուցակ...»-ի առարկայական ցանկի «Տաղաչափութիւնք» բաժնում այս Հակոբ քահանա Ամասիացուն է վերագրում ևս մեկ տաղ՝ «Գովեստ Երուսաղէմի» խորագրով⁹: Սա, ինչպես պարզվեց, այլ երկ է: Կազմողն այսպիսի վերագրման հիմք համարել է Վիեննայի Հ^մ 514 ձեռագրում Հակոբ քահանայի անունով առկա տաղը¹⁰, որի վերաբերյալ առավել ամբողջական տվյալներ քաղում ենք Վիեննայի ցուցակի երկրորդ՝ հ. Հ. Ոսկյանի կազմած հատորից. «ՅԱստուծոյ շինեալ քաղաք պատուական, / ցանկալի զուարթնոց եւ որդւոց մարդկան»: Սկզբնատառք տներո՛ւ «Յակոբայ քահանայի ասացեալ»: Վերջերը՝ «Լցեալ տումարիս մեր աբեթական / հազար եւ ութսուն, չորս թիւ ի լրման, (1635) / Յակոբէս առ քեզ երգ ընծայեցան» են¹¹: Ապա՝ այս գործը «Ուշ միջնադարի հայ բանաստեղծությունը» ժողովածուի Ա. հատորում տպագրված է Հակոբ քահանա Բաթուկենց Թոխատցու անունով¹²: Երկի հեղինակի մասին առավել ծանոթություն է տալիս Ն. Ակինյանը իր «Հինգ պանդուխտ տաղասացներ» գրքում¹³: Բնականորեն, «Անձն իմ, ընդէ՛ր ես հեղգացեալ» տաղի հեղինակ Հակոբ քահանային և այս Հակոբ քահանային նույնացնելու որևէ կռվան չկա: Սովորաբար տեղանվանական մականունները կապված են տվյալ գործի կա՛մ ծննդավայրի, կա՛մ գործունեության վայրի հետ: Լինում է նաև, որ ծննդավայրի անունով կոչվող հեղինակի մականունը փոխվում է այն վայրի անունով, որտեղ տեղափոխվում և գործում է: Սակայն Հակոբ Թոխատցին կամ Եվրոկիացին տեղային նշանակությամբ միշտ այս անունն է կրել, նույնիսկ Լեհաստանում գործունեություն ծավալելու ընթացքում: Բացի սրանից՝ նույնիսկ թռուցիկ մի հայացքը այս և Հակոբ Ամասիացու

⁹ Վիեննայի ցուցակ, հ. 1, էջ 4/ա, «Յակոբ Ամասիացի»:

¹⁰ Տե՛ս Վիեննայի ցուցակ, հ. 1, էջ 987/ա, ձեռ. թղ. 112բ:

¹¹ Վիեն. 973, Տաղարան և Աղոթագիրք, 1692^թ. էջ 559-560, ձեռ. թղ. 84բ:

¹² Ուշ միջնադարի հայ բանաստեղծությունը (16-17-րդ դդ.) 2 հատորով, հ. Ա., աշխ.՝ Հ. Սահակյանի, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1986, էջ 568-573:

¹³ Հինգ պանդուխտ տաղասացներ, գրեց՝ հ. Ն. վրդ. Ակինեան, Վիեննա, 1921, էջ 141-202:

գործերին՝ բավական է հասկանալու համար, որ գործ ունենք բանաստեղծական և հատկապես լեզվական երկու տարբեր աշխարհների հետ:

Այնուհանդերձ, Հակոբ քահանա Ամասիացի հեղինակի անվան հիշատակման հանդիպում ենք այլ սկզբնաղբյուրի առնչությամբ: Նրա մասին հիշատակումները կապված են «Պատմութիւն Երուսաղէմայ» անվանված երկի հետ, որի ձեռագիրն այժմ կորած է: Այս Հակոբ Ամասիացին եղել է Երուսաղեմի Սրբոց Հակոբյանց վանքի միաբաններից¹⁴, իր երկը, սակայն, շարադրել է 1635 թ. Ամասիայում¹⁵, բացի այս երկի հեղինակությունից՝ նրա մասին այլ բան մեզ հայտնի չէ¹⁶: Եթե իրավամբ այս Հակոբ Ամասիացին իր երկը գրել է 1635 թ., այսինքն՝ գործունեության ժամանակը ժէ. դարասկիզբն է, բացառում է այն հանգամանքը, որ նա կարող է լինել ՄՄ Հ^մ 3751 ձեռագրում հիշատակված նույնանուն հեղինակը: Իսկ թե ի՞նչ կապ ունի Վիեննայի ցուցակում հիշատակված նույնանուն հեղինակի հետ, պիտի պարզվի նոր փաստեր ի հայտ գալու դեպքում:

Բացառման սկզբունքով այս մանրամասնումները և ներկայումս մեր ունեցած փաստերը մեզ օգնում են հասկանալու, որ Հ. վրդ. Տաշյանի ցուցակի «Անձն իմ, ընդէ՞ր հեղգացեալ ես» սկսվածքով տաղի հեղինակ Հակոբ քահանա Ամասիացին կապ չունի այս անվանը զուգորդված և համեմատության դրված մյուս հեղինակների հետ, նա առանձին ստեղծագործող է:

Մինչդեռ այս Հակոբ Ամասիացին և՛ իր ժամանակով, և՛ ստեղծագործական մտածողությամբ անմիջական կապ ունի ՄՄ Հ^մ 3751 ձեռագրում վկայակոչված Հակոբ Ամասիացու հետ:

Վերջինիս մասին մի քանի տեղեկություն կարող ենք ստանալ իր տաղերից: Այսպես:

«Էմասիացի Յակոբ էրէց» անունը հեղինակը հիշատակում է Զ. տաղում՝ դիմելով ինքն իրեն, ապա՝ «Երթայ քահանայն Յակոբ էրէցն այն», ինչպես նաև՝ «Յակոբ էրէց» կամ «Յակոբ իրից» անունները կարդում ենք ծայրակապերով: Էմասիացի ձևը Ամասիացիի փոխարեն կարող էր առաջանալ թուրքերեն-օսմաներենի ազդեցությամբ առաջին՝ Ա տառը էլիֆ հնչողության փոխելով: Ապա՝

¹⁴ Գ. Յ. Միմոնեան, *Յուշամատեան Պոնտական Ամասիոյ*, էջ 517: Միաբանք եւ այցելութք հայ Երուսաղէմի, աշխատ. Մ. Եպս. Աղանունի, Երուսաղէմ, տպ. Սրբոց Յակոբեանց, 1929, էջ 332: Իսկ, առհասարակ, այս հեղինակի և նրա գործի ժամանակի մասին առաջին վկայությունները տալիս է Թ. Աստվածատրյան Միհրդատյանցը (տե՛ս նկարագիր աղետից Երուսաղէմի, Կ. Պոլիս, տպ. Յ. Միմոնեան, 1860, էջ 70, ծանոթ.):

¹⁵ Գ. Յ. Միմոնեան, *Յուշամատեան Պոնտական Ամասիոյ*, էջ 400:

¹⁶ Հայկական հին վանքեր և եկեղեցիներ սուրբ երկրին մէջ, աշխատ. Մ. Եպս. Աղանունի, Երուսաղէմ, տպ. Ս. Յակոբեանց, 1931, էջ 261-262: Դատարանութիւն դատաքննութեանց, աշխատ. Թ. Մ. Տէր-Աստուածատրեան Միհրդատեանց, Կ. Պոլիս, տպ. Բ. Յ. Քիւրճեան, 1864, էջ 48-51:

նույն *Ձ.* տաղում հավանաբար այդպես է գրել՝ ծայրակապը քերականորեն ճիշտ ստանալու համար՝ «Յակոբ իրիցէ»:

Այս տաղասաց Հակոբ Երեց Ամասիացին ծնվել է *Փէ.* դարակեսին, ինչպես այդ մասին վկայում է ինքը հեղինակը: *Գ.* տաղում եղիսաբեթի մահվան ողբի առթիվ գրում է. «Ի թվին հազար հարիւր ամին, վաթսուներկեց թիւ աւելին, հոկտեմբերի տասներեքին, փոխեցար յօր կիւրակէյին»: Հայոց 1166 թ. համապատասխանում է 1717 թվականին: Այս երկերը հեղինակը, ըստ արծարծված տրամադրությունների, գրել է նույն շրջանում, քանի որ ընդհանուր մահվան, հեռացումի տրամադրություններին ավելացել է նաև խոր ծերություն հասած մարդու հոգեվիճակը, ինչը երկու անգամ հիշատակում է Հակոբ Երեց տաղասացը: *Գ.* տաղում գրում է. «Յոլեալ անցուցի կեանս վաթսուն ամի, / թէ աշխարհէս փոխի, դուք բարձր կացէք»: Ապա *Ա.* տաղում. «Ալիք ծերութեան հասեալ եմ, / մարմնովս ցաւօք լցեալ եմ»: Ըստ միջնադարյան ընկալման՝ ծերության տարիքը մարդու կյանքի հինգ տասնամյակն է¹⁷: *Ա.* տաղում ուշագրավ է «Ալիք ծերութեան» արտահայտությունը, որը ըստ իմաստի համապատասխանում է վաթսուն տարեկանի շեմին հասած լինելուն: «Ալիք» բառը Հայկազյան բառարանը մեկնում է այսպես. «Նմանութեամբ՝ ծերութիւն, ալևորութիւն... և որպէս թանձրացեալ՝ Ծերք, ալևորք»¹⁸ (ընդգծումը մերն է – *Ա. Ա.*), վերջինս էլ նշանակում է. «հասեալ ի խոր ծերութիւն»¹⁹: Այս անցումային շեմն է մարդը ընկալում որպես խոր ծերության սկիզբ, ինչից էլ առաջացել է կյանքը, աշխարհը բանաստեղծորեն իմաստավորելու պահանջը: Այսինքն՝ 1717 թվականին վաթսունամյա Հակոբ Երեց Ամասիացին ծնվել է 1657 թ.: «Ալիք ծերութեան», այն է՝ խոր ծերություն, արտահայտությունը նշանակում է ծերությունից՝ հինգ տասնամյակից խոր ծերություն՝ վեցերորդ տասնամյակ անցնելը, քանի որ տարիքային այդ անցումները, շեմերը ընկալվել են տասնամյա բաժանումով: Ուրեմն՝ տաղասացի ծննդյան թվականը իսկապես 1657-ն է: Հավանաբար ապրել է մինչև 1730-ական թթ.:

Հակոբ Երեցի տաղերը զգայական, մորմոքուն արտահայտություններ են առհասարակ կյանքի ու աշխարհի մասին: Սակայն մահվան կսկիծ ապրող հեղինակի տողերում տեղ-տեղ վեր է բարձրանում նաև կոնկրետ մարդը՝ իր ապրած միջավայրի հետ ունեցած բախումով: Հակոբ Երեցի բանաստեղծության

¹⁷ ՄՄ Հ^մ 8249 (1839 թ., Ղարաու, գրիչ՝ Մուրատչիկ Մուրատեան), 5բ. «Բնագննութիւն կամ բնութենական հանգամանք մարդկային, Պրակ Գ., Յաղագս յղեաց եւ յղացելոց» գլխում մարդու բնական ընթացքի և բնութենական բաժանումների մասին առկա է հետևյալ սահմանումը. «Առդ, մարդն զանազանի հասակաւ ամաց, որոյ նկատելով յամս նորա կոչի այլ եւ այլ անուամբ, զի ի ծննդենէ մինչեւ ցեօթն ամս է տղայ, մինչեւ ցշորեխասան՝ մանուկ, մինչեւ ցխսան եւ մի՛ պատանեակ, մինչեւ ցերեսուն՝ երիտասարդ, մինչեւ ցյիսուն՝ ծեր, մինչեւ ցեօթանասունեմինգ՝ զառամ եւ աւելին՝ հաւ»: «Հաւ» նշանակում է նախահայր, պապ:

¹⁸ «Նոր բառգիրք հայկազեան լեզուի», հ. Ա., Վենետիկ, 1836, էջ 14:

¹⁹ Նույն տեղում, էջ 13:

հիմքում նաև այս անհատի ապրած օրերի արտահայտությունն է, ինչի վկայությունը նրա Ա. տաղն է: Ուշագրավ է նախ կրկնակը. «Չըջիմ աքսորեա՛լ, աքսորեա՛ր»: Ընդհանուր բանաստեղծական մթնոլորտից պարզ է դառնում, որ աքսորը առաջին հերթին ոչ թե ֆիզիկական հեռացումն է, հայրենի կամ բնակության երկրից գնալը, այլ հոգեբանական վիճակը, մարդուց և միջավայրից տարանջատվելը, ինչի համար հիմք է դարձել Հակոբ Երեցի դեմ իր ընկերների (իմա՛ միջավայրի) վարմունքը. «Մաբունդ երկնից, ի վա՛յր հայեաց, / տե՛ս նեղութիւնս յիմ ընկերաց, / հալածեն զիս վասն բարեաց...»: Ի տարբերություն բանաստեղծորեն արտահայտված մյուս հոգեվիճակների՝ այս տողերում շատ ավելի առարկայական է տաղասացի կենսագրական դրվագի արտացոլումը, որ առավել մասնավորեցվում է հաջորդ տողերում. «Իժի, քարբի նման հային, / ինձ նախանձին որպէս Կային, / վասն իմ յաւէտ սուտ վկային» (ընդգծումը մերն է՝ Ա. Ա.): Ինչպես երևում է, ինքնօտարման այս զգացումն առաջացել է հոգևոր ծառայության ընթացքում առաջացած խնդիրներից. «Յաւի սիրտ իմ յամենայն ժամ, / խրատ ասել ժողովրդեան, / չեն թողուր, որ բանամ բերան...» (տաղ Ա.): Գուցե այս ծառայողական պարտքը կատարելու խոչընդոտներն են նրա մեջ առաջացրել օտարումի, մահվան զգացողությունները: Թեև մյուս տաղերում ևս մասնավորեցված անուններ և դրվագներ կան՝ Ներսես, Եղիսաբեթ դստրիկ, ծառայակիցների նախանձի մասին հիշատակում կա նաև Զ. տաղում, սակայն բանաստեղծական մթնոլորտի և կսկծալի տողերի արանքում դժվարանում ենք կոնկրետ կենսագրական դրվագ տեսնել, սակայն դրանք անպայմանորեն կապված են իր ապրած օրերին և իր ապրումների կենսափաստերն են:

Փաստորեն, այս Հակոբ քահանա Ամասիացին ծնվել է 1657 թ. և ապրել մոտավորապես մինչև 1730-ական թթ., ստեղծագործել է ԺԼ. դարասկզբին, քահանա է եղել, ապա ծառայողական խնդիրներ է ունեցել, ինչպես ինքն է ակնարկում՝ կապված հավատի և խրատի հետ. «Ինձ օգնութիւն ի քէն լիցին, / ամենասո՛ւրբ Աստուածածին, / վասն Որդույ քոյ Միածնին, / շըջիմ աքսորեա՛լ, աքսորեա՛ր» (ընդգծումը մերն է՝ Ա. Ա.): Ոչ պատահականորեն այս համատեքստում հիշատակում է Կյուրեղ Երուսաղեմացուն և Հովհան Ոսկեբերանին, որոնց աքսորել էին. առաջինի դեպքում պատճառը հերետիկոսներն էին, երկրորդի դեպքում՝ կայսրուհին և իր հավատակիցները: Ամասիայի միջավայրին դավանական տարբերությունները խիստ բնորոշ էին, և ենթադրաբար հենց դավանանքով էլ պայմանավորված շարախոսել են Հակոբ Երեցին: Եվ ինչպես երևում է այս տաղի կրկնակների վերջին տողի փոփոխությունից, նա չի վերագրվել ծառայության և խրատ չի կարդացել: Առաջին ինը տան մեջ ասում է. «Չըջիմ աքսորեալ», վերջին տան մեջ. «Չըջեա՛ աքսորեալ», որը թեև իր ճակատագրի հանգուցալուծումն է տալիս, բայց միևնույն ժամանակ՝ այդ կսկիծին չհամակերպվելն ու զգայապես չպարպվելը:

Արդ, որտեղի՞ց է Գ. Ախվերդյանը վերցրել կամ ստացել այս տաղասացի

գործերը: Նախ՝ սրանցից երկուսը՝ Բ. և Զ. տաղերը, ժամանակին հրատարակվել են «Մեղու Հայաստանի» հանդեսում²⁰, որի խմբագրությունը սրանք փոխանցել է ղզլարաբնակ Հովհաննես Քուչուբեկյանը²¹, ինչպես ծանուցված է. «Մեծարգի թղթակիցն մեր Ղզլարցի պարոն Յովհան Թէոդորոսեան Քուչուբեկեանց ղրկելով մեզ Էմիասիացի Յակոբ քահանայի յօրինած մի քանի զանազան ոտանաւոր բանաստեղծութիւնքն, (որ ծաղկել է 1130 (1681) թուին Հայոց)....»²²: Ինչպես երևում է «մի մի կը տեղաւորենք լրագրիս թերթերումն, որով յայտնի կը լինին մինչև ցայսօր անծանօթ մնացած արժանաւոր անձանց անուանքն և իւրեանց գրաւոր աշխատանքն»²³ մտքից, խմբագրին և Հ. Քուչուբեկյանին ևս անծանօթ է եղել հեղինակը: Սակայն մյուս ուշագրավ հանգամանքը, իհարկե, հայոց 1130 թ. հիշատակումն է, որը հուշում է նաև, որ այս տաղերը ձեռագրական ակունք ունեն: Հավանաբար «(որ ծաղկել է 1130 (1681) թուին հայոց)» միտքը վերաբերում է Հակոբ Ամասիացուն: 1681 թվականը լիովին համընկնում է տաղասացի գործունեության շրջանին, սակայն կարծում ենք՝ սա տաղերը գրելու թվականը չէ, հավանաբար այդ տաղերը ձեռագրին ավելի ուշ են միացվել, քանի որ որևէ կերպ չենք կարող անտեսել տաղում հիշատակված հայոց 1166 (1717) թվականը: Տաղերի՝ ձեռագրական ակունք ունենալու մասին է վկայում նաև Դավթարում դրանց ընդօրինակման ձևը: Նախ՝ դրանք ՄՄ 2^մ 3751 ձեռագրում գրված են այլ՝ ոչ Գ. Ախվերդյանի ձեռքով, հիմնական թերթերից ավելի փոքր են (533ա-536բ տետրն է), գրված են կանոնավոր գրով, գլխագրերում ծայրակապերը ընդգծելու նպատակով, տեղ-տեղ նաև թավ գրերով: Իհարկե պարզ չէ՞ ով է ուղարկել այս տետրը Գ. Ախվերդյանին: Հովհ. Քուչուբեկյանը թեև ապրում էր Ղզլարում, սակայն լայն շփումներ ուներ Թիֆլիսի և Մոսկվայի գրական շրջանակների հետ, ինչը չի բացառում այն հանգամանքը, որ վերջինս կարող էր իմանալ Գ. Ախվերդյանի ծրագրերի մասին և ինքն էլ երգեր ուղարկել: «Մեղու Հայաստանի» հանդեսում հրատարակված և Դավթարում առկա տաղերի միջև կան որոշ ուղղագրական և ընթերցումից առաջացած տառային տարբերություններ, մեկական բառային տարբերություն, ինչպես նաև Բ. տաղը ունի խորագիր, որից

²⁰ «Աշխարհ», «Ի Յակոբայ երիցուէ Էմիասիացոյ ի ման դատեր իւրոյ», Մեղու Հայաստանի, 1858, Հ^մ 14, էջ 112: «Ի Յակոբայ երիցուէ Էմիասիացոյ ի ման դատեր իւրոյ», նույնի՝ Հ^մ 17, էջ 136:

²¹ Հ. Քուչուբեկյան (1836-1890) – ծնվել և գործել է Ղզլարում, եղել է գրական-հասարակական գործիչ, բանաստեղծ, լրագրող, թղթակցել է «Հյուսիսափայլ», «Մեղու Հայաստանի», ապա «Հայկական աշխարհ» հանդեսներին, Ղզլարում, ի թիվս զանազան գործերի, գրադվել է ուսուցչությամբ (մանրամասն տե՛ս «Արձագանք», Թիֆլիս, 1890, Հ^մ 16, էջ 4-5: Ս. Շախկյան, Հայ նոր գրականության ժամանակագրություն. 1801-1850, Երևան, 1973, էջ 208: «Հայ նոր գրականության պատմություն», հ. 2, Երևան, ՀՍՍՌ ԳԱ հրատ., 1962, էջ 412-413):

²² Մեղու Հայաստանի, 1858, Հ^մ 14, էջ 112:

²³ Նույն տեղում:

պարզ է դառնում, որ այն գրվել է տաղասացի դասեր մահվան կապակցությամբ, տպագրված է երկխոսական ձևը պահելով և ամեն տան վերևում դնելով «Մայրն» կամ «Դուստրն»: Այս երգերը Հ. Քուչուբեկյանը «Մեղու Հայաստանի»-ի խմբագրությանն է ուղարկել 1858 թ., այսինքն՝ Գ. Ախվերդյանի գործունեության շրջանում: Թեև տաղերում նկատված որոշ տարբերություններ մեզ հիմք չեն տալիս պնդելու, որ տարբեր աղբյուրներից են, սակայն այս թվականը որոշակի տարակարծություն առաջացնում է այն առնչությամբ, որ Գ. Ախվերդյանը և Հ. Քուչուբեկյանը կարող էին տարբեր աղբյուրներ ունենալ կամ, որ ավելի հավանական է, նրանք նույն աղբյուրի երկու տարբեր ընդօրինակողներ են ունեցել: Այնուհանդերձ, սա մեզ հուշում է, որ այս հեղինակի գործերի ձեռագրական ակունքը պետք է փնտրել Թիֆլիս-Մոսկվա գրական շրջանակներում: Ինչպես երևում է, մեր տաղասացը ոչ միայն հետագա ուսումնասիրողներին, այլև ձեռագրական ավանդույթում ևս սակավաձանոթ հեղինակ է եղել, որ այսպես, կարելի է ասել, անհայտ է մնացել, և նրա տաղերի՝ գոնե մի քանի օրինակով ընդօրինակություն չի պահպանվել:

Այս իրավիճակը վերագրելի է նաև Վիեննայի ցուցակում հիշատակված Հակոբ քահանա Ամասիացուն²⁴: Վիեննայի երկու՝ Հ^{մրբ} 160 և 514 ձեռագրերը գրվել

²⁴ Սույն իրադրությունը մեզ համար բացատրելի է այն հանգամանքով, որ գրեթե ամբողջ ժ. դարակետը ձգվեց թուրք-պարսկական նոր լարվածության շրջանը, ինչը խաթարում էր նաև ներքին մշակութային բնականոն կյանքի ընթացքը, ձեռագրեր չէին ընդօրինակվում, դժվար էր լինում տեղափոխությունը, այդ պատճառով էլ մեծ թվով ընդօրինակություններ չեն արվել: Իսկ առհասարակ, Ամասիան, ինչպես մյուս ծայրագավառներն ու հաղափները, ժե.-ժ. դդ. Օսմանյան կայսրության թուլացմանը զուգահեռ աստիճանաբար գրկվում էր բանուկ գավառի կարգավիճակից և մշակութային կյանք վարելու իր նախկին կերպից: Իսկ տեղի հայ ազգային կյանքի վրա իրենց բացասական ազդեցությունն ունեցան նաև ժե. դարակետի թուրք-պարսկական բախումները: «1672 թուականին յետոյ եւս Ամասիոյ հաղափային եւ ընկերային շփոթ կեանքը եւ անբաղձալի կացութիւնը շարունակուած է մինչեւ ժ. դարու կեսերու շրջանը...» (Գ. Յ. Սիւննեան, *Յուշամատեան Պոնտական Ամասիոյ*, էջ 193): Մայրաքաղաքից հեռացվածությունը իր ազդեցությունն ունենում էր այս առումով, ինչի մասին 19-րդ դարակետից արդեն բողոքում էր Հակոբ դպիր Ամասիացին՝ մասնավորեցնելով. «Բայց չկարացեալ ի ձեռս բերել յայսմ անձուկ գաւառիս զընտիր անսխալ եւ անբերի Կանոնագիրս...» (եղվ Հ^{մր} 2056, էջ 102. ընդգծումը մերն է՝ Ա. Ա.): Ապա նույն հեղինակը արդեն վերը մեջբերված իր հիշատակարանում արձանագրում է. «Որ եմ ամենապատրաստ ընկալոյց եպերանաց գիտնոց եւ առաքինեաց, / բայց խթան արագից խորդացելոց ի խորշս խցից եւ եկեղեցեաց / Յակոբ դպիր Ամասիացի մահուտեսի Գեորգեան», ինչը բառացիորեն նշանակում է Ամենապատրաստ ընկալողն եմ գիտունների և առաքինների մեղադրանքների (հանդիմանությունների), բայց կրնիք հարված (ծակելու հատկանիշ ունեցող. խթան արագից նաև արտահայտություն է, համեմատում է կենդանիների հետ) [կտա] նրանց, որոնք խցերի և եկեղեցիների անկյուններում բնով անցած ձայներ են հանում (խոմփալ): Ինչը ցույց է տալիս, որ այդ մթնոլորտում աստիճանաբար անկում էր ապրում հայ կյանքը նախևառաջ գիտամշակութային, եկեղեցական հարաբերությունների տիրույթում: Ձմայած, որ դպիր կոչումը հուշում է, որ այս Հակոբ Ամասիացին ևս պետք է եկեղեցական լիներ՝ եկեղեցական կարգի փոքր աստիճան

են համապատասխանաբար 1796-1827 և 1792 թթ.: Սրանք բավական հետաքրքիր ձեռագրեր են այն առումով, որ արդեն հայտնի տաղարանային շարքեր են ներմուծվել համեմատաբար նոր ժամանակների հեղինակներ: Հ. վրդ. Տաշյանը համարում է, որ Հ^մ 160-ը, որոշակի փոփոխություններով հանդերձ, ընդօրինակված է Հ^մ 514-ից²⁵: Վերջինս կանոնավոր տաղարան է, միավորներն ավարտվում են շարականներով²⁶: Առավել ուշ շրջանի հեղինակներից, որոնք, այսպես ասած, ներմուծվել են այս Տաղարան ժողովածու, են՝ Գալուստ Կայծակ Ամասիացի (ժէ.-ժԼ. դդ.), Մխիթար Սեբաստացի (1676-1749 թթ.), հայր Մատթեոս Եվզոկացի (1689-1772 թթ.), Մովսես դպիր Կարնեցի (ժէ.-ժԼ. դդ.), ժէ.-ժԼ. դդ. ակնառու տաղասացների շարքը լրացնում և ամփոփում է Նաղաշ Հովնաթանը (1661-1722 թթ.) և այլք: Ինչպես տեսնում ենք, տաղարանային հավելումները կատարվել են ժէ.-ժԼ. դդ. հեղինակների գործերով, որոնց կողքին դրվել է նաև Հակոբ Ամասիացու գործը: Հ^մ 514 ձեռագիրն ընդօրինակվել է 1792 թ. Տրիեստում (Իտալիա), ինչը ևս մեկ անգամ մեզ եզրակացնելու հնարավորություն է տալիս, որ ձեռագիրը և վերջին շրջանի գործերը ավելի վաղ պետք է գրված լինեին և այլ ընդօրինակություններ ունենային, որ դրանք այդ թվականին և այդ վայրում հնարավոր լինեին ընդօրինակել: Ժամանակով մեզ հայտնի՝ Մխիթար արքայի, Մաթևոս Եվզոկացու, Գալուստ Կայծակի և մյուսների տաղերի կողքին զղջումի թեմայով ընդօրինակվել է նաև Հակոբ Ամասիացու տաղը, որը եղել է այդ շրջանի, այն է՝ ժէ.-ժԼ. դդ. տաղասացներից, որի գործը թեև ոչ շատ տարածված, ընդօրինակվել է այս ձեռագրում, սրանից էլ անցել է Հ^մ 160 ձեռագրին: Մի ուշագրավ հանգամանք էլ է կապում այս հեղինակներին՝ ծննդյան և գործունեության աշխարհագրական տարածքը՝ Սեբաստիա-Ամասիա-Եվզոկիա-Կարին և ըն (սրանք բոլորը նույն աշխարհագրական խաչմերուկում միմյանց հարակից բնակավայրեր են, ինչը չի բացառում նրանց միջև մշակութային փոխառնչությունները), ինչը առավել ակնառու է դարձնում իրողությունը, որ Տաղարան «մուտք գործած» համեմատաբար նոր հեղինակներին կապում են իրենց գործունեության և ստեղծագործական ժամանակն ու տեղը:

Այս երկու Հակոբ Ամասիացիներին կապում է ոչ միայն մեր եզրակացրած

նավոր: Ամեն դեպքում, նշյալ բնորոշումը ցույց է տալիս բուն եկեղեցու ներսում գաղափարական և այլ հակասությունների մասին: Նշեցինք, որ այս ամենը կապված էր նաև Օսմանյան կայսրության վայրիվերումների հետ և ամբողջովին բնորոշում է նաև Հակոբ Երեց Ամասիացու ապրած ժամանակը, իր ունեցած բախումը եկեղեցու մյուս սպասավորների հետ:

²⁵ Վիեննայի ցուցակ, հ. 1, էջ 985/ա:

²⁶ Տաղարաններն անկանոն կառուցվածք չունեն, սրանք լոկ պատահական հերթականությամբ տաղերի ժողովածուներ չեն, այլ տոնական օրվան համապատասխան երգեր, որոնք ժամանակ առ ժամանակ լրացվել են կամ փոխարինվել նոր երգերով: Ի տարբերություն ծիսական ժողովածուների՝ Տաղարան ժողովածուներում, իհարկե, այսպես կոչված, տեղաշարժերը ավելի շատ են լինում:

ստեղծագործական ժամանակը, այլ նաև բանաստեղծական-լեզվական մտածողության ընդհանրությունը: Մենք չենք ծանրանա զուտ լեզվաքերական հարցերի վրա: Խնդիրն այս դեպքում ժէ.-ժԼ. դդ. գրականության, բանաստեղծության փոփոխություններին և դրանց լեզվամտածողական դրսևորմանն է առնչվում: ժէ.-ժԼ. դդ. գրականությունը, հայ կյանքի փոփոխություններին, քաղաքական առումով անբարենպաստ օրերին զուգահեռ, դառնում էր այդ փոփոխությունների որոշակի առումով զգայնաչափը: ժՁ.-ժէ. դդ. ինչ-որ առումով ընդհատված բանաստեղծական, մշակութային վիճակին նոր թափ էր հաղորդվում ժէ. դարակեսից, որին այսպիսի պատկերավոր ձևակերպում է տալիս Մ. Աբեղյանը. «Եվ հնի հենց այս մահվան մեջ է, որ սկսում է ծնվել նորը՝ հնի վերածնությամբ»²⁷: Բանաստեղծական, տաղասացական ավանդույթները ընդհատվել էին, հայ բանաստեղծությունը զարգանում էր առավել ժողովրդական, աշխարհաբարյան մթնոլորտում: 1639 թ. թուրք-պարսկական հաշտության պայմանագրից հետո հայ կյանքի որոշակի հանդարտումը ստեղծագործական որոնումների համար հնարավորություն էր ստեղծել: ժէ. դարն այդ առումով դառնում էր հին ու նոր մտայնությունների խաչասերման ժամանակը: Եվ սա անպայմանորեն կապվում էր նաև գրականության լեզվի որոնումների, ապա արտահայտման ձևերի հետ: Դարձյալ Մ. Աբեղյանի բնորոշմամբ՝ «առաջ է գալիս մի նոր գրաբար գրականություն»²⁸ (ընդգծումն հեղինակինն է – Ա. Ա.): ժէ. դ. այս հատկանիշները խոշոր առումով ժառանգեցին, ապա լիակատար դրսևորման հասցրին ժէ.-ժԼ. դդ. հեղինակները: Մ. Աբեղյանի զուգորդումները պարսկական տիրապետության ներքո գտնվող հայկական իրականության համար էին, մինչդեռ գրական խնդիրները նույն ծավալով և բովանդակությամբ զարգանում էին նաև Օսմանյան կայսրության հայկական գրական օջախներում: Նոր գրականության և նոր լեզվի կրողներից էր առաջին հերթին Պաղտասար Դպիրը, որ ստեղծագործել է Կ. Պոլսում: Պաղտասար Դպիր լեզուն որքան էլ դասական՝ գրաբար էր, բայց սա, Մ. Աբեղյանի բնորոշմամբ, նոր գրաբարն էր, որն արտացոլում էր ժամանակի գրական լեզվի փոփոխությունները: Սակայն դարաշրջանի, ապա դարավերջի և դրա հիմքի վրա շարունակված ժԼ. դարասկզբի գրականության լեզուն բացառապես այս նոր գրաբարի մշակման հիմքի վրա չզարգացավ: Այն որ աշխարհիկ մտածողությունը, հայ քաղաքական-հայրենական հարցերը ներխուժել էին գրականության տարածք, արդեն անկասելի էին դարձնում նաև աշխարհիկ, բարբառային ձևերի ներթափանցման ընթացքը դասական լեզու: Եվ հենց այս լեզվամտածողական համադրությամբ են գրվել Հակոբ Ամասիացու/Ամասիացի-

²⁷ Մ. Աբեղյան, Ուրվագծեր 19-րդ դարու հայոց գրականության պատմությունից (Առաջին երեսնամյակ): // Երկեր, հ. Դ, Երևան, 1970, էջ 545:

²⁸ Նույն տեղում, էջ 547:

ների տաղերը՝ ներառելով ինչպես միջին հայերենյան, այնպես էլ արդեն իրենց բարբառին ներհյուսված թուրքերեն բառեր, արտահայտություններ: Երկլեզվյան համագրություն մի այլ պատկեր են ներկայացնում Գալուստ Կայծակ Ամասիացու տաղերը²⁹, որոնք նոր գրաբար և զուգադիր հայատառ թուրքերեն են³⁰: Սակայն կարևոր է նաև այն հանգամանքը, թե լեզուն և գրականությունը որ շրջաններում ի՛նչ դրսևորումներ ունեին: Այսպես կոչված, նոր գրաբար լեզվի կրողներ դառնում էին Ժ. Գ. սկսված գրականության վերածնունդյան շարժման կենտրոնների՝ Էջմիածնի, նոր Ջուղայի, ապա Կ. Պոլսի ներկայացուցիչները: Իսկ փոքր-ինչ ավելի ծայրագավառների, կենտրոնների մտավոր շարժումներից ավելի հեռու գտնվողները կրում էին իրենց միջավայրի ազդեցությունը՝ իրենց ստացած գրավոր մշակույթին ավելացնելով արդեն իրենց միջավայրի լեզվական ազդեցությունը³¹: Ամենևին չի նշանակում, որ սա համատարած իրողություն էր, և նրանք անհաղորդ էին եղած փոփոխություններին: Սա առավել բնորոշում է տվյալ միջավայրին ներհաղորդ գործիչների լեզվական ընտրությունը, որով էլ միավորվում են Հակոբ Ամասիացիները:

Մարդու և հասարակության, անհատի և միջավայրի բախումից առաջ եկող հոգեբանական մթնոլորտը ամենից ավելի է կապում այս հեղինակներին՝ ընդհանրություն ստեղծելով նրանց և հասարակության, միջավայրի, իրենց սոցիումի, ապա դրանով պայմանավորված՝ իրենց անձի հանդեպ ունեցած հոգեվիճակով: Աշխարհից հեռու, միայնակ, միջավայրից հեռացած մարդու հոգեվիճակը առանձնակի բնորոշում են իրենց անձին տրված բնութագրումները, խրատները: Որպես աշխարհայինից և մարդուց հեռացած անհատի կյանքի հանգուցալուծում՝ ՄՄ Հ^մ 3751 ձեռագրի տաղասացն իրեն դիմում է այսպես. «Է՛յ խիղճ Յակոբ երէց, / դու լա՛ց անկար ի մէջ ուշկապարկաց, / արթո՛ւն կացիր, աչե՛րդ բաց, շրջեա՛ աքսորեալ, աքսորեալ, աքսորեալ»: Ուշագրավ է երկրորդ տողը: Ըստ Ալիշանի՝ հուշկապարիկները «ի Ս. Գիրս Համբարուաց և ամայի վայրուց Հրէշից հետ յիշուին»³²: Ապա մեջբերում է Եզնիկ Կողբացու միտքը. «Ս. Գրոց՝ ըստ մարդկան կարծեացն եկեալ՝ առ ի նշանակելոյ զսաստկութիւն աւերածին

²⁹ Մեր նպատակը, իհարկե, փ.է.-ժ.Ը. դդ. գրականության լեզվական հավընդհանուր պատկերի մանրամասն դիտարկումը չէ, այլ նկատելը, որ այն տարակերպ է զարգացել, ապա ցույց տալը, որ լեզվական ընտրությունը պայմանավորում է ստեղծագործողների միջև եղած ընդհանրությունը կամ զանազանությունը:

³⁰ Գալուստ Կայծակ Ամասիացի, *Կուսաշաւիղ*, Կ. Պոլիս, 1704, էջ 158-160: Իսկ երգիծական գործեր՝ Ամասիայի բարբառին բնորոշ լեզվական միավորներով տե՛ս Գ. Յ. Սիմոնեան, *Յուշամատեան Պոնտական Ամասիոյ*, էջ 478-480:

³¹ Ամասիայի բարբառի մասին մանրամասն տե՛ս Գ. Յ. Սիմոնեան, *Յուշամատեան Պոնտական Ամասիոյ*, էջ 935-940:

³² Հ. Ա. վրդ. Ալիշան, *Հին հաւատք կամ հեթանոսական կրօնք հայոց*, Վենետիկ, 1910, էջ 202:

աշխարհին, Յուշկապարկաց ասեն բնակել յաւերակսն...»³³: Այսինքն՝ հուշկապարիկների մեջ ապրել, լացել, որ այս դեպքում նշանակում է ողբալ կյանքը, ապաշխարել, նշանակում է՝ գնալ դեպի ավերակները (անբնակ, անապատ վայրերը), հեռանալ աշխարհից, մարդուց: Բանաստեղծական ընկալման և զգացումների տիրույթում սա առաջին հերթին մարդու հոգեբանական հեռացումն է, իր միջավայրի հետ կապի խզումն է, ոչ թե ֆիզիկական:

Վիեննայի ցուցակում հիշատակված Հակոբ Ամասիացին իր տաղի վերջին՝ հայատառ թուրքերեն մասում իրեն այսպես է դիմում. «Րախրբբ Յակոբբ», որ նշանակում է՝ քահանա Հակոբ: Սակայն այս բառը թուրքերենում ունի նաև լրացուցիչ, հավելական իմաստ, որ նշանակում է քրիստոնյա մարդ, որ հեռանալով աշխարհայինից, ապրում է վանքում, ապա՝ կրոնի համար մարդկանցից, հասարակութունից հեռացած և միայնակ ապրող մարդ, այսինքն՝ կրոնավորի դեպքում ճգնավորի, միայնակյացի³⁴ կենցաղ վարող մարդ: Գուցե և հեղինակը սա նկատի չի առել, այնուհանդերձ, բանաստեղծական տրամադրությունները հուշում են, որ այս Հակոբ Ամասիացին ի սկզբանե հաշտ չի եղել կյանքի ու մահվան ընթացքին, և նրա մտածողությունը ձևավորվել է այդ ենթահողի վրա: Բացի այս հոգեբանական վիճակից՝ ևս մեկ անգամ ընդգծելի է, որ ժէ. կամ ժէ.-ժէ. դդ. այս Հակոբ Ամասիացին, ապա 1717 թ. ստեղծագործած Հակոբ Ամասիացին քահանա են կոչում իրենց: Երկուսն էլ հիշատակում են երեխաներ ունենալու հանգամանքը:

Տողերից մեկում այս Հակոբ քահանան հորդորում է իրեն կոչել խրատատուր. «Ռամիտս կոչեա՛ խըրատատուր», ապա ՄՄ Հ^մ 3751 ձեռագրում հիշատակված Հակոբ Ամասիացին իր դրամատիկ կացությունը արտահայտում է նրանով, որ իրեն թույլ չեն տալիս խրատ ասել: Տողերից ենթադրելի է, որ այս հոգևոր սպասավորների համար ամենից առաջնայինը եղել է խրատ ասելը, խոսելը մարդկանց հետ: Եթե առաջինի դեպքում կարող էր իրեն այդպես կոչել, քանի որ եկեղեցու սպասավոր էր, երկրորդի դեպքում պարզ է, որ արդեն տեղի էր ունեցել իր անձի դեմ բանսարկությունը: Ի սկզբանե մարմնի և հոգու դրամա ապրող անհատի մեջ կյանքի որոշ հանգամանքներ ծնել են մերժվածություն և միայնակության տրամադրությունները, որոնք արդեն 1717 թ. տաղերում դրսևորվել են մահվան զգացումի արտահայտմամբ:

Եվ հենց այս ապրած, կրած զգացումից էլ ծնվել է բանաստեղծական թեման՝ մեղքի, աշխարհի և մահվան մասին: Նշեցինք, որ ՄՄ 3751 ձեռագրում հիշատակված Հակոբ Ամասիացին իր երգերը գրել է խոր ծերություն-վաթսունամ-

³³ Նույն տեղում, էջ 202-203: Տե՛ս նաև՝ **Եգնիկ Կողբացի**, *Եղծ Աղանդոց*: // «Մատենագիրք հայոց», հ. Ա., Ե. դար, Անթիլիաս-Լիբանան, 2003, էջ 458: Տե՛ս նաևս ԺԳ. 21-22:

³⁴ *Rahip* բառն է:

յա հասակում: Տարիքի և դրան ուղեկցող զգացողությունների մասին Գրիգոր Տաթևացին գրում է. «Եւ եզր է ծերութեան հասակն, վասն այն կոչի ծեր, որ է ծայր կենցաղոյս եւ նաւահանգիստն ի գերեզման»³⁵: Եթե տողերի արանքում տաղասացը չհուշեր իր կյանքի ճակատագրական դրվագի մասին, կարելի էր կարծել, որ աշխարհի և մահվան բանաստեղծական որոնումները ծնունդ են կյանքի որոշակի շեմն անցած մարդուն ուղեկցող զգացումների: Մինչդեռ այս ամենը խորապես պարված և տեսնված զգացողությունների արգասիք է, ինչը Հակոբ Ամասիացի տաղասաց/ները արտահայտել է/են բանաստեղծական հարուստ զգացումներով և կառուցվածք-պատկերներով: Բնականորեն, և՛ առհասարակ միջնադարյան, և՛ դրանց միախառնված նոր ժամանակների տաղերի ազդեցությունը, ինչպես նաև դրանց հետևելը հուշում են տաղասաց/ների՝ իսկապես բանաստեղծական ավանդույթների կրող լինելը: Առանձնակի ուշագրավ է երկու դեպքում էլ կրկնակ տողերի, նաև, այսպես կոչված, եղանակավոր երգերի առկայությունը: Հ. Բախչինյանը Պաղտասար Դպրի տաղերի մասին խոսելիս նոր շրջանի բանաստեղծական ձևերի մասին գրում է. «Պաղտասար Դպրի տաղերն ունեն նոր շրջանի բանաստեղծությանն առավել մերձ ամփոփ ու կառուցիկ կոմպոզիցիա», որի արտահայտումներից է այն, որ տաղերը «հարուստ են կրկնակ-կրկներգերով...»³⁶: Վերջիններիս ազդեցությունը տաղաչափություն մեջ նաև զգայնության աստիճանը բարձրացնելն է: Իսկ Հակոբ Ամասիացու կսկծալի, զգայական տողերը բանաստեղծական ներշնչանքով իսկապես մերձենում են Պաղտասար Դպրի տրամադրություններին՝ դրանով միևնույն ժամանակ արտացոլելով ուշ միջնադարի վերջին շրջանում տեղի ունեցող դրական առումով բանաստեղծական խմորումները: Ժամանակին տարածված, ապա Պաղտասար Դպրի գործածած թերևս ամենահայտնի «Զարթի՛ր, նազելի՛ իմ, զարթի՛ր» եղանակի տաղաչափական այլ տարբերակ է Հակոբ քահանայի Բ.՝ «Զարթի՛ր ի ննջմանէդ, որդեա՛կ իմ, զարթի՛ր» չափը:

Կրկնակ երգերի դեպքում նաև ուշագրավ են բանաստեղծությունների հանգավորման առանձնահատկությունները, քանի որ կրկնակները պահում են իրենց հանգը՝ նման չլինելով տվյալ տան հանգավորմանը: Հակոբ Ամասիացի/ների տաղերի դեպքում ամեն տան մեկ, երկու կամ երեք նույնահանգ տողերին հաջորդում-լրացնում է բոլոր տների համար միահանգ կրկնակը:

Բնականորեն, ազդեցությունների մասին չենք կարող խոսել, բայց սրանք հուշում են բանաստեղծական ավանդույթներին, փոփոխություններին հետևելու՝ նույն ժամանակ ստեղծագործող երկու տարբեր տաղասացների սկզբունքների մասին:

³⁵ Գրիգոր Տաթևացի, Քարոզգիրք, Ձեռան հատոր, Կ. Պոլիս, տպ. Աբրահամ Թրակացու, 1740, էջ 207:

³⁶ Պաղտասար Դպիր, Տաղեր (կիսկատար ժողովածու), աշխատ. Հ. Բախչինյանի, Երևան, 2007, էջ 65:

երկու Հակոբ Ամասիացիներին սերտորեն աղերսում է նաև քնարական հերոսի խնդիրը: Նրանց տաղերում ինքնագրույց է, հայացք անձին, էությանը, որը թեև չի հաղթահարում մահվան և կյանքի ի վերուստ բաժանումը. «Ի յընտանեացդ եւ զաւակաց / մեռանելոց ես դու յանկարծ, / տանին, չը թողուն քո կամաց, մարմին իմ, գործեա՛ զբարիս, գործեա՛ զբարիս», այնուհանդերձ, միտքը, հոգին անհատի այդ զգացումների մեջ անցնում է զուլալման, մաքրագործման ճանապարհով, որի, թերևս, ամենից զգայական արտահայտությունը Գ. տաղն է.

Յանիւս ընկղմի գուբ գերեզմանի,
եթէ պատահի, դուք բարո՛վ կացէք:

Տառապանքի կրողը անհատն է, քնարական հերոսը, որ շարացած չէ աշխարհի հանդեպ.

Կարօտով գնամ, սիրով ձեր մնամ,
յորժամ ես լամ, դուք բարո՛վ կացէք.....:
Ի սէր ձեր հարայ, սրտիւս դառնացայ,
ի ձէնջ հեռացայ, դուք բարո՛վ կացէք:

Ժէ.-ԺԸ. դդ. բանաստեղծների շարքին, այսպիսով, ավելանում է ևս մեկ անուն՝ Հակոբ քահանա Ամասիացի, քանի որ մեր գիտարկած ընդհանրությունները երկու տաղասացների միջև ոչ այնքան առնչակցություններ են հուշում, որքան օրինաչափություններ, քանի որ այդ հատկանիշներն առավել մոտեցնում են այս հեղինակներին և նրանց տարանջատելու կամ հակադրելու կովան չեն տալիս: Ուստի, մեր ընկալմամբ, ՄՄ 3751 ձեռագրում և Վիեննայի ցուցակում հիշատակված երկու Հակոբ Ամասիացիները կարող են լինել միևնույն անձը և նույն տաղասացը:

Նույնիսկ եթե ապագայում հայտնվելիք փաստերի շնորհիվ այս հեղինակներին տարանջատելու հնարավորություն ունենանք, ապա լեզվամտածողական և բանաստեղծական այս ընդհանրությունները մեզ օգնելու են համակարգային պատկերացում ունենալ Փոքր Հայքի Ամասիա երկրամասի հայ ուշմիջնադարյան բանաստեղծական ինքնուրույնության և դրսևորման յուրահատկությունների մասին, քանի որ նրանց բանաստեղծությունը սերտորեն առնչվում է իրենց երկրամասի կենսամշակութային-բանաստեղծական միջավայրին:

* * *

Այստեղ տպագրում ենք՝

ա. ՄՄ Հ^մ 3751 ձեռագրի թվով 6 տաղերը (որոնցից երկուսը նաև տպագրվել են «Մեղու Հայաստանի» հանդեսում),

բ. Հակոբ երեց Ամասիացու՝ ըստ Վիեննայի մատենադարանի ձեռագրի՝ «Յուշամատեան...»-ում տպագրված տաղը,

գ. երկու տաղերը և դրանց հեղինակներին նույնացնելու շփոթը վերացնե-

լու և մեր խոսքն առավել համոզիչ դարձնելու նպատակով նաև «Ա՛նձն իմ, ընդէ՞ր ես ծուլացեր» տաղը՝ ըստ ՄՄ ձեռ. 2672, 393աբ:

Բոլոր տաղերը դնում ենք բնագրական հիմք-աղբյուրների պատկերով (չփոխելով նույնիսկ ուղղագրական սխալները)՝ ներկայիս կանոններին համապատասխանեցնելով միայն մեծատառ-փոքրատառ (հատուկ և հասարակ անունների) գրույթյունը և կետագրույթյունը:

Ա.-Ձ. տաղերի տնաբաժանումը ձեռագրիցն է, իսկ վերջին երկուսինը՝ մերը: Վերջում դրված են նաև օտար և բարբառային բառերի բացատրույթյուններ:

ԱՄԱՍԻԱՅԻ (ԷՄԱՍԻԱՅԻ) ՀԱԿՈՒԲ ԵՐԵՑ

Ա.

1. Յո՛յ իմ մեծի թշուառութեանս,
միայն յԱստուած մնաց իմ բանս,
միշտ կարօտիմ ասպնջականս,
շրջիմ ւֆսորեա՛լ, ւֆսորեա՛լ, ւֆսորեա՛լ:

2. Ալիք ծերութեան հասեալ եմ,
մարմնովս ցաւօք լցեալ եմ,
աչերս արտասաւօք թացեալ եմ,
շրջիմ ւֆսորեա՛լ, ւֆսորեա՛լ, ւֆսորեա՛լ:

3. Կիրեղ Երուսաղէմացիմ
երեսուն ամ ւֆսորեցիմ,
գնալ հայցեմ հետոց նոցիմ,
շրջիմ ւֆսորեա՛լ, ւֆսորեա՛լ, ւֆսորեա՛լ:

4. ՅՈՒՅԱՆ ՈՍԿԵՐԵՐԱՆ ՄԵԾԻՆ
երեք անգամ ւֆսորեցիմ,
հող եւ մոխիրս նոցա ոտիմ,
շրջիմ ւֆսորեա՛լ, ւֆսորեա՛լ, ւֆսորեա՛լ:

5. Բագում նեղութիւնք երեւիմ
միշտ հանապազ բոլօր տարիմ,
որպէս զմոլորեալ ոչխարիմ,
շրջիմ ւֆսորեա՛լ, ւֆսորեա՛լ:

6. Ինձ օգնութիւն ի քէն լիցիմ,

ամենասու՛րբ Աստուածածին,
վասն Որդոյ քոյ Միածնին,
շրջիմ ւֆսորեա՛լ, ւֆսորեա՛լ:

7. Բաբունդ երկնից, ի վա՛յր հայեաց,
տե՛ս նեղութիւնս յիմ ընկերաց,
հալածեն զիս վասն բարեաց,
շրջիմ ւֆսորեա՛լ, ւֆսորեա՛լ:

8. Իժի, քարբի նման հային,
ինձ նախանձին որպէս Կային³⁷,
վասն իմ յալէտ սուտ վկային,
շրջիմ ւֆսորեա՛լ, ւֆսորեա՛լ:

9. Յաւի սիրտ իմ յամենայն ժամ
խրատ ասել ժողովրդեան,
չեն թողուր, որ բանամ բերան,
շրջիմ ւֆսորեա՛լ, ւֆսորեա՛լ:

10. Է՛յ խիղն Յակոբ երէց,
դու լա՛ց անկար ի մէջ ուշկապարկաց,
արթո՛ւն կացիր, աչե՛րդ բաց,
շրջեա՛ ւֆսորեալ, ւֆսորեալ, ւֆսորեալ:

ՄՄ ձեռ. 3751, 533բ-4ա, «ՅԱԿՈՒԲ ԻՐԻՑԷ»

Բ.

1. Տէր իմ Յիսուս Քրիստոս առ ինձ բարկացաւ,
վասն մեղաց իմոց այլում դառնացաւ,
իմ նագելի որդեակս ի հող ննջեցաւ,
զարթի՛ր ի ննջմանէդ, որդեա՛կ իմ, զարթի՛ր:

2. Եղեալ եմ տասն ամաց լցեալ զիմ տարին,
ոչ կամեցայ լինիլ այս մարմնոյ գերին,

³⁷ Ակնարկում է Սուրբ Գրքի պատումը՝ Կայենի նախանձը Աբելի հանդեպ, քանի որ Աստված ընդունեց Աբելի ընծաները, Կայենինը՝ ոչ: Հմմտ. Ծննդ. Գ. 3-5:

ահա ես կու գնամ ի ֆաղաֆն վերին³⁸,
մի՛ լայր, ֆաղցրի՛կ մայր իմ, ոչ կարեմ զարթիլ:

3. Բամից ամենեցուն ֆաղցր ես սիրական,
երանելեաց դասուն եղեր բարեկամ,
ֆու հոգուն փոխարէն զիմ հոգիս կու տամ,
զարթի՛ր, իսպառ ննջող որդեա՛կ իմ, զարթի՛ր:

4. Յանի կենաց իմոց գուր ընկղմեցա՞³⁹,
լար արծաթոյս իմոյ, վա՛հ, որ ֆակեցաւ,
մանեակ ոսկոյս իմոյ փշրիլ կամեցաւ,
մի՛ լայր, ֆաղցրիկ մա՛յր իմ, ոչ կարեմ զարթել:

5. Ա՛յ նագելի որդեակ, յինէն հեռացար,
զաղէտ ես զարտաստմս զիա՛րդ մոռացար,
վասն մեղաց իմոց ինձ օտարացար,
զարթի՛ր, իսպառ ննջող որդեա՛կ իմ, զարթի՛ր:

6. Կարապետ որդին ֆո տանէդ են հանած,
ժառանգ մարմնոյս իմոյ անտիրունջ մնաց,
ա՛յ վախ, որ ես էյի սիրով նշանած,
մի՛ լայր, ֆաղցրի՛կ մայր իմ, ոչ [կարեմ զարթել]:

7. Ո՛վ իմ սիրուն որդեակ, զմեղս իմ գիտեմ,
հանապազ արտաստօ՛ք զմիտս իմ դատիմ,
ա՛յ իմ անուշ գառնուկ, զֆեզ ո՛ւր գտնիմ,
զարթի՛ր ի ննջմանէդ, որդեա՛կ իմ, զարթի՛ր:

8. Բաժանել կամեցայ իմ հօրէս, մօրէս,
բարեաւ մնայ արի սիրուն եղբօս,
այլ ոչ կարէ՛ք տեսնել, վերջացաւ օսս,
մի՛ լայր, ֆաղցրի՛կ մայր իմ, ոչ կարեմ զարթել:

³⁸ Խոսքը վերին Երուսաղեմի՝ փխբ. երկնային արքայության մասին է, գնալ վերին Երուսաղեմ, նշանակում է մահանալ, գնալ հրեշտակների բնակարան:

³⁹ Այս և հաջորդ երկու տողը համառ. «Մինչեւ կործանեալ իցէ լար արծաթոյն, եւ խորտակեալ մանեակ ոսկոյն. եւ մանրեալ սափորն յաղբերն, եւ ընկրկեալ անին ի գուրն» (Բանք Ժող. ԺԲ. 6):

9. Է՛յ նագելի որդեակ, ելար բանակելո
 Է՛ր այրըլմիշ եղար ֆոյ սիրականէդ,
 հինգ օրիկ ապրեցար յետ նշանածիդ,
 զարթի՛ր, իսպառ ննջօղ որդեա՛կ իմ, զարթի՛ր:

10. Սիրամարգ ոսկերէլ⁴⁰ նշանածս առի,
 անդառնալի համփայ ելեալ գնացի,
 աղաչեցէ՛ք լինիմ հարսն Քրիստոսի,
 մի՛ լայր, ֆաղցրի՛կ մայր իմ, ոչ կարեմ զարթիլ:

11. Էրանելի մայր իմ սուրբ կոյս Մարիա՛մ,
 այս անցաւոր աշխարհս ինձ եղեւ հարամ,
 ահա երես անկեալ դիմօք առ ֆեզ գամ,
 բարեխօսեա՛ Յիսուս Որդւոյդ սիրական:

ՄՄ ձեռ. 3751, 534աբ, «ՏԵՐ ՅԱԿՈՒԲԷՍ Է»,
 հրատ. «Մեղու Հայաստանի», Քիֆլիս, 1858, Հմր 17, էջ 136:

Գ.

1. Յանիս ընկղմի գուր գերեզմանի,
 եթէ պատահի, դո՛ւք բարո՛վ կացէ՛ք:

2. Այս բանս խղնալի, ողորմ ու լալի
 պիտի պատահի, դո՛ւք բարո՛վ կացէ՛ք:

3. Կարօտով գնամ, սիրով ձեր մնամ,
 յորժամ ես լամ, դո՛ւք բարո՛վ կացէ՛ք:

4. Ողջոյն յիսուսեան դրօֆն փակելեան⁴¹
 աւանդեմ ձեզ զայն, դո՛ւք բարո՛վ կացէ՛ք:

5. Բաղբառս նուագի եւ լար արժաթի
 թէ խորտակեսցի, դո՛ւք բարո՛վ կացէ՛ք:

⁴⁰ Այս արտահայտությունը հմմտ. «Սիրասնունդ սիրամարգ սըխրալի, / Նըբբափայլ ոսկերեկ տարփալի...» տողերի հետ (ՆԵՐՍԵՍ ՇՆՈՐՀԱԼԻ, *Տաղեր և գանձեր*, Երևան, 1987, էջ 363):

⁴¹ Հմմտ. «Եւ էր երեկոյ ի միաշաբաթօջ աւուրն. եւ դրամ փակելով՝ ուր էին աշակերտքն ժողովեալ վասն անին հրէից, եկն Յիսուս եւ եկաց ի միջի նոցա, եւ ասէ ցնոսա. Ողջոյն ընդ ձեզ», «Գայ Յիսուս դրամն փակելով. եւ եկաց ի մէջ, եւ ասէ. Ողջոյն ընդ ձեզ». Յովն. Ի. 19, 26:

6. Ի սէր ձեր հարայ, սրտիս դառնացայ,
ի ձէնջ հեռացայ, դո՛ւք բարո՛վ կացէ՛ք:

7. Բամեալ խրախանայք, գինով զուարճանայք,
օրհնեա՛լ ֆահանայք, դո՛ւք բարո՛վ կացէ՛ք:

8. Իմ հա՛րբ եւ եղբա՛րբ, ֆո՛ւրբ իմ եւ մա՛րբ,
ամենե՛հեաննդ հաւասարք դո՛ւք բարո՛վ կացէ՛ք:

9. Յոլեալ անցուցի կեանս վաթսուն ամի,
թէ աշխարհէս փոխի, դո՛ւք բարո՛վ կացէ՛ք:

10. Վաղիս աղաչեմ, սիրով պաղատիմ՝
աղօթե՛լ վասն իմ, դո՛ւք բարո՛վ կացէ՛ք:

11. Եղո՛ւկ իմ անձին, է մանեակ՝ ոսկի,
երթ փշրեսցի, դո՛ւք բարո՛վ կացէ՛ք:

12. Երթայ ֆահանայն Յակոբ էրէցն այն
եւ սսէ զայս բան՝ դո՛ւք բարո՛վ կացէ՛ք:

ՄՄ ձեռ. 3751, 534բ-5ա, «ՅԱԿՈՒԲ ԻՐԻՅՎԵ Ե»

Գ.

1. Յանունդ անուշ, ա՛յ սիրական,
իմ նագելի՛ եւ բարեկա՛մ,
հանապագ վասն ֆոյ կու լամ,
Եղիսապե՛տ, անուշ պատկեր, եաֆուդ պատկեր:

2. Ակ փերուզով կ՛երեխս,
ոսկերթէլ վարդի տերեւ ես,
ոչ գիտեմ՝ ուր գնացեր էս,
Եղիսապե՛տ, անուշ պատկեր, եաֆուդ պատկեր:

3. Կամար ունֆդ ֆոշէ պէնտերով,
ականջդ ոսկի գնտերով,
զարդարեալ անգին ակտերով,
Եղիսապե՛տ, անուշ պատկեր, եաֆուդ պատկեր:

4. Ուրախադէմ ֆաղցրիկ պատկեր ես,
լալ ու գունար անգին ֆար ես,
որդեա՛կ իմ, ո՛ւր գնացեր էս,
եղիսապե՛տ, անուշ պատկեր, եաֆուդ պատկեր:

5. Բարեւեսակ բոլոր լուսին,
նման Հոփփսիմէ կուսին,
արժան լիցիս նոցին դասին,
եղիսապե՛տ, անուշ պատկեր, եաֆուդ պատկեր:

6. Իմ սիրական՝ նման վարդի,
մեզ լալ էիր, ֆան զտասն որդի,
գեղեցիկ զէտ սիրամարգի,
եղիսապե՛տ անուշ պատկեր, եաֆուդ պատկեր:

7. Բամեալ ամենայն բարեկա՛մ,
եկե՛ք լացե՛ք զիմ սիրականն,
հօր եւ մօրս մեկիկ միայն,
եղիսապե՛տ, անուշ պատկեր, եաֆուդ պատկեր:

8. Յօղի աչերնուս արտասուք,
հօր եւ մօր ֆոյ սրտիկն է սուք,
Աստուած ողորմեսցի հոգուդ,
եղիսապե՛տ անուշ պատկեր, եաֆուդ պատկեր:

9. Ի թվին հագար հարիւր ամին
վաթսունեվեց թիւ անլին,
հոկտեմբերի տասներեփին,
փոխեսցար յօր կիրակէյին,
եղիսապե՛տ, անուշ պատկեր, եաֆուդ պատկեր:

10. Է՛յ լուսադէմ պատկեր հանած,
հետ առեալ տարեր նշանած,
Քրիստոսի լե՛ր հարսնացած,
եղիսապե՛տ, անուշ պատկեր, եաֆուդ պատկեր:

11. Սոսկալի տեսեալ հրեշտակին

Երեւեցաւ քեզ ահագին⁴²,
ծնողդ թողիւ լալագին,
Եղիսապէ՛տ, անուշ պատկեր, ետքոյ պատկեր:

12. Էրանեալ սուրբ կո՛յս Մարիամ,
բարեխօսեա՛ւ առ Տէր Արքայն,
Եղիսապետ կոյս աղջիկն այս
լինի բաժին արհայութեան:

ՄՄ ձեռ. 3751, 535աբ, «ՅԱԿՈՅ ԻՐՅԻԵՍ Է»

Ե.

1. Աշխարհիս խեղճ բաներն ո՛ւմ անեմ կանգաւ,
մանուկ, մատղաշ կտրին կ'լինի բէմուրաւ:
Ներսէսին կրակն խիստ շատ էր մետէթ,
անուր համար կու լայ մայրն Ներսէսին:

2. Խիստ անօրէն ցաւի նա հանդիպեցաւ,
ախր չազատէց, նարն կտրեցաւ,
սիրուն եւ գեղեցիկ անձն մաշեցաւ,
ո՛վ կարօղ է քաշել դարը Ներսէսին:

3. Երեք ամիս լման ցաւին դիմացաւ,
իւր մեռնելու օրն շուտով իմացաւ,
գիտես, թէ հոգին որ տուէց, քնեցաւ,
աջապ ո՞ր ջուրը ընկնի ետը Ներսէսին:

4. Քնած է դէյին, երեսը բացին,
ոչ գտին Ներսէսը, խղներով լացին,
սուղ արեւն աժան առին, գնացին,
իմդատին չի հասաւ հայրը Ներսէսին:

5. Հարն ու մայրն կու լան՝ որդի՛ սիրելի,
մեր տանն արեգակ եւ մեր փարելի,
Ներսէսի սրտիկն է եղեր ետրալի,

⁴² Հմմտ. «Սոսկալի տեսիլ հրեշտակին / Ի փառատուր քո գերեզմանին...» շարականի հետ (*Մատենագիրք հայոց*, Ը. հտ., *Շարական*, Անթիլիաս-Լիբանան, 2007, էջ 198. «Հարցք Յարութեան...», ԱԶ»):

երկինքն էլաւ ահուգարը ներսէսին:

6. Գեղեցիկ թռչուն էր, էլաւ ու թռաւ,
ծնօղաց ձեռիցն, միակ էր, առաւ,
եղո՛ւկ հագար վայ, որ կտրին մեռաւ,
թող սե՛ւ ու սո՛ւգ մտնու եարը ներսէսին:

ՄՄ ձեռ. 3751, 535բ-6ա

2. ԱՇԽԱՐՀ

1. Յանունդ աշխարհ կոչեցեալ է, եղեալ ես վայր արտասուաց,
ժամանակ մի ուրախ առնես, յետոյ բերես սուգ եւ լաց,
խաբես զմարդիկ, կորուսանես, քեզի սրտով սիրողին, վա՛խ:

2. Աստ մինն ծնանի, եղբա՛րք, անդ միսն մեռանի,
յայսմ տանս է ուրախութիւն, անդ է սուգ եւ տրտմութիւն,
այսպէս պատրես զամենեսեան, քեզի սրտով սիրողին վա՛խ:

3. Կամաց քոց հնազանդ առնես զաղամեանքն ամենայն,
զինչ որ կամիս, զայն կատարել տաս ամենից համայնգամայն,
վասն որոյ Տէրն պատուիրէ, քեզի սրտով սիրողին վա՛խ:

4. Որպէս պատմէ սաղմոսն Դաւթեան մեղաւորաց ամենուն՝
ահա կան եւ ունին քոյ աշողութեամբ մեծութիւն⁴³,
քե՛զ ասեմ, ո՛վ զալմ աշխարհ, քեզի սրտով սիրողիս վա՛խ:

5. Բարեկամ ես դու այնցիկ, աշխա՛րհ, զքեզ ո՞վ սիրէ,
զորդի ի հօրէ, դուստր ի մօրէ եւ զսկեստուն ի հարսնէ,
զայր եւ զկին այլ բաժանես, քեզի սրտով սիրողիս վա՛խ:

6. Իւրաքանչիւր արուեստաւորք, կրօնաւորք եւ կարգաւորք,
եպիսկոպոսք, եւ մեծաւորք, եւ զնոցին սպասաւորք՝
զամենեսեան նախանձ շարժիս, քեզի սրտով սիրողիս վա՛խ:

7. Բամեալ պատկերի շրջի մարդ, սակայն ի զուր խոովէ,
գանձէ բազում աշխատութեամբ, ոչ գիտէ՝ ո՛ւմ ժողովէ,

⁴³ «Ահա մեղաւորք են եւ յաշողեալ է նոցա, կան եւ ունին զմեծութիւն աշխարհի»։ Սաղմ. ՀԲ. 12:

գրկէ զհոգին, փ[r՞թ]է զմարմինն, ֆեզի սրտով սիրողիս վա՛խ:

8. Ի նանիր տգնիմք հանապազ վասն կամայպաշտութեան,
շինեմք տուն, այգի, բախշայ վասն մարմնոյ հեշտութեան,
թողումք օտարաց եւ գնամք, ֆեզի սրտով սիրողիս վա՛խ:

9. Յատօք ծնցիս⁴⁴, - ասացաւ մեզ, որպէս եւ եմք իսկապէս,
գուր եւ անօգուտ վաստակօղ, միշտ դանդաղիմք մարմնապէ[ս],
աշխարհ գիւրն սիրէ՞ արդեօք, զինքն սրտով սիրողիս վա՛խ:

10. Էմասիացի՛ Յակոբ Երեց, զամենեսեան իւրատես,
այլոց թէ զինչ որ պատուիրէս, բաւական է դու պահես,
չա՛նք արա միշտ սրտի մտօք, մի՞թէ զաշխարհս ժամանես,
ատեա՛ զաշխարհս եւ ասես զայս՝ ֆեզի սրտով սիրողիս վա՛խ:

ՄՄ ձեռ. 3751, 536բ, «ՅԱԿՈՒԲ ԻՐԻՑԷ»,
հրատ. «Մեղու Հայաստանի», Թիֆլիս, 1858, Հմր 14, էջ 112:

ՏԱՂ ԶԸՂՋՄԱՆ՝ ՇԱՐԱԳՐԵԱԿ ՅԱՄԱՍԱՅԻ ՅԱԿՈՒԲ ՔԱՀԱՆԱԷ

1. Ա՛նձն իմ, ընդէ՛ր հեղգացեալ ես,
ընդ աշխարհիս հեշտացեալ ես,
ի պատուիրանս ոչ կացեալ ես,
մարմի՛ն իմ, գործեա՛ զբարիս, գործեա՛ զբարիս:

2. Ասա՛ղ կեանք իմ, որ թերի ես,
ի մէջ մեղաց դու գերի ես,
յառափնութեանց հեռի ես,
մարմի՛ն իմ, գործեա՛ զբարիս, գործեա՛ զբարիս:

3. Որ յԱդամայ ես դու զարմէն,
ազգաւդ կոչեալ ես դու արմէն,
մեռանելոց ես, ո՛վ մարմին,
մարմի՛ն իմ, գործեա՛ զբարիս, գործեա՛ զբարիս:

4. Ի սոսկալի դատաստանի,
զի՛նչ տալոց ես պատասխանի

⁴⁴ «Եւ ցկիինն ասէ. Բազմացուցանելով բազմացուցից գտրամութիւնս քո եւ զհեծութիւնս քո.
արամութեամբ ծնցես որդիս». Ծննդ. Գ. 16 (ընդգծումը մերն է՝ Ա. Ա.):

հոգիդ մարմնոյդ կու բաժանի,
մարմին իմ, գործեա՛ զբարիս, գործեա՛ զբարիս:

5. Բանիս, գործով եւ խորհրդով
միտք քո լիցի միշտ Աստուծով,
անցելոց եւ դու յանհուն ծով,
մարմին իմ, գործեա՛ զբարիս, գործեա՛ զբարիս:

6. Ռամիսս⁴⁵ կոչեա՛ խրատատուր,
աչօդ հայէ, մըտօք էդուր,
ճըշմարտապէս կայ անշէջ հուր,
մարմին իմ, գործեա՛ զբարիս, գործեա՛ զբարիս:

7. Ի յընտանեացդ եւ գաւակաց
մեռանելոց եւ դու յանկարծ,
տանին, չը թողուն քո կամաց,
մարմին իմ, գործեա՛ զբարիս, գործեա՛ զբարիս:

8. Պու տիմեայ պիր ուլու խանտըր
իքի գաբուլու պիր հանտըր,
պունուն սօնդու ուրիանտըր
մարմին իմ, գործեա՛ զբարիս, գործեա՛ զբարիս:

9. Բախըբբ Յակոբ, չըդըր եաման,
իւրէնիսիմ օլտու պիրեան,
պու թէնտէն, պու տիմեատան,
իլլէ շէյթան էլիմտէն:

(Այս աշխարհը մի մեծ հյուրատուն է,
երկու դոնանի մի տուն է,
սրա վերջը մերկություն է,
մարմին իմ, գործեա՛ զբարիս, գործեա՛ զբարիս:

Քահանա՛ Յակոբ, կանչի՛ր՝ վա՛յ (ո՛հ ասա),

⁴⁵ Այս բառը ենթադրաբար *ռամիկ*, *ռամկամիսս* բառերի հետ առնչություն ունի: Բացատրության մեկ այլ տարբերակ էլ առաջին՝ Ռ. տառը թվային համարժեքով կարդալն է՝ *հազարամիսս*, որ կնշանակի՝ *բազմամիս*, *հոգնամիս*:

իմ սիրտը տառապեց (այրվեց)
այս մարմնից, այս աշխարհից,
հատկապես չարի (սատանայի) ձեռքից (հայատառ թորհերեն
հատվածի բառացի թարգմանությունը մերն է՝ Ա. Ա.):

Սիմոնեան Գ., Յուշամատեան Պոնտական Ամասիոյ,
Վենետիկ, 1966, էջ 487-488:

ՏԱՂ ԱՊԱՇԵԱՐՈՒԹԵԱՆ ԵՒ ՀՈԳՈՅ

1. Ա՛նձն իմ, ընդէ՛ր ես ծուլացեր
‘ւ ի մահուանէ անհոգացեր,
մարմին, ընդէ՛ր ես հեղգացեր,
զահ դրժոխոցն ես մոռացեր:
2. Գիտեմ՝ գեհեն կայ պատրաստեալ,
յէրես զանանց կեանսըն թողեալ,
յանցօրօֆս ես շրարեալ
եւ տարտարոսն ըզֆե պատեալ:
3. Է՛ր չես իլար եւ արտասուեր,
զԱստուած դու ֆեզ յօգնել կոչեր,
մի՞թէ կարես զմեղքդ ծածկեր,
յանանց հըրոյն ըզֆեզ թափեր:
4. Խայտառակեալ անձն իմ չարով
ի մէջ մեղաց կամ զերթ ըզծով,
յալիս ծըփիմ յոյժգին հողմով,
մէջ եւ մորիկ պատեալ զինով:
5. Բարեաց զրկեալ եմ կարօտով,
ըստոյզ անկեալ անձն իմ ի սով,
եւ յԱստուծոյ եմ ամօթով,
ֆանգի յանցանք ունիմ յոլով:
6. Տէ՛ր իմ՝ զըթած եւ բարերար,
անոխակալ ‘ւ անյիշաչար,
ի ֆէն հայցեմ սրտով յօծար,
թո՛ղ ինձ ըզմեղս իմ շատ եւ չար:

7. Ոչխարս ի քն հօտէտ մոլար,
գին եմ արեանդ եւ չեմ աստար,
լե՛ր դու ինձ հար եւ մխիթար,
մերժեայ յինէն զմութն եւ զխօար:
8. Աստուած հզօր, երկայնամիտ,
անոխակալ եւ հշմարիտ,
եւ քն անսուտ սուրբ հրամանիտ
հօտացի անեղ Բանիդ:
9. Տէ՛ր, առաքեա՛յ զքն Սուրբ Հոգիդ
եւ զմոլորեալ ծառայս քն զի՛տ,
զոր ըստեղծեալ ծածկագիտիդ,
'ւ ետուր ինձ գանձ եւ մարգարիտ:
10. Ա՛նձն իմ, դու լա՛ց, կա՛ց եւ տխուր,
գի քեզ վառած կայ հնոց եւ հուր,
այս անցօր կեանքս է փրփուր,
զոր ժողովես ունայն եւ գուր:
11. Է՛ր կաս անհոգ, դու մէկ ասա՛յ,
գէմ չես տրդայ դու անիմայ,
այժմիկ խնդաս գէտ նոր փեսայ,
յետոյ վայ տաս անձինդ վերայ:
12. Աղօթից ժի՛ր կաց եւ ջանա՛յ,
քան զերգնօր եւ արեղայ,
ըզմեղս ատեա՛յ եւ անարգեա՛յ,
զբարին սիրեա՛յ եւ մեծարեա՛յ:
13. Յունան ի փոր կէտին գոչէր⁴⁶,
Պետրոս ըզքեզ յօգել կոչէր⁴⁷,
եւ մաքսօրն աղաղակէր.
Աստուած, քաւեա՛յ զմեղս իմ⁴⁸, - ասէր:

⁴⁶ Մարգ. Յովն. Բ. 1-3:

⁴⁷ Մատթ. ԺԳ. 30:

⁴⁸ Դուկ. ԺԸ. 13:

14. Յոյժ ողորմած ըզբեզ գիտէր,
վասն այն հայցել համարձակէր,
արդ, մի՛ անտես առնէր զիս, Տէ՛ր,
զի դու միայն ես մարդասէր:

ՄՄ ձեռ. 2672, 393բ

ՕՏԱՐ ԵՎ ԲԱՐԲԱՌԱՅԻՆ ԲԱՌԵՐԻ ԲԱՅԱՏՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

Աժան – 1. Էժան: 2. Դյուրութեամբ, հեշտութեամբ

Ախր (չ)ազատել – մահից (չ)ազատվել, (չ)փրկվել

Ահուզար – ահ ու դող, մեծ տագնապ, աղետ, տառապանք, վիշտ, տվայտանք, ողբ

Այրբլմիշ լինել – բաժանվել, թողնել-հեռանալ

Անիմայ – անմիտ, տխմար

Աջապ – արդյոք

Բախչայ – պարտեզ, այգի

Բէնուրատ – անհիղձ, անփափագ, բախտազուրկ, երազանքը անկատար մնացած

Գէմ – ընդհակառակը

Դար – 1. Տառապանք, տանջանք, ծանր վիճակ՝ դրություն: 2. Աղետ, փորձանք, չարիք

Դէյին (դէյի) – իբրև, որպես

Եար – սիրելի, սիրած աղջիկը

Եարալի (եարալու) – 1. Վիրավոր: 2. փխբ. Վշտահար, սիրուց խոցոտված

Եաբուզ – հակինթ թանկարժեք քար, կարմրագույն, նռնագույն

Զալմ (զալլմ, զալում) – անգութ, դաժան

Զէտ – նման, ինչպես, որպես

Է՞ր (ընդէ՞ր) – ինչո՞ւ

Իմդատին չհասնել – օգնութեան չհասնել

Լալ ու գունհար – սուտակ և գոհար

Լման – ամբողջ, լրիվ, ամբողջական

Հարամ – 1. կրոն. Նզոված, արգելված: 2. Անսուրբ, խարդախ ճանապարհով ձեռք բերված, պիղծ

Հարը կարվել – ուժերը սպառվել

Մեախք – ժամանակ, ժամանակահատված, տևողութիւն, ընթացք (ժամանակի), պահ

Պէնտ – ժապավեն, կապ

Սուղ – թանկ

Փերուզ – երկնագույն կամ բաց կանաչ թանկարժեք քար

Քօշէ – գույգ

ANI ARAKELYAN

**PRIEST YAKOB AMASIATS'I (EMASIATS'I): AN UNKNOWN
LATE MEDIEVAL ARMENIAN POET**

Keywords: Gevorg Akhverdyan, catalogue of the Armenian manuscripts of the Mekhitarists of Vienna, “Song (*tagh*) of Repentance”, “exile”, the revival movement of the 17th century, “new Grabar”, the individual and the environment, death and life, newly discovered poems (*taghs*).

The songbook (“Davtar,” Ms M3751) of Gevorg Akhverdyan who collected samples of folklore, has preserved six *taghs* (poems) written by a late medieval Armenian poet, priest Yakob Amasiats'i. There is almost no information about this poet in the Armenian manuscript catalogues and other printed sources, and his poems have survived only in this single manuscript.

A study of the Manuscripts W160 and W514 allows to conclude that priest Yakob Amasiats'i (Emasiats'i) mentioned in them is the same person as the author of the poems in Ms M3751, since they display a number of common features: the specific language which took shape in the 17th century (classical Grabar with elements of the spoken language) and some lyrical motives – conversation with oneself, reflection of one's state of mind, examination of his own self and the world, personal experience and feelings.

If, nonetheless, new facts emerge in the future, witnessing that these Yakobs are two different authors, one may assess the mentioned commonalities as an evidence of a specific late medieval poetic thinking characteristic of the poets of the province Amasia of Lesser Armenia.

АНИ АРАКЕЛЯН

**ИЕРЕЙ АКОБ АМАСИЙСКИЙ (ЭМАСИЙСКИЙ), НЕИЗВЕСТНЫЙ
АРМЯНСКИЙ ПОЭТ ПОЗДНЕГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ**

Ключевые слова: Геворг Ахвердян, каталог рукописей Венских Мхитарийских, “покаяльный стих”, “ссылка”, возрождение семнадцатого века, “новый грабар”, личность и окружающая среда, смерть и жизнь, вновь обнаруженные стихи.

В *Песеннике* («Давтар», рук. М 3751) Геворга Ахвердяна, собиравшего образцы устного творчества, сохранилось шесть неизвестных стихотворений позднесредневекового армянского поэта Акоба иерея Амасийского (Эмасийского). В каталогах рукописей и печатных источниках сведения о нем почти

отсутствуют, а стихи сохранились только в указанной рукописи. Однако изучение венских рукописей №160 и №514 позволяет предположить, что упомянутый в них Акоб Амасийский – это то же лицо, что и автор стихов в М 3751, поскольку между ними много общего: сформировавшийся в 17-ом веке литературный язык (классический грабар с элементами живого языка), лирические мотивы – беседа с самым собой, отражение душевного состояния человека, вглядывающегося в собственное “Я” и мир жизненных обстоятельств и личных переживаний.

Если, тем не менее, обнаружится, что Акобов следует считать двумя разными авторами, упомянутые общие черты можно будет расценивать как свидетельство об особом поэтическом мышлении позднего средневековья, свойственном стихотворцам области Амасия в Малой Армении.

**ՏԵՐ ԽԱՉԱՏՈՒՐ ՔՈՒՐՏՔԱՆՑԻՆ ԵՎ ՆՐԱ
ՔԵՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ**

Բանալի բառեր՝ *Քերականություն, քերականական տերմին, ձեռագիր, ուսումնական ձեռնարկ, խոսքի մասեր, մանր հավելագրություններ, հնչյունաբանություն, ձևաբանություն, կետադրություն, չափածո երկ:*

Հայ քերականական մտքի պատմությունը մեծ մասամբ ուսումնասիրված է. այս բնագավառում հիմնաքարային աշխատություններից է բազմավաստակ գիտնական Ն. Ադոնցի «Գիտնիսիոս Թրակացին և նրա հայ մեկնիչները»¹, որում նա, գիտական շրջանառության մեջ դնելով երկի հայերեն թարգմանության բնագիրը (Թրակացու քերականությունը երկար ժամանակ եղել է հիմնական դասագիրք բարձրագույն դպրոցների համար), վերականգնում է մեկնությունների կորսված հատվածները, կատարում վերականգնված բնագրերի քննություն, բացահայտում դրանց և հունական մեկնությունների ազգակցությունը:

Հաջորդ կարևոր աշխատություններն են՝ ակադ. Գ. Զահուկյանի «Քերականական և ուղղագրական աշխատությունները հին և միջնադարյան Հայաստանում (V-XV դդ.)» և «Գրաբարի քերականության պատմությունը»², որոնցից առաջինում հեղինակը բացահայտում է հայ քերականների ժառանգությունը՝ ավանդված ձեռագիր մատյաններով, այնուհետև վերլուծում նրանց քերականագիտական հայացքները, իսկ երկրորդում ոչ միայն վերլուծում է ԺԷ-ԺԸ, դդ. քերականությունները, այլև ամփոփում-ամբողջացնում իր կատարած ուսումնասիրությունների արդյունքները՝ առանձնացնելով գրաբարի քերականական կառուցվածքի ուսումնասիրման երեք շրջան՝ հունատիպ, լատինատիպ և ինքնատիպ:

Հայ քերականագիտության պատմության համար կարևոր են քերականների

* Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարան, ք.գ.թ., ավագ գիտաշխատող, t.manukyan@matenadaran.am, հոդվածը ներկայացնելու օրը՝ 22. 02.2022, գրախոսելու օրը՝ 22.03.2022:

¹ Н. Адонци, Дионисий Фракийский и армянские толкователи, Петроград, 1915, Ն. Ադոնց, երկեր, հ. Գ., քարգմ. Օ. Վարդապարյան, Երևան, 2008:

² Գ. Զահուկյան, Քերականական և ուղղագրական աշխատությունները հին և միջնադարյան Հայաստանում (V-XV դդ.), Երևան, 1954, Գրաբարի քերականության պատմություն, Երևան, 1974:

և նրանց աշխատությունների՝ մեկից ավելի ձեռագրերի համադրմամբ կազմված համեմատական և քննական բնագրերը, դրանց հիման վրա կատարված ուսումնասիրությունները³, ինչպես նաև որոշակի քերականական երևույթների մասին գրված և բնագիր պարունակող հոդվածները: Այդուհանդերձ, գիտնականների ուսումնասիրության շրջանակներից դուրս են մնացել հեղինակներ և քերականություններ, մասնավորապես ուշ շրջանը ներկայացնող, որոնք նույնպես կարևոր են հայ քերականագիտության պատմության համար: Եվ այդ քերականներն ու աշխատություններն ի հայտ են գալիս հատկապես ձեռագրերի նկարագրման ժամանակ:

Այդպիսի մի հեղինակի՝ Խաչատուր Քուրտքանցուն և, մասնավորապես, նրա քերականությանն է նվիրված մեր աշխատանքը: Հեղինակի մասին տեղեկանում ենք ՄՄ 8706 ձեռագրից: Այն ինքնագիր է, մեզ հետաքրքրող «Քերականությունից» բացի կան նաև «Ի տէր Խաչատուր է սայ և ոգեալ» չափածո փոքրիկ ստեղծագործությունը, «Գիրք մակացութեան» աշխատությունը և հատվածական նյութեր իմաստասիրության, աստվածաբանության, ստուգաբանության վերաբերյալ: Ենթադրում ենք, որ հեղինակ-գրիչը նաև ծաղկողն է. ձեռագրում կա մի քանի անարվեստ, բայց հետաքրքրական մանրանկար, որոնց կանդազառնանք հրնթացս: Ձեռագրի գրչության ժամանակի և վայրի մասին մեզ տեղեկություններ են տալիս «Մակացության» և «Քերականության» տիտղոսաթերթ-հիշատակարանները (ՄՄ 8706, 2ա, 27ա): Հեղինակը գրում է, որ «Մակացությունը» շարագրել է 1770 թ. Խաստուր գյուղում, իսկ «Քերականությունը»՝ 1771-ին՝ գրչության վայրը չնշելով, բայց փոխարենը նշում է. «գրեցաւ... ի հայրապետութեան սրբոյ էջմիած[նայ] խորհրդական մօրս մերոյ եւ ի յառաջնորդութեան սրբոյ տանս մերոյ Ուշգլիսա սուրբ վանից...» (27ա): Ըստ բառարանային տվյալների՝ Խաստուրը⁴ գյուղ է Արևմտյան Հայաստանի էրզրում նահանգի Բայազետի գավառում, իսկ Ուշգլիսան⁵, որ նույն Ուշքիլիսա վանքն է,

³ Առաֆել Միսեցի, Յաղագս քերականութեան համառատ լուծմունք, աշխ. Լ. Խաչերեանի, Լոս Անճելոս, 1982, Դաւիթ Զէյթունցի, Մեկնութիւն քերականին, աշխ. Ե. Մելքոնյանի, Երևան, 1981, Նսայի Նչեցի, Վերլուծութիւն քերականութեան, աշխ. Լ. Խաչերեանի, Երևան, 1966, Յովհաննէս Երզնկացի, Հաւաքումն մեկնութեան քերականի, Լոս Անճելոս, աշխ. Լ. Խաչերեանի, 1983, Յովհաննէս Մործորեցի, Համառատ տեսութիւն քերականի, աշխ. Լ. Խաչերեանի, Լոս Անճելոս, 1984, Յովհաննէս Քոնեցի, Յաղագս քերականին, բնագիրը հրատ. պատր. Լ. Խաչիկյանը, ներածությունը Լ. Խաչիկյանի և Ս. Ավագյանի, Երևան, 1977, Վաղդան Արևելցի, Մեկնութիւն քերականի, աշխ. Լ. Խաչերեանի, Երևան, 1972:

⁴ Թ. Հակոբյան, Սա. Մելիք-Բախչյան, Հ. Բարսեղյան, Հայաստանի և հարակից շրջանների տեղանունների բառարան, հ. Երկրորդ (Գ-Կ), Երևան, 1988, էջ 682, հմմտ. Հ. Ս. Էփրիկեան, Պատկերազարդ բնաշխարհիկ բառարան, հ. Երկրորդ, գիրք Ա (Թ-Կ), Վենետիկ, 1907, էջ 152-153:

⁵ Տեղանունների բառարան, հ. 5, էջ 198:

ևս գտնվում է այնտեղ: Տեղագրական տվյալներից ելնելով՝ ենթադրում ենք, որ «Մակացուխյունից» մեկ տարի անց «Քերականությունը» նույնպես գրվել է հաստուրում: Անդրադառնալով հեղինակի անձին՝ շեշտենք, որ նա իր մականունը հիշատակարաններից մեկում գրում է Քուրտքանցի «Ք»-ով, իսկ մյուսում՝ Քուրտկանցի «Կ»-ով: Տեղանունների բառարանից հայտնի է, որ Քուրդիկան ձմեռանոցը գտնվում է Արևմտյան Հայաստանի էրզրում նահանգի Բայազետի գավառում (նաև Քուրտիգան կամ Քուրդիկան գյուղ կա Արևմտյան Հայաստանի Դիարբեքիրի նահանգում⁶): Քանի որ հաստուր գյուղը և Ուլլախսա վանքը գտնվում են միևնույն գավառում, հակված ենք մտածելու, որ մեր հեղինակի մականունը ծագել է ոչ թե Քուրդիկան գյուղից, այլ համանուն ձմեռանոցից, որն էլ հավանաբար նրա ծննդավայրն է: Այսպիսով՝ հեղինակի մասին մեր տեղեկությունները սուղ են. ընդամենը գիտենք, որ ապրել և գործել է ԺԸ. դարում Արևմտյան Հայաստանի էրզրում նահանգի Բայազետի գավառում: Հեղինակին և նրա գործերը, մասնավորապես «Քերականությունը», փնտրեցինք ոչ միայն Երևանի Մատենադարանի, այլև մյուս ձեռագրական հավաքածուներում, սակայն որևէ այլ տեղ չգտանք. փաստորեն հեղինակի կյանքի և գործունեության մասին տեղեկությունները մեզ են ավանդվել միայն ՄՄ 8706 ձեռագրով:

Ձեռագրի սկզբում հեղինակն ունի երեք քառատողից բաղկացած մի տաղ՝ «Ի տէր հաշատուրէ է սայ եւ ոգեալ» խորագրով, որը գովք է նվիրված խաչին, ենթադրում ենք, որ սա կապված է իր անվան հետ և տաղի յուրաքանչյուր տողը սկսվում և ավարտվում է «հ» տառով (-ախ հանգով)՝ «հաչին պատիւ տացուք յաճախ, / Խրախ եւ զւարճ սրտիւ ուրախ, / Խնդրեմք նստիլ յաջ 'ւ ոչ ի ձախ, / Խմեմք զբաժակ յառաջ և նախ... Խրանս կարկատ հոգի անծախ, / Խաշատուրիս օրհն զկմախ» (Յա): Տաղի նախընթաց էջին պատկերված է հավասարաթև խաչ՝ եզրերը խարսխակերպ, իսկ կենտրոնում ոճավորված շրջանակի մեջ «հ» տառը, որը ևս, կարծում ենք, կապված է իր անվան հետ (Չբ):

Մինչ երկի քննությանն անցնելը փոքրիկ անդրադարձ կատարենք քերականության նախընթաց էջում պատկերված մանրանկարին (27բ): Մանրանկարում կա երկու անձ. սարկավագ՝ հավանաբար աշակերտի դերում, և տեր հաշատուրը՝ ուսուցչի: Տեր հաշատուրի ձեռքին դիմակ կա, որը ենթադրում ենք այլաբանական նշանակությամբ նրա գիտելիքների խորհրդանիշն է: Մենք մանրանկարն այսպես ենք մեկնաբանում՝ ըստ բնագրի համատեքստի:

Աշխատությունն ունի հետևյալ խորագիրը՝ «Փիրք քերակ[ան]ության վասն մանկանց եկեղեցոյ առ ի վարժումն նորակիրթ տղայոց ի ձեռն ուսումնասէր վարժապետաց» (27ա), այսինքն՝ վարժապետների օգտագործման քերականության ձեռնարկ աշակետներին դասավանդելու համար: Քերականությունը շա-

⁶ Նույն տեղում, էջ 451 և 454:

րադրված է կարճ հարց ու պատասխանի եղանակով, որը տարածված էր, նաև դասագրքերի դեպքում: Լեզուն բավական պարզ է ու մատչելի. հեղինակը հաճախ այն հասցրել է պարզունակության՝ հավանաբար կրկին հաշվի առնելով, որ ուսումնական ձեռնարկ է կազմում: Քուրտքանցու քերականությունը կառուցվածքով հիշեցնում է հունալատինատիպ քերականությունները. ավանդաբար բաղկացած է քերականության չորս «մասից» (բաժնից)՝ գիր, վանկ, բառ, բան և ութ խոսքի մասից, պարունակում է նաև հնչյունաբանական հարցեր, բառի ու բառախմբերի իմաստաբանական ու ձևաբանական քննություն, ուղղագրությանն ու կետագրությանը վերաբերող փոքրածավալ հատվածներ: Այս ամենը ներկայացված է քաղվածաբար, հաճախ սերտ առնչակցությամբ այս կամ այն, հիմնականում լատինատիպ քերականություններին:

Քուրտքանցին Բերականությունը սահմանելիս հետևել է լատինաբաններին, սակայն որոշ տարբերությամբ. եթե Ոսկանն այն համարում է «հմտութիւն գործիական»⁷, Սիմեոն Զուղայեցին ու Բաղդասար Դպիրը՝ «գիտութիւն տառից»⁸, իսկ Հովհաննես Հոլովը, Հովհաննես Մրքուզը, Կղեմես Գալանոսն ու Խաչատուր Կարնեցին՝ «արհեստ»⁹, ապա մեր հեղինակն այն կոչում է «ոճ բարուք խոսելոյ և բարուք գրելոյ» (28ա):

Քուրտքանցին առանձին գլուխներով քննում է «գրից» մինչև «բան» քերականական հասկացությունները: Սկսելով գրից՝ նա ևս լատինաբան քերականության ազդեցությամբ «գիր» բառն է որդեգրում «տառի» փոխարեն, սակայն սահմանում չի տալիս գրի համար: Գրի դասակարգման հարցում Ոսկան երեանցու¹⁰ հետևությամբ՝ բավարարվում է ձայնավորների ու բաղաձայնների ընդհանուր բաժանումով՝ զերծ մնալով հունաբան և լատինաբան քերականների մանրամասն դասակարգումներից: Քուրտքանցին, Հովհաննես Մրքուզի և Բաղդասար Դպիրի պես¹¹ խախտելով ավանդույթը, յոթ ձայնավոր է թվարկում՝ «ւ»-ը դասելով բաղաձայնների շարքում: Գրի վերջում թվարկում է «և, Օ, Ֆէ» տառերը, նշում, որ դրանք «ոչ են ի կարգի» (28ա)՝ հավանաբար նկատի ունենալով, որ մաշտոցյան այբուբենում չեն եղել և միջին դարերում են գործածության մեջ մտել: Պահպանելով ձայնավորի ու բաղաձայնի ավանդական սահմանումը՝

⁷ Ոսկան Երևանցի, Քերականութեան գիրք համառօտիւք..., Ամստերդամ, 1666, էջ 3:

⁸ Սիմեոն Զուղայեցի, Գիրք որ կոչի քերականութիւն, Կ. Պոլիս, 1725, էջ 15, Պաղտասար Դպիր, Պարզաբանութիւն քերականութեան կարճառօտ և դիւրիմաց, Կ. Պոլիս, 1736-1738, էջ 7:

⁹ Յովհաննէս Կոստանդնուպոլսեցի, Զտութիւն հայկաբանութեան կամ քերականութիւն հայկական, Հոռոմ, 1674, էջ 119, Յովհաննէս Մրքուզ, Համառօտ քերականութիւն և տրամաբանութիւն, Ամստերդամ, 1711, էջ 1, Կղեմէս Գալանոս, Քերական եւ տրամաբանական ներածութիւն առ յիմաստասիրութիւնն շահելոյ, Հոռոմ, 1645, էջ ա, Խաչատուր Էրզրումեցի, Քերականութիւն, Լիվոռնո, 1696, էջ 23:

¹⁰ Ոսկան Երևանցի, էջ 3-4:

¹¹ Յովհաննէս Մրքուզ, էջ 2, Պաղտասար Դպիր, էջ 8:

Քուրտքանցին մինչ վանկին անցնելը խոսում է գրերի նշանակութայն մասին՝ տալով հետևյալ սահմանումը. «Զօրութիւն գրոցն այն է, զի կերպաւորէ զանուն, որպէս՝ հաց, ջուր, քար...» (28բ), այսինքն՝ գրերի նշանակութունը անուն կազմելն է: Քերականության մյուս բաժինները տրվում են պարզից բարդ՝ ավանդական աստիճանավորմամբ:

Հեղինակը վանկը սահմանում է որպես ձայնավորի և բաղաձայնի կապակցութուն, և տարբերակում միավանկից մինչ քառավանկ՝ համապատասխան օրինակներով «միավանկ, այսինքն՝ հաց, լոյս..., երկվանկ, այսինքն՝ կրրակ, գարի..., եռավանկ, այսինքն՝ մարդասէր, արարիչ..., քառավանկ, այսինքն՝ արարողին, մարդասիրին...»:

Բառը բավական պարզ է սահմանում՝ «բառն է զանազանութիւն բանին» (29ա), որը հիշեցնում է Թրակացու բառի սահմանումը՝ «Բառ է մասն դուզնաքեայ ըստ բաղդասութեան բանի»¹², որտեղ ևս բառի որևէ տարբերակիչ կողմ (հնչյունական, իմաստային) չի շեշտվում, և այն կարելի է համեմատել նաև վանկի կամ տառի հետ: Այնուհետև տարբերակում է իմաստ ունեցող և չունեցող բառեր՝ «նշանական, այսինքն՝ քար և փայտ, մարդ... և աննշան, այսինքն՝ քայ, փայ և այլ» (29աբ)¹³:

Քերականության այս հատվածն ավարտվում է «բան»-ի մասին խոսելով, որի համար հեղինակը սահմանում կամ որևէ բնորոշում չի տալիս՝ բավարարվում է միայն օրինակներով «երկինք պատմեն զփառս Աստուծոյ..., տո՛ւր զօրութիւն ծառա[յ]ի քոյ, կեցո՛յ զորդի աղախնոյ քոյ...», որոնցից էլ հասկանում ենք, որ բան ասելով նկատի ունի նախադասութունը:

Քուրտքանցին Թրակացու¹⁴ և նրա հայ մեկնիչների, լատինաբաններից Սիմեոն Զուղայեցու¹⁵ և Բաղդասար Դպիրի¹⁶ պես ընդունում է խոսքի ութ մաս՝ «անուն, բայ, ընդունելութիւն, դերանուն, յօդ, նախդիր, մակբայ, շաղկապ»:

Առանց որևէ սահմանման բերում է անուն խոսքի մասի օրինակներ՝ «քար, փայտ, մարդ, ձի, կրակ...»: Այնուհետև Կղեմես Գալանոսի¹⁷, Հովհաննես Հոլովի¹⁸ և Խաչատուր Կարնեցու¹⁹ հետևությունները որպես անվան տեսակներ առանձնացնում է գոյականը և ածականը: Ապա կրկին առանց սահմանումների նշում

¹² Ն. Ադոնց, էջ 12:

¹³ Դավիթ Անյաղթ, Վերլուծութիւն «ներածությանն» Պորփիրի, աշխ. Ս. Արեշատյանի, Երևան, 1976, էջ 8:

¹⁴ Ն. Ադոնց, էջ 12:

¹⁵ Սիմեոն Զուղայեցի, էջ 25:

¹⁶ Պաղղասար Դպիր, էջ 16:

¹⁷ Կղեմէս Գալանոս, էջ իդ:

¹⁸ Յովհաննէս Կոստանդնուպոլսեցի, էջ 126:

¹⁹ Խաչատուր Երզրումեցի, էջ 41:

է, որ «ոմանք գոյականին ենթակայական ասեն և ածականին մակադրական ասեն» (30ա): Քուրտքանցին հավանաբար Ջուղայեցուն²⁰ և Դպիրին²¹ նկատի ունի, քանի որ նրանք գոյականը կոչում են «ենթակայական», իսկ ածականը՝ «մակադրական» տերմիններով: Նշենք, որ մակադրականը որպես անուն խոսքի մասի տեսակ, դեռևս Թրակացին է առանձնացրել, որի տակ թվարկել է մի շարք ածականներ²²:

Մեր հեղինակն անվանը հատկացնում է միևնույն վեց քերականական կարգերը, ինչ Ջուղայեցին²³ ու Դպիրը²⁴ «քանակ, թիւ, սեռ, ձև, տեսակ և հոլով»: Քանակ ասելով՝ նա լատինաբան մյուս քերականների պես²⁵ հասկանում է անունների բաժանումը հատուկների ու հասարակների: Թվի դեպքում կրկին ավանդական բաժանման է հետևում՝ զատելով «եզակի և օգնակի թիւ» (30ա): Հունաբան ու լատինաբան քերականների նման ձև և տեսակ կարգերի տակ քննում է անվան բառակազմությունը՝ ըստ ձևի տարբերելով պարզ, բարդ, հարաբարդ, իսկ ըստ տեսակի՝ նախատիպ (պարզ) և ածանցյալ անունները: Հեղինակն առանձնացնում է չորս սեռ, որոնք օրինակներով հանդերձ բառացիորեն կրկնօրինակված են Դպիրի քերականությունից²⁶՝ «Սեռն է չորս, այսինքն՝ արական (ա), իգական (բ), անորոշ (գ), չէզոք (դ): Արական՝ Ղազար, իգական՝ Մարիամ, անորոշ՝ գառ, զաւակ, չէզոք՝ քար, փայտ...» (30ա): Ինչպես Մրքուզի²⁷, Ջուղայեցու²⁸, Դպիրի²⁹ քերականություններում, այստեղ ևս միևնույն տասը հոլովներն ենք տեսնում՝ ուղղական, սեռական, գործիական, հայցական, արտագոյական, պատմական, տրական, սկզբնական, ներգոյական, կոչական՝ յուրաքանչյուրը համապատասխան օրինակներով: Հոլովման հարացույցում ներգոյական հոլովը հավանաբար սխալմամբ մեկ անգամ կոչում է նաև ներգործական: Բաժնի վերջում հեղինակը ձևաբանական վերլուծության է ենթարկում «լոր» բառը՝ ամենայն հավանակությամբ սերտածը յուրացնելու, ամրապնդելու նպատակով:

Բայի համար բառացիորեն նույն բնորոշումն է տալիս, ինչ Դպիրը³⁰. «Բայն

²⁰ Սիմեոն Ջուղայեցի, էջ 25-26:

²¹ Պաղտասար Դպիր, էջ 18:

²² Ն. Արոնց, էջ 18:

²³ Սիմեոն Ջուղայեցի, էջ 29:

²⁴ Պաղտասար Դպիր, էջ 20:

²⁵ Սիմեոն Ջուղայեցի, էջ 29, Ոսկան Երևանցի, էջ 7, Պաղտասար Դպիր, էջ 20, Յովհաննէս Մրքուզ, էջ 6 և այլն:

²⁶ Պաղտասար Դպիր, էջ 20:

²⁷ Յովհաննէս Մրքուզ, էջ 9:

²⁸ Սիմեոն Ջուղայեցի, էջ 31:

²⁹ Պաղտասար Դպիր, էջ 22:

³⁰ Նույն տեղում, էջ 48:

է երկրորդ մասն բանի, նշանակող իրակութեան, որպէս անուն է նշանակող իրի, այսպէս և բայն է նշանակող իրակութեան, որպէս՝ գնալ, գալ, նստիլ, կանգնիլ, սիրել, ասել և այլ» (31բ-32ա): Դպիրի հետևութեամբ³¹ Քուրտքանցին նշում է բայի քերականական վեց կարգ՝ սեռ, թիվ, դեմք, տեսակ, ամանակ և որակութիւն (որակութիւնն ասելով՝ Քուրտքանցին Դպիրի պես հասկանում է բայի եղանակները): Բային հատկացվող քերականական կարգերի քանակն ու քննութիւնը, ընդհուպ օրինակները, նույնն են Բաղդասար Դպիրի քերականութեան հետ. Քուրտքանցին ծաղկաբաղ է արել Դպիրի քերականութեան համապատասխան բաժնից՝ զգալիորեն պարզեցված ձևով³²: Այսպէս՝ առանձնացնում է չորս սեռ՝ «ներգործական, կրաւորական, ընդմիջական, հասարակ», երկու թիւ՝ «եզակի և օգնակի», երեք դեմք՝ «առաջին՝ ես, երկրորդ՝ դու, երրորդ՝ նայ, ես սիրեմ, դու սիրես, նայ սիրէ», երկու տեսակ՝ «նախատիպ (պարզ) և ածանցեալ», երեք ժամանակ՝ «ներկայ, անցեալ, ապառնի, բայց անցեալն է Գ.՝ անցեալ անկատար, անցեալ կատարեալ, անցեալ յարակատար, անցեալ գերակատար» և հինգ եղանակ՝ «որակութիւնն բայիցն են Ե., այսինքն՝ սահմանական, հրամայական, ըղձական, ստորադասական, աներևոյթ»:

Ինչպէս Դպիրը³³ նա ևս ընդունելութիւնը (դերբայ) դիտում է իբրև անվան և բայի հատկանիշները զուգորդող խոսքի մաս՝ «Ընդունելութիւն է երրորդ մասն բանին, որ անուն և բայն ի միասին լինի» (33բ): Նշում է հինգ ընդունելութիւն՝ -օղ, -իչ, -եալ, -լի, -լոց վերջավորութիւններով: Հաջորդում է ընդունելութեան քերականական կարգերից թվի, տեսակի և ժամանակի սեղմ ու հպանցիկ քննութիւնը: Ընդամենը թվարկվում են տեսակների անվանումներն ու բերվում են օրինակներ. «Թիւ ընդունելութիւնն է երկու՝ եզակի՝ փրկեցի, օգնակի՝ փրկեցին..., ամանակք են Գ.՝ ներկայ՝ յիշօղ, անցեալն է այս՝ յիշեալն, ապառնին է այս՝ յիշելին...»: Ընդունելութեան համար տրվում են նույն տեսակներն (նախատիպ, ածանցյալ), ինչ բայերի համար. նշվում է միայն, որ ընդունելութիւնները ածանցվում են ոչ միայն բայերի (յիշօղ - յիշեցուցանօղ, յիշիչ - յիշեցուցիչ), այլև անունների նման (յիշօղ - յիշօղութիւն կամ յիշողական):

Խոսելով դերանվան մասին՝ նա սահմանում չի տալիս, միայն նշում է, որ «դերանունն է Գ.՝ ես, դու, նայ, սա, դա, ինքն...» (34ա): Ապա առանձնացնում է ունական և շաղկապով դերանուններ («ես և դու»): Թվարկում է «իմ, քոյ, նորայ, մեր, ձեր, նոցայ, մեք, դուք, նոքայ» դերանունները, որոնք Բաղդասար Դպիրի³⁴ պէս կոչում է «ունական»: Այս դասակարգման մեջ քերականը թույլ է

³¹ Նույն տեղում:

³² Նույն տեղում, էջ 48-54:

³³ Նույն տեղում, էջ 110:

³⁴ Նույն տեղում, էջ 119:

տվել անճշտություն՝ «ունական» համարելով «էական»՝ «մեք, դուք, նոքայ» դերանունները: Դերանվանը հասկացնում է թվի, դեմքի և հոլովի քերականական կարգերը, որտեղ ևս անճշտություն ենք տեսնում, քանի որ «հոլովք դերանունան»-ի համար նա ընդունելության (դերբայի) օրինակներ է բերում՝ «սիրել, սիրելոյ, սիրելեալ» (34բ):

Հողի դեպքում նույն պատկերն է ուրվագծվում, ինչ Բաղդասար Դպիրի աշխատության մեջ, այն տարբերությունը, որ Դպիրը առանձնացնում է «բազմատառ» հոդ³⁵, իսկ դրա դիմաց Քուրտքանցին առաջարկում է «եռատառք, քառատառք» հոդեր: Հեղինակը սահմանում չի տալիս, միայն թվարկում է միատառ բուն հոդերը՝ «ս, դ, ն», և ցուցական եռատառ կամ քառատառ հոդերը՝ «այս են, այդ են, այնք են...», սոյն, դոյն, նոյն... սըմայ, դմայ, նըմայ..., սորա, դորայ, նորայ...»:

Նախդիրը այսպես է սահմանում՝ «այն որ նախադասի անունանց» (35ա), ապա հաջորդում են օրինակները: Որքան էլ, որ Քուրտքանցին ըստ նշանակության և ըստ հոլովառության (բացի հոլովականից) նախդիրների բաժանում չի կատարում, այդուհանդերձ օրինակներում հանդիպում են այդպիսիք. այսպես՝ զատական. «ընդ մեզ Աստուած շրջեցար, ընդ մեղաւորացս», տեղական՝ կամ ժամանակական. «մինչև ի գալուստն Տեառն», տեղական՝ կամ դասական. «առաջի քոյ Տէր»: Նյութն ավարտում է՝ բավարարվելով միայն հոլովակերտ նախդիրների թվարկումով, որոնք անվանում է «հոլական նախդիր՝ գ, ի, յ, ն, ո, ց» (35ա): Կարծում ենք՝ «հոլական նախդիր» անվանումը սխալմունքի արդյունք է և ոչ թէ նորահայտ տերմին, և Քուրտքանցին նկատի է ունեցել հոլովական նախդիրները, իսկ դրանց շարքում թվարկած «ո» նախդիրը ևս սխալ է, պիտի լիներ «ով», ինչպես Դպիրի մոտ³⁶: Իսկ հետևյալ օրինակներում ընդհանրապես նախդիրներ չկան՝ «զի դու Տէր օգնեցեր ինձ, քանզի դու Աստուած»:

Շաղկապ է համարում այն «որ զանուն շարակցէ կամ կապէ ընդ միմեանս» (35բ): Տարբերակում է շաղկապի հետևյալ շորս տեսակները՝ բաղնյուսական (նաև կապակցական է կոչում)՝ «և իսկ, և այլև, նաև, որ և, իսկ և», տրոհական՝ «կամ, կամ թէ և կամ, կամ և», պատճառական՝ «զի, քանզի, որպէսզի, այնուզի», այլական՝ «այլ, բայց, սակայն, բայց սակայն», յուրաքանչյուրն իր օրինակներով բաց թողնելով լատինաբան քերականների առաջարկած մյուս շաղկապները:

Քուրտքանցին մակբայ խոսքի մասի համար հետևյալ սահմանումն է տալիս՝ «այն, որ յառաջ բային դնի» (36ա) ու առանձնացնում ժամանակական՝ «այսօր, զոր արար Տէր», քանակական՝ «որքան աւուրքդ անցեալ են, այնքան

³⁵ Նույն տեղում, էջ 135:

³⁶ Նույն տեղում, էջ 145:

աուրքդ մեռեալ են», թվական՝ «մի անգամ եղև բանըն մարմին», արգելական՝ «մի՛ խօսի, մի՛ շնար, մի՛ սուտ վկա[յ]եր», հարցական՝ «է՞ր, վա՞սն էր, ընդէ՞ր, ո՞ր, աղաքա՞ւ», արագական՝ «վաղվաղակի, շուտ-շուտ, փոյթ առ փոյթ, շեշտիւ առ շեշտիւ», գորեղական՝ «յոյժ, կարի, խիստ, յոյժ կարի» տեսակները: Թվական մակբայը արհեստականորեն ֆանականացրելից առանձնացված տեսակ է, իսկ Դպիրի «սաստկական» մակբայների համար³⁷ նոր տերմին է առաջարկում՝ «գորեղական»:

Ավարտելով ութ խոսքի մասերի քննությունը՝ հեղինակը սահուն անցում է կատարում միջարկությանը, թեև քերականության սկզբում այն չէր հիշատակել: Փաստորեն խոսքի մասերի թիվն ավելացնում է մեկով, ինչպես Կղեմես Գալանոսը³⁸ ու Բաղդասար Դպիրը³⁹, որոնք խոսքի մասերի շարքում չեն քննում, բայց աշխատության վերջում խոսում են միջարկության մասին: Քուրտքանցին միջարկություն է համարում «այն, որ ի մէջ տրտմութեան և ուրախութեան» (36բ): Թվարկում է հետևյալ տեսակները՝ տնագական՝ «հա՛յթ է եղև, հա՛յ», վայական՝ «ո՛հ, վա՛յ, վո՛ւ», զարմանական՝ «ո՛, ո՛ր», հաւանական՝ «եղիցի՛, եղիցի՛»: Մեր հեղինակը միջարկության տեսակների համար նորահայտ տերմիններ է առաջարկում. այսպես՝ Բաղդասար Դպիրի «վրիժական» կամ «հատուցական» միջարկության փոխարեն առաջարկում է «տնագական» տերմինը, «եղկական» ու «ափսոսական» միջարկությունները միավորում է՝ ստեղծելով «վայական» միջարկություն, իսկ «հիացական»-ի փոխարեն էլ «զարմանական»-ն է ստեղծել:

Քուրտքանցու քերականությունը շարահյուսության բաժին չունի, հնչունաբանության ու ձևաբանության բաժիններին հաջորդում են մի քանի հատվածական, հիմնականում անխորագիր նյութեր, որոնք անկանոն, անհետևողական և կամայական հաջորդականությամբ են շարադրված ու հաճախ ընդմիջարկված իմաստասիրական նյութերով, և մանր հավելագրությունների տպավորություն են թողնում: Փաստորեն կառուցվածքային տեսանկյունից ևս հեղինակը ընդօրինակել է Դպիրին, որն իր աշխատության երկրորդ հատորի վերջում ունի համառոտ քերականություն⁴⁰: Նախորդ բաժինների պես այստեղ պատկերը կրկին նույնն է՝ քաղվածաբար ընդօրինակված Բաղդասար Դպիրի քերականությունից:

Առանց որևէ խորագրային բաժանման միջարկությանը հաջորդում են խոսքի մասերի քննությունը (անուն, բայ): Հեղինակը, չտարբերակելով բուն խոսքի

³⁷ Նույն տեղում, էջ 156:

³⁸ Կղեմէս Գալանոս, էջ 68բ:

³⁹ Պաղտասար Դպիր, էջ 300-304:

⁴⁰ Նույն տեղում, էջ 466-593:

մասերն ու դրանց տեսակները, անմիջապես սկսում է անուն խոսքի մասից ու բաժանում է հետևյալ տեսակների՝ գոյականի՝ «վարդ», ածականի՝ «հոտով վարդ», դերանվան (օրինակ չի բերում, միայն բացատրում է՝ «դերանուն է, որ փոխանորդ կոչի»), հարանվան՝ «ակ, ջրի ակ, մատանի», թվականի՝ «Ա., Ժ., Ի., Լ., Ծ., Թ.», հատուկի՝ «Պողոս», հասարակի՝ «մարդ», ընդհանրականի՝ «ամենայն, բովանդակ, համալին», հավաքականի՝ «քոմ, երամ, կուտոց», տարածականի՝ «հասարակ»⁴¹, վերացյալի՝ «քերականություն», թանձրացյալի՝ «քերական», սուրբ անվան՝ «քահանայ», կեղտանվան՝ «գող, շնացող, կեղծաւոր»: Յուրաքանչյուր տեսակի համար բերում է մեկ-երկու օրինակ:

Ապա բայերի տեսակներն է թվարկում՝ ներգործական՝ «սիրեմ», կրավորական՝ «սիրիմ», ընդմիջական՝ «ես կերի, ես արբի», էական՝ «եմ, կամ, գոմ, եղէ», գոյնական՝ «այրեմ, այրեցի», կողմնական՝ «նստիմ, նստայ»: Քուրտքանցին բայի յոթ տեսակ է տարբերակում, որոնց թվում նաև անդէմ բայը, սակայն արդեն օրինակներ բերելիս կարծես մոռանում է բայի այս տեսակը և դրա փոխարեն առանձնացնում հասարակ բայը հետևյալ օրինակով՝ «արեգակն լուսատու է զաշխարհիս»:

Ածանցական անունների այս տեսակներն է տարբերակում՝ գոյական (-ային), նյութական (-եղէն), տեղական (-ցի), նախնական (-եան), տնկական (-ենի), իգական (-ուհի), դասական (-որդ), ստացական-պարունական (-ստան, -արան, -ոց), շատական (-ուտ), ունական (-աւոր), պակասական (-ատ), բաղդատական (-գոյն), գերադրական (-եղ), նվազական (-եակ, ուկ), մակրդական (-ոտ), հարմարական (-ացու): Քուրտքանցի ոչ բոլոր ածանցական անուններն է թվարկել, ինչպես նաև ստացականն ու պարունականը միավորել է, կամ վրիպել է և ստացականի օրինակներ չի բերել:

Այնուհետև անցում է կատարվում ձայնավորին, և թեպետ հնչյունաբանությունն անհամապատասխան է ձայնավորի տեսակներ չէին առանձնացվել, այստեղ հեղինակը լրացնում է բացը և Բաղդասար Գպիրի նման առանձնացնում երկար, միջակ և սուղ ձայնավորներ: Հիշենք, որ երկար և սուղ (կարն) ձայնավորներ հայերենում առանձնացվել էին դեռևս Թրակացու քերականության հայերեն թարգմանության մեջ⁴², բնականաբար, հունարենի հետևողությունամբ, իսկ արդեն Մ. Սեբաստացու մոտ⁴³ երկար և կարն ձայնավորների կողքին տեսնում ենք նաև միջակ ձայնավորներ:

⁴¹ Կարծում եմ՝ սա շփոթ է կամ սխալմունք, քանի որ անուն խոսքի մասի նման տեսակ ու, հատկապես, հեղինակի բերած օրինակով չկա, Գպիրից հայտնի է տարածական հոլովում, որով նա կոչում է անուն խոսքի մասի կանոնավոր հոլովումները, հմմտ. Պաղտասար Գպիր, էջ 251:

⁴² Ն. Արմնց, էջ 5:

⁴³ Մխիթար Սեբաստացի, Քերականություն գրաբարի լեզուի հայկազեան սեռի, Վենետիկ, 1730, էջ 224:

Կետադրույթյան հպանցիկ անդրադարձում երեք կետադրական նշան է առանձնացնում՝ «վերջակետ, ստորակետ, միջակետ», ապա հավելում, որ կա ևս մի կետ «մակակետ» անունով, որը դրվում է «ի գլուխս գրոց դնի...» (37բ) նկատի ունենալով ապաքարցը:

Ուղղագրույթյանը վերաբերող հարցերը Քուրտքանցին քննում է «Յաղագս գրոց» խորագրով բաժնում: Գրի համար տալիս է այլաբանական սահմանում՝ «Գիրն է մարմին բանի, որ զծածուկ խորհուրդս մեր մարմին զգեցուցանէ» (37բ): Հավելագրույթյան այս հատվածում քննում է հետևյալ գրերը՝ «Հին» («Իհին»-ը նկատի ունի), «Յի» և ներհակ գրեր, նաև խոսում է պատվագրության մասին:

«Հին»-ի համար առանձնացնում է և՛ ձայնավոր, և՛ բաղաձայն գործածույթյան օրինակներ՝ «Տին» (Տ տառի անվանումը) և «Թին»: «Տին»-ի օրինակում «Խ» տառը հեղինակը ձայնավոր է ընկալում, իսկ «Թին»-ի դեպքում՝ բաղաձայն, այսինքն՝ Դպիրի նման «Խ»-ը դիտում է մերթ իբրև ձայնավոր, մերթ իբրև բաղաձայն «տառ»: «Յի»-ի գրույթյան երեք դիրք է տարբերակում՝ առաջադիր, որը կոչում է «ձգտեալ», վերջադաս՝ «քարշեալ» և միջադաս՝ «նստեալ»: «Ներհակք գրոց» անվան տակ առանձնացնում է գրույթյան նման և ոչ նման տառեր ու թվարկում գրույթյամբ նմաները՝ «ա-տ, բ-ե, գ-դ, զ-ղ, ս-ո, ք-ֆ»: Պատվի նշան է անվանում այն, «որ նըստի ի վերայ գլխոյն գրոց» և բերում պատվագրով հապաված մի քանի օրինակ՝ « Խր [որպէս], Տր [Տէր], Ած[Աստուած]»:

Գրերից հետո կարճ խոսում է նաև նախադրության մասին և, ի տարբերություն հիմնական Քերականության համապատասխան բաժնի, որտեղ ըստ հոլովառույթյան տարբերակման, միայն հոլովակերտ նախդիրներ էր առանձնացնում, այստեղ հեղինակը մյուս երկուսի մասին ևս խոսում է՝ ա) «զատական» (ընդ, վասն, ըստ, սակս), բ) «բաղադրական» (ան, տը, ապա, բէ), գ) «հոլովական» (զ, ըն, ցը, ց, ի, ով): Բաղադրական նախադրության դեպքում սխալմունք կա, քանի որ «ապա» և «բէ» նախդիրներ հայերենում չկան, հավանաբար «ապա»-ի փոխարեն «ապ» պիտի լիներ, իսկ «բէ» նախդիրը գուցե բարբառային է և ծագում է պարսկերենից, ինչպես՝ բէխապար (*bi-xābār*) - անտեղյակ, անիրազեկ, բէշմար (*bi-šomar*) - անթիվ, անհաշիվ, բէշարայ (նաև թուրքերեն՝ *bi-çare*) - անճարակ, բէսիֆաթ (նաև արաբերեն՝ *bī-sifat*) - տգեղ, տձև, անկերպարան, բէվայֆայ (նաև արաբերեն՝ *bī-vāfā*) - անհավատարիմ, անվստահելի⁴⁴:

«Յաղագս պարագայք գրոց» խորագրով նյութի մեջ հեղինակը քերականության հետևյալ բաժիններն է առանձնացնում՝ ա. տողագարձի կիրառույթյունը ընդգրկում է «գրագարձութիւն»-ը, բ. գրի ճիշտ ընթերցումը՝ «վերծանութիւն»-ը, գ. գրատեսակների կիրառույթյունը՝ «գրակազմութիւն»-ը, դ. ուղղագրու-

⁴⁴ Ռ. Ղազարյան, Հ. Ավետիսյան, Միջին հայերենի բառարան, Երևան, 2009, էջ 218-219:

թյունը, լծորդ բաղաձայնների առանց շփոթելու գրելը՝ «յարմարութիւն»-ը (հավանաբար նկատի ունի «յարմարագրութիւն»-ը), ե. տրոհութեան նշանների կիրառությունը՝ «կետագրութիւն»-ը:

Տողադարձի հետևյալ կանոնն է տալիս. եթե տողավերջում բառը ձայնավորով է ավարտվում, միայն ստորակետ է դրվում, եթե բաղաձայնով, ապա գույգով է դրվում ձայնավորի հետ և առանց ստորակետի: Ստորակետը քերականներից ոմանք «ստորոտ ենթամնա» են անվանում, ոմանք՝ «ստորոտ» (հավանաբար ստորատ նկատի ունի): Այստեղ տեսնում ենք, որ ստորակետը, ենթամնան և ստորատը նույնացվել են և կիրառվել որպես բառի բաղադրիչները միացնող՝ տողադարձի նշան:

Տողադարձի կիրառությունը հայտնի է դեռևս Ե. դարի աղբյուրներից, սակայն առանց որևէ հատուկ կանոնի: Գործել է մեխանիկական տողադարձման սկզբունքը. մինչ տողավերջ բառից գրել են այնքան տառ, որքան տեղավորվել է, իսկ մնացածը տեղափոխել են հաջորդ տող (անգամ մեկ տառը): Ա. Աբրահամյանի վկայմամբ, մինչ ԺԳ. դարը գրված ձեռագրերում չի հանդիպել տողադարձման նշանը (ենթամնա) և առաջին հնագույն աղբյուրը Մովսես Կաղանկատվացու 1289 թ. ընդօրինակությունն է⁴⁵, իսկ Հ. Տաշյանը ԺԵ. դարի սկիզբն է համարում տողադարձի նշանի գործածության սկիզբ⁴⁶: ենթամնայի գործածությունը կանոնավոր բնույթ չի կրել. մերթ դրել են այս նշանը, մերթ ոչ: Ձեռագրերում այն տարբեր ձևով է հանդիպում՝ կիսաղեղից, կիսալիքաձև գծիկից մինչև ուղիղ գիծ⁴⁷:

Առոգանությունն նշաններից ստորատը առաջինը հիշատակում են քերական մեկնիչները՝ յուրաքանչյուրը տալով իր բնորոշումը. ըստ Մովսես Քերթովի՝ «ստորատ ի խոնարհ կայ, որ է յետին...»⁴⁸, Գևորգ Սկևռացին, Եսայի Նչեցին նույնացնում էին ստորակետն ու ստորատը, ինչին անդրադառնալով Ջահուկյանը նկատում է, որ Գևորգ Սկևռացին շփոթել է, դասելով ստորատը տրոհության նշանների կարգին⁴⁹, իսկ Լ. Խաչերյանը գտնում է, որ պարզապես Սկևռացու ժամանակ ստորատը կորցրել էր իր բուն իմաստը, ձուլվել ստորակետին⁵⁰: Առոգանության նշաններից ամենաքիչը խոսվել է ստորատի մասին: Բացի այդ այն շատ քիչ է գործածվել և որոշ ժամանակ հետո էլ ընդհանրապես դուրս է

⁴⁵ Ա. Աբրահամյան, Համառոտ ուրվագիծ հայկական պալեոգրաֆիայի, Երևան, 1940, էջ 53:

⁴⁶ Յ. Տաշեան, Ակնարկ մը հայ հնագրության վրա, Վիեննա, 1898, էջ 162-163:

⁴⁷ Հ. Մխիթարյան, «Առոգանություն», էջմիածին, ԺԷ տարի, 1960, Բ, էջ 55:

⁴⁸ Նույն տեղում, էջ 57:

⁴⁹ Գ. Զանուկյան, Քերականական և ուղղագրական աշխատությունները հին և միջնադարյան Հայաստանում (V-XV դդ.), էջ 96:

⁵⁰ Լ. Խաչերյան, Գրչության արվեստի լեզվական-քերականական տեսությունը միջնադարյան Հայաստանում, Երևան, 1962, էջ 154-155:

մնացել գործածությունից: Դավիթ քերականը հակադրում է ենթամնա և ստորառա նշանները. «Եւ ենթամայն և ստորատդ հակառակին միմեանց. ենթամայնդ ի խառնել զքանդ իբր թէ արէնստուոյց, իսկ ստորատդ՝ ի բաժանել զսոյն...»⁵¹: Ստորատր գործածել են բառերի սահմանները ճիշտ որոշելու համար, սակայն հին շրջանի ձեռագրերում չկային բառանջատումներ, և այս նշանի կիրառությունը ևս չկար, հակառակ դեպքում բոլոր բառերի վերջին տառերի վրա այն պիտի դրվեր: Եվ զարմանալի չէ, որ քերականները դժվարանում են ասել, թե երբվանից է սկսել գործածվել այս նշանը, քանի որ հին ձեռագրերում այն այնքան քիչ է հանդիպում, որ կարելի է ասել՝ չի եղել: Հ. Մխիթարյանը կարծում է, որ այս նշանը բնավ չի համապատասխանում հայերենի պահանջներին, որևէ գործնական նշանակություն չունի⁵²: Ձևի տեսակետից ստորառա նման է ստորակետին, սակայն բարձր դիրք ունի:

Քերականները ստորակետը համարել են բարդ նախադասությունները և նախադասության առանձին անդամները տրոհող կետ: Լազարյան և էջմիածնի Ավետարաններում հանդիպում են ստորակետի կիրառության բազմաթիվ օրինակներ՝ այժմյան ձևով և դիրքով: Ստորակետի գործածության սկիզբը համարվում է Թ-Ժ. դարերը⁵³:

Քանի որ Քուրտքանցին որևէ տերմինի ձևային նկարագրություն չի տալիս, հետևաբար մենք դրանք հասկանում ենք ըստ հին և միջնադարյան աղբյուրների ձևային նկարագրության ու կիրառման (ստորառա-ստորակետ՝ «», ենթամնա՝ «-»), և դժվարանում ենք ասել, թե նա ինչու է ստորակետը և ստորատր համարել սողադարձի նշան, քանի որ այդօրինակ կիրառություն որևէ քերական չի հիշատակում: Ուստի կարծում ենք, որ հավանաբար սա շփոթի արդյունք է, հատկապես որ նրա Քերականության մեջ հաճախ են հանդիպում զանազան շփոթներ ու սխալներ:

«Վերծանություն»-ը սահմանում է՝ «պարզ և բնական գրով ընթեռնուլ» և բերում օրինակներ, երբ որոշակի բառեր պետք է արտասանել որոշակի հնչյուններով, ասենք՝ «զջուրն ասել ջուր և ոչ ճուր...» (38բ):

Հաջորդ՝ «գրակազմություն» բաժնում թվարկվում են գրերի տեսակները՝ բոլոր (բոլորգիրը նկատի ունի), գլխագիր, նոտր (նոտրգիրը նկատի ունի): Նույն գրատեսակները տեսնում ենք Գալանոսի գրակազմության բաժնում, սակայն առավել մանրամասն քննությունը⁵⁴:

Հարմարագրությունը իբրև բաժին դեռևս Գալանոսն է առանձնացրել, որ-

51 Ն. Աղոնց, էջ 124:

52 Հ. Մխիթարյան, «Առոգանություն», էջ 56:

53 Հ. Մխիթարյան, «Հայերենի կետադրությունը», էջմիածին, ԺԿ տարի, 1957, Զ, էջ 61:

54 Կղեմէս Գալանոս, էջ Բ-դ:

տեղ քննում է ուղղագրության հիմնական կանոնները⁵⁵: Քուրտքանցին «յարմարագրութեան» համար տալիս է հետևյալ սահմանումը՝ «գանունն յարմար գրով գրել, այսինքն՝ սեփական գրով» (39ա), և բերում է վերծանության բաժնի ուղղագրական օրինակներից. «այսպէս՝ ջուր և ոչ ճուր... ճուրն է խորթ և ջուրն է սեփական»:

Վերջին բաժնում թվարկում է հինգ կետադրական նշան՝ միջակետ, ստորակետ, վերջակետ, մակակետ և բութ: Մակակետը՝ նույն ինքը ապաթարցը, ձեռագրերում գործածել են բառանշատման նպատակով, այսպես՝ «ի» նախդիրը կամ «է» օժանդակ բայը նախորդ կամ հաջորդ բառից գրությունմբ բաժանելու համար: Նախդրի կամ օժանդակ բայի գլխին կամ աջ ու ձախ կողմերում դրվում է փոքրիկ ստորակետ: Քերականները մակակետը անվանել են ի նախդրի սեփական նշան⁵⁶:

Քերականության բաժիններին հաջորդում են կողմնական (անկանոն բայեր) և ընդմիջական (չեզոք սեռ) բայերի խոնարհման հարացույցերը: Կողմնական և ընդմիջական բայերի առանձնացումը քերականագիտության մեջ հայտնի է Ս. Զուղայեցուց⁵⁷: Հաջորդիվ աներևույթ (անոռոչ դերբայ) բայերն է թվարկում և բացատրում, որ սրանք դեմք, թիվ և ժամանակ չունեն, մինչդեռ սահմանականը, հրամայականը, ըղձականը և ստորադասականը ունեն: Բայի այս եղանակները հայտնի են Թրակացու քերականության հայերեն թարգմանությունից⁵⁸: Ապա տրվում են բայի վերլուծության օրինակներ: Բային վերաբերող հատվածական նյութը ավարտվում է հասարակ բայերի քննությամբ: Եվ Քուրտքանցին, լատինաբանների պես հասարակ բայ ասելով, հասկանում է բայի այն տեսակները, որոնք միևնույն ձևով և՛ ներգործական, և՛ կրավորական իմաստ են արտահայտում, այսպես՝ «ներգործական, այսինքն՝ Մարիամ ծնաւ զՔրիստոս, կրաւորական՝ Քրիստոս ծընաւ ի Մարիամայ»:

Հաջորդիվ Քուրտքանցին քննում է հոմանունությունը՝ «որ անունն մի է և իրն բազում, որպէս՝ ակն... ջրի ակ, մատանոյ ակ, սայլի ակ, մարդոյ ակ..., այրի, ահա այրի մարդ կամ կին, այս անուն և բայ այրի, այսինքն՝ վառի...» (41ա), փաղանունությունը՝ «որ անուն և իրն ի միասին լինի... որպէս՝ սեռ և տեսակ լինի մի անհատ, և անհատն լինի սեռ և տեսակ» (41բ), հարանունությունը՝ «որ թանձրացեալ և վերացեալ անւանց ծնանին, որպէս՝ քերականն է թանձրացեալ և քերականութիւն է վերացեալ» (անդ):

Հատվածական քերականություններից վերջինը «Յաղագս քակելոյ զբանս»

⁵⁵ Նույն տեղում, էջ 4-ը:

⁵⁶ Հ. Մխիթարյան, «Առոգանություն», էջ 57:

⁵⁷ Սիմեոն Զուղայեցի, էջ 66, 68:

⁵⁸ Ն. Աղանց, էջ 22:

խորագրով բաժինն է, ուր բերված են նույն բառերի տարբեր շարահասուլթյան օրինակներ՝ «Շարագրեալս այսպէս՝ տո՛ւր զօրութիւն ծառայի քոյ, քակելն է այսպէս՝ քոյ ծառային զօրութիւն տուր...» (42բ):

Այսպիսով, հաշատուր Քուրտքանցին կարճ ամփոփել է նախորդ քերականների, հատկապես Բաղդասար Դպիրի աշխատանքը: Որքան էլ այս աշխատության ինքնուրույնությունը քիչ է, և անգամ օրինակներն են բերված այս կամ այն քերականից, այդուհանդերձ հեղինակը սոսկ տեխնիկական աշխատանք չի կատարել, այլ նախորդների փորձի հիման վրա ստեղծել է ուսումնական ձեռնարկ, ինչպես ինքն է նշում՝ «վասն մանկանց եկեղեցոյ առ ի վարժումն նորակիրթ տղայոց ի ձեռն ուսումնասէր վարժապետաց»:

Ներկայացնում ենք ԺԸ. դարում Արևմտյան Հայաստանի էրզրում նահանգի Բայազետի գավառում ապրած և գործունեություն ծավալած այս նորահայտ հեղինակի՝ հաշատուր Քուրտքանցու քերականությունը: Իհարկե, դժվար է ասել՝ նա ժամանակի քերականների՞ց է եղել, թե՞ պարզապես գրիչ, այնուամենայնիվ կարծում ենք, որ այս քերականությունը ևս իր նպաստն է բերելու հայ քերականագիտական մտքի պատմության հարստացմանը՝ դառնալով այդ շղթայի օղակներից մեկը:

ԲՆԱԳԻՐ⁵⁹

Գիրք Բերականութեան վասն մանկանց եկեղեցոյ առ ի վարժումն նորակիրթ տղայոց, ի ձեռն ուսումնասէր վարժապետաց: Գրեցաւ ձեռամբ⁶⁰ տէր հաշատուրի ումեմն Քուրտքանցի⁶¹ մականամբ⁶² կոչեցեալ ի հայրապետութեան սրբոյ էջմիած[նա] խորհրդական մօրս մերոյ և ի յառաջնորդութեան սրբոյ տանս մերոյ Ուշգլիսա սուրբ վանից տեառն Զաբարիա արի և քաջ⁶³,

⁵⁹ Բնագիրը ներկայացնելիս բացել են բոլոր պատվագրով գրած կամ հապավված բառերը, իսկ բացթողումները վերականգնել ուղանկյուն փակագծերով: Հաշվի առնելով ձեռագրում կետադրության անկանոնությունը, այն շտկել ենք ըստ մեթոդա կանոնների: Ուղղագրական սխալները բնագրում ուղղել ենք, սակայն տողատակում տվել ենք ձեռագրում եղած տարբերակը (մինևնույն սխալը մեկից ավելի անգամ հանդիպելիս տողատակում այլևս չենք նշել): Զուգաձև գրությունները թողնված են նույնությամբ՝ հաշվի առնելով դրանց հանախափ կիրառությունը՝ այլ/այլն, կրատորական/կրատրական: Քերականական տերմինների սխալ անվանումները կամ կամայական կրճատումները որպես ուղղագրական սխալ չենք դիտարկել և չենք նշել տողատակում, թողել ենք նույնութեամբ՝ պայմանավորված Քուրտքանցու լեզվի առանձնահատկությամբ՝ յարմարագրութիւն/յարմարութիւն, հոլովական/հոլական և այլն:

⁶⁰ Ձեռագրում՝ «ձեռանք»:

⁶¹ Ձեռագրում՝ «Քուրտկանցի»:

⁶² Ձեռագրում՝ «մականամբ»:

⁶³ Ձեռագրում՝ «քաջ»:

բանիբուն և խոհեմ րաբուպետին և աստուածութեան վարդապետին, ի թուականի⁶⁴ հայոց ՌՄԻ.ին (1771)

Յաղագս ֆերականութեան

Զի՞նչ է քերականութիւն, ասա՛ ինձ: Քերականութիւն է ոճ բարուք խոսելոյ և բարուք գրելոյ:

Քանի՞ք են մասունք քերականութեան: Զորս են, այսինքն՝ գիր, վանկ, բառ և բան:

Ի քանի՞ս բաժանի գիրն, ասա՛ ինձ: Զերկուս բաժանի, այսինքն՝ ի ձայնաւորն և ի բաղաձայն:

Քանի՞ք են ձայնաւորքն, ասա՛ ինձ: Եօթն են, այսինքն՝ ա, ե, է, ը, ի, ո, օ: Որքա՞նք⁶⁵ են բաղաձայնքն, ասա՛ ինձ: Բաղաձայնքն են Ի. և Թ. (29), այսինքն՝ բ, գ, դ, զ, թ, ժ, լ, խ, ծ, կ, հ, ձ, ղ, ճ, մ, յ, ն, շ, ջ, պ, ջ, ու, ս, վ, տ, ր, ց, լ, փ, ք, բայց և-ն, Օ-ն, Յէ-ն ոչ են ի կարգի:

Վա՛սն էր ասի ձայնաւոր: Վասն զի թարց բաղաձայն գրոցն կարեն ձայնս հանել. այսպէս՝ ա՛, ե՛, է՛, ի՛, ը՛, ո՛, օ՛, իսկ բաղաձայնքն ոչ կարեն ձայնս հանել առանց ձայնաւորի գրոցն, եթէ ոչ շարակցին ընդ ձայնաւորի: Այսպէս՝ բա՛, բե՛, բէ՛, բը՛, բի՛, բո՛, բօ՛, կամ այսպէս՝ ա՛բ, ե՛բ, է՛բ, ի՛բ, ո՛բ, օ՛բ:

Զի՞նչ է զօրութիւն գրոց: Զօրութիւն գրոցն այն է, զի կերպաւորէ զանուն: Այսպէս՝ հաց, ջուր, քար և այլ:

Յաղագս վանկի, թէ զի՞նչ [է] վանկն

Վանկ է շարամանութիւն ձայնաւոր գրոցն ընդ բաղաձայնին: Այսպէս՝ քար, փայտ, մարդ, ջուր, տուն: Բայց գիտելի է, զի ոմանք միավանկ են, և ոմանք՝ երկվանկ, ոմանք՝ եռավանկ⁶⁶, ոմանք՝ քառավանկ⁶⁷ և այլ: Այսպէս՝ միավանկ, այսինքն՝ հաց, լոյս և այլ, ոմանք՝ երկվանկ, այսինքն՝ կըրակ, գարի, մանուկ և այլ, ոմանք՝ եռավանկ, այսինքն՝ մարդասէր, արարիչ, կենդանի, ոմանք՝ քառավանկ, այսինքն՝ արարօղին, մարդասիրին, Քըրիստոսին փառք յաւիտեան:

Յաղագս բառի, թէ զի՞նչ է բառն

Բառն է զանազանութիւն բանին: Վասն այն ասի զանազանութիւն, զի ի եօ-

⁶⁴ Ձեռագրում՝ «թվականի»:

⁶⁵ Ձեռագրում՝ «որքա՞նք»:

⁶⁶ Ձեռագրում՝ «եռավանկ»:

⁶⁷ Ձեռագրում՝ «քառավանկ»:

Թանասան և Բ. լեզուդ⁶⁸ բաժանի⁶⁹, քանզի հայքն ասեն հաց, քուրդն⁷⁰ ասէ նան, Թուրքն ասէ աքմակ, արաբն⁷¹ ասէ խպէզ: Եւ բաժանի ի յերկուան, այսինքն՝ նըշանական և յաննշան: Նըշանական, այսինքն՝ քար և փայտ, մարդ և այլ, և աննշան, այսինքն՝ քայ, փայ և այլ:

Յաղագս բանի

Բանն է այս՝ երկինք պատմեն զփառս Աստուծոյ, և զարարածս ձեռաց նորա պատմէ հաստատութիւն, կամ այսպէս՝ տո՛ւր զօրութիւն ծառա[յ]ի քոյ, կեցո՛յ զորդի աղախնոյ⁷² քոյ և այլ:

Յաղագս մասանց բանին

Մասունք բանին են Ը., այսինքն՝ անուն, բայ, ընդունելութիւն, դերանուն, յօդ, նախդիր, մակբայ, շաղկապ:

Անունն է այսինքն՝ քար, փայտ, մարդ, ձի, կրակ և այլ: Անուն յերկուս բաժանի, այսինքն՝ գոյական և ածական: Գոյական⁷³՝ մարդ, կրակ, ածական՝ մեծ մարդ, գոյական՝ կրակ, ածական՝ տաք կրակ, գոյական՝ քար, ածական՝ մեծ քար, գոյական՝ փայտ, ածական՝ թաց փայտ, գոյական՝ ջուր, ածական՝ պաղ ջուր և այլ: Գիտելի է, զի ոմանք գոյականին ենթակայական ասեն և ածականին մակագրական ասեն:

Յաղագս հետևանց անուանց

Հետևունք անուանցն են վեց՝ քանակ, թիւ, սեռ, ձև, տեսակ և հոլով:

Քանական է երկու՝ յատուկ և հասարակ: Յատուկ՝ Մասիս, Սիւպան, հասարակ՝ սար:

Թիւն է երկու՝ եզակի և օգնակի: Եզակի՝ մարդ, օգնակի՝ մարդիկ⁷⁴, եզակի՝ քար, օգնակի՝ քարինք:

Սեռն է չորս, այսինքն՝ արական (ա), իգական (բ), անորոշ (գ), չեզոք (դ): Արական՝ Ղազար, իգական՝ Մարիամ, անորոշ՝ գառ, զաւակ, չեզոք՝ քար, փայտ և այլ:

Ձևն է Գ.՝ պարզ (ա), բարդ (բ), յարաբարդ (գ): Պարզ՝ գարի, բարդ՝ գարէհաց, յարաբարդ՝ գարեհացակեր և այլ:

⁶⁸ Ձեռագրում՝ «լեզուս»:

⁶⁹ ՀԲ. լեզուների բաժանման մասին տե՛ս Փիլոն Տիրակաջի, [Ժամանակագրութիւն]. Խաւար Փիլոնի, (ՄՀ, Ե. Հ., է. դար), Անթիլիաս-Լիբանան, 2005, էջ 906:

⁷⁰ Ձեռագրում՝ «քուրթն»:

⁷¹ Ձեռագրում՝ «արապն»:

⁷² Ձեռագրում՝ «աղաղնոյ»:

⁷³ Ձեռագրում՝ «գոյեական»:

⁷⁴ Ձեռագրում՝ «մարդիկ»:

Տեսական է երկու՝ նախատիպ և ածանցեալ: Նախատիպն է քար, ածանցեալն է քարեղէն, նախատիպ՝ ջուր, ածանցեալ՝ ջրային և այլ:

Յաղագս հոլովմանց

Հոլովն է տաս՝ ուղղական, սեռական, գործիական, հայցական, արտագոյական, պատմական, տրական, սկզբնական⁷⁵, ներգոյական, կոչական և այլ:

Աստ հոլով սահմանեայ սակաւ ինչ վասն անուանց:

Ուղղական	խնձոր ⁷⁶	քար	փայտ	լուս	ջուր
Սեռական	խնձորի	քարի	փայտի	լուսոյ	ջրոյ
Գործիական	խնձորիւ	քարիւ	փայ[տ]իւ	լուսով	ջրով
Հայցական	զխնձոր	զքար	զփայտ	զլոյս ⁷⁷	զջուր
Արտագոյա- կան ⁷⁸	զխնձորիւ	զքարիւ	զփայտիւ	[զլուսով]	զջրով
Պատմական ⁷⁹	զխնձորէ	զքարէ	զփայտէ	զլոյսոյ	զջրէ
Սկզբնական	ի խնձորէ	ի քարէ	ի փայտէ	ի լուսոյ	ի ջրէ
Տրական	ի խնձոր	ի քար	ի փայտ	ի լոյս	ի ջուր
Ներգոյական (նաև ներգոր- ծական)	ի խնձորի	ի քա[ր-]իւ	ի փայտի	ի լուսոյ	ի ջրոյ
Կոչական	ո՛վ խնձոր	ո՛վ քար	ո՛վ փայտ	ո՛վ լոյս	ո՛վ ջուր

Ըստ մասանց բանին զի՞նչ է լորն, անուն, զի՞նչ անուն է, գոյական, զի՞նչ է ըստ քանակին՝ հասարակ, ըստ թւոյն՝ եզակի, ըստ սեռին՝ անորոշ, ըստ ձևոյն՝ պարզ, ըստ տեսակին՝ նախատիպ, ըստ հոլովման՝ ուղղական:

Յաղագս, թէ զի՞նչ է բայն

Բայն է երկրորդ մասն բանի՝ նշանակող իրակութեան: Որպէս անուն է նշանակող իրի, այսպէս և բայն է նշանակող իրակութեան. որպէս՝ գնալ, գալ, նստիլ, կանգնիլ, սիրել, ատել և այլ:

Քանի՞ք են հետևմունք անուանց [= բայի]: Հետևմունք բայիցն են Զ., այսինքն՝ սեռ, թիւ, դէմ, տեսակ, ամանակ, որակութիւն:

Քանի՞ք են սեռք: Չորք, այսինքն՝ ներգործական, կրաւորական, ընդմիջական, հասարակ: Զի՞նչ է ներգործական, որպէս՝ ճրագ լուսաւորէ գտուն, կրաւոր-

⁷⁵ Ձեռագրում՝ «զկզբնական»:
⁷⁶ Ձեռագրում՝ «խնձոր»:
⁷⁷ Ձեռագրում՝ «զլոյս»:
⁷⁸ Ձեռագրում՝ «արտայգոյական»:
⁷⁹ Ձեռագրում՝ «պատմայկան»:

րական, որպէս՝ տուն լուսաւորի ի ճրագէն, ընդմիջական, որպէս՝ ես նընջեցի և ի քուն եղէ: Հասարակ, կոչի այն, որ ձայն մի է և տեսութիւն երկու, որպէս՝ կոյսն ծնաւ զՔրիստոս, այս ներգործական և Քրիստոս ծնաւ ի կուսէն, և այս է կրաւորական, քանզի ներգործական և կրաւորական ի միասին լինի:

Քանի՞ է թիւ: Երկու, այսինքն՝ եզակի և օգնակի, եզակի, այսինքն՝ սիրեցի, օգնակի, այսինքն՝ սիրեցին:

Քան[ի] է դէմն: Երեք⁸⁰ առաջին՝ ես, երկրորդ՝ դու, երրորդ՝ նայ, ես սիրեմ, դու սիրես, նայ սիրէ:

Քանի՞ է տեսակ: Երկու, այսինքն՝ նախատիպ և ածանցեալ, նախատիպ՝ գրեցի, գրեցեր, գրեաց, ածանցեալ, այսինքն՝ գրեցուցի, գրեցուցեր, գրեցոյց և այլ:

Քանի՞ ք են ամանակք: Երեք՝ ներկայ, անցեալ, ապառ[ն]ի, բայց անցեալն է Դ՝ անցեալ անկատար, անցեալ կատարեալ, անցեալ յարակատար, անցեալ գերակատար և ապառնի: Ներկա կոչի այն, որ լինի, անցեալ կոչի այն, որ անցեալ է, ապառնի կոչի այն, որ յետոյ լինի: Այսպէս՝ ներկա, այսինքն՝ գրեմ, գրես, գրէ, անցեալ անկատար, այսինքն՝ գրէի, գրէիր, գրէր, անցեալ կատարեալ, այսինքն՝ գրեցեր, գրեցի, գրեաց, անցեալ յարակատար, այսինքն՝ գրեալ եմ, գրեալ ես, գրեալ է, անցեալ գերակատար, այսինքն՝ գրեալ էի, գրեալ էիր, գրեալ էր և այլ:

Ձի՞նչ է որակութիւն բայից: Որակութիւնն բայիցն են Ե., այսինքն՝ սահմանական, հրամայական⁸¹, ըղձական⁸², ստորադասական, աներևոյթ, ածեմ զսայ արհեստն: Այսպէս՝ սահմանական, այսինքն՝ գրեմ, գրես, գրէ, հրամայական, այսինքն՝ գրեա՛յ, լուա՛յ, ըղձական այսպէս՝ երանի եթէ գրեր, երանի եթէ գրէիր, երանի եթէ գրէր, ստորադասական է այսպէս՝ եթէ գրեմ, եթէ գրես, եթէ գրէ, աներևոյթն է այսպէս՝ գրել, լւանալ, հեղուլ և այլ, ներգործական այսպէս՝ գրեմ, լւանամ⁸³, հեղում, կրաւորական՝ գրիմ, լւանիմ, հեղանիմ և այլ:

Յաղագս ընդունելութեան

Ձի՞նչ է ընդունելութիւն: Ընդունելութիւն է երրորդ մասն բանին, որ անուն և բայն ի միասին լինի, զմիմեանս ընդունելով, կոչին ընդունելութիւն: Այսպէս՝ փրկօղ, փրկիչ, փրկեալ, այսպէս և ի ներգործական, կրաւորական, այսպէս՝ փրկեալ, փրկելի, փրկելոց:

Թիւ ընդունելութեանն⁸⁴ է երկու՝ եզակի և օգնակի, փրկեցի, օգնակի՝ փրկեցին:

⁸⁰ Ձեռագրում՝ «երեք»:

⁸¹ Ձեռագրում՝ «հրամանական»:

⁸² Ձեռագրում՝ «ըղձական»:

⁸³ Ձեռագրում՝ «լւանիամ»:

⁸⁴ Ձեռագրում՝ «ընդունելութիւնն»:

Տեսակն է երկու՝ նախատիպ և ածանցեալ: Այսպէս՝ նախատիպ ըստ անւան, այսպէս՝ յիշօղ, ածանցեալ. այսպէս՝ յիշօղութիւն կամ յիշողական և ըստ բային այսպէս՝ յիշօղ, ածանցեալ՝ յիշեցուցանօղ, նախատիպ՝ յիշիշ, ածանցեալ՝ յիշեցուցիշ:

Ամանակք են Գ՝ ներկայ՝ յիշօղ, անցեալն է այս՝ յիշեալն, ապառնին է այս՝ յիշելին և այլ ըստ կար[գին]:

Յաղագս դերանունաց

Զի՞նչ է դերանուն: Դերանունն է Գ՝ ես, դու, նայ, սա, դա, ինքն: Ունական դերանուն է այս՝ իմ, քոյ, նորայ, մեր, ձեր, նոցայ, մեք, դուք, նոքայ, շաղկապով՝ ես և դու:

Թիւ եզակի՝ ես, օգնակի՝ դուք, եզակի՝ իմ, յօգնակի՝ իմոցն:

Դէմք բայիցն է այս, առաջին՝ ես, երկրորդ՝ դու, երրորդ՝ նայ, ես սիրեմ, դու սիրես, նայ սիրէ, այս եզակի է, յօգնակի՝ մեք սիրեմք, դուք սիրեք, նոքայ սիրեն: Հոլովք դերանունան այսպէս՝ սիրել, սիրելոյ, սիրելեալ և այլ ըստ կարգին:

Յաղագս յօդի

Քանի՞ է յօդ: Յօդն է Գ., այսինքն՝ ս, դ, ն: Այսպէս՝ սոյն, դոյն, նոյն կամ այսպէս՝ ցուցական յօդ, այսինքն՝ այս ես, այդ ես, այնք ես կամ այսպէս՝ սոյն, դոյն, նոյն կամ այսպէս՝ սըմայ, դմայ, նըմայ կամ այսպէս՝ սորա, դորայ, նորայ և այլ:

Առաջինքն կոչին միատառք, և միւսքն՝ եռատառք, քառատառք և այլ:

Հոլով յօդին⁸⁵ է այսպէս՝ սայ, սորա, սօվաւ և այլ:

Յաղագս նախադրաց

Զի՞նչ է նախդիրն: Նախդիրն է այն, որ նախադասի անուանց: Այսպէս՝ զի դու Տէր օգնեցեր ինձ, կամ այսպէս՝ ընդ մեզ Աստուած շրջեցար, ընդ մեղաւորացս, կամ այսպէս՝ ի քեզ Տէր յուսացայ, կամ այսպէս՝ մինչև ի գալուստն Տեառն, կամ այսպէս՝ առաջի քոյ Տէր, կամ այսպէս՝ այս որ է, զոր արար Տէր, կամ այսպէս՝ քանզի դու Աստուած և այլ: Հոլական նախդիր՝ զ, ի, յ, ն, ո, ց և այլ ոչ գոյ բաւ է:

Յաղագս շաղկապի

Զի՞նչ է շաղկապ: Շաղկապն է այն, որ զանուն շարակցէ կամ կապէ ընդ միմեանս: Այսպէս՝ Պետրոս և Պողոս շրջէին և քարոզէին: Այսպէս է [= այսպիսիք] կոչին բաղճիւսական, այսինքն՝ և իսկ, և այլև, նաև, որ և, իսկ և, ոմանք կոչին

⁸⁵ Աեռագրով՝ «յօթին»:

տրոհականք, այսինքն՝ կամ, կամ թէ, և կամ, կամ և, ոմանք պատճառականք, այսինքն՝ զի, քանզի, որպէսզի, այնու զի, ոմանք կոչին այլականք, այսինքն՝ այլ, բայց, սակայն, բայց սակայն, այսպէս՝ յիմայ տրոհական, այսինքն՝ կամ աղօթեայ՝, կամ ընթերցի՛ր, կապակցական, այսպէս՝ ես և դու, պատճառական, այսպէս՝ ուրախ լե՛ր ընդ իս, զի գիտի զգրամն իմ կորուսեալ, կամ այսպէս՝ զի դու Տէր օգնեցեր ինձ և մխիթար[եցեր], ոմանք այլականք և են այսպէս՝ այլ դու փրկեայ՝ զմեզ ի թշնամոյն կամ այսպէս՝ բայց միայն Աստուծոյ հնազանդ լե՛ր, ա՛նձ:

Յաղագս մակբային

Զի՞նչ է մակբայն: Մակբայն է այն, որ յառաջ բային դնի, որք են այսոքիկ⁸⁶ այսօր, որքան, աստանօր, որչափ, միանգամ: Սահմանի այսպէս՝ ժամանակական՝ այսօր, զոր արար Տէր, քանակական՝ որքան աւուրքդ անցեալ են, այնքան աւուրքդ մեռեալ են, թւական՝ մի անգամ եղև բանըն մարմին, արգելական՝ մի՛ խօսի, մի՛ շնար, մի՛ սուտ վկա[յ]եր և այլն, ոմանք հարցական են՝ է՞ր, վա՞սն էր, ընդէ՞ր, ո՞յր, աղագա՞ւ⁸⁷, ոմանք արագականք են՝ վաղվաղակի, շուտ-շուտ, փոյթ առ փոյթ, շեշտիւ առ շեշտիւ, ոմանք զօրեղականք են՝ յոյժ, կարի, խիստ, յոյժ կարի և այլ:

Յաղագս միջարկութեան

Զի՞նչ է միջարկութիւնն⁸⁸: Միջարկութիւն է այն, որ ի մէջ տրտմութեան և ուրախութեան, այսպէս՝ ուրախ եղէ ես, ի տուն Տեառն ե՛րթ, այսինքն՝ օղէ՛շ: Ոմանք կոչին տնազականք, այսինքն՝ հա՛յթէ եղև, հա՛յ, ոմանք կոչին վայականք, այսինքն՝ ո՛հ, վա՛յ, վո՛ւ, ոմանք կոչին զարմանականք, այսինքն՝ ո՛, ո՛ր, Տէր տես ջրոց, ոմանք կոչին հաւանականք, այսինքն՝ եղիցի՛, եղիցի՛:

[ՄԱՆՐ ՅԱԲԵԼԱԳՐՈՒԹԻՒՆՆԵՐ]⁸⁹

Որպէս բաժանին անունք, գոյական է վարդ, ածական է հոտով վարդ, դերանուն է, որ փոխանորդ կոչի, յարանուն է, որ իրն մի է և իրն բազում, այսինքն՝ ալ, ջրի ալ, մատանի, թւական անուն է այս՝ Ա., Ժ., Ի., Լ., Ը., Թ. և այլ, յատուկ, այսինքն՝ Պողոս, հասարակ՝ մարդ, ընդհանրական, այսինքն՝ ամենայն, բօվան-

⁸⁶ Զեռագրում՝ «այսոքիկ»:

⁸⁷ Զեռագրում՝ «աղախա՛ւ»:

⁸⁸ Զեռագրում՝ «միջարկութիւնն»:

⁸⁹ Մրանի հատվածական, հիմնականում անխորագիր նյութեր են, որոնք անկամոն, անհետևողական և կամայական հաջորդականությամբ են շարադրված ու հաճախ ընդմիջարկված այլ նյութերով, զբաղեցնում են ձեռագրի 36բ-41բ, 42բ էջերը:

դակ⁹⁰, համա[յ]ն, հաւաքական⁹¹, այսինքն՝ քօմ, երամ, կուտոց, տարածական է, այսինքն՝ հասարակ, վերացեալն է, այսինքն՝ քերականութիւն, թանձրացեալն⁹² է այս՝ քերական, սուրբ անուն՝ քահանայ, կեղտանուն է՝ գող, շնացօղ, կեղծաւոր և այլ:

* * *

Ի քանի՞ս բաժանի բայն: Եօթն, այսինքն՝ ներգործական, կրաւորական, ընդմիջական, էական, գոյնական, կողմնական, անդէմ: Սահմանայ ինձ. ներգործական, այսինքն՝ սիրեմ, կրաւորական՝ սիրիմ, ընդմիջական, այսինքն՝ ես կերի, ես արբի, հասարակն է, այսինքն՝ արեգակն լուսաւորէ զաշխար[հ]ս, էական է այս՝ եմ, կամ, գոմ, եղէ, գոյնական է այս՝ այրեմ, այրեցի, կողմնական է, այսինքն՝ նստիմ, նստայ և այլ:

* * *

Որպէ՞ս են ածանցեալքն: Գոյական, այսինքն՝ երկնային, նիւթական, այսինքն՝ քարեղէն, տեղական, այսինքն՝ գեղացի, նախնական՝ Յօնանեան, տնկական, այսինքն՝ վարդենի, իգական, այսինքն՝ տիրուհի, դասական, այսինքն՝ նախորդ, երկրորդ, ստացական, այսինքն՝ պարունական, այսինքն՝ Հայաստան, ծաղկարան, այսինքն՝ հիւրանոց, շատական, այսինքն՝ ծառուտ, օձուտ, ունական, այսինքն՝ շնչաւոր, թեւաւոր, պակասական, այսինքն՝ թեւատ, ձեռնատ, բաղդատական⁹³, այսինքն՝ մեծագոյն, գերադրական, այսինքն՝ ձայնեղ, զօրեղ, նւագական՝ որդեակ, խղճուկ, մակրդական, այսինքն՝ կղտոտ, ձիթոտ, յարմարական, այսինքն՝ փիլոնացու:

* * *

Ի քանի՞ս ժամանակս հրնչին⁹⁴ ձայնաւոր: Յերիս, այսինքն՝ յերկարն, միջակն և ի սուղն, այսպէս՝ ա, ա՛, ա՛:

* * *

Որքանի՞ք են կետադրութիւնք: Երեք, այսինքն՝ վերջակետ, ստորակետ, միջակետ, այսինքն՝ գոյ ևս մի կետ, որ ասի մակակետ, այսինքն՝ որ ի գլուխս գրոց դնի, այսպէս՝ ՚ի, ՚ե, ՚է:

⁹⁰ Ձեռագրում՝ «բովանթակ»:

⁹¹ Ձեռագրում՝ «հաւագական»:

⁹² Ձեռագրում՝ «թանցրացեալն»:

⁹³ Ձեռագրում՝ «բաղտատական»:

⁹⁴ Ձեռագրում՝ «հրնչին»:

Յաղագս գրոց

Ձի՞նչ է գիրն: Գիրն է մարմին բանի, որ զծածուկ խորհուրդս մեր մարմին զգեցուցանէ:

Ձի՞նչ է Իրն⁹⁵ գիրն, որ երկու տեսակ ասացեր, վասն որոյ թէ երբեմն ձայնաւոր և երբեմն բաղաձայն, այսպէս՝ Տիւն այս ձայնաւոր, որ է անուն գրոց, Թիւն այս է բաղաձայն, որ է անուն ցերեկին:

Ոմանք պատիւ ասեն, որ նըստի ի վերայ գլխոյն գրոց: Այսպէս՝ որպէս, Տէր, Աստուած, քանզի ոմանք նման բերեն Քրիստոսի և այսքան:

Ձի՞նչ է Յին, այսինքն՝ Յ Յին կոչի: Յառաջադիր, այսպէս՝ յԱստուած, յուսամք, երբեմն կոչի վերջադիր, այսպէս՝ յԱստուծոյ: Գիտելի է, զի որմէ, որ առաջադիր լինի, ձգտեալ⁹⁶ անւանի և յորժամ վերջադաս լինի, քարշեալ յորջորջի իսկ թէ միջադաս լինի, նըստեալ ասի:

Ձի՞նչ են ներհակ գրոց: Ներհակ գրոց նման և աննմանք, այսպէս՝ ա և տ, բ և ե, գ և դ, զ և ղ, ս և ո, ք և ֆ:

* * *

Սակաւ ինչ ասելի է վասն նախադրութեան: Ոմանք կոչին զատական, այսինքն՝ ընդ, վասն, ըստ, սակս, զի և ոմանք կոչին բաղադրական, այսինքն՝ ան, տը, ապա, բէ, և ոմանք կոչին հոլովական, այսպէս՝ զ, ըն, ցը, ց, ի, ով և այլ ըստ կարգի:

Յաղագս պարագայի⁹⁷ գրոց

Քանի՞ք են պարագայքն գրոց: Հինգ⁹⁸ են՝ նախ՝ գրադարձութիւն (ա), գրակազմութիւն (բ), յարմարութիւն (գ), վերձանութիւն (դ), կետադրութիւն (ե):

Նախ գրադարձութիւն, այսինքն՝ յորժամ ի վերջ տողին հասանին գրեանքն⁹⁹, եթէ ձայնաւոր հանդիպի, մինակ դրի ստորակետ, ով այսպէս՝ ա, ի, ե, է, ը, ո, օ, բաղաձայն հանդիպի, զոյգ¹⁰⁰ դնել կամի ընդ ձայնաւոր գրին, թարց ստորակետի, զի ոմանք ստորոտ ենթամնա ասեն կամ ստորոտ:

Երկրորդ՝ վերձանութիւն, որ պարզ և բնական գրով ընթեռնուլ: Այսպէս զջուրն ասել ջուր և ոչ ճուր, զկողն ասել կող և ոչ գող, զքարն ասել քար և ոչ գար, զֆալաքն ասել ֆալաք և չփալաք, զգայլն ասել գայլ և ոչ ֆայլ, որ է գազան և այլ բազում, որք միշտ ի լեզուս կորձէիցն գտանի միշտ, որպէս ռամիկք, այ-

⁹⁵ Ձեռագրում՝ «հին»:

⁹⁶ Ձեռագրում՝ «ձգդեալ»:

⁹⁷ Ձեռագրում՝ «պարագայ»:

⁹⁸ Ձեռագրում՝ «հինկ»:

⁹⁹ Ձեռագրում՝ «գրեանգն»:

¹⁰⁰ Ձեռագրում՝ «զոյգ»:

սինքն՝ մեղաթ Աստուծոյ և ոչ ասեն մեղա Աստուծոյ:

Երրորդ՝ գրականագմութիւն, այսինքն՝ այս բոլոր, այս գլխագիր, նօտրն է այս: Գրականագմութիւն վասն այն ասի, զի գկագմաժ գրոյն գիտենալ պարտին, զնօտրն, զբոլորն և զգլխագիրն, այսպէս՝ ա, բ, գ, դ, ե, զ, է:

Չորրորդ յարմարագրութիւն է, որ զանունն յարմար գրով զըրել, այսինքն՝ սեփական գրով: Այսպէս՝ ջուր և ոչ ճուր, քար և ոչ գար, մարդ և ոչ մարթ, քանզի զխորդ և սեբական ճանաչեն, այսպէս՝ ճանաչել ճուրն է խորթ և ջուրն է սեփական, գարն է խորթ և քարն է սեփական:

Հինգերորդ է կետադրութիւն: Կետադրութիւն է հինգ՝ նախ՝ միջակետ, այսինքն՝ (.), երկրորդ՝ ստորակետ, այսինքն՝ (,), երրորդ՝ վերջակետ, այսինքն՝ (:), չորրորդ՝ մակակետ, այսինքն՝ 'ե, 'է, 'ի, հինգերորդ՝ բութ, այսինքն՝ (')¹⁰¹, վասն զի ունի զօրութիւն այսպէս՝ դու նստար՝, դու՛ նստար, դու նստար, դարձեալ այսպէս՝ շընորհեաց զմարմինն՝ Յովսեփայ, շնորհեաց զմարմինն Յովսեփայ՝, առաջինն է մարմին Քրիստոսի, երկրորդն է մարմին Յովսեփայ և այլն:

* * *

Դարձեալ վասն կողմնական և ընդմիջական բային պարտ է հետևիլ, այսպէս՝

առնում	առնուս	առնու
բառնամ	բառնաս,	բառնա
գրեմ	գրես	գըրէ
դառնամ	դառնաս	դառնա
երթամ	երթաս	երթաս [= երթա]
զօրանամ	զօրանաս	զօրանա
էանամ ¹⁰²	էանաս	էանա
ընթանամ	ընթանաս	ընթանա
թուլանամ	թուլանաս	թուլանա
ժրանամ	ժրանաս	ժրանա
իրակեմ	իրակես	իրակէ
լանամ	լանաս	լանա

¹⁰¹ Ձեռագրում այս և նախորդ երեք կետադրական նշանները ներառված են կոր փակագծերում:

¹⁰² Ձեռագրում՝ «էյանամ»:

Դարձեալ յօգնակի՝

<i>խօսիմք</i>	-----	<i>խօսին</i>
<i>խրատեմք</i>	-----	<i>խրատեն</i>
<i>ծիծաղիւք</i>	<i>ծիծաղիք</i>	<i>ծիծաղին</i>
<i>կըրեմք</i>	<i>կըրեք</i>	<i>կըրեն</i>
<i>հոգամք</i>	<i>հոգայք</i>	<i>հոգան</i>
<i>ձայնեմք</i>	<i>ձայնեք</i>	<i>ձայնեն</i>

Եւ աներևոյթք են այսոքիկ ղօղանջել, ճանաչել¹⁰³, մեռանիլ, յարենալ, նըստիլ, շուտտիլ, քանզի աներևոյթն դէմ, թիւ և ամանակ ոչ ունի, բայց սահմանն սահմանակին, հրամայականին, ըղձականին¹⁰⁴ և ստորագասականին ունի զդէմ¹⁰⁵, զթիւ¹⁰⁶ և զամանակ:

* * *

Վասն խոնարհմանց բայիցն, որք ամանակաւ վարին: Այսպէս՝ գրեմ, ըստ որակութեան է սահմանական և ըստ ամանակին է ներկա, ըստ սեռին է ներգործական և ըստ դիմին է առաջին դէմ, գրեցի ըստ ամանակին է անցեալ կատարեալ, այսինքն՝ յերէկ, որ անցեալ օրն էր, գրեցի, զըրեալ եմ անցեալ յարակատար, գրեալ էի՝ անցեալ գերակատար: Լանամք ըստ թւոյն է յօգնակի, ըստ ամանակին է ներկա, ըստ սեռին է ներգործական, ըստ դիմին է առաջին դէմն, անցեալ կատարեալ [=յարակատար]՝ գրեալ եմք և այլն ըստ կար[գին]:

Յաղագս¹⁰⁷ հասարակ բայից

Հասարակ բայիցն է, այսինքն՝ ներգործական և կրաւորական: Այսպէս՝ ծնաւ, որ է ներգործական, այսինքն՝ Մարիամ ծնաւ զՔրիստոս, կրաւորական՝ Քրիստոս ծընաւ ի Մարիամայ: Բայց գիտելի է, զի ամենայն հասարակ բայ ունի զհայցական խնդիրն, այսպէս՝ Մովսէս եհար զվէմն, այս ներգործական և կրաւորականն առնու գտրրական, նախդիրն ի, այսինքն՝ վէմն հարաւ ի Մովսիսէ, արեգակն¹⁰⁸ լուսաւորէ զաշխարհ[հ], որ է ներգործական, որ խնդրէ զհայցական

¹⁰³ Ձեռագրում՝ «ճանանել»:

¹⁰⁴ Ձեռագրում՝ «ըղցականին»:

¹⁰⁵ Ձեռագրում՝ «սղէմ»:

¹⁰⁶ Ձեռագրում՝ «սքիս»:

¹⁰⁷ Ձեռագրում՝ «յաղակս»:

¹⁰⁸ Ձեռագրում՝ «արեհակն»:

հոլով, աշխարհ[հ] լուսաւորեցաւ ի յարեգակնէն, որ է կրաւորական, որ է խնդրէ վտրական հոլով:

Յաղագս հոմանան, թէ զի՞նչ է

Հոմանունն է, որ անունն մի է և իրն բազում, որպէս՝ ակն: Ահա ակ անուն է ի անւանց մի և իրն է բազում, որպէս՝ ջրի ակ, մատանոյ ակ, սայլի ակ, մարդոյ ակ, այս անուն միայն: Ե՛ւ անուն, և՛ բայս, որպէս՝ այրի, ահա այրի մարդ կամ կին, այս անուն և բայ այրի, այսինքն՝ վառի: Միայն անուն, այսինքն՝ այր մարդ և մաղարայ կամ ջրաբեր, այսինքն՝ մարդ, որ զջուր բերէ կամ փայտ, որ ջուրն բերէ այս էր գոյական հոմանուն, և դասական հոմանուն է այս, երկուշաբթի, Գ.շաբթի, Դ.շաբթի և այլ:

Յաղագս փաղանանց

Փաղանունն է, որ անուն և իրն ի միասին լինի, վասն զի իրն առնու զանուն և անունն առնուն զիր և երկուք խառնեալ լինի փաղանուն, որպէս սեռն և տեսակ լինի մի անհատ, և անհատն լինի սեռ և տեսակ:

Յաղագս յարանան

Յար[ան]ունն է ի յոմանց, որ թանձրացեալ¹⁰⁹ և վերացեալ անւանց ծնանին: Որպէս քերականն է թանձրացեալ և քերականութիւն է վերացեալ, որպէս Աստուածն է վերացեալ [= թանձրացեալ] և աստուածութիւն է վերացեալ, զօրն է թանձրացեալ, զօրութիւն է վերացեալ, էնն է թանձրացեալ, էութիւն է վերացեալ: Պիհոռնացիք¹¹⁰ զէնն հոմանուն ասեն, բայց ոչ է հոմանուն, այլ մի ոչ են առ մինն, որպէս բժշկական դեղ, բժշկական գործիք, բժշկական տաժ, քանզի երեքկեան առ բժշկութեան հային:

Յաղագս փակելոյ զբանս

Շարագրեալս այսպէս՝ տո՛ւր զօրութիւն ծառայի քոյ, քակելն է այսպէս՝ քոյ ծառային զօրութիւն տո՛ւր, եւ կեցո՛յ զորդի աղախնոյ քոյ, քակելն է այսպէս՝ զքոյ աղախնոյ որդին կեցո՛յ, եւ արա՛¹¹¹ առ իս նշան բարութեան, քակելն այսպէս՝ զնշան բարութեան քոյ արա՛ առ իս:

¹⁰⁹ Ձեռագրում՝ «թանձրացեալ»:

¹¹⁰ Փիլիսոփայական այս ուղղութեան (սկեպտիկական) մասին տե՛ս Դաւիթ Անյաղթ, Սահմանք իմաստասիրութեան, աշխ. Ս. Արեշտոյանի, Երևան, 1966, էջ 2:

¹¹¹ Ձեռագրում՝ «առա»:

TATEVIK MANUKYAN

TER KHACH'ATUR K'URTK'ANTS'I AND HIS GRAMMAR

Key words: Grammar, grammatical term, manuscript, textbook, parts of speech, small additions, phonetics, morphology, punctuation, verse.

The history of Armenian grammatical thought is almost wholly studied. However, some authors and grammars of the late medieval period, also important for the history of Armenian grammar, have remained outside the scope of studies. Such texts can be discovered especially during manuscript description.

The article is dedicated to one of such authors, Khach'atur K'urtk'ats'i, and his grammar. Information about his life and activity is found in a single manuscript, M 8706. It contains complete and fragmentary grammatical and philosophical material, and the author himself is the scribe.

The work is a grammar for tutors of students. It is written in the form of short questions and answers, and the language of the handbook is quite simple and comprehensible. Its structure resembles that of the traditional Greek and Latin grammars. It consists of five sections: letter, syllable, word, sentence, and eight parts of speech. The work also touches questions of phonetics, semantics and morphology of words and word combinations. It contains small sections on spelling and punctuation. The author's main sources are the 17th–18th cc. Latinizing grammars, in particular the one written by Baghdasar Dpir. The material is loosely organized, but we do not regard Khach'atur's as merely mechanical, since in fact he created a new handbook. The article is accompanied by the text of the Grammar.

Khach'atur K'urtk'ants'i lived and worked in the Bayazet region of Erzurum province in Western Armenia. It is difficult to say whether he was a grammarian or just a scribe. However, we believe that this Grammar is noteworthy as a link in the chain of the development of Armenian grammatical thought.

ТАТЕВИК МАНУКЯН

ТЕР ХАЧАТУР КУРТКАНЦИ И ЕГО ГРАММАТИКА

Ключевые слова: Грамматика, грамматический термин, рукопись, учебник, части речи, мелкие дополнения, фонетика, морфология, пунктуация, стихотворное произведение.

История армянской грамматической мысли в целом изучена. Однако за рамками исследований остались, в частности, авторы и грамматики, представляющие период позднего средневековья, который также важен для истории армянской грамматики. Таковые особенно часто выявляются при описании рукописей.

Наша работа посвящена одному из таких авторов, Хачатуру Куртканци и его грамматике. Сведения о жизни и деятельности автора до нас дошли в единственной, причем автографической, рукописи ММ 8706, содержащей смесь из разнородных грамматических и философских текстов.

Настоящий трактат – это пособие по грамматике для преподавателей, обучающихся учеников. Грамматика написана в виде кратких вопросов и ответов, на достаточно простом и доступном языке. Грамматика Куртканци по структуре напоминает грамматики греко-латинского типа, традиционно состоящие из пяти разделов: буква, слог, слово, предложение, а также восемь частей речи. Она касается также вопросов фонетики, семантики и морфологии слова и словосочетаний, и содержит небольшие разделы, посвященные орфографии и пунктуации. Основным источником автору служили латинизирующие грамматики XVII-XVIII веков, в частности, «Грамматика» Багдасара Дпира. Материал плохо организован, однако мы не считаем работу Хачатура чисто технической, так как он фактически создал новое учебное пособие.

В статье издается грамматика Хачатура Куртканци, жившего и творившего в регионе Баязет провинции Эрзрум в Западной Армении. Сложно сказать, был ли автор грамматиком либо просто писцом; тем не менее, данное пособие достойно внимания как одно из звеньев в цепи развития армянской грамматической мысли.

ՎԱՆՈ ԵՂԻԱԶԱՐՅԱՆ*,
ԱՆԻ Ժ. ԱՎԵՏԻՍՅԱՆ**

ՄԻ ԱՆՏԻՊ ԵՐԿԼԵԶՎՅԱՆ ՏԱՂ ՀՈՎՀԱՆՆԵՄ ԹԼԿՈՒՐԱՆՑՈՒՑ

Բանալի բառեր՝ Մաշտոցյան Մատենադարանի Հ^մ 7717 ձեռագիր, երկլեզվյան տաղ, անտիպ, բնագրի պատրաստում, տաղի մեկնաբանում:

Տաղի բնագիրը

«Արարիչն արարածոց դասուց» սկսվածքով տաղի մասին թլկուրանցիագիտությունների մեջ վաղուց եղել են վկայակոչումներ, սակայն այն չի տպագրվել ցայժմ: Նախ՝ Բաբկեն Կյուլեսերյանը թլկուրանցու տաղերի ցանկում հիշատակել է այն որպես 9 տուն ունեցող հայերեն և թյուրքերեն անտիպ տաղ¹: Ապա՝ տաղի մասին տեղեկություն է թողել նաև էմ. Պիվագյանը. «Երկլեզվյան (հայերեն և թուրքերեն (հայատառ)) տաղ է աշխարհի ստեղծման մասին. ընդամենը 9 տուն (36 տող): Պահպանված է միայն ՄՄ 7717 ձեռագրում (էջ 228ա-228բ)»²:

ՄՄ 7717 ձեռագրից էլ տպագրություն ենք պատրաստել այս անտիպ տաղը: Այն գրչագրվել է 1695 թ. Ագրիանուպոլիսում, գրիչը Մինաս էտրէնեցին է, իսկ ստացողը՝ Եփրեմ վարդապետը: Այն թղթե ձեռագիր Տաղարան է, գրությունը՝ միասյուն, գիրը՝ նոտրգիր: Ձեռագիր Տաղարանում ամփոփված են միջնադարյան հայտնի և անհայտ տասնյակ տաղասացների շափածո ստեղծագործություններ:

Ձեռագրի 228ա թերթի սկզբնամասում կարմիր թանաքով խորագրված է «Տաղ Յովաննէս թլկուրանցոյ ասացեալ է», ապա նույն թանաքով սկսվում է տաղի առաջին տողը և երկրորդ տողի սկզբնատառը, որից հետո տաղի գրչությունը շարունակվում է սև թանաքով, բացառությամբ տների գլխատառերի, որոնք ևս կարմիր թանաքով են: Տաղն ավարտվում է 228բ թերթի վերջում, որի ստորին մասում սկսվում է նոր բանաստեղծություն՝ «Տաղ գարնան» խորագրով, «Ահա եղև պայծառ գարուն» սկսվածքով, որի հեղինակը ևս Հովհաննես

* Բ.գ.դ., պրոֆեսոր, vano.exiazaryan@mail.ru, ** Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարան, գիտաշխատող, թուրֆագետ, aniavet@matenadaran.am, հոդվածը ներկայացնելու օրը՝ հունվարի 28, 2022, գրախոսելու օրը՝ ապրիլի 28, 2022:

¹ Կիպլեխեան Բ., «Կիլիկիոյ կաթողիկոսները. Ե. Յովհաննէս Բ. Թլկուրանցի», Սիրոն, 1928, էջ 379:

² Հովհաննէս Թլկուրանցի, Տաղեր, աշխ. էմ. Պիվագյանի, Երևան, 1960, էջ 82:

Թլկուրանցին է: Ձեռագրում տաղին նախորդում է Գր. Աղթամարցու երեքլեզվյան մի տաղը՝ «Մաքուր պատկերով, նման հրեշտակի...» սկսվածքով:

Արդ, հիշյալ ձեռագրի 228ա-228բ թերթերից օգտվելով, կազմել ենք տաղի ամբողջական քննական բնագիրը: Տաղի կենտ տողերը հայերեն են, իսկ զույգ տողերը՝ թուրքերեն (հայատառ), ինչի ընթերցումը, բառանշատումը և թարգմանությունը մեր խնդրանքով կատարել է Մատենադարանի Արևելագիտություն բաժնի գիտաշխատող, թուրքագետ-օսմանագետ Անի Ժ. Ավետիսյանը, ինչի համար հայտնում ենք մեր շնորհակալությունը:

Աբարիչ արարածոց դասուց, անթիւ ես անհամար,
է՛ յերի կեօկի եարատան, եր իլէ կեօկ սէնի օկէր:

Թրգմ.՝ Ո՛վ երկրի երկնքի Աբարիչ, որ երկիրն ու երկինքը քեզ ճանաչում են:

Ջարարածոց սկիզբըն դրբիր, վեր ֆաշեցիր զջուրն կամար,
Իլտըզլար իլէ տօլտուտըն, իչինտէ պիր շէմ ու դամէր:

Թրգմ.՝ Աստղերով ողողեցիր, մեջն էլ՝ մի արեւ ու լուսին:

5 Ջհոդն ի ջրէն բաժանեցիր, և ի վերա ջրոց նըստար,
Պուլուտի ալչափանտուտըն, հօֆմ էլլէտըն եաղմուր եաղար:

Թրգմ.՝ Ամպն իջեցրիր, հրամայեցիր, որ անձրեւ տեղա:

Դարձար գաշխարհս ըստեղծեցիր, ծաղկունմ հանիր համար հագար,
Ագան սուլար եշիլ չիմէն նէթէ փէրիչ նիչէ թուրլու չիչէփ պիթէր:

Թրգմ.՝ Հոսող ջրեր, կանաչ դաշտ, ի՛նչ սերմ, ի՛նչ պես-պես ծաղիկներ կծաղկեն:

Հանց գեղեցիկ յօրինեցիր գծաղկունմն արիր նաղշ ու նիկեար
10 Ձէհէ դուտըթ զէհէ նաղաշ, զէհէ ուստատ ու խօշ հիւնէր:

Թրգմ.՝ Ի՛նչ զորություն, ի՛նչ պատկեր, ի՛նչ վարպետություն ու հաճելի շնորհ:

Ջարդարի գծառ անտառի ու գպըտղաբեբըն հաւասար,
Ջինարի եափրափանտըրտըն, նիչէ թուրլու եմիշ տէկէր:

Թրգմ.՝ Սոսին տերեւներով պատեցիր, ի՛նչ պես-պես պտուղներ արժե:

Ջչոբ նտանիֆն ըստեղծեցիր ազգի ազգի շատ հանավար,
Պույրոբ վերտիմ ֆի տուրտուլար, տաղ ու տաշ իւստունտէ կէգէր:

Թրգմ.՝ Հրամայեցիր, որ կանգնեն, լեռներով ու քարերով շրջեն:

15 Դարձար գթըռչունմն ըստեղծեցիր, գարդարեցիր երամ հագար,

Հումմէթին իլէ ուշուրտուն, պիր իփսւլֆ պիր ալչաֆ կիտէր:

Քրգամ.՝ Քո բարեհաճությամբ թեւեր առան, որ մեկ վերեւ, մեկ ներքեւ սլանան:

Դարձար ըզվեզ ըստեղծեցիր յափ մի հողէ և ընկալար,

Սէն ֆէրիմ ռահիմ ֆի երի կեօկ սանա պագար:

Քրգամ.՝ Դու՝ ողորմած Աստված, որ երկիրն ու երկինքը քեզ են երկրպագում:

Տաղի մեկնաբանում

Աշխարհի արարչագործության մասին այս փոքրիկ տաղը մեզ ուղղակիորեն հիշեցնում է Թլկուրանցու «Մեկնութիւն արարածոց» ընդարձակ վիպական տաղը³, որի սկզբում իսկ ներկայացվում է աշխարհի ստեղծման շափածո պատմությունը: Դա Վարդան Արևելցու «Կիով պատճառ արարածոց» աշխատության շափածո մշակումն է, որը «անշափ սիրված ու տարածված է եղել միջին դարերում»⁴: Լ. Խաչիկյանը ցույց է տալիս, որ «Վարդանի «Կիով պատճառ արարածոց»-ի միջոցով Թլկուրանցու այս հետաքրքիր տիեզերագիտական ու աստվածաբանական քերթվածում տեղ պետք է գտնեին նաև Եղիշեի Արարածոց մեկնության հատվածներից շատերը՝ բնականաբար ենթարկված լինելով որոշ ձևափոխությունների»⁵:

Երկլեզվյան այս քնարական տաղը ևս աշխարհի արարչագործության համառոտ շարադրանքն է՝ տողընդմեջ հայերեն-թուրքերեն:

Երկնքի և երկրի Արարիչը սկզբում վեր է քաշում «զջուրըն կամար», ապա աստղերով է լցնում երկինքը՝ այնտեղ ստեղծելով Արևն ու Լուսինը: Ուշագրություն դարձնենք մի հանգամանքի, որ այստեղ Թլկուրանցու ըմբռնումները մեծապես կապվում են ոչ միայն քրիստոնեական ավանդույթի, այլ հնագույն հավատալիքների և պատկերացումների հետ, ըստ որի՝ երկինքն ու երկիրն ամուսիններ են. երկինքը հայրն է, երկիրը՝ մայրը. նրանց միջև երկնային ծիրանի ծովն է: Երկինքը բաժանվում է յոթ հարկերի՝ երկրի մակերևույթի, ամպերի, լուսնի, արեգակի, աստղերի, հրեշտակների և սրբերի կայանի, իսկ ամենավերևում լուսեղեն Աստծու աթոռն է⁶:

Իսկ տաղում Աստված բաժանում է հողն ու ջուրը, նստում է ջրերի վրա, իջեցնում է ամպը և հրամայում է՝ անձրև տեղա երկրի վրա: Ըստ էության, այս

³ Հովհաննես Թլկուրանցի, Տաղեր և գանձեր, աշխատասիրությամբ Վանո Եղիազարյանի, Վանաձոր, 2004, էջ 81-132:

⁴ Լ. Խաչիկյան, Եղիշեի «Արարածոց մեկնութիւնը», Երևան, 1992, էջ 215:

⁵ Նույն տեղում, էջ 216:

⁶ Ս. Հարությունյան, Հայ առասպելաբանություն, Բեյրութ, 2000, էջ 9-18:

երևույթը ևս կապվում է երկնքի և երկրի սրբազան ամուսնուձյան, նաև վիշապամարտի առասպելույթի հետ⁷: Պտղավորված մայր հողից ծնվում են տեսակ-տեսակ ծաղիկներ.

Հանց գեղեցիկ յօրինեցիր զծաղկունքն արիւ նաղը ու նիկեար:

Միաժամանակ Արարիչն ստեղծում է պտղատու և վայրի ծառեր, ապա վայրի ու ընտանի կենդանիներ, հազարերամ թռչուններ:

Իսկ այս ամենից հետո Արարիչը մի բուռ հողից ստեղծում է նաև հողեղեններին, ինչի փառաբանությունն էլ հերթական հայերեն-թուրքերեն իր այս երգով կատարել է Խև Հովհաննես Թլկուրանցի երգիչը:

Եզրակացություն

Արարչին նվիրված փառաբանական այս հայերեն-թուրքերեն երկլեզվյան տաղը հավատարիմ է Թլկուրանցու տաղերի ոգուն, ոչ միայն երկլեզվյան ու երեքլեզվյան տաղերի լեզվական նմանությունը, այլ նաև այն հիշեցնում է Թլկուրանցու «Մեկնութիւն արարածոց» ընդարձակ վիպական տաղը՝ աշխարհի արարչագործության մասին:

VANO YEGHIAZARYAN

ANI J. AVETISYAN

AN UNPUBLISHED POEM BY YOVHANNĒS T'LKURANTS'Ī

Keywords: Manuscript M 7717, bilingual (Armenian and Turkish) poem, preparation of the unpublished text, interpretation of the poem.

This unpublished poem is preserved in a single copy on folios 228a and 228b of in the manuscript M 7717 (fol. 228a–b). T'lkurants'ī's name is mentioned in the title. This bilingual poem (in Armenian and Turkish) dedicated to the Creator is very close in language and style to T'lkurants'ī's other poems and also reminds his *Commentary on the Creation*, a lengthy epical poem on the creation of the world.

⁷ Նույն տեղում, էջ 78-195:

ВАНО ЕГИАЗАРЯН

АНИ Ж. АВETИСЯН

НЕИЗДАННОЕ ДВУАЗЫЧНОЕ СТИХОТВОРЕНИЕ

ОВАНЕСА ТЛКУРАНЦИ

Ключевые слова: Рукопись № 7717 Матенадарана имени Маштоца, двуязычное стихотворение (на армянском и турецком), неизданное произведение, подготовка текста, интерпретация стихотворения.

В одной из рукописей Матенадарана имени Маштоца (№ 7717, л. 228а-228б) сохранилось неизданное стихотворение, в заглавии которого упоминается имя Ованеса Тлкурانци. Это двуязычное армяно-турецкое стихотворение, похвала Творцу. Оно созвучно духу стихотворений Тлкуранци, обнаруживает языковое сходство с его двуязычными и трехязычными стихотворениями, а также напоминает его большую эпическую поэму о происхождении мира – “*Толкование на творение*”.

ՀԱՂՈՐԳՈՒՄ
REPORT
СООБЩЕНИЕ

ԼՈՒՍԻՆԵ ՍԱՐԳՍՅԱՆ*

ՀԱՅ ՁԵՌԱԳՐԱՐՎԵՍՏԻ ՈՒՍՈՒՄՆԱՍԻՐՈՒԹՅՈՒՆԸ
ԹՎԱՅԻՆ ԴԱՐՈՒՄ

Բանալի բառեր՝ Հայ արվեստ, ձեռագրարվեստ, բնագիր, մանրանկար, թվային հումանիտար գիտություններ, Ավետարան, որոնման գործիքներ, թվայնացված ձեռագրեր, նկարազարդում:

Մուտք

Մաշտոցյան Մատենադարանի վերջին տարիների ռազմավարական ծրագրերի շարքում կարևոր տեղ է զբաղեցնում թվային տեխնոլոգիաների միջոցով ձեռագրերի ուսումնասիրությունը: Այս առթիվ կարևոր աշխատանք է իրականացնում Թվայնացման բաժինը՝ թվայնացնելով Մատենադարանի ձեռագիր մատյանները: Թվայնացված ձեռագրերից մի քանիսի պատճենները ժամանակին հասանելի էին Մատենադարանի կայքում (www.matenadaran.am, Հեթում Բ. արքայի ճաշոցը՝ ՄՄ 979, Ութ մանրանկարիչների Ավետարանը՝ ՄՄ 7651 և այլն): Արվեստի պատմության և գրչության կենտրոնների ուսումնասիրման բաժինը նույնպես նախաձեռնել է իրականացնել ծրագրեր, որոնք մեծապես կիսթանեն հայերեն ձեռագրերի արվեստի ուսումնասիրությունը թվային հումանիտար գիտության ոլորտում: Այդ ծրագրերից մեկը՝ «Հայերեն ձեռագրերի նկարազարդումը» (այսուհետ՝ AMI), արդեն կյանքի է կոչվել: AMI ծրագրի նպատակն է թվային գործիքների միջոցով հայ ձեռագրարվեստն ավելի հասանելի դարձնել լայն լսարանի համար: Թվային տիրույթում այն իր տեսակի մեջ ինքնատիպ ծրագիր է (կայքը՝ www.armenoids.com), որը ներկայացնում է հայերեն ձեռագրերի նկարազարդման ամբողջական համակարգը համեմատական տախտակի միջոցով: Կայքը երկլեզու է՝ հայերեն և անգլերեն:

* Մերոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարան, գիրաշխատող, արվեստաբան, sargsianlusin@gmail.com, հոդվածը ներկայացնելու օրը՝ մարտի 30, 2022, գրախոսելու օրը՝ ապրիլի 20, 2022:

AMI ծրագրի նկարագրությունը

AMI ծրագիրը ներկայացնում է միջնադարյան և վաղ արդի հայերեն ձեռագրերի նկարագրողման համակարգի առաջին թվային պատկերազարդ կայքը՝ բնագրի և մանրանկար(ներ)ի համեմատական տախտակի տեսքով: Ծրագիրը կյանքի կոչվեց շնորհիվ երվանդ Թերզյանի անվան գիտությունների և կրթության հայկական ազգային հիմնադրամի (ԳԿՀԱՀ, Նյու Յորք, ԱՄՆ) դրամաշնորհի:

Իրականացման առաջին փուլում (մայիս 2021 – մայիս 2022) AMI ծրագիրը ներառում է ժամանակագրական լայն շրջան՝ 9-17-րդ դարերը, և աշխարհագրական մեծ քարտեզ՝ պատմական Հայաստանից մինչև Կիլիկյան հայկական թագավորություն և հայկական տարբեր գաղթավայրեր: Բնագրերի և մանրանկարների համեմատությունը տախտակների միջոցով գիտական մի շարք հարցերի պատասխաններ է տրամադրում. այն է՝ ձեռագրերի նկարագրողման ավանդույթի սկզբունքները, դրանց տարբերությունները և առնչություններն ըստ դպրոցի, ժամանակի, հեղինակի և այլն:

Հայերեն նկարազարդ տարաբնույթ բովանդակությամբ մատյաններ են մեզ հասել: Հայտնի է, որ Ավետարանն ամենից շատ նկարազարդ մատյանն է հայկական ավանդույթում¹: Ծրագրում ձեռագրերի ընտրությունը պայմանավորված է հայերեն Ավետարանի նկարազարդման համակարգի ձևավորման և զարգացման գործում դրանց ունեցած հատուկ նշանակությամբ: Ստորև ընտրված ձեռագրերի ցանկն է՝

- ա) ՄՄ 6200, Կազարյան Ավետարան (887 թ.),
- բ) ՄՄ 2374, Էջմիածնի Ավետարան (989 թ., Բղենո Նորավանք, Սյունիք),
- գ) ՄՄ 10780, Վեհափառի Ավետարան (11-րդ դար),
- դ) ՄՄ 10675, Մալաթիայի Ավետարան (1267-8 թթ., Կիլիկիա),
- ե) Եղմ. 2568, Վասակ իշխանի երկրորդ Ավետարան (13-րդ դար, Կիլիկիա),
- զ) Վնտկ. 1917, Թորոս Տարոնացու Ավետարան (1307 թ., Գլաձոր),
- է) Վիեն. 242, Պալեոլոգյան Ավետարան (1330-ականներ, Դրիմ),
- ը) ՄՄ 6570, Մինասի Ավետարան (1454 թ., Վասպուրական),
- թ) ՄՄ 7639, Հակոբ Զուղայեցու Ավետարան (1610 թ., Նոր Զուղա):

Քանի որ յուրաքանչյուր ձեռագրի ուսումնասիրություն սկսվում է ձեռագրի մասին առկա ձեռագրագիտական տեղեկություններից, կայքում ներկայացված են յուրաքանչյուր մատյանի համառոտ ֆիզիկական նկարագրությունը, պատմությունը, և հիշատակարանից քաղվածքներ, որոնք տեղեկություն են հաղոր-

¹ D. Kouymjian, «La structure et l'illustration des manuscrits arméniens», in V. Calzolari (dir.), *Illuminations d' Arménie. Arts du livre et de la pierre dans l' Arménie ancienne et médiévale* (Catalogue de l'exposition "Illuminations d' Arménie", Fondation Martin Bodmer, Cologny-Genève, 15 septembre-30 décembre 2007), Genève: Fondation Martin Bodmer, 2007, pp. 45-48.

դում ձեռագրի ստեղծման հանգամանքների և պատմության վերաբերյալ: Տրամագրված է նաև յուրաքանչյուր մատյանի նկարագրողման համակարգի և դրա առանձնահատկությունների համառոտ մեկնաբանությունը: Այս տվյալները մուտքագրելու համար աշխատանքային թիմն օգտագործել է առկա հիմնական գրականությունը (ձեռագրացուցակներ, մեկնագրություններ, հոդվածներ), համացանցի տեղեկությունները (եթե այդպիսիք կան), և առանձին դեպքերում՝ արխիվային նյութեր: Հետևաբար, յուրաքանչյուր ձեռագրի մասին տեղեկությունն ուղեկցվում է հիմնական գրականությամբ, համացանցի և արխիվային նյութերի հղումներով: Մանրանկարների նկարագրությունը ներկայացնում է դրանց անվանումը, թերթահամարը, տեսակը, Ավետարանի համապատասխան ընթերցվածը, ապա թվային պատճենը (եթե առկա է): Յուրաքանչյուր ձեռագրի վերաբերյալ այսպիսի ընդհանուր նկարագրություն (որոշ նմանություններով կամ տարբերություններով) հաճախ է ներկայացվում թվային ձեռագրերի շտեմարաններ պարունակող կայքերում²: **AMI ծրագրի առանձնահատկությունը փնտրողական գործիքի օգնությամբ համապատասխան բնագրի նկարագրող էջերի համեմատությունն է հայերեն տարբեր ձեռագրերից:** Հայերեն ավետարաններում հաճախ սկզբից առանձին պրակ է կցված լինում, որտեղ ամբողջ էջով մանրանկարներ են: Չնայած այս մանրանկարները մեկնաբանում են ավետարանական բնագիրը, այդուհանդերձ, դրանք անմիջականորեն հանդես չեն գալիս որևէ բնագրին կից: Ուստի շտեմարանում այս մանրանկարները չունեն ուղեկցող բնագիր, սակայն կան «Մանրանկար» դաշտում, քանի որ ամբողջական պատկերացում են հաղորդում Ավետարանի նկարագրողման համակարգի մասին: Ավետարանի բնագրի համար և՛ դասական հայերենով, և՛ անգլերեն թարգմանությամբ, կայքում կիրառված է հետևյալ առցանց աղբյուրը՝ https://www.arak29.am/bible_28E/:

Համեմատական տախտակի ստեղծումը թույլ է տալիս հետազոտողին համեմատել բնագիրն ու մանրանկար(ներ)ը՝ ձեռագր(եր)ի համապատասխան ընթերցվածի նկարագրողման սկզբունքը հասկանալու համար: Տախտակի յուրաքանչյուր տվյալ ակտիվ է սեղմելու, կարդալու և դիտելու համար տեղեկությունը և թվայնացված պատկերը (եթե առկա է):

AMI ծրագրի իրականացման առաջին տարում (մայիս, 2021- մայիս, 2022) աշխատանքային խումբը բաղկացած է երեք անդամից. ծրագրի ղեկավար՝ Լուսինե Սարգսյան, մասնակից՝ Անի Շահնազարյան, և վեբ ծրագրավորող՝ Լևոն Սարգսյան: Անի Շահնազարյանը մուտքագրում է տեղեկություններ ձեռա-

² E. g. <https://mycms-vs04.rz.uni-hamburg.de/sfb950/content/IAA/Start.xml>, <https://digital.bodleian.ox.ac.uk/objects/441db95d-cdff-472e-bb2d-b46f043db82d/>, <http://corsair.themorgan.org/vwebv/holdingsInfo?bibId=110807>, <https://www.thedigitalwalters.org/Data/WaltersManuscripts/html/W539/description.html>,

գրերի ֆիզիկական նկարագրության և հիշատակարանների վերաբերյալ, նաև Ավետարանի բնագրերի բովանդակությունը: Լուսինե Սարգսյանը տրամադրում է յուրաքանչյուր ձեռագրի պատմությունը, նկարագրողման համակարգի վերաբերյալ մեկնաբանությունը, հիմնական գրականությունը և այլ աղբյուրները (եթե առկա են) և նկարագրում մանրանկարները, ինչպես վերը նշված է:

Ինչպե՞ս ծնվեց AMI ծրագրի գաղափարը

Կան բազմաթիվ կայքեր, որոնք ներկայացնում են տարբեր հավաքածուների հայերեն թվայնացված ձեռագրեր. սրանք ձեռագրերի պատճեններ են, որոնք սովորաբար տրամադրում են համառոտ տեղեկություն յուրաքանչյուր ձեռագրի կամ դրա մանրանկարների մասին՝ առանց ձեռագրարվեստի ուսումնասիրության տեսանկյունից որևէ կոնկրետ խնդիր լուծելու³:

Ներկայումս հայերեն ձեռագրերի նկարագրողման համակարգին նվիրված ուսումնասիրությունները մասնագիտական գրականության մեջ դրվագային բնույթ են կրում: Այս խնդրին մենք բախվեցինք, երբ ուսումնասիրում էինք Շարակնոց մի մատյան, որի հիշատակարանը որևէ տեղեկություն չէր հաղորդում ձեռագրի ստեղծման հանգամանքների մասին, ուստի ինքներս պետք է տեղորոշեինք և պարբերացնեինք ձեռագիրը: Մատյանի կազմության, հնագրության, մանրանկարների պատկերագրության և ոճի ուսումնասիրությունից բացի ձեռագրի նկարագրողման համակարգի համեմատությունն այլ Շարակնոց մատյանների հետ օգնեց մեզ որոշակիորեն գտնել հուզող հարցի պատասխանը⁴: Առիթ ունեցել ենք ուսումնասիրելու նաև հայերեն հինգ Աստվածաշնչի Հին Կտակարանի նկարագրողման համակարգը համեմատական տախտակի միջոցով՝ ներկայացնելով բնագիրը և դրա նկարագրողումը⁵: Այսպես առաջացավ

³ Ձեռագրերը ներկայացնող կայքերի ցանկը տե՛ս <https://haybook.wordpress.com/manuscripts/>, https://grahavak.blogspot.com/2015/07/blog-post_15.html, https://calfa.fr/blog/9?fbclid=IwAR0Oe1Ak2Lr6GpAcduJM8FWWz4f9-gO7DOHz5qzyoGXnCEZZjM2pw8WIC_g.

⁴ Լ. Սարգսյան, «Բովաբեստի Ակադեմիայի գրադարանի հայերեն Շարակնոցը (նախնական դիտարկումներ)», «Անտառ Ծննդոց» ժողովածու նվիրված Ֆ. Տեր-Մարտիրոսովի հիշատակին, խմբագրեցին և կազմեցին՝ Զ. Հակոբյան, Լ. Միքայելյան, Երևան, 2015, էջ 459-62: Քննարկել ենք 61 Շարակնոցի նկարագրողման համակարգը:

⁵ Լ. Սարգսյան, «Հին Կտակարանի նկարագրողումը ԺԳ. դարի հայերեն մի Աստվածաշնչում (Ավագ մանրանկարչի արվեստը)», *ԲՄ*, № 28, 2019, էջ 297-311: Հայերեն ձեռագրերի նկարագրողման համակարգը ներկայացնող նախորդ հրատարակումները պարունակում են միայն ֆիզուրատիվ մանրանկարները, օրինակ՝ Հ. Հակոբյան, «Արցախ - Ոսիքի մանրանկարչական դպրոցի մի խումբ ձեռագրեր», *ԲՄ*, № 14, 1984, էջ 137, Th. Mathews, A. Sanjian, *Armenian Gospel Iconography: The Tradition of the Glajor Gospel*, with contributions by M. V. Orna, J. Russell, edited by Th. Mathews (Dumbarton Oaks Research

AMI ծրագրի գաղափարը՝ տարաբնույթ բովանդակություններ հայերեն ձեռագրերի նկարագրողական ամբողջական համակարգի ներկայացումը (բնագիր և մանրանկար) տպագրից տեղափոխելով թվային տիրույթ: Եթե տպագիր էջը որոշ սահմանափակում է ստեղծում ուսումնասիրողի համար (սկսած հենց էջի ֆիզիկական չափից), ապա թվային տիրույթն անսահմանափակ հնարավորություն է տալիս ընդգրկելու տարաբնույթ բովանդակություններ անթիվ ձեռագրեր:

Այնպիսի AMI ծրագրի շտեմարանի որոնման

Կայքի որոնման համակարգը կառուցված է տվյալների շտեմարանի հիման վրա: Որոնման ակտիվ գործիքների միջոցով այն թույլ է տալիս օգտատերերին փնտրել և հեշտություններ գտնել մուտքագրված ցանկացած տեղեկություն: Կայքն ունի երկու հիմնական որոնման համակարգ՝ ընդլայնված որոնում (առանձին «Տախտակ», «Ձեռագիր» և «Մանրանկար» դաշտերի համար) և «արագ որոնում» (որևէ բառ կամ թիվ մուտքագրելով, օրինակ՝ Երուսաղեմ, 10675)⁶: Ընդլայնված որոնումը «Տախտակ» դաշտում իրականացվում է ձեռագրի անվան և բնագրի փնտրումով (օրինակ՝ Ավետարան, Մատթէոս 1:10, «Եզեկիա ծնաւ զՄանասէ. Մանասէ ծնաւ զԱմովս. Ամովս ծնաւ զՅովսիս»), «Ձեռագիր» դաշտում՝ գրադարան, գույքահամար, դար կամ թվական, վայր, գրիչ, գիր, մանրանկարիչ, պատվիրատու / նվիրատու, ստացող փնտրումով (օրինակ՝ «Մերոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարան, 10675, 13-րդ դար, Կիլիկիա, Սարգիս, բուրգիր, Թորոս Թուլին, Կոստանդին կաթողիկոս, Հեթում արքա»), և «Մանրանկար» դաշտում՝ մանրանկարի անուն, ձեռագիր, թերթ, տեսակ և բնագիր (օրինակ՝ «Ծնունդ, Վիեննա, Մխիթարյան գրադարան, 242, 124բ, մանրանկար բնագրի մեջ, Դուկաս 2: 7, 8, 9, 10») փնտրումով:

AMI ծրագրի ռազմավարությունը

Շնորհիվ ԳԿՀԱՀ-ի տրամադրած մեկամյա հետազոտական դրամաշնորհի, AMI ծրագիրն արդեն իսկ ուրվագծում է հայերեն Ավետարանների նկարագրողական ավանդույթը՝ ձևավորումից մինչև վաղ արդի շրջան, պատմական Հայաստանի դպրոցներից մինչև Կիլիկիա և հայկական գաղթավայրեր: Այս ծրագրի հիման վրա ապագայում նյութի շրջանակը կհարստանա նոր շտեմարանով (և նյութի ներկայացման նոր մոտեցումներով) ներառելով ոչ միայն Ավետարան,

Library and Collection), Washington D.C., 1991, table 8: Մեր առաջարկած տախտակում ներկայացված է նկարագրողական ամբողջական համակարգը՝ ներառելով ոչ միայն ֆիզուրատիվ մանրանկարները, այլև խորանները, անվանաթերթերը, նակատագրողները, լուսանցագրողները և զարդագրերը:

⁶ Որոնման այս համակարգով բազմաթիվ կայքեր կան, որոնք ներկայացնում են նման թվային շտեմարաններ:

այլև տարաբնույթ բովանդատության մեջ նկարագարող այլ մատյաններ՝ Աստվածաշունչ, Շարակնոց, Հայսմավուրք, Ճաշոց, Մանրուսմունք, Սաղմոսարան, Մաշտոց, «Ալեքսանդրի պատմությունը» և այլն⁷: Թվային այս շտեմարանը կարող է փոխարինել մեծածավալ մի շարք տպագիր հատորների՝ ներկայացնելով հայերեն ձեռագրերի նկարագարման համակարգը բնագրերի և մանրանկարների համեմատության միջոցով: Այստեղից էլ կարելի է ածանցել առանձին ուսումնասիրություններ, օրինակ՝ Ղուկասի Ավետարանի Առաջին գլխի նկարագարումը 14-րդ դարի Գլաձորի դպրոցի հայերեն ձեռագրերում: Այսպիսով, **AMI** ծրագիրն իրենից ներկայացնում է ոչ միայն տվյալների շտեմարան, այլև գիտական հստակ հարցադրումներ է առաջ քաշում, ուրվագծում դրանց պատասխաններն ինքնատիպ ձևաչափով և, հետևաբար, սահմանում նպատակները: Հարկ է ընդգծել, որ կան կայքեր, որտեղ մանրանկարները և դրանք մեկնող բնագրերը ներկայացված են «պասիվ» կամ «ակտիվ» թվային շտեմարանի տեսքով: «Պասիվի» դեպքում յուրաքանչյուր մանրանկարին համապատասխանող բնագիրը նշված է, սակայն առանց դրանց համեմատության այլ ձեռագրերի հետ և որոնման համակարգի⁸, իսկ «ակտիվի» դեպքում բնագրերը և մանրանկարները, ինչպես շտեմարաններում մուտքագրված ցանկացած այլ տեղեկություն, ակտիվ են որոնման համակարգի օգնությամբ, սակայն դրանց ներկայացման եղանակը և դրանից բխող արդյունքները տարբեր են **AMI** ծրագրից⁹:

⁷ Աշխարհիկ բովանդակությամբ (ինչպիսին «Ալեքսանդրի պատմությունը») ձեռագրերն ընդգրկելու առաջարկը ստացանք Մաշտոցյան Մատենադարանի մեր ավագ գործընկեր, բ. գ. դ. Գոհար Մուրադյանից:

⁸ Օրինակ՝

<https://www.thedigitalwalters.org/Data/WaltersManuscripts/html/W539/description.htm>.

⁹ Օրինակ՝ Փրինսեթոնի համալսարանի «Միջնադարյան արվեստի ցուցիչ» բազմաբովանդակ թվային շտեմարանում մանրանկարի («Ավետում») կամ/և բնագրի որոնման արդյունքում («Ղուկաս, 1: 11») շտեմարանը տրամադրում է ոչ միայն տարալեզու ձեռագրերում, այլև արվեստի այլ նմուշներում (օրինակ՝ տեխսիլ, եռափեղկ և այլն) տվյալ բնագրի կամ/և պատկերի հետ առնչվող շտեմարանում առկա բոլոր տվյալները, կամ եթե «Ձեռագիր, Ղուկաս, 1: 11» հրահանգով ենք փնտրում, ներդրվելու համար որոնման շրջանակը, ապա որոնման համակարգը «Ղուկաս» բառը բերում է և՛ որպես ավետարանական բնագրի մաս, և՛ առանց Ավետարանի որևէ ընթերցվածի, և՛ որպես արձանագրություն որևէ նմուշում հանդիպող, իսկ «1» թիվը հասկանում է նաև ձեռագրի թերթահամար և այլն, տե՛ս <https://theindex.princeton.edu/s/SimpleSearchWorksOfArt.action#scrollToAnchor>: Նույն շտեմարանում «Ձեռագրի բնագրեր» դաշտում որոնումը տրամադրում է ցուցիչում առկա գրերի տեսակների և դրանց վերնագրերի հետ առնչվող արվեստի ստեղծագործությունների ցանկը, բայց ոչ առանձին դասակարգված ընթերցվածների տեսքով (օրինակ՝ Ավետարանից), տե՛ս <https://theindex.princeton.edu/s/list/ListManuscriptTexts.action>:

Առաջիկա ծրագիր – Հայ մանրանկարիչների թվային շտեմարան

Կան բազմաթիվ ծրագրերի կայքեր, որոնք ներկայացնում են հայագիտության տարբեր ոլորտներ թվային հումանիտար գիտությունների տիրույթում: Բավական է նշել մի քանի տասնյակից ավել ծրագրերի մասին, որոնք տարբեր մոտեցումներով աշխատում են հայ գրականության, հայոց լեզվի և բառարանների բնագավառում¹⁰: Կարևոր է նաև հայ ձեռագրարվեստի տարբեր մոտեցումներով ուսումնասիրությունը թվային գիտության ոլորտում: Այստեղ առաջատար դերը պատկանում է Տիգրան Գույումջյանի իրականացրած «Հայ արվեստի ցուցիչ. Հայերեն ձեռագրերի նկարագրողական շտեմարան» ծրագրին¹¹: Այն իրենից ներկայացնում է հայկական մանրանկարների ցուցիչ տարբեր հավաքածուներից՝ ներառյալ Մաշտոցյան Մատենադարանի, Երուսաղեմի, Վենետիկի և Վիեննայի հավաքածուները:

Հայ ձեռագրարվեստի ուսումնասիրության ասպարեզում նոր ձեռքբերումներ ունենալու, թվային հումանիտար գիտությունների ոլորտում այն խթանելու և զարգացնելու հեռանկարով մենք նախաձեռնել ենք «Հայ մանրանկարիչների թվային շտեմարան» ծրագիրը (այսուհետ՝ *DigiDAM*, *Digital Database of Armenian Miniaturists*), որը կիրականացվի Մաշտոցյան Մատենադարանի Արվեստի պատմության և գրչության կենտրոնների ուսումնասիրության բաժնի աշխատակիցների կողմից:

Այն նախատեսում է հանդիսանալ հայ մանրանկարիչների առաջին թվային պատկերազարդ շտեմարանը: *DigiDAM* ծրագիրը ներկայացնելու է 11-17-րդ դարերում պատմական Հայաստանում, Կիլիկյան հայկական թագավորու-

¹⁰ Օրինակ՝ <http://digilib.aua.am/>, <https://calfa.fr/>, <http://naviri.com/> and etc.

¹¹ Կայքը տե՛ս հետևյալ հղմամբ՝ <https://mycms-vs04.rz.uni-hamburg.de/sfb950/content/IAA/Start.xml>.

Տիգրան Գույումջյանի «Հայ արվեստի ցուցիչ» օրինակով Մատենադարանի մեր գործընկեր Անուշ Սարգսյանի առաջարկությամբ համատեղ (մասամբ նաև մեկ այլ գործընկեր՝ Անի Ենոբյանի հետ) նախաձեռնել ենք «Հայ արվեստի ցուցիչ» նորովի ստեղծումը Մաշտոցյան Մատենադարանի ձեռագրերի հիման վրա (ըստ ձեռագրերի գույքահամարների աճի՝ 1-1000 ծրագրի առաջին փուլի համար, և շարունակաբար): Այս ցուցիչը ներկայացնելու է մանրանկարների (լուսանցազարդեր և զարդագրերն ընդգրկված չեն) և դրանցում պատկերված բոլոր առարկաների այբենական ցանկը (օրինակ՝ առաջյալ, Ավետում, լեռ, և այլն): Մանրանկարների պատկերագրական մանրամասների մանրակրկիտ թվարկումը, դասակարգումն ըստ այբենական կարգի և որոնման համակարգի կիրառումը հետևում է արդեն գործող մի շարք ծրագրերի մեթոդներին, ինչպիսիք են Փրինսեթոնի համալսարանի «Միջնադարյան արվեստի ցուցիչ» (նախկինում՝ «Փրինսեթոնյան արվեստի ցուցիչ») ծրագիրը (<https://theindex.princeton.edu/s/list/ListSubjects.action>), *Opus Anglicanum*-ը և այլն: Նկատենք, որ «Հայ արվեստի ցուցիչ» ծրագիրը Փրինսեթոնի համալսարանի «Փրինսեթոնյան արվեստի ցուցիչ» հետ համադրելու տեսլականն առաջարկել է Տիգրան Գույումջյանը դեռ 1981 թվականին, տե՛ս **Kouymjian Dickran, I.A.A. Index of Armenian Art**, Armenian Studies Program, California State University, Fresno, 1981, p. 7.

թյունում և հայկական գաղթավայրերում ստեղծագործած հայ նշանակալի մանրանկարիչների կենսագրությունը, ստեղծագործական ժառանգությունը և առկա գրականությունը: Մանրանկարիչների ընտրությունը պայմանավորված է հայ արվեստի պատմության մեջ նրանց ունեցած դերով, այն հանգամանքով, որ նրանց արվեստը ևս կարող է մաս կազմել համաշխարհային արվեստի ժառանգության:

Հայ մանրանկարիչների մատենագիտությունը նվիրված երկու ուսումնասիրություն կա, որոնք հեղինակել են Նորայր Պողարյանը և Աստղիկ Գևորգյանը¹²: Հայերեն հրատարակված այս գրքերի կարևորությունն անհերքելի է, սակայն բավարար չէ հայ մանրանկարիչների ստեղծագործական ժառանգության համակողմանի ներկայացման համար, հատկապես թվային հումանիտար գիտությունների ոլորտում: Վերջին տասնամյակների ընթացքում հայ մանրանկարիչների կյանքի ու ստեղծագործական ժառանգության մասին նոր տվյալներ պարունակող ձեռագրեր են ի հայտ եկել: Հաշվի առնելով այս հանգամանքը՝ *DigiDAM* ծրագիրը նպատակ ունի թվային տեխնոլոգիաների կիրառմամբ մեկ հարթակում ստեղծել հայ մանրանկարիչների գեղարվեստական ժառանգության ամբողջական պատկերը:

Եզրակացության փոխարեն

AMI ծրագրի նախաձեռնությունն ու մեկնարկը հնարավոր չէր լինի առանց Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարանի ոգևորիչ աջակցության՝ որպես հյուրընկալող հաստատության, և, իհարկե, այն գրադարանների (Վենետիկի և Վիեննայի Մխիթարյան գրադարաններ, Երուսաղեմի Սրբոց Հակոբյանց վանքի Սբ. Թեոդորոս ձեռագրատուն), որոնք ծրագրի իրականացման առաջին տարում մեզ հետ համագործակցել են: Սույն հաղորդման մեջ հիշատակված ծրագրերի շարունակությունը կամ իրագործումը պահանջում է ինչպես մարդկային, այնպես էլ ֆինանսական ռեսուրսներ: Հուսով ենք, որ ապագայում դրանց իրականացումը հնարավոր կլինի՝ շնորհիվ աշխատանքային խմբի ընդլայնման և հասանելի ֆինանսական միջոցների: Հանդիսանալով հայագիտության ոլորտում առաջատար հաստատություն և ունենալով հայերեն ձեռագրերի ամենամեծ հավաքածուն աշխարհում՝ Մաշտոցյան Մատենադարանն ունի նման բնույթի ծրագրեր իրականացնելու հնարավորություն: Համագործակցությունը հայերեն ձեռագրերի այլ պահոցների հետ հարստացնում և լրացնում է ուսումնասիրելիք նյութը:

¹² Նորայր աբեղյա. Մովսիս (Պողարեան), Հայ նկարողներ (ժԱ-ժԷ դարեր), Երուսաղեմ, 1989, 262 էջ: Ա. Գևորգյան, Հայ մանրանկարիչներ, մատենագիտություն, IX-XIX դարեր, Գահիրե, 1998, 822 էջ:

LUSINE SARGSYAN

STUDY OF ARMENIAN MANUSCRIPT ART IN DIGITAL ERA

Keywords: Armenian art, manuscript art, text, miniature, Digital Humanities, Gospel, search tools, digitized manuscripts, illumination.

Introduction

The study of manuscripts through digital technologies occupies a significant place among the strategic projects of the Matenadaran after Mesrop Mashtots in recent years. In this regard the Digitization department of Matenadaran, is doing an important work by digitizing the manuscripts kept in the Matenadaran. Copies of some of these digitized manuscripts were once available on the website of Matenadaran (www.matenadaran.am, The Lectionary of the King Hetum the Second, Ms 979, the Gospel of Eight painters, Ms 7651, and etc.). The Department for the Study of the History of Art and Scriptoria at Matenadaran has initiated projects that will greatly promote the study of Armenian manuscript art in the field of Digital Humanities. One of them – the “Armenian Manuscript Illumination” project (hereinafter referred to as AMI) is currently being implemented. The goal of the AMI project is to make the Armenian manuscript art accessible to a wider audience, using tools provided by digital science. It is one-of-a-kind project (website: www.armenoids.com) featuring a complete system of illumination of Armenian manuscripts through a comparative table. The website is designed in two languages: Armenian and English.

AMI Project Description

AMI project produces the first-ever digitally illustrated website of Medieval and Early Modern Armenian manuscripts’ illumination system through the **comparative table representing the text with its miniature(s)**. This work was made possible by a research grant from the Yervant Terzian Armenian National Science and Education Fund (ANSEF) based in New York, USA.

In the first stage of its implementation (May 2021-May 2022) the AMI project includes a wide chronological period of manuscripts dated from the 9th to the 17th centuries, and a large geographical map from historical Armenia to the Cilician Armenian Kingdom, and various Armenian settlements. The comparison of texts and images of manuscripts using tables provides answers to a number of scholarly questions: the principles of the tradition of manuscript illumination, their differences or

similarities by the school, date, author, etc.

Armenian illustrated manuscripts of various contents have been preserved. It is known that the four Gospels was the most illustrated manuscript in the Armenian tradition¹³. The choice of the manuscripts in the project is based on a special role that each of them has played in the establishment and development of Armenian Gospels' illumination system. Below is the list of selected manuscripts:

- Ms M 6200, Lazaryan Gospel (887),
- Ms M 2374, Gospel of Ejmiadzin (989, Bgheno Noravank', Syunik'),
- Ms M 10780, Gospel of Vehapar (11th century),
- Ms M 10675, Gospel of Malat'ya (1267-8, Cilicia),
- Ms J 2568, The Second Gospel of Prince Vasak (13th century, Cilicia),
- Ms V 1917, Gospel of T'oros of Taron (1307, Glajor),
- Ms W 242, Paleologian Gospel (1330s, Crimea),
- Ms M 6570, Gospel of Minas (1454, Vaspurakan),
- Ms M 7639, Gospel of Jacob of Julfa (1610, New Julfa).

Since the study of each manuscript begins with the available data on the manuscript from a codicological point of view, a brief physical description and history of each Gospel is given, as well as colophon extracts that provide information about the creation and history of the manuscript. A brief commentary on the illumination system and artistic features of each manuscript also is provided. To enter these data, the working team used the available main literature (catalogues of manuscripts, monographs, articles), internet resources (if any), and in some cases archival documents. Therefore, the information about each manuscript is accompanied by the main bibliography, references to the internet and archival materials. The description of miniatures introduces their title, the folio, type, the related Gospel reading, and then a digitized image (if available). This kind of general description (with some similarities or differences) of each manuscript and its miniatures is often present on the websites of digitized manuscripts¹⁴. **The special feature of the AMI project is the**

¹³ For more details see **Kouymjian Dickran**, « La structure et l'illustration des manuscrits arméniens », in **V. Calzolari** (dir.), *Illuminations d'Arménie. Arts du livre et de la pierre dans l'Arménie ancienne et médiévale* (Catalogue de l'exposition "Illuminations d'Arménie", Fondation Martin Bodmer, Cologny-Genève, 15 septembre-30 décembre 2007), Genève: Fondation Martin Bodmer, 2007, pp. 45-48.

¹⁴ E. g. <https://mycms-vs04.rz.uni-hamburg.de/sfb950/content/IAA/Start.xml>, <https://digital.bodleian.ox.ac.uk/objects/441db95d-cdff-472e-bb2d-b46f043db82d/>,

comparison of illustrated pages from Armenian different manuscripts corresponding to the text, with the use of a search tool. In Armenian Gospel tradition usually a quire with the full-page miniatures is bound to the manuscript at the beginning. Although these miniatures interpret the evangelic texts of the four Gospels, they do not appear directly next to any Gospel reading. Hence, these miniatures do not have an accompanying text in the database, but exist in the section of “Miniature”, since they provide a complete idea of the Gospel illumination system. For the Gospel text both in Classical Armenian and in English translation, the following online resource is applied on the website (https://www.arak29.am/bible_28E/).

The creation of comparative tables allows the visitors to compare the text and image(s) in order to understand the principle of illumination of corresponding reading of the manuscript(s). Each item of the table is active for clicking, reading and viewing the data and the digitized image (if available).

In the first year of its implementation (May, 2021- May, 2022) the AMI project team consists of three members: Project investigator – Lusine Sargsyan, project participant – Ani Shahnazaryan, and project web developer – Levon Sargsyan. Ani Shahnazaryan enters the physical description data and colophons of the manuscripts and the content of the Gospel texts. Lusine Sargsyan provides the history, commentary on the system of illumination of each manuscript, the main bibliography and other resources (if any) for each manuscript, and describes the miniatures as mentioned above.

How the idea of the AMI project was born?

There are many websites that display Armenian digitized manuscripts from various collections: these are scanned copies of manuscripts, usually suggesting a brief information on each manuscript or its miniatures, without solving any specific issue in the perspective of manuscript art study.¹⁵

Currently, there exist episodic studies on the system of illumination of Armenian manuscripts in scholarly literature. We encountered this problem while studying

<http://corsair.themorgan.org/vwebv/holdingsInfo?bibId=110807>,

<https://www.thedigitalwalters.org/Data/WaltersManuscripts/html/W539/description.html>.

¹⁵ For the list of the websites that display the manuscripts see:

<https://haybook.wordpress.com/manuscripts/>, https://grahavak.blogspot.com/2015/07/blog-post_15.html,

https://calfa.fr/blog/9?fbclid=IwAR0Oe1Ak2Lr6GpAcduJM8FWWz4f9-gO7DOHz5qzyoGXnCEZZjM2pw8WIC_g.

an illuminated Hymnal, the colophon of which did not provide any information about the circumstances of the manuscript, so we had to locate and date the manuscript ourselves. In addition to studying the binding of the manuscript, its paleography, the iconography and style of the miniatures, the comparison of the manuscript's illumination system with other Hymnals helped us to find a proximate answer to our question.¹⁶ Thus, it is necessary to develop a systematic study of the complete system of illumination of Armenian manuscripts with various content, using the tools provided by digital technologies. We had the opportunity to study the system of illumination of the Old Testament of five Armenian Bibles through a comparative table presenting the text and its illumination.¹⁷ This is how the idea of the AMI project was born, which presents a complete system of illumination of Armenian manuscripts (text and miniature) of various contents, moving it from the printed to digital format. Printed pages (e. g. their physical size) impose some limits on the researcher, whereas the digital realm has unlimited possibilities for including countless manuscripts of different content.

AMI Project Database Search Overview

The search system of the website is built on the database. Through the use of active search tools, the website allows the users to inquire and easily find any entered information. It consists of two main search areas: Advanced search (separately for “Table”, “Manuscript” and “Miniature”) and Quick search (entering a word or a number, e.g. Jerusalem, 10675).¹⁸ The Advanced search for “Table” applies by browsing manuscript title and text (e.g. Gospel, Matthew 1:10, “And Ezekias begat Manasses, and Manasses begat Amon, and Amon begat Josias”), for “Manuscript”

¹⁶ See in **Sargsyan Lusine**, “The Armenian Hymnal of the Academy Library of Bucharest (Preliminary notes)”, in *“Genesis Forest”, Collected Articles in Memory of Felix Ter-Martirosov*, edited and compiled by **Hakobyan Z., Mikayelyan L.**, Yerevan, 2015, pp. 459-62 (in Armenian). We discussed the illumination system of 61 illuminated Hymnals.

¹⁷ **Sargsyan Lusine**, “The Old Testament Illumination in a Fourteenth Century Armenian Bible (the Art of Miniaturist Avag)”, *Bulletin of Matenadaran*, № 28, 2019, pp. 297-311. Previous publications with tables of the illumination system of Armenian manuscripts contain only figurative miniatures, e. g. **Hakobyan Hravard**, “A Group of Manuscripts of the Miniature School of Historical Artsakh and Utik”, in *Bulletin of Matenadaran*, № 14, 1984, p. 137; **Thomas Mathews, Avetis Sanjian**, *Armenian Gospel Iconography: The Tradition of the Glajor Gospel*, with contributions by **M. V. Orna, J. Russell**, edited by **Mathews Th.** (Dumbarton Oaks Research Library and Collection), Washington D.C., 1991, table 8. The table suggested by us introduces the complete system of the illumination including not only figurative miniatures, but also the canon tables, title pages, ornamental headings, marginal ornaments, and ornamental letters.

¹⁸ This search system works in many websites that display such digital databases.

by browsing: library, inventory number, century or year, place, scribe, script, miniaturist, patron/donator, owner (e. g. Matenadaran after Mesrop Mashtots, 10675, 13th century, Cilicia, Sargis, bolorgir, Toros Roslin, Konstandin the Catholicos, King Hettum), and for “Miniature” by browsing the title of the miniature, manuscript, folio, type and text (e.g. Nativity, Vienna, Library of Mekhitarists 242, 124v, in-text miniature, Luke 2:7, 8, 9, 10).

AMI Project Strategy

Through the one-year research grant provided by ANSEF, the **AMI** project already has outlined the tradition of Armenian Gospel’s illumination from its formation to the early modern times, from the schools of historical Armenia to Cilicia and Armenian settlements. This project is the basis, on which in the future the scope of the material will be expanded with a new database (and with new approaches to material presentation), including illustrated manuscripts in various contents, not only Gospels but also Bibles, Hymnals, Lives of Saints, Lectionaries, Minute learning (Manrusmunk’), Psalters, Rituals, The Life of Alexandre and etcetera¹⁹. This digitized database may compensate a number of large-scale printed volumes by representing the system of Armenian manuscripts illumination through the comparison of texts and miniatures. From here it is possible to derive particular studies, for example, an illustration of the first chapter of the Gospel of Luke in the Armenian manuscripts of the Gladzor school of the 14th century. **Thus, the AMI project is not just a digital database, but it also poses specific questions, outlines answers in original format and consequently defines goals.** It is necessary to emphasize that there are websites where miniatures and associated with them texts are presented in the form of a "passive" or "active" digital database. In the case of a "passive" representation, the text corresponding to each miniature is indicated, but without comparing them with other manuscripts and the search system²⁰, and in the case of the "active" texts and miniatures, like any other information entered into the databases, are active with the help of the search system, but their representation and resulting from it outcomes differ from the AMI project²¹.

¹⁹ The suggestion to include the secular manuscripts (such as the "History of Alexander") we received from our senior colleague at the Matenadaran after Mesrop Mashtots, Dr. Gohar Muradyan.

²⁰ E.g. <https://www.thedigitalwalters.org/Data/WaltersManuscripts/html/W539/description.html>.

²¹ E.g. A search for miniature (“Annunciation”) or/and text (“Luke 1: 11”) in the multifunctional Database of Princeton University’s “Index of Medieval Art” provides not only manuscripts in various languages but also other works of art (such as textiles, triptych and etc.)

Upcoming Project – Digital Database of Armenian Miniaturists

There are many project websites that present different fields of Armenian studies in Digital Humanities. Suffice it to mention that more than a few dozen projects work with different approaches in the field of Armenian literature, the Armenian language, or dictionaries.²² It is also important to study Armenian manuscript art with different approaches in the field of digital science. The leading role in this field belongs to the “Index of Armenian Art: Database of Armenian Manuscript Illuminations” project initiated by Dickran Kouymjian.²³ This project represents a database of Armenian miniatures from various collections, including the collections of Matenadaran after Mesrop Mashtots, and libraries of Jerusalem, Vienna and Venice.

In perspective to get new achievements in the field of Armenian manuscript art study, to promote and develop it in the field of Digital Humanities, we have initiated the “Digital Database of Armenian Miniaturists” project (hereinafter referred to as

- all the data in the database related to the given text or/and image; or trying to narrow the search range by searching "Manuscript, Luke 1: 11", then the search system returns the word "Luke" as part of the Gospel text, or without any reading of the Gospel, or as a record found in any sample, and the number "1" returns also as pagination of the manuscript, and etc., see <https://theindex.princeton.edu/s/SimpleSearchWorksOfArt.action#scrollToAnchor>. In the same database, a search in the "Manuscript Texts" section browses the list of titles and types of books represented in the Index, but does not provide separately classified readings (e.g. from Gospels), see <https://theindex.princeton.edu/s/list/ListManuscriptTexts.action>.

²² E.g. <http://digilib.aaa.am/>, <http://nayiri.com/>, <https://calfa.fr/> and etc.

²³ See the links:

https://web.archive.org/web/20071201081555/http://armenianstudies.csufresno.edu/iaa_miniatres/ms_list.aspx and <https://mycms-vs04.rz.uni-hamburg.de/sfb950/content/IAA/Start.xml>. By the example of the “Index of Armenian Art”, initiated by Dickran Kouymjian, at the suggestion of our colleague in the Matenadaran, Anush Sargsyan we jointly (partly together with another colleague, Ani Yenokyan) initiated the creation of a new “Index of Armenian Art” on the basis of the manuscripts of the Matenadaran (according to ascending order of the manuscripts’ inventory numbers, for the first part of the project from 1 to 1000, and then continuing). This index will introduce an alphabetical index of the miniatures (marginal ornaments and ornamental letters are not included) and all the objects depicted on them (e. g. Annunciation, apostle, mountain, etc.). The detailed description of the miniatures and iconographic details depicted on them with classification in alphabetical order using the browsing search system applies to the already existing principles of several projects, such as “Index of Medieval Art” (previously “Index of Christian art”) by Princeton University (<https://theindex.princeton.edu/s/list/ListSubjects.action>), *Opus Anglicanum*, and etc. It should be noted that Tigran Kouymjian proposed the vision of combining the "Index of Armenian Art" project with the "Index of Christian Art" of Princeton University back in 1981, see in **Kouymjian Dickran, I.A.A. Index of Armenian Art**, Armenian Studies Program, California State University, Fresno, 1981, p. 7.

DigiDAM), which will be implemented by the researchers of the Department for the Study of the History of Art and Scriptoria at Matenadaran. It will produce the first-ever digitally illustrated database of Armenian miniaturists. The DigiDAM project will present the biography, creative heritage and bibliography of prominent Armenian miniaturists from the 11th to 17th centuries, who were active both in their historical homeland, in Cilician Armenian Kingdom and in Armenian communities around the world. The selection criteria for miniaturists are based on the role they have played in the history of Armenian art and on the fact that their art can also be considered a part of the world's art heritage.

Many illuminated manuscripts have been created in different cultures around the world. However, mainly in the colophons of Armenian manuscripts, one can very often find information about the circumstances of creation of these manuscripts, including the name of the miniaturist. Many lavishly illustrated Latin or Greek manuscripts do not contain data on their creation, and thus, their authors are unknown artists, so a comprehensive study of their art as individuals working in a particular period and place is difficult, sometimes impossible. In this respect, the study of Armenian manuscript art is at an advantageous condition.

There exist two books containing bibliographies of Armenian miniaturists by Norair Pogharean and Astghik Guevorkian²⁴. The importance of these books published in Armenian is undeniable, but they are not enough for a comprehensive presentation of the artistic heritage of Armenian miniaturists, especially in the field of Digital Humanities. In recent decades, new manuscripts have been discovered containing new data about the life and work of Armenian miniaturists. Considering this, the DigiDAM project aims to create a complete imagery of the artistic heritage of Armenian miniaturists on one platform using digital technologies.

Instead of a Summary

The initiative and start-up of the AMI project would not have been possible without the generous support of the Matenadaran after Mesrop Mashtots as a hosting institution, and of course, those libraries (the Mekhitarists libraries in Venice and in Vienna, Saint Theodoros library of Saint James Cathedral in Jerusalem) which have collaborated with us in this first year of the project implementation. The continuation or implementation of the projects mentioned in this report requires both human and financial resources. We hope that their realization will be possible in the future due

²⁴ **Norair archbish. Pogharean (Tsovakan)**, *Armenian Painters from the 11th to the 17th Centuries*, Jerusalem, 1989, 262 pages, **Guevorkian Astghik**, *Bibliography of Armenian Miniaturists, IX-XIX centuries*, Cairo, 1998, 822 pages.

to the expansion of the working team and the available financial resources. As the Matenadaran Research Institute of Ancient manuscripts is the leading institution in the field of Armenian studies and holds the largest collection of Armenian manuscripts in the world, the institution itself has the opportunity for implementing such projects. The collaboration with the other repositories of Armenian manuscripts enriches and complements the material to be studied.

**ԲԱՆԲԵՐ ՄԱՏԵՆԱԴԱՐԱՆԻ ՀԱՆԴԵՍԻ ՀՈԴՎԱԾՆԵՐԻ
ԶԵՎԱՎՈՐՄԱՆԸ ՎԵՐԱԲԵՐՈՂ ՊԱՀԱՆՁՆԵՐ**

1. Հոդվածին և ամփոփումներին վերնագրից հետո պետք է նախորդեն բանալի բառեր՝ թվով 8-10:
2. Հոդվածին պետք է հետևի ամփոփում՝ ոռուերեն և անգլերեն (ֆրանսերեն, գերմաներեն)՝ 100-300 բառ ծավալով: Այլալեզու հոդվածների դեպքում ամփոփումները համապատասխանաբար հայերեն են և երրորդ լեզվով: Ամփոփման վերնագիրն ու հեղինակի անունը ձևավորել ինչպես հոդվածի հիմնական բնագրում՝ առանց «Ամփոփում», “Резюме”, “Summary” և նման նշումների:
3. Հայերենի համար օգտագործել AMM MairTcutcak (unicode) տառատեսակը: Ռուսերեն և լատինատառ մասերը շարել Times New Roman տառատեսակով: Հիմնական բնագրի տառերը՝ շեղ (*italic*), չափը՝ 12, տողատակինը՝ ուղիղ, չափը՝ 10:
4. Հայերեն հատուկ անուններն ու եզրերը լատինատառ տառադարձելիս հետևել Library of Congress Romanization Table-ին՝

ա – a	բ – b	գ – g	դ – d	ե – e	զ – z	է – ē	ը – ě	թ – t´	ժ – zh
ի – i	լ – l	խ – kh	ծ – ts	կ – k	հ – h	ձ – dz	ղ – gh	ն – ch	մ – m
յ – y	ն – n	շ – sh	ո – o	չ – ch´	պ – p	ջ – j	ր – r	ս – s	վ – v
տ – t	ր – r	ց – ts´	ւ – w	փ – p´	ֆ – k´	եւ – ew	օ – õ	ֆ – f	

5. Աշխատությունների տողատակի հղումներում կիրառել միջազգայնորեն ընդունված հետևյալ ձևերը.
 - ա. Գրքերի և պարբերականների վերնագրերը գրել *շեղատառ* (*italic*):
 - բ. Հոդվածների (և գրքերի գլուխների) վերնագրերը՝ ուղիղ (ոչ շեղ), չակերտների մեջ:
 - գ. Շարքերի վերնագրերը գրել փակագծերում ուղիղ՝ հրատարակման վայրից առաջ:
 - դ. Աշխատությանը վերաբերող տվյալներն իրարից բաժանել ստորակետով:
 - ե. Նույն աշխատության կրկին վկայակոչման դեպքում նշել միայն հեղինակին և վերնագիրը կամ հանաչելի ձևով համառոտել:
 - զ. Եթե կրկին վկայակոչումն անմիջապես հաջորդում է առաջինին, գրել «Նույն տեղում» և էջահամարը (եթե փոխվել է): Եթե հաջորդաբար նույն

հեղինակի տարբեր աշխատություններ են նշվում, գրել՝ «նույնի» և աշխատության ավյալները:

- է. Մրանց գումարվում է *ՔՄ*-ում ավանդական դարձած՝ **հեղինակի անունը թավ** (bold), իսկ *խմբագրի, կազմողի, թարգմանչի անունը թավ և շեղ* (bold + italic) գրելու պահանջը:

Օրինակներ՝

Դալիթ Անյադթ, *Սահմանք իմաստասիրութեան*, համահավաք ֆիննական բնագիրը, թարգմանությունը գրաբարից ռուսերեն, առաջաբանը և ծանոթագրությունները *Ս. Ս. Արևշատյանի*, Երևան, 1960, պրակ Ժէ., էջ 132:

Paul J. Alexander, “Medieval Apocalypses as Historical Sources,” *American Historical Review*, 73, 1968, p. 998:

Մովսէս Կաղանկատաօցի, *Պատմութիւն Աղուանից աշխարհի* (ՄՀ՛1, ԺԵ. հատոր, Ժ. դար), Երևան, 2011, էջ 27-437

Philonis Alexandrini *Quaestiones in Genesim et in Exodum. Fragmenta Graeca*, ed. *F. Petit* (Les oeuvres de Philon d'Alexandrie 33), Paris, 1978

6. Հանախակի հղվող աղբյուրների համար մշակել համառոտագրություններ, որոնց ցանկը կցել հոդվածի վերջում:

7. Գլխավոր հավաքածուներում պահվող հայերեն ձեռագրերը հիշատակել հետևյալ հապավումներով.

ՄՄ 1746 (Մաշտոցի անվան Մատենադարան):

Եղմ. 1903 (Երուսաղեմի Սուրբ Հակոբյանց վանք):

Վնտկ. 456 (Վենետիկի Մխիթարյան միաբանություն):

Վիեն. 2159 (Վիեննայի Մխիթարյան միաբանություն):

Փրգ. 58 (Փարիզ, Ֆրանսիայի Ազգային գրադարան):

(Մնացած հավաքածուների համար հապավումներ կմշակվեն ըստ անհրաժեշտության: Առաջարկում ենք ծանոթանալ հետևյալ կայքէջում գետեղված և միջազգայնորեն կիրառվող հապավումներին՝ Coulie, *Liste des sigles utilisés pour désigner les manuscrits* (Coulie – 2002), <http://sites.uclouvain.be/aiea/wp-content/uploads/2014/03/Sigles.pdf>):

8. Լուսանկարները ներկայացնել հոդվածից առանձին՝ հնարավորինս բարձր որակով:

¹ = Մատենագիրքի հայոց: Այլ հանրահայտ հապավումներ են ՊՔՀ = Պատմաբանասիրական հանդես, ՔՄ = Բանբեր Մատենադարանի, ՀԱ = Հանդես ամսօրեայ, Լ = Լրաբեր հասարակական գիտությունների, ՔԵՀ = Բանբեր Երևանի համալսարանի, REArm = Revue des Études Arméniennes:

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆ

Գագիկ Դանիելյան

Պաշտոնական նամակագրությունը և դիվանագիտական ընձաները
հայ-մոնղոլական հարաբերություններում..... 5

Ստյոպա Պետոյան

Վահան և Սմբատ Դադյանցիների գրահրատարակչական
գործունեությունը Շուշիում 1880-ական թթ. 33

Անի Ոսկանյան

Ադանայի նահանգի հայերի տնտեսության վերականգնման
փորձերը 1910-1914 թթ. 55

ԲԱՆԱՍԻՐՈՒԹՅՈՒՆ

Գլորգ Տէր-Վարդանեան

Յովհաննէս Վ. Զօհրապեանի ձեռագրական և բնագրագիտական վաստակը.
Ինքնակենսագրականը..... 67

Օվսաննա Խաչատրյան

Գրիգոր Խլաթեցու կաֆաները որպես գանձարանային կաֆաների առաջին նմուշներ..... 91

Հայկ Համբարձումյան

Սննդային մոտիվները «Սասնա ծռեր» էպոսում և հայ
միջնադարյան գրականության մեջ. հերոսների նաշացանկը 105

Գառնիկ Ա. Հարությունյան

«Կտակ շարչարանաց»-ի կամ Ավագ ուրբաթի ֆարոգի՝ Սիմեոն
Ա. Երևանցի կաթողիկոսի խմբագրությունը 133

Հասմիկ Բադալյան

Կիրիկյան Հայաստանի Զորովանքը և գրչական ժառանգությունը 150

Դավիթ Սրկ. Սահակյան

Կրկին «Հանախասպատոմ հառերի» հեղինակի ու թվագրման հարցի շուրջ,
Աբրահամ Տերյանի մի հրատարակության առթիվ 165

ԱՐՎԵՍ

Իվեթ Թաշարյան, Սարա Լափորթ-Էֆթելսարյան

Մատենադարանի նորահայտ նկարագարոյ մի էջ, որպես մշակութային
ազդեցությունների խորհրդանիշ 186

Միրանուշ Բեգլարյան

Թորոս Տարոնացու մանրանկարների պատկերագրության մարիամաբանական հեներ 196

ԲՆԱԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ**Ստելլա Վարդանյան**

Քսուֆի և օժանելիֆի պատրաստման հին հայկական դեղագիրը
Քսենոֆոնի «Անաբասիս» երկում 215

Կարինե Մոսիկյան

Մարմնագննական (ֆիզիոգնոմիկական) երկերը Մատենադարանի ձեռագրերում 225

**ԵՐԻՏԱՍԱՐԴԱԿԱՆ 7-ՐԴ ԳԻՏԱԺՈՂՈՎԻ
(2021 թ. ՆՈՅԵՄԲԵՐԻ 25-27) ՆՅՈՒԹԵՐ**

Զոհրաբ Գևորգյան

Թուղթը, առօրեականությունը և հասարակական փոխակերպումները
Կիլիկյան Հայաստանում 248

Գևորգ Ղազարյան

Դոնվիակ պատարագի ավանդույթը Հայ Առաքելական եկեղեցու ծիսակարգում 259

Անդրանիկ Եսայան

Զակամ Գավառը ժէ դ.-ժԸ դ. Առաջին Քառորդին 285

Տիգրան Գրիգորյան

«Աղամի արարումը» թե՛ «Հին ատուրցն Աստուած».
Դանիել մարգարեի վախճանաբանական տեսիլքը Նորավանքում
(վերլուծություն ըստ կանոնական և պարականոն բնագրերի) 299

Շողակաթ Դևրիկյան

Գրիգոր Լուսավորչին ներկայացնող մեկէջյա փորագրանկարները 18-րդ դարում
Կոստանդնուպոլսում տպագրված երեք «Յայսմատուր»-ներում 331

Գրեհա Գասպարյան

Նոր Զուղայում նկարագարողված ՄՄ 6772 Ավետարանի մեկ
էջը արևմտաբրիտանական արվեստի համատեքստում 342

Արմինե Պետրոսյան

Թոչնամարտի թեման Հայաստանի Ժ-ԺԴ դարերի եկեղեցական ֆանդակում.
պատկերագրությունը և խորհրդաբանական եզրերը 353

Վահե Ավետիսյան

Հույն (Բյուզանդական) ուղղափառ եկեղեցու հետևորդ համայնքը
Կիլիկիայում ԺԳ-ԺԴ դդ. կեսերին 366

Հովհաննես Ա. Իգիթյան

Սարգիս Փիլիսոփա Բ-ի կորսված 532-ամյա պարբերաշրջանները.

Վերականգնում մաս երկրորդ. Հայոց շարժական տոմար-պարբերաշրջանը..... 379

Գոռ Գալստյան

Հովհաննես Սարկավագի «Մեկնութիւն տումարիս հայկազնեայ» երկը 425

ՀՐԱՊԱՐԱԿՈՒՄՆԵՐ**Անի Առաքելյան**

Հակոբ երեց Ամասիացի (Էմասիացի). հայկական ուշ միջնադարի

նորահայտ բանաստեղծը 445

Տաթևիկ Մանուկյան

Տեր Խաչատուր Քուրտանցին և նրա փերականությունը 476

Վանո Եղիազարյան, Անի Ժ. Ավետիսյան

Մի անտիպ երկլեզվյան տաղ Հովհաննես Թյկուրանցուց 504

ՀԱՂՈՐԴՈՒՄ**Լուսինե Սարգսյան**

Հայ ձեռագրավեստի ուսումնասիրությունը թվային դարում..... 509

Բանբեր Մատենադարանի հանդեսի հոդվածների ձևավորմանը

վերաբերող պահանջներ 525

CONTENTS
HISTORY**Gagik Danielyan**

Official Correspondence and Diplomatic Gifts in the
Armenian-Mongol Relations (Parts 1 and 2).....5

Styopa Petoyan

Publishing Activities of Vahan and Smbat Dadyants‘
in Shushi in the 1880s.....33

Ani Voskanyan

The Armenians’ Attempts to Revive the Economy in Adana
Province Between 1910 and 1914.....55

PHILOLOGY**Gevorg Ter-Vardanyan**

Yovhannēs Vardapet (Archimandrite) Zohrapean as
Text Critic and Scribe, His Autobiography.....67

Ovsanna Khachatryan

The *Kafas* of Grigor Khat‘ets‘i as the First Samples
in the Collections of Sacred Chants91

Hayk Hambardzumyan

Food Motives in the Epic “Daradevils of Sassoun” and in the
Armenian Medieval Literature: Heroes' Menu.....105

Garnik A. Harutyunyan

The Recension of the “Testament of the Passion
[of Christ]” or the Sermon of Good Friday by Catholicos Simeon I Erewants‘i133

Hasmik Badalyan

Dzorovank‘ Monastery of Cilician Armenia
and its Scriptorial Heritage.....150

Deacon David Sahakyan

Once Again on the Authorship and Date of “The Oft-Repeated Discourses
of St. Gregory the Illuminator”: on the Occasion of a Recent Publication
by Abraham Terian.....165

ART

Yvette Tajarian, Sarah Laport-Eftekharyan

A Newly Discovered Illustrated Page as a
Symbol of Cultural Influences.....186

Siranush Beglaryan

The Mariological Basis of T'oros Taronats'i's Iconography.....196

NATURAL SCIENCES

Stella Vardanyan

The Ancient Armenian Recipe for Preparing Ointment and Incense
According to Xenophon's *Anabasis*.....215

Karine Mosikyan

Physiognomical Works in the Manuscripts
of Matenedaran.....225

**PROCEEDINGS OF THE 7TH INTERNATIONAL CONFERENCE OF
YOUNG RESEARCHERS (NOVEMBER 25-27, 2021)**

Zohrab Gevorgyan

Paper, Everyday Life and Social Transformations
in Cilician Armenia.....248

Gevorg Kazaryan

The Tradition of the Liturgy Behind Closed Doors in the Armenian
Apostolic Church Rite.....259

Andranik Yesayan

The Province of Zakam in the 17th Century and the First
Quarter of the 18th Century.....285

Tigran Grigoryan

The Creation of Adam or Ancient of Days?: The Prophetic Vision of Daniel
in Noravank' (a Discussion on the Basis of Canonical and Apocryphal Texts).....299

Shoghakat Devrikyan

Full-Page Engravings with Images of Gregory the Illuminator in the
Three Synaxaria Published in the 18th Century in Constantinople.....331

Greta Gasparyan

One Page of the Gospel M 6772 Illustrated in New Julfa in the
Context of Western Christian Art.....342

Armine Petrosyan

Birds Combat Scene in Armenian Church Decoration of X-XIV
Centuries: Iconography and Symbolic Perceptions.....353

Vahe Avetisyan

Greek-Orthodox (Byzantine) Community in Cilicia
From the XIII - to the Middle of the XIV Century.....366

Hovhannes A. Igityan

The Lost 532 Years Calendar-Cycles of Sargis Philosopher the Second.
Reconstruction (Part II. The Armenian Non-Fixed
Calendar and the 532-Year Cycle).....379

Gor Galstyan

The *Commentary of the Armenian Calendar*
by Yovhannēs Sarkavag.....425

PUBLICATIONS**Ani Arakelyan**

Priest Yakob Amasiats‘i (Emasiats‘i):
An Unknown Late Medieval Armenian Poet.....445

Tatevik Manukyan

Ter Khach‘atur K‘urtk‘ants‘i and His Grammar.....476

Vano Yeghiazaryan, Ani J. Avetisyan

An Unpublished Poem by Yovhannēs T‘lkurants‘i.....504

REPORT**Lusine Sargsyan**

Study of Armenian Manuscript Art in Digital Era.....509
Requirements for the articles in the journal of The *Bulletin of Matenadaran*.....525

СОДЕРЖАНИЕ

ИСТОРИЯ

Гагик Даниелян

Официальная переписка и дипломатические дары в Армяно-Монгольских отношениях (части 1 и 2).....5

Стёпа Петоян

Издательская деятельность Ваана и Смбата Дадянцев в Шуши в 1880-х гг.....33

Ани Восканян

Попытки армян восстановить экономику в провинции Адана в 1910–1914 гг.....55

ФИЛОЛОГИЯ

Геворг Тер-Варданян

Рукописное и текстологическое наследие вардапета Ованеса Зограбяна и его автобиография.....67

Овсанна Хачатрян

Кафы Григора Хлатеци как первые образцы жанра в певческих сборниках-гандзаранах.....91

Айк Амбарцумян

Пищевые мотивы в эпосе «Сасна црер» (Давид Сасунский) и в армянской средневековой литературе: меню героев.....105

Гарник А. Арутюнян

Редакция “Завещания страстей...”, или проповеди Страстной пятницы католикоса Симеона I Ереванци.....133

Асмик Бадалян

Рукописное наследие монастыря Дзорованк Киликийской Армении.....150

Диакон Давид Саакян

Вновь об авторстве и времени создания “Многовещательных речей св. Григория Просветителя” (по поводу публикации Абраама Терьяна).....165

ИСКУССТВО

Ивет Таджарян, Сара Лапорт-Эфтехарян

Новооткрытая иллюстрированная страница как символ культурных влияний..... 186

Сирануш Бегларян

Мариологическая основа иконографии Гороса Таронаци..... 196

ЕСТЕСТВЕННЫЕ НАУКИ

Стелла Варданян

Древний армянский рецепт приготовления мази и благовония из «Анабасиса» Ксенофонта 215

Карине Мосикян

Сочинения о физиогномике в рукописях Матенадарана 225

ИЗ МАТЕРИАЛОВ 7-ОЙ МЕЖДУНАРОДНОЙ КОНФЕРЕНЦИИ МОЛОДЫХ УЧЕНЫХ (25-27 НОЯБРЯ, 2021 Г.)

Зограб Геворгян

Бумага, повседневная жизнь и социальные преобразования в Киликийской Армении..... 248

Геворг Казарян

Традиция Литургии при Закрытых Дверях в обиходе Армянской Апостольской церкви..... 259

Андраник Есяян

Провинция Закам в 17 – первой четверти 18 в..... 285

Тигран Григорян

“Сотворение Адама” или “Ветхий Днями”: пророческое видение Даниила в Нораванке (анализ по Каноническим и Апокрифическим текстам) 299

Шогакат Деврикян

Полнолистовые гравюры с изображением Григория Просветителя в трех сборниках «Синаксария», изданных в XVIII веке в Константинополе..... 331

Грета Гаспарян

Страница Евангелия М 6772 в контексте Западно-христианского искусства..... 342

Армине Петросян

Сюжет с «Борющимися» птицами в церковной пластике
Армении X-XIV вв.: иконография и символизм.....353

Ваэ Аветисян

Греко-Православная (Византийская) община
в Киликии XIII - середины XIV вв.....366

Ованнес А. Игитян

Утраченный 532-летний календарный цикл Саргиса Философа второго.
Реконструкция (часть II. Армянский подвижный календарь и 532-летний цикл).....379

Гор Галстян

Толкование армянского
календаря Ованнеса Саркавага.....425

ПУБЛИКАЦИИ**Ани Аракелян**

Иерей Акоб Амасийский (Эмасийский),
неизвестный армянский поэт Позднего Средневековья.....445

Татевик Манукян

Тер Хачатур Куртканци и его грамматика.....476

Вано Егиазарян, Ани Ж. Аветисян

Неизданное двуязычное стихотворение
Ованнеса Тлкуранци.....504

СООБЩЕНИЕ**Лусине Саргсян**

Изучение армянского рукописного искусства в цифровую эпоху.....509

Требования к оформлению статей в журнале *Вестник Матенадарана*.....525

ԲԱՆԹԵՐ ՄԱՏԵՆԱԴԱՐԱՆԻ

Հատոր 33

BULLETIN OF MATENADARAN

Volume 33

ВЕСТНИК МАТЕНАДАРАНА

Том 33

Համակարգչային ձևավորումը և էջադրումը՝ Անահիտ Խանգաղյանի
Շապիկի ձևավորումը՝ Մարտիրոս Տոլմանեանի
Շապիկին՝ Թորոս Տարոնացի, Տիրամայրը մանկան հետ, Մատթեոսի
Ավետարանի անվանաթերթ, ՄՄ 6289, էջ 12ա
Սրբագրիչ՝ Արմինե Գրիգորյան
Հրատարակչական խմբագիր՝ Հայկ Համբարձումյան

Տպագրված է «ՔՈՓԻ ՓՐԻՆԹ» ՍՊԸ տպարանում

Ք. Երևան, Ներսիսյան 1

Չափսը՝ 70×100 1/16, տպագրական մամուլ՝ 33,5

տպաքանակ՝ 150

Մատենադարան

Մեսրոպ Մաշտոցի անվան հին ձեռագրերի ինստիտուտի

հրատարակչական բաժին, ֆ. Երևան, Մաշտոցի պող. 53, հեռ. (010) 513033

publishing.matenadaran@gmail.com

Ամսագրի թվային տարբերակը՝

banber.matenadaran.am/download-category/բանբեր-մատենադարանի/