

# 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**  
**35**

Yerevan – 2023

МАТЕНАДАРАН  
ИНСТИТУТ ДРЕВНИХ РУКОПИСЕЙ ИМЕНИ МЕСРОПА МАШТОЦА

**ВЕСТНИК МАТЕНАДАРАНА**  
**35**

Ереван – 2023

ՄԱՏԵՆԱԴԱՐԱՆ  
ՄԵՍՐՈՊ ՄԱՇՏՈՑԻ ԱՆՎԱՆ ՀԻՆ ՁԵՌԱԳՐԵՐԻ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ

**ԲԱՆԲԵՐ  
ՄԱՏԵՆԱԴԱՐԱՆԻ**

**35**

*Տպագրվում է Մեսրոպ Մաշտոցի անվան  
Մատենադարանի գիտական խորհրդի որոշմամբ*

*Խմբագրական խորհուրդ՝ Գոհար Մուրադյան (գլխավոր խմբագիր), Վահան Տեր-  
Ղևոնդյան, Կարեն Մաթևոսյան, Օլգա Վարդազարյան, Վահե Թորոսյան, Թեո վան  
Լինտ, Արմեն Մովսեֆյան, Արտաշես Շահնազարյան, Գուրգեն Գասպարյան,  
Արուսյակ Թամրազյան, Հայկ Համբարձումյան:*

*«Բանբեր Մատենադարանի» 35, Մեսրոպ Մաշտոցի անվան հին ձեռագրերի  
ին-տ. Երևան, 2023, 320 էջ (ներդիր 8 էջ):*

ՄԱՏԵՆԱԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ  
BIBLIOGRAPHY  
БИБЛИОГРАФИЯ

ԳՒՆՐԳ ՏԷՐ-ՎԱՐԴԱՆԵԱՆ\*

DOI: 10.57155/TYFJ4933

ՄԱՇՏՈՑԵԱՆ ՄԱՏԵՆԱԳՐԱՐԱՆԻ ՁԵՌԱԳՐԱԿԱՆ  
ՀԱԲԱՔԱԾՈՒՆԵՐԸ  
(Ժողովման պատմության համառոտ ուրուագիծ)

Բանալի բառեր՝ Ձեռագիր, պատառիկ, էջմիածին, հավաքածու, հայերէն, արաբատառ, այլալեզու, նուիրատուներ:

Մեր ձեռագրական ամէն՝ յատկապէս խոշոր ու նշանակալի հաւաքածու իր գոյացման վայրի, պայմանների, առանձնայատկութիւնների ու նպատակագրումների համեմատ ունի ուրոյն՝ ուրիշներից տարբերուող նկարագիր ու կերպարանք: Բոլորի՝ այս տեսակէտից ունեցած պատկերն այստեղ ներկայացնելու տեղը չէ, սակայն Մաշտոցեան Մատենադարանի հետ համեմատելու համար պարտաւոր ենք բնորոշելու մէկը: Այսպէս, Վենետիկի Մխիթարեան ձեռագրական հաւաքածուն մի բառով կարելի է կոչել «ընտիր» կամ «ընտրովի», որովհետեւ միաբանութիւնը սերնդէսերունդ ծրագրուած եղանակով փնտրել, գտել եւ ստացել կամ ընդօրինակելով ձեռք է բերել այն, ինչ պէտք է եղել իր ընթացիկ կամ հեռանկարային գիտական, կրթական, մշակութային ու լուսաւորական խնդիրների իրագործման համար, ձգտել եւ ունեցել է որեւէ երկի՝ միայն իր ունեցածից աւելի լաւ օրինակը<sup>1</sup>: Սրա մօտ եւ սրա համեմատ, իր գոյացման տեղի ու պայմանների թելադրանքով՝ Երեւանի Մաշտոցեան Մատենադարանի հաւաքածուն բնորոշելի է «Համընդգրկուն» բառով, որ լիովին բնական ու օրինաչափ

\* Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարան, պ.գ.դ. ներկայացնելու օրը՝ դեկտեմբերի 20, 2022, հոդվածը գրախոսելու օրը՝ 25 մայիսի, 2023:

<sup>1</sup> Ծրագրուած այդ փաղափականութեան առանձին դրուագներն ու մանրամասն պատկերը տե՛ս Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մատենադարանին Մխիթարեանց ի Վենետիկ, հտ. Գ-Է., յօրինեց Հ. Սահակ վրդ. Ճեմճեմեան, Վենետիկ-Ս. Ղազար, 1993-1996, էջ Ա-ԽԷ., Ա-ԺԸ., Ա-ՁԱ., Ա-ԺԳ.: Հմմտ. արժեքատու վաւերագրերը հետեւեալ հատորի՝ Մայր դիւան Մխիթարեանց Վենետիկի ի Ս. Ղազար, 1707-1773. Ի ծագմանէ ուխտիս մինչեւ ցրածանունն թրեստեան հարց, հրատ. Հ. Ղեւոնդ Տայեան, Վենետիկ, 1930:

է. լինելով նախ Ամենայն Հայոց հայրապետանիստ վանքի, ապա՝ հայոց պետականութեան գիտա-մշակութային կարեւորագոյն մի հաստատութիւն, տեղագրուած լինելով ամբողջ հայութեան հաւաքատեղիում կամ հայեացքի կիզակէտում՝ այստեղ ժողովուրդը կամ ստացուել է եղած եւ առաջարկուած ամէն ինչը: Սրանով էլ Մատենադարանն ամփոփել է հայկական ձեռագրական ժառանգութեան պահպանուած եւ մեզ հասած շուրջ 31.000 միաւորի<sup>2</sup> մէկ երրորդից աւելին, որի՝ արդէն քանակով պայմանաւորուած որակը չունի հայերէն ձեռագրերի որեւէ այլ հաւաքածու:

Այսպիսով, Մաշտոցեան Մատենադարանը հայերէն ձեռագրերի աշխարհում մեծագոյն կենտրոնատեղին կամ հայերէն հին ձեռագրեր՝ միջնադարեան հայկական գրական մշակոյթի յուշարձաններ եւ նրանց առնչուող թանկարժէք, տարաբնոյթ նիւթեր պահպանող, հետազոտող ու ցուցադրող հաստատութիւն է: Այստեղ գտնուող աւելի քան 22.738 ձեռագրական միաւորների մէջ, հայերէնից բացի, կան յունարէն, լատինատառ, սլաւոններէն, արաբերէն, պարսկերէն, թուրքերէն, ասորերէն, եբրայերէն, եթովպերէն, հնդկերէն, չինարէն, ճապոներէն եւ այլ լեզուներով բացառիկ արժէքի նիւթեր: Մատենադարանն ունի նաեւ ԺԶ-Ի դարերի՝ Հայաստանի եւ նրա հեռաւոր ու մերձաւոր դրկից երկրների պատմութեանն ու մշակոյթին վերաբերող շուրջ 500.000 դիւանական փաստաթուղթ, հայագիտական բազմալեզու գրականութիւն ամփոփող, լաւ կազմակերպուած գրադարան, ԺԸ-Ի դարերի հայկական (որոշ չափով նաեւ օտարալեզու) գիտական բնոյթի մամուլի լաւ հաւաքածու: Տասնեակ առաջնակարգ մասնագէտների ջանքերով ապահովուում է այս բոլոր արժէքաւոր հաւաքածուների լաւագոյն խնամքը, պահպանութիւնն ու օգտագործումը, այլեւ՝ վնասուած միաւորների կեանքի տեսականացումը: Հայկական եւ համաշխարհային մշակոյթին վերաբերող այս թանկ ժառանգութեան ինքնատիպութեան ու կարեւորութեան համեմատ՝ 1998 թ. Մատենադարանն ընդգրկուել է ԻՒՆԵՍԿՈ-յի «Աշխարհի յիշողութիւն» շարքի եւ ծրագրի մէջ:

Հաւաքածուների գոյացման մասին խօսելուց առաջ պարտաւոր ենք շատ համառօտ ուրուագծելու Մատենադարանի պատմութիւնը<sup>3</sup>, որն սկսւում է Ե. դ. սկզբին՝ հայերէն գրերի գիւտից (405 թ.) անմիջապէս յետոյ: Հայոց Վառամշա-

<sup>2</sup> Այս թիւը վերաբերում է կաշէկազմի մէջ ամփոփուած գրհանել ամբողջական մատեաններին. ձեռագրական պատառիկներով եւ այլալեզու ձեռագրերով հանդերձ Մատենադարանի ունեցած միջնադարեան արժէքների քանակներն աւելի մեծ են, որոնց մասին տե՛ս ստորեւ:

<sup>3</sup> Ժամանակին Լեւոն Խաչիկեանը գրել է Մատենադարան-հաստատութեան ձեւաւորման պատմութիւնը. տե՛ս **Լեւոն Խաչիկեան**, «Մատենադարանը անցելով եւ սովետական իշխանութեան տարիներին», *ԲՄ*, 4, 1958, Երեւան, էջ 7-23. հմմտ. **Լեւոն Խաչիկեան**, «Հայկական ՍՍՌ Մինիստրների Սովետին առընթեր գիտահետազոտական ինստիտուտ Մատենադարանը», *ՊՐՀ*, 2-3, 1959, էջ 375-388:

պուն թագաւորի եւ Սահակ Պարթեւ կաթողիկոսի հովանաւորութեամբ ու գործուն աշակցութեամբ Մեսրոպ Մաշտոց վարդապետը ստեղծեց հայերէնի 38 տառանոց այբուբենը (փոքր՝ 2 գրի յաւելումով լիարժէք գործում է նաեւ այժմ), ապա նրանք եւ իրենց հետեւորդները ժամանակի Հայաստանի քաղաքական ու հոգեւոր մայրաքաղաք Վաղարշապատում (էջմիածին) սկսեցին ասորերէնից ու յունարէնից հայերէն թարգմանել Աստուածաշունչը եւ քրիստոնէական կարեւորագոյն գրականութիւնը: Հայ եկեղեցու կանոնականացրած՝ սրբացրած երրորդութեան (Ս. Մեսրոպ, Ս. Սահակ, Ս. Վռամշապուհ) գիւտը՝ հայերէնի այբուբենի եւ հայ-քրիստոնէական գրականութեան ստեղծումն ունէր քրիստոնէութիւնն ու այն կրող ժողովուրդների մշակոյթը հայերէնացնելու եւ հայացնելու նպատակ, որին նրանք հասան մեծագոյն յաջողութեամբ: Սրան զուգահեռ՝ երկրում ստեղծեցին ուսումնական եւ գիտական լայն ու հզօր մի ցանց, որ է՛ւ իրենց օրօք, է՛ւ իրենց յաջորդող գրեթէ բոլոր դարերում, ուսումն ու գիտութիւնն անբաժանելի եւ օտարալեզու արժէքը հայերէնացնելն ու հայերէն արժէք ստեղծելը նոյնաբնոյթ համարելով, Հայաստանում եւ աշխարհի հայաբնակ բոլոր վայրերում ստեղծեցին ՀԱՅ ԳՐԱԿԱՆ ՄՇԱԿՈՅԹ անգնահատելի գանձարանը, որն ունի երկու մեծ ճիւղ՝ ինքնուրոյն եւ թարգմանական, որոնցից այսօր սնոււմ է քաղաքակիրթ գրեթէ ողջ աշխարհը: Այս ամբողջի ստեղծման ու կառավարման կենտրոնը՝ իր ունեցած դաւանաբանական, ծիսական, ուսումնական, գիտական եւ այլ նպատակադրումներով ու որդեգրած սկզբունքներով, գրեթէ միշտ եղել է Հայոց կաթողիկոսարանը. ուստի եւ գրերի գիւտից անմիջապէս յետոյ Վաղարշապատում հիմնադրուել է Հայոց կաթողիկոսարանի գրադարան-Մատենադարանը, որ սկզբից եւեթ հայերէնի հետ ունէր նաեւ ասորերէն ու յունարէն ձեռագիր գրքեր: Այս նոյն գրադարան-Մատենադարանն էլ իր մէջ ամփոփել է եւ ներկայ Հայաստանի Մաշտոցեան Մատենադարանին ժառանգել աշխարհում պահպանուած հայերէն միջնադարեան շուրջ 31.000 ձեռագիր գրքերի զգալի մասը. մնացած մասը՝ Երուսաղէմի, Վենետիկի, Վիեննայի, Նոր-Ջուղայի (Սպահան՝ Պարսկաստան), Սանկտ Պետերբուրգի, Փարիզի, Լոնդոնի, Բեռլինի եւ Եւրոպայի ու Ամերիկայի հայկական եւ ոչ հայկական մշակութային ու գրադարանային կենտրոններում է. ճիշտ իր ստեղծող հայ ժողովրդի նման, մի մասը Հայաստանում է, միւսը՝ օտար երկրներում:

Հայաստանի հետագայ դարերի պատմութեան վայրիվերումների հետ Մատենադարանը կաթողիկոսարանի հետ միասին շրջում էր տեղից տեղ եւ ունեցաւ 10 կամ արեւի հանգրուաններ, որոնց շարքում էին Բագրատունեաց Հայաստանի Անի վաճառաշահ մայրաքաղաքը, ժամանակ անց՝ Կիլիկեան Հայաստանի մայրաքաղաք Սիսը, որտեղից էլ 1441 թ. վերադարձաւ իր սկզբնաւորման տեղը՝ Վաղարշապատ: Այստեղ կաթողիկոսարանը եւ իր մատենադարանը ենթարկուեցին ԺԵ-ԺԸ. դարերի թուրք-պարսկական, ապա՝ ԺԹ. դարի առաջին երեսնամեա-



կի ռուս-թուրքական եւ ռուս-պարսկական պատերազմների արհաւիրքներին ու նրանց՝ անխուսափելիորէն պատճառած կորուստներին, որոշ բարուրքում եւ ծաղկում ապրեցին ցարական Ռուսաստանի տիրապետութեան շրջանում, իսկ Հայաստանի խորհրդայնացումից յետոյ՝ 1921 թ., Հայ եկեղեցուն պատկանող այլ արժէքների հետ միասին՝ Մատենադարանը պետականացուեց, նրա հիմքի վրայ ստեղծուեց Խորհրդային Հայաստանի առաջին գիտական կազմակերպութիւնը՝ Հայաստանի գիտական ինստիտուտը, որը յետոյ ստացաւ գրադարանային հիմնարկի կերպարանք եւ կոչուեց Հայաստանի Պետական Զեռագրատուն-Մատենադարան: Քանի որ այդ ժամանակ երկրի մայրաքաղաք Երեւանը դարձել էր նրա գիտական, ուսումնական եւ մշակութային կեանքի կենտրոնը, ուստի կառավարութեան վճռով Մատենադարանը 1939 թ. տեղափոխուեց Երեւան եւ գործում էր Հայաստանի Ազգային գրադարանի շէնքում, միաժամանակ սկսուեց նրա համար յատուկ շէնքի նախագծումն ու կառուցումը, որ աւարտուեց եւ սկսեց գործածուել 1959 թ.: Նոյն թուականին էլ Հայաստանի կառավարութեան որոշմամբ Մատենադարանը ստացաւ հետազոտական հաստատութեան ներկայիս իր բնոյթը, 1962 թ. կոչուեց հայերէն այբուբենի հեղինակ Մեսրոպ Մաշտոցի անունով եւ բազմակողմանի գործառոյթ ունեցող գիտական հաստատութեան իր նոր նկարագրով ստեղծեց գիտա-մշակութային բազմաթիւ ու տարատեսակ արժէքներ: 2011 թուականին բուն շէնքին կից կառուցուեց նոր, ընդարձակ աշխատանքային-գրապահոցային շէնք, որի հետ միասին Մատենադարանի գործառոյթներն աւելի ընդարձակուեցին, իսկ բուն շէնքը դարձաւ թանգարանային մաս, որ նախկին մէկի փոխարէն ունի տասներկու ցուցասրահ, որոնցում առաւել համակողմանի է ներկայացուում հայկական ձեռագրական-գրական մշակոյթը:

Նախընթաց շարադրանքը թուուցիկ մի ուրուագիծ է, որի ուղենիշերով հաստատութեան անգամ համառօտ պատմութիւնը վերարտադրելը հնարաւոր է հարիւրաւոր էջերով, ուստի գանք մեր բուն խնդրին եւ ընդհանուր գծերով պատկերենք Մատենադարանի ձեռագրական հաւաքածուների գոյացման միայն կարեւորագոյն դրուագները, երբեմն բերելով վիճակագրական որոշ տուեալներ:

Մատենադարանի բնոյթի հաստատութիւնների էութիւնն ու արժէքը պայմանաւորուած են նրանց ունեցած հաւաքածուների պարունակութեամբ, այլեւ՝ գոյացման ընթացքով: Այստեղ կան համարական առանձին շարքերով պահպանուող՝ Հայերէն, Արաբատառ եւ Այլալեզու (լատինատառ եւ այլ) հիմնական (ամբողջական) եւ մասնական (պատառիկներ եւ այլ տեսակներ) հաւաքածուներ, որոնց ժողովումը եղել է Հայաստանի պատմութեան տարբեր շրջաններին շատ յատկանշական, երբեմն զգայացուցիչ դրուագներով: Մատենադարանի ձեռագրական հաւաքածուների գոյացման պատմութիւնը, ամէն մէկը իւրովի, շարադ-

րել են Օնիկ եգանեանն<sup>4</sup> ու Ասատուր Մնացականեանը<sup>5</sup>: Ընդհանրացնելով Օ. եգանեանի հմուտ-փաստալի ուսումնասիրութեան եւ Ա. Մնացականեանի գնահատումների արդիւնքները, նրանց բաւական ընդարձակ գրուածքների համեմատ մեր հաւաքածուների համալրումների ընթացքն այստեղ պատկերել ենք հնարաւոր ամփոփ շարագրանքով եւ նոր շեշտագրումներով: Այլեւ՝ նոյն համալրումների պատմութիւնը շարունակել եւ հասցրել ենք մեր օրերին եւ ուղենշել ապագայ որոշ անելիքներ:

Գոյացման աղբիւրների տեսակէտից համալրումների պատմութեան մէջ նկատում ու բնորոշում ենք հետեւեալ ութ հիմնական շրջանները, որոնցից առաջին վեցն այստեղ ներկայացնում ենք առաւելապէս ըստ տուեալների Հայերէն ամբողջական ձեռագրերի հաւաքածուի<sup>6</sup>, որ 2022 թ. նոյեմբերի վերջի դրութեամբ ունի 11.363 միւտուր:

1. Ամենայն Հայոց կաթողիկոսութեան գահանիստ վանքի աւանդոյթով եւ ինքնաբերաբար գոյացած՝ «Էջմիածնի հին հաւաքածուն»,

2. Գէորգ Դ. կաթողիկոսի (1866-1882) եւ նրա հետետորդների՝ մշակութային զարթոնքի ժամանակաշրջանի հետետողական ժողովում՝ «Գէորգեան հաւաքածու»,

3. Արեւելեան Հայաստանի եւ Էջմիածնապատկան լայնածաւալ թեմերի վանական, եկեղեցական ու անհատական հաւաքածուների եւ միատուրների ժողովում՝ 1893-1915 թթ.,

4. Արեւմտեան Հայաստանի, յատկապէս՝ Վասպուրականի ու Տարօնի հաւաքածուների փրկում, որ Վանի յայտնի ինքնապաշտպանութեան մշակութային կարեւոր արդիւնքներից մէկն էր,

<sup>4</sup> Օնիկ եգանեան, «Մատենադարանի ձեռագրական հաւաքածուները», *Յուցակ ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի*, հտ. Ա., կազմեցին՝ Օ. եգանեան, Ա. Զէյթունեան, Փ. Անթաբեան, ներածութիւնը՝ Օ. եգանեանի, խմբագրութեամբ Լ. Խաչիկեանի, Ա. Մնացականեանի, Երևան, Հայկական ՍՍՌ ԳԱ հրատ., 1965, սիւն. 13-214 (ամբողջ հատորը՝ 1634 սիւն). այստեղ ներկայացուած է սկզբից մինչեւ 1962 թ. ստացումների պատկերը (այսուհետեւ յիշատակելու ենք՝ 32, Ա. համառոտումով): 1963-1968 թթ. յատկումները պատկերուած են նոյնական վերնագրով յաջորդում՝ հտ. Բ., Յանկերը եւ համեմատական տախտակները՝ Օ. եգանեանի, Երևան, 1970, էջ 1537-1546 (ամբողջը՝ 1546 սիւն): 1969-1998 թ. ստացումների պատկերն էլ տես *Յուցակ ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի*, կազմեց՝ Ա. Մալխասեան, խմբագրութեամբ՝ Ա. Տէր-Ստեփանեանի, հտ. Գ., Երևան, Երևանի համալսարանի հրատ., 2007, 250 էջ, էջ 7-26:

<sup>5</sup> Ա. Մնացականեան, «Ներածութիւն», *Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի*, հտ. Ա., կազմեցին՝ Օ. եգանեան, Ա. Զէյթունեան, Փ. Անթաբեան, խմբագրութեամբ Ա. Մնացականեանի, Օ. եգանեանի, Երևան, Հայկական ՍՍՌ ԳԱ հրատ., 1984, էջ Ե-ԾԳ. (ամբողջը՝ ԾԳ. էջ, 1472 սիւն). այսուհետեւ յիշատակելու ենք՝ Մ3, Ա. համառոտումով:

<sup>6</sup> Օ. եգանեանի 1695ի ուսումնասիրութիւնից բացի, միւս զբերում արժարժուած է միայն այս հաւաքածուն:

5. Պետականացուած Մատենադարանի սկզբնական շրջանի համալրումներ. 1922-1940 թթ.:

Այստեղ ուրուագծուած՝ 2-5-րդ շրջանների՝ 1866-1940 թթ. ընթացքում վերը յիշատակուած տարածքների ձեռագրական «հաւաքածոներից շատերը, գետ ու վտակների նման, ի վերջոյ հոսեցին դէպի Էջմիածին եւ դարձան նրա ընդհանուր հարստութեան բաղկացուցիչը»<sup>7</sup>:

Սա է պատմական նախապայմանների այն ամբողջութիւնը, որոնց հետեւեանքով մեր երկիրը, տարբերուելով քաղաքակիրթ աշխարհի ընդհանուր աւանդոյթից, ձեռագիր գիրքը տպագրի հետ միասին երկրի գլխաւոր՝ Ազգային գրադարանում պահելու փոխարէն, միջնադարեան ձեռագրական ժառանգութեան պահպանման եւ հետագոտման համար ստեղծել է յատուկ հաստատութիւն՝ հին ձեռագրերի ինստիտուտ-Մատենադարան<sup>8</sup>:

6. Այլ կազմակերպութիւններից փոխանցումների, սեփական ձեռագրական եւ դիւանական հաւաքածուների կանոնաւորման եւ մէկից միւսը տեղափոխելու, գնումների ու նուիրատուութիւնների եղանակով համալրման շրջան՝ 1941-1962 թթ.,

7. Համալրման համահայկական կամ աշխարհասփիւռ ընդգրկման շրջան. 1965-1991 թթ.: Վայրիվերումներով շարունակուել է մինչեւ Խորհրդային Միութեան փլուզումը եւ Հայաստանի անկախացումը,

8. Ներկայիս՝ Հայաստանի անկախութեան շրջանը:

Այժմ ներկայացնենք համալրման թուարկուած շրջանների առաւել նշանակալի դրուագները:

#### Ա. ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԱՐԱՆԻ ԵՒ ԻՐ ԴՊՐՈՑԻ ՄԱՏԵՆԱԴԱՐԱՆ

Գրերի գիւտից անմիջապէս յետոյ Սուրբ գիրքը եւ ընդհանրապէս քրիստոնէական գրականութիւնը թարգմանելու համար նախ Մաշտոցի, ապա իր աշակերտների ձեռքով Ամիրդից, Եղեսիայից ու Սամոսատից, յետոյ՝ նաեւ Աթէնքից եւ Արեքսանդրիայից ասորերէն եւ յունարէն շատ գրքեր էին բերուել Վաղարշապատ, որոնք մեծ մասամբ մնացել էին այստեղ, ուստի Ե. դ. առաջին կէսին Վաղարշապատի մատենադարանը պէտք է ունենար ասորերէն, յունարէն եւ հայերէն ձեռագիր գրքերի բաւական ճոխ գրադարան: Այդ է վկայում նոյն դարի պատմիչ Ղազար Փարպեցին, որ 483 թուականից Էջմիածնի վանահայր էր, իսկ այդ պաշտօնը թողնելուց յետոյ, դարավերջին Վահան Մամիկոնեան իշխանին գրել է. «Զի անգամ եւ գհոռոմ գրեանդ ո՛չ ետուն զկնի իմ. որք կան այդր ընկե-

<sup>7</sup> ՄՅ, Ա., էջ ԺԳ.:

<sup>8</sup> Անկասկած, մերինի նմանողութեամբ են ստեղծուել Վրաստանի, Թուրքմենիայի եւ Ադրբեջանի «Ձեռագրերի ինստիտուտները»:

ցեալ ի կերակուր ցեցոյ. բայց արդեաւք կարգացեալ լուսաւորիցի<sup>9</sup>ն ի դոցանէ բնակեալդ ի տեղւոջդ, եւ կամ զայս լուսաւորիցե<sup>9</sup>ն»<sup>9</sup>:

Այս փաստի առիթով յիշենք, որ միջնադարում եւս եղել են կրթութեան տարբեր տեսակ-մակարդակներ, եւ ամէն տեսակի դպրոց ունեցել է իր բնոյթին համապատասխանող գրադարան. բարձրագոյնը եղել է Վարդապետական կրթութիւնը<sup>10</sup>, որ համարժէք էր ներկայիս համալսարանականին եւ տեւում էր միջինը 7 տարի: Այս դպրոցները գործում էին եկեղեցական կարեւոր կենտրոններում՝ կաթողիկոսարանում եւ թեմերի առաջնորդարաններում, համբաւաւոր ուսուցիչների՝ «րաբունապետների» գլխաւորած համալսարաններում, որոնց շրջանաւարտները ստանում էին գաւազան-վկայական եւ քարոզելու իրաւունք-պարտաւորութիւն: Այս վարդապետարաններին կից միշտ կային հարուստ գրադարաններ, որոնք ունէին քրիստոնէութեան ուսմունքին, ծէսին եւ բոլոր գիտութիւններին վերաբերող գրականութիւն: Մեր եկեղեցու կենտրոն կաթողիկոսարանը միշտ ունեցել է այդպիսի հարստագոյն գրադարան, որի հիմքի վրայ էլ, ինչպէս շարադրանքիս սկզբում ասուեց, առաջացել է ներկայիս Մաշտոցեան Մատենադարանը:

Հայոց կաթողիկոսարանի Մատենադարանի վաղ շրջանի պատմութեանը վերաբերող ցրիւ տեղեկութիւնները ժողովելը եւ նրա գոնէ ուրուագծային պատմութիւնը հիւսելը մերձաւոր ապագայում անելիք աշխատանք է: 1441 թ. էջմիածնում կաթողիկոսութեան վերահաստատուելուն յաջորդող շրջանին վերաբերող տեղեկութիւններ եւս առայժմ չկան. միայն գիտենք, որ քաղաքական աննպաստ պայմաններով հանդերձ՝ եկեղեցական-վանական շարունակական կեանք կար, ուրեմն՝ կար նաեւ մատենադարան: Յայտնի են միայն ժէ-ժԸ. դդ. եւ ժԹ. դ. սկզբի փաստերի կցկտուր արձանագրումներ, որոնցից յիշենք մի քանիսը. Մովսէս Տաթեւացի նորոգող կաթողիկոսը (1629-1633 թթ.) եւ իր հետեւորդներն աշխուժացրին եկեղեցական-ուսումնական կեանքը, որի համար աւելի նպաստաւոր պայմաններ առաջացան 1639 թ. թուրք-պարսկական հաշտութեան կնքումից եւ տեւական խաղաղութեան հաստատումից յետոյ: Սրա շնոր-

<sup>9</sup> Մատենագիրք հայոց, հտ. Բ., Ե. դար, Անթիլիաս-Լիբանան, տպ. Կաթողիկոսութեան Հայոց Մեծի Տանն Կիլիկիոյ, 2003, էջ 2388:

<sup>10</sup> Կային նաեւ առանձին (հրաւիրովի ուսուցիչներն ազնուականների զաւակներին կրթում էին նրանց տանը), տարրական (ստանում էին կիրառական գիտելիքներ՝ գրահանաչութիւն եւ թուաբանութիւն), քահանայական՝ տեսում էր չորս տարի (սերտում էին քրիստոնէական ուսմունքին վերաբերող կարեւորագոյն գիտելիքները, ստանում էին ծէսի հիմնաւոր իմացութիւն). առաջինների դէպքում ենթադրելի է սովորողների ճաշակին համապատասխան գրադարան, իսկ քահանաներն ու եկեղեցիներն ունենում էին ծիսական առնուազն 15-20 գիրք, երբեմն՝ տարաբնոյթ այլ գրքեր: Առ այս մանրամասներ տես Վարդան վ. Հացունի, *Դաստիարակութիւնը հին հայոց քով*, Վենետիկ, տպ. Ս. Ղազար, 1923:

հիւ է, որ այսօր Մատենադարանում կայ ժէ. դ. ընթացքում էջմիածնում գրուած 57 եւ ժԼ. դ. ընթացքում գրուած 144 ձեռագիր: Յայտնի է նաեւ, որ 1662 թ. էջմիածնում կար «Ներսէս գրքապան» (ՄՄ ձեռ. 110, 467բ), այսինքն՝ պաշտօնեայ գրադարանավար կամ մատենադարանապետ: Սիմէոն Երեւանցի կաթողիկոսը (1763-1780) էջմիածնի վարժարանում ժԼ. դ. կէսերի իր ուսումնառութեան շրջանի մասին պատմել է՝ «Նա եւ ո՛չ տային, ասէր, դպրաց կամ սարկաւագաց զբաւական գրեանս, այլ երից կամ շորիցն զգիրք մի տուեալ, տաժանմամբ ուսանէին ըստ ամենայնի» (ՄՄ ձեռ. 2766, էջ 34ա): 1795 թ. սեպտեմբերին Թիֆլիսում Աղայ Մահմադ խանի հրոսակները «կապտեալ կողոպտեցին, ընդ որս եւ զվեց սայլ զարդս սուրբ Աթոռոյն էջմիածնի. զարբութեանց սրբութեան անօթս պղծութեանց պղծութեան արարեալ գործիս» (ՄՄ ձեռ. 2766, էջ 55ա). այս անօթների մէջ կային նաեւ շատ կարեւոր ձեռագրեր: ԺԹ. դ. սկզբի ուս-թուրք-պարսկական հակամարտութիւնների, սրանց հետեւանք՝ էջմիածնի կաթողիկոսական աթոռի համար «Դաւիթ-Դանիէլեան» կոչուած պաշքարի հետեւանքով էջմիածինը մեծ կորուստներ կրեց. 1804 թ. Դաւիթ բռնակալ կաթողիկոսը վանքի կարեւորագոյն արժէքները տեղափոխել է Երեւանի բերդ, բազմաթիւ արժէքաւոր մատեաններով հանդերձ, որոնք այլեւս ետ չեն վերադարձուել: Նոյն 1804 թ. ուսական գեներալ Յիցիանովի բանակը նահանջեց, հետները Թիֆլիս տարան բազմաթիւ արժէքներ, նրանցից յետոյ պարսիկները մինչեւ վերջին թելը կողոպտել են էջմիածինը, նաեւ ձեռագրեր, որոնք յետոյ Թաւրիզի հրապարակներում վաճառքի են հանուել «բեռներով եւ հազարներով»: Այս բոլորն անվերադարձ կորուստներ են եղել. վկայ՝ այդ տարիներին Թաւրիզի շուկաներում նպարավաճառներն իրենց ապրանքը փաթաթում էին հայերէն ձեռագրերի թերթերի մէջ:

Համեմատաբար խաղաղ տարիների ընթացքում՝ եփրեմ կաթողիկոսի օրօք (1809-1827), թէ՛ ցրուած ձեռագրեր են հաւաքում եւ թէ՛ նորերն են ձեռք բերում, ըստ ամենայնի՝ յատուկ պաշտօնեայ գրքապահի ձեռքով «Գիրքս Սրբոյ էջմիածնի է. 1813» կնքով գրոշմում մատեանները: Սրանից յետոյ, ինչպէս յայտնի է, երբ 1828 թ. Մանուէլ Կիւմուշխանեցի վարդապետը Դրիմից եկել է էջմիածին, այստեղ տեսել է 1809 ձեռագիր: Նա կարգաւորել է մատենադարանը. ձեռագրերը համարակալուել են, արձանագրուել «տոմարի»՝ գոյքամատեանի մէջ, գրուել են ձեռագրերի համառօտ բովանդակութիւնները եւ փակցուել նրանց կազմերի կողերին. այդ առաջին գոյքամատեանում կար. Աստուածաշունչ՝ 1-25, Աւետարան՝ 1-88, Յայսմաւորք՝ 1-13, Այլեւայլ մատեանք՝ 1-1608 (այս վերջինները հիմնականում գիտական բովանդակութեամբ ձեռագրերն էին) եւ այլն: Նոյն ժամանակ արձանագրուել է 2856 կտոր տպագիր գիրք. կանոնակարգուել

է Ձեռագրատան աշխատանքը. առաջին կանոնն էր՝ ձեռագրերը դուրս չտալ եւ գրանով կանխել նրանց հնարաւոր կորուստը<sup>11</sup>:

Այնուհետեւ՝ 1828-1837 թթ. ետ վերադարձուել, հաւաքուել կամ ձեռք է բերուել 931 ձեռագիր, որով 1837 թ. Մատենադարանում կար 2740 ձեռագիր եւ 2298 տպագիր գիրք: 1838 թ. Յովհաննէս վ. Շահխաթունեանը եւ Յովհաննէս վ. Ղրիմեցին հապշտապ կազմեցին մի ցուցակ, որի ուսերէն եւ ֆրանսերէն տարբերակը Մարի Իրոսէն 1840 թ. տպեց Ս. Պետերբուրգում<sup>12</sup>. սրա մէջ բովանդակային-տեսակային դասակարգմամբ, ձեռագիր եւ տպագիր (խառն) նկարագրուած է 655 միւսուր գիրք: Սրա հիմնական արժանիքը՝ էջմիածնի ձեռագրերի առաջին տպագիր ցուցակը լինելն է:

Մատենադարանի կարգաւորումը, Շամախիից, Թիֆլիսից եւ այլ տեղերից ձեռագրերի ժողովումը եւ ներքին օգտագործման համար նախատեսուած գրացուցակների կազմումը շարունակուել է նաեւ հետագայ տարիներին: Այդ աշխատանքների շարքում նշանակալի է եղել 1848 թ. Շամբի Ս. Ստեփանոս Նախավկայի վանքից (Մաղարդավանք) 69 ձեռագիր էջմիածին բերելը, որ իրականացել է ներսէս Ե. Աշտարակեցի կաթողիկոսի (1843-1857) կարգադրութեամբ, Յովհաննէս վ. Շահխաթունեանի եւ Մակար վ. Տէր-Պետրոսեանի (ապագայ Մակար Ա. Թեղուտեցի կաթողիկոս՝ 1884-1891) ջանքերով: Այս ձեռքբերումը նշանակալի էր նրանով, որ բերուածների մէջ էր նաեւ Ձ. դարի փղոսկրէ կազմով, նոյն դարի շորս մանրանկար ունեցող, 989 թ. գրուած եւ նկարազարդուած նշանաւոր «էջմիածնի Աւետարանը» (ՄՄ ձեռ. 2374)<sup>13</sup>: Ուշագրաւ է, որ Սիւնիքի Բղենոյ Նորավանքում ստեղծուած այս բացառիկ մատենանը Ստեփանոս Նախավկայի վանքում յայտնուել է 1173 թ., եւ ըստ ամենայնի մէկն է այն 10.000 ձեռագրերից, որ ըստ պատմագիր Ստեփանոս Օրբէլեանի հաղորդման՝ 1170 թ. Բաղաբերդը գրաւելուց յետոյ սելջուկները աշխարհով մէկ «ցանուցիր» արեցին:

Կարեւոր է նաեւ յիշելը, որ Մովսէս Գ. կաթողիկոս Տաթևացի (1629-1633 թթ.) Յովհաննավանքում հիմնադրել է վանական մի դպրոց, որի գործունէութեան արդիւնք՝ ԺԱ-ԺԸ. դարերի մի քանի տասնեակ արժէքաւոր ձեռագիր, մտել է ներկայիս մեր հաւաքածուի մէջ:

<sup>11</sup> Յայտնի է, որ Մանուէլ վ. Կիւմուշխանեցին նոյն տարիներին կարգաւորել է նաեւ Սեւանի վանքի մատենադարանը, ապա, ըստ տասնեակ ձեռագրերի մէջ առկայ յիշատակագրութիւնների՝ իր սեփական եւ իր ուսուցիչ Յովհաննէս վ. Գրիգորեանին պատկանած ձեռագրերի մի մեծ ֆանակ նուիրել է Մոսկուայում հաստատուած Լազարեան հետազոտման ընթացակարգի նիւթ ունենան:

<sup>12</sup> М. И. Броссе, *Каталогъ книгамъ Эчмядзинской библиотеки, Catalogue de la bibliothèque d'Edchmiadzin*, Санктпетербург: тип. Имп. Акад. наук, 1840, [4], 121 с.

<sup>13</sup> 1848 թ. այդ վանքի ո՛չ բոլոր ձեռագրերն են էջմիածին բերուել. 1904 թ. այնտեղ դեռեւս կար 124 մատենան, որոնցից 69ը 1922ին Թարիզի վրայով բերուել են Մատենադարան, մնացեալ 55ը կորսուած են:

Դանիէլ վ. Շահնազարեանցը, միջնադարի գրացուցակների աւանդոյթն իր ժամանակի պատկերացումների հետ համադրած սկզբունքներով, 1862 թ. կազմել է էջմիածնի մատենադարանի ձեռագրերի մի ցուցակ, որ 1863 թ. Թիֆլիսում հրատարակուել է Յակոբ Կարենեանի մեկենասութեամբ: Այս ցուցակում 1-2331 համարների ներքոյ 2338 ձեռագիր նկարագրուած է այնպիսի սկզբունքներով, որ դրանցով ճանաչում ենք նոյն՝ Մաշտոցեան Մատենադարանում ներկայումս եւս պահպանուող ձեռագրերը: Նաեւ՝ այս ցուցակն աւելի քան մէկ դար շատ կարեւոր դեր կատարեց, որովհետեւ մինչեւ 1965 թ. ձեռագրերն այս ցուցակով էին գիտական գրականութեան մէջ յիշատակուած կամ օգտագործուած:

Այսուհանդերձ, 1837 թ. էջմիածնում կար 2740 ձեռագիր, իսկ 1863ին հրատարակուած ցուցակում, չհաշուելով անցած 26 տարուայ ընթացքում աւելացածները, կար 2338 միաւոր՝ պակաս 402ով, որոնք անփոյթ վերաբերմունքի պատճառով ցիրուցան էին արուել<sup>14</sup>:

1863-1867 թթ. էջմիածնում ժողովուել է Դանիէլ վարդապետի ցուցակում չնկարագրուած եւս 45 ձեռագիր, որոնցով հանդերձ 1867ին էջմիածնում կար 2383 ձեռագիր:

### **Բ. ԳԷՈՐԳ ՉՈՐՐՈՐԳ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ ՇՐՋԱՆԻ ՀԱՄԱՐՈՒԾՆԵՐԸ ԵՒ «ԳԷՈՐԳԵԱՆ ՀԱՒԱՔԱԾՈՒ»Ն**

Գէորգ Գ. կաթողիկոսի (1866-1882) ջանքերի շնորհիւ հայ եկեղեցին բարեկարգուել եւ լիովին համահունչ է դարձել իր ժամանակի պահանջներին, նա մեծապէս նպաստել է նաեւ ժողովրդի կրթական ու լուսաւորական մակարդակի բարձրացմանը, որի կարեւորագոյն գրսեւորումը հաստատումն էր էջմիածնի «Գէորգեան ճեմարանի», որ ըստ էութեան ներկայ Հայաստանի տարածքում բարձրագոյն կրթութիւն տուող միակ հաստատութիւնն էր: Վերջինիս հոգեւորական եւ աշխարհական ուսուցիչների ու աշակերտների ընթերցողական կարիքները բաւարարելու եւ ընդհանրապէս Մայր Աթոռի գիտական զարգացումն ապահովելու համար էլ կաթողիկոսն էապէս բարեկարգեց Մատենադարանը եւ նպաստեց ձեռագիր ու տպագիր գրքերով այն համալրելու գործին:

1866 թ. մայիսին նա էջմիածնում կաթողիկոս օծուեց. հոգեւորական եւ աշխարհական տարբեր անհատներ օժման հանդէսի աւարտին նրան նուիրեցին ձեռագրեր, որոնցով սկզբնաւորուեց մի նոր ժողովածու, որ յետոյ իր իսկ անունով կոչուեց «Գէորգեան հաւաքածու»: Սրա մէջ նոյն կաթողիկոսի օրօք հաւաքուեց 331 ձեռագիր, իսկ ընդհանրապէս՝ 1866-1909 թթ. ընթացքում, 1372 ձեռագիր, որ եւ այս հաւաքածուի ամբողջութիւնն էր:

<sup>14</sup> Նկատենք, որ այդ տարիներին ձեռագիր գրերը գործածուած էին տպագիրներին զուգահեռ, նաեւ տպագրերի նման՝ մատենադարանից ազատ ելումուտով, որ ինքնին նրանց կորստի հիմնական պատճառն էր:

Այս քանակի մէջ զգալի էր անձամբ իր՝ կաթողիկոսի նուիրած ձեռագրերի թիւը՝ 53 միաւոր (նաեւ՝ 120 տպագիր գիրք): Շատ արժէքաւոր էր նաեւ Կարինի եւ Վիրահայոց առաջնորդ Կարապետ արքեպիսկոպոս Բագրատունու հաւաքածուն՝ 91 ձեռագիր, որ թէկուզ նրա մահից (1856 թ.) յետոյ Մատենադարան մտաւ միայն 1881 թ., բայց այս առիթով Գէորգ Դ. կաթողիկոսը վերականգնեց եւ ուսական իշխանութիւններին հաստատել տուեց մեր եկեղեցու հնաւանդ այն սովորութիւնը, ըստ որի կուսակրօն հոգեւորականի մահից յետոյ նրա ունեցուածքը ժառանգում է իր միաբանած վանքը: Այս կարգի համաձայն՝ հետագայ տարիներին շատ կրօնաւորներ իրենց ձեռագրերը նուիրեցին Մատենադարանին, իսկ Կարապետ Բագրատունու հաւաքածուն գոյացել էր Արեւմտեան Հայաստանի տարբեր վանքերից ձեռք բերուած եզակի արժէք ունեցող միաւորներից, օրինակ՝ թղթի վրայ գրուած հայերէն հնագոյն՝ 981 թ. ձեռագիրը (Հ<sup>մ</sup> 2679), Մովսէս Խորենացու Պատմութեան հնագոյն ամբողջական օրինակը (Հ<sup>մ</sup> 2865) եւ այլն:

1868 թ. այստեղ են մտել նաեւ մեզ արդէն յայտնի ցուցակի հեղինակ Դանիէլ եպս. Շահնազարեանի գրքերը՝ 69 ձեռագիր, 110 տպագիր: Նոյնպէս եւ՝ 1879 թ. ստացուել է տարբեր վանքերից ու եկեղեցիներից Սարգիս արքեպս. Զալալեանի հաւաքած 81 ձեռագիր, նաեւ՝ 1880 թ. Պետրբուրգում վախճանուած Եփրեմ վ. Ալթունեանի 30 ձեռագիրը:

1893-1909 թթ. Մատենադարանը հարստացել է 572 ձեռագրով. սրանցով հանդերձ՝ Գէորգեան հաւաքածուն ունեցաւ 1354 ձեռագիր, իսկ Մատենադարանը՝ 3737: 1910 թ. ստացուած 25 ձեռագրով (20ը Հառիճի վանքից) հանդերձ Գէորգեան հաւաքածուն ամփոփեց 1379, իսկ մատենադարանը՝ 3762 ձեռագիր:

Սրանց մէջ են Մկրտիչ Խրիմեան կաթողիկոսին (1892-1907 թթ.) պատկանած 76 ձեռագրերը, 1893 թ. Արիստակէս եպս. Սեդրակեանի ձեռքով հիմնականում Նախիչեւանի գաւառից բերուած 21 ընտիր ձեռագրերը, 1897 թ. Սահակ վ. Ամատունու՝ Նուխիից էջմիածին բերած 26 ձեռագիրը, ապա 1904 թ. բերուել է նաեւ Սանահնի վանքի հաւաքածուն՝ 31 միաւոր, նոյն թուականին ստացուել են նաեւ Արշակ Տէր-Միքէլեանի 16 ձեռագրերը, 1905 թ.՝ հրապարակախօս Աբգար Յովհաննիսեանի հաւաքածուն՝ 21 միաւոր, իսկ 1907 թ. մատենադարանապետ Մեսրոպ վ. Տէր-Մովսիսեանը Գէորգեան ճեմարանից մատենադարան է տեղափոխել 57 ձեռագիր: Փոքրաքանակ այլ նուիրատուութիւններ են ստացուել Մեսրոպ Տէր-Մովսիսեանից (1896 թ.), Գիւտ քհն Աղանեանցից (1897 թ.), Գալուստ Տէր-Մկրտչեանից (1898-1906 թթ.), Թէոդորոս Շիրակունուց (1898 թ.), Կարապետ Եզեանից (1906 թ.) եւ ուրիշներից:

Եղել են նաեւ աւելի փոքրաքանակ նուիրատուութիւններ եւ ձեռքբերումներ, որոնց մեծ մասի ծագումն այժմ յայտնի չէ: Բայց հաւաքածուն շարունակել է համալրուել նաեւ յաջորդ տարիներին՝ 1882-1909 թթ., եւ 1891 թ. այն ամփո-



փում էր 782 ձեռագիր, իսկ Մատենադարանն ընդհանրապէս՝ 3165 մատեան: Յիշատակելի են. բժիշկ Գաբրիէլ Յովհաննիսեանի (Քաջբերունի) նուէրը՝ 24 ձեռագիր (1885 թ.), Աստրախանի երկսեռ ուսումնարանի հաւաքածուն՝ 118 միաւոր (1888 թ.), նաեւ՝ Մեսրոպ արք. Սմբատեանից ստացուած 24 ձեռագիր:

#### **Գ. ՀԱՄԱԼՐՈՒՄ ԱՐԵՒԵԼԵԱՆ ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ԹԵՄԵՐԻՑ ԿԱՄ 1910-1915 ԹԹ. ՀԱԻԱՔԱԾՈՒՆ**

Մատենադարանի ձեռագրական հաւաքածուների հարստացման եւ, յատկապէս, հարիւրաւոր ձեռագրեր համաշխարհային ապագայ պատերազմի վտանգներից ու հաւանական կորստից փրկելու առումով շատ կարեւոր նշանակութիւն ունեցաւ Մատթէոս Բ. Իգմիրլեան կաթողիկոսի (1908-1910) 1909 թ. հոկտեմբերի 21ի շրջաբերական կոնդակը, որով Վրաստանի, Բեսարաբիայի, Շամախիի, Արցախի, Աստրախանի, Ատրպատականի եւ Երեւանի առաջնորդներին ու հոգեւորականներին յորդորում էր իրենց թեմերի վանքերի ու եկեղեցիների հնուիւններն ու ձեռագրերը յանձնել Մայր Աթոռի Մատենադարան ու Թանգարան եւ դիմացը ստանալ տպագիր գրքեր ու հարկաւոր այլ նիւթեր<sup>15</sup>: Այս կոնդակն առթուած էր ժամանակի էջմիածնական հոգեւորական եւ աշխահական մտաւորականների, յատկապէս՝ նոյն տարիների մատենադարանապետ Մեսրոպ եպս. Տէր-Մովսիսեանի մտահոգութեամբ:

Այս ընթացքում ժողովուրեց 911 ձեռագիր, որոնցով 1915 թ. փետրուարի սկզբին Մատենադարանն ունէր 4660 ձեռագիր: Այսպէս՝

1903 թ. Խաչիկ վ. Դադեանը Մատենադարանին նուիրեց տարբեր տեղերից իր հաւաքած 132 հայերէն եւ 30 արաբատառ ձեռագիր.

1911 թ. Մատենադարան են բերուել Արտազի Թադէոս առաքեալի վանքի (Մակու քաղաքի մօտ) ձեռագրերը՝ 74 միաւոր.

1911 թ. նոյեմբերին ստացուել են Սեւանի վանքի 105 ձեռագրերը (իսկ ընդհանրապէս այժմ Մատենադարանում են այս վանքից եկած 120 ձեռագիր).

1911 թ. ուղարկուել եւ 1913 թ. էջմիածին են հասել Թաւրիզից, Խոյից, Սալմաստից եւ Մուժամբար գիւղից Կարապետ եպս. Տէր-Մկրտչեանի հաւաքած 145 ձեռագիր.

1911-1912 թթ. ընթացքում բերուել են Տաթեւի վանքի 140 ձեռագրերը.

1910 թ.՝ Գանձակից եւ Ղարադաղից՝ 12ական ձեռագիր: Այսուհանդերձ, 1910-1915 թթ. ստացուած ձեռագրերից 183ի նախկին պատկանելութիւնն առայժմ անորոշ է:

Շատ կարեւոր իրադարձութիւն էր 1908-1911 թթ. մատենադարանապետ Մեսրոպ եպս. Տէր-Մովսիսեանի նախաձեռնութեամբ եւ ջանադիր հսկողու-

<sup>15</sup> 32, Ա., սիւն. 63-92:

թեամբ, Դաւիթ Աւան-Իւզբաշեանի միջոցներով եւ ճարտարապետ Պօղոս Զոհրաբեանի նախագծով Մատենադարանի համար էջմիածնում յատուկ շէնքի կառուցումը: Իսկ սա հնարաւորութիւն տուեց անելու յաջորդ անհրաժեշտ քայլը:

1913 թ. առաջ էջմիածնի հիմնական, Գէորգեան եւ 1910 թ. յետոյ ստացուած փոքր հաւաքածուները պահպանուած էին իրարից առանձին: Ձեռագրերի տարբեր եւ յաճախ միանման համարներ ունենալը շփոթների եւ անյարմարութիւնների պատճառ էր դառնում: Ուստի 1913 թ. փետրուարին նոյն մատենադարանապետը բոլոր հաւաքածուները միաւորեց եւ ձեռագրերին նշանակեց ընդհանուր-շարունակական՝ 1-4586 համարներ: Ապա 1913 թ. մարտից 1915 թ. յունուար ընթացքում տարբեր աղբիւրներից ստացուած 74 մատեանով հանդերձ Մատենադարանն ունեցաւ 1-4660 ձեռագիր:

Ակտուած համաշխարհային պատերազմի հնարաւոր վտանգներից զերծ պահելու համար այս 4660 հայերէն, տարիների ընթացքում հաւաքուած 218 արաբատառ ձեռագրերը եւ եկեղեցական առաւել արժէքաւոր որոշ իրեր 1915 թ. փետրուարի 3ին, 140 սնդուկների մէջ դրուած, ուղարկուեցին Մոսկուա, որտեղ հայոց Վերացման Ս. Խաչ եկեղեցում պահպանուեցին մինչեւ 1922 թ. ապրիլի 5ը:

#### **Գ. ՎԱՍՊՈՒՐԱԿԱՆԻ, ՏԱՐՕՆԻ ԵՒ**

#### **ՄՇՈՅ ԶԵՆԱԿՐԱԿԱՆ ՀԱՒԱՔԱԾՈՒՆԵՐԻ ՓՐԿՈՒՄԸ**

Ըստ Օնիկ Եգանեանի հետազոտութեան՝ համաշխարհային առաջին պատերազմի սկզբում՝ 1915-1916 թթ. ընթացքում կազմակերպուած եղանակով, իսկ հետագայում պատահական ձեռքբերումների ձեւով, Վասպուրականից էջմիածին է բերուել եւ այսօր Մաշտոցեան Մատենադարանում պահպանուած է 1473 ձեռագիր. այս թուի մասերն են՝ Աղթամարի վանքից 285, Լիմ անապատից 306, Վարազայ վանքից 345, Կտուց անապատից 202, Վան քաղաքի եւ շրջակայ գիւղերի եկեղեցիներից 335 (20ն արաբատառ)<sup>16</sup>: Սրանց փրկութեան համար պարտական ենք հիմնականում Լիմ անապատի վերջին վանահայր Յովհաննէս վարդապետ Հիւսեանին, որը հաղորդում է, թէ ինքն անձամբ էջմիածին է բերել «1410» ձեռագիր, նաեւ ձեռագրեր է ուղարկել ուրիշների միջոցով. «Չանկալեան գաւթանի միջոցաւ՝ 400» եւ «Գարատօշեան Սահակի՝ 260»: Այս վերջին առաքումներն էջմիածին չեն հասել, նրանց վերաբերող վաւերական որեւէ տեղեկութիւն չկայ, կան միայն իրարամերժ բանաւոր վկայութիւններ: Սակայն թէ՛ 400ը եւ թէ՛ 260ը փոքր քանակներ կամ ծովում կորչելիք ասեղ չեն, ուստի յոյս

<sup>16</sup> 32, Ա., սիւն. 100: Ռուսաստանի ԳԱ Կովկասի (Քիֆլիսի) թանգարանի աշխատակից՝ հնագէտ Սմբատ Տէր-Աւետիսեանի միջոցով որոշ ձեռագրեր տարուել են Քիֆլիս եւ Ս. Պետերբուրգ:

ունենք, որ մի օր այս կնճիռը պարզուելու է: Այսուհանդերձ, ժԹ. դ. ընթացքում Վասպուրականի ձեռագրերը եւ նրանց յիշատակարաններն ունեցել են տարբեր արձանագրումներ, որոնց հիման վրայ կարելի է անվարան ասել, որ ինչքան մեծ է Վասպուրականից փրկուած ձեռագրերի քանակը, նոյնքան աւելի մեծ է նոյն Վասպուրականի կորսուած ձեռագրերի թիւը. գուցէ թէ՛ փրկուածը եղածի միայն քառորդ մասն է: Վասպուրականի կորսուած ձեռագրական արժէքներից բացի, Արեւմտեան Հայաստանի տարածքում նոյն շրջանում ոչնչացուել կամ մեզ չի հասել գիտական գրականութեան եւ առօրեայ մամուլի մէջ համառօտ կամ ընդարձակ նկարագրուած կամ յիշատակուած 9.000ից աւելի ձեռագիր: Նկատենք, որ մեր ձեռագրերի գիտական նկարագրութեան աշխատանքներն սկսուել էին 1890 թ. յետոյ. այսինքն՝ որքա՛ն աւելի ձեռագիր մնացել էր չնկարագրուած եւ չիշատակուած. վիճակագրական որոշ տուեալների վրայ յենուելով հաշուել ենք, որ Արեւմտեան Հայաստանում 1915-1922 թթ. եղեռնին զոհ է գնացել 62.500 հայերէն ձեռագիր<sup>17</sup>, պահպանուած եւ մեզ հասած 31 հազարից կրկնակից աւելի:

Նոյն ժամանակ՝ 1916 թ. Մուշի Ս. Կարապետ եւ Ս. Առաքելոց վանքերից ու տարբեր անհատներից էջմիածին տեղափոխուեց 102 հայերէն, 12 արաբատառ ձեռագիր եւ 27 տպագիր գիրք. ձեռագրերից մէկը նշանաւոր Մշոյ ճառընտիրն է՝ հայերէն ամենամեծ ձեռագիրը, որ նախ տարուել է Թիֆլիսի Հայոց ազգագրական ընկերութեան գրադարան, այնտեղից՝ Երեւանի Գրական, ապա՝ Կերպարուեստի թանգարաններ, ի վերջոյ՝ 1938 թ. բերուել է Մատենադարան:

Ծագման տեսանկիւնից այստեղ յիշատակելի է նաեւ Կարնոյ Սանասարեան վարժարանի հաւաքածուն, որ Մատենադարան է մտել Երեւանի Գրական թանգարանից: Էութեամբ ու տեսակով այս խմբին են վերաբերում նաեւ 1915 թ. ի վեր Արեւմտեան Հայաստանի տարբեր շրջաններից մագապուրծ փախած գաղթականներից զանազան մարդկանց ստացած եւ տարբեր տարիների Մատենադարան յանձնած ձեռագրերը, որոնց կազմի ու քանակի ճշտումն ապագայում անելիք գործ է<sup>18</sup>:

<sup>17</sup> Գէորգ Տէր-Վարդանեան, «Ձեռագրական մեր կորուստները եւ անելիքները», հետեւեալ գրքում՝ Սուէն Գօլանեան, Յովհաննէս վ. Հիւսեան, Բարգէն աթոռակից կաթողիկոս Կիլէսէեան, Գէորգ Տէր-Վարդանեան, Եղեռնը եւ մեր ձեռագրերի կորուստներն ու փրկութիւնները, հրատ. պատռ.՝ Գէորգ Տէր-Վարդանեան, Սուրբ էջմիածին, 2015, էջ 9-13:

<sup>18</sup> Արտակ եպս. Սմբատեանցը 1919 թ. մարտի 27-ին Ալեքսանդրապոլից Գէորգ Ե. կաթողիկոսին է ուղարկել Կարսի շրջանի Զրչի գիւղից գաղթած Հայաստան եւ Մաքո Թաթոսեանցներից ստացած երկու ձեռագիր (Վաւերագրեր հայ եկեղեցու պատմութեան, Գիւրգ Գ.՝ Արտակ եպիսկոպոս Սմբատեանց (Տառչեցի)... կազմեց Սանգրո Բեհբուզեան, Երեւան, Անահիտ, 1997, էջ 161). սրանք, իր թուարկած յատկանիշների համեմատ, Մատենադարանի ներկայիս 5914 եւ 6018 ձեռագրերն են, սակայն, Եգանեանի ցանկերում (ՅԶ, Ա., սիւմ. 114) բնորոշուել են որպէս՝ «Վան, պատկանելութիւնն անորոշ»: Այս եւ նման այլ փաստերը ցոյց են տալիս, որ

Տարբեր աղբիւրներից 1920 թ. Մատենադարանում գոյացել է 163 միաւորից բաղկացած մի փոքր հաւաքածու. այս թուի զգալի մասը՝ 101 ձեռագիր ստացուել է յայտնի Խաչիկ վ. Դադեանից:

Այս ամէնով, ի տարբերութիւն 1922 թ. ապրիլի սկզբին Մոսկուայից վերադարձուած բուն հաւաքածուի (4660 հայերէն եւ 232 արաբատառ ձեռագիր), 1921 թ. սկզբին էջմիածնում գոյացել էր մի «նոր հաւաքածու», որի մէջ կար 1634 հայերէն, 4 արաբատառ ձեռագիր:

### **Ե. ՊԵՏԱԿԱՆԱՅՈՒԱԾ ՄԱՏԵՆԱԳԱՐԱՆԻ ՍԿՋԲՆԱԿԱՆ ՇՐՋԱՆԻ ՀԱՄԱԼՐՈՒՄՆԵՐԸ. 1922-1940 ԹԹ.**

Սա ժողովումն էր խորհրդայնացած Ռուսաստանի (Մոսկուա, նոր Նախիջեւան, Թիֆլիս եւ այլն), ապա՝ Հայաստանի տարածքի հայկական վանական, եկեղեցական, ուսումնական եւ այլ հաստատութիւններին, հասարակական ու պետական կազմակերպութիւններին պատկանած ձեռագրերի: Հայաստանի կառավարութեան 1939 թ. յուլիսի 15ի Հ<sup>մ</sup> 5320 հրամանագրով բոլոր քաղաքների եւ շրջանների իշխանութիւնները պարտաւոր էին իրենց ունեցած ձեռագրերն ու հնութիւնները հաւաքել եւ յանձնել Մատենադարանին եւ Պատմութեան թանգարանին: Այս շրջանը եզրափակուեց Հայաստանի նոյն կառավարութեան 1940 թ. յուլիսի 27ի Հ<sup>մ</sup> 31 որոշման 9րդ կէտով, որ կայացրեց Հայաստանի տարածքի բոլոր տեսակի հին ձեռագրերը պարտադիր կարգով Պետական ձեռագրատուն-մատենադարան յանձնելու վճիռ, որի ուժով էլ պետական բոլոր հիմնարկների (նաեւ Գրական թանգարանի) հարուստ հաւաքածուները մէկտեղուեցին 1939 թ. էջմիածնից Երեւան տեղափոխուած Մատենադարանում:

1922-1925 թթ. Մատենադարանը համալրուել է 234 հայերէն ձեռագրով. զանազան անհատներից ստացուած առանձին միաւորներից բացի, սրանց մեծ մասը հաւաքուել էր Երեւանի եւ Կոնստանդնուպոլիսի եկեղեցիներից, մի զգալի քանակ էլ երեւի 1919 թ. Ազոուլիսի Թովմա առաքեալի վանքից Թաւրիզ տարուածներն էին, որոնք 1922 թ. բերուել են էջմիածին: Այսպիսով, 1925 թ. Մատենադարանն ունէր 6790 ձեռագիր, որից 6528ը՝ հայերէն, 262ը՝ արաբատառ:

Այս շրջանի սկզբում էջմիածնի միաբանները (առանձնապէս Մեսրոպ Մագիստրոս Տէր-Մովսիսեան եւ Գարեգին Յովսէփեան արքեպիսկոպոսները) պետականացուած Մատենադարանի նշանակուած պաշտօնեաներին հաւասար եւ նրանց հետ գործակցելով, մասնակցում էին ձեռագրերի ժողովմանը: Սակայն

---

1915-1940ական թուականների ստացումների նախկին պատկանելութեան ճշգրիտ պատկերը հնարաւոր է ստանալ հսկայական դիւանական նիւթի ուսումնասիրմամբ: Իսկ սա նշանակում է, որ մեր ձեռագրերի ծագումները ճշգրտելու նպատակով շատ ուշադիր պէտք է կարգաւ առաջին հերթին այս՝ «Վաւերագրեր հայ եկեղեցու պատմութեան» մատենաշարի առկայ 25 եւ ապագայում լոյս տեսնելիք բոլոր հատորները:

ցաւով պէտք է արձանագրենք, որ հետագայում աշխատանքներն ընթանում էին խորհրդային իրաւակարգի հակակրօնական քաղաքականութեան՝ վանքերի եւ եկեղեցիների փակման, եկեղեցականների ու մտաւորականների նկատմամբ բռնութիւնների լայն ծաւալման պայմաններում. յատկապէս գիւղական շատ քահանաների պատկանած ձեռագիր ու հնատիպ գրքերի մեծ ու մանր բազմաթիւ հաւաքածուներ նշանաւոր 1930ական թուականներին փչացուել են (վառուել, հողի մէջ թաղուել՝ փտել եւ այլն) իրենց տէրերի վախի ու սարսափի կամ նրանց ձերբակալողների տգիտութեան պատճառներով: Հայաստանի տարբեր գիւղերում Մատենադարանի գիտաշխատողները տարբեր տարիների արձանագրել են այս իրողութիւնը հաստատող բազմաթիւ ընտանեկան յիշողութիւնաւանդութիւններ:

1925-1931 թթ. Հայաստանի եւ դրկից հանրապետութիւնների զանազան շրջանների հայկական վանքերից ու եկեղեցիներից եւ մասնաւոր մարդկանցից գնումների եւ նուիրատուութիւնների ձեւով հաւաքուել է 200 ձեռագիր. իսկ 1924-1936 թթ. Մատենադարանը համալրուել է 455 ձեռագրով, որոնցից 216ը ստացուել է Մոսկուայի Լազարեան ձեմարանից, 33ը՝ Էջմիածնի եկեղեցական թանգարանից, 21ը՝ Ախալցխայի թանգարանից, 38ը՝ Գրիգոր Խալաթեանից, 28ը՝ Իւզաբեր Սերոբեան-Ինճիկեանից, 14ը՝ Ստեփան Լիսիցեանից եւ այլ հաստատութիւններից ու անհատներից:

1937-1940 թթ. 688 ձեռագիր է հաւաքուել Հայաստանի շրջաններից եւ Վրաստանի հայաբնակ կենտրոն Ջաւախքից՝ Ախալցխայից (87 միւտր): Ըստ այսմ՝ 1940 թ. Մատենադարանի միայն հայերէն ամբողջական ձեռագրերի քանակը 7793 էր: Սրանց մէջ էին՝ Հնութիւնների պահպանութեան կոմիտէից ստացուած 58 միւտրը, Պետական համալսարանի գրադարանից՝ 39 միւտրը, Երեւանից՝ 37, Մսեր եւ Լեւոն Մսերեաններից՝ 25 միւտր, Աշխարհբէկ Քալանթարից՝ 13 ձեռագիր:

Մատենադարանին զուգահեռ, ձեռագրեր էին հաւաքուում նաեւ 1922 թ. երեւանում հիմնադրուած Գրական թանգարանում, որտեղ 1938 թ. արդէն կար 1298 ձեռագիր, որ կառավարութեան որոշումով նոյն տարուայ սեպտեմբերին յանձնուեց Մատենադարանին: Առանձին կամ փոքրաքանակ միւտրները չհաշուած, այդ թիւը հիմնականում գոյացել էր հետեւեալ աղբիւրներից՝

Ախալցխայի Ս. Փրկիչ եկեղեցուց՝ 40.

Երեւան, Ամերկոմից (Մերձաւոր Արեւելքում ամերիկեան օգնութեան կոմիտէ)՝ 76.

Երեւան, Անդրպետառից (Անդրկովկասի պետական առեւտրական կազմակերպութիւն)՝ 17.

Երեւան, Լուսաւորութեան ժողովրդական կոմիսարիատից՝ 19.

Երեւան, Կերպարուեստի թանգարանից՝ 95.

Երեւան, Հանրային գրադարանից՝ 38.

Երեւան, Հնուժիւնների պահպանութեան կոմիտէից՝ 17.

Թիֆլիսի Հայոց ազգագրական ընկերութիւնից՝ 179.

Թիֆլիսի Ներսիսեան դպրոցից՝ 35.

Կարնոյ Սանասարեան վարժարանից՝ 62.

Նոր Բայազէտի եկեղեցիներից՝ 40.

Նոր Նախիջեւանի եկեղեցիներից, Թանգարանից եւ Թեմական դպրոցից՝ 369.

Սեւանայ անապատից՝ 14:

Մեծ քանակներ էին ստացուել նաեւ առանձին երեւելի մտաւորականներից՝ Կարապետ Կոստանեանից՝ 24 ձեռագիր, Յովհաննէս Թումանեանից՝ 39, Ստեփան Կանայեանից՝ 14, եւ այլն:

Այսպիսով, Գրական Թանգարանի հաւաքածուն ստանալուց յետոյ՝ 1940 թուականին Մատենադարանն ունէր 9382 ձեռագիր, որից Հայերէն 9070 եւ ժապարհանաձեւ 22 հմայիլ, Արաբատառ 304, Այլալեզու 7:

## **2. 1941-1962 ԹԹ. ԺՈՂՈՎՈՒՄ ԵՒ ԶԵՌԱԳՐԱԿԱՆ ՏՆՏԵՍՈՒԹԵԱՆ ԿԱՐԳԱՒՈՐՈՒՄ**

Այս նոյն ժամանակ Երեւանում ստեղծուել եւ գործում էին գիտական եւ ուսումնական հաստատութիւններ. էջմիածնում լինելու պատճառով Մատենադարանը դուրս էր մնում այդ հիմնարկների գործունէութեան շրջանակից, ուստի Հայաստանի կառավարութեան 1939 թ. օգոստոսի 1ի որոշումով սկսուեց եւ նոյն տարուայ դեկտեմբերի 27ին աւարտուեց Մատենադարանի տեղափոխումը Երեւան: Այստեղ այն զբաղեցրեց Հանրային գրադարանի համար նոր կառուցուած շէնքի մի մասը, միաժամանակ՝ սկսուեց Մատենադարանի համար յատուկ շէնքի նախագծումը, որի կառուցումը յետաձգուեց սկսուած պատերազմի պատճառով: Յիշենք, որ 1941-1962 թուականներն այլ հիմնարկներից փոխանցումով ստացումների, սեփական ձեռագրական եւ դիւանական հաւաքածուների կանոնաւորման եւ մէկից միւսը տեղափոխելու, գնումների ու նուիրատուութիւնների եղանակով համալրման շրջան էին: Ստացման աղբիւրներն այս տարիներին աշխարհագրական առումով Խորհրդային Միութեան, երբեմն էլ՝ Արեւելեան Եւրոպայի ընկերվարականացուած երկրների տարածքներն էին: Ճիշտ է, այս շրջանում, առանձնապէս 1945-1946, 1948, 1955-1956, 1958-1962 թթ. արձանագրուել են ստացումներ նաեւ Բուէնոս-Այրէսից, Հալէպից, Հնդկաստանից, Մարսէլից, Բէրլինից, Պոլսից, ԱՄՆ-ից (Սան-Ֆրանցիսկո, Ֆիլադելֆիա, Տուքսոն), Փարիզից եւ այլ վայրերից, սակայն սա դեռեւս համատարած երեւոյթ չէր. երկրորդ համաշխարհային պատերազմին յաջորդած՝ սփիւռքահայերի ներգաղթով պայմանաւորուող առանձին փաստեր էին, որ արդիւնք էին հիմնականում հայ մշակոյթի անհատ նուիրեալների կամ Մատենադարանի՝ արտասահմանում ապ-

րող բարեկամների ջանքերի: Յիշատակման արժանի են առանձնապէս հալէ-պաքնակ դոկտոր Յարութիւն Տէր-Ղազարեանը եւ Յովսէփ Դէդէեանը, պոլսաբնակ Շաւարշ քհյ. Պալլմեանը, ի վերջոյ՝ բանասէրներ Արշակ Զօպանեանը եւ Թորոս Ազատեանը, որոնց պատկանած ձեռագրերն իրենց դիւան-թողօնների հետ Հայաստան եւ Մատենադարան են հասել ըստ իրենց կտակների:

Քսաներկու տարուայ ընթացքում ստացուած ձեռագրերի քանակն այս է. Հայերէն ձեռագիր՝ 1102, ժապարհնաձեւ հայերէն հմայիլ՝ 168, Արաբատառ ձեռագիր՝ 530, Այլալեզու ձեռագիր՝ 77. ամբողջը՝ 1877 միաւոր:

1941-1962 թթ. ընթացքում ըստ տարիների ստացուած Հայերէն ձեռագրերի թուաքանակներն ինքնին պերճախօս են. 35, 26, 1, 125, 10, 24, 12, 24, 30, 68, 23, 40, 35, 58, 36, 101, 22, 85, 83, 99, 94, 71, ամենաշատ ստացումներ եղել են 1944ին եւ 1956ին՝ 125 եւ 101, աղքատիկ էր 1943ը՝ 1 միաւոր: Հայերէն 1102 ձեռագրից նուէր ստացուածները 339 էին, գնուած՝ 396, Պատառիկների հաւաքածուից՝ 184, Հմայիլների հաւաքածուից՝ 2, Այլալեզու հաւաքածուից՝ 1, Արխիւային բաժնից՝ 74, Տպագիր բաժնից՝ 6, այլ հիմնարկներից փոխանցուած՝ 100: Գնուած ձեռագրերի քանակի մեծութիւնը (396) առաջին հերթին վկայում է, որ պետական մարմինները գիտակցում էին ձեռագրերի արժէքն ու կարեւորութիւնը, ուստի եւ հնարաւորութեան սահմաններում գնման համար դրամական միջոցներ էին յատկացնում: Որքան էլ խորհրդային կարգերը քննադատուէն, Հայաստանի խորհրդային իշխանութիւնները Մատենադարանի նկատմամբ միշտ բարեհաճ եւ հոգատար վերաբերմունք են ունեցել. երկրորդ համաշխարհային պատերազմի ծանր տարիներին անգամ Մատենադարանը պետութեան յատկացրած միջոցներով ձեռագրեր է գնել խորհրդային Միութեան գրեթէ ամբողջ տարածքից՝ Այսրկովկասից, Միջին Ասիայից, Մոսկուայից ու Պետերբուրգից:

Այս տարիներին եւս եղել են մեծաքանակ ձեռքբերում-նուիրատուութիւններ. յիշենք մի քանիսը. Թորոս Ազատեան, Պոլիս՝ 94, Գրական թանգարան, Երեւան՝ 107, Հանրային գրադարան, Երեւան՝ 62, Պետական համալսարան, Երեւան՝ 19, Աշոտ Յովհաննիսեան, Երեւան՝ 14, Լազարեան ճեմարան, Մոսկուա՝ 15:

Այսպիսով, 1962 թ. վերջին Մատենադարանի միայն Հայերէն ամբողջական ձեռագրերի քանակը 10171 էր:

## **Է. ՀԱՄԱԼՐՄԱՆ ՀԱՄԱՀԱՅՎԱԿԱՆ**

### **ԿԱՄ ԱՇԵԱՐՀԱՍՓԻՒՌ ԸՆԴԳՐԿՄԱՆ ՇՐՋԱՆ. 1963-1992 թթ.**

Այս տարիներին հայերէն ձեռագրերի ստացման աղբիւրների աշխարհագրութիւնը միանգամից ընդարձակուել է եւ ընդգրկել հայաբնակ ամբողջ աշխարհը. ԱՄՆ (Նիւ Եօրք, Չիկագո, Սանգր, Արլինգտոն եւ Ֆրեզնո), Բուլղարիա (Սոֆիա, Ռուսէ, Վառնա եւ Պլովդիւ), Իրան (Թեհրան եւ Աբադան, Փերիայի հայ-

կական գիւղեր), Անգլիա (Մանչեստր), Իտալիա (Վենետիկ), Պոլիս, Ռուսիա (Բուխարեստ), Ֆրանսիա (Փարիզ, Լիոն), Ավստրիա (Վիեննա), Սիրիա (Հալէպ):

Գրեթէ նոյն պատկերն առկայ է նաեւ Հայաստանի միւս մեծ թանգարաններում. Հայոց պատմութեան նորագոյն շրջանի ապագայ պատմաբանները պատմական լայն հէնքի վրայ մի օր անպայման քննելու են այս երեւոյթը պայմանաւորող պատճառները (խրուչութեան ձեւալ, տեւական խաղաղութիւն, Հայաստանի տնտեսութեան զարգացում, Խորհրդային Միութեան եւ Հայաստանի հուսալիութիւն): Մեր համոզմամբ կարելոր գործօններից մէկը Սփիւռքում կատարուած սերնդափոխութիւնն էր. եղեռնից փրկուած եւ իրենց հետ նաեւ ձեռագրեր ու թանգարանային այլ արժէքներ փրկած մարդիկ, մտահոգուելով իրենց յիշատակ-մասունքների ապագայի նկատմամբ, այդ արժէքների ապահով պահպանութեան լաւագոյն լուծումը համարում էին Հայաստանի թանգարաններին նուիրելը: Արեւմտեան Հայաստանից Մերձաւոր Արեւելք, Եւրոպա ու ԱՄՆ տարուած բաւական շատ ձեռագրեր նուէր ստացան թէ՛ Մատենադարանը եւ թէ՛ Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածնի ձեռագրական նոր հաւաքածուն:

Այսպիսով, 1963-1992 թթ. երեսնամեակի ընթացքում Մատենադարանի հայերէն ձեռագրերի հիմնական հաւաքածուն համալրուել է 857 միւտորով, որոնցից 197ը գնուել են տարբեր մարդկանցից, իսկ 660ի մեծագոյն մասը նուէրներ են սփիւռքահայ տարբեր հաստատութիւններից, աւելի շատ՝ անհատ մարդկանցից (շատ փոքր քանակը ներքին վերադասաւորում-փոխանցումներ են): Ամենաարգասաբերը եղել է 1973-ը՝ 75 միւտոր, աղքատիկ են եղել 1990 եւ 1991 երկրի համար ծանր ու անհաստատ տարիները՝ 3 եւ 5 միւտոր, բայց, բարեբախտաբար, նոր ձեռագիր չբերած տարի չի եղել:

### **Ը. ՆԵՐԿԱՅԻՄ՝ ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ԱՆԿԱԽՈՒԹԵԱՆ ՇՐՋԱՆԸ. 1993-2022 ԹԹ.**

Մեր ժամանակներում թէ՛ անհատ մարդկանց եւ թէ՛ տարբեր հաստատութիւնների պատկանող ձեռագրերը մեծ մասամբ ծիսական բովանդակութիւն ունեն, բայց, հակառակ դրան, Մատենադարանի վերջին երեսնամեակի համալրումների մեծ մասը գիտական բովանդակութիւն ունի, իսկ կեանքի համար դժուար եւ նիւթական առումով աննպաստ 1993-1994 եւ 1996-1997 թթ. ստացումներն առանձնապէս արժէքաւոր միւտորներ են, որովհետեւ սրանք տոհմական նուիրական սնդուկներից հանուել են դժուար կեանքի թելադրանքով:

1993-2022 թթ. Հայերէն ձեռագրերի հիմնական հաւաքածուն համալրուել է 349 միւտորով (2<sup>րբ</sup> 11025-11363). նոյն երեսնամեակի բոլոր ստացումների ընդհանուր քանակը 877 է, որից 265ը գնուած է, 45ը՝ փոխանցուած, մնացեալ 567ը նուէր է ստացուել: Մեր ապրած դժուար տարիների տխուր պատկերի հէնքի վրայ վերջին թիւը միայն ուրախացնող է եւ գուցէ թէ՛ լաւագոյն ապագայի նշանակ:



Այս՝ 877 թուից դուրս է 2010-2011 թթ. «Փիւնիկ» բարեգործական հիմնադրամից ստացուած՝ Միհրան Մինասեանին պատկանած 1025 միաւորանոց հաւաքածուն<sup>19</sup> (մեծ մասամբ արաբատառ ձեռագրեր եւ պատառիկներ), որի հետ միասին վերջին երեսնամեակի մեր համալրումների քանակը 1902 է (877+ 1025= 1902):

Այս տասնամեակների նշանակալի եւ յիշատակելի ստացումներն են՝

2003 թ. նորշուղայեցի յայտնի բանասէր Լեւոն Մինասեանից՝ 49 միաւոր հայերէն հին եւ նոր ձեռագրեր, պատառիկներ ու պարսկերէն հմայիլներ (10 միաւոր):

2008 թ. դամասկոսաբնակ Գրիգոր Գէորգի Բարսեղեանից՝ արաբերէն 17 ձեռագիր եւ պատառիկ, որոնցով նրա նուիրած ձեռագրերի քանակը դարձել է 110:

2010-2011 թթ. Սուրէն Բայրամեանը (Կահիրէ) նուիրել է հայերէն 18 ձեռագիր:

2015 թ. Գրականութեան եւ արուեստների թանգարանից ստացել ենք պոլսեցի բանասէր Թորոս Ազատեանի հաւաքածուի մաս՝ հայերէն հին եւ նոր 60 ձեռագիր:

2018 թ. Բէյրութի Նշան Փալանճեան ճեմարանից ստացել ենք հայերէն հին 26 եւ նոր 2 ձեռագիր:

2019 եւ 2022 թթ. Վրէժ (Ներսէս աւագ քոյ) Ներսէսեանից ստացել ենք հայերէն նոր, այլալեզու եւ արաբատառ 26 ձեռագիր:

Ի վերջոյ, Մատենադարանում համապատասխան (հիմնականում՝ Հայերէն հիմնական եւ Արաբատառ) հաւաքածուների ընդհանուր համարաշարի մէջ արձանագրուած են, բայց միաժամանակ առանձին անձնական հաւաքածուներ են համարուում՝

1. «Յարութիւն Հազարեան հաւաքածու», Նիւ Եորքից ստացուած 1963-1979 թթ. – 390 ձեռագիր:

2. «Ռաֆայէլ Մարկոսեան հաւաքածու». Փարիզում կտակուած 1925 թ., ստացուած՝ 1968 թ. – բացառիկ արժէքի 37 ձեռագիր:

3. «Արամ եւ Զարուհի Սալաթեան հաւաքածու». Դամասկոսից ստացուած 1967-1994 թթ. – 238 ձեռագիր<sup>20</sup>:

## **ԶԵՌԱԳՐԱԿԱՆ ՄԻՒՍ ՀԱԽԱՔԱԾՈՒՆԵՐԸ**

ՀԱՅԵՐԷՆ ՊԱՏԱՌԻԿՆԵՐԻ ՀԱԽԱՔԱԾՈՒՆ. 1-2245 միաւոր. գոյացել է հիմնականում 1915-1916 թթ. Վասպուրականից եւ Տարօսից բերուած ձեռագրերի մէջ

<sup>19</sup> Նոյն Մ. Մինասեանից 2010 թ. ստացուել է հայերէն եւ արաբերէն 27 ձեռագիր ու պատառիկ:

<sup>20</sup> Հաւաքածուն ծնողների յիշատակին նուիրել է իրենց որդի Վարուժան Սալաթեանը:

առկայ հատակոտորներից, այնուհետեւ 1930-1936 թթ. ձեռագրեր հաւաքելու ընթացքում հանդիպած եւ Մատենադարան բերուած առանձին ձեռագիր թերթերից կամ թերթախմբերից: Շատ պատառիկներ դուրս են բերուել ամբողջական ձեռագրերից, որոնց մէջ նրանք յայտնուած են եղել պատահաբար, կրկին ամբողջական ձեռագրերից անջատուել են շատ ուրիշ միաւորներ, որոնք նրանց մէջ կարուած են եղել որպէս պատառիկ-պահպանակներ: Բազմաթիւ պատառիկներ էլ ձեռք են բերուել ձեռագրերի նման՝ նուիրատուութիւնների եւ գնումների ձեւով: Այս հաւաքածուն շարունակելու է աճել. պէտք է նկատի ունենանք, որ սրանց մէջ կան շատ արժէքաւոր միաւորներ: Ըստ այս կարեւորութեան՝ ներկայումս մեր ձեռագրերի Մայր ցուցակին զուգահեռ Հայերէն պատառիկները նկարագրուած են առանձին հատոր(ներ)ով, որոնք հետագայում մեզ մատուցելու են յատկապէս բնագրագիտական բնոյթի շատ արժէքաւոր նիւթեր, որովհետեւ շատ պատառիկներ շատ աւելի հին են, քան մեր հնագոյն ձեռագրերը:

**ՀԱՅԵՐԷՆ ԺԱՊԱԻՆԱԶՅԵՒ ՀՄԱՅԻԼՆԵՐԻ ՀԱԽԱՔԱԾՈՒՆ. 1-561 միաւոր.** աւելի ճշգրիտ բնորոշմամբ սրանք կոչուած են «Պահպանութեան գիր»։ այսինքն՝ հմայիլն աղօթք-աղերսների ժողովածու է, որ մարդիկ, առանձնապէս ճանապարհորդները, կրում էին իրենց վրայ եւ զանազան պատահարների նկատմամբ աւելի ապահով էին զգում: 1895-1937 թթ. ընթացքում 78 միաւոր հմայիլ գրանցուած եւ պահպանուելիս են եղել հայերէն հիմնական՝ գրքածեւ ձեռագրերի շարքում, 1938 թ. իրաւացիօրէն աւելի յարմար եղանակ է համարուել սրանք առանձին շարքով պահպանելը, ըստ այդմ՝ կազմաւորուել է այս հաւաքածուն: Սրանք չար պատահարներ եւ հիւանդութիւններ կանխարգելող միջոց են համարուել, ուստի եւ շատ են գրուել, եւ մարդկանց ձեռքին որպէս անձնական սեփականութիւն սրանցից շատ կան, այս իսկ պատճառով գնումների եւ նուիրատուութիւնների ձեւով մեր հաւաքածուն տարեցտարի շատ արագ աճել է. աւելի առարկայօրէն պատկերենք. 1962 թ. այստեղ կար 270 միաւոր, 1974 թ.՝ 370, իսկ այժմ՝ 561: Հին՝ պապիրուսէ գալարածեւ գրքերի վերապրուկ լինելով, սրանք շատ արժէքաւոր են թէ՛ բնագրական եւ թէ՛ գեղարուեստական յարդարանքի (մանրանկարչութեան) տեսակէտներից, ուստի սրանց մանրամասն նկարագրութեան ստուար հատորը եւս հրատարակութեան է պատրաստուած մեր Մայր ցուցակին զուգահեռ:

**ՀԱՅԵՐԷՆ ՆՈՐ ԶԵՌԱԳՐԵՐԻ ՀԱԽԱՔԱԾՈՒՆ. 1-490.** ստեղծուել է 1960 թ.՝ որպէս ժամանակաւոր լուծում՝ նախ գրանցելու, ապա վերագրանցելու համար մեծ մասամբ ժԹ. դարի երկրորդ կէսին կամ Ի. դարի սկզբներին գրուած այն ձեռագրերի, որոնց պարունակած նիւթը վերաբերում է հին կամ միջնադարեան ժամանակներին (ասենք՝ ժ. դարի մատենագրի երկի ժԹ. դ. վերջին գրուած օրինակ): Բայց ձեռագրերը տարեցտարի աւելացան, ի մի հաւաքուեցին նշուած ժամանակի եւ տեսակի բազմաթիւ արժէքաւոր միաւորներ, ուստի որոշուեց շտար-

րալուծել արդէն շուրջ հինգ հարիւր միաւոր ամփոփող այս արժէքաւոր հաւաքածուն:

**ԱՆՏԻՊ ՁԵՌԱԳՐԱՅՈՒՅԱԿՆԵՐԻ ՀԱԽՔԱԾՈՒՆ. 1-182.** այստեղ ժողովուած են Մատենադարանի ձեռագրերի տարբեր մաս-հաւաքածուների հին ցուցակներ, որոշ դէպքերում նաեւ արդէն տպագրուած ձեռագրացուցակների հիմքերը<sup>21</sup>, բայց կան չպահպանուած ձեռագրերի ու ձեռագրախմբերի նկարագրութիւններ, որոնք մօտ ապագայում պէտք է պատրաստուեն եւ հրատարակուեն, որպէսզի դրանով գիտական շրջանառութեան մէջ դրուեն կորսուած մեզ չհասած ձեռագրերի պարունակած գոնէ կարեւորագոյն տեղեկութիւնները: Ամենանշանաւորն ու արժէքաւորը Մեսրոպ Մագիստրոս արքեպիսկոպոս Տէր-Մովսիսեանի «Ընդհանուր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց» հակայածաւալ գործն է, որի մէջ նկարագրուած են 1930ական թուականների դրութեամբ հեղինակին յայտնի 23.000 հայերէն ձեռագրերը<sup>22</sup>: Թէ՛ այս կարեւորագոյնը եւ թէ՛ հաւաքածուիս այլ միաւորներ ապագայ գիտական մշակումների եւ հրատարակումների նիւթ են դառնալու:

**ԱՐԱՅԱՏԱՆԻ ՁԵՌԱԳՐԵՐԻ ՀԱԽՔԱԾՈՒՆ. 1-2733.** Հայերէնին զուգահեռ Մատենադարանում հաւաքուել էին եւ նախորդ դարի սկզբին կար 201 արաբատառ արաբերէն, պարսկերէն եւ թուրքերէն ձեռագիր, փոքր յաւելումներով այս թիւը 1915 թ. դարձել է 218, 1915-1916 թթ. Վասպուրական-Տարօնի հաւաքածուի հետ էջմիածին բերուեց նաեւ արաբատառ 50 ձեռագիր, 1920-1940 թթ. հայերէն ձեռագրերի հետ միասին Մատենադարանում հաւաքուեց նաեւ 193 արաբատառ միաւոր, որոնցով հանդերձ 1940 թ. այդ թիւը դարձաւ 446 (սրա զգալի մասը՝ պարսկերէն շատ արժէքաւոր ձեռագրեր, Մոսկուայի Լազարեան ձեմարանի ժառանգութիւնն է), 1961 թ. վերջին հասաւ 656ի, որին 1962 թ. աւելացաւ եւս 339ը, եւ ընդհանուր թիւը դարձաւ 995: Այս թուի 277ը ստացուել է Մատենադարանին ամենամեծ քանակի՝ 390 ձեռագիր նուիրած մարդուց՝ նիւեորքաբնակ Յարութիւն Հազարեանից: Հետագայ տասնամեակներում հիմնականում Մերձաւոր Արեւելքի երկրներում ապրող սփիւռքահայ մեր բարեկամների նուիրատուութիւններով ձեռագրերի քանակն աճեց եւ հասաւ ներկայ 2733 թուին, որ արդէն իսկապէս պատկառելի հաւաքածու է եւ ընդհանուր արեւելագիտական կարեւորութիւն ունի:

<sup>21</sup> Այս հաւաքածուի 134րդ միաւորը հիմքն է հետեւեալի՝ *Յուցակ հայերէն ձեռագրաց նոր Զուղայի Ամենափրկիչ վանքի, հտ. Ա.*, կազմեց *Սմբատ Տէր-Աւետիսեան*, Վիեննա, 1970, Մխիթարեան տպարան. Ը+926 էջ. նկարագրել է 587 ձեռագիր:

<sup>22</sup> Հաւաքածուիս 133րդ համարն է, որի մասին տե՛ս **Գէորգ Տէր-Վարդանեան**, *Մեսրոպ Մագիստրոս արքեպիսկոպոս Տէր-Մովսիսեան. Կենսագործունէութիւնը*, «Ընդհանուր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց», *Մատենագիտութիւն*, Երևան, «Մագաղաթ» հրատ., 1999, 180 էջ:

**ԱՐԱՔԱՏԱՌ ՊԱՏԱՌԻԿՆԵՐԻ ՀԱԽՔԱԾՈՒՆ**. 1-612. Ամբողջական ձեռագրերի հետ եւ նրանց զուգահեռ ստացուել են նաեւ պատառիկներ, որոնց քանակն այժմ (2022 թ. վերջին) հետեւեալն է՝ արաբերէն՝ 534, պարսկերէն՝ 40, թուրքերէն՝ 38. Ընդհանուր քանակը՝ 612:

**ԱՐԱՔԱՏԱՌ ՀՄԱՅԻՆԵՐԻ ՀԱԽՔԱԾՈՒՆ**. 1-54. Արաբական գրերով ձեռագրերի հետ տարբեր ժամանակներում ստացուել են ժապաւինածեւ արաբերէն եւ պարսկերէն 54 հմայիլ (վերջին 10ը՝ 2003 թ. նորջուղայեցի յայտնի բանասէր Լեւոն Մինասեանից):

**ԱՅԼԱԼԵԶՈՒ ԶԵՌԱԳՐԵՐԻ ՀԱԽՔԱԾՈՒՆ**. 1-381. Այս հաւաքածուի մէջ այն ձեռագրերն են, որ հայերէնից կամ արաբատառից տարբեր որեւէ այլ լեզուով են: Սա ստեղծուել է 1938 թ.՝ երբ հնագէտ Աշխարհբէկ Քալանթարը հայերէնների հետ միասին նուիրել է նաեւ այլալեզու հինգ ձեռագիր, որոնց նման այլ միաւորներ ձեռք են բերուել նաեւ հետագայ տարիներին, 1962 թ. վերջին սրանց թիւը դարձել է 90, այսօր՝ 381, որի մէջ նշանակալի է Վիննիցայի պետական արխիւից 1986 թուականի մարտ ամսին եբրայական մագաղաթէ 126 թորայի ստացումը:

**ԱՅԼԱԼԵԶՈՒ ՊԱՏԱՌԻԿՆԵՐԻ ՀԱԽՔԱԾՈՒՆ**. 152 միաւոր. այս դէպքում եւս ամբողջական ձեռագրերին զուգահեռ ստացուել են շպահապանուած ձեռագրերի մաս-պատառիկներ. ունենք ասորերէն 23, եբրայերէն 9, եթովպերէն 7, լատիներէն 24, ճապոներէն 1, յունարէն 24, սլաւոներէն 4, վրացերէն 57 պատառիկ եւ եգիպտական 3 պապիրուս. ամբողջը միասին՝ 152 միաւոր:

Այսպիսով, 2022 թուականի վերջին Մաշտոցեան Մատենադարանի ձեռագրական հաւաքածուների թուային պատկերը հետեւեալն է՝

#### Հաւաքածու

1.	Հայերէն ձեռագրերի հիմնական	11363
2.	Հայերէն նոր ձեռագրերի	492
3.	Հայերէն պատառիկների	2245
4.	Հայերէն հմայիլների	561
5.	Անտիպ ձեռագրացուցակների	182
6.	Արաբատառ ձեռագրերի	2733
7.	Արաբատառ պատառիկների	612
8.	Արաբատառ հմայիլների	54
9.	Այլալեզու ձեռագրերի	381
10.	Այլալեզու պատառիկների	152
	Ընդամենը	18775

Այսպիսով Հայերէն հինգ հաւաքածուների առկայ ընդհանուր քանակն է՝

14.843 միաւոր, Արաբատառ եւ Այլալեզու հաւաքածուներինը՝ 3932 միաւոր. բոլորը միասին՝ 18.775:

Հայերէն ձեռագրերի հիմնական հաւաքածուի նիւթապէս առկայ՝ Հ<sup>մ</sup> 1-11.363 միաւորների մէջ «ի մի տփի» Չրդ եւ աւելի ձեռագրերի մօտաւոր քանակն է՝ 1818 ձեռագիր, որով հանդերձ՝ ամբողջը լինում է 20.593 միաւոր (18.775+ 1818 = 20.593):

Հայերէն ձեռագրերի հիմնական հաւաքածուի Հ<sup>մ</sup> 1-11.363 ձեռագրերի մէջ առկայ պատառիկ-պահպանակների քանակը 2145 է, որի հետ միասին՝ մեր ձեռագրական բոլորը միաւորների ընդհանուր քանակը 22.738 է:

\* \* \*

Ամփոփենք. ԺԹ-ի. դարերի ամբողջ ընթացքում, նաեւ մինչ օրս, Մատենադարանի հետ առնչութիւն ունեցած հոգեւորական եւ աշխարհական շատ անհատներ իրենց ուղղակի կամ անուղղակի գործունէութեամբ էապէս նպաստել են մեր ձեռագրական հաւաքածուների համալրում-հարստացմանը. եւ շատ դէպքերում նրանց անունները չեն արձանագրուել իրենց իսկ ջանքերով ստացուած ձեռագրերին վերաբերող փաստաթղթերում: Ապա՝ շատ յաճախ համալրուած ձեռագրերի քանակը կամ նուիրուած թէ գնուած լինելն առաջնային կարեւորութիւն չունի, աւելին՝ գիտութեան համար կարեւորը ձեռագրի ծագումն է (անցած ուղին), իսկ գնուած կամ նուիրուած լինելը զուտ իրաւա-բարոյական խնդիր է: Կրկին՝ գիտութեան համար ստացուած ձեռագրի ամբողջական կամ մասնական (պատառիկ), հայերէն կամ այլալեզու լինելը յաճախ երկրորդական հարց է: Ապա՝ վերը որպէս նուիրատուութիւն յիշատակուած թուերը եւ նուիրատուների անունները վերաբերում են մեծ մասամբ Հայերէն հիմնական հաւաքածուի ձեռագրերին: Ըստ այսմ՝ մօտ ապագայում առանձին գրքով հրապարակուելու են մեր բոլոր հաւաքածուների բոլոր ձեռագրերի ստացման աղբիւրների մանրամասները, այսինքն՝ նախկին պատկանելութիւնների կամ տէրերի (կազմակերպութիւնների եւ անհատների) անուանացանկերը. եւ աւելին՝ ձեռագրերի ժողովման ուղղութեամբ մեծ երախտիք ունեցած անհատների անուններն ու գործերը:

GEVORG TER-VARDANYAN

THE MANUSCRIPT COLLECTIONS OF MASHTOTS MATENADARAN

**Key words:** Manuscript, fragment, Etchmiadzin, collection, Armenian, Arabic script, other languages, donators.

As of **late November 2022**, the collection of **complete Armenian manuscripts** of Matenadaran is **11 363 items**. It was formed in eight stages:

1. The “old collection of Etchmiadzin” took shape spontaneously.
2. The purposeful collection of manuscripts during the cultural awakening in the days of Catholicos Gevorg IV of Constantinople (1866–1882) and his successors: the “Gevorgian” collection.
3. The collection of manuscripts from monasteries, churches and individuals in large dioceses under the jurisdiction of the Mother See of Holy Etchmiadzin (Eastern Armenia and elsewhere) during 1893–1915.
4. The saving of collections in Western Armenia, particularly in Vaspurakan and Taron, which was one of the important cultural results of the self-defense of Van (April–May 1915).
5. The enrichment of the collection of the nationalized Matenadaran in 1922–1940.
6. The period of transmissions from other organizations, the systematization of the manuscript and diplomatic collections, their enrichment by transfers, purchases and donations in 1941–1962.
7. The all-Armenian and diasporal period of comings-in: 1965–1991, continued with variable intensity until the disintegration of the Soviet Union and the gaining of independence by Armenia.
8. The period of independence.

Besides complete Armenian manuscripts, Matenadaran also possesses:

1. Fragments of Armenian manuscripts – 2245 items.
2. Armenian amulet scrolls – 561 items.
3. A collection of new Armenian manuscripts (second half of the 19<sup>th</sup>, early 20<sup>th</sup> cc.) – 490 items.
4. A collection of unpublished catalogues – 182 items. There are also descriptions of lost manuscripts and collections; the most important among them is the huge work of Mesrop Magistros Ter-Minasyan, the “Comprehensive Catalogue of Armenian Manuscripts,” which describes 23 000 items known to the author in the 1930s.
5. A collection of manuscripts in Arabic script (in the Arabic, Persian and Turkish languages) – 2733 items.
6. Fragments of Arabic-script manuscripts – 612 items.

7. Fragments of Arabic-script amulets (in Arabic and Persian) – 54 items.

8. A collection of manuscripts in other languages (all other scripts besides the Armenian and Arabic) – 381 items.

9. A collection of fragments in other languages – 152 items, folios from Syriac, Hebrew, Ethiopian, Latin, Japanese, Greek, Slavonic, Georgian manuscripts and three Egyptian Papyri.

The manuscript collections as of late November 2022, are the following: the total number of the five Armenian collections is 14 843, and of the other collections, 3 932, altogether, 18 775 items.

The known number of convolutes (two or more manuscripts in one codex) in the main collection of Armenian manuscripts (№№ 1–11 363) is 1818; 18 775+1818 = 20 593 items.

The number of guard-leaves in the main collection of Armenian manuscripts (№№ 1–11 363) is 2145; altogether, Matenadaran houses 22 738 manuscript items.

**ГЕВОРГ ТЕР-ВАРДАНЯН**

### **РУКОПИСНЫЕ СОБРАНИЯ МАТЕНАДАРАНА ИМ. МАШТОЦА**

**Ключевые слова:** Рукопись, фрагмент, Эчмиадзин, собрание, армянский, арабское письмо, иноязычные, дарители.

Собрание **полных армянских рукописей** по состоянию на **конец ноября 2022 г.** насчитывает **11 363 единицы**. Оно формировалось в восемь основных этапов.

1. «Старая коллекция Эчмиадзина»: создавалась стихийно.

2. Целенаправленное собирание рукописей в период культурного пробуждения при католикосе Георге IV Константинопольском (1866-1882) и его последователях: собрание «Георгян».

3. Собираение монастырских, церковных и частных коллекций и отдельных рукописей по крупным епархиям, находящимся в юрисдикции Св. Престола в Эчмиадзине (Восточная Армения и др.), 1893-1915 гг.

4. Спасение собраний Западной Армении, особенно Васпуракана и Тарона, что явилось одним из важных культурных результатов известной самообороны Вана (апрель-май 1915 г.).

5. Пополнения коллекции национализированного Матенадарана, 1922-1940 гг.

6. Период передачи из других организаций, систематизации рукописных

и дипломатических коллекций и пополнения за счет передач, покупок и дарений: 1941-1962 гг.

7. Всеармянский или диаспоральный период поступлений – 1965-1991 гг. Продолжался с переменной интенсивностью до распада Советского Союза и обретения Арменией независимости.

8. Период независимости Армении.

В Матенадаране хранятся также:

1. Собрание фрагментов армянских рукописей – 2245 единиц.
2. Собрание армянских свитков-оберегов – 561 единица.
3. Собрание новых армянских рукописей (вторая половина XIX, начало XX века) – 490 единиц.
4. Собрание неопубликованных каталогов, 182 единицы. Имеются и описания несохранившихся рукописей и коллекций. Наиболее значимое из них – гигантский труд архиепископа Месропа Магистроса Тер-Мовсисяна «Общий каталог армянских рукописей», в котором описываются 23 000 единицы, известные автору по состоянию на 1930-е годы.

5. Собрание рукописей арабского письма (на арабском, персидском и турецком) – 2733 единицы.

6. Коллекция арабографических фрагментов – 612 единиц.

7. Коллекция арабографических (на арабском и персидском) оберегов – 54 единицы.

8. Собрание иноязычных рукописей (любого другого письма, кроме армянского или арабского) – 381 единица.

9. Собрание иноязычных фрагментов – 152 единицы (листы из сирийских, еврейских, эфиопских, латинских, японских, греческих, славянских, грузинских рукописей, а также три египетских папируса).

На конец 2022 года рукописные собрания Матенадарана им. Маштоца выглядят следующим образом: общее количество рукописей пяти армянских коллекций составляет 14 843, арабоязычных и иноязычных коллекций – 3 932, итого – 18 775 единиц хранения.

Известное число конволютов (двух и более разных рукописей, сплетенных в один кодекс) в основном собрании армянских рукописей (№№ 1-11 363) – 1818, то есть в целом фонд армянских рукописей содержит 20 593 ед. (18 775+1818).

Число фрагментов на защитных листах в основном собрании армянских рукописей (№№ 1-11 363) составляет 2145, то есть всего в Матенадаране находится 22 738 рукописных единиц хранения.



**ՂԱՉԱՐ ԶԱՀԿԵՑՈՒ «ԳԻՐՔ ԱՂՈԹԻՑ»-Ի 1742-1744 ԹԹ.  
ՏՊԱԳՐՎԱԾ ՏԱՐԲԵՐԱԿՆԵՐԸ**

**Բանալի բառեր՝** Հնատիպ գիրք, Ղազար Ջահեցի, Գիրք աղօթից, տպագիր գիրք, Աբրահամ Թրակացի, տպարան, Կոստանդնուպոլիս, ձեռագիր, փորագրապատկեր:

Հայ գրատպությունն իր սկզբնավորումն ու նախնական զարգացումն է ապրել Հայաստանից դուրս՝ օտար միջավայրում: Հայկական տպարաններ են հիմնվել և հայերեն գրքեր տպագրվել արտերկրում՝ Վենետիկում, Կ. Պոլսում, Հռոմում, Միլանում, Մադրասում, Պետերբուրգում, Ամստերդամում և այլուր<sup>1</sup>. այսպես՝ «... հայ տպարանը իր հետ աշխարհի զանազան կողմերն էր տանում հայ գրականությունը»<sup>2</sup>:

Այսօր հայերեն հնատիպ գրքերը սփռված են աշխարհով մեկ: Ամենահարուստ գրապահոցները Հայաստանի Ազգային գրադարանում (այսուհետև՝ ԱԳ) և Մաշտոցյան Մատենադարանում (այսուհետև՝ ՄՄ) են: Որոշ հնատիպ գրքեր պահպանվում են Մատենադարանի ձեռագրերի հետ նույն կազմում, այլ կերպ՝ միակազմ են: Նման մի օրինակ է նաև ՄՄ 9268 ձեռագիրը, որին կցված է 2 տպագիր նյութ: Մատյանի 257 թերթից 80-ը ձեռագիր է, իսկ մնացածը՝ հնատիպ, ընդ որում ձեռագիր նյութի 10 թերթը գտնվում է սկզբում, 7-ը՝ վերջում. դրանք տոմարական բնույթի են: Մնացած ձեռագիր նյութը աղոթքներ (հեղինակությունամբ՝ Հովհաննես Գառնեցու, Մեսրոպ վրդ-ի, Հովհան Ոսկեբերանի և այլոց) և Շարակնոցի «Օրհնություն պահոց»-ից հատվածներ են: Վերջիններս 2-3-ական թերթերով գտնվում են տպագիր թերթերի արանքում, սակայն տպագիր նյութի բովանդակության հետ չեն առնչվում: Միակ ընդհանուր բանն այն է, որ դրանք էլ, տպագիր նյութերն էլ աղոթքներ են:

Երբեմն հնատիպ գրքերի մի մասն ունենում է մեկից ավելի տպագրություն,

\* Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարան, marinesargsyan1984@mail.ru, հոդվածը ներկայացնելու օրը՝ ապրիլի 12, 2023, հոդվածը գրախոսելու օրը՝ մայիսի 21, 2023:

<sup>1</sup> Մոս երկուս ու կես դար հետո միայն հնարավոր եղավ Հայաստանում՝ Էջմիածնում, տպարան հիմնել (1771 թ.). տե՛ս Ա. Բաբայան, Հայ գիրքը և տպագրությունը, Երևան, 1963, էջ 45:

<sup>2</sup> Աօ, Հայկական տպագրություն, հ. I, Թիֆլիս, 1901, էջ II:

որի արդյունքում ստացվում են նույն գրքի տարբերակները: Դրա վառ օրինակ է 1742-44 թթ. Պոլսում՝ Աբրահամ Թրակացու տպարանում տպագրված Ղազար Զահեցու «Գիրք աղօթից»-ը, որի տարբերակների քննությունն էլ նվիրված է այս աշխատանքը: Այդ են վկայում գրքում առկա որոշ պատկերների ձևավորման տարբերությունները (հիշատակարանները նույնն են):

ՄՄ 9268 ձեռագրի տպագիր նյութերից առաջինը Ղազար Զահեցու «Գիրք աղօթից»ն է տպագրված 1742-44 թթ., Կ. Պոլսում՝ Աբրահամ Թրակացու տպարանում<sup>3</sup>, իր իսկ մասնակցությունով<sup>4</sup>: Մյուսը եփրեմ Խուրի Ասորու «Գիրք աղօթից»-ն է տպված 1741 թ., կրկին Կ. Պոլսում՝ Աստվածատուր Կոստանդնուպոլսեցու տպարանում, կրկին իր իսկ տպագրությամբ<sup>5</sup>:

Սույն հոդվածը Ղազար Զահեցու «Գիրք աղօթից»ի տարբերակների քննության փորձ է: Համեմատության արդյունքում պարզվեց, որ նույն թվականին նույն տպարանում տպված այս հնատիպն ունի մի քանի տարբերակ, որոնցում արձանագրված տարբերություններն արտահայտված են մինչև 65-րդ էջը: Մնացածը նույնական է:

Այս գրքից ԱԳ-ում պահվում է 2 օրինակ (129-ԱՀ, 128-ԱՀ), 1-ը՝ ԳԱԹ-ում (Թ. Ազատյանի ֆոնդ 8463), Մատենադարանի գրապահոցում՝ 4 (615, 616, 2173 և 1979) և 1 օրինակ էլ՝ ձեռագրապահոցում (ՄՄ 9268). մնացած օրինակները ՀՀ-ից դուրս են գտնվում (ըստ Հայ Գրքի՝ գրքի օրինակներ կան արտասահմանյան 10 գրադարանում. տե՛ս ՀԳ, էջ 374, հ<sup>տ</sup>ր 470):

ԱԳ-ի 2 օրինակներն էլ տարբեր են. մեկը *nla.am* կայքում տեղադրվածն է (129-ԱՀ), մյուսը նման է ՄՄ 9268 ձեռագրին: Ձեռագրին նման է նաև ԳԱԹ-ի օրինակը: Մատենադարանի գրապահոցում պահվող 4 գրքերից 3-ը (615, 616,

<sup>3</sup> Հայ գիրքը 1512-1800 թվականներին. Հայ հնատիպ գրքի մատենագիտություն, [կազմեցին] Ն. Ոսկանեան, Ք. Կորկոտեան, Ա. Սաւայեան, Երևան, 1988, էջ 374, Հ<sup>տ</sup>ր 470 (այսուհետև՝ ՀԳ):

<sup>4</sup> Այն, որ Աբրահամ Թրակացին մասնակից է եղել տպագրության ընթացքին, վկայում է իր տպարանում տպած Գրիգոր Տաթևացու «Ձմեռան հատոր»-ի հիշատակարանը՝ «Պարտիք յիշել և գտպող մատենիս՝ գԹրակացի Աբրահամ դպիրն, որ իւր իսկ ձեռամբ անհանգիստ աշխատեալ ետ զմուրն սևաթոյր կապարեայ գրոց (ընդգծումը մերն է) ոչ հաւատարով այլոց մշակաց. յիշեցէ՛ք և զծնօղ իւր ըզՍարգիսն և զԱզիզն» (տե՛ս **Գրիգոր Տաթևացի**, Քարոզգիրք: Ձմեռան հատոր, Կ. Պոլիս, տպ. Աբրահամ Թրակացու, 1740, էջ 748, նույնը նաև **Գրիգոր Տաթևացի**, Քարոզգիրք: Ամառան հատոր, Կ. Պոլիս, տպ. Աբրահամ Թրակացու, 1741, էջ 740): Ըստ այս հիշատակարանի՝ Աբրահամ Թրակացին, հավանաբար, զուրկ լինելով «տպագրող վարպետից պահանջվող պատշաճ գիտելիքներից», մասնակցել է տպագրողի սև աշխատանքին (տե՛ս Ք. **Կորկոտյան**, Հայ տպագիր գիրքը Կոստանդնուպոլսում (1567-1850 թթ.) (այսուհետև՝ ՀԳ Պոլսում), Երևան, 1964, էջ 73):

<sup>5</sup> **Եփրեմ Խուրի Ասորի**, Գիրք աղօթից, Կ. Պոլիս, տպ. Աստվածատուր Կոստանդնուպոլսեցու, 1741, էջ 96:

2173)<sup>6</sup> նույնական են, իսկ չորրորդը (1979) մյուսներից տարբերվում է միայն էջ 64-ի պատկերով: 3 նույնական օրինակները համապատասխանում են ԱԳ-ի կայքում տեղադրվածին: Այսպիսով ստացվում է միևնույն տպագրության 2 խումբ (երկրորդ խմբում առանձնացրել ենք ենթատեսակ՝ ելնելով միայն էջ 64-ի նկարից)

1. ձեռ. ՄՄ 9268, 128-ԱՀ, ԳԱԹ-8463

2. ա. 129-ԱՀ, 615, 616, 2173

բ. 1979

Նախ դիտարկենք երկրորդ խմբի օրինակները: Մատենադարանի գրապահոցի 615, 616, 2173 համարները կրող հնատիպերը, չնայած թերթի և գրադաշտի չափերի փոքր-ինչ տատանումներին (համապատասխանաբար՝ թերթ 14,5×9, 15×10, 15,3×9,7, գրադաշտ՝ 11,5-12×7-7,5, 11,5-12×7-7,5, 11×7), սողաքանակով (տող՝ 19), մեկ տողին բաժին ընկնող տառերի և նիշերի քանակով, զարդաշրջանակներով նույնական են: Սրանց շատ նման է Մատենադարանի 1979-ը, որը պակասավոր է, սկսվում է էջ 45-ից, հետևաբար համեմատությունն արել ենք այդ էջից սկսած: Տողաքանակը նույնն է, թղթի չափը և գրադաշտը պայմանականորեն ևս կարելի է նույնական համարել (15×9,5, 11,5×7), թուղթը լուսագծերով է (թ. 269 կա լուսագրոշմ՝ խաղողի ողկույզի ստորին հատուածը (նայել ենք մինչև էջ 64-ը և հիշատակարանի էջերը): Ի դեպ, մյուսների թուղթն էլ լուսագծերով է), սակայն տարբեր են լուսանցքների չափերը և էջ 64-ի նկարը (վերջինիս մասին կխոսենք ավելի ուշ):

Համեմատենք առաջին և երկրորդ խմբի օրինակները: Ինչպես նշել ենք, տարբերությունները մինչև 65-րդ էջն է, իսկ ամենից ակնառու տարբերությունը էջ 64-ի փորագրապատկերն է: Այժմ կետերով անդրադառնանք դրանց.

Նախ նշենք, որ այս երկու խմբի գրքերի տողերի քանակը էջ 65-ից սկսած 19-20 տող է, էջ 1-13՝ 19, էջ 14, 15՝ 23:

1. էջ 17. երկու խմբի գրքերում էլ սողաքանակը նույնն է, սակայն տարբեր է մեկ տողում եղած տառերի քանակը: Երկրորդ խմբի էջ 17-ում կա գծանկարային լուսանցազարդ՝ ծաղիկներ սափորի մէջ, որը զարդաշրջանակից բաժանված է ուղղահայաց գծով, զարդաշրջանակը ներառում է ճակատագարողը, պրականիշը գտնվում է էջահամարից առաջ, ունի հիշագիր, իսկ առաջին խմբինը չունի լուսանցազարդ, զարդաշրջանակը ձախ կողմից ընդհատվում է ճակատա-

<sup>6</sup> Մատենադարանի օրինակները թերի են (սա վերաբերում է մինչև էջ 65)։ Մատենադարանի (այսուհետև՝ Մ) հ<sup>մ</sup> 615՝ պակասում են 19-30, Մ հ<sup>մ</sup> 616՝ 63-64, Մ հ<sup>մ</sup> 2173՝ 1-20, 31-32 էջերը, Մ հ<sup>մ</sup> 1979՝ Ա փեղկը, Տետղը և 1-44 էջերը։ Սրանց բոլորի թուղթն էլ լուսագծերով է փոքր-ինչ որակապես այլ է թվում հ<sup>մ</sup> 616-ի թուղթը։ Պակասավոր է նաև ՄՄ 9268 ձեռագրում եղածը, բացակայում են 255-258, 263-270 էջերը։ ԱԳ 129-ԱՀ՝ ընկած է միայն վերջին թերթը՝ 268-270։

զարդի ստորին մասում, պրականիշը էջահամարից հետո է, շունի հիշագիր, տարբեր է նաև տողում տառերի բաշխվածությունը (նկ. 1ա, 1բ):



1ա. Ա խումբ՝ ՄՄ ձեռ. 9268



1բ. Բ խումբ՝ ԱԳ 129-Ա2

2. էջ 18-19. առաջին խմբի հնատիպն ունի 19 տող, երկրորդը՝ 20, տարբեր է նաև մեկ տողում եղած տառերի բաշխվածությունը, հետևաբար նաև հիշագրերը, որոշ բառերի գրությունը, ինչպես՝

1-ին՝ ծընօղ, ծընեալ, գյաւիտեանս, կատարեալ, մրկրտուլիւն, փորձեալ, ծընունդ և այլն:

2-րդ՝ ծնօղ, ծնեալ, գյաւիտենս, կատարել, մրկրտուլի, փորձել, ծնունդ և այլն (նկ. 2ա, 2բ):

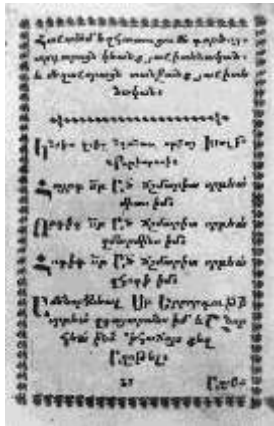


2ա. Ա խումբ՝ ՄՄ ձեռ. 9268



2բ. Բ խումբ՝ ԱԳ 129-Ա2

3. էջ 21. բոլորովին տարբեր է այս էջի ձևավորումը. առաջին խմբի օրինակներում՝ այս էջի բովանդակությունը (տողաքանակը, տողում տառերի բաշխումը) նախորդ էջի բնագրի շարունակությունն է (4 տող), այնուհետև բաժանարար գիծ և այլ բնագիր («Կնքեա՛ զքեզ նշանաւ...» սկսվածքով): 2-րդ խմբի գրքերն ունեն ճակատագարդ՝ բուսական նախշերով, և թագակերպ վերջնագարդ, որոնց արանքում գրված՝ «Կնքեա՛ զքեզ նշանաւ...» մի քանի տողանոց նյութը: Նույն վերջնագարդը գործածվել է նաև 1-ին խմբի գրքերի տարբեր էջերում (տե՛ս օր. ձեռ. 9268, 74բ կամ հն. էջ 120) (նկ. 3ա, 3բ):



3ա. Ա խումբ՝ ՄՄ ձեռ. 9268



3բ. Բ խումբ՝ Ա.Գ 129-ԱՀ

4. էջ 22 (չհ.). 1-ին խումբ՝ կա միայն Դավիթ մարգարեի փորագրանկարը՝ տասնադի քնարը նվագելիս, 2-րդ խումբ՝ նույն պատկերը՝ վերին և ստորին լուսանցներից զարդարչանակված (նկ. 4ա, 4բ):



4ա. Ա խումբ՝ ՄՄ ձեռ. 9268



4բ. Բ խումբ՝ Ա.Գ 129-ԱՀ

5. էջ 23. 1-ին խմբում ճակատագրողը փոքր-ինչ երկար է՝ զարդաշրջանակի հաշվին, տողերը՝ 15, զարդագիրը՝ հրեշտակագիր, 2-րդ խմբում տողերը՝ 14, զարդագիրը՝ թռչնագիր. բնականաբար տարբեր են նաև հիշագրերը (նկ. 5ա, 5բ):

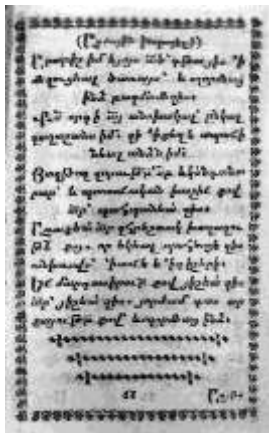


5ա. Ա խումբ՝ ՄՄ ձեռ. 9268



5բ. Բ խումբ՝ ԱԳ 129-ԱՀ

6. էջ 24-27, 29-34. տողերը և դրանցից բխող մյուս հանգամանքները տարբեր են (տողաքանակ, յիշագիր), այնուհետև մինչև 46 էջը և 62, 63 էջերի տողաքանակները երկու խմբում էլ հավասարվում են, սակայն դեռևս հասկանալիորեն նույնական չեն հիշագրերը: Իսկ 47-59 էջերը նույն են ամեն ինչով: էջ 60-ում կրկին տողաքանակների տարբերություն է առաջանում՝ համապատասխանաբար 19 և 20, իսկ էջ 61-ում՝ 16 և 15 գրված տողեր և համապատասխանաբար 3 և 4 բաժանագիծ (նկ. 6ա, 6բ):

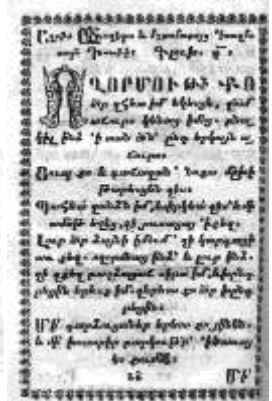
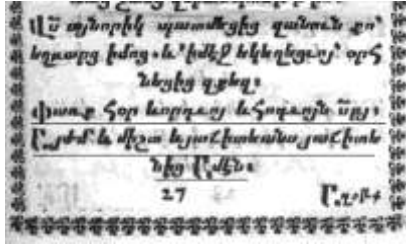


6ա. Ա խումբ՝ ՄՄ ձեռ. 9268



6բ. Բ խումբ՝ ԱԳ 129-ԱՀ

7. էջ 28. առաջին խմբի գրքերն երկու նյութերի միջև ունեն բաժանագիծ, բացի այդ՝ նախորդ նյութի վերջնատողը կրճատված՝ «... Փառք Հօր և Որդւոյ և Հո՛ւ», մինչդեռ երկրորդ խմբում տվյալ էջը սկսում է նոր նյութով, իսկ նախորդ նյութի վերջնատողն այստեղ ամբողջական է «... Փառք Հօր և Որդւոյ և Հոգւոյն Սրբոյ այժմ և միշտ և յաւիտեանս յաւիտենից. ամէն» (տե՛ս հնատիպ ԱԳ, 129-ԱԱ, էջ 27) (նկ. 7ա, 7բ-1, 7բ-2):



7ա. Ա խումբ. ՄՄ ձեռ. 9268      7բ-1. Բ խումբ՝ ԱԳ 129-ԱԱ      7բ-2. Բ խումբ՝ ԱԳ 129-ԱԱ

8. էջ 32-33. երկու Աղոթքների միջև կա բաժանագիծ, քանի որ աղոթքներից մեկն ավարտվում և մյուսը սկսվում է նույն էջում, ապա դրանց տարանջատումը տրված է 1 բաժանագծով (Ա խումբ, էջ 33), իսկ տարբեր էջերում գտնվելու դեպքում այդ գիծը այլ դրսևորում է ունեցել (Բ խումբ, էջ 32) (նկ. 8ա, 8բ):



8ա. Ա խումբ՝ ՄՄ ձեռ. 9268      8բ. Բ խումբ՝ ԱԳ 129-ԱԱ

9. էջ 64. Ինչպես նշել ենք վերևում, ամենից աչքի ընկնող տարբերությունը այստեղ գտնվող պատկերն է, որը երեք տարբեր դրսևորում է ունեցել: ՄՄ 9268 ձեռագրում եղած մի քանի կերպարների ուղ լինելը պարզելու հանգամանքն էլ մեզ պրպտումների մղեց (նկ. 9ա, 9բ, 9գ):



9ա. Ա խումբ՝ ՄՄ ձեռ. 9268



9բ. Բ խումբ. ա՝ Ա.Գ 129-Ա.Հ



9գ. Բ խումբ. բ՝ ՄՄ 1979

Աչքի անցկացնելով Աբրահամ Թրակացու<sup>7</sup> տպագրած Ազգային գրադարանի կայքում<sup>8</sup> եղած բոլոր օրինակները՝ նմանօրինակ պատկերներ գտանք նաև Գրիգոր Տաթևացու «Ոսկեփորիկ» (էջ 8, 1746 թ.), «Քարոզգիրք - Չմեռան» (էջ 6, 1740 թ.), «Քարոզգիրք - Ամառան» (էջ 8, 1741 թ.) հատորներում:

Չեռագրում եղած փորագրանկարն իր կերպարներով և վրայի գրություններ հար և նման է «Ոսկեփորիկ»-ում եղածին, որը մեզ, բնականաբար, ոչնչով չօգնեց: Սակայն Քարոզգրքի հատորներում հանդիպած գրեթե նույնատիպ փորագրապատկերները, չնայած որոշ տարբերությունների, հնարավորություն տվեցին պարզելու կերպարների ուղ լինելը, ինչպես նաև ճշտել գրությունը:

ՄՄ 9268 ձեռագրում եւ այս երեք գրքերում եղած պատկերագրությունը ըստ նմանության երկու խմբի են բաժանվում՝

<sup>7</sup> Նա Թրակացի Սարգսի և Ազգիի որդին է: Իր տպագրական գործունեության ընթացքում (1734-1746 թթ.) հրատարակել է շուրջ 14 ամուն գիրք:

<sup>8</sup> <https://www.google.com/search?q=nla.am&oq=nla.a&aqs=chrome.1.69157j0i51212j0i3013j6916012.9217j0j7&sourceid=chrome&ie=UTF-8>



## 1. ձեռ. 9268 և Ոսկեփորիկ (նկ. 10ա, 10բ)



10ա. ՄՄ ձեռ. 9268



10բ. Ոսկեփորիկ

## 2. Քարոզգիրք: Ամառան և Քարոզգիրք: Չմեռան (նկ. 11ա, 11բ)



11ա. ՄՄ ձեռ. 9268



11բ. Չմեռան

Առաջին հայացքից այս շորս փորագրապատկերները նման են, սակայն ունեն որոշ տարբերություններ: Այսինքն՝ գրքերը տպագրելիս նույն պատկերի համար տպագրիչն օգտագործել է 2 տպատախտակ<sup>9</sup>: Տարբերությունների մասին փոքր-ինչ հետո կխոսենք:

<sup>9</sup> Աբրահամ Թրակացուն տպագրության հարցում աշակցել են «ձաղկարար տպագրիչ եղբայրներ Բարսեղն ու Հակոբը, որոնք նրա հրատարակած գրքերի էջերը ճոխացնում էին պատկերներով ու զարդերով» (տե՛ս Ք. Կորկոտյան, ՀԳ Պոլսում, էջ 74): Սյա հանգամանքը նկատառելով՝ չենք բացառում, որ գրքերի մի խմբի փորագրապատկերն արել է մի եղբայրը, երկրորդը՝ մյուս եղբայրը: Սակայն սա էլ միանշանակ չէ, քանի որ Ղազար Չամկեցու «Գիրք աղօթից»-ի երկրորդ խմբում ունենք Բ. ենթախումբ, որի փորագրապատկերը բոլորովին տարբեր է մյուսներից: Ինչևէ, սա լույ կենթադրություն է, որը կարող է ֆննդության:

Այժմ անդրադառնանք կերպարներին:

Առաջին խմբում պատկերված կերպարների ով լինելը պարզ դարձավ երկրորդ խմբի նկարներից (հմմտ. նկ. 11ա և 11բ): 1-ին խմբում վերին և ստորին մասի փորագրապատկերների բաժանարար գոտում կա գրուկթյուն «ԳՐԻԳՈՐ ԼՈՒՍ[Ա]Ի[Ո]Ր[Ի]Զ, ՄԱՅՐ (ՄԱ-ն կապգրով) ԳՈՒԳՈՐԻ ՏԹԵԻ», նախավերջին բառի սխալգրուկթյունը մեզ շեղում էր ճիշտ ուղուց, չնայած որ ՏԹԵԻ բառը հուշում էր ՏԱԹԵԻԱՅԻ-ն: Ինչևէ, մյուս խմբի նկարներում հստակ գրված էր «ԳՐԻԳՈՐ ԼՈՒՍ[Ա]Ի[Ո]Ր[Ի]Զ, ՄԱՅՐ ԳՐԻԳՈՐԻ ՏԱԹԵԻԱՅՈՅՆ»: Հաջորդիվ պարզ դարձան նաև նկարի երկրորդ մասում պատկերված կերպարները. ձախ կողմում հովվապետական աթոռին բազմած է «ՄԲՆ (ՍՈՒՐԲՆ) ՅՕՀԱՆ ՍՐՈՏՆԵՅԻ»-ն, իսկ աջ կողմում կանգնած է «ԳՐ[Ի]Գ[Ո]Ր ՏԱԹԵ[Ի]ԱՅԻ»-ն:

Առաջին և երկրորդ խմբում եղած փորագրապատկերները բաղկացած են վերին և ստորին հատվածներից: Վերին գոտու ձախակողմյան մասում գետեղված է գմբեթավոր բազիլիկ եկեղեցի՝ արևմտյան մուտքով, սակայն տարբեր է եկեղեցու բակային հատվածների ոճավորումը. 1-ին խմբում եկեղեցին ավելի փոքր է և լուսամուտների թիվը՝ քիչ, 2-րդ խմբում լուսամուտները երկաստիճան են, տարբեր է նաև մուտքային մասը: Այնուհետև պատկերված է քաղաքային միջավայր. կենտրոնում Գրիգոր Լուսավորիչն է՝ ձախ ձեռքին բուրվառ, աջին՝ հովվապետական գավազան (որոնք ևս գծագրական որոշ տարբերություններ ունեն). առջևում կանգնած է Գրիգոր Տաթևացու մայրը, ով պատրաստվում է ընդունել Գրիգոր Լուսավորչի մեկնած կանթեղը՝ որպէս «հայ դպրութեան վերաբռնկում»<sup>10</sup>: Առհասարակ տարբեր են ճարտարապետական լուծումները, ձևավորումները: Փորագրապատկերի երկրորդ մասում եկեղեցու ներտարածքն է՝ մասնավորապէս կենտրոնական հատվածում ավագ խորանն է՝ նկարագարող գմբեթարդով և խորանի հետնապատով ոճավորված բուսազարդերով և կենտրոնում լուսարձակող աստղաձև արևով (միմյանցից տարբերվող): Հարդարված է նաև բեմառէջքը (կրկին տարբերվող): Աղոթասարահի կենտրոնում նկատելի են գմբեթակիր զույգ մույթերը, որոնք աչքի են ընկնում քանդակագարդ խոյակներով: Ձախ կողմում՝ հայրապետական աթոռին, բազմել է Հովհան Որոտնեցին, որի դիմաց կանգնած է Գրիգոր Տաթևացին՝ կարծես քարոզ կարդալիս, և նրան ունկնդրում են ծնրադիր աշակերտները, որոնց թիվը ևս տարբեր է: Սա առաջին խմբի փորագրապատկերի մասին (տե՛ս կետ 9, նկ. 9ա):

Երկրորդ խմբի ա ենթախմբի փորագրանկարում առկա է միայն Գրիգոր Տաթևացու քարոզի դրվագը (տե՛ս կետ 9, նկ. 9բ):

Այս էջի փորագրանկարով առանձնանում է Մ 1979 հնատիպը (Բ խումբ, Բ

<sup>10</sup> Առավել մանրամասն և հանգամանալից մեկնաբանությունը տե՛ս **Շողակաթ Դևրիկյան**, «Գրիգոր Տաթևացու վարժի հայտնավուրային խմբագրության պատկերային արտացոլումը XVIII դարի առաջին կեսի հրատարակությունների փորագրանկարներում», *ԲՄ*, 31, 2021, էջ 254 (էջ 251-261):

ենթախումբ), որտեղ եղած պատկերը բոլորովին տարբերվում է նախորդ երկուսից (տե՛ս կետ 9, նկ. 9գ): Քանի որ սովորաբար գրքերում բովանդակությանը կից տրվում է համապատասխան պատկերը, ապա փորագրանկարում պատկերված է Գրիգոր Նարեկացին՝ վեհապետական հագուստով: Մյուս կողմից անհասկանալի է մնում, թե ինչու է նախորդ երկու խմբի փորագրանկարներում պատկերված Գրիգոր Տաթևացին՝ մի դեպքում իր աշակերտների և ուսուցչի, իսկ բաժանարար գոտուց վեր՝ Գրիգոր Լուսավորչի և մոր հետ, մյուս դեպքում՝ միայն իր աշակերտների հետ:

Առայժմ մեզ հայտնի տարբերակները սրանք են:

Այսպիսով, Դազար Զահկեցու «Գիրք աղօթից»-ը՝ տպագրված 1742-1744 թթ., Կ. Պոլսում՝ Աբրահամ Թրակացու տպարանում, մեզ հայտնի է պայմանական երկու (Մ 1979-ը երկրորդի ենթատեսակ ենք համարել, քանի որ տարբերությունը միայն այս նկարն էր. սկզբից թափված լինելու պատճառով (էջ 1-44) անհնար էր այդ էջերը համեմատել և պարզել, թե այդտեղ տարբերություններ կա՞ն և լինելու դեպքում ո՞ր խմբին կպատկանեն) տարբերակով: Թե ինչո՞ւ է այս գիրքը տպագրվել մի քանի փոփոխակով և թե ինչո՞ւ են տարբերությունները մինչև էջ 65-ը, դժվար է ասել: Հիշատակարանների բառացի համընկնումը և սակավ փաստերը, ինչպես նաև Աբրահամ Թրակացու տպարանի մասին տվյալների գրեթե բացակայությունը թույլ չեն տալիս որևէ եզրահանգման գալ: Կարող ենք լուրջ ենթադրություններ անել:

MARINE SARGSYAN

## THE VERSIONS OF THE PRAYER BOOK BY GHAZAR JAHKETS'İ

PRINTED IN 1742–1744

**Key words:** Early printed book, Ghazar Jahkets'ı, Prayer Book, Abraham T'arakats'ı, printing house, Constantinople, manuscript, engraving.

The article discusses the versions of the *Prayer Book* of Ghazar Jahkets'ı, published in the printing house of Abraham T'arakats'ı in 1742–1744 in Constantinople. This case is not unique in Armenian book printing, since there exist several variants of other books as well.

The reason for this study was Ms M9268, which contains two printed books (the first of them is the *Prayer Book* by Ghazar Jahkets'ı). Out of the 257 pages of the book, 80 are handwritten and the rest are printed, with 10 sheets of handwritten text at the beginning and 7 at the end. They are related to the calendar. The rest of the handwritten text consists of prayers and excerpts from the *Hymnary*, 2–3 sheets of which are inserted into the printed text, but they are not connected with the content of the printed material. However, both manuscript and printed texts are prayers. We found out that there are two conventional groups of the same early printed book (the second has a subgroup):

1. Ms M9268, 128–ՍՀ (collection of National Library), 8463 (Charents Museum of Literature and Art);

2. a. 129–ՍՀ, М. pb. (Matenadaran early printed books) 615 (the first 30 sheets are missing), М. pb. 616 (pages 61 and 64 are missing), М. pb. 2173;

b. М. pb. 1979 (pp. 1–45 are missing).

The differences between the versions of the book are noted up to page 65. The most obvious one is the engraving on page 64. We found out that this engraving, in its turn, was made from two different typographic samples (except for М. 1979, the engraving of which is completely different).

МАРИНЕ САРГСЯН

**ВЕРСИИ «МОЛИТВЕННИКА» КАЗАРА ДЖАХКЕЦИ,  
НАПЕЧАТАННАЯ В 1742-1744 ГГ.**

**Ключевые слова:** Старопечатная книга, Казар Джахкеци, Молитвенник, печатная книга, Абраам Тракаци, типография, Константинополь, рукопись, гравюра.

В статье сопоставляются печатные варианты «Молитвенника» Казара Джахкеци, изданные в типографии Абраама Тракаци в 1742-1744 гг. в Константинополе. Несколько вариантов одной книги – это не уникальное явление в армянском книгопечатании.

Поводом для работы послужила рукопись Матенадарана 9268, которая содержит два печатных материала (первый из них – «Молитвенник» Казара Джахкеци). Из 257 листов книги 80 рукописные, а остальные печатные, причем 10 листов рукописного текста находятся в начале, 7 в конце. Они посвящены календарям. Остальной рукописный материал – молитвы и отрывки из Гимнария, размещенные по 2-3 листа промеж печатного текста, не имеет отношения к содержанию печатного материала. Общее между ними лишь то, что и эти, и печатные материалы являются молитвами. В ходе исследования выяснилось, что имеются две условные группы одного и того же издания данной старопечатной книги (у второй есть подгруппа).

1. Рук. 9268, 128–ՍՀ (коллекция Национальной библиотеки), Музей Литературы и Искусства им. Чаренца - 8463

2. а. 129–ՍՀ, МСТ (Матенадаран, старопечатная книга) 615 (первые 30 листов отсутствуют, М. ск. 616 (отсутствуют сс. 61 и 64), М. ск. 2173

б. М. ск. 1979 (сс. 1-45 отсутствуют).

Различия в вариантах книги отмечены до страницы 65. Наиболее очевидным отличием является гравюра на странице 64. Нам удалось выяснить что она, в свою очередь, сделана с 2-х разных типографских образцов (кроме М. 1979, гравюра последней совершенно другая).

ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆ ԵՎ ԱԶԳԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆ  
HISTORY AND ETHNOGRAPHY  
ИСТОРИЯ И ЭТНОГРАФИЯ

ԿԱՐԵՆ ՄԱԹԵՎՈՍՅԱՆ\*

DOI: 10.57155/NBSQ3989

ՆԵՐՍԵՍ ՇՆՈՐՀԱԼՈՒ ԾՆՆԴՅԱՆ ԹՎԱԿԱՆՆ ԸՍՏ  
ԻՐ ԵՂԲՈՐՈՐԴԻ ԳՐԻԳՈՐԻ ՀԻՇՎՍԱԿԱՐԱՆԻ

Բանալի բառեր՝ Ներսես Շնորհալի, Հոռոմկա, գրիչ, հիշատակարան, Կիրիկիա, Գրիգոր Տղա, Գրիգոր Ապիրատ:

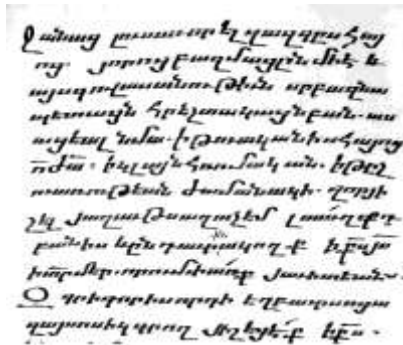
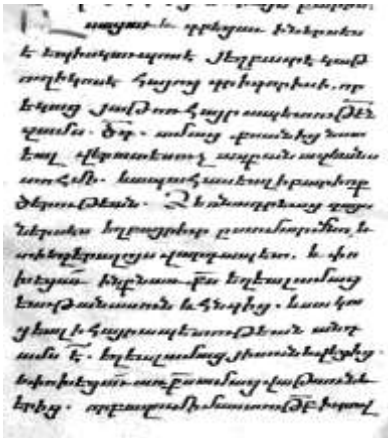
Ներսես Շնորհալու ծննդյան թվականը հայագիտության մեջ մինչև այժմ նշվում է ենթադրաբար, քանի որ ուսումնասիրողներին ուղղակի վկայություն հայտնի չի եղել և այն որոշվել է ըստ հարակից տվյալների՝ 1098-1102 թթ. միջակայքում, առավել հաճախ օգտագործվում է «շուրջ 1100 թ.» ձևակերպումը: Սակայն պահպանվել է նրա եղբորորդի Գրիգորի մի հիշատակարանը, որտեղ նշվում է, թե Շնորհալին քանի տարեկանում է կաթողիկոս դարձել և քանի տարեկանում մահացել, որի շնորհիվ հնարավոր է պարզել նաև վերջինիս ծննդյան թվականը, որը զգալիորեն տարբերվում է ցայժմ շրջանառված ենթադրյալ թվականներից:

1294 թ. Կիրակոս Երեցի ընդօրինակած՝ Ներսես Շնորհալու երկերն ամփոփող «Ժողովածուի» մեջ (ՄՄ 2496), հեղինակի՝ «Տեսուն Ներսեսի կաթողիկոսի ասացեալ բանս մախթանաց առ սուրբ հրեշտակս ոտանաւոր շափով» երկի վերջում պահպանվել է հետևյալ ուշագրավ հիշատակարանը՝ «Ասացաւ և գրեցաւ ի Ներսէսէ եպիսկոպոսի եղբարէ կաթողիկոսի Հայոց Գրիգորիսի, որ եկաց յաթոռ հայրապետութեանն զամս ԾԳ (53), ամաց քսանից նստեալ վերատեսուչ Ասքանազեանս տոհմի, և ապա հասեալ ի բարիոք ձերութեան, ձեռնադրեաց զայս Ներսէս՝ եղբայր իւր ըստ մարմնո և տիեզերալոյս վարդապետ, և փոխեցաւ ինքն առ Քրիստոս, եղեալ ամաց եաւթանասուն և հինգից: Եւ սա կացեալ ի հայրապետութեան անդ, ամս է (7), եղեալ ամաց յիսուն և վեցից, և փոխեցաւ առ Քրիստոս ամաց վաթսուն և երից, որ բազում իմաստութեամբ իւրով ջանաց լուսաւորել զազգրս Հայոց, յորոց բազմացըն մի է և այս Գովասանութիւն սրբազնապե-

\* Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարան, պ. գ. դ., karenmatevosian@gmail.com, հոդվածը ներկայացնելու օրը՝ ապրիլի 12, 2023, հոդվածը գրախոսելու օրը՝ ապրիլի 23, 2023:

տացն հրեշտակացն՝ բան ասացեալ նմա, ի թուականիս Հայոց ՌԺԱ (1162), ի Կլայն Հոռոմական, ի թըշուառութեան ժամանակի, զոր յիշել յաղալթս աղաչեմ լսաւքդ բանիս և ընդաւրինակողք ի Քրիստոս Յիսուս, ի Տէր մեր, որում փառք յաւիտեանս:

**ԶԳրիգորիս որդի եղբար սոցա՝ զայսոսիկ գրող, յիշեցէք ի Քրիստոս»<sup>1</sup> (նկ. 1):**



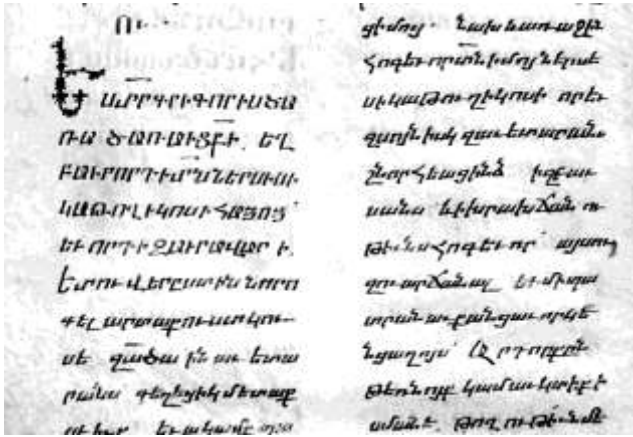
Նկ. 1. Գրիգոր եղբորորդու հիշատակարանը Կիրակոս երեցի՝ 1294 թ. ընդօրինակմամբ (ՄՄ 2496, ք. 346բ-347ա)

Ինչպես տեսնում ենք, վերջին տողում նշվում է հիշատակարանի հեղինակի անունը, որպես Գրիգոր Գ Պահլավունու (1113-1166) և Ներսես Դ Կլայեցի (1166-1173) կաթողիկոսների եղբորորդի («որդի եղբար սոցա») Գրիգորիս: Ո՛վ է այս Գրիգորիսը կամ Գրիգորը: Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարանների Ե-Ժ դարերի հատորում հիշատակարանի առաջին հրատարակիչ Արտաշես Մաթևոսյանն այս մասին ծանոթագրել է՝ «Գրիչ Գրիգորիսը՝ Գրիգոր Տղան է: Շնորհալու եղբոր որդին և նրա հաջորդը (1173-1193): Գրել է կաթողիկոս եղած ժամանակ: Հիշատակարանը ղևում ենք հնարավոր վերջին թվականի՝ 1193-ի տակ»<sup>2</sup>:

<sup>1</sup> Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, Ե-Ժ դարեր, աշխատասիրությամբ Ա. Մաթևոսյանի, Երևան, 1988, էջ 270: Մատենադարանի ձեռագրերի Մայր ցուցակում հիշատակարանի վերջին տողը՝ հեղինակի անվամբ, առանձնացված է բուն տեքստից և դրված «Յիշատակարան գրութեան ժամանակի» բաժնում (Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի, հ. Ը, Երևան, 2013, էջ 252-253): Մինչդեռ ձեռագրի գրության ժամանակը 1294 թվականն է, իսկ Շնորհալու եղբորորդի Գրիգորն ապրել է 12-րդ դարում: Այսինքն, դա առնվազն նախագաղափար օրինակի հիշատակարանն է, որը Շնորհալու երկի բնագրի հետ արտագրել է գրիչ Կիրակոս երեցը: Ձեռագրի նկարագրության մեջ հիշյալ գրության վերջին տողի տեղափոխությամբ հիշատակարանը, փաստորեն, գրվել է հեղինակի անունից:

<sup>2</sup> Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, Ե-Ժ դարեր, էջ 270:

Մենք այս տեսակետով ենք առաջնորդվել մեր ուսումնասիրության սկզբում, սակայն աշխատանքի ընթացքում, մեր գործընկեր՝ պատմական գիտությունների դոկտոր Ազատ Բոգոսյանը կարծիք հայտնեց, որ հեղինակը կարող է լինել նաև Գրիգոր Գ և Ներսես Շնորհալի կաթողիկոսների Զորավար եղբոր որդին (Գրիգոր Տղան նրանց ավագ եղբայր Վասիլի որդին էր), որը նույնպես Գրիգորիս կամ Գրիգոր անունն էր կրում: Վերջինս ավելի շատ հայտնի է Գրիգոր Ապիրատ անունով և նույնպես կաթողիկոս է եղել (1194-1203 թթ.): Ավելաց-



Նկ. 2. Գրիգոր Ապիրատի ինֆնագիր հիշատակարանը (ՄՄ 311, ք. 219բ)

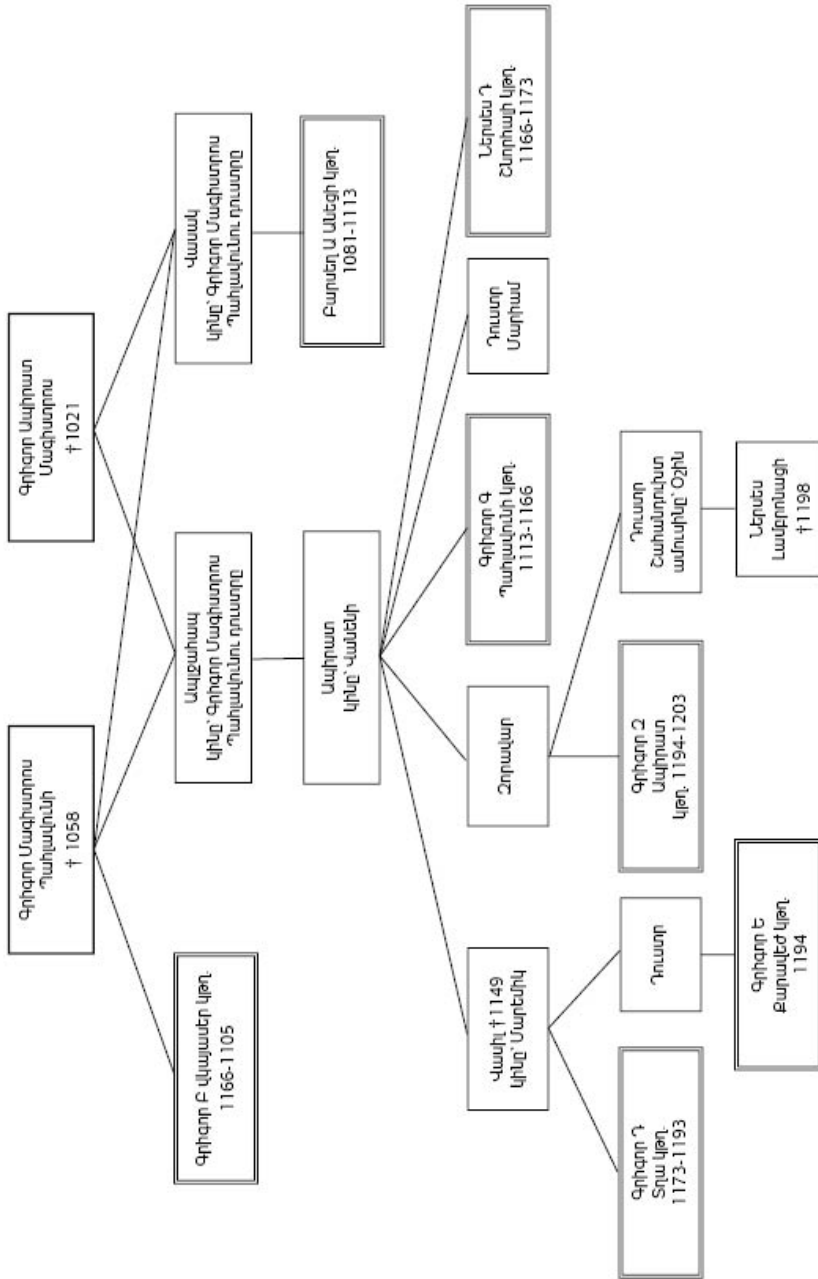
նենք, որ Գրիգոր Ապիրատը բավական մտերիմ էր Շնորհալու հետ, որը նրան մի գովաբանական շափածո թուղթ է ձևակերպել (այդ մասին կնշվի ստորև), նաև նվիրել է իրեն պատկանած 1066 թ. մի Ավետարան, որի մեջ Գրիգորն իր ձեռքով հիշատակարան է գրել և որը հասել է մեր օրերը (ՄՄ 311): Ապագա կաթողիկոսի ինքնագիր հիշատակարանի առաջին տողերն են՝ «Նս Եր Գրիգորիս ծառա ծառայից Քրիստոսի, եղբարորդի Տեան Ներ-

սիսի կաթողիկոսի Հայոց եւ որդի Զարավարի... » (նկ. 2)<sup>3</sup>: Գրիգոր Ապիրատի խնդրանքով է Շնորհալին 1145 թ. գրել նաև իր «Ողբ եղեսիոյ» հայտնի գործը:

Այսպիսով, հիշատակարանի հեղինակը՝ Ներսես Շնորհալու «եղբորորդի Գրիգորը» կարող էր լինել ինչպես նրա ավագ եղբոր՝ Վասիլի որդի Գրիգոր Տղան, այնպես էլ Զորավար եղբոր որդի Գրիգոր Ապիրատը:

Վերադառնանք մեր բուն խնդրին: Ինչպես նշեցինք, հիշատակարանը՝ բուն մատյանի հետ, ընդօրինակել է Կիրակոս Երեցը 1294 թ.: Հիշատակարանն արժեքավոր է, նախ, որովհետև նրանում նշվում է Ներսես Շնորհալու վերոնշյալ երկի գրություն 1162 թվականը: Բայց ավելի ուշագրավ են Գրիգոր Գ Պահլավունու և Ներսես Շնորհալու աթոռակալությունից տարիների քանակի և մահվան ժամանակ նրանց տարիքի մասին նշումները, որոնք թույլ են տալիս հաշվարկելու նաև նրանց ծննդյան թվականները: Եվ եթե Գրիգոր Գ Պահլավունու դեպքում այստեղ առանձնապես նորություն չկա, ապա Ներսես Շնորհալու պարագայում տեսնում ենք նրա ծննդյան մասին մինչ այժմ չըջանառված թվականներից զգալիորեն տարբերվող պատկեր:

<sup>3</sup> Նույն տեղում, էջ 208:



Նկ. 3. Ներսես Շնորհալու և նրա դարաշրջանի կաթողիկոսների ազգակցությունը (տոհմագրական որոշ հարակից տվյալներ չեն նշված)



Այսպես. ըստ այս հիշատակարանի, Գրիգոր Գ Պահլավունին ամոռակալել է «զամս ԾԳ (53)» կաթողիկոս դարձել 20 տարեկանում, մահացել է 75 տարեկանում: Իրականում, եթե նա 20 տարեկանում է ձեռնադրվել (թեպետ այլ աղբյուրներում ավելի ցածր տարիք է նշվում) և 53 տարի ամոռակալել, ապա պետք է մահացած լինի (20+53) 72 կամ 73 տարեկանում: Քանի որ կաթողիկոսի մահվան թվականը ստույգ հայտնի է՝ 1166 թ., ուրեմն նա պետք է ծնված լինի 1093 թվականին (1166-73=1093): Սա համապատասխանում է այժմ հայագիտության մեջ ընդունված՝ Գրիգոր Գ Պահլավունու ծննդյան թվականին<sup>4</sup>:

Ներսես Շնորհալուս վերաբերող տվյալներն ըստ հիշատակարանի հետևյալն են՝ 56 տարեկանից ամոռակալել է 7 տարի, մահացել 63 տարեկանում: Քանի որ կաթողիկոսի յոթնամյա ամոռակալության և մահվան թվականները ստույգ հայտնի են՝ 1166 և 1173 թթ., ուստի նրա ծննդյան թվականն ըստ ամոռակալության ժամանակ ունեցած հասակի (1166-56=1110) լինում է 1110 թ. և ըստ մահվան ժամանակի տարիքի (1173-63=1110) նույնպես 1110 թ.:

Մինչդեռ գրականության մեջ մինչև այժմ՝ տարբեր հեղինակների մոտ, որպես ներսես Շնորհալու ծննդյան թվական ենթադրաբար նշվում են՝ 1098 թ.<sup>5</sup>, «մոտ. 1100 թ.»<sup>6</sup> (ամենատարածվածը), «շուրջ 1101 թ.»<sup>7</sup>, «1101 կամ 1102»<sup>8</sup>, «1102 թ.»<sup>9</sup>: Ինչպես տեսնում ենք՝ Գրիգոր Տղայի նշած 1110 թվականի համեմատ, տարբերությունը բավականին մեծ է:

Զարմանալի կերպով ներսես Շնորհալու ծննդյան թվականի մասին Գրիգոր եղբորորդու վերոնշյալ տեղեկությունն ուսումնասիրողներին անծանոթ է մնացել (համենայն դեպս, մեզ չհաջողվեց գրականության մեջ այդպիսի հղում գտնել)<sup>10</sup>: Բազմաշնորհ կաթողիկոսի ծննդյան թվականի պարզաբանմանումը

<sup>4</sup> «Քրիստոնյա Հայաստան» հանրագիտարան, Երևան, 2002, էջ 228:

<sup>5</sup> Ա. Մաղոյան, «Ներսես Շնորհալի», Հայ մշակույթի նշանավոր գործիչները, Երևան, 1976, էջ 256:

<sup>6</sup> Մաղափա պատրիարք Օրմանեան, Ազգապատում, հ. Ա, Ս. Էջմիածին, 2001, էջ 1636, «Քրիստոնյա Հայաստան» հանրագիտարան, էջ 787, Հայոց պատմություն, հ. II, գիրք երկրորդ, Երևան, 2014, էջ 446, Պ. Խաչատրեան, Հայ հին գրականության մատենագիտություն, լրացրեց և խմբագրեց Ա. Բանուկեանը, Երևան, 2016, էջ 418 և այլն:

<sup>7</sup> Մ. Աբեղյան, Երկեր, հ. Գ, Երևան, 1970, էջ 98:

<sup>8</sup> Ներսես Շնորհալի, Տաղեր և գանձեր, աշխատասիրությամբ Ա. Քյոշկերյանի, Երևան, 1978, էջ Ը:

<sup>9</sup> Հ. Աճառյան, Հայոց անձնանունների բառարան, հ. Գ, Երևան, 1944, էջ 44, Բ. Կյուլեսերեան, Ծովք, Ծովք-Տլուք եւ Հոռոմ-Կլայ: Պատմական եւ տեղագրական ուսումնասիրություն, Վիեննա, 1904, էջ 43, Գ. Մառադեան, Ռ. Պողոսեան, «Ներսէ Շնորհալու չափածոյ թուղթք եւ խրատք», Մատենագիրք հայոց, հ. ԻԱ, Ներսէս Շնորհալի, գիրք Ա, Երևան, 2018, էջ 459:

<sup>10</sup> Շնորհալու «Բանս մախքանաց առ սուրբ հրեշտակս...» երկի վերջին հրատարակության խմբագիր Գուրգեն Գասպարյանը մեջբերել է հիշատակարանը, մինչև Գրիգորի անվան հի-

համակողմանի քննության նյութ է, որին այստեղ բոլոր մանրամասներով չենք անդրադառնա, սակայն ներկայացնենք վերոնշյալ հիշատակարանի տեղեկությունների արժանահավատությունը ցուցանող ևս մի տեղեկություն:

Ներսես Շնորհալին՝ Գրիգոր Ապիրատին հղած մի փոքրածավալ չափածո թղթում («Առ եղբարորդին իւր Ապիրատն ի Կոստանդինուպոլիս») այսպիսի տողեր ունի՝

**«Ըստ լի ամաց քոց երեսնից,  
գրեցան եւ տունքըս գովեստից,  
ի հիւանդոտ եւ ցաւալից  
անձնէ՛ յաւուրըս քառասնից»<sup>11</sup>:**

Երկը հրատարակության պատրաստած Գոհար Մուրադյանն ու Թուզան Պողոսյանն իրավացիորեն նկատում են, թե այստեղ Շնորհալին նշում է, որ Գրիգոր Ապիրատի 30 տարեկան եղած ժամանակ, ինքն այդ չափածո թուղթը գրել է 40 տարեկանում<sup>12</sup>: Բայց քանի որ նրանց համոզմամբ Ներսես Շնորհալին ծնվել է 1102-ին (կարծում են, որ Գրիգոր Ապիրատն էլ՝ 1112-ին), գրում են, որ «բանաստեղծությունը գրուել է 1142 թ.», ավելացնելով, թե «Ալիշանը զարմանալիօրեն» այդ թուղթը թվագրում է 1154-1155 թթ.<sup>13</sup>: Ստորև կտեսնենք, որ Ղևոնդ Ալիշանն ավելի մոտ է եղել իրականությունը:

Եթե մի պահ վերանանք կոնկրետ թվականներից, ապա կարող ենք ասել, որ Ներսես Շնորհալու վերոնշյալ տեղեկությունը հաստատուն վկայություն է այն մասին, որ իր և Գրիգոր Ապիրատի տարիքային տարբերությունն ուղիղ 10 տարի էր: Միաժամանակ այն, որ Ներսեսն իր եղբոր որդուց մեծ էր ընդամենը 10 տարով, նշանակում է, որ՝ ա. չորս եղբայրների շարքում՝ Վասիլ, Զորավար, Գրիգոր, Ներսես (ունեին նաև քույր՝ Մարիամ անունով)<sup>14</sup>, Զորավարը վաղ է ամուսնացել ու զավակ ունեցել (առաջնեկը Գրիգոր Ապիրատն էր), բ.՝ Ներսեսը մյուս եղբայրներից բավականին ուշ է ծնվել: Ներսեսն ընտանիքի ամենափոքր երեխան էր, ինչի մասին ինքն էլ է գրում «Վիպասանության» մեջ, եղբայրների և քրոջ անունները տալուց հետո. «Իսկ ես կրտսեր նուաստացեալ, Ներսէս անուն վերասացեալ»<sup>15</sup>:

---

չատակոթյան տողը, սակայն ուշադրություն է նվիրել միայն չափածո երկի ստեղծման 1162 թվականին (Գ. Գասպարեան, «Հրեշտակապետերի տօնին նուիրուած Ներսէս Շնորհալու ներքողը եւ չափածոյ մաղթամբը», Մատենագիրք հայոց, հ. ԻԱ, էջ 561-562):

<sup>11</sup> Մատենագիրք հայոց, հ. ԻԱ, էջ 465:

<sup>12</sup> Նույն տեղում, էջ 459:

<sup>13</sup> Նույն տեղում: Տե՛ս նաև Ղ. Ալիշան, Շնորհալի եւ պարագայք իւր, Վենետիկ, 1873, էջ 78:

<sup>14</sup> Ն. Ալիսեան, Ներսես Լամբրոնացի, Վիեննա, 1956, 386:

<sup>15</sup> Մատենագիրք հայոց, հ. ԻԱ, էջ 134:

Յավոք, Գրիգոր Ապիրատի ծննդյան թվականը նույնպես ենթադրական է, սակայն թույլ է տալիս որոշ չափով կողմնորոշվելու: Հստ Մաղաքիա պատրիարք Օրմանյանի՝ Գրիգոր Ապիրատը կաթողիկոս է դարձել 1194 թ.<sup>16</sup> 72 տարեկանում<sup>17</sup>: Ստացվում է, որ նա ծնված պիտի լիներ (1194-72) 1122 թ.:

Եթե առաջնորդվենք Ներսես Շնորհալու ծննդյան թվականի շուրջ եղած ենթադրություններով, նկատի ունենալով անգամ ոչ թե վաղ թվականները (1098, 1100, 1101) այն վերին շեմը՝ 1102 թ., որից պիտի հետևի, թե Գրիգոր Ապիրատը ծնվել է 1112 թ., ստացվելու է, որ վերջինս 1194-ին կաթողիկոս պիտի դառնար 82 տարեկանում, որը քիչ հավանական է: Հայտնի է նաև, որ նա մահացել է 1203 թ. (այս հաշվարկի դեպքում՝ 91 տարեկանում):

Մինչդեռ, եթե հիմք ենք ընդունում մեր հիշատակարանի տվյալը, ապա Ներսես Շնորհալու ծննդյան թվականն է 1110-ը, Գրիգոր Ապիրատինը՝ 1120-ը<sup>18</sup>, և նա 1194 թ. կաթողիկոս է դարձել 74 տարեկանում, մահացել է 1203 թ. 83 տարեկանում: Կարծում ենք, որ այս հաշվարկն ավելի հիմնավոր է և կարող է լրացվել նաև այլ փաստարկներով:

Մեզ թվում է, որ հիշատակարանի տեղեկությունն արժանահավատ է, քանի որ հեղինակը (Գրիգոր Տղան կամ Գրիգոր Ապիրատը) ոչ միայն Ներսես Շնորհալու եղբորորդին էր, այլև որպես կաթողիկոս նրա հաջորդը, ուստի քաջածանոթ պիտի լիներ նրա կյանքի ու գործունեության ժամանակահատվածներին և թվականներին (թե քանի՞ տարեկանում է կաթողիկոս դարձել, որքա՞ն ժամանակ աթոռակալել և քանի՞ տարեկանում մահացել):

Այսպիսով, Գրիգոր եղբորորդու հիշատակարանում Ներսես Շնորհալու մասին ասվածը՝ «և սա կացեալ ի հայրապետութեան անդ, ամս է (7), եղեալ ամաց յիսուն և վեցից, և փոխեցաւ առ Քրիստոս ամաց վաթսուն և երից», վկայում է, որ 1173-ին 63 տարեկանում մահացած Ներսես Շնորհալին ծնվել է 1110 թվականին:

Իսկ թե ինչու է գրականության մեջ այդքան լայնորեն շրջանառվել Ներսես Շնորհալու ծննդյան մասին 1100-1102 թվականների ենթադրությունը, ապա կարծում ենք, դա կապված է հնուց եկող այն մտայնության հետ՝ որ Ներսեսն անպայման պիտի ուղիղ գծով Պահլավունի և կաթողիկոսական այս տոհմի հիմ-

<sup>16</sup> Այդ մասին վկայում է Սմբատ Սպարապետը (նաև այլ աղբյուրներ). «Հայոց ՈսԳ (1194], ի սոյն բոլին, եղին հայրապետ գալէր Գրիգորիս զկոչեցեալն Ապիրատ, որ էր որդի Զօրավարին, եղբօր կաթողիկոսացն տէր Գրիգորի եւ տէր Նեսիսի» (Սմբատայ Սպարապետի Տարեգիրք, Վենետիկ, 1956, էջ 206):

<sup>17</sup> Մ. Օրմանեան, Ազգապատում, Բ. Ա., էջ 1767:

<sup>18</sup> Այս հաշվարկով Ներսես Շնորհալու՝ Գրիգոր Ապիրատին հղած չափածո բուլբը գրվել է 1150 թ.:

նադիր Գրիգոր Բ Վկայասերի օրհնությունն ստացած մանուկ լինելը, Վկայասերի՝ որը մահացել է 1105 թվականին:

Մասնավորապես, այդպիսի բան ասվում է Ներսես Լամբրոնացու «Գովեստ ներբողական» երկում, որտեղ նա փառաբանում է Ներսես Շնորհալուն, որն իր ուսուցիչն էր և մոր հորեղբայրը<sup>19</sup>, և որն էլ նրան քահանա ձեռնադրելու ժամանակ տվել է իր անունը՝ Ներսես: Հայտնի է, որ Լամբրոնացին ինքը կաթողիկոսական աթոռի նկատմամբ լուրջ հավակնություններ ուներ և Պահլավունիների հետ, թեկուզ մորական գծով ազգակցությունը, շատ կարևոր էր նրա համար: Պատահական չէ, որ Լևոն Բ իշխանին (հետագայում՝ թագավոր) գրած նամակում, որտեղ նշում է, թե իշխանը նույնպես իրեն արժանի է համարել հայրապետության պատվին, նա շեշտել է իր տոհմական ծագումը՝ գրելով «ունէաք մարմնական ժառանգակցութիւն ի նոյնն»<sup>20</sup>, այսինքն, որ ինքն էլ Պահլավունիների հետ նույն ազգակցությունն ունի (նկ. 3):

Վերոնշյալ «Գովեստում», որը փառաբանական ձոն է, նվիրված Ներսես Շնորհալու կյանքին և գործին, Լամբրոնացին գրում է, թե կաթողիկոս Գրիգոր Վկայասերն է Շնորհալուն Ներսես կոչել. «Ներսէս՝ զանուն նախնույն կոչէ»<sup>21</sup>, այսինքն, Լուսավորչի տոհմից հայտնի Սուրբ Ներսես Ա Մեծ կաթողիկոսի (նախնու) անունով է նրան անվանել: Ստացվում է, որ Վկայասերը Ներսես Մեծի անունով է կոչել Շնորհալուն, վերջինս էլ այդ անունը տվել կամ փոխանցել է Լամբրոնացուն: Կարծում ենք, որ «Գովեստում» Լամբրոնացին պատկերավոր ոճով հենց այս խորհրդանշական «ժառանգականության» խնդիրն է յուրովի լուծել, ուստի այն չի կարող ուղենիշ ծառայել Ներսես Շնորհալու ծննդյան թվականը որոշելու հարցում: Եթե Վկայասերի հետ Շնորհալու անմիջական առնչությունը, առավել ևս՝ նրանից անվանակոչվելը, իրականություն լինելը, ապա հավանաբար Ներսեսն ինքն այդ մասին կգրեր կամ առնվազն կակնարկեր կաթողիկոսական գահակալության ժամանակ արտասանած ընդարձակ ճառում, կամ

<sup>19</sup> Ներսես Լամբրոնացու մայրը՝ Շահանդուխտը, Ներսես Շնորհալու եղբայր Զորավարի դուստրն էր:

<sup>20</sup> Մ. Օրմանեան, Ազգապատում, Բ. Ա. էջ 1767:

<sup>21</sup> «Նախ Գրիգորիս՝ տէր մեր օձեալ,  
Վկայասէր անուն կոչեալ...  
Ի պատուական սուրբ իւր զարմէ,  
զայս հարագատ եղբայրս ընտրէ,  
ի միանձանց սրբոց կոչէ,  
դաստիարակ ուսման կարգէ,  
Ներսէս զանուն նախնույն կոչէ»:

Թուղթ ընդհանրական արարեալ երիցս երանեալ սուրբ հայրապետի մերոյ ներսիսի Շնորհալույ,  
Էջմիածին, 1865, էջ 472, տե՛ս նաև Մ. Աբեղյան, նշվ. աշխ., էջ 99:

չափածո պատմություն՝ «Վիպասանություն» մեջ և կամ իր բազմաթիվ թղթերից որևէ մեկում:

Ներսես Շնորհալու ծննդյան թվականի վերաբերյալ ենթադրությունների համար մեկ այլ կողմնորոշիչ է եղել նաև նրա առաջին ստեղծագործություն՝ «Վիպասանություն» գրության թվականը: Այդ չափածո երկի ամենավերջին տողերում նա նշել է երկն ավարտելու թվականը՝

*«Ի հինգ հարիւր թիւ կատարեալ,  
Եւթանասնից ի նոյն յանգեալ,  
Կատարեցաւ բանս շափեալ  
Ի համբակէ նուաստացեալ»<sup>22</sup>:*

Այսինքն, այստեղ նշվում է 1121 թվականը: Ուսումնասիրողները հավանաբար բնական են համարել, որ իր այս առաջին ստեղծագործությունը Ներսես Շնորհալին կարող էր գրել է շուրջ 21 տարեկանում, դրա համար են որպես ծննդյան թվական առավել հաճախ ենթադրել շուրջ 1100 թվականը:

Բայց եթե ճշմարիտ է Գրիգոր եղբորորդու նշած թվականը, ապա ստացվում է, որ Ներսես Շնորհալին «Վիպասանությունը» գրել է 11 տարեկանում: Առաջին միտքը, որ ծնվում է այսպիսի հավաստումից, այն է, որ դա անհավանական է: Սակայն «Վիպասանություն» վերջաբանում, որտեղ Շնորհալին նշում է իր գրածի ժամանակային ընդգրկման մասին, այսպիսի ուշագրավ արձանագրում է անում՝

*«Արդ, առաջին մարդոյն սկսեալ,  
Ուստի բնութիւնս յառաջեալ,  
Զանցեալ նախնիս Հայոց սերեալ,  
Յուցաք բանիւ համառուտեալ,  
Մինչեւ ի մերս հասուցեալ,  
Ի մանկական տիս ժամանեալ»<sup>23</sup>:*

Արդյո՞ք սա ուղղակի վկայություն չէ այն մասին, որ Շնորհալին իր այս երկը գրել է շատ վաղ հասակում<sup>24</sup>: Իր տարիքի մասին մեկ այլ ակնարկ էլ Շնորհալին ունի «Վիպասանություն» սկզբում.

*«Վասն այսորիկ ոչ յիշեցի,*

<sup>22</sup> Մատենագիրք հայոց, Կ. ԻԱ, էջ 137:

<sup>23</sup> Նույն տեղում, էջ 136:

<sup>24</sup> Ի դեպ, հնարավոր է, որ հեղինակը «Վիպասանութիւնը» հետագայում կարող էր վերամշակել:

*Ջանկարութիւնս յամենայնի,  
 Զտգիտութիւնս յիմաստ բանի,  
 Վասն անկատար հասակի»<sup>25</sup>:*

Եթե առաջնորդվենք Շնորհալու ծննդյան մասին եղած ենթադրյալ թվականներով (1100-1102), մի՞թե 21, 20 կամ 19 տարեկան մարդն իրեն կհամարեր «անկատար հասակում» գտնվող կամ մանկական տարիքի հասած՝ «ի մանկական տիս ժամանեալ»: Ներսեսի դեպքում առավել ևս դա անհավանական է, քանի որ նրա ավագ եղբայր Գրիգորն այդ տարիքում արդեն կաթողիկոս էր, ընդ որում, այդ պատճառով վերջինս քննադատության էր արժանացել հատկապես Վասպուրականի հոգևորականության կողմից, որը հենց այդ հիմնավորմամբ հակաթոռ կաթողիկոսություն հաստատեց Աղթամարում:

Ներսես Շնորհալու աստվածաբանական, մեկնողական, գրական, երաժշտական ահռելի ժառանգությունը վկայում է, որ նա բացառիկ օժտվածություն տեր անձնավորություն էր, մտավոր շափազանց բարձր ընդունակություններով, ուստի բոլորովին զարմանալի չպետք է լինի, որ նրան ի վերուստ տրված շնորհը կարող էր այդպիսի գրական դրսևորում ունենալ այդքան վաղ տարիքում: Թերևս պատահական չէ, որ նա առաջինը լինելով, ստացել է «Շնորհալի» մականունը՝ որպես աստվածային շնորհներով լցված մի անձ, և չպետք է բացառել, որ այդ մականունը կրել է դեռևս վաղ հասակից:

Ամփոփենք: Գրիգոր եղբորորդու հիշատակարանում, որը գետեղված է Ներսես Շնորհալու «Բանս մախթանաց առ սուրբ հրեշտակս» երկի վերջում և մեզ է հասել Կիրակոս Երեցի 1294 թ. ընդօրինակությամբ (ՄՄ 2496), նշվում է, որ Շնորհալին կաթողիկոս է դարձել 56 տարեկանում և 7 տարի աթոռակալելուց հետո մահացել 63 տարեկանում: Ներսես Շնորհալու յոթամյա աթոռակալության և մահվան թվականները ստույգ հայտնի են՝ 1166 թ. կաթողիկոս է օծվել և 1173 թ.՝ մահացել: Ուստի այդ թվականներից հանելով նրա տարիքի տարիները՝ համապատասխանաբար՝ 56 և 63, ստանում ենք 1110 թ.: Այսինքն, ըստ հիշատակարանի, **Ներսես Շնորհալին ծնվել է 1110 թվականին:**

Թեև այս հարցի շուրջ հնարավոր են տարակարծություններ, սակայն Գրիգոր եղբորորդու հաղորդած տվյալն անկասկած արժանի է գիտական շրջանառության մեջ դրվելու, մանավանդ որ այն ամրապնդվում է լրացուցիչ փաստարկներով:

<sup>25</sup> Մատենագիրք հայոց, հ. ԻԱ, էջ 71:

KAREN MATEVOSYAN

**THE DATE OF BIRTH OF CATHOLICOS  
NERSĒS SHNORHALI  
ACCORDING TO THE COLOPHON OF HIS NEPHEW GRIGOR**

**Key words:** Nersēs Shnorhali, Hromkla, scribe, colophon, Cilicia, Grigor Tgha, Grigor Apirat.

The date of birth of Catholicos Nersēs Shnorhali (1166–1173) in Armenian studies is placed between 1098 and 1102, since direct evidence has not been known. The most commonly used wording is "around 1100." However, in the "Miscellany" of 1294 (Matenadaran, № 2496, scribe Kirakos) which contains the works of Nersēs Shnorhali, a memorable note of Grigor, the son of Shnorhali's brother, is preserved. It mentions that he became catholicos at the age of 56, occupied the throne for 7 years and died at the age of 63. Since the dates of accession to the throne and death of the Catholicos are known (1166 and 1173 respectively), then the date of his birth upon accession to the throne should be 1110 ( $1166 - 56 = 1110$ , and based on the year of his death,  $1173 - 63 = 1110$ ). This date differs significantly from those common in literature.

The author of the colophon is either the direct successor of Nersēs Shnorhali – Catholicos Grigor Tgha (1173–1193), the son of Shnorhali's elder brother Vasil, or Catholicos Grigor Apirat (1194–1203), the son of another brother, Zoravar.

КАРЕН МАТЕВОСЯН

**ДАТА РОЖДЕНИЯ КАТОЛИКОСА  
НЕРСЕСА ШНОРАЛИ  
СОГЛАСНО ПАМЯТНОЙ ЗАПИСИ ЕГО ПЛЕМЯННИКА ГРИГОРА**

**Ключевые слова:** Нерсес Шнорали, Ромкла, переписчик, памятная запись, Киликия, Григор Тга, Григор Апират.

Дата рождения католикоса Нерсеса Шнорали (1166-1173) в исследованиях до сих пор отмечается в промежутке 1098-1102 гг., так как прямых свидетельств о ней не было. Чаще всего используется формулировка «около 1100 г.». Однако в "Сборнике" 1294 г. (Матенadaran, № 2496, переписчик Киракос), содержащем труды Нерсеса Шнорали, сохранилось памятная запись Григора –

сына брата Шнорали, где упоминается, что он стал католикосом в возрасте 56 лет, занимал престол в течение 7 лет и умер в возрасте 63 лет. Поскольку даты вступления на престол и смерти католикоса известны, соответственно – 1166 и 1173 годы, то и дата его рождения по вступлению на престол ( $1166-56=1110$ ) получается 1110 год, а по дате смерти ( $1173-63=1110$ ) тоже 1110 год. Как видим, эта дата существенно отличается от дат, распространенных в литературе до сих пор.

Автором памятной записи является либо непосредственный преемник Нерсеса Шнорали - католикос Григор Тга (1173-1193), сын старшего брата Шнорали – Василия, либо сын другого брата – Зоравара, католикос Григор Апират (1194-1203).



## ՀԱՅՈՑ ՀՆԱԳՈՒՅՆ ԹԱՂՄԱՆ ԾԵՍԵՐԸ (ըստ ազգաձին ավանդության տվյալների)

**Բանալի բառեր՝** Հայ բանահայտություն, ազգաձին ավանդություն, համեմատական առասպելաբանություն, Հայկ, Բել, Արամ, Արա Գեղեցիկ, թաղման ծես:

Հայոց ազգաձագման ավանդությունը մեզ է հասել Մովսես Խորենացու (Ա, գ, Ժ-Ժգ)<sup>1</sup> և Սեբեոսի պատմական երկերից (Ա)<sup>2</sup>, բայց այն ակնհայտորեն հիմնված է բանահայտական նյութի վրա (Խորենացին մի քանի անգամ շեշտում է, որ այդ զրույցները պատմվել են ժողովրդի մեջ): Ավանդությունը հայ առասպելաբանության ամենավաղնջական նմուշն է: Դա են ցույց տալիս նրա հնդեվրոպական՝ «եռամաս գաղափարախոսության» վրա ձևավորված կառույցը և հայ ավանդույթում բացառիկ բնիկ հայկական դիցաբանական անունները<sup>3</sup>: Ավելին, դա հայոց պատմության, ազգագրության և հոգևոր մշակույթի վերաբերյալ տեղեկություններ պարունակող առաջին և հնագույն աղբյուրն է:

Ավանդության մեջ տեղեկություններ չեն պահպանվել Արա Գեղեցիկին նախորդած առաջին Հայկյանների (այսինքն՝ հնագույն հայերի) թաղման ծեսերի վերաբերյալ: Հիշատակվում է հայ նահապետների հակառակորդների մի քանի սպանություն (Բել, Նյուքար Մադես, Բարշամին), որոնցից շատ համառոտ ներկայացվում է Բելի թաղումը: Թեև Բելը, ըստ ավանդության, այլազգի է, բայց նա հայ առասպելաբանության կերպար է, և նրա թաղումը, որը կատարում է Հայկը, պետք է լիներ ըստ հայկական ծեսի, թեկուզ որպես հակառակորդի թաղում:

\* ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ, ք.գ.դ., alpehist@gmail.com, հոդվածը ներկայացնելու օրը՝ նոյեմբերի 22, 2022, գրախոսելու օրը՝ հունվարի 15, 2023:

<sup>1</sup> **Մովսես Խորենացի**, Պատմութիւն հայոց, Տիգրիս, 1913: Պատմութիւն Սեբեոսի, Մատենագիրք հայոց, Գ. հատոր, է. դար, Անթիլիաս, 2005, էջ 449-565:

<sup>2</sup> Սեբեոսի պատմության առաջին գրված համախի վերագրվում է այլ հեղինակի, բայց պարզության համար այն այստեղ հղվում է որպես Սեբեոս Ա:

<sup>3</sup> **S. Ahyan**, “Les débuts de l’histoire d’Arménie et les trois fonctions indo-européennes,” *Revue de l’histoire des religions*, 1982, CIC-3, 251-271; **G. Dumézil**, *Mythe et épopée*, t. 3. Paris, 1973, p. 133-141, **Ա. Պետրոսյան**, Արամի առասպելը հնդեվրոպական առասպելաբանության համատեքստում և հայոց ազգաձագման խնդիրը, Երևան, 1997, **Ա. Պետրոսյան**, Հայ ժողովրդի ծագման խնդիրը. Երևան, 2017, էջ 22-54, **А. Е. Петросян**, *Армянский эпос и мифология*, Ереван, 2002.

Ահա թե ինչպես է *Խորենացին* (Ա.Ժա) նկարագրում այն.

Բայց Բելի դիակը դեղերով զմուսելով (բնագրում՝ «պաճուճեալ դեղովք» Ա.Պ.) Հայկը հրամայում է տանել Հարք և թաղել մի բարձրավանդակ տեղում ի տես իր կանանց և որդիների:

Սա չափազանց հետաքրքիր տեղեկություն է, որից կարելի էր ենթադրել, որ մեզանում հնում եղել է դիակը զմուսելու՝ մուսիացնելու սովորույթ, թեև նման երևույթ հնագիտորեն չի բացահայտվում: Սակայն պատմությունից հայտնի է, որ միջին դարերում որոշ նշանավոր մարդկանց դիակներ հեռու վայրեր տեղափոխելու համար իրոք մուսիացվել են<sup>4</sup>: Բելի դիակի զմուսման և մահվան վայրից՝ Հայոց ձորից Հարք տեղափոխման դրվագը միանգամայն համապատասխանում է այս սովորույթին. դիակը զմուսվել է թերևս տեղափոխման ժամանակ պահպանվելու համար, և ոչ որպես թաղման ընդունված ծես:

«Բարձրավանդակ տեղը», անկասկած, Հայկի գավառի՝ Հարքի հարավարևմտյան սահմանին, Վանա ծովի արևմուտքում գտնվող Նեմրութ լեռան գագաթն է: Նեմրութը աստվածաշնչյան Նեբրովթի թուրքերեն անվանաձևն է (արաբերեն *Namrud*-ից), իսկ հայոց մեջ Նեբրովթը նույնացվել էր Բելի հետ (Խորենացի Ա.է): Իսլամական ավանդույթում Նեմրուդը աստծու Ալլահի հակառակորդն է: Որոշ աղբյուրներում ասվում է, որ երկինք գնալու և աստծու դեմ կռվելու համար նա մի բարձր աշտարակ է շինում (Բաբելոնի աշտարակը): Առանձին մեկնաբաններ այդպես են մեկնաբանում Ղուրանի 16.26 տողերը, որի համաձայն աստված կործանում է անհավատների շինությունը՝ տանիքը փլվում է նրանց վրա<sup>5</sup>: Առաջին տեղեկությունը Նեմրութ լեռան վերաբերյալ այս համատեքստում գտնում ենք XVII դարի թուրք հեղինակ էվլիյա Չելեբիի մոտ: Իբր, անհավատ Նեմրուդականներն այդտեղ սկսել են մի հսկա արհեստական լեռ կառուցել և դեպի լեռը ուղտերով քար են տարել: Աստծու հրամանով ուղտերն ու ուղտապանները քար են դարձել<sup>6</sup>:

Այս լեգենդը, որը հին հայկական ակունքներ պիտի ունենար, հետագայում է ձևափոխվել մահմեդականների կողմից: Իրոք, հայկական բանահյուսական նյութը որոշակիորեն այլ է: Ըստ մի տարբերակի, Նեմրութը դաստակերտ է կառուցում Նեմրութ լեռան գագաթին և նետ արձակում դեպի երկինք: Աստված մի մեծ ձուկ է պահում նետի դեմ, և Նեմրութը, տեսնելով ձկան հոսող արյունը, կարծում է, թե սպանեց աստծուն: Կայծակներ են իջնում երկինքից, բեռներ տանող ուղտերը քար են դառնում, իսկ շինությունը գետնասույզ է լինում և ծածկ-

4 А. Худавердян, Атлас палеонтологических находок на территории Армении, Ереван, 2005, с. 15.

5 *Мифы народов мира*, т. 2, Москва, 1982, с 219; <http://en.wikishia.net/view/Nimrod>.

6 Էվլիյա Չելեբի, Էվլիյա Չելեբիի ուղեգրությունը, կազմեց Ա. Խ. Սաֆրաստյան (Օтавар աղբյուրները Հայաստանի և հայերի մասին, 4), Երևան, էջ 210:

վում ջրով: Համաձայն մեկ այլ տարբերակի, Բելը հարձակվում է Հայաստանի թագավորի վրա: Վերջինս, որն այստեղ համապատասխանում է Հայկին, սպանում և այրում է նրան Նեմրուժ լեռան վրա, թոնիրում: Աստծու կամքով կրակը ջուր է դառնում, Բելի մարդիկ և ուղտերը քար, և լեռան գագաթին լիճ է գոյանում<sup>7</sup>:

Հայկական ավանդույթյունում լեռան գագաթի թոնիրը խորհրդանշում է հրաբուխը, հմմտ. Հայկական լեռնաշխարհի առավել ակտիվ թոնիրակ հրաբխի անվանումը (թոնիր/թոնդիր-ի նվազականն է): Նեմրուժն ակտիվ հրաբուխ էր դեռևս միջնադարում (վերջին ժայթքումները եղել են 1352 և 1441 թթ.): Ուշագրավ է, որ Նեմրուժի հսկայական հրաբխային խառնարանը, մոտ 8 կմ տրամագծով, ամենամեծն է Արևելյան կիսագնդում<sup>8</sup>: Այդ ահուկի հրաբուխը մեծ ազդեցություն պետք է ունեցած լիներ հին մարդկանց վրա: Բերված լեգենդները լավագույնս համեմատելի են Զևսի և Տիփոնի կռվի հունական հանրահայտ առասպելի հետ, որում Զևսը կայծակնահարելով հալածում է Տիփոնին և ի վերջո թաղում նրան Սիցիլիայի էտնա հրաբխի տակ: Այս առասպելը, նշանակալի չափով, հին փոքրասիական խեթական ծագում ունի<sup>9</sup>: Իսկ Բել-Նեմրուժի կայծակնահարվելու և տեղում լիճ առաջանալու լեգենդները համադրելի են Ժորժ Դյումեզիլի կողմից հնդեվրոպական համատեքստում քննված լատինական մի առասպելի հետ (Ալբա քաղաքի արքան, փորձելով նմանակել ամպրոպը, ապստամբում է Յուպիտերի դեմ. աստված սպանում է նրան կայծակի հարվածով, և տեղի լճի ջրերը բարձրանալով ավերում են արքայի պալատը<sup>10</sup>:

Ազգածին ավանդույթյան մեջ ներկայացված հաջորդ մի քանի մահերը վերաբերում են Արամ նահապետի դարաշրջանին: Արամը հաղթական պատերազմներում ընդարձակում է Հայաստանի սահմանները բոլոր կողմերից, և այլազգիները սկսում են կոչել մեր երկիրը Արմենիա և նման ձևերով, նրա անունով (Խորենացի Ա.Ժբ, Ժդ): Արևելքում Արամը հաղթում է մեդացի երիտասարդների առաջնորդ Նյուքար Մադեսին (մեդացիների էպոնիմին), հարավում՝ Բարշամին, որին հետագայում ասորիները աստվածացրած պաշտել են (սիրիական աստված Բաալ-Շամինն է): Արևմուտքում՝ Կապադովկիայում, նա հաղթում է Տիտանյան Պայապիս Քաղային, և տեղի կուսակալ նշանակում իր տոհմակից Մշակին, որն այնտեղ կառուցում և իր անունով է կոչում Մաժաք (հետագայում՝ Կեսարիա) քաղաքը:

<sup>7</sup> Ա. Ղանալանյան, *Ավանդապատում*, Երևան, 1969, էջ 72-73:

<sup>8</sup> Թ. Հակոբյան, Ս. Մելիք-Բախչյան, Հ. Բարսեղյան, *Հայաստանի և հարակից շրջանների տեղանունների բառարան*, հ. 3. Երևան, 1991, էջ 976:

<sup>9</sup> C. Watkins, *How to Kill a Dragon*, New York/Oxford, 1995, p.448-459.

<sup>10</sup> G. Dumézil, նշվ. աշխ., p. 67-68; А. Е.Петросян, *Армянский эпос и мифология*, с. 81-82, Ա. Պետրոսյան, *Հայկական էպոսի հնագույն ակունքները* 2, Երևան, 2020, էջ 134-135:

Նա Նյուքար Մադեսին ձերբակալելով բերում է Արմավիր և այնտեղ երկաթե մեխ խփելով ճակատին, կախում պարսպի աշտարակից, ի ցույց բռնորի: Սա, իհարկե, ոչ թե թաղման, այլ մահապատժի ձև է՝ թաղման վերաբերյալ տեղեկություններ չկան: Արամի հայտնի երեք հակառակորդներից առավել հետաքրքիրն ու առասպելականը երրորդն է՝ Պայապիս Քաղյան: Արամի այս կռիվը վաղուց ի վեր համեմատվել է Ջևսի ու Տիփոնի կռվի առասպելի հետ<sup>11</sup>: Պայապիսը, ինչպես և Տիփոնը, հալածվում է Ասիական (Միջերկրական) ծովի կղզիներից մեկը, և Ջևսի ու Տիփոնի մենամարտի վայրն էլ՝ *ein Arimoiis* «Արիմոնեռում» («Իլիական» II, 783), համադրելի է Արամ անվան հետ: Իսկ քաղաքը, որը կառուցում է Մշակը Արամի հաղթանակի վայրում, գտնվում է Փոքր Ասիայի ամենամեծ՝ Արգեոս/Արգայոս լեռան հյուսիսակողմում: Յոզեֆ Մարկվարտն այդտեղ էր տեղայնացնում Արամի ու Պայապիսի կռիվը, ըստ Ջևսի ու Տիփոնի կռվի մի տեղայնացման<sup>12</sup>: Արգեոսը, որը ժամանակին ակտիվ հրաբուխ է եղել, հայտնի էր որպես սրբազան լեռ արդեն խեթական ժամանակներից<sup>13</sup>: Հելլենիզմի դարաշրջանում այստեղ պաշտվել է Ջևս Հորկիոսը («Երզման Ջևսը»), որի տաճարը գտնվում էր լեռան ստորոտում: Կապադովկացիները պաշտում էին լեռը որպես աստծո<sup>14</sup>, և այդ պաշտամունքի հետքերն ի հայտ են գալիս նաև նոր ժամանակներում<sup>15</sup>:

Ջևսի և Տիփոնի առասպելը տարբեր հեղինակներ տարբեր դարաշրջաններում տեղայնացրել են տարբեր վայրերում՝ Սիրիա, Փոքր Ասիա, Հունաստան, Կովկաս և Սիցիլիա, բայց հիմնականում՝ Կիլիկիայում<sup>16</sup>: Ժամանակակից գիտություն մեջ Տիփոնի առասպելի տեղայնացումը Արգեոսի վրա չի շրջանառվում (թեև Արգեոսը գտնվում է Կիլիկիայի հյուսիսում): Սակայն Արամի և Պայապիսի կռվի տեղայնացումը այս լեռան շրջանում, որը որոշակիորեն համադրելի է Բելի՝ Նեմրութի վրա թաղվելու հետ, ակնհայտորեն պատահական չէ:

Մարկվարտը գտնում էր, որ հենց Արամի այս կռվի շրջանն է եղել հայոց առաջին օրրանը Կապադովկիայում և փաստորեն նույնացնում էր Արամի եր-

<sup>11</sup> J. Markwart, *Die Entstehung und Wiederstellung der Armenischer Nation*, Berlin, 1919, S. 67-68; *Idem*, « Le berceau des arméniens », *REArm*, 8, 1928, p. 215 seq.

<sup>12</sup> J. Partsch, « Geologie und Mythologie in Kleinasien », *Philologische Abhandlungen. Martin Hertz zum siebzigsten Geburtstag von ehemaligen Schülern dargebracht*, Berlin, 1888, S. 111 ff.

<sup>13</sup> M. Börker-Klähn, « Mons Argaius und Papania “Die Berge.” *Anatolia and the Ancient Near East. Studies in Honor of T. Özgüç*. Ankara, S. 237-255; A. Ю. Виноградов, « Кесария каппадокийская », *Православная энциклопедия*, т. 32, Москва, 2013, с. 543-547.

<sup>14</sup> M. Börker-Klähn, *Op. cit.*, S. 242, 244-245.

<sup>15</sup> Էվիյա Չելեբի, նշվ. աշխ., էջ 148-149.

<sup>16</sup> F. Vian, « Le myth de Typhé et le problème de ses origines orientales », *Éléments orientaux dans la religion grecque ancienne*, Paris, 1960, p. 17-37; R. L. Fox, *Travelling Heroes. Greeks and Their Myths in the Epic Age of Homer*, London, 2008, p. 288-298.

որոգ հաղթանակը Ջևսի ու Տրիտոնի առասպելի հետ: Հետագա մանրամասն քննությունը ցույց է տալիս Մարկվարտի տեսակետի գոնե առասպելաբանական մասի որոշակի հիմնավորվածությունը<sup>17</sup>: Եվ հայոց ազգածին ավանդույթյան երկու առանցքային հերոսների՝ Հայկի և Արամի հաղթանակները, իրոք, համադրելի են Ջևսի և Տրիտոնի կովի հետ: Այն, որ Արամը հանդես է գալիս որպես հին ամպրոպի աստծու վիպական ժառանգը, կարելի է ասել, միանգամայն ակնհայտ է<sup>18</sup>: Հայկը ևս, թեև գուցե ոչ այդքան ուղղագծորեն, կարող է համադրվել ամպրոպի աստծու հետ<sup>19</sup>, ամեն դեպքում նրա՝ հայոց առաջին դիցաբանական նահապետի կերպարը համեմատելի է Ջևսի՝ աստվածների ընտանիքի նահապետի հետ<sup>20</sup>: Եվ ընդհանրապես պարզ է՝ Հայկը և Արամը, որպես հայոց անվանադիր նախնիներ, որոշակի կերպարային ընդհանրություններ ունեն, և ըստ Մ. Աբեղյանի, Արամը Հայկի «մի երկրորդ տիպարն» է<sup>21</sup>:

Ազգածին ավանդույթյան մեջ ներկայացվող այս մահերը վերաբերում են հայ նահապետների հակառակորդներին: Հայոց կողմի միակ նկարագրվող մահը և թաղման ծեսը հայտնի է Արամի որդու՝ Արա Գեղեցիկի լեգենդից: Ասորեստանի թագուհի, «վավաշոտ և անառակ» Շամիրամը, լսած լինելով Արայի գեղեցկույթյան մասին, պատգամավորներ է ուղարկում՝ խնդրելով իրեն կին առնել և իշխել իր թագավորության մեջ, բայց մերժվում է: Շամիրամն իր զորքով հարձակվում է Արայի վրա: Ճակատամարտում հայերը պարտվում են, Արան՝ զոհվում: Նրա դիակը տանում, դնում են ապարանքի վերնատանը: Երբ հայոց զորքը պատրաստվում է նոր մարտի, Շամիրամն ասում է, որ իր աստվածներին հրամայել է Արայի վերքերը լիզել և նա կկենդանանա: Բայց երբ դիակը սկսում է նեխել, Շամիրամն այն նետում է վիհը և ծածկում, իսկ իր սիրելիաններից մեկին «զարդարում» է որպես Արա և լուր տարածում, թե աստվածները Արային լիզելով կենդանացրել են: Սեբեոսը սրան ավելացնում է. «և այսպես Շամիրամ թագուհին տարածեց արալեզների համբավը»: Այսինքն՝ Արային լիզող-վերակենդանացնող աստվածությունները արալեզներն են, առասպելական էակներ, որոնք համարվել են «շնից սերված» (Եզնիկ Ա.իդ, իե)<sup>22</sup>:

Արայի կերպարը քննարկվել է երկու մենագրություններում և մի շարք այլ

<sup>17</sup> Ա. Պետրոսյան, Արամի առասպելը հնդեվրոպական առասպելաբանության համատեքստում և հայոց ազգածագման խնդիրը, Երևան, 1997, էջ 9 հուն., А. Е. Петросян, Армянский эпос и мифология, с. 49 слл.

<sup>18</sup> А. Е. Петросян, Армянский эпос и мифология, с. 47 слл.

<sup>19</sup> Նույն տեղում, էջ 47 հուն.:

<sup>20</sup> Ա. Պետրոսյան, «Հայկ նահապետի կերպարը. հնդեվրոպական և հիմնադրված առնչություններ», Հայկագրուհիներ, Երևան, 2013, էջ 153-160:

<sup>21</sup> Մ. Աբեղյան, Երկեր, հ. Ա, Երևան, 1966, էջ 55:

<sup>22</sup> Եզնիկ Կողբացի, Եղծ աղանդոց, Երևան, 1994:

աշխատանքներում, որպես մեռնող և հառնող աստվածություն, տարածաշրջանի հին ժողովուրդների համանման հերոսների հայկական կրկնակը (Քամմուզ, Ադոնիս, Ատտիս ևն)<sup>23</sup>: Հայկական առասպելաբանության մեջ մեռնող և հարություն առնող դիցաբանական կերպարի մյուս աչքի ընկնող ժառանգներն են Արտավազը, որը փակվում է Մասիսի մի քարայրում, բայց ձգտում է դուրս գալ այնտեղից և տիրել աշխարհին (սովորաբար ներկայացվում է որպես բացասական կերպար), և Փոքր Մհերը, որը պետք է դուրս գա Ագռավու քարից, արդարություն և բարեկեցություն հաղթանակից հետո (միևնույն դիցաբանական կերպարի ավելի դրական անձնավորումը): Արայի և նրա զուգահեռների առասպելների էական դերը հայ ավանդույթում ակնհայտ է. բավարար է ասել, որ ըստ նիկողայոս Ադոնցի, մեռնող և հարություն առնող աստծու առասպելն է պայմանավորել հին հայոց աշխարհայացքը դեռևս մինչև քրիստոնեությունը<sup>24</sup>, իսկ քրիստոնեությունն արդեն հենց մեռնող ու հառնող աստծու կրոն էր:

Արայի լեգենդը հիշեցնող մի պատմություն հայտնի է Փավստոս Բուզանդի գրքից (Ե.բ, լգ): Երբ Մուշեղ սպարապետը սպանվում է, մարդիկ նրա դիակը դնում են աշտարակի տանիքին, ասելով՝ «որովհետև քաջ մարդ էր՝ առլեզները կիջնեն ու սրան կկենդանացնեն»: Զոհված հերոսներին լիզող-վերակենդանացնող, այսինքն՝ այն աշխարհից վերադարձնող արալեզ/առլեզները համապատասխանում են Մասիսի վիհում զնդանված Արտավազգի շղթաները կրծող կամ լիզող-մաշեցնող շներին, որոնք այդպիսով փորձում են ազատել նրան ստորերկրյա անդրաշխարհից<sup>25</sup>:

Արայի ավանդույթները դեռևս Մկրտիչ էմիրը համադրել է Պլատոնի հիշած մի առասպելի հետ, ըստ որի, պամփյուլիացի մի քաջ զինվոր՝ Արմենիոսի որդի էրը զոհվում է մարտում, բայց հետո, դիակիզման խարույկի վրա վերակենդանանում է ու պատմում իր տեսածն անդրաշխարհում<sup>26</sup>: Էրի հոր Արմենիոս անունը նշանակում է «հայ», և քանի որ Արայի հայր Արամ նահապետն, ըստ Խորենացու, հենց հայոց արմեն ցեղանվան էպոնիմն է, ապա էրը, որպես մեռնող ու հառնող կերպար, և՛ հատկանիշներով, և՛ ծննդաբանությամբ համապատասխանում է Արային: Բայց, մյուս կողմից, էրի թաղման ծեսը բացարձակապես տար-

<sup>23</sup> Ա. Մատիկյան, Արա Գեղեցիկ, Վիեննա, 1930, Գ. Ղափանցյան, Արա Գեղեցիկի պաշտամունքը, Երևան, 1944:

<sup>24</sup> Ն. Ադոնց, «Հին հայոց աշխարհայացքը», Պատմական ուսումնասիրություններ, Փարիզ, 1948, էջ 223-293:

<sup>25</sup> Առալեզների վերաբերյալ մանրամասն տե՛ս Ղ. Ալիշան, Հին հաւատք կամ հեթանոսական կրօնք հայոց, Վենետիկ, 1895, էջ 117-119. առալեզների և առասպելաբանության մեջ շան կերպարի վերաբերյալ՝ Ս. Հարությունյան, Հայ առասպելաբանություն, Բեյրութ, 2000, էջ 366-367, 383-385, 418-432:

<sup>26</sup> Մ. Էմին, Հ. Վէպը հնոյն Հայաստանի, Մոսկվա, 1850, էջ 85-88:

բեր է Արայինից: Այս համատեքստում էրը նման է աքաղական առասպելաբանության էրրա աստծուն, որը ևս գնում է անդրաշխարհ և վերադառնում այնտեղից<sup>27</sup>: Ընդ որում, էրրայի անունը հենց ստուգաբանվում է սեմական «այրել, ածխացնել», արմատով<sup>28</sup>, ինչը միանգամայն համապատասխանում է էրի՝ դիակիրգման խարուկի վրա վերակենդանանալու լեգենդին: Հետաքրքիր է, որ մինչև մոտ մ.թ.ա. 2000 թ. էրրան գրվել է առանց «աստված» գաղափարագրի, հավանաբար, որպես օտար աստվածություն անուն<sup>29</sup>: Չի բացառվում, որ աքաղացիները կարող էին էրրային փոխառել Արայի հնագույն՝ հնդեվրոպական նախորդից<sup>30</sup>: Ինչևէ, հնարավոր է, որ էրի լեգենդում իրար են խառնվել երկու՝ էրրայի և Արայի կերպարները:

\*\*\*

Առասպելաբանության մեջ տիեզերածնությունը ամեն մի արարման, ստեղծագործության և ընդհանրապես էական գործողության օրինակելի մոդելն է: Վաղնջական մտածողության մեջ իրական երևույթները համադրվում և կրկնում են առասպելական ժամանակաշրջանի նախատիպերը. այսպես, ամեն մի պատերազմ կրկնում է աստվածների ու նախնիների կռիվը նախնական քառսի շարուժերի դեմ, ամեն մի մահ՝ առաջնազոհ կերպարի ու առաջնամարդու մահը, պարտությունն ու տառապանքը՝ մեռնող աստծու շարշարանքները ևն: Տիեզերածնության պատկերացումների հիման վրա է ձևավորվում և արարչագործության երկրային պատկերը՝ ձեսը: Այն կրկնում է տիեզերածնության առաջին գործողությունները՝ «առաջնաձեսը», համապատասխանեցվում «աշխարհի կենտրոնի» իր նախատիպին: Արխայիկ ձեսի հիմնական նպատակն է կրկնել «առաջնազոհի» սպանությունը և նրա մարմնի մասերից տիեզերքի կառուցման գործողությունը<sup>31</sup>:

Հայոց առասպելաբանության մեջ արարչագործությունը պահպանվել է էպոսի (վիպականացած) տարբերակով՝ հայոց ազգածին ավանդության մեջ: Ազգածնությունը տիեզերածնության մի մասնավոր դեպքն է: Ըստ այդմ, հայոց

<sup>27</sup> В. К. Афанасьева, И. М. Дьяконов, *Когда Ану сотворил небо. Литература древней Месопотамии*. Москва, 1981, с. 79-91.

<sup>28</sup> J. Roberts, "Ettra-scorched earth," *Journal of Cuneiform Studies*, 1971, 24, 1/2, p. 13.

<sup>29</sup> *Мифы народов мира*, т. 2, с. 669.

<sup>30</sup> Ա. Պետրոսյան, «Արա Գեղեցիկ և սուրբ Սարգիս. հնդեվրոպական աստվածն ու նրա ֆրիստոնեական հետնորդը», *Հայոց սրբերը և սրբավայրերը*, Երևան, 2001, էջ 168:

<sup>31</sup> М. Элиаде, *Космос и история*, Москва, 1987, с. 32 слл.; *Мифы народов мира*, т. 1, Москва, 1980, с. 87-89, 252-253; т. 2, с. 6-9. Արխայիկ ձեսի մասին ընդհանրապես՝ В. Н. Топоров, «О ритуале. Введение в проблематику», *Архαιческий ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках*, Москва, 1988, с. 7-60:

առաջին նահապետ Հայկը իրենից ներկայացնում է աստվածների ընտանիքի նահապետի վիպականացած կերպարը: Բելի սպանությունը, որից հետո սկիզբ է դրվում Հայաստանին՝ հայոց տիեզերքին, տիեզերածին առասպելի մի տարբերակն է, որտեղ նախնական քառսի ուժերը խորհրդանշող հրեշի սպանությունից հետո ստեղծվում է տիեզերքը: Բաբելոնյան առասպելաբանության մեջ գերագույն աստված Բել-Մարդուկն է, որ նետով սպանում է Տիամատ հրեշին և նրա մարմնի մասերից ստեղծում երկինքը, աստղերը, երկիրը, լեռները, գետերը ևն<sup>32</sup>: Հայոց մեջ այս պատկերը շրջված է: Բաբելոնի տիրակալ Բելը հենց Բել-Մարդուկն է, որը հայ առասպելաբանություն է անցել որպես չար ուժերը խորհրդանշող հակառակորդի կերպար: Իսկ որպես տիեզերածին կերպար հանդես է գալիս հայոց նախնի Հայկը (նրա և նրա ժառանգների անունով են կոչվում աստղեր, լեռներ, գետեր, երկրներ, իսկ առասպելաբանության մեջ անվանումը հավասարազոր է արարմանը):

Հնդեվրոպական ավանդույթներում նշանակալի տեղ է գրավում ամպրոպային վիշապամարտի առասպելը<sup>33</sup>: Այն, ըստ էության, ունի տիեզերածին բնույթ (ամպրոպի աստծու հաղթանակից հետո սկիզբ են առնում ջրերը, անձրև է գալիս, երկիրը պտղաբերում է ևն): Եվ ամպրոպի աստվածները հաճախ հանդես են գալիս որպես ցեղի նախահայրեր, նոր ավանդույթյունների ստեղծողներ, նոր հողերի յուրացման և բնակեցման հիմնադիրներ<sup>34</sup>: Հենց այդպիսի հերոսներ են Հայկը և Արամը, իսկ մարդածնությունը և ազգածնությունը, ինչպես և երկրների բնակեցումն ու նոր հողերի յուրացումը տիեզերածնության մասնավոր դեպքերն են:

Բել-Նեմրութի՝ Նեմրութ լեռան վրա կայծակնահարվելու և թոնրում այրվելու լեգենդները կարող են մեկնաբանվել որպես դիակիզման ծեսի առասպելաբանական արտացոլում: Այս համատեքստում Նեմրութին կայծակնահարող աստվածը և Հայկին փոխարինած հայոց թագավորը կրկնում են հին ամպրոպի աստծու կերպարը: Հետաքրքիր է, որ դիակիզման ծեսի հետ կարող են կապվել նաև լեգենդում կրակի ջուր դառնալը և լճի գոյացումը: Այսպես, խեթական արքայական թաղման ծեսում դիակիզումից հետո կրակը հանգցնում էին մեծաքանակ խմիչքներով, հնդկականում՝ սրբազան սոմայով, իսկ Ռիգվեդայի մի հիմնում (X, 16, 13-14) ասվում է, որ այնքան ջուր է լցվում խարույկի վրա, որ նրա

<sup>32</sup> В. К. Афанасьева, И. М. Дьяконов, *նշվ. աշխ.*, էջ 342-350:

<sup>33</sup> В. В. Иванов., В. Н. Топоров, *Исследования в области славянских древностей*, Москва, 1974; С. Watkins, *նշվ. աշխ.*:

<sup>34</sup> G. Nagy, *Greek Mythology and Poetics*, Ithaca-London, 1990, p. 181-201, տե՛ս նաև И. М. Дьяконов, *Архаические мифы Востока и Запада*, Москва, 1990, с. 98:



տեղում ճահիճ առաջանա, ապա՝ ջրային բույսեր աճեն և գորտեր բնակվեն<sup>35</sup>:

Բելը հայ ավանդույթյան առաջին գոհվող կերպարն է և ըստ այդմ, հայ իրականության մեջ ամեն մի մահ կարող էր համադրվել և կրկնել Բելի մահը: Ասվածը կարող է հաստատվել այն հանգամանքով, որ վիշապամարտը և «առաջնագոհ» կերպարները այլ դեպքերում ևս տեղայնացվում են նեմրուխ լեռան շրջանում: Այսպես, «վիշապաքաղ» Վահագն աստծու պաշտամունքի կենտրոնը Տարոնում էր, նեմրուխ լեռան արևմուտքում: «Սասնա ծռերում» նեմրուխից արևելք, Խլաթում է գոհվում հայոց հերոսների միակ գոհվող կերպարը՝ Դավիթը, իսկ հեքիաթում՝ Արա Գեղեցիկը՝ Հայկյանների «առաջնագոհը»<sup>36</sup>:

Դիակիրզումը տարածված է եղել Հայկական լեռնաշխարհի պատմության ոչ բոլոր փուլերում, էթնիկական և սոցիալական ոչ բոլոր շերտերի մոտ: Մեզանում հին դարաշրջաններում հնագիտորեն ի հայտ են գալիս թաղման մի քանի ծես, որոնցից դիակիրզումը բնորոշ է մեր հատկապես միջինբրոնզեդարյան մշակույթների կրողներին<sup>37</sup>, որոնք, ամենայն հավանականությամբ, հնդեվրոպական լեզուների կրողներ են<sup>38</sup>: Ամեն դեպքում կարելի է կարծել, որ հնագույն հայոց մեջ դիակիրզման ծեսը կապվել է ամպրոպի աստծու ձեռքով հակառակորդին կայծակնահարելու առասպելի հետ<sup>39</sup>:

\* \* \*

Էրը և Մուշեղը հայտնի են որպես քաջ ռազմիկներ, որ գոհվում են մարտում: Արան ևս գոհվում է մարտում, բայց, մյուս կողմից, նա բնութագրվում է որպես հնդեվրոպական առասպելաբանության երրորդ՝ «համայնական» գործառույթյան կրող<sup>40</sup>, և նրա՝ արալեզների օգնությամբ վերակենդանացումը դժվար է դիտել որպես ռազմիկի թաղման ծեսի արձագանք: Մինչդեռ այն որոշակիորեն համադրելի է զրադաշտական թաղման ծեսի հետ, որում դիակը դրվում էր հատուկ տեղերում՝ թռչունների, գազանների և շների կողմից հոշոտվելու համար

<sup>35</sup> Т. Я. Елизаренкова, *Ригведа. Избранные гимны*, Москва, 1972, с. 202, 357: Գ. Թումանյան, «Ուլ բոնգեդարյան Հայաստանում թաղման ծիսակարգերի պայմանավորվածությունը մահվան պատկերացումներով», ՊԲՀ, 3, 2008, էջ 127:

<sup>36</sup> Ե. Լալայան, «Արա Գեղեցիկ», Ազգագրական հանդես, IX, Փիֆլիս, 1902, էջ 159:

<sup>37</sup> К. Х. Кушнарева, *Южный Кавказ в IX-II тыс. до н. э.*, СПб., 1993, с. 276, Պ. Ավետիսյան, Հայկական լեռնաշխարհը մ.թ.ա. XXIV-IX դարերում (սոցիալ-մշակութային ձևափոխումների դինամիկան ըստ հնագիտական տվյալների), Երևան, 2014, 60-63:

<sup>38</sup> Ա. Պետրոսյան, Հայ ժողովրդի ծագման խնդիրը, Երևան, 2017, էջ 141-142:

<sup>39</sup> Մեզանում դիակիրզման ծեսի վերաբերյալ հնդեվրոպական համատեքստում տե՛ս Գ. Թումանյան, նշվ. աշխ., էջ 125-128, А. Ц. Геворгян, Н. Г. Тирацян, А. Е. Петросян, «Погребальная урна из карашамбского могильника», *Армянский гуманитарный вестник*, 2021, № 7, с. 110-123:

<sup>40</sup> S. Ahyan, նշվ. աշխ., 261; G. Dumézil, նշվ. աշխ., p. 133 seq.

և նոր միայն թաղվում: Եվ հետաքրքիր է, որ որոշ հունական աղբյուրներում Արմենիոսի որդի էրը վարմանալիորեն նույնացվել է Զրադաշտի հետ<sup>41</sup>:

Մեզանում դիամասնատման ծեսով թաղումները, Բրոնզի դարից Ուրարտու, արդեն համադրվել են Արա Գեղեցիկի լեզենդի հետ<sup>42</sup>: Նման հնագույն թաղումներ հայտնի են դեռևս Չաթալհյույուքից: Հետագայում, ուշ բրոնզի և վաղ երկաթի դարերում այն Փոքր Ասիայում և Անդրկովկասում տարածված թաղման ձևերից մեկն է դառնում: Իսկ նմանօրինակ (զրադաշտական) թաղումներն իրանական աշխարհում ի հայտ են գալիս շատ ավելի ուշ, Աքեմենյան և հետաքեմենյան ժամանակներում և չէին կարող ազդել Հայկական լեռնաշխարհի հին բնակչության վրա<sup>43</sup>: Ի դեպ, Արգիշթիխինիլի դամբարանը պեղած հեղինակները գտնում են, որ ընդհակառակը, Իրանի նմանատիպ թաղումներն իրենք կարող էին արդյունք լինել ուրարտական ազդեցության<sup>44</sup> (իրականում, զրադաշտական թաղման ծեսը ծագում է հնագույն ժամանակներից): Ինչևէ, հին գրավոր աղբյուրներում նկարագրված իրանական նյութը շատ ցուցադրական է: Ըստ անտիկ հեղինակների, իրանական մոգերը դիակները նախապես տվել են գիշատիչներին՝ հողտեղու, իսկ Հիրկանիայում (Կասպից ծովի հարավարևելքում), այդ նպատակի համար պահվել են հատուկ շներ<sup>45</sup>: «Ավեստայում» Ահուրա Մազդան դիակները որտե՞ղ թաղելու վերաբերյալ հարցին պատասխանում է. «Ամենաբարձր գագաթների վրա, որտեղ, գիտեն, որ միշտ կան լեշակեր շներ և թռչուններ» («Վիդեդադ» 6.45)<sup>46</sup>:

Արա Գեղեցիկը անվանադիր հերոսն է Այրարատի և նրա սրտի՝ Արարատյան դաշտի («դաշտն Արայի», Խորենացի Ա. Ժե. Սեբեոս Ա): Նա գոհվում է հենց այդ դաշտում տեղի ունեցած ճակատամարտում և այդտեղ էլ պետք է թաղվեր: Ընդհանրապես, աշխարհագրական օբյեկտները կոչվում են այն առասպելաբանական հերոսների անունով, որոնք գոհվել և թաղվել են այդտեղ (հմմտ. Նեմրոս լեռան կոչումը Բել-Նեբրոսի անունով), և ըստ լեզենդի էլ, Արան գոհվել է Արարատյան դաշտում, Արայի լեռան փեշերին գտնվող Արզնի գյուղի մոտ<sup>47</sup>:

<sup>41</sup> Ա. Մատիկյան, նշվ. աշխ., էջ 258-274:

<sup>42</sup> Հ. Մարտիրոսյան, Ռ. Թորոսյան, «Արգիշթիխինիլի սարկոֆագը», ՊՔՀ, 3, 1986, էջ 226-227, Գ. Թումանյան, նշվ. աշխ., էջ 122-125, А. Е. Симонян, «Древнеарийские традиции в погребальных ритуалах Армении в бронзовом веке», *На пути открытия цивилизации. Сборник статей к 80-летию В. И. Саргисиди*, СПб., 2010, с. 626-629:

<sup>43</sup> Զրադաշտական քաղոմների վերաբերյալ տե՛ս *Encyclopaedia Iranica*, vol. IV, London, 1990, p. 561-563:

<sup>44</sup> Հ. Մարտիրոսյան, Ռ. Թորոսյան, նշվ. աշխ., էջ 227:

<sup>45</sup> С. D. Yonge, *Cicero's Tusculan Disputations*, New York, 1888, p. 57-58; М. Колледж, *Парфяне. Последователи пророка Заратуштры*, Москва, 2004, с. 97.

<sup>46</sup> J. Darmesteter, *The Zend-Avesta*, Part 1. "The Videvdat," Oxford (= Delhi, 2005), p. 73.

<sup>47</sup> Ա. Ղանալանյան, նշվ. աշխ., էջ 166-167:

Հատկանշական է, որ ուրարտական դարաշրջանում դիամասնատմամբ թաղումները հայտնի են միայն Արարատյան դաշտից, որտեղ նրանք պիտի որ շարունակեին նախաուրարտական ավանդույթը<sup>48</sup>: Ըստ մեր վարկածի, հայոց նախնական օրրանը եղել է ուրարտական աղբյուրների էթիոնի երկիրը, որն ընդգրկում էր Այրարատի տարածքները<sup>49</sup>: Եվ Արայի թաղման ավանդույթունը պետք է լիներ էթիոնիի, այսինքն՝ հնագույն հայոց թաղման ծեսերից մեկի առասպելական արձագանքը:

ARMEN PETROSYAN

### FUNERAL RITES OF EARLIEST ARMENIANS

(according to ethnogenic tradition)

**Key words:** Armenian folklore, ethnogenic tradition, comparative mythology, Hayk, Bel, Aram, Ara the Handsome, funeral rite.

The article examines the information on funeral rites in the ancient legends of the origins of Armenia known from the historical writings of Movsēs Khorenats‘i and Sebēos. It is told that the Armenian forefather Hayk kills the Babylonian king Bel in a battle and buries him in his domain, in a high place (i.e., on Mt. Nemrut, west of Lake Van). Later folk legends tell that Bel was killed by the lightning and the Armenian king (i.e. Hayk) burned his body on Mt. Nemrut. The last mythological patriarch, Ara the Handsome, was killed in a battle, but he was supposedly resurrected by the Aralezes, dog-like creatures that lick and resurrect fallen heroes. The analysis shows that Bel’s funeral is comparable to the cremation ritual, and the myth of the resurrection of Ara the Handsome is an echo of the ancient ritual, in which the dead body was left in special places to be devored by dogs (cf. the corresponding Zoroastrian rite).

<sup>48</sup> Ս. Հմայակյան, Վանի թագավորության պետական կրոնը, Երևան, 1990, էջ 82:

<sup>49</sup> Ա. Պետրոսյան, Հայ ժողովրդի ծագման խնդիրը, էջ 181-199:

АРМЕН ПЕТРОСЯН

## ПОХОРОННЫЕ ОБРЯДЫ ДРЕВНЕЙШИХ АРМЯН

(по данным этногонического предания)

**Ключевые слова:** Армянский фольклор, этногоническое предание, сравнительная мифология, Гайк, Бел, Арам, Ара Прекрасный, похоронный ритуал.

В статье исследуются сведения о погребальных обрядах в сказании о происхождении армян (этногоническом предании), известном из исторических сочинении Мовсеса Хоренаци и Себеоса. Рассказывается, что первопредок армян Гайк в сражении убивает вавилонского царя Бела и хоронит его в своей вотчине, на высоком месте (т.е. на горе Немрут на западе Ванского озера). А в поздних народных легендах рассказывается, что Бел был убит молниями, а армянский царь (т.е. Гайк) сжег его тело на горе Немрут. Последний мифологический патриарх – Ара Прекрасный, был убит в сражении, но его якобы воскресили аралезы – собакоподобные существа, которые лижут и воскрешают павших героев. Анализ показывает, что похороны Бела сопоставимы с ритуалом кремации, а миф о воскресении Ара Прекрасного – отголосок древнейшего ритуала, при котором труп покойника оставляли в специальных местах на обглаживание собакам (ср. соответствующий зороастрийский обряд).

**ՊԱՏԵՐ ԵՎ ՊԱՐԻՍՊՆԵՐ. ՄԱՍՆԱՎՈՐԻ ՈՒ ՀԱՆՐԱՅԻՆԻ  
ՄԻՋԵՎ ՍԱՀՄԱՆՆԵՐԸ ԿԻԼԻԿՅԱՆ ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ  
ՔԱՂԱՔԱՅԻՆ ՄԻՋՎԱՅՐՈՒՄ**

*Բանալի բառեր՝ Կիլիկյան Հայաստան, միջնադարյան առևտուր, միջերկրածովյան առևտուր, ֆեոդալիզմ, մասնավոր սեփականություն, միջնադարյան կապիտալ, Այաս, Վենետիկ, Ջենովա:*

**Միջնադարյան քաղաքը և ֆեոդալիզմը**

Միջնադարյան քաղաքները համակեցական մոդելների զարգացման կենտրոններն էին: Ինչպե՞ս էին այդ քաղաքներում ձևավորվում համակեցական տարածությունները: Ինչպե՞ս էին հասունանում ու ավելի հստակ դառնում մի կողմից մասնավոր սեփականության միջև սահմանները, որոնք հիմք էին դառնում միջմարդկային բազմակողմանի համակեցության կառուցման համար, մյուս կողմից՝ մասնավոր ու հանրային սեփականության սահմանները: Ինչպե՞ս և ի՞նչ գործընթացների արդյունքում էին այդ սահմաններն ավելի անշափելի վիճակից անցում կատարում չափելի, հստակ ֆիզիկական սահմանների: Ներքաղաքային բազմակողմանի այս սահմանազատումները, որոնք արտահայտվում էին պատերի, պարիսպների տեսքով, զուտ մեխանիկական երևույթներ չէին, այլ, ըստ էության, ցույց էին տալիս տվյալ քաղաքում մասնավոր ու հանրային անշարժ կապիտալի ինստիտուցիոնալիզացված լինելու աստիճանը: Այդպես էր միջնադարում, այդպես է նաև մեր օրերում: Որքան հստակ ու փաստաթղթավորված էին անշարժ գույքի սահմանները, այնքան ավելի հստակ լինելու հավանականություն ունեն նաև դրանց սեփականատերերի միջև համակեցությունը:

13-րդ դարի սկզբից ներգրավվելով միջազգային առևտրային հարաբերություններին, Կիլիկյան Հայաստանի քաղաքներում սկսեցին ընթանալ խորքային փոխակերպումներ: Փոխվում էին այդ քաղաքների բնակչության թվաքանակը,

\* ՀՀ ԳԱԱ պատմության ինստիտուտ, պ.գ.թ., barevzor@gmail.com, հոդվածը ներկայացնելու օրը՝ ապրիլի 12, 2023, հոդվածը գրախոսելու օրը՝ ապրիլի 29, 2023:

էթնիկ կազմը, ավելանում ու փոխվում էին տնտեսական կապիտալի ձևերն ու ծավալները, որոնք բերում էին դրանց փաստաթղթավորման, հստակ սահմանազատման պահանջարկի: Հատկապես Այաս քաղաքը, Կիլիկյան Հայաստանում, դարձավ համակեցական այդ փոխակերպումների գլխավոր կենտրոններից: Միսիթար Գոշի, Սմբատ Սպարապետի «Դատաստանագրքերում», վենետիկյան ու ջենովական նոտարական աղբյուրներում շրջանառվում են արտահայտություններ, տերմիններ, որոնք որոշակիորեն վկայում են Կիլիկիայում մասնավոր սեփականության սահմանազատման իրավական հիմքերի մասին, որոնց վրա, ըստ էության, կառուցվում էին մարդկանց միջև հարաբերությունների ձևերը: Սույն հետազոտության միջոցով անդրադառնալու ենք հետևյալ հարցերին. ինչու և ինչպե՞ս էին կիլիկյան քաղաքներում հաստենանում ու ձևակերպվում մասնավոր անշարժ սեփականության սահմանները: Ինչպե՞ս էին դրանք սահմանազատվում քաղաքային միջավայրում, որի արդյունքում անխուսափելիորեն ուրվագծվում էր նաև հանրային սեփականության տարածությունները: Ինչպե՞ս էր փոխվում քաղաք-գյուղ հաղորդակցությունը:

Ի տարբերություն վարչական, քաղաքական սահմանների՝ համակեցական, մշակութային սահմանները դժվար չափելի են և շատ հաճախ չեն համընկնում տվյալ պետության քաղաքական սահմանների հետ: Օրինակ, թեև Հռոմեական կայսրության քաղաքական սահմանները հասնում էին մինչև Բրիտանիա կամ Հայաստան, ապա հռոմեական համակեցական մշակութացված մոդելները կարող էին տարածված լինել կայսրության քաղաքական սահմաններից անդին կամ հակառակը: Հռոմ քաղաքը այդպիսի մոդելների ձևավորման համակերպական կենտրոնն էր, որի անկումից հետո դրանք արդեն համատարած ներդրվել ու զարգանում էին եվրոպական և մերձավորարևելյան քաղաքներում:

Առհասարակ ֆեոդալիզմի ժամանակաշրջանը փուլերի բաժանելու հիմքում որպես չափանիշ դրվում են հատկապես նյութական կապիտալի փոխակերպումները և դրանց հիման վրա հասարակությունների ձևի ու բովանդակության փոփոխությունները:

Աննալների Ֆրանսիական պատմագիտական դպրոցի հիմնադիրներից Մարկ Բլոկն առանձնացնում է ֆեոդալիզմի երկու փուլ: Առաջինն, ըստ նրա, տևում է մինչև 11-րդ դ. կեսը, որը համապատասխանում է գյուղական կայուն տարածությունների կազմակերպման հետ, որտեղ առևտուրը նշանակալից և տարածված չէր, մետաղադրամները հարաբերականորեն հազվադեպ էին պատահում և աշխատավարձ ստացող սոցիալական շերտ համարյա գոյություն չուներ: Երկրորդ փուլը հողային մեծ սահմանազատումների, հստակեցումների, առևտրի վերակենդանացման, դրամական տնտեսության ընդարձակման և ար-

տադրողի նկատմամբ առևտրականի՝ գնալով աճող գերակայության ժամանակաշրջանն էր<sup>1</sup>:

Աննալների ֆրանսիական պատմագիտական դպրոցի մեկ այլ ներկայացուցիչ ժակ լը Գոֆֆը, ավելացնում է, որ այնուամենայնիվ, տնտեսական ու սոցիալական էվոլուցիաները երկարաժամկետ առումով շատ ավելի երկար ընթացել են նույն ուղղությամբ, քան հակադիր<sup>2</sup>: Այսինքն, տնտեսության զարգացմանը զուգընթաց, երբ նյութական կապիտալի ձևերը դառնում էին ավելի բազմատեսակ ու մատչելի, մարդիկ սոցիալապես դառնում էին ավելի շարժունակ, հարաբերականորեն ավելանում էին նրանց ազատությունները, քանի որ կապիտալի ձևերը սոցիալական ավելի լայն շերտերի էին հասու դառնում:

Խոսելով ֆեոդալիզմի փուլերի մասին, Մարկ Բլոկը գրանք հետևյալ կերպ է ձևակերպում. «...լուրջ սխալ կլինի «Ֆեոդալական քաղաքակրթությանը» ժամանակագրորեն վերաբերվել որպես մեկ ամբողջության»<sup>3</sup>: Այսինքն, ֆեոդալիզմի, ինչպես և սոցիալ-հասարակական այլ կացութաձևերը տարածական առումով չէին կարող համաշափ զարգանալ: Տարբերությունները կարող էին լինել ոչ միայն մակրո մակարդակում՝ աշխարհամասերի, տարբեր պետությունների միջև համեմատության մեջ, այլ նաև միկրո՝ իրար մոտ գտնվող բնակավայրերի միջև: Ֆեոդալիզմի անհամաշափ զարգացման այս ընթացքը կարելի է պայմանավորել բազմաթիվ գործոններով՝ սկսած հաղորդակցության միջոցներից, ժողովրդագրական իրավիճակից մինչև նյութական ռեսուրսներ: Այսինքն, նույն ժամանակամիջոցում Ֆրանսիայում, Գերմանիայում, Իսպանիայում ֆեոդալիզմը, սոցիալ-տնտեսական կացութաձևերը, թեև հիմնականում ունեին ընդհանուր օրինաչափություններ, սակայն նաև տարբեր էին իրենց զարգացման ընթացքով:

Մարկ Բլոկը ֆեոդալիզմը փուլերի բաժանելիս առաջնորդվում է մի շարք չափանիշներով, որոնք ցույց են տալիս մինչև 11-րդ դար և դրանից հետո ֆեոդալական հասարակարգի փոփոխությունները: Այդպիսի չափանիշներից են, օրինակ, բնակչության քանակն ու խտությունը, հաղորդակցությունը, ճանապարհները, առևտուրը, դրամական շրջանառությունը և այլն: Պատմաբանը ներկայացնում է համատեքստը, թե ինչպես արևմտահռոմեական, հետո նաև Կարոլինգյան կայսրությունների անկումից հետո եվրոպայում աստիճանաբար սկսվեց հաղորդակցական արագությունների անկում: Հռոմեական ճանապարհները քանդվում էին, չէին վերանորոգվում, ինչն անխուսափելիորեն հանգեցնում էր տարաբնույթ կապերի, տեղեկատվական փոխհոսքերի արգելակմանը:

<sup>1</sup> M. Bloch, *The Feudal Society*, V. I, *The Growth of the Ties of Dependence*, Routledge 1993, p. 60-71. J. Le Goff, *Medieval Civilization*, Blackwell, 1992, p. 94.

<sup>2</sup> J. Le Goff, *Medieval Civilization*, p. 94.

<sup>3</sup> M. Bloch, *The Feudal Society*, p. 60.

Մյուս կողմից, տեղի էր ունենում բնական աճի անկում, ինչը բերում էր նոսր բնակեցված տարածությունների, որն իր հերթին դանդաղացնում էր հաղորդակցությունը<sup>4</sup>: Հաղորդակցության, տեղեկատվության փոխհոսքերի արագության անկումը տեղի էր ունենում ինչպես միկրո՝ քաղաքի ներսում կամ քաղաք-գյուղ, գյուղ-քաղաք ուղղություններում, այլ նաև մակրո մակարդակում՝ երկրից երկիր և այլն:

Ինչպե՞ս էր զարգանում տնտեսությունը 12-14-րդ դարերում և ինչո՞ւ, ինչպես Մարկ Բլոկն է նշում, արդեն 11-րդ դ. կեսից նկատելի է դառնում առևտրականի աստիճանաբար աճող գերակայությունը արտադրողի նկատմամբ: Խաչակրաց արշավանքներով մեկնարկեց Արևելք-Արևմուտք առևտրային կապերի, ուղիների վերակենդանացման և զարգացման նոր փուլ, որն այլ կերպ կարելի է անվանել Արևելքի ու Արևմուտքի միջև տեղեկատվական, այդ թվում և բազմաշերտ տեխնոլոգիաների փոխհոսքերի ժամանակաշրջան:

### Կիլիկյան Հայաստանը ֆեոդալիզմի միտումներում

Եթե փորձենք հասկանալ, թե արդյոք համաժամանակյա՞ էին ընթանում Արևմտյան եվրոպայում ու Կիլիկյան Հայաստանում հաղորդակցական զարգացումները, ապա պետք է դիտարկել դրանց տարբեր շերտեր՝ քաղաքական, տնտեսական և մշակութային: Ըստ էության, Մարկ Բլոկը, Ժակ լը Գոֆֆը հանգում են այն մտքին, որ 11-րդ դարի երկրորդ կեսից արևմտաեվրոպական իրականության մեջ սկսվում է ֆեոդալիզմի նոր փուլ, որին անցնելու գլխավոր շափորոշիչները առևտրատնտեսական, հաղորդակցական, տեղեկատվական փոխհոսքերի արագացումներն էին, որոնք աստիճանաբար սկսեցին փոխակերպել մարդկանց տարածական ու ժամանակային ընկալումները: Արդեն 12-րդ դ. իտալական Սիենա քաղաքը դարձել էր եվրոպական բանկային գործի կենտրոնը, որին հետագայում միացավ Ֆլորենցիան: Ֆլորենտական բանկերը՝ Բարդին, Պերուցցին, դարձան համաեվրոպական խոշորագույն բանկային տները, որոնք ֆինանսավորում էին քաղաքական ու տնտեսական մեծ նախագծեր: Բանկերը, ֆինանսադրամական հարաբերությունների խորքային փոփոխությունները արդեն վկայում են ֆեոդալական նոր որակի հարաբերությունների մասին: 11-14-րդ դարերի ժամանակափուլը տարբեր մասնագետներ ձևակերպում են որպես «կոմերցիոն հեղափոխություն»<sup>5</sup>: Այս փոխակերպումներն ի վերջո 14-րդ դարի կեսերին հասունացրին Վերածննդի դարաշրջանը, որի էպիկենտրոնները դար-

<sup>4</sup> Նույն տեղում, էջ 60-71:

<sup>5</sup> Lopez R. S., *The Commercial Revolution of the Middle Ages, 950-1350*, Cambridge University Press, 1976.



ձան նույն քաղաքները՝ Ֆլորենցիա, Վենետիկ, Ջենովա և այլն, որոնք միաժամանակ նաև առևտրատնտեսական խոշոր կենտրոններն էին:

Եթե զուգահեռներ տանենք մինչև 11-րդ դարի արևմտաեվրոպական իրականության ու Կիլիկիայի միջև, ապա կարելի նկատել նման իրողություններ և միտումներ: Մինչև 11-րդ դարը Կիլիկիայի տարածքը գտնվում էր տարբեր կայսրությունների կազմում. 7-11-րդ դարերի ընթացքում դարձել էր Բյուզանդական կայսրության և Արաբական խալիֆայության միջև ընթացող պատերազմների դաշտ: Դեռևս հունական գաղութացման ժամանակներից այստեղ կառուցված հնագույն բերդերն անմխիթար վիճակում էին. հատկապես բյուզանդա-արաբական պատերազմների հետևանքով Կիլիկիայի տարածքը դուրս էր մնացել առևտրային մայրուղիների ցանցերից, որի հետևանքով ներքին ճանապարհները ևս բարվոք վիճակում չէին: Բնականաբար, ճանապարհների որակով պայմանավորված էր ոչ միայն առևտրային ապրանքաշրջանառությունը, այլ նաև դրանց հետ ընթացքող տեղեկատվական փոխհոսքերը, որոնց արագությունից կախված էին տվյալ պետության հասարակության մեջ ընթացող ինչպես քաղաքական, տնտեսական, այնպես էլ մշակութային փոխակերպումները:

11-12-րդ դարերը Կիլիկյան Հայաստանի համար պետության հիմնադրման ու կայացման փուլն էր, որի ընթացքում գլխավոր առաջնահերթությունները ռազմաքաղաքական ներքին ու արտաքին հարցերն էին: Առավել ևս, որ Արևելք-Արևմուտք առևտրային հարաբերությունների գլխավոր առանցքը անցնում էր Խաչկարաց պետություններով, և Կիլիկիան չէր ներառվում միջազգային առևտրատնտեսական լայնածավալ գործընթացներին: 12-րդ դ. վերջին Կիլիկյան Հայաստանի թագավոր Լևոն Ա (որպես իշխան՝ Լևոն Բ 1187-1198, որպես թագավոր՝ 1198-1219) Մեծագործը պետությանը միավորեց Միջերկրական ծովի հյուսիսարևելյան ափի մեծ հատված, որի արդյունքում Կիլիկիան արագորեն ներգրավվեց ժամանակի ֆինանսատնտեսական հարաբերությունների ամենազարգացած՝ միջերկրածովյան համակարգին: 13-րդ դ. երկրորդ կեսին Կիլիկյան Հայաստանում լիարժեքորեն ներդրվել և գործում էր միջերկրածովյան ավազանի պետություններում գործող ֆինանսադրամական, առևտրային գործառույթների ամբողջ գունապնակը: Այստեղ Ջենովա կամ Վենետիկ առևտրային ուղևորության մեկնող վաճառականն ապրանքներ գնելու նպատակով կանխիկ գումարի փոխարեն իր հետ վերցնում էր ընդամենը ստացականի թուղթ՝ իր բոլոր հավաստիքներով և դրա հիման վրա ստանում կանխիկ գումար՝ արդեն ժամանման քաղաքում առևտրային մեկ այլ գործակալից: Այդ մասին են վկայում Կիլիկիայի քաղաքներում, հատկապես Այասում կազմված տասնյակ հազարավոր

նոտարական գործերը, որոնք ժամանակին տեղափոխվել և առ այսօր պահվում են իտալական, ֆրանսիական, իսպանական քաղաքների արխիվներում<sup>6</sup>:

Միջնադարում միջազգային առևտրին ներգրավվումը յուրաքանչյուր պետության տնտեսության զարգացման կարևորագույն խթանն էր: Այն բերում էր ինչպես արհեստագործական, այնպես էլ գյուղատնտեսական ապրանքների պահանջարկի ավելացմանը, որը սպասարկելու համար պահանջվում էր բնակչության ավելի լայն շերտերի ներգրավում: Ապրանքների սպառման կենտրոնը քաղաքն էր, հետևաբար բնակչության կուտակումը քաղաքներում բերում էր հաղորդակցության, մարդկանց միջև համակեցական տարածությունների կրճատմանը, որտեղ նույն հրապարակում, շուկայում հանդիպում էին տեղացի ու այլազգի առևտրականները, արհեստավորները, գյուղացին, ազնվականը և զինվորը: Քաղաքներում բնակչության խտության ավելացումն անխուսափելիորեն բերում էր համակեցական կանոնների, օրենքների վերանայման պահանջի: Հատկապես 13-րդ դարից Կիլիկիայի քաղաքներում մշտապես առկա էին «իտալացի», ֆրանսիացի, կատալոնացի, հույն, հրեա, ասորի, արաբ մեծաքանակ համայնքներ, որոնք յուրահատուկ կոմունալիտ միջավայր էին ձևավորում: Միաժամանակ, պետության հիմնական հայկական բնակչությունը ևս մշակութապես միատարր չէր, քանի որ Կիլիկիայում բնակչություն էին հաստատել բուն Հայաստանի՝ մեկը մյուսից հեռու գտնվող բնակավայրերից եկած մարդիկ՝ Արցախից մինչև Վասպուրական, որոնք պատկանում էին սոցիալական տարբեր շերտերի՝ համակեցական յուրահատուկ ավանդույթներով ու սովորույթներով: Տարբեր էին նաև ավատատիրական, սոցիալ-տնտեսական հարաբերությունների զարգացման, մասնավոր սեփականության հետ վարվելու, տնտեսական գրագիտության մակարդակներն ու մշակույթը: Ուստի պատահական չէ, որ նախապես Մխիթար Գոշը, հետո 13-րդ դ. կեսերին Սմբատ Սպարապետը նախաձեռնեցին նոր «Դատաստանագրքերի» կազմումը: Թեև այդ օրենսգրքերը զերծ չեն կրոնական ազդեցությունից, սակայն միաժամանակ նկատելի է իրավունքի աշխարհիկացման որոշակի միտում<sup>7</sup>:

<sup>6</sup> L. Balletto, *Notai Genovesi in Oltremare, atti rogati a Laiazzo da Federico di Piazzalunga (1274) e Pietro di Bargone (1277, 1279)*, Genova, 1989, Զ. Գևորգյան, *Կիլիկիայի հայկական պետությունը միջերկրածովյան առևտրի համակարգում (XIII-XIV դդ.)*, Երևան, 2015, էջ 88-105: Զ. Գևորգյան, «Միջերկրածովյան առևտրի կազմակերպման եղանակները Կիլիկյան Հայաստանում XIII-XIV դդ.», *Հայոց պատմության հարցեր*, № 11, Երևան, 2010, էջ 57-77:

<sup>7</sup> Զ. Գևորգյան, «Կնոջ իրավական կարգավիճակը ըստ Կիլիկյան Հայաստանի պատմության աղբյուրների», *Նյութեր ակադեմիկոս Աևոն Խաչիկյանի ծննդյան հարյուրամյակին նվիրված հագագիտական միջազգային գիտաժողովի (28-30 հունիսի, 2018 թ.)*, Երևան, 2019, էջ 155:

### Կապիտալի սահմանազատումները Կիլիկյան Հայաստանում

Մխիթար Գոշի և Սմբատ Սպարապետի դատաստանագրքերում կարելի է գտնել շարժական ու անշարժ գույքի (հողատարածք, այգի, տուն, խանութ, ջրաղաց), ընտանի կենդանիների, կահկարասու, մրգատու ծառերի վաճառքին ու վարձակալմանը վերաբերող բազմաթիվ հողվածներ, որոնցում ևս հանգամանորեն ներկայացված են հնարավոր խնդիրների լուծման իրավական քայլերը<sup>8</sup>: Այս տեսանկյունից ուշագրավ են երկու դատաստանագրքերում առկա իրավական մի շարք հողվածներ, որոնք ուղիղ վերաբերում են մասնավոր սեփականությունների միջև որոշակի սահմաններին, ինչպես նաև հանրային տարածքների ձևակերպմանը: Մխիթար Գոշի «Դատաստանագրքում» կարդում ենք. «Եթե վաճառից է ոք տուն բնակութեան ի պարսպաւոր քաղաքի, եղիցին փրկանք նորա մինչեւ ի կատարել տարոյ աւուրցն վաճառին իւրոյ. օրաթուի լիցի փրկանք նորա: Ապա թէ ոչ փրկեսցի մինչեւ ընուցու տարի նորա ողջոյն, հաստատեսցի տունն, որ իցէ ի պարսպաւոր քաղաքի, հաստատութեամբ ստացողին իւրոյ յազգս իւր եւ ելցէ ի թողութեանն: Եւ զվաճառ փարթամաց թէ ոմանց աղքատաց վաճառէ սահմանաւ, վասն ողորմութեան դարձուցանելի է ըստ պայմանին: Իսկ տունք, որ յաւանս իցեն, որոց պարիսպ ոչ իցէ շուրջանակի, ընդ անդս երկրի համարեսցին եւ հանապազ ընդ փրկանօք լիցին եւ ի թողութեանն ելցեն: Եւ զայս դատաստան այսպէս առցուք. զի թէպէտ եւ ամ թողութեան ոչ է առ մեզ, սակայն զամեն փրկանաց հաստատուն կալցուք, պակասեալք յառաւելութենէ. նմանապէս եւ՝ զաւուրսն»<sup>9</sup>: Հողվածում հիմնականում ասվում է, որ եթե մեկը պարսպավոր քաղաքում տուն վաճառի, իր տունը կարող է հետ գնել մեկ տարվա ընթացքում, հաշված վաճառքի օրվանից: Իսկ եթե մեկ տարվա ընթացքում հետ գնել չկարողանա, տունը կհաստատվի գնողի կամ նրա ազգականների անունով և արդեն հետգնման ենթակա չի լինի, անգամ (մեղքերի) թողության պարագայում: Սակայն եթե տունը գտնվում է ավանում, որը պարիսպով շրջապատված չէ, միշտ ենթակա է հետգնման:

Սմբատ Սպարապետի մոտ ունենք նույն կետը, սակայն որոշ խմբագրումներով ու հավելումներով. «Եթէ ոք մի տուն վաճառէ՝ ծախէ կամ գնէ պարսպաւոր քաղաքի ընդ ներքնէ՝ նա յիր պոմանն թող լինի իր վճարն. եւ թէ չլինի, ու տարի մի յիմէ՝ նա կարաւղ է տան տէրն այլվայ առնուլ զիր տունն, եւ գնորա՝ զինչ որ տուել է՝ նա դարձցնէ: Ու թէ տանն ծախաւղն մեռել լինայ ու կամ գնաւղն՝ նա որդիքն եւ ազգն կարեն դարձցնել հետ տարոյն: Բայց դատաւորքն

<sup>8</sup> Մխիթար Գոշ, Գիրք դատաստանի, աշխատասիրությամբ Խ. Քորոսանի, Երևան 1975, էջ 31, 70, 72, 142-147, 150-154: Դատաստանագիրք Սմբատ իշխանի (Գունդստաբլի), ձեռագրերի համ. լոյս ընծայեց Արսէն Վարդապետ Առճեան, Ս. Էջմիածին, 1918, էջ 61-63:

<sup>9</sup> Մխիթար Գոշ, Գիրք դատաստանի, էջ 69:

պատեհ է, որ հային ի յայն գնաւղն, թէ յաղքատութենէ լինի պատճառն՝ նա ներելով այնեն դէպի ի հարուստն:

Ապա տուն, որ պարըսպի ընդ դրուցէ լինի, նա այնոր հաշիւն գէղ արտի կամ գետնի մի է համարած, ու այնոր ծախելոյ վճարն մենակ լինի, որ ի յայն պոմանն վճարեն յոր դնեն: Ու այն որ ի քաղաքի ներքսեւ է՝ կարէ համբերել տարի մի ու այլ աւելի»<sup>10</sup>:

Սմբատի «Դատաստանագրքի» հողվածը գրեթե նույն բովանդակությունն ունի, միայն կան մի քանի հավելում առ այն, որ եթե պարիսպ ունեցող քաղաքի տան գնողը ցանկանա հետ գնել և վաճառողը մահացած լինի, ապա նա կարող է պահանջել վերջինիս զավակներից կամ ազգականներից: Մյուս հավելումով Սմբատը հստակեցնում է, որ եթե տունը պարիսպ չունեցող բնակավայրում է, ապա տան տարածքը համարվում է արտերին ու սովորական հողատարածքներին համարժեք տարածք (...նա այնոր հաշիւն գէղ արտի կամ գետնի մի է համարած...)<sup>11</sup>:

Սույն հետազոտության համար կարևոր է այս երկու հողվածներում առկա պարսպի առկայությունն ու շեշտադրումը, որը ոչ միայն քաղաքի սահմանները ցույց տվող նշանակություն ունի, այլ ներկայացված է որպես մասնավոր սեփականության, այս դեպքում անշարժ գույքի գնահատման չափանիշ: Օրենքներում քաղաքի ներսի ու դրսի պարիսպներով այսպիսի հստակ սահմանագծումը կարող է վկայել մի շարք գործընթացների մասին, որոնք հատուկ էին Մարկ Բլոկի վերոնշյալ այն բնորոշմանը, որ 11-րդ դարից հետո ֆեոդալիզմը մտնում էր զարգացման երկրորդ փուլ, որը հողային մեծ սահմանազատումների, հստակեցումների, առևտրի վերակենդանացման, դրամական տնտեսության ընդարձակման և արտադրողի նկատմամբ առևտրականի՝ գնալով աճող գերակայության ժամանակաշրջանն էր<sup>12</sup>: 13-րդ դ. սկզբից միջազգային և ներքին առևտրի զարգացումը Կիլիկյան Հայաստանի քաղաքներում խթանում էր բնակչության կտրուկ աճն ու էթնիկ կազմի փոփոխությունները: Արդեն 13-րդ դ. սկզբից Վենետիկի, Ջենովայի Հանրապետությունների հետ կնքած պայմանագրերի համաձայն կիլիկյան քաղաքներում հաստատվելու էին վենետիկյան ու ջենովական վաճառականական թաղամասեր՝ համայնքային իրենց կյանքը կազմակերպելու համար անհրաժեշտ կառույցներով՝ հյուպատոսարան, եկեղեցի, բաղնիքներ, այգիներ, հյուրատներ, տներ և այլն<sup>13</sup>:

<sup>10</sup> Դատաստանագիրք Սմբատ իշխանի (Գունդստաբլի), էջ 61:

<sup>11</sup> Նույն տեղում:

<sup>12</sup> M. Bloch, *The Feudal Society*, p. 94.

<sup>13</sup> V. Langlois, *Le Trésor des chartes d'Arménie ou Cartulaire de la chancellerie royale des Roupéniens*, Venise, 1863, p. 105-112, 126-128, 143-146. A. Sopraccasa, *I trattati con il regno*

Ֆիզիկական տարածության, այն է՝ հողի սահմանազատումներին բնորոշ իրավական կետեր կան թե՛ Մխիթար Գոշի, և թե՛ Սմբատ Սպարապետի դատաստանագրքերում:

Գոշի մոտ կարդում ենք. «Իսկ եթէ մտանիցես յայգի ընկերին քոյ, կերիցես խաղող, մինչեւ յագեսցես, բայց յամանս մի ամանեսցես: Չափս դնէ եւ իրաւունս ակամայ ողորմութեան ճշմարիտ Օրինադրութիւնս այգեգործաց, զի մի՛ տաղտկասցին, զի նոցունց կամօք իցէ ընդ ուտելոյն եւ բառնալն, իսկ ըստ կերողին տոյժ լիցի»<sup>14</sup>:

Սմբատի «Դատաստանագրքում» ունենք իրավական համարժեք կետը. «Եթէ յայգի մտնես, որ քո չէ նա դու փորովդ կեր, քեզ հալալ է. բայց թէ ի հետդ վերցնես ի բերէն նա հարամ է»<sup>15</sup>:

Երկու օրենքներում խոսքն այն մասին է, որ եթե ինչ որ մեկը մտնում է այլ մարդու այգու տարածք, ապա նա կարող է կուշտ ուտել այգու ծառերից, սակայն չի կարող իր հետ որևէ բան այգուց դուրս հանել:

Հաջորդ օրենքը ևս, երկու հեղինակների մոտ գրեթե նույնությամբ կրկնվում է: Մասնավորապես, Գոշի մոտ հետևյալ օրենքն է. «Իսկ եթէ մտանիցես ի հունձս ընկերի քոյ, քաղեսցես ձեռօք քովք զհասկն եւ մանգաղ մի՛ արկանիցես յոճ ընկերի քոյ: Զի ողորմութիւն ի կամաց առողին կամի Օրէնքն եւ ոչ ի կամաց կրողացն, եւ եթէ յանդգնի՝ դատաստանաւ է իբր ի յափշտակողէ տոյժ առնուլ»<sup>16</sup>:

Սմբատի «Դատաստանագրքում». «Եթէ կենաս ու հնձես, դու պատրաստ հնձէ, որ ի քո դրացնին արդէն ի հետ չհնձէս. թէ ոչ, նա հարամ է, և զքոյին սերմնաստանն տանի. զայս Աստուած է հրամայել»<sup>17</sup>:

Ըստ էության, Սմբատը խմբագրել է Մխիթարի ներառած օրենքը՝ դարձնելով այն ավելի համառոտ, բացառելով այն մասը, որ մարդը մեկ այլ մարդու արտը կարող է քաղել ձեռքով, սակայն ոչ հնձել գործիքով: Այսինքն, ըստ Սմբատի՝ իրավունք չկար այլ մարդու արտից հացահատիկ քաղել նույնիսկ ձեռքով, որով թերևս նպատակ է դրել ավելի չափելի և թիրախային դարձնել իրավունքը, քանի որ նման պարագաներում դժվար կլինեք ապացուցել ձեռքով է քաղել, թե գործիքով հնձել:

Այլոց պատկանող արտերում ու այգիներում տնային կենդանիների արածելն արգելող օրենքներ երկու հեղինակները նույնպես ունեն, սակայն Գոշի մոտ

armeno di Cilicia, 1201-1333, Roma, 2001, p. 20-46. **R. S. Lopez**, *Storia delle colonie genovesi nel Mediterraneo*, Bologna: N. Zanichelli, 1938, p. 150.

<sup>14</sup> **Մխիթար Գոշ**, *Գիրք դատաստանի*, էջ 83-84:

<sup>15</sup> *Դատաստանագիրք Սմբատ իշխանի (Գունդատաբլի)*, էջ 78:

<sup>16</sup> **Մխիթար Գոշ**, *Գիրք դատաստանի*, էջ 83:

<sup>17</sup> *Դատաստանագիրք Սմբատ իշխանի (Գունդատաբլի)*, էջ 78:

այն ավելի քիչ է մանրամասնված և ընդհանուր ձևակերպում ունի. «Եթէ արածել տայ ոք զարտ կամ զայգի խաշանցն, յիւրմէ անդոյ անտի տուժեսցի ըստ արդեանն: Ապա թէ զամենայն իսկ անդան արածիցէ, զընտիր կողմն այգոյ իւրոյ տուժեսցի: Եւ այս ըստ արդեանն դարձեալ լիցի իրաւամբք, եւ այս հաստատեսցի դատաստան ըստ մեզ»<sup>18</sup>:

Նույն պարագայի համար Սմբատի «Դատաստանագրքում» տեսնում ենք ավելի հանգամանալից նկարագրություն և ձևակերպում, որտեղ նույնիսկ տարբերակում է դրվում կենդանիների միջև, առ այն, որ միայն խոզի համար որևէ պատ չի կարող արգելք դառնալ այլ մարդու տարածք մտնելու համար. «Եթէ անասունք մտին յայգի, կամ յածուք, կամ յարտ, կամ կալ, կամ այլ վնաս ինչ ու լինի, նա պախրէի ու դեհին պատ պիտի, որ արգելէ զիրենք, և զամէն ազգ գրաստ. բայց խոզի պատ չկայ, որ կարէ արգելել զինք...»<sup>19</sup>:

«Յաղագս դատաստանաց սահմանաց» և «Սինոռի»<sup>20</sup> լերանց և դաշտաց» վերնագրերով համապատասխանաբար Մխիթար Գոշի և Սմբատ Սպարապետի դատաստանագրքերում տեղ են գտել վերը շված հարցադրումները պարզաբանելու համար կարևորագույն նշանակության իրավական կետեր, որոնցում հստակորեն սահմանազատվում են տարբեր բնակավայրեր, մասնավոր սեփականության, ըստ այդմ անխուսափելիորեն նաև հանրային տարածությունների ձևակերպումներ: Գոշի մոտ այն ունի հետևյալ ձևակերպումը. «Սահմանք գաւառաց լերամբք, եւ գետովք, եւ արձանօք հաստատեսցին, նմանապէս եւ՝ գեղից: Եւ գեղք ի սահմանս շինեալք յերկուց կամ յերից գաւառաց, զոյգ բաժանեսցին առաւելութեամբ եւ նուազութեամբ. նմանապէս եւ՝ անդաստանք եւ այլք ի սահմանս գեղից, սոյնպէս եւ՝ ծառք բուսեալք ի սահմանս անդաստանաց: Իսկ զմիջոցի ցանկս այգեաց զոյգ երկաքանչիւրքն դիցեն, զի թէպէտ առաջինն իւրոյն աղագաւ եդ, երկրորդին մի՛ լիցի պատճառք՝ միշտ նմա դնել, զի թէ այն ոչ էր, իւրն հարկ էր միանգամայն դնել, կամ որ ստացաւ կամ եդ այգի յաղագս այնր, զի մի՛ դիցէ ցանկ: Ըստ այսմ լիցի եւ տանց որմոց (ընդգծումը՝ Զ. Գ.) եւ այլոց այսպիսեաց»<sup>21</sup>:

Սմբատի մոտ նույն տրամաբանության մեջ բերված օրենքն ավելի մանրամասնված է. «Զսինոռ լերանց եւ դաշտաց՝ քաղքնոյ և բերդերոյ և զգեղերոյ դնել պիտի նշանով եւ գրով ամրցնել. և յայն պահել զուժով գեղերն ի յիր շաքն ու զվատ ուժն յիրն ի ջուր ի հող, ի տունկ և ի ծառ, յայգիք և ի պատեր (ընդգծումը՝ Զ. Գ.). զի թէպէտ և յառաջն դրած կենայ, բայց ու յետինն պիտի որ շատնան: Եւ

<sup>18</sup> Մխիթար Գոշ, Գիրք դատաստանի, էջ 63:

<sup>19</sup> Դատաստանագիրք Սմբատ իշխանի (Գունդատաբլի), էջ 79:

<sup>20</sup> «Սինոռ» հունարեն ΣΥΝΟΡΙΟΝ բառն է, որ նշանակում է «սահման»:

<sup>21</sup> Մխիթար Գոշ, Գիրք դատաստանի, էջ 152:

մէկ պատն (ընդգծումը՝ Զ. Գ.) որ լինի ընդ երկուք ի մէջ, նա երկուքին լինի, և այնով արձկնայ շէնն, ու արգելել բնավ չէ պարտ, կամ տեղ որ այգի չէ, նա խնայել դնողացն. նոյնպէս եւ զտան որմունք (ընդգծումը՝ Զ. Գ.) չէ պարտ եւ զայլ այսպիսիք»<sup>22</sup>:

Մեկը մյուսին լրացնող իրավական այս երկու կետերը բառացիորեն վկայում են մասնավոր հողատարածքների տեսակների, դրանց սահմանազատման ձևերի մասին, որոնց թվում կան բնական՝ լեռներ, գետեր և արհեստական՝ պատեր, նշաններ: Հատուկ շեշտված է այն պատը, որը բաժանում է երկու հարևաններին, պատկանում է երկուսին:

Աղբյուրներում անշարժ գույքի, մասնավոր հողատարածքների սահմանների մասին առատ վկայությունները փաստում են Կիլիկյան Հայաստանում հատկապես 13-14-րդ դարերի ընթացքում սահմանազատման լայն գործընթացների մասին, որը զուգահեռ է եվրոպայում միաժամանակ ընթացող նույն՝ Մարկ Բլոկի նշած գործընթացների հետ, որոնց մասին նշում է Մարկ Բլոկը: Դրանք ունեն ընդհանուր գծեր, քանի որ ձևավորվել և զարգացել են նման գործոնների ազդեցության տակ՝ բնակչության ավելացում, միջազգային առևտրի, տնտեսության զարգացում, հաղորդակցական ուղիների բարելավում, քաղաքների զարգացում և այլն: Մասնավոր տարածությունների ինտենսիվ սահմանազատումներ հատկապես քաղաքներում ի վերջո հանգեցնում էին ավելի չափելի հանրային տարածությունների ձևավորմանը՝ հրապարակներ, շուկաներ, երկու մասնավորի միջև ընդհանուր ճանապարհներ և այլն: Դատաստանագրքերում շեշտադրված են ինչպես ավելի լայն՝ քաղաք-գյուղ բնակավայրային տարբերակումը, այնպես էլ հենց քաղաքի ներսում մասնավոր ու հանրային տարածությունների սահմանազատումները: Մասնավոր տարածությունների, անշարժ գույքի, տարբեր բնակավայրերի միջև սահմանազատումները ամբողջովին հատուկ են միջին միջնադարի ֆեոդալական հարաբերությունների բովանդակությանը, որոնց գլխավոր տարբերությունը վաղ միջնադարի ֆեոդալիզմից հենց մասնավոր կապիտալի, մասնավորապես հողատարածքների ու անշարժ այլ գույքերի միջև ինտենսիվ սահմանազատումներն են:

<sup>22</sup> Դատաստանագիրք Սմբատ իշխանի (Փունդստաբլի), էջ 80-81:

ZOHRAH GEVORGYAN

**WALLS AND FENCES: BOUNDARIES BETWEEN  
THE PRIVATE AND PUBLIC IN THE URBAN ENVIRONMENT  
OF CILICIAN ARMENIA**

**Keywords:** Cilician Armenia, medieval trade, Mediterranean trade, feudalism, private property, medieval capital, Ayas, Venice, Genoa.

When in the 12<sup>th</sup> century King Levon I (as prince, Levon II, 1187–1198, as king, 1198–1219) united the state with a part of the northeastern shores of the Mediterranean, Cilician Armenia quickly became involved in the most developed financial and economic relations of the time. The accessibility of documenting on paper changed the way people treated and used their private property. While in earlier centuries only people of higher social strata could document their property using parchment, the wide circulation of paper and the increase in its production made it possible to document property for different classes, including both men and women.

The capital and private property are components characterizing medieval culture of everyday life. The types and transformations of private properties are mentioned in historical sources, particularly in the *Law Codes* of Mkhitar Gosh and Smbat Constable. There are numerous laws and rich evidence in their works on the division of different types of properties (marital property etc.). The documents prepared in Cilician Armenia by notarial agents, mainly from Genoa and Venice, are also important and unique sources for this study.

ЗОГРАБ ГЕВОРГЯН

**СТЕНЫ И ЗАБОРЫ: ГРАНИЦЫ МЕЖДУ ЧАСТНЫМ И  
ОБЩЕСТВЕННЫМ В ГОРОДСКОЙ СРЕДЕ  
КИЛИКИЙСКОЙ АРМЕНИИ**

**Ключевые слова:** Киликийская Армения, средневековая торговля, средиземноморская торговля, феодализм, частная собственность, средневековый капитал, Айас, Венеция, Генуя.

Когда в XII веке король Киликийской Армении Левон I (в качестве князя Левона II – 1187-1198, как король – 1198-1219) объединил государство с частью северо-восточного побережья Средиземного моря, Киликийская



Армения быстро вовлеклась в наиболее развитые финансово-экономические отношения того времени. Возможность документировать частный капитал на бумаге изменила способы обращения частной собственности и ее использования. Если в прежние века только люди высших социальных слоев могли документировать свою собственность на пергамене, то широкое распространение бумаги и увеличение объемов ее производства позволило документировать собственность разным сословиям – как мужчинам, так и женщинам.

Капитал и частная собственность – это составляющие средневековой культуры повседневности. Виды частной собственности и ее преобразований в Киликийской Армении отражены в исторических источниках, в частности, в уложениях Мхитара Гоша и Смбата Гундстабля. В их кодексах имеется множество законов и свидетельств о разделе различных видов имущества (имущества супругов и т.д.). Много свидетельств содержится в документах, составленных в Киликийской Армении нотариальными агентами, в основном из Генуи и Венеции: это уникальные источники по интересующему нас вопросу.

**ԻՆՉՈՒՒՄ ԵՐԲ ԵՎ ՈՐՔԱՂՆ ԵՆ ՈՒՏՈՒՄ «ՍԱՍՆԱ ԾՈՒԵՐ»  
ԷՊՈՍՈՒՄ ՈՒ ՄԻՋՆԱԴԱՐՅԱՆ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՄԵՋ.  
ՄՆՈՒՆԴԻՆ ՈՒ ԾԵՍԸ**

**Բանալի բառեր՝** Սասնա ծռեր, էպոս, ծես, մատաղ, վիշապաքար, մատենագրու-  
թյուն, ազգագրություն, ազգային ուտեստներ, հարիսա, սննդա-  
յին կոդ, Հին Կտակարան, առօրեականության պատմություն,  
ազգագրություն, Մովսես Խորենացի:

**Ա. Որբա՞ն են ուտում հերոսները**

Մեր ուսումնասիրության առաջին մասում ներկայացրինք էպոսի ու մատե-  
նագրության սննդային կոդերն ու մոտիվները<sup>1</sup>: Տեսանք, որ Սասնա ծռերը և  
միջնադարյան գրականության հերոսները, նաև նրանց շրջապատող այլ յուրա-  
յին ու օտար հերոսներ, իրենց կյանքի տարբեր փուլերում ուտում են հարիսա,  
ղավուրմա, որսի մսից պատրաստվող խորովածներ, փլավներ, կաթնային, բու-  
սական ու աղանդերային տարբեր ուտելիքներ, մատաղի միս և այլն: Ընդ որում՝  
ուտում են շատ: Ընդհանրապես, էպոսներում ու առասպելներում տարածված  
են հերոսների շատակերության մոտիվները: Վիպական շափազանցություն լի-  
նելով հանդերձ, դրանք դիտարկելի են որպես մեկնաբանություն-հիմնավորում  
դյուցազունների ֆիզիկական մեծ չափերի ու ահռելի ուժի, սակայն ունեն նաև  
հոգեբանական ու մշակութաբանական այլ նշանակություններ:

Հայ միջնադարյան գրականության մեջ նույնպես ունենք շատակերության  
ու որկրամոլության օրինակներ: Այսպես, հայ վիպական ավանդության առաջին  
շատակեր հերոսը Հայկ Նահապետի ծոռ Շարան է: Մովսես Խորենացին մեջբե-  
րում է նրա հետ կապված ժողովրդական ասացվածքը, որն անտարակույս հիմն-  
ված է մեզ չհասած ավանդության վրա. «Եւ գորդի իւր գճարայ, գյոլովածին եւ  
զշատակեր, առաքէ ամենայն աղխիւ իւրով ի դաշտ մի մաւտաւոր, արգաւանդ  
եւ բերրի, յորում գնան ջուրք ոչ սակաւք, ի թիկունս հիւսիսոյ լերինն, որ անուա-

\* Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարան, ք.գ.թ.  
hayk.hambardzumyan1982@gmail.com, հոդվածը ներկայացնելու օրը՝ ապրիլի 29, 2023,  
հոդվածը գրախոսելու օրը՝ մայիսի 31, 2023:

<sup>1</sup> Հ. Համբարձումյան, «Սննդային մոտիվները «Սասնա ծռեր» էպոսում և հայ միջնադարյան  
գրականության մեջ. հերոսների հաշագանկը», *ԲՄ*, 33, 2022, էջ 105-132:

նեցաւ Արագած. յորոյ անուն եւ զգաւառն ասեն անուանեալ Շիրակ: Վասն որոյ թուի արդարանալ առասպելին, որ ասի ի մէջ գեղջկաց. «Թէ քո Շարայի որկորն է ասեն, մեր Շիրակայ ամբարքն շեն»<sup>2</sup>: Այս հատվածում հերոսի շատակերության հիշատակությունը առասպելի խորենացիական ընկալման համատեքստում խորհրդանշում է տարածաշրջանի՝ Շիրակի արգավանդությունն ու բերրիությունը:

Մատենագրության մեջ շատակերության նմանատիպ դրվագ հիշատակվում է նաև կապված Բելի հետ. «Բաբելացւոցն Բէլայ ասացաւ, երկոտասան արդու ուլեր եւ քառասուն ոչխար ի միում գիշերի ուտել Բէլայ. վասն որոյ պարծանաւք իմն խնդալից սրտիւ ասէ թագաւորն Դանիէլի. Դու ընդէր ոչ երկիր պագանես Բէլայ, եթէ ոչ տեսանես որչափ ուտէ եւ ըմպէ» (Թովմա Արծրունի, ՄՀ, հատ. ԺԱ, էջ 67): Թովմա Արծրունու պատմության այս հատվածը հղում է Հին Կտակարանի Դանիել մարգարեի գրքին: Այդտեղ Բելին մատուցվող սնունդը Աստիագես թագավորի կողմից ընկալվում է որպես նրա կենդանություն-ներկայություն, նաև զորության նշան. «Եւ էին կուռք մի Բաբելացւոց անուն Բէլ. և էլանէր ի նմա ոռճիկ աւուր միոջ, նաշիհ՝ երկոտասան արդու. և քառասուն ոչխար. և գինի վեց մար: Եւ թագաւորն պաշտէր զնա. և երթայր հանապազ երկիր պագանէր նմա: Բայց Դանիէլ պագանէր երկիր Աստուծոյ իւրոյ. և ասէ զնա թագաւորն. Դու ընդէ՞ր ո՛չ երկիր պագանես Բելայ: Եւ նա ասէ. Քանզի ո՛չ պաշտեմ զկուռս ձեռագործս, այլ զԱստուած կենդանի զԱրարիչն երկնի և երկրի, որ ունի իշխանութիւն ամենայն մարմնոյ:

Եւ ասէ զնա թագաւորն. Իսկ Բէլ ո՛չ թուի քեզ թէ իցէ Աստուած կենդանի. եթէ ո՛չ տեսիցես որչափ ուտէ և ըմպէ հանապազ: Եւ ասէ Դանիէլ ծիծաղելով. Մի՛ խաբիր արքայ, զի դա է ի ներքոյ կաւեայ, և արտաքոյ պղնձի. ո՛չ կերեալ դորա երբէք՝ և ո՛չ արբեալ» (Դանիէլ 14, 1-6):

Շատ ուտելու և զորեղություն, ֆիզիկական մեծ ուժի համապատասխանության այս հինավուրց պատկերացումը տեսնում ենք և «Սասնա ծռեր» էպոսում: էպոսի բանավոր տարբերակներում այլ հերոսների ու հատկապես Դավթի դեպքում հիշատակվում է նրանց շատակերությունը: Այսպես, առաջին ճյուղի պատումներից մեկում նշվում է, թե որքան շատ են ուտում Դավթի պապ Սանասարն ու նրա եղբայր Բաղդասարը.

Էտ երկու ախպեր օրական մեկի տանը պլտի հաց ուտին:  
 Էտոնց ուտվացք մեկ հայվան, մեկ ոչխար է,  
 Իրեք լիտր (մոտ 14.7 կգ) հաց, իրեք լիտր գինի,

<sup>2</sup> Մատենագիրք Հայոց, հ. Բ, Ե դար, Անթիլիաս, 2003, էջ 1784: Հետայսու այս մատենաշարից մեջբերումների հղումները կնշվեն տեղում՝ փակագծերի մեջ:

Իրե՛ք լիա՛ր բրինձ, իրե՛ք չարե՛ք(ֆառորդ) յեղ  
Մեկ դամվա (անգամ) ուտվացք<sup>3</sup>:

*Մեկ այլ պատումում Բաղդասարը նախապես առնում է Պղնձե քաղաքի ամբողջ հացն ու ջուրը, որպեսզի քառասնօրյա կռվի ժամանակ ուտի ու կարողանա կռվել թշնամիների դեմ.*

Բաղդասար տղեն ֆառսուն օր, ֆառսուն գիշեր կռիվ էրավ.  
Քառսուն ֆռան խաց, ինչ իջար էր երի, մինակ կերավ.  
Քառսուն մարդու ջուր, ինչ կը կրին, մինակ խմավ.  
Զթողավ էր բուլուր ֆաղաֆ ոչ խաց ուտին, ոչ ջուր խմին (ՄԾ, հատ. Ա, պատ. Դ, էջ 152):

*Դավիթի դեպքում, հիմնականում միայն Մշո պատումներում է տարածված հերոսի շատակերուժյան մոտիվը և կապված է մեկ այլ մոտիվի՝ գուլթանով հող վարելու հետ (ՄԾ, հատ. Բ, պատ. Ա, Բ, Ը, Թ, ԺԱ, ԺԷ, Ի, ԻԲ, հատ. Գ, պատ. Զ, Ը, Թ, Ժ, ԺԲ, ՄԳ, պատ. 6, 7): Այստեղ Դավիթը հարսնացուի մոտ գնալու ճանապարհին գյուղացիների փոխարեն նրանց աշխատանքն է կատարում, հողը վարում շատ արագ, նույնիսկ առանց եզների, ապա ուտում հողագործների համար նախատեսված ամբողջ հացը.*

Ըս անգամ մանկալն ասեց.  
— Դավիթ, դուրբան քրզի.  
Կես օր է, նստի հաց կե ու նոր գնա:  
Դավիթն ասեց — Չէ՛, ես կերթամ,  
Թըղ հաց ձրք հժեր ուտեն.  
Ես ուտեմ՝ ուրանց բան չմնա:  
Ախրը նստավ:  
Ու յերոր հաց դրեցին,  
Ինչ դըղըր հաց կեր, ժողվեց,  
Ու մեկ հաղ սրբեց գֆասեֆ ու դրեց բերան:  
Հոտաղն ասեց. — Յըմա՛ն, էլե՛ք փախե՛ք,  
էդի մարդ կուտե հպա:

<sup>3</sup> Սասնա ծռեր, հատ. Բ, պատ. ԺԷ, էջ 490, Երևան, 1951: Հետայսու էպոսի մեջբերումների հղումները կտրվեն տեղում՝ փակագծերի մեջ: Մեջբերումները կատարվում են հետևյալ հրատարակություններից. Սասնա ծռեր, հատ. Ա, 1936, հատ. Բ, մաս Ա, 1944, մաս Բ, 1951, հատ. Գ, 1979, հատ. Դ, 1999, Սասնա ծռեր. 7 նորահայտ պատումներ, Երևան, 2000:

Դավիթն ասեց. — Լաւ՛,  
**Հըլբաթ գուրան ֆաշոդ հաց կուտե, ի՛նչ կէնե**  
 (ՄԾ, հատ. Բ, պատ. Ա, էջ 33):

Այս դեպքում ընդունված էպիկական շափազանցությունն՝ հերոսի ուժի ու նրա կերածի շափերի հարաբերության հետ միասին, Դավիթի պատասխան խոսքն առավել շափով արտահայտում է վիպասաց գյուղացու աշխատանքի հետ կապված աշխարհայացքը. այսինքն՝ լավ բանողը լավ էլ կուտի: Միաժամանակ, տարբեր ժողովուրդների էպիկական ստեղծագործություններում տարածված թագավորների ու իշխանների՝ հանրույթի բարեկեցության երաշխավորների շատակերության մոտիվները կապված են իշխանությունն ունեցողի հարստության, հզորության ընդգծման հետ և, ըստ էության, նրանց գովքի մի մաս են, այլ ոչ թե երգիծանքի կամ ծաղրի արտահայտություն:

Մեկ այլ՝ Ապարանցի Մուրադի պատումում ավելի մանրամասն են ներկայացվում ուտելիքները և ուտելու կերպը.

Հացն էկավ ու բերին, դրին Դավթի ատե:  
 Չորս դարանոց ֆուլագ փլավ դրեցին Դավթի ատե:  
 Էրկու լոշ խաչ թալեց,  
 Ու աման սրբեց, մեկ բրտուշ էրեց.  
 Ինչխըդր օր հաց կէր, բիրադի կերավ (ՄԾ, հատ. Բ, պատ. Բ, էջ 81):

Մոկաց պատումների խմբում նույնպես իրացվում են Դավթի շատակերության մոտիվները, մի փոքր այլ լուծումներով (ՄԾ, հատ. Ա, պատ. Ե, Զ, Ը, Թ, ԻԴ, հատ. Բ, պատ. ԺԳ): Ուշագրավ է, որ ըստ ժողովրդական մտածողության, ֆիզիկական մեծ ուժի կրող է համարվում նաև Գաբրիել Հրեշտակապետը: Այսպես, Սարալանջեցի Մկրտիչ Պետրոսյանի պատումում Դավթի գութան անելու և շատակերության մոտիվների իրացման ժամանակ գյուղացիները ապշելով հերոսի մեծ ուժից, ենթադրում են՝ «եսի որ կա, խողածին չէ, /Վայ թե Գաբրել խրիշտակն է» (ՄԾ, հատ. Բ, պատ. ԻԲ, էջ 695):

Մեկ այլ պատումում, երբ Մհերը տղաներին տանում է Մար և Մելիքին տալիս՝ պահելու համար, Մելիքը դժգոհում է, նշելով նաև սասնա հերոսների ուտելու շափը, և նրանց պահելու դիմաց փոխհատուցում պահանջում.

Ըսեց. — Քու տղե՛ք մեկ-մեկ գոմեշ կ'ուտին,  
 Յես չեմ կանա պահի:  
 Ասեց. — Մուֆթա չեմ տա պահել (ՄԾ, հատ. Բ, պատ. ԺԷ, էջ 495):

Այսինքն՝ նույնիսկ օտար թագավորի կողմից սասնա դյուցազուններն ընկալվում են որպես մեծ ուժի ու համապատասխան մեծ ախորժակի տեր մարդիկ: Ընդ որում, շատակեր է նաև Մսրա Մելիքը, թեև գիջում է Դավթին.

Մսրա Մելիֆի խորակն ի՞նչ է.  
Մի հատ կարմրցուկ ոչխար:  
Մի հատ սինի փլավ,  
Մե փուտ էլ խաց:  
Էտ Մսրա Մելիֆ կուտեր (ՍԾ, հատ. Գ, պատ. Թ, էջ 386-387):

Իր շատակերությունամբ նախորդող հերոսներին չի գիջում նաև Դավթի որդին՝ Փոքր Մհերը.

Գոհար գիներ էնդոր ուղելու չափ;  
Յեղավ, օչխար մի կարմրցուց,  
Տիգ մի գինի, հաց լը հեդ տվեց,  
Ուր յառչեվի խըզմատչի առավ,  
Գնաց Մհերի չաղրի դուռ:  
Մհեր հաց կերավ, գինին խմեց (ՍԾ, հատ. Բ, պատ. Ը, էջ 333):

Օրինակները կարելի է շարունակել, նաև զուգահեռներ անցկացնել այլ ժողովուրդների էպիկական ստեղծագործությունների հետ, սակայն այստեղ անհրաժեշտ է նշել, որ բացի հերոսների շատակերության վերևում նշված մեկնաբանությունից, առասպելների ու էպոսների շատակերության մոտիվները, մշակութաբանական ընթերցումներում, ուղղակիորեն առնչվում են իշխանության էության ժողովրդական ընկալման հետ: Մասնավորապես մշակութաբան է. Կանեստիի՝ իշխանության ու ժողովրդական զանգվածների հարաբերությանը նվիրված ուսումնասիրության մեջ շեշտվում է այն հանգամանքը, որ նույնիսկ 20-րդ դարում, առաջնորդներն ընկալվում են սննդային խորհրդաբանությամբ: Առաջնորդը, միաժամանակ, երկրի առաջին ու ամենաշատ ուտողն է: Սա հոգեբանական ազդեցություն է գործում հպատակների վրա: Առատ սեղանների ու խնջույքների նկարագրությունները վստահություն են ներշնչում, որ սով չի լինի: Ըստ այդմ էլ՝ շատակեր առաջնորդը կարող է խորհրդանշել երկրի սոցիալական բարվոք վիճակը. «Ինչ որ ուտելի է իշխանության առարկա է: Սովածը իր ներսում չլցված տարածություն է զգում: Նա հաղթահարում է այդ դատարկ տարածության՝ իրեն պատճառած անհարմարությունը, այն ուտելիքով լցնելով: Որքան այդ տարածությունը լիքն է, այնքան մարդն իրեն լավ է զգում: Մանր ու գոհ է նա, ով կարող է ուտել բոլորից շատ՝ գլխավոր ուտողը: Կան մարդկանց

խմբեր, որոնք այդ գլխավոր շատակերի կերպարում տեսնում են իրենց առաջնորդին: Նրա չբավարարվող ախորժակը նրանց թվում է երաշխավորությունն այն բանի, որ հենց իրենք երբեք չեն տառապի սովից»<sup>4</sup>:

Մեր էպոսի հերոսների դեպքում շատակերությունն, ինչպես տեսանք, առավել չափով մեկնաբանությունն է հերոսների ֆիզիկական մեծ ուժի ու ոչ մարդկային ծագման, թեև սննդային ապահովության երաշխավորի ընկալումներ, նույնպես նկատելի են: Նույնիսկ այն դեպքում, երբ Դավիթը գյուղացիներին առանց հացի է թողնում, նրանք հիանում են Դավիթի հզորությունը, քանի որ հերոսն իրենց փոխարեն վարում է հողը: Նաև առատորեն վարձատրում ու փոխհատուցում է հասցված վնասը:

Այլ ընթերցումներով, շատակերությունը ուժի ցուցադրության, որոշակի նախնադարյան ծիսական խաղերի կամ մրցության մաս կարող է համարվել՝ կրկին ֆիզիկական ուժի, հասունացման, առաջնության ու առաջնորդության ընդգծման գործառույթներով: Այն ծիսական նշանակություն ունի և հերոսների նվիրագործման ծեսի մի բաղադրիչ է<sup>5</sup>: Օրինակ, այսպես է Դավիթ՝ Մելիքի հետ կովից առաջ հաց ուտելու միջադեպում.

Էտի Մարա Մելիքի խեղ բարենբար խաց կուտեր,  
 Հըը Մարա Մելիքից մե բան էլ ավել կուտեր:  
 – Յա՛, –ըսեց Մարա Մելիք,–  
 Յագարեն մե մարդ, –ըսեց,–իմ չափ խաց չուտեր,  
 Սա, –ըսեց,–ընձնից շատ ա ուտում,  
 Դավիթին կա խտենմ:  
 Իրե՛f or խեղը խաց կերավ (ՄԾ, հատ. Գ, պատ. Թ, էջ 387):

Ուշագրավ է, որ կովից առաջ, որոշ պատումներում Մելիքը Դավիթի սպանությունը փոխաբերաբար ներկայացնում է որպես նրան ուտելու պրոցես.

– Հը՛յ, ուտիմ ֆեզ սրտեշա՛ն՝ հաշ չըմնա,  
 Ուտիմ հաշ՛ խրամեց չըմնա,  
 Ուտիմ խրամեց՛ ընթրիք չըմնա (ՄԾ, հատ. Գ, պատ. Գ, էջ 145-146):

Այս դեպքում կրկին տեսնում ենք «վիշապի», օտար առաջնորդի, թագավորի՝ ամեն ինչ ուտողի կամ կուլ տվող կերպարի մասին պատկերացումը: Եվ սրան հակառակ, այս ամենակեր «վիշապին» հաղթող, նրան ծաղրող յուրային հերո-

<sup>4</sup> Э. Канетти, *Масса и власть*, Москва, 1997, с. 239.

<sup>5</sup> Թ. Հայրապետյան, «Սնվելու մշակույթը հայ բանավոր ավանդության մեջ (Առօրյա, տոնածիսական և առասպելաբանական մակարդակներ)», *ՊՔՀ*, 2, 2022, էջ 221-222:

սին, որը ժողովրդական ընկալմամբ հացի պաշտպան է: Նաև, ի տարբերություն օտար թագավորի՝ ժլատ չէ:

Մարդկության պատմության ամենավաղ ժամանակներից իդեալական առաջնորդներ են համարվում նրանք, որոնք ազահ չեն, միայնակ չեն ուտում. կազմակերպում են խնջույքներ, ցեղակիցներին բաժանում որսի միսը, երաշխավորում սննդի առկայությունը:

Այս համատեքստում ուշագրավ են էպոսի հերոսների՝ սնունդ բաժանելու մոտիվները: Մեծ Մհերը որսով յոթ տարի պահում է Սասունը: Նա որսը բաժանում է ժողովրդին, և նրանք ղավուրմա են պատրաստում: Նույն կերպ էլ Դավիթը որսը յոթ տեղ է բաժանում (ինչպես ընդունված է բաժանել մատաղը), որից ղավուրմա են պատրաստում: Կամ գյուղից հարիսա է բերում նախրապան ընկերների համար և այլն:

**Աշուն նեճիր(որս) ջարդեց, ամեն տան յոթ նեճիր հասավ,  
Ըմեն արին ղավուրմա, Մհերին օրհնեցին**

(ԱԾ, հատ. Բ, պատ. Ժէ, էջ 493):

Որսը բաժանելու մոտիվները անտարակույս արխայիկ արմատներ ունեն, գուցե հասնում են մինչև որսորդական կացութաձևի հնագույն ժամանակներ, երբ գլխավոր որսորդը՝ առաջնորդը, որսը բաժանում է ցեղի անդամների միջև: Ավելի ուշ շրջանում հինավուրց մոտիվները մեկնաբանվում ու տարածվում են «Սասնա ծռերի» ժողովրդային ոգու ու սիրելի հերոսների նկատմամբ իդեալականցված վերաբերմունքի թելադրանքով:

**Բ. Ինչո՞ւ և ե՞րբ են ուտում հերոսները. սնունդը՝  
որպես ծեսի բաղադրիչ**

էպոսի, նաև միջնադարյան գրականության սննդային մոտիվները հիմնականում նախորդում, որոշ դեպքերում հաջորդում են հերոսի կյանքի որևէ կարևոր իրադարձության: Էպիկական ու գրական հացկերույթները մեծ մասամբ, ըստ էության, հերոսների համար փորձ ու փորձություն են, որոնք ավարտվում են հերոսի հասունացմամբ, կամ հաճախ էլ, հատկապես գրական բնագրերում՝ նրանց մահով: Անցումային և այլ ծեսերի հիշողություններ կարելի է տեսնել էպոսի բազմաթիվ մոտիվներում: Օրինակ՝ առաջին ճյուղում Սանասարն ու Բաղդասարը սարերում ու անտառներում մարդկային հասարակությունից հեռու որս են անում, անալի միս ուտում: Այս մոտիվները հիշեցնում են նախնադարյան նվիրագործման ծեսերը, երբ տոհմի երիտասարդ անդամներին ուղարկում էին անտառ, այնտեղ վայրի բնության մեջ գոյատևելու ու հասունա-



նալու: Որոշակի փուլից Սասնո բերդը կառուցելուց կամ հիմքերը գցելուց հետո, եղբայրները որոշում են գնալ ծառայել այլ թագավորների:

Կամ երկրորդ ճյուղում՝ Մեծ Մհերի առաջին փորձությունը կամ սխրանքը հացի ճանապարհը փակած առյուծին հաղթելն է: Մհերի որդի Դավիթը Մարում կրկին օտար ու թշնամական միջավայրում, ոչինչ չի ուտում, մինչև Սասունից մեղր ու կարագ են ուղարկում: Դավիթը Մելիքի հետ կովից առաջ որոշում է անպայման նրա հետ հաց ուտել և այլն:

Հատկապես Մելիքի հետ հաց ուտելու միջադեպը դիտարկելի է որպես կովից առաջ ուժի փորձություն, յուրահատուկ մրցություն արտահայտություն:

Մեկ այլ միջադեպում Դավիթը շատակերություն է զբաղվում հարսնացուի մոտ գնալիս, ճանապարհին, երբ գուժանով վարում է հողն ու ուտում մշակների ամբողջ հացը: Այսինքն կրկին կյանքի անցումային ու կարևոր փուլից առաջ, փորձվում է նրա ուժը:

Մննդային մոտիվներն ու հացկերույթի միջադեպերը, լինելով հանդերձ կենցաղային-ազգագրական իրողությունների գեղարվեստական պատկերներ, առասպելաբանության ու մշակութաբանության մեջ բազմաթիվ մեկնաբանություններ են ստանում: Հաշվի առնելով մեր ուսումնասիրության նյութի բնույթն ու եղած փաստերը, կարող ենք առանձնացնել մեկնաբանությունների բովանդակային-գաղափարական երեք հիմնական ուղղվածություն.

- ա) Բնություն-մշակույթ, յուրային-օտար հակադրություն,
- բ) Զոհաբերություն-մահ-վերածնունդ,
- գ) Անցումային-նվիրագործման ծես<sup>6</sup>:

#### **ա) Բնություն-մշակույթ, յուրային-օտար հակադրություններ**

Առաջին դեպքում մենք տեսնում ենք ի սկզբանե բնական, սակայն կենցաղի ու մշակույթի կարևոր բաղադրիչի վերածված սնունդը որպես բնությունից՝ քաղաքակրթության անցման միջնորդ:

Բնականի ու մշակութայինի հակադրությունը շեշտվում է հատկապես էպոսի ամենից արխայիկը համարվող առաջին ճյուղում: Այս մասի երկվորյակ հերոսները՝ Սանասարն ու Բաղդասարը, խալիֆից փախչելով, գորեղ աղբյուրի վրա իրենց համար բերդ են կառուցում, ապա որս անում: Եվ սկզբում որսած կենդանիների միսն ուտում են առանց աղի ու առանց եփելու: Այնուհետև, թեևս զգալով մարդկային ընկերակցության կարիք, նաև հոգնելով անալի ուտելիքից, գնում են և իրենց ծառայություններն առաջարկում տարբեր թագա-

<sup>6</sup> *Мифы народов мира*, в 2-х томах, глав. ред. С. А. Токарев, эл. издание, Москва, 2008, сс. 353-355.

*վորների: եղբայրների՝ սարերից իջնելու այս որոշումը խորհրդանշում է անցնումը մարդկային աշխարհին՝ մշակույթին.*

Մեկ տաս-հասն օր բանան վր բոշկին:

Աբամելիք էկավ ըն մեկ օր,

Տեսավ օր՝ Սանասար թաշկե՛ր էր

Ու քուն ընցեր էր վրեն.

Արընդոտ նեջիրներ հըմալ **անեփել**

Թալեր էր ի գետին ու քներ էր:

Շատ կակծաց ընդուր օղուրին,

Ու ասեց. — Աղբեր, էլի էրթանք.

Յար ի յեք պիտի մնանք մենք հուդա

Ու **անլի** միս ուտենք:

Ասաված՝ օր իտեր մըզի,

Մեր պապու բոշկն ու սարեն կիտեր (ՄԾ, հատ. Բ, պատ. Ա, էջ 9-10):

*Նույնը մոտիվը տեսնում ենք և Սասնո պատումներից մեկում. այստեղ բացի անալի ու անեփ միս ուտելուց շեշտվում է նաև դյուցազունների կտրվածութունը մարդկանցից.*

Ժամանագ մը էդպես՝ գաբրին:

Անլի միս ուղելուց գըհիվդնան,

Մարդուց, ադամորդուց հեռու գըտխրվին:

Վերջ գասին, «Ախպեր գերեվա Աստեղ չը մըզի տուն չեղնի,

Արի արթանք խըչ Բիթլիսու իշխան Բըլֆեան

մըզի էղնի բահապան» (ՄԳ, պատ. 2, էջ 65)

*Եղբայրները մեծ դժվարություններ ծառայություն են անցնում մի որևէ իշխանի կամ թագավորի մոտ ու սոցիալիզացվում: Ընդ որում, առաջին պատումում շեշտվում է, որ նրանք դառնում են «չիբուխչի» ու «ղայֆաչի»: Այսինքն թագավորի թուլություն ու սուրճ մատուցող: Թեև շարունակություն մեջ չի շեշտվում, թե եղբայրները թագավորի պալատում ինչ են ուտում, սակայն ենթադրելի է, որ այլևս անալի ու անեփ միս չեն ուտում: Ըստ այդմ էլ եղբայրների սոցիալիզացումը սկսվում է սննդի փոփոխությունից, որն էլ հանգեցնում է նրանց վարքի փոփոխության:*

*Իհարկե, կենսաբանությունը վաղուց պարզել է և շատ ուսումնասիրություններ կան այն մասին, թե ինչպես, օրինակ, կրակի օգտագործումը կենցա-*

դում և միս եփելը կամ խորովելը նպաստեցին մարդու ուղեղի զարգացմանը: Ուշագրավ է, որ առասպելներում և էպոսներում պահպանվել է այս անցման որոշակի հիշողություն, իհարկե՝ գեղարվեստական ձևի մեջ:

Մենդի՝ վայրի բնությունից մշակույթի անցման կարևոր գործառույթի վկայությունը հանդիպում է նաև ամենահինը համարվող շումեր-աքադական «Գիլգամեշ» էպոսում: Այստեղ գլխավոր հերոսներից մեկը՝ Գիլգամեշի ընկեր էնկիդուն, ի սկզբանե կենդանիներից գրեթե չի առանձնանում. «եվ Արուրուն, երբ որ լսեց այս խոսքերը, դիցահոր Անուի հրամանով ձեռքերը լվաց, հողը շաղախեց իր աստվածային շողիքովն եւ ստեղծեց Նինուրտայի՝ պատերազմի աստծո ռազմիկը, քաջ էնկիդուն, որ ահա առանձին կեցած է իր մազոտ մարմնով ամայի դաշտագետնին վրա: Նիսաբային նման գլուխը երկար մազեր ունի, որոնք կախված են ցորենի խորձի պես: Աշխարհես ու մարդոցմե լուր չունի: Արոտավայրերու եւ վայրի արջառներու աստված Սումուկանի նման կենդանիի մորթ հագած է: Վիթերուն հետ կարածի ու անոնց պես խոտ կուտե: Երեին հետ միասին ջուր խմելու կերթա»<sup>7</sup>: Սակայն ճանաչելով կնոջ սերը և ճաշակելով մարդկային ուտելիքը, էնկիդուն վերափոխվում է մարդու. «Կինը հագուստը պատռեց, մի լաթը անոր հագցուց եւ մյուսն ալ իրեն համար պահեց: Մոր մը պես, ձեռքեն բռնած, որսորդին դաշտավայրը տարավ: Հովիվները էնկիդուն շրջապատեցին: Սակայն էնկիդունին բնակավայրը լեռներն են: Վիթերուն հետ խոտ կերած, տափաստաններուն վայրի կենդանիներուն հետ ջուր խմած է: Ի՞նչ չէ կերած լեռներու եւ տափաստաններու վրա: Ծծած է վայրի անասուններու կաթը: Երբ առջեւը կերակուր դրին, տեսավ եւ շվարեցավ: Էնկիդուն չէր գիտեր, թե ինչպես կուտվի հացը եւ ինչպես կխմվի հարբեցնող ըմպելիքը: Յնծուհին բերանը բանալով ըսավ.

— Հաց կեր. էնկիդու, ապրելու պետք ունիս: Ըմպելիք խմե, ինչպես սովորություն է այս երկրին մեջ: Էնկիդուն հաց կերավ ու կշտացավ, յոթ կճուճ ալ հարբեցնող ըմպելիք խմեց: Կուրծքը ուրախությամբ եւ պայծառությամբ լեցվեցավ, սիրտը բացվեցավ, երեսը ճառագայթեց: Ձեռքով իր մազոտ մարմնին վրայի աղտոտությունը շոշափեց, յուղով օծեց, հագուստը հագավ եւ այր մարդու մը կերպարանք ստացավ»<sup>8</sup>:

Սասնո հերոսները, թեև էնկիդունի պես վայրի չեն, սակայն շատ բաներով կենցաղավարությամբ, սննդի օգտագործման կերպով տարբերվում են հանրույթից: Որպես բնականի ու մշակութայինի մի կողմից, մյուս կողմից տարբեր կեցութեան ձևերի՝ որսորդության ու երկրագործության, կամ էլ սոցիալական շերտե-

<sup>7</sup> Գիլգամեշ. Հին արևելքի դյուցազնավեպ, Թարգմ. Նշան Մարտիրոսյան, Երևան, 1963, էջ 21:

<sup>8</sup> Նույն տեղում, էջ 28-29:

րի՝ ազնվականության ու գյուղացիության հակադրության հեռավոր արձագանք կարելի է դիտարկել նաև էպոսի ամենահայտնի ու տարածված մոտիվներից մեկը. Սասունցի Դավիթը որս է անում արտատեր պառավի կամ հալիվորի արտում: Այս մոտիվը թեև կապված է որսորդության հետ, սակայն նաև սննդային նշանակություն ունի.

Քուկե Ջալին դուս փաշեց,  
 Ու հեծավ, ու գնաց ավրդուշ էնելու:  
 Գնաց արտ մի կորկի ռաստ էկավ,  
 Ու բազեն թողեց մըշ կորկին,  
 Ու բավականի լոր բռնեց:  
 Առավ լորեր ու ետ դարձավ, էկավ տերտըրոջ տուն.  
 Լորեր խտրկեցին, էփին ու կերան (ՄԾ, հատ. Բ, պատ.Բ, էջ 70):

Պատանի կամ մանուկ հերոսը դեռևս սովոր չէ հանրույթի կանոնակարգված կյանքին, չգիտի, որ արտում որս անել չի կարող, ինչպես նաև չի կարող առանց օրհնության հարիսա ուտել, կամ հարիսան ուտել առանց յուղի ու աղի, ինչպես էպոսի շատ տարբերակներում է:

Այս համատեքստում կրկին կարող ենք հիշել Դավթի մանկությունը: Մանուկ Դավթին հոր մահից հետո ուղարկում են Մար: Նա Մարում հաց չի ուտում այլ սնվում է Սասունից բերված մեղր ու կարագով: Այստեղ տեսնում ենք սննդային կողի նշանակության երկու բաղադրիչն էլ՝ յուրային-օտար հակադրության ընդգծում, այստեղից՝ ինքնություն պահպանություն, և սննդի՝ որպես հերոսի հասունացման ու սոցիալականացման կարևոր պայմանի դրսևորում:

Բնականի ու մշակութայինի հակադրությունը կազմված է մի շարք այլ հակադրություններով: Ավելի ուշ շրջաններում բնականի ու մարդկային-մշակութայինի հակադրությունը դառնում է յուրայինների ու օտարների հակադրություն, և հակադիր կողմերը տարբերակվում են ըստ սննդի ընտրության ու օգտագործման ձևի:

Օրինակ, «Սասնա ծռեր» էպոսում նույն միջադեպում երևում է, թե ինչպես են եփում և օգտագործում միսը յուրայինները՝ մարդիկ՝ սասունցիները և օտարները, այս դեպքում՝ դեերը կամ հարամիները (ավազակները): Սասունցիները Յասման ժամի հարիսա են պատրաստում, ուտում ազով ու յուղով, միայն օրհնությունից հետո: Հարիսան եփում են սրբավայրերի բակում և բաժանում որպես հոգեհաց: Իսկ դեերը կամ հարամիները հենց այդ նույն ժամանակ, գողացված հորթերի միսը ուղղակի լցնում են կաթսաների մեջ: Դավիթը նախրապան ընկերոջ համար հարիսա է բերում, ինքն էլ ուտում, ապա դեերից ետ խլում գո-

դացված հորթերի միսն ու կաշին և դրանք բաժանում է սասունցիներին, որպես-  
զի նրանք հարիսա պատրաստեն.

Միս մեջ հալա կեսափփիլ, առից, վիրուց,  
Տարավ էն գեղը՝ մեջ՝ կաշին էլ խիտ—  
Առե՛ք, — էսաց, — էսա մեծ պղինձ  
Զի պստիկ պղնձի փուլս.  
էսա միսն էլ ձի խիսը փուլս, ինչ իս տարիս իմ,  
Կաշիքն էլ շիվարնիս թըխ խագնիս իմ խերը խամար

(ՄԾ, հատ. Ա, պատ. Ե, էջ 175):

Թեև այս հատվածում Դավիթը սասունցիներին է վերադարձնում գողաց-  
ված հորթերի միսը, սակայն տարբերակների մեծ մասում հերոսը վերադարձ-  
նում է միայն հորթերի կաշին:

Այս միջադեպում տեսնում ենք նաև դևերի՝ վայրի բնության քառսային  
ուժերի մարմնավորումների ու մարդկանց՝ քաղաքակրթության հակադրու-  
թյունը:

### բ) Զոհաբերություն-մահ-վերածնունդ

Հարիսայի հետ կապված դրվագը սակայն, առաջին հերթին մեկնաբանելի  
է սննդի օգտագործման զոհաբերություն-մահ-վերածնունդ իմաստային համա-  
լիրի տեսնակյունից:

Հարիսան ծիսական նշանակություն ունեցող ուտեստ է, որը պատրաստ-  
վում է որոշակի դեպքերում՝ էպոսում՝ «Յասման ժամ», որոշակի նպատակով՝  
մատաղ, զոհաբերություն, հոգեհաց և պատրաստման ու օգտագործման որոշա-  
կի պայմաններով: Մասնավորապես «Յասման ժամի» հարիսան, մեր կարծիքով,  
գուցե կապ ունի «Յասման խաչերի», դրանց ծիսակարգի հետ. «Յասմանխաչ-  
այն խաչքարերն են, որ քաղաքից դուրս ու ըստ մեծի մասին վանքերուն մօտ,  
գեղերուն մօտ, արտի, անդաստանի բոլորը գտնուած բլուրներուն վրայ  
տնկուած են: Այդ խաչքարերը կամ առհասարակ գեղացիք միանալով, կամ իշ-  
խան մը միայն իւր քսակով, ծախս կ'ընեն, կը տնկեն, օձել կու տան մեծ հանդի-  
սիւ այդ քարին վրայ քանդակուած խաչը և կը տնկեն ի պահպանութիւն իւ-  
րեանց գեղին: Մեծ հացկերոյթ կը կազմեն, եզներ կը մորթեն, հարիսայ կամ մա-  
տաղ կեփեն, բոլոր հասարակութեան անխտիր կը կերցընեն: Այս բարեպաշտ  
սովորութիւնը մինչեւ այսօր եւս պահուած կայ Հայոց մէջ: Թէ ինչո՞ւ համար  
ըսուած է Յասմանխաչ. վասն զի երբ տարածած ձին կամ կարկուտ տեղայ, բեր-  
քերուն վնասէ. երբ մարախն ու թրթուրը բոյսն ու կանանչը գօսացընեն. երբ

երաշտութիւն լինի. երբ ցաւ ու մահ պատահին մարդոց և անասնոց, երբ երկրաշարժ լինի, և ինչ վնաս որ պատահի երկրին, այն որ մարդոց ըրածը չէ, Աստուծոյ ցասումն կը համարին. և այդ ցասման դէմն առնելու համար Քրիստոսի խաչին պատկերը կը բարձրացոնեն այսպէս երկնից առջեւ, որ պատուհասիչ հրեշտակը պատկառի խաչէն, և Աստուած հաշտուի: Ու բաշխելով հաց և մատաղ հասարակութեան, իրենց սրտի ներողութիւնը միմեանց և գթածութիւնը ի գործ կը դնեն, որպէսզի և Աստուած ներէ իրենց յանցանաց, ետ առնու իւր ցասումն երկնաւոր Հայրն գթած»<sup>9</sup>, – գրում է Գարեգին Սրվանձտյանցը:

Գ. Սրվանձտյանցի վկայութիւնն ու մեկնաբանութիւնը բացում են էպոսում դէւերի ու հարիսալի հետ կապված դրվագի ծիսական մեկ այլ շերտ: Մ. Աբեղյանը, վիշապաքարերի հետ կապված իր ուսումնասիրութեան մեջ, դրանք համարում է ցասման խաչերի նախատիպը և կոչում «ցասման արձաններ»։ «Ձկնակերպ կոթողներն ահա այսպիսի «ցասման արձաններ» (արձան – տնկած քար) են, երաշտների ժամանակ դրված: Դրանով է բացատրվում և այն, որ կան տեղեր, ուր այդ արձանները մի քանիսն են: Դրանք տնկված են զանազան երաշտ տարիներում»<sup>10</sup>: Այս տեսակետին դեմ է Գ. Ղափանցյանը<sup>11</sup>: Նա հիմնավորում է, որ այդ հսկայական քարե արձանները հնարավոր չէ կանգնեցնել, ինչպէս վկայում է Գ. Սրվանձտյանցը: Սակայն Մ. Աբեղյանի տեսակետը ընդունում է Ս. Հարութիւնյանը. «Միանգամայն ճիշտ է նկատված, որ ձկնակերպ արձանները սերտորեն կապված են զոհաբերութեան ծեսի հետ և հավանաբար տեղադրել են երաշտի ժամանակ, արհեստական ջրամբարների, աղբյուրների ու առուների մերձակայքում՝ իբրև նվիրաբերում ամպրոպի կամ ջրի աստվածութեանը, ուղեկցվել են ցլի (երնջի) զոհաբերութեամբ, երկնային արգելված ջրերի երկիր հորդելու ակնկալութեամբ, որ արտահայտված է զոհված ցլի բերանից հոսող ջրային շիթերի պատկերներով: Այդ ավանդութիւնը շարունակվել է քրիստոնեական շրջանում՝ վերափոխված երաշտի ժամանակ անդաստանի օրհնութեամբ, ցասման խաչերի բարձրացումով և դարձյալ զոհաբերութեան արարողութեամբ»<sup>12</sup>, – գրում է Ս. Հարութիւնյանը:

Սակայն այս ուսումնասիրողները էպոսի համատեքստում չեն անդրադար-

<sup>9</sup> Գրոց ու բրոց եւ Սասունցի Դավիթ կամ Մհերի դուռ, ծրագրեաց Գ. Վ. Սրուանձտեանց, Կ. Պոլիս, 1974, էջ 117-119:

<sup>10</sup> Մ. Աբեղյան, «Վիշապներ» կոչված կոթողներն իբրև Աստղիկ-Դերկետո դիցունու արձաններ, Երևան, 1941, էջ 88: Այս մասին տե՛ս նաև Հ. Պետրոսյան, «Մի քանի դիտողություններ վիշապ կոթողների վերաբերյալ», Վիշապ քարակոթողները, Երևան, 2015, էջ 97, նաև Ա. Բոբոխյան, Ա. Զիլբերտ, Պ. Հնիկա, «Վիշապաբարեի հնագիտություն», նույն ժողովածուում, էջ 388-389:

<sup>11</sup> Г. Капанцян, О каменных стелах на горах Армении, Ереван, 1952, с. 14.

<sup>12</sup> Վիշապ քարակոթողները, էջ 56:

ձեռք գրեցի հորթեր առևանգելու դրվագին: Խնդիրն այն է, որ վիշապաքարերի վրա մեծ մասամբ պատկերվում էին զոհաբերված ցլի կամ երինջի գլուխ և մորթի: Ուշագրավ է, որ Դավիթը դեերի քարայրում կամ քարայրի մուտքի առջև գտնելով դեերի առևանգած երինջները՝ կաթսաների մեջ եփվող, միսը մեծ մասամբ թափում է և գյուղացիներին վերադարձնում մորթիները: Բոլոր պատումներում շեշտվում է մորթիների դրվագը: Ըստ այդմ էլ՝ հնարավոր է ենթադրել, որ ժողովրդական պատկերացումներով գյուղական «Յասման ժամի» քրիստոնեական-ժողովրդական ծեսին զուգահեռ դեերը իրականացրել են իրենց հին հեթանոսական ծեսը՝ Անահիտ դիցուհուն, կամ ամպրոպի աստծուն զոհաբերել են երինջներ՝ առանձնացնելով ու զոհասեղանի վրա դնելով երինջերի գլուխը, վերջույթներն ու կաշին: Ճիշտ այնպես ինչպես պատկերված են դրանք շատ վիշապաքարերի վրա:

«Վիշապաքարերից շատերի եզրամասում պատկերված են զոհաբերված ցլի կամ եզան (կամ երինջի) գլուխը (երբեմն՝ ծավալային ու տպավորիչ), կաշին ու վերջույթները, հաճախ նաև կենդանու բերանից հոսող ջրի շիթեր: Չոհաբերված կենդանու պատկերից պարզ է դառնում, որ այս կոթողները մի ժամանակ տնկված են եղել ուղղահայաց դիրքով և, ըստ էության, պատկերել են զոհասյուն, որի վրա գցվել է զոհ կենդանու կաշին՝ գլխի ու վերջույթների հետ միասին»<sup>13</sup>:

Չոհաբերության վայրերում զոհաբերվող կենդանիների մորթիներ, գլուխ ու վերջույթներ թողնելու սովորությունն, ըստ ուսումնասիրողների, վաղնջական արմատներ ունի և շարունակվել է մինչև վերջերս: Կարող ենք ենթադրել, որ էպոսի այս դրվագում, որոշակիորեն պահպանվել է հնագույն հեթանոսական զոհաբերության ծեսի հիշողությունը: Նաև էպոսում դեերի հորթեր առևանգելու միջադեպը փորձ է մեկնաբանել ցասման խաչերի կամ վիշապաքարերի վրա պատկերված կենդանու գլուխը, մորթին ու վերջույթների պատկերման պատմությունն ու իմաստը:

Թերևս նաև ցանկություն է եղել այդ սովորությունը՝ որպես դիվական մի բան, ժողովրդի միջից արմատախիլ անել: Իրան զուգահեռ թերևս նպատակ է եղել նոր ծեսը՝ «Յասման ժամի» հարիսան՝ կրկին մատաղի՝ զոհաբերության նշանակությամբ հաստատելը: Այս ամենը դրվել է սոցիալական հիմքերի վրա, դեերը (ուշ գրառված պատումներում հարամիները կամ ավազակները), որոնք ամենայն հավանականությամբ մարմնավորել են զոհաբերության համար երինջներ տանող հեթանոսական կուռքերին կամ տաճարների սպասավորներին, ներկայացվել ու ընկալվել են որպես վնասատուներ, քանի որ գյուղացիներ

<sup>13</sup> Հ. Մարտիրոսյան, «Լեռնային ակունքի ֆաունը, արչալույսի դիցունիս և գլխի ու մորթու զոհաձեռը վիշապակոթողների իմաստաբանական հենմում», *Վիշապ քարակոթողները*, էջ 136:

րին զրկում են իրենց ապրուստի միջոցներից: Այս հանգամանքը շեշտվում է էպոսի այս մոտիվն ունեցող բոլոր պատումներում: Դավիթը պատումների մեծ մասում հորթատերերին է վերադարձնում հորթերի կաշին ու մեծ կաթսան, որպեսզի վաճառեն և հորթերի արժեքը ստանան և զգուշացնում նրանց, որ իր հորթարած ընկերոջը չզրկեն աշխատանքի վարձատրությունից:

Հարիսայի ծիսական-հավատալիքային նշանակությունն մի հետաքրքիր վկայություն է պահպանվել Ալեքսանդր Մխիթարեանցի Ալեքսանդրապոլի գավառի (Շիրակի) գրառումներում: Գյուղացիներից մեկը պատմում է իրենց հավատալիքների մասին. «էս գիշեր էրագիս, խանի գիւլա (իբր թէ) հէրս ու մէրս էկել էին իմ ու հարսի հետ կը կռուէին թէ՛ «ընչի մէկ օր հիրիսայ չէք դնի, որ գանք ուտենք...»: Վաղուց է որ հօրս ու մօրս ժամ-պատարագ չեմ էրել, օղորմիս չեմ առել, ես գիտեմ, որ էտօրէն է. միտքս կայ էս պասի ելի պատարագը առնեմ, մէկ բօլ-բօլամայ հիրիսայ դնել տամ, սաղ գեղը գայ ուտէ ու օղորմի տայ, բալքի թէ խեղճ մեռելների աչքը կշտանայ, մեր տնէն կտրի, էլ չգան. Թէ որ չ՛ մէկ օր էլ կուգան տղոցս մէկի ձեռնէն բռնեն կը տանին էն վախտը զուլումի պոչը դրմըզ կհասնի...»<sup>14</sup>:

էպոսի շատ պատումներում հարիսա պատրաստում են հենց միայն որպես հոգեհաց, մեռելների բաժին: Վերևում բերված վկայությունը փաստում է այս կերակրի կարևոր ծիսական-հավատալիքային նշանակությունը: Այսինքն մի դեպքում սրբություններին, Աստծուն, մատաղ է մատուցվում հացահատիկից պատրաստվող կերակուր՝ բնական աղետներից խուսափելու և գլխավորապես լավ բերք ստանալու, ըստ էության վնասարարությունը կանխելու համար, մյուս դեպքում՝ մատաղ է մատուցվում մահացած նախնիներին՝ նրանց վնասարարությունից խուսափելու համար:

Երկու դեպքում էլ հարիսան, հացահատիկը խորհրդանշում է հոգու վերածնունդը, կյանքի շարունակականությունը. «Հացահատիկը ունի հատկություն պահպանելու և նորից ստեղծելու կյանքը, բազմապատկելով այն: Հատիկ-բույս-հատիկ. ստեղծում են կյանքի հավերժական շրջապտույտը, որը վկայում է կյանքի հավերժականության մասին: Ուտելիքի միջոցով այս ամենին առնչվում են մարդիկ»<sup>15</sup>, – գրում է Վ. Պրոպը:

Ըստ Վ. Պրոպի՝ այս մոտիվները ցույց են տալիս, որ սնունդը ոչ միայն քաղցը հագեցնելու միջոց է, այլև ուտելիքի միջոցով ներկայացող ուժերի, նրանց նշանակությունների հետ հաղորդվելու<sup>16</sup>: Այս դեպքում հացահատիկը հենց կյանք-մահ-վերածնունդ շրջապտույտի խորհուրդն է ներկայացնում, իսկ դրա-

<sup>14</sup> Էմինեան ազգագրական ժողովածու, հ. Ա, էջ 180-181:

<sup>15</sup> В. Я. Пропп, «Русские аграрные праздники: Опыт историко-этнографического исследования», его же: *Собрание трудов*, Москва, 2000, с. 20.

<sup>16</sup> Там же, с. 36.



նից պատրաստված ուտելիքի ճաշակումը՝ այդ խորհրդանշական շղթայում հայտնվելու միջոց:

Հացահատիկի և վիշապաքարերի հարաբերություն մեկ այլ մեկնաբանություն է ներկայացնում ուսումնասիրող Ռ. Հովսեփյանը: Նա Ցասման խաչերի կամ վիշապաքարերի հետ կապված ծեսերում հացահատիկի կամ դրանից պատրաստված ուտելիքների առկայությունը մեկնաբանում է որպես զոհաբերություն վիշապներին՝ երաշտից խուսափելու համար. «Այս պահին ունենք աղբյուրների ակունքներում դրված վիշապաքարերի համատեքստում հնագիտորեն հայտնաբերված հացահատիկի գտածոներ: Դրանք համադրելով հարակից ազգագրական և բանահյուսական նյութերի հետ, ենթադրում ենք, որ վիշապներին նաև հացահատիկ են նվիրաբերվել՝ ակնկալելով, որ վերջիններս էլ մարդկանց կապահովեն երկրագործության համար այդքան անհրաժեշտ ջրով»<sup>17</sup>:

Ընդհանրապես, ազգագրական վկայություններում, նաև հաճախ տարբեր տոների ու սովորույթների նկարագրություններ համարվող հեքիաթներում ու էպոսներում, ուտելու պրոցեսները, նույնիսկ տոնական, հոգեհացի բնույթ ունեն: Դրանք կապված են նախիններին հիշելու, նրանց ողորմի տալու, հոգիների համար բաժին թողնելու հետ: Շատ ժողովուրդների մոտ այդպես է:

Մեր էպոսում նույնպես տեսնում ենք, որ ուտելիքները, հացկերույթները ավելի հաճախ ու մանրամասն են նկարագրված հոգեհացի դեպքերում: Ինչպես տեսանք, այդպիսին են հարիսա եփելու, այլ պատումներում Փոքր Մհերի համար կազմակերպված հոգեհացի ճաշակման տեսարանները:

Միաժամանակ, ուտելիքը կյանք, մարդկային աշխարհ վերադարձի միջոց է: Փոքր Մհերը, ժողովրդական հեքիաթների շատ հերոսներ ծիսական մահ են ապրում, լինում մեռյալների աշխարհում, ապա վերադարձին անպայման պետք է հաց ուտեն: Այս մոտիվաշարին կծանոթանանք ստորև:

Հարիսայի հետ կապված դրվագում արտացոլվում են նաև հարևան գյուղացիների և սասունցիների տարբերությունները.

Գնաց, որ ժամից հեղած են,  
 Որ գան նստին խարիսա ուտեն.  
 Պատվընտ առած են յեղը, խարիսեն ու խացը,  
 Կանգնած են, որ լցնեն, ուտեն:  
 Դավիթն եկավ, պառվին գոշտեց,  
 Աղն ու յեղը լցրեց խարիսի մեջ,

<sup>17</sup> Ռ. Հովսեփյան, «Հացահատիկը, անձրևաբեր ծեսերը և վիշապները», *Վիշապը հեքիաթի և իրականության սահմանին* ժողովածուում, Երևան, 2019, էջ 238-240: Մեր երախտագիտությունն ենք հայտնում ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի տնօրեն Արսեն Բոբոխյանին, մեր ուշադրությունը այս հոդվածի վրա հրավիրելու և վիշապաբարերի ծեսերի հետ կապված օգտակար տեղեկատվության համար:

Կոպալը ֆցեց խառնեց, խանեց, զարկեց կանթի մեջ,  
Դրեց թևին, խացն էլ զարկեց դոթուղ գնաց  
(ՄԾ, հատ. Բ, պատ. ԺԱ, էջ 122):

*Հարիսայի հիշատակության բոլոր միջադեպերում Դավիթը անհամբերությամբ է դրսևորում՝ չի սպասում պատարագն ավարտվի, չի հետևում հարիսայի պատրաստման ու օգտագործման սահմանված կարգին: Թեև այս մոտիվները վիպասացները մեկնաբանում են որպես ծոռություն, սակայն դրանք կարելի է դիտարկել նաև որպես բնականի ու մշակութայինի հակադրություն: Դավիթը չգիտի կամ չի ցանկանում հետևել հանրության մեջ հաստատված կերակրատեսակի օգտագործման ծիսական-կենցաղային պայմաններին.*

Գնաց, գկոպալնի էձգեց  
Ի չորս կանթեն պղինձ մի՛ հըմալ լ՛ֆցուկ,  
Ու դրեց վըր թեվին:  
Զարմցան ըդ էրեցներ  
Ու ըդ մայրդեր, օր հող են:  
Մարդու մեկ կանչեց,  
Թե. — Ըդի ախըր զպղինձ տարա՛վ, հե՛:  
Էրեց կանչեց. — Քո Աստծու սե՛ր, ձեն մ՛ էնե.  
Ըդի Սասնու ծներուցն է.  
Կը դառնա, զմըզի ջարդ ու բուրդ կէնե.  
Զուր գլուխն ուտի, թըդ տանի (ՄԾ, հատ. Բ, պատ. Ա, էջ 21):

*Հարիսան բերելիս, որոշ պատումներում Դավիթը չի վերցնում հարիսայի բաղկացուցիչ մասերը՝ աղն ու յուղը, ինչի դեմ բողոքում է ընկեր նախորդը: Դավիթն էլ սրամիտ պատասխան է տալիս.*

Էկավ, իըրիսեն կերավ՝ ալնի, անեղ:  
— Տնաշեն, — ըսեց, — Փշում՝ աղ բերիր, փշում՝ եղ բերիր:  
— Տո տնաշեն, կե՛  
Յիրգուն գնա ֆու տուն,  
Փշում՝ աղ, փշում՝ եղ թալ,  
Թըլս էթա, խառվի յիրար (ՄԾ, հատ. Գ, պատ. Թ, էջ 369):

*Պատումներում հիշատակվում է նաև, որ ուտելու ընթացքում Դավիթը թափում է հարիսան.*

Դո՛րսեն Տավիթ իըրիսան կը պիրը, ֆիչ ըմ կ'ուտը՛,

Մեկել կը լցը վոտըկտիրու հաւրհիվ, կը կոխըրընը  
(ՄԾ, հատ. Ա, պատ. Ժ, էջ 503):

Այս դեպքում, սննդի օգտագործման կերպը հստակորեն տարբերում է Դավթին համայնքից: Այս տարբերությունները, ինչպես տեսանք մեր ուսումնասիրության առաջին մասում, կարող են մեկնաբանվել որպես դասային պատկանելության (ազնվական և գյուղացի), այնպես էլ ծագումնաբանական (որսորդ ու երկրագործ, աստվածային-գիվական և մարդկային) տարբերություններով: Այս տարբերությունները կարելի է դիտարկել նաև որոշակի տաբուների առկայությամբ:

Պատմական Հայաստանի տարբեր շրջաններում հարիսան պատրաստել են տարբեր կերպ ու ժամանակներում: Ազգագրագետների վկայությամբ, օրինակ, Տարոնում պատրաստում էին Վարագա Սուրբ Խաչի ուխտի օրը, Սասունում՝ մի փոքր ավելի ուշ՝ Նախրաթողին, երբ սարերից իջեցնում էին հոտն ու նախիրը<sup>18</sup>: Դա լինում էր, ամենայն հավանականությամբ, հոկտեմբեր ամսին: Նախրաթողը համարվում էր երկրորդ Նավասարդը: Այն տոնվում էր մի քանի օր, մեծ խնջույքներով: Այս համատեքստում հարիսայի ու դեերի հետ կապված դիպաշարը կարելի է դիտարկել նաև ժամանակից շուտ սարից իջնելու կամ նախիրն անտեր թողնելու որոշակի արգելքի՝ տաբուի գեղարվեստական արտահայտություն, քանի որ Դավիթը թողնում է հորթերի նախիրը և գյուղ գալիս:

Հակադրություն, տեսնում ենք ոչ միայն դեերի ու մարդկանց, այլև ծուրի ու հարակից գյուղերի բնակիչների, կամ հենց սասունցիների միջև: Այն, որ էպոսի գլխավոր հերոսների կենցաղավարությունը, սննդի հայթայթման ու օգտագործման ձևերը տարբերվում են հանրույթից, երևում է էպոսի բազմաթիվ միջադեպերում:

Ինչպես տեսանք, հացկերույթը հին բանահյուսական ու գրական բնագրերում որոշակիորեն կապված է գոհաբերության ծեսի հետ: Հարիսան եկեղեցում պատրաստվում է մատաղի մսից և դիտարկվում որպես մատաղ: Մեկ այլ դրվագում, որսի միսը Դավիթը կամ Մհերը 7 տեղ են բաժանում, ինչպես մատաղը: էպոսի հերոսները թշնամու դեմ կովից առաջ, ուժի ու պաշտպանության ձեռք բերման համար, նաև թագավոր օժվելու ժամանակ, առատ մատաղներ են մատուցում Մարութա Սուրբ Աստվածածին եկեղեցում:

Լուսը որ բացվավ, բերեց լվաց.  
Բերին, դեղ թալին կապին:

<sup>18</sup> Վ. Պետոյան, Սասուն, Երևան, 2016, էջ 320:

Հելան գահանե՛ր՝ երինջները, ժողովուրդը առան,  
 Գացի՛ն էնտեղը յիրանց մատաղն արի՛ն.  
 Թագը դրեց գլխը,  
 Գուրգն առաւ ձեռը,  
 Համայիլը դրեց ծոցը,  
 Քուրկե-Ջալաթը խեծավ:  
 Ուզեց նամբախ յընկնի:  
 Քեռի Թորոսը դանչեց, ասավ.  
 – Դավիթ ջան, արի հաց կե, յիտի գնա:  
 Ասավ. – Անուն հաց իմ փոր չի մտնի,  
 Չունի՛ իմ դուշմանի գլխի կտրեմ (ՄԾ, հատ. Բ, մաս Բ, պատ. ԺԱ, էջ 129):

*Այստեղ մատաղ-զոհաբերուիթյունը նաև դառնում է Դավիթի թարգաղրման ծեսի մի մաս: Մեկ այլ տարբերակում ուժ ձեռք բերելու համար հերոսը լողանում է զոհաբերված կենդանիների արյան մեջ.*

Ըդ գիշեր Դավիթ ֆնավ, տեսավ երած.  
 Առավ ֆառսուն երինջ  
 Ու գնաց վրւ սրբ Բանձրիկ Մարաթուկա  
 Մատղեց գերլնջներն ու լողզցավ մըջ արունի՛ն.  
 Շատ լաց ու աղաչաց Աստծու երեսնու վե (ՄԾ, հատ. Բ, պատ. Ա, էջ 26)<sup>19</sup>:

<sup>19</sup> Հաշվի առնելով զոհաբերության մոտիվների մեծ տարածվածությունը էպոսում, գայթակղություն է առաջանում էպոսի՝ մարտից առաջ Մելիքի հետ հաց ուտելու վերոբոյալ դրվագում, բացի արդեն նշված ուժի փորձության միջոցից տեսնելու նաև առասպելաբանության մեջ տարածված զոհաբերվող աստծո մոտիվը: Այս համատեքստում, մարտից առաջ Մելիքի հետ հաց ուտելու պայմանը կարելի է դիտարկել որպես զոհաբերվող տոտեմի մարդկային կերպավորում Մելիքի հետ վերջին, հրաժեշտի հաշ: Այն տարբերությամբ սակայն, որ եթե այս մոտիվն իրացնող այլ դիպաշարերում զոհաբերվելուց հետո աստված հարություն է առնում, ապա էպոսում Մարա Մելիքի հարության կամ վերածննդի մոտիվ չունենք:

Այս մոտիվի նման ընթերցման հնարավորությունը փաստվում է նաև նրանով, որ Դավիթի ու Մելիքի մենամարտը ավարտվում է հակառակորդին երկու կես անելով: Որոշ դեպքերում Դավիթը հորեղբոր, նրա կնոջ կամ ֆեռու պահանջով իր հետ վերցնում է Մելիքի մարմնի կեսը, կամ նրա ձախ ձուն: Չոհաբերվողի մարմնի մասերի բաժանումը, մանրացումը, ըստ հին հավատալիքների, պետք է բերի պտղաբերություն և առատություն: Ըստ այդմ գուցե հնարավոր է Մելիքի կերպարը ընկալել որպես զոհաբերվող տոտեմ: Այս մոտիվների ծիսաառասպելական մեկնաբանությունները տե՛ս. **Л. Абрамян**, «Убийство Мсра Мелика в ритуально-мифологическом контексте», *Հայկական էպոսն ու համաշխարհային էպիկական ժառանգությունը*, միջազգային երրորդ գիտաժողովի նյութեր, Երևան, 2012, էջ 103-118:

#### գ) Անցումային-նվիրագործման ծես

Թե՛ Մեծ Մհերի, թե՛ Դավթի, և թե՛ հատկապես Փոքր Մհերի դեպքում սնունդը ծիսական նշանակություն է ստանում անցումային ծեսերի համատեքստում: Հերոսների՝ արտաքին աշխարհի հետ առաջին բախման, ուժի ցուցադրության, ըստ էության առաջին փորձության հիմնական դրդապատճառը սննդի բացակայությունն է և մեղավորներին պատժելը. Մեծ Մհերի դեպքում՝ առյուծաձևման միջադեպում, սով է ու հացի ճանապարհն է փակվել, Դավթի դեպքում՝ գյուղացիների ապրուստի միջոց հորթերին են գողացել: Նաև այս սխրանքները որոշակիորեն կապված են նվիրագործման կամ անցումային ծեսերի հետ: Հերոսներն այս արարքներով ծուռ երեխայից վերածվում են պատանու, կամ ռզմիկի: Յուզադրում են իրենց հիմնական նշանակությունն ու առաքելությունը՝ լինելու պաշտպան ու թագավոր, հասարակական բարեկեցության երաշխավոր: Մննդի և անցումային ծեսերի հարաբերությունը լավագույնս դրսևորվում է Փոքր Մհերի ճյուղում:

Ընդհանրապես Փոքր Մհերն իր մոտիվաշարով շատ է տարբերվում էպոսի մյուս հերոսներից: Նվիրագործման ծեսերի հետ են կապված էպոսի Ալաշկերտից սերող պատումներում Փոքր Մհերի շատակերության, դևերի հետ հաց ուտելու, կերած մսից առանձնացված ոսկորներով թշնամիների նկատմամբ հաշվեհարդար տեսնելու ու հացթուխ դև պառավների հետ հանդիպման մոտիվները:

Այս մոտիվաշարն ավելի շատ ժողովրդական հրաշապատում հեքիաթների հետ զուգահեռներ տեսնելու հնարավորություն է տալիս: Նոր մոտիվները կապված են էպոսի երկու՝ ոչ այնքան հայտնի հերոսների՝ Ավդալի ու դև-պառավների հետ: Տգեղ արտաքինով պառավները հեքիաթային և էպիկական դևեր քույրերն են, որոնց հերոսը հանդիպում է իր թափառումների ընթացքում: Նրանք սովորաբար շատակեր են և զբաղված են լինում հաց թխելով:

Գնաց տեսավ՝ մեկ տեղաց մոխ, ըմ կելմի.

Հերի տակ էր, գնաց են հերի տակ:

Տեսավ մի պառավ նստի խաց կրխի.

Ծծեր թալեր վար թևերուն.

Ծծեր ինչխ շան լախոտ հիրուն կառնուն (ՄԾ, հատ. Ա., պատ. Ա., էջ 47):

Փոքր Մհերը որպես կանոն սպանում է այս շատակեր պառավներին:

Մյուս հերոսը՝ Ավդալը գործում է «Սասնա ծռեր» էպոսի չորս պատումներ-

րում (ՄԾ, հատ. Բ, պատ. Ը, Ժ, ԺԲ, հատ. Գ, պատ. Զ)<sup>20</sup>: Այլ պատումներում նմանատիպ մոտիվներ իրացվում են կապված դե-պառավների հետ: Դիպաշարն այսպիսին է. Մհերին տարբեր պատճառներով, հիմնականում որսի արգելքը խախտելու, օտար քաղաքում գցում են հորի մեջ և նա դուրս է գալիս պառավի օգնությամբ: Հորում նրան կերակրել էր մի պառավ: Հորից դուրս գալուց, պառավին ու աղջկան սպանելուց հետո Մհերը հանդիպում է Ավդալ անունով հերոսին, սպանում նրան, հագնում նրա հագուստը, գնում Հալեպ և ներկայանում Մարա թագավորին: Այստեղ էլ թագավորի հետ զրույցից հետո, Մհերը շատակերուծությամբ է զբաղվում, իսկ կերած կենդանիների ոսկորներով վնասում թշնամիներին: Ապա Ավդալ-Մհերը գալիս է կնոջ՝ Գոհարի մոտ, խնդրում կերակրել իրեն ու պատմում, որ Մհերը ողջ է և ինքը՝ «բրդուճ է դրել Մհերի բերանը»: Այնուհետև մասնակցում է սկզբում իր ազգականների, ապա նաև սասունցիների կազմակերպած իր իսկ հոգեհացին: Պատուհասում է Վերգոյին և տղաներին: Ի վերջո, հերոսը ստանում է իր ձին, ընդունում նախկին կերպարանքն ու սասունցիների հետ կոտորում թշնամական զորքերը:

Մեր ուսումնասիրության տեսանկյունից այստեղ կարևոր են Մհերի շատակերուծյան ու մսից ոսկորներն առանձնացնելու դրվագները: Մհերը ուտում է միայն միսը, իսկ ոսկորները հավաքելով փեշի մեջ՝ օգտագործում է որպես զենք. «Ավդալը խնդրեց ուրե՛ն միս տան: Սալդտներուց հմեն մեկը տվեց ընդոր ուր ոսկրո՛րից: Մհերն ուր չու՛խի փեշն բռնած՝ կը ստանար ոսկրո՛ւներն ու կը կռժեր ընդոց վրեքի միսն ու չոր ոսկրո՛ւներ էլի կը քցեր փեշն: Յեփ վերջացուց կռժելն, սկսեց հանաք էնել. վազ կ'իտար ու հետո փեշերն բաց կ'եներ, ոսկո՛ւներն կը շփոտեր էս ու էն կողմ: Կը պատմին, որ հըմեն մե ոսկրո՛ւով յեռսուն մարդ կը սպաներ» (ՄԾ, հատ. Բ, պատ., ԺԲ, էջ 221): Մհերը շատակերուծյամբ է աչքի ընկնում նաև իր հոգեհացի դրվագում, բացի այդ շատ գինի խմում:

Այս պատումներում իր նշանածին ու քեռուն երեք այցելությունների ժամանակ էլ հերոսից ակնկալում են տեղեկատվություն Մհերի մասին: Նա ասում է՝ «Յառե՛լ հաց, յեղե՛վ հարց»: Սա ժողովրդական հեքիաթներում շատ տարածված խոսքային բանաձև է: Հաց ուտելուց հետո նա յուրաքանչյուրին տալիս է իր ուզած պատասխանը: Երեք անգամ հաց ուտելը հիշեցնում է հեքիաթներում դևերի հետ երեք անգամ հաց ուտելու տարածված մոտիվը («Հազարան բլբուլի հեքիաթը», «Ալո Դինոյի հեքիաթը»): Ընդ որում, այստեղ ևս հերոսը փլավ ու միս է ուտում, այն սկզբունքային տարբերությամբ, որ հեքիաթներում հերոսը չի

<sup>20</sup> Այս պատումների համեմատական ֆննդությունը տե՛ս Հ. Համբարձումյան, «Բանավոր էպոսն ու գրական ավանդույթը. փոխազդեցության ուղղություններ ու հնարավորություններ», ԲՄ, 20, էջ 153-168:

առանձնացնում ոսկորները մսից, իսկ էպոսում Մհեր-Ավդալը դրանք առանձնացնում է՝ օգտագործելով որպես զենք:

Ոսկորի հետ կապված մի հետաքրքիր մոտիվ իրացվում է նաև Դավթի դեպքում: Մանուկ Դավթին Մսրում փակում են մուլթ սենյակում և Մելիքը պատվիրում է նրան միայն այնպիսի ուտելիք տալ, որտեղ ոսկոր չլինի: Ծառաներից մեկը, սակայն, ոսկորոտ մսով փլավ է տալիս: Դավիթը գտնելով ոսկորը, դրանով կոտորում է ապակին ու կռվում սենյակ ընկած արևի շողի հետ (ՄԾ, հատ. Գ, պատ. ԺԳ, էջ 563 և այլուր):

Այրարատցի Մուրադ Հովսեփյանի պատումում Փոքր Մհերը, ինչպես ժողովրդական հեքիաթների վերը բերված մոտիվում, կերակրվում է Քուլընկի դեկ քրոջ կողմից և ընկերանում Դևի հետ: Այստեղ նույնպես Մհերը հյուրասիրվում է թագավորի պալատում, սակայն թագավորի մարդկանց նկատմամբ հաշվեհարդար է տեսնում ծիրանի կորիզներով (ՄԾ, հատ. Բ, պատ. ԺԳ, էջ 310-311):

Կերած մսի ոսկորները որպես զենք օգտագործելը առասպելական-էպիկական տարածված մոտիվ է: Ընդհանրապես մսից ոսկորների առանձնացումը մենք մեկ այլ առիթով կապել ենք կովկասյան որսորդական առասպելաբանության հետ: Այնտեղ վայրի բնության տիրակալ աստվածությունները, մասնավորապես լակերի Ավդալը խանգարում էր որսորդներին սպանել գազանին՝ մահակով շեղելով նետերը, եթե որսից առաջ նրան հատուկ աղոթքներ չէին ուղղել: Հաջողության դեպքում Ավդալին զոհաբերում էին գազանի սիրտն ու լյարդը, իսկ ոսկորները չէին գցում և չէին այրում, քանի որ Ավդալը կենդանացնում էր գազանին<sup>21</sup>: Նմանատիպ հավատալիք հանդիպում ենք և մեզանում, մասնավորապես ժողովրդական մի զրույցում, որ ներկայացնում է Մ. Աբեղյանը. «Իրենց հարսանիքներին մեկի երինջն են մորթում (քաջքերը), խորովում և ուտում, իսկ լուսադեմին նրանք միացնում են կաշին ու ոսկորները, և կենդանին ողջ-առողջ տուն է վերադառնում: Դրա մեկ ոտքն է սովորաբար միայն կաղ մնում, քանզի նրանց հարսանիքին հրավիրված և իրենց հետ ուտող-խմող երաժիշտը կամ սափրիչը մի ոսկր է գողանում, որպեսզի ստուգի կենդանու հետ նրա ունեցած նույնությունը»<sup>22</sup>: Ինչպես տեսանք, Դավիթը նույնպես դեկերի գողացած երինջների կաշին է բերում, ինչը գուցե նույնպես կենդանիներին վերականգնելու նախնադարյան ինչ-որ ծեսի հիշողություն է:

<sup>21</sup> Հ. Համբարձումյան, ««Սասնա ծռե» էպոսի և ժողովրդական հեքիաթների դե-պառավներն ու վայրի բնության տիրակալ Ավդալը», «Ոսկե Դիվան» հեքիաթագիտական հանդես, պրակ 5, Երևան, 2015, էջ 7-22: Այս մասին տե՛ս նաև Ք. Հայրապետյան, «Սնվելու մշակույթը հայ բանավոր ավանդույթան մեջ...», էջ 231:

<sup>22</sup> Մ. Աբեղյան, *Երկեր*, հ. է, Երևան, 1975, էջ 88:

Ավանակի ծնոտով է Հին Կտակարանում թշնամիներին հաղթում մեկ այլ էպիկական հերոս՝ Սամսոնը. «Նա եկաւ մինչեւ Ծնօտ կոչուած վայրը, այլազգիներն աղաղակեցին եւ ընթացան նրա դէմ յանդիման: Տիրոջ հոգին աջակից եղաւ Սամսոնին, նրա բազուկների վրայի պարանները դարձան կրակից այրուած թելի նման, եւ կապանքները հալուեցին թափուեցին նրա բազուկներից: Նա գետին տապալուած էջի մի ծնօտ գտաւ, երկարեց իր ձեռքը, վերցրեց այն եւ դրանով հազար մարդ սպանեց» (Դատավորներ, 15): Ոսկորների ու կաշվի հետ կապված մի պատմություն էլ ներկայացնում է Հեսիոդոսը Պրոմեթևսի մասին: Վերջինս մի ցուլ է մորթում, ոսկորներից բաժանած միսը ծածկում կաշվով և ճարպով, վրան դնում կնեդանու ստամոքսը, ապա այդպես Ձևսին առաջարկում ընտրել իր բաժինը: Ձևսն ընտրում է ճարպով պատված ոսկորները<sup>23</sup>:

Ձոհաբերման ծեսի ժամանակ մսի, ոսկորների, ծեսի մասնակիցներին տրվող կտորների ընտրության, դրանց ծավալների ու նշանակության խնդիրներն ավելի մեծ ու մեր ուսումնասիրության շրջանակից դուրս հետազոտության նյութ են, ըստ այդմ էլ՝ այստեղ միայն հայկական էպոսի, ընդհանուր առաջաբանության ու հինկտակարանյան նյութի հիման վրա կարող ենք արձանագրել այս մոտիվների ընդհանրություններն ու կապը նախնադարյան զոհաբերության ու նաև նվիրագործման ծեսերի հետ:

Նվիրագործման ծեսի մի յուրօրինակ արձագանք է պահպանվել Դավթի ճյուղում. Դավիթը կովից առաջ հորեղբորից հոր զենքերը ստանալու նպատակով, արտատեր պառավի խորհրդով Ձենով Հովանին տաքացած քարերով «աղանձ» է պատրաստել տալիս.

Եսաց:– Խերախո՛ւտ խրոխպեր, իլի վի՛, իլի վի՛,  
Քիչ ըմ աղանձ շինի՛ ուտիմ, իմ ատամֆիր կ'եռան:

Ըսաց.– Խրոխպեր կուրբան ի ֆի, ինչո՞վ շինիմ:

Ըսաց:– Ճա՛րտու ֆա՛րով շինի:

Խրոխպեր ելա՛վ ճա՛րտու ֆա՛րի պիրից.

Վոր պիրից, կրակին պո՛վից, տաֆացավ,

Ըսաց.– Խրոհպե՛ր, տո՛ւ աչֆի մ՛ մա՛ պո՛վի՞ր ը:

Ծինով Հովան ծեռ իտու մանչ ո՛ւր լպան,

Տա՛վիթ եթալ, եսպես գժեռ պոնից (ՍԾ, հատ. Ա, ԺԲ պատ. էջ 629):

<sup>23</sup> Ապոլլոդորոս, Դիցաբանական գրադարան, հին հունարենից քարգմանությունը, առաջաբանը և ծանոթագրությունները՝ Գ. Մուրադյանի և Ա. Թոփյանի, Երևան, 2017, էջ 230:



Նույն մոտիվը փոքր-ինչ այլ կերպ և արդեն կապված մոր հետ տեսնում ենք «Սասնայ ծռեր» անունով պատումում.

«Դէ՛հ, ասում ա, մէ՛րիկ, շունֆի դայիլ չես, գնա թաւէն վեր կալ գետի դրադից աւագ լից առ արի, եղն էլ քանդի դիր կրակի վրէն, լաւ ետցրու, աւագով լցրու իմ պերանը որ ես մեռնեմ, քեզի տանեն իմ աչքը չը տեսնի»<sup>24</sup>:

Հնարավոր է ենթադրել, որ տապակած քարերով աղանձը մարտից առաջ ուտելու մոտիվը հերոսի ուժի փորձության խորհուրդն ունի, թեև դառնում է հորեղբոր կամ մոր պատժի միջոց:

### Եզրակացություններ

Հպոսի սննդային մոտիվները, կամ ուտելիքի օգտագործման տեսարանները՝ լինելով կենցաղային-ազգագրական իրականության գեղարվեստական պատկերներ, մոտիվներ կամ կողեր, մեկնաբանելի են նաև որպես հնագույն ծեսերի ու տարբեր պատկերացումների արտացոլումներ: Այս մասին վկայում են Հպոսի հերոսների սննդի օգտագործման քանակն ու կերպը, դիպաշարում այդ մոտիվների իրացման տեղն ու ժամանակը: Այսպես, շատակերության մոտիվները վիպական չափազանցություն լինելով հանդերձ, դիտարկելի են որպես մեկնաբանություն-հիմնավորում դյուցազունների ֆիզիկական մեծ չափերի ու ահուճի ուժի, սակայն կապված են նաև նվիրագործման ծեսերի հետ առնչվող փորձություն-մրցությունների ու երկրի շատակեր առաջնորդների ժողովրդական ընկալման հետ: Անցումային ծեսերին զուգահեռ, ուտելիքի ընդունման կերպը մատնանշում է հակադրություններ վայրի բնության ու քաղաքակիրթ աշխարհի, մանկության ու հասունության, երեխայի ու ռազմիկի և յուրայինների ու օտարների միջև: Այսպես, առաջին ճյուղում Սանասարի ու Բաղդասարի անեփ ու անալի միս ուտելու գրվագներում տեսնում ենք բնություն-մշակույթ հակադրությունը, իսկ երրորդ ճյուղում տարածված «Յասման ժամի» հարիսայի ու հորթերին գողացող դևերի գրվագում՝ յուրային-օտար հակադրությունը, ինչպես նաև այս գրվագի հնարավոր կապ «Յասման խաչերի», վիշապաքարերի պաշտամունքի հետ:

Հպոսի սննդային կողերը շատ կապեր են դրսևորում նաև գոհաբերություն-մահ-վերածնունդ իմաստային համալիրի ու անցումային ծեսերի հետ: Հպոսում Հարիսան պատրաստվում է մատաղի մսից և դիտարկվում է որպես մատաղ ու հոգեհաց: Մեկ այլ գրվագում որսի միսը Դավիթը կամ Մհերը 7 տեղ են բաժանում, ինչպես մատաղը: Հպոսի հերոսները կովից առաջ, ուժի ու պաշտպանու-

<sup>24</sup> Թլուստ Դավիթ. Ժողովրդական վէպ, գրի առավ Ա. Աբեղեան, Թիֆլիս, 1902, էջ 56:

թյան ձեռք բերելու համար, նաև թագավոր օծվելու ժամանակ, առատ մատաղներ են մատուցում:

էպոսի գլխավոր հերոսների աշխարհի հետ առաջին բախման, ուժի ցուցադրություն և առաջին փորձություն հիմնական զրդապատճառը սննդի բացակայությունն է և մեղավորներին պատժելը: Մեծ Մհերը սպանում է հացի ճանապարհը փակած առյուծին, Դավիթը վերադարձնում է գողացված հորթերի կաշիները: Հերոսներն անցնում են նվիրագործման ծեսի միջով և հասունանում՝ դառնալով առաջնորդ ու ռազմիկ: Յուցադրում են իրենց հիմնական նշանակությունն ու առաքելությունը՝ լինելու պաշտպան ու թագավոր, հասարակական բարեկեցություն երաշխավոր:

HAYK HAMBARDZUMYAN

**WHY, WHEN AND HOW MUCH THEY EAT IN THE EPIC SASNA  
TSRER AND IN MEDIEVAL LITERATURE: FOOD AND RITUAL**

**Key words:** Daredevils of Sassoun, epic, historiography, ethnography, national dishes, bread, harissa, food code, anthropology, rite, sacrifice, *vishapak'ar*, Old Testament, Movses Khorenats'i.

The food motifs of the epic, being fictional motifs or codes of everyday ethnographic reality, have their roots associated with ancient rituals and various ideas. This is evidenced by the amount and method of food consumption by the heroes of the epic and the place and time of the implementation of these motifs in the plot of the epic. In particular, the motifs of gluttony, being an exaggeration, can be considered as an explanation and justification for the huge physical size and enormous strength of the heroes but are also associated with trials, initiation rites and the popular idea about the leader of the country. Along with the in initiation rites, the ways of eating indicate the contrasts between the wild and civilized world, childhood and maturity, child and warrior, one's own and alien.

Thus, in the episodes of Sanasar and Baghdasar eating raw and unsalted meat in the first branch of the epos, we see a contrast between nature and culture, and in the episode with harissa and demons kidnapping calves common in the variants of the third branch, we see a contrast between our own and alien, as well as a possible connection of this episode with the “Cross of Wrath” (*Tsasan Khach*) and with the cult of *Vishapak'ar* (Dragonstone).

The food codes of the epic also reveal many connections with the semantic

complex of sacrifice-death-rebirth and initiation rites. In the epic, harissa is made from sacrificial meat and is seen as a sacrifice. In another episode, David or Mher divide hunting meat into 7 pieces, like *matagh* – sacrificial meat. The heroes of the epic make plentiful sacrifices before a battle with the enemy in order to gain strength and protection, as well as during the chrismation of the king.

The main motif for the first encounter with the world of the main characters is the manifestation of strength, and the first test is the lack of food and the punishment of the guilty. Mher kills a lion, who blocks the way of bread, David returns the skins of the stolen calves. Through these actions, the heroes turn from children into warriors. They show their purpose – to be protector and king, guarantor of public welfare.

АЙК АМБАРЦУМЯН

ПОЧЕМУ, КОГДА И СКОЛЬКО ЕДЯТ В ЭПОСЕ  
«САСУНСКИЕ УДАЛЬЦЫ» И В СРЕДНЕВЕКОВОЙ ЛИТЕРАТУРЕ?  
ЕДА И РИТУАЛ

**Ключевые слова:** «Сасунские удалцы», эпос, историография, этнография, национальные блюда, хлеб, хариса, пищевой код, история повседневности, обряд, жертвоприношение, вишапакар (драконий камень), Ветхий Завет, Мовсес Хоренаци.

Пищевые мотивы эпоса, в качестве художественных мотивов или кодов бытовой этнографической действительности, своими корнями уходят в древние обряды и представления. Об этом свидетельствуют количество и способ потребления пищи героями эпоса, место и время реализации этих мотивов в сюжете. В частности, мотивы обжорства могут рассматриваться как объяснение-оправдание крупного телосложения и огромной силы героев, но также связаны с испытаниями, обрядами посвящения и народным представлением о царе. Наряду с обрядами перехода способы приема пищи указывают на противопоставления дикий-цивилизованный, детство-зрелость, ребенок-воин, свой-чужой. Так, в эпизодах поедания Санасаром и Багдасаром сырого и несоленого мяса в первой ветви эпоса, мы видим противопоставление дикий-цивилизованный, а в эпизоде с харисой и демонами, похищающими телят, распространенном в третьей ветви, мы видим контраст между своими и чужими, а также возможную связь этого эпизода с «Крестом гнева» (Цасман Хач) и с культом вишапакаров (Драконий камень).

Пищевые коды эпоса также обнаруживают множество связей со смыс-

ловым комплексом жертвоприношение-смерть-возрождение и с обрядами перехода. В эпосе хариса готовится из жертвенного мяса. В другом эпизоде Давид или Мгер делят охотничью добычу на 7 частей, как жертвенное мясо (*матх*). Герои эпоса приносят обильные жертвоприношения перед битвой с врагом, чтобы обрести силу и защиту, а также во время миропомазания.

Главной мотивацией первого столкновения с миром главных героев эпоса, проявления силы и первого испытания является отсутствие еды и наказание виновных. Мгер убивает льва, преграждающего путь доставки хлеба, Давид возвращает шкуры украденных телят. Благодаря этим действиям герой превращается из ребенка в воина и обнаруживает свое предназначение – быть царем и защитником, гарантом общественного благоденствия.

## ԱՆԻ ՔԱՂԱՔԻ ԿՈՐԾԱՆՄԱՆ ՄԱՍԻՆ ԹՈՒՐԻՔԱԿԱՆ ԱՎԱՆԴԱԶՐՈՒՅՑԸ ԵՎ ԴՐԱ ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԱՐՄԱՏՆԵՐԸ<sup>1</sup>

Հետագայում, հասարակության զարգացման ավելի բարդ ստադիայում, երբ տարբեր, երբեմն իրարից բավականաչափ հեռու, տոհմերի ու ցեղերի, ինչպես և ամբողջ ժողովուրդների հաղորդակցությունն ու հարաբերություններն ավելի են աճում ու սերտանում, երբ նյութական բարիքների փոխանակության զուգընթաց փոխադարձաբար և հոգևոր կուլտուրան է մատչելի դառնում, այդ տեղական բնույթ կրող հոգևոր կուլտուրայի հուշարձանն էլ անցնում է հարևանից հարևանի մոտ և մերվում նոր միջավայրում, հարկավ, եթե նոր միջավայրում առկա են համապատասխան նախադրյալներ, հակառակ դեպքում հարազատ տեղականը «ի բաց թքանէ» խորթ եկվորին: Տեղական նախադրյալի առկայության դեպքում եկվոր հյուրը հարակցման կարգով (կոնտամինացիա) տեղայնանալով և միաձուլվելով հարազատի հետ՝ միանգամայն «ազգայնանում» է նոր հասարակության գոյին ու գիտակցության համեմատ: Սա ֆոլկլորային ստեղծագործության օրինաչափ պրոցեսներից մեկն է:

Կարապետ Մելիք-Սհանջանյան<sup>2</sup>

**Բանալի բառեր՝** Անի, Հայոց թագավոր, Թավամազ Օհան, Օղաբաշօղլու, Փավստոս Բուզանդ, Սբ. Ներսես, Ստեփանոս Օրբելյան, Հովհաննես Երզնկացի Պլուզ, Արշակ Բ, Գնել, Օ. Բելլի:

1970-ական թթ. Կարսի շրջանում թուրք բանահավաքների կողմից գրառվել և բանահյուսական ուսումնասիրությունների (TFA) շարքով հրատարակվել է Անի քաղաքի կործանման կամ Հայոց թագավոր Թավամազ Օհանի (Kilis Ohan) կամ Օհաննեսի մասին ավանդազրույցը<sup>3</sup>:

\* ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ, ԵՊՀ, ք.գ.թ., sramaz@mail.com, հոդվածը ներկայացնելու օրը՝ 2 փետրվարի, 2023, հոդվածը գրախոսելու օրը՝ ապրիլի 15, 2023:

<sup>1</sup> Շնորհակալությունս եմ հայտնում Գոհար Մուրադյանին և Արմեն Պետրոսյանին՝ կատարած դիտողությունների համար:

<sup>2</sup> Կ. Մելիք-Սհանջանյան, «Տիրան-Տրդատի վեպը ըստ Փավստոս Բուզանդի», ՀՍՍՌ ԳԱ ՏՀԳ, թիվ 7, էջ 58-78, Երևան, 1947, էջ 75:

<sup>3</sup> «Ատասպել», նաև «Նեֆիաթ», Օ. Բելլիի անգլերեն հրատարակության մեջ՝ legend (O. Belli, Ani in Every Aspect, Istanbul, 2021, p. 241):

Նախնական հրատարակված տարբերակում Քավամազ Օհանը կերպավորվում է որպես Անիի տիրակալ և մուսուլմանների հակառակորդ, որն անգթորեն ճնշում է այլադավաններին, ոչնչացնում նվազագույն զանցանքի համար և սահմանել է «առաջին գիշերվա իրավունք»<sup>4</sup>: Դրա արդյունքում մուսուլմանները չեն ամուսնանում, սակայն նրանց մեծամեծներից Օղաբաշօղլուն (կամ Օղաբաշօղլուի որդին)<sup>5</sup>, բառացի՝ սենեկապետի որդին, փորձում է մինչև հոր վախճանը որևէ կերպ իրագործել իր ամուսնությունը: Այդ մասին տեղեկանում է Քավամազ Օհանը և շատանալով նորապսակ հարսին՝ հրամայում է անհնազանդ Օղաբաշօղլուն կախել քաղաքի հրապարակում: Վերջինս կախաղանի մոտ հղում է իր անեծքը. «է՛յ, Անի, խորտակվի՛ր այս հետապնդմամբ ապրելու փոխարեն, փլուզվի՛ր»: Հազիվ խոսքն ավարտած՝ քաղաքն անցնում է գետնի տակ, ինչով, ըստ էության, բացատրվում է Անիի ավերիչ երկրաշարժը: Ավանդազրույցը վերջանում է ընդհանուր բովանդակության հետ ընդհանրապես կապ չունեցող մասով (արդեն սուլթան Մուրադ Դ-ի ժամանակներում՝ 1623-1640 թթ.), որն առավել ընդգծում է այն սարսափի ու երկյուղի մթնոլորտը, որ Հայոց թագավորը թողել է անգամ Օղաբաշօղլուի հաջորդ սերունդների համար<sup>6</sup>:

Հատկանշական է, որ ի տարբերություն 1970-ական թթ. և հետագա ժամանակահատվածի՝ Կարսի շրջանում տարածված ավանդազրույցի վերջին հրատարակություններում Հայոց թագավորի անունն արդեն թրքացված ձևով է ներկայացվում, այն է՝ Քավամազ Օրհան (*Kıllı Orhan*): Ընդամին, ամբողջությամբ թրքացվում է նաև ավանդազրույցը՝ շնչելով հայկականության բոլոր հետքերը: Նմանապես այն տարբեր կերպ է վերնագրվում վերջին հրատարակություններում, օրինակ՝ «Անիի ավերակների առասպելը» (*Ani Harabeleri Efsanesi*) ևն:

Թերևս, որոշ բացառություն են կազմում թուրք հետազոտող, պրոֆ. Օքթայ Բելլիի վերջին ուսումնասիրությունները, որոնք հրատարակվել են թուրքերեն և անգլերեն լեզուներով: Դրանցից հայտնի են 2016 թ. ժողովածուի մեջ հրատարակված «Անի քաղաքի կործանման առասպելը» («Քավամազ Օհանի առասպել»

<sup>4</sup> C. Şıklı, “Ani’nin Yıkılış Efsanesi”, *Kars 2. Kent Kurultayı, Kafkasya’da Ortak Geleceğimiz*, T.C. Kars Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul, 2007, ss. 398-400.

<sup>5</sup> Ավանդազրույցի թուրք հերոսի անունը արձանագրվել է նաև «Օղաբաշօղլու» և «Օղաբաշօղլու» ձևերով (A. Yıldırım, *Selçuklu Devrinde Ani Şehri (1064 -1200)*, T.C. Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Ekim-2010, s. 85): Թրք. odabaşı նշանակում է «սենեկապետ», «սենեկապան», «արհունի մանկավիթ», պատմականորեն՝ «օգնական» ենիչերիական գործում, իսկ արդի թուրքերենում առավելապես գործածական է «դոմապան» իմաստով:

<sup>6</sup> C. Şıklı, նշվ. աշխ. էջ 398-400:

լը»<sup>7</sup>), 2019 թ. հրատարակված «Անին բոլոր տեսակետներով» գրքույկը<sup>8</sup> և 2021 թ. հրատարակված դրա անգլերեն տարբերակը<sup>9</sup>:

Բելլին առավել մանրամասն ներկայացրել է ավանդազրույցի նախնական համառոտ տարբերակը՝ Հայոց թագավոր Թավամազ Օհանի հիշատակովյամբ: Նշվում է, թե Անիում սկզբնապես տիրել է Նուշիրևանը, հանձին որի նկատի է առնվում Իլխանյանների գահը 1344-1357 թթ. զբաղեցրած Անուշիրվան-խանը (անվանակոչվել է ի պատիվ Սասանյան արքա Խոսրով Ա Անուշիրվանի): Նուշիրևանից հետո քաղաքն անցնում է մուսուլմաններին, իսկ այնուհետև դրան տիրանում է մի հայ թագավոր, Թավամազ Օհան անվամբ (անգլերեն տարբերակով *Ohan the Hairy*), «հայտնի իր բռնակալությամբ ու դաժանությամբ»<sup>10</sup>: Գեղեցիկ և բարեկեցիկ Անին տուժում և ավերվում է Օհանի բռնակալության արդյունքում, ինչի համար «տեղաբնակ» ժողովուրդն աղաղակում է. «Ասա, Անի՛, ինչո՞ւ փոխարեն Նուշիրևանի նստեցրիր {առար} Թավամազ Օհանին»<sup>11</sup>: «Առաջին գիշերվա» իրավունքի պատճառով մուսուլմաններն իրենց աղջիկներին դուրս են ուղարկում, ընդհանրապես, երիտասարդներն սկսում են արտագաղթել, ինչի պատճառով Անին հետզհետե ամայանում է: Հաջորդաբար կրկնվում են վերը նշված զարգացումները, միևնույն անեծք-բանաձևը, շեշտվում է, թե Օղաբաշօղլուի անեծքը կիսում էին բոլոր բնակիչները, այդ պատճառով քաղաքն անմիջապես ավերվում է: Նշվում է նաև, որ բոլորն էլ ցանկանում էին մոռացուլթյան մատնել եղելությունը, ըստ այդմ, ոչ ոք չէր ուզում վերաբնակեցնել Անին<sup>12</sup>:

Օ. Բելլին առանց որևէ հիմնավորման Թավամազ Օհանին նույնացնում է 1199 թ. Անին ազատագրած հայ-վրացական բանակի հրամանատար (ամիրս-պասալար) Զաքարե Զաքարյանի կրտսեր եղբայր Իվանե Զաքարյանի (մահ. 1227 թ.) հետ՝ նկատի առնելով անվան նույնությունը և վերջինիս փաստացի տիրապետող լինելը<sup>13</sup>, թերևս, իրազեկ չլինելով, որ խոսքն ամեն դեպքում հայազգի իշխանավորի մասին է: Նշվում է, թե Իվանեի «դաժան վարչակազմը» քննադատվում էր թուրք-մուսուլմանական բնակչության կողմից, ինչը հիմք է

<sup>7</sup> O. Belli, “Ani Şehri'nin Yıkılış Efsanesi (Kıllı Ohan Efsanesi)”, *Uluslararası Ani-Kars Sempozyumu 14-16 Ağustos 2014*, Kafkas Üniversitesi, ss. 297-299, İstanbul, 2016.

<sup>8</sup> O. Belli, *Her Yönü ile Ani*, İstanbul, 2019 (այսուհետ՝ Belli 2019).

<sup>9</sup> O. Belli, *Ani in Every Aspect*, İstanbul, 2021, pp. 241-243 (այսուհետ՝ Belli 2021).

<sup>10</sup> Նույն տեղում, էջ 241:

<sup>11</sup> Թուրքերեն բնագրով “Söyle Ani nettin Nuşirevan’i yerine oturtun Kıllı Ohan’i” (Belli 2019, s. 284):

<sup>12</sup> Նույն տեղում, էջ 284-285:

<sup>13</sup> Belli 2021, p. 65.

դարձել «Աինչ այսօր պահպանված բազմաթիվ առասպելներ»<sup>14</sup>, թեև իրականում հայտնի է միայն քննարկվող տարբերակը: Բեյլիի համոզմամբ, Անիի և Կարսի տարածաշրջանում գրառված զրույցները սերնդեսերունդ բանավոր փոխանցվել և հասել են մինչ մեր օրերը<sup>15</sup>:

Ընդհանուր առմամբ, դիտարկումը հետաքրքիր է, սակայն, նախ, Իվանե Զաքարյանն ամեն դեպքում թագավոր կամ Անիի կառավարիչ չի եղել (կառավարիչը ավագ եղբայր Զաքարե Զաքարյանն էր), և, բացի այդ, նվագ հավանական է թվում նման ավանդազրույցի առաջացումը ԺԲ-ԺԳ դդ. և գոյություն պահպանումը մինչև Ի դ. կես: Առավել ևս, որ նկարագրվող պայմանները («առաջին գիշերվա իրավունք» ևն) իսպառ բացակայել են և անգամ բանահյուսական առումով որևէ նման հորինվածք լուրջ չի կարող ընդունվել:

Օ. Բեյլիին թվարկում է նաև այլ հանգամանքներ, որոնք, սակայն, որևէ կերպ չեն կարող առնչվել պատմական իրականությունը: Օրինակ, նշվում են 5 ասացվածք, որոնք, իբր, աղբերակում են ավանդազրույցի հետ, սակայն իրականում ընդհանուր բնույթ են կրում, ինչպես, օրինակ. «Մեդյալը կարո՞ղ է հարություն առնել»<sup>16</sup>: Հիշատակվում է բառացի թարգմանված և, ըստ էության, թուրքական ներկայացված Անիի մասին հայկական հայտնի ասացվածքը. «Անին շեն՝ աշխարհն ավեր, աշխարհը շեն՝ Անին ավեր»<sup>17</sup>:

Որոշ թուրքական հրատարակություններում տվյալ ասացվածքները մտնում են Ուռում Փափայի մասին կարճ զրույցի մեջ, որն իր հերթին երբեմն եզրափակում է Թավամագ Օհանի ավանդազրույցը՝ մաս կազմելով դրան: Թրք. *Urum Papa*-ն բառացի կարելի է հասկանալ որպես «հույն քահանա (*papaz*)» կամ «Հոռմի պապ»<sup>18</sup>, և այս դեպքում բացարձակ դժվար է որևէ տրամաբանական կապ գտնել Անիի մասին ավանդազրույցի հետ: Նշվում է, թե Անիին մերձակա Ալաշայի լեռներում պառկած այս անձը յոթ տարին մեկ ուղղվում է և յոթ անհնար հարցումներին ժխտական պատասխան տալիս (ինչպես, օրինակ, «Մեդյալը կարո՞ղ է հարություն առնել», «Անին շենացն՞ է» ևն): Ըստ այդմ, Անին չի շենանում և մինչ աշխարհի վախճանը մարդկային դեմք չի տեսնի<sup>19</sup>: Ըստ էության, զրույցը հետագա արհեստական հավելում է, որն ուղղակի միտված է

<sup>14</sup> Նույն տեղում, էջ 66:

<sup>15</sup> Նույն տեղում, էջ 226, 243:

<sup>16</sup> Belli 2019, s. 286.

<sup>17</sup> Նույն տեղում, էջ 285:

<sup>18</sup> Թրք. Rum կամ Urum նշանակել է «հույն»՝ «հոռմեացի», «Հոռմ» իմաստով (հմմտ. հայհոռոմներին օսմանյան մարդահամարների ժամանակ տրված Ermeni-Rum անվանումը): Yunan-ն ավելի ուշ ժամանակահատվածի փոխառություն է պարսկերենից և ներկայումս պաշտոնապես գործածվում է հույների վերաբերմամբ: Rum-ը գրականության մեջ առավել գործածական է Թուրքիայի (Օսմանյան կայսրության) հույների առնչությամբ, Rumca կամ Rumeika է անվանվում Պոնտոսի հույների բարբառը (հմմտ. հուն. Ρωμαϊκά/Ρωμέϊκα):

<sup>19</sup> Urum Papa'nın Yedi Olmaz İşine İlişkin Efsane (ըստ <http://www.karsmanset.com> կայքէջի):



առավել ընդգծել ավանդազրույցի էսքատոլոգիական (վախճանաբանական) բնույթը:

Քննվում է նաև Իլխանյան իշխանավորներից Անուշիրվանին նախորդած Սուլեյման-խանի (Սուլթան Սուլեյման շահ, 1339-1344 թթ.) բրոնզե դրամը, որը տեղաբնակների շրջանում հայտնի է որպես «կապիկի դրամ» (Maymun Sikkesi)՝ նկատի առնելով դրամին պատկերվածի թավամազ դեմքը: Օ. Բելլին այն անվարան նույնացնում է ավանդազրույցի հերոս Թավամազ Օհանի հետ<sup>20</sup>, ինչը միանգամայն հիմնադուրկ է:

Անհասկանալիորեն, ավանդազրույցի մեկնաբանություններում շեշտվում է Անիի պեղված կիսավեր շինությունների կարմիր գույնը՝ դրսևորելով տարածաշրջանում տուֆի լայն գործածության մասին անիրագեկությունը, ինչն էլ հերթական անգամ ի ցույց է դնում ընդամենը պեղումների արդյունքում շինությունների հայտնաբերումից հետո տեղում արմատավորված տարրի ոչ ավտոթթոն լինելը: Հրատարակության էջերում Անիի ավերակների լուսանկարները մեկնաբանվում են որպես «առասպելի համաձայն, Անի ֆաղափ՝ ամոթից կապ-կարմիր դարձած շինությունների ֆաբեր»<sup>21</sup>:

Միևնույն հրատարակության մեջ ավանդազրույցին կցվել է 4 էջանոց մի երկարաշունչ բանաստեղծություն (*mesnevisi*), որը չափածոյով ներկայացնում է դրա բովանդակությունը<sup>22</sup>, ստեղծելով տպավորություն, թե այն պատմական արժեք ունեցող ինչ-որ թուրք աշուղի ստեղծագործություն է: Իրականում, «Սագրք Միսքինի» աշուղանման կեղծանվամբ հեղինակը 1964 թ. Կաղզվանում ծնված ծագումով քուրդ Սաիթ Քյուչուքն է, ըստ այդմ, ժամանակակից չափածոյի հրատարակությունը պատմական բնույթի ուսումնասիրության մեջ միանգամայն անհարկի է:

Կարելի է ենթադրել, թե Թավամազ Օհանի կերպարի նախատիպը Բագրատունյաց թագավոր Հովհաննես-Սմբատ կամ Սմբատ Գ-ն է, որն իշխել է 1020 թ.-ից մինչև 1041 թ.: Տեսականորեն կարելի է նկատի առնել ԺԴ դ. առաջին կեսի Անիի կառավարիչներից Հովհաննեսին, որի անունը («Յովաննէս») ձևով) հիշատակվում է քաղաքի վերաշինման և հարկերի թեթևացման մասին մի արձանագրության մեջ<sup>23</sup>: Սակայն տիպաբանական վերլուծությամբ նման ենթադրությունները բացառվում են, քանի որ «ավանդազրույցն» ամբողջությամբ շինծու է թվում, զուրկ որևէ իրական բանահյուսական արժեքից, ընդամին, հայերին են վերագրվում սեփական արատավոր բարքերը և նվաճված ժողովուրդների հան-

<sup>20</sup> Belli 2019, ss. 226-227: Վերոհիշյալն Իլխանյանների դրամներից հայտնի միակ անհոննի և թավամազ դեմքը չէ, օրինակ, նույն կերպ էր պատկերվում անգամ արևը, Աբու Սաիդ Բահադուրի (1316-1335 թթ.) դրամի դիմերեսի «առյուծ արև» («շիր խորշիդ») զինանշանից:

<sup>21</sup> Նույն տեղում, էջ 286, 290:

<sup>22</sup> Նույն տեղում (“*Ani'nin Yikılış Efsanesi Mesnevisi*”), էջ 287-290:

<sup>23</sup> Կ. Մաքևոյան, *Անին և անեցիները*, Երևան, 2021, էջ 400:

դեպ վերաբերմունքը, ինչը բնորոշ է եղել օսմանյան ժամանակահատվածին<sup>24</sup>: Հետագա արհեստական հավելում է թվում նաև Նուշիրևան-Անուշիրվանի մասին հիշատակությունն ավանդազրույցում:

Ըստ էության, ավանդազրույցում պահպանվել է Անիի ավերիչ երկրաշարժների մասին վերհուշը: Միաժամանակ անմիջապես աչքի է զարնում Անիի անեծքի մասին ավանդազրույցի օտարամուտ և, ընդհանրապես, թուրք բանահյուսությանը ոչ բնորոշ լինելու հանգամանքը:

Թերևս, որոշ բացառություն կարող է կազմել ԺՁ դ. օսմանյան պատմագիր Էվլիյա Չելեբիի ուղեգրության («Սեյահեթ-նամե») մեջ պահպանված Վանա լճի առաջացման մասին ավանդազրույցը, ինչի համաձայն, Նեմրուժը (Բեյ-Նեբրովթ) քառասուն տարի շարունակ լճի շուրջ ամրոց է կառուցում, ապստամբում Աստծո և Աբրահամի դեմ: Աստծո հրամանով Գաբրիել հրեշտակը հարվածում է լեռանը, վերացնում դրա վրա եղած շինությունները, իսկ լեռը խորասուզվելով անդունդն՝ առաջացնում է Վանա լիճը<sup>25</sup>: Այնուամենայնիվ, տվյալ զրույցը նոր տարբերակն է ավելի վաղ՝ մինչ օսմանյան նվաճումները Հայկական լեռնաշխարհում գոյություն ունեցած սյուժեի, ըստ այդմ, այն ևս որպես թյուրքական բանահյուսության նմուշ չի կարող ներկայանալ: Բացի այդ, ակնհայտ է Աստվածաշնչի ազդեցությունը<sup>26</sup>:

Ընդհանրապես, հայ պատմագրության և բանահյուսության մեջ առկա են օրինակներ, երբ անեծքի և նզովքի արդյունքում կործանվում է որևէ բնակավայր: Թվենք դրանցից հայտնիները.

- 355 (358) թ. Արշակավան քաղաքի կործանումը Սբ. Ներսես Ա կաթողիկոսի անեծքի արդյունքում,
- 735 թ. Եղեգյաց գավառի Մոզ (Մոզն) ավանի կործանումը երկրաշարժից, Ստեփանոս եպիսկոպոս Սյունեցու անեծքով,
- 1319 թ. Անի քաղաքի կործանումը երկրաշարժից Հովհաննես վարդապետ Երզնկացու անեծքով,
- 1605 թ. սովահարությունը Ղրիմի Կաֆա (Թեոդոսիա) քաղաքում՝ Գրիգոր վարդապետ Դարանաղցու անեծք-բանադրանքի հետևանքով:

<sup>24</sup> Չի բացառվում, որ հակահայ գունավորմամբ հորինվածը գրավել է Կարսի շրջանում «հայերի դաժանությունները» վերապրածներից:

<sup>25</sup> Թուրքական աղբյուրներ, հ. 9: Էվլիյա Չելեբի (Օտար աղբյուրներ Հայաստանի և հայերի մասին 4): Թարգմանություն բնագրից, առաջաբան և ծանոթագրություններ Ա. Սաֆրաստյանի, Երևան, 1967, էջ 208-209:

<sup>26</sup> Ս. Ահյան, «Հնդեվրոպական առասպելաբանության մոտիվների արտացոլումը հայկական ավանդության մեջ», ՊԲՀ, 1-2 (147-148), էջ 189-196, 1998, էջ 194: Ա. Պետրոսյանի կարծիքով, տվյալ առասպելը հնդեվրոպական չէ, այլ տարածաշրջանային՝ Հայաստան, Փոֆր Ասիա, Բալկաններ, Իտալիա (Ա. Պետրոսյան, Հայկական էպոսի հնագույն ակունքները-2, Երևան, 2020, էջ 79-80, 134-135):

Հնարավոր պատճառահետևանքային կապի և ընդհանրությունների բացահայտման նպատակով հերթով քննենք վերոհիշյալ օրինակները:

### Արշակավանի կործանումը

Արշակավանի պարագայում, նախ, հարկ է նշել, որ Արշակ Բ-ն, ըստ ամենայնի, այն նախատեսում էր վերածել մայրաքաղաքի: Արքունի հրամանը բնավվելու ցանկություն ունեցողներին մեծ արտոնություններ էր տալիս, ըստ այդմ, դրանից, առաջին հերթին, օգտվում են քրեական և անբարո տարրերը<sup>27</sup>: Ի տարբերություն Մովսես հորենացու հաղորդման, թե Արշակավանը ոչնչացվել է ապստամբ նախարարների կողմից, որոնց օժանդակել է պարսից Շապուհ արքան, Փավստոս Բուզանդը վկայում է քաղաքի (գյուղաքաղաքի) դատարկման մասին՝ որպես պատիժ առաքված համաճարակի արդյունքում: Բուզանդի վկայությամբ, Արշակ Բ-ին քաղաքի համար, նախ, հանդիմանում է Ներսես Ա կաթողիկոսը (Սբ. Ներսես), «զի անօրէնութեամբ և շարութեամբ և յափշտակութեամբ շինեցաւ բազում մեղօք»<sup>28</sup>: Կաթողիկոսը պատմում է «Հայոց կորստական աշխարհի» գալիք կործանման իր տեսիլքը, հորդորում քակել քաղաքը, ցրել ժողովված մարդկանց, ապաշխարել և արդարությամբ շինել որևէ նոր քաղաք, սակայն ապարդյուն: Հատկանշական է Սողոմ քաղաքի բնակիչների գործած մեղքերի համեմատությունն Արշակ Բ-ին ուղղված խոսքում. «...և սկսար անօրինել առաջի Տեառն Աստուծոյ քո, և զամբարշտութիւնս և զանօրէնութիւնս և զանիրաւութիւնս կարի նմանութիւն սողումացոցն»<sup>29</sup>: Դրանից հետո կաթողիկոսը վկայակոչում է Սբ. Գրքի այն հատվածները, որոնք կարող էին վերաբերվել անօրեն շինված որևէ բնակավայրի և անարդարությամբ շահված սեփականությունը. «Վայ որ շինէ զտուն իւր՝ և ոչ արդարութեամբ, և վերնալարկա իւր՝ և ոչ իրաւամբ»<sup>30</sup>: Ի տես թագավորի անհողդողդ կեցվածքի՝ կաթողիկոսն իր խոսքը եզրափակում է հետևյալ կերպ. «Յառակ առցին ողբն, և ասացեն՝ եթէ վայ որ ազահեսցէ զազահութիւն անձին իւրում, որ ոչ է իւր. զի եթէ տուն՝ գեղեցիկ իցեն և մեծամեծ՝ իցեն, սակայն յաւեր դարձցին. զի մի՛ ոք բնակիցէ՝ ի նոսա մարդ, այլ ճարակ հօտից լիցի, և դադարձ գազանաց և որջ՝ գազանաց և որջ՝ բորենից և ճագարաց և աղուեսուց, բոյն խորոց և ագռաւուց, և անո՞ք սահմանակցաց. վասն այդորիկ ատերեսցին գործ՝ ձեռաց քոց և մի՛ շինեսցին, և միանգամայն սատակեսցին ամենայն անօրէնքն բնակեալն՝ ի նմա. և եղիցին դադարձ եզանց և ճարակ՝ ցոց, և աղուէս՝ մուս

<sup>27</sup> Հայոց պատմություն, հ. II, Միջին դարեր (IV դարի սկիզբ - IX դարի կես), Երևան, 2018, էջ 86:

<sup>28</sup> Փավստոսի Բիւզանդացոյ Պատմութիւն Հայոց, բարգմանությունը և ծանոթագրությունները Ստ. Մալխայանցի, Երևան, 1987, էջ 174:

<sup>29</sup> Նույն տեղում:

<sup>30</sup> Նույն տեղում, էջ 176:

և ելս խաղասցեն յարկս նոցին. և մի՛ շինեսցին, և մի՛ ևս բնակեսցեն, մինչև զյալիտեան»<sup>31</sup>:

Սա արդեն դասական նզովքի օրինակ է որևէ խրատ ու հանդիմանություն չընդունող իշխանավորի ենթակայության ներքո եղած և մեղքերի մեջ թաթախված քաղաքի համար: Բուզանդի հաղորդմամբ, Սբ. Ներսեսի խոսքերից երեք օր անց Արշակավանը հարվածների է մատնվում, մասնավորապես, մարդկանց և անասունների վրա տարածվում են վատորակ պալարներ, սկսվում է մի աննախադեպ ժանտախտ: Ընդ որում, սա Հայաստանում ժանտախտի առաջին հիշատակությունն է, ըստ Ստ. Մալխասյանցի<sup>32</sup>: Երեք օրում քաղաքը դատարկվում է մարդկանցից, մոտ քսան հազար ընտանիք կոտորվում է համաճարակի արդյունքում<sup>33</sup>:

Հարկ է նշել, որ վերոհիշյալը Բուզանդի հիշատակած ժանտախտի միակ դեպքը չէ: Մեկ այլ ժանտախտի դեպք, որպես Աստծո պատուհաս, Բուզանդը մանրամասն հիշատակում է Արտագերս ամրոցում, պարսից պաշարման 14-րդ ամսում, ինչի արդյունքում մոտ մեկ ամսում մահանում է ընդհանուր 17 հազար մարդ (11 հազար տղամարդ, 6 հազար կին)<sup>34</sup>:

Հետաքրքիր է, որ Արշակավանի կործանումը 358 թ. օգոստոսին Փոքր Ասիայում և Պոնտոսում տեղի ունեցած ավերիչ երկրաշարժի հետ ժամանակին փորձել է կապել անվանի հայագետ Յոզեֆ Մարկվարտը<sup>35</sup>:

Փաստացի բուն դեպքերից ավելի ուշ ժամանակահատվածում արձանագրված հորենացու հաղորդումն ամբողջությամբ ծածկել է Բուզանդի վկայությունը: Ի դ. սկզբից արձանագրված մոտեցումների արդյունքում նախապատվությունը միանշանակ տրվել է հորենացու վարկածին և Արշակավանի կործանման պատմության շարադրանքն իրականացվել է առանց Բուզանդի վկայության:

### Մոզի կործանումը

Մոզ ավանի կործանման մասին հայտնում է ԺԳ դ. պատմիչ Ստեփանոս եպիսկոպոս Օրբելյանն իր «Պատմութիւն նահանգին Սիսական» երկում՝ այն կապակցելով Այունյաց մետրոպոլիտ Ստեփանոս եպիսկոպոսի եղբրական սպանության հետ: Եպիսկոպոսը երիցս հանդիմանում և զգուշացնում է ավանի մի բնակչուհու, որն անբարոյական կյանք էր վարում, սակայն վերջինս չի զղջում և

<sup>31</sup> Նույն տեղում:

<sup>32</sup> **Փավստոս Բուզանդ**, Պատմություն հայոց, քաղցամայությունը, ներածությունը և ծանոթագրություններն ակադեմիկոս Ստ. Մալխասյանցի, Երևան, 1968, էջ 324:

<sup>33</sup> Փառատոսի Բիզանդացու Պատմութիւն Հայոց, էջ 176:

<sup>34</sup> Նույն տեղում, էջ 264:

<sup>35</sup> Հայոց պատմություն, հտ. II, էջ 87:

ապաշխարում, ինչից հետո եպիսկոպոսը պատժի վճիռ է կայացնում («վնիռ հատեալ մեծ պատուհասի»)՝<sup>36</sup>։ Ավագ ակն տեղանքում եպիսկոպոսին, վրանում քնած ժամանակ, տվյալ կինն իր հոմանի գործակցի հետ դարանակալում և անձամբ սպանում է։ Աստծուն ուղղված խոսքում եպիսկոպոսն ասում է. «Քո՛ է վրէժխնդրութիւն և արդար իրաւունք»<sup>37</sup>։ Դրան հետևում է 40 օր տևած սաստիկ երկրաշարժը, ինչի արդյունքում 10 հազար մարդ ողջ-ողջ թաղվում է գետնի տակ, անդունդներից լավում են «վա՛յ ձոր, վա՛յ ձոր» աղաղակներն, ըստ այդմ, գավառը կոչվում է Վայոց ձոր<sup>38</sup>։

Միևնույն պատմությունը կրկնվում է ԺԳ դ. պատմիչ Կիրակոս Գանձակեցու երկում։ Ընդ որում, Ստեփանոս եպիսկոպոսն, ըստ Գանձակեցու, սպանվում է Մոզն գավառի պոռնիկ կանանց ձեռքով<sup>39</sup>։ Նկարագրվում է նոյ մենակյացի տեսիլքը, որում սպանված եպիսկոպոսը դիմում է Աստծուն. «Տես, Տէր, զայս, զի Քո են դատաստանմ արդար»<sup>40</sup>։

Միևնույն բովանդակությամբ մի գրույց Վայոց ձորում գրառվել է բանահավաք Երվանդ Լալայանի կողմից, ինչը հիմնական գծերով զարմանալիորեն կրկնում է Ստ. Օրբելյանի ավանդած պատմությունը։ Եպիսկոպոսի թշնամին Թանահատ գյուղից մի տղամարդ է, որը սիրահարված է իր սանամոր քրոջը, ինչն արդեն եկեղեցու սահմանած կանոնների խախտում է և, ըստ էության, անբարոյականություն, մեղք։ Ընդամին, այս կերպ, իբր, որոշակիորեն մեղմացվել է անբարոյական կնոջ կերպարը, որն առկա է Օրբելյանի երկում։ «Սիրահարները» երկու անգամ ամուսնության թույլտվություն են խնդրում եպիսկոպոսից, սակայն վերջինս բոլոր դեպքերում մերժում է։ Հետագա դեպքերը զարգանում են միևնույն կերպ, կնոջ կողմից դաշունահարված եպիսկոպոսն արթնանալով՝ բացականչում է. «Վա՛յ, ձոր, քառ մաղվես, մեջիդ շուն բնակվի»<sup>41</sup>։ Նման անեծք-բանաձևից հետո երկնքից իսկույն քար է թափվում և կործանում Մոզը, հուլիս ամսին էլ ձյուն է գալիս և կոտորում անասուններին, վերջում թուրքեր են գալիս և բնակվում ձորի մեջ՝ այդ կերպ պատճառ դառնալով գավառի անվանափոխությունը<sup>42</sup>։

<sup>36</sup> Ստեփաննոս Օրբելյան, Պատմություն նահանգին Սիսական։ Ի լոյս ընծայեաց հանդերձ ծանօթութեամբ Կարապետ Վարդապետ Շահնազարեանց, Փարիզ, 1859, էջ 183։

<sup>37</sup> Նույն տեղում, էջ 185։

<sup>38</sup> Նույն տեղում, էջ 185-186։

<sup>39</sup> Կիրակոս Գանձակեցի, Հայոց պատմութիւն, աշխատասիրությամբ Կ. Մելիք-Օհանջանյանի, Երևան, 1961, էջ 72-74։

<sup>40</sup> Նույն տեղում, էջ 74։

<sup>41</sup> Ե. Լալայան, Երկեր։ Վեց հատորով, հ. 4, Երևան, 2021, էջ 495։ Լալայանի նշած սույն անեծք-բանաձևը փոքր-ինչ այլ կերպ է արձանագրված Ա. Ղանալանյանի մոտ. «Վա՛յ ձոր, վա՛յ ձոր, քար մաղվես դու» (Ա. Ղանալանյան, Ավանդապատում, Երևան, 1969, էջ 147)։ Այդ կերպ, ԽՍՀՄ օրոք գերիշաղ գաղափարախոսության դրույթների համաձայն, զեղչվել է թուրքերին, իմա՝ տեղաբնակ աղբբեղանցիներին վերաբերող շների հատվածը։

<sup>42</sup> Ե. Լալայան, նշվ. աշխ. էջ 495։

Վայոց ձոր տեղանվան առաջացման մի զրույց 1956 թ. գրի է առել բանահավաք Սարգիս Հարությունյանը, ինչն, անշուշտ, բովանդակային առումով տարբեր է, սակայն հիմքում դարձյալ ընկած է բնական տարերային աղետի պատմությունը<sup>43</sup>:

### Անիի կործանումը

Մինչ 1319 թ. կործանարար երկրաշարժն Անին ասպատակվել է օտար նվաճողների կողմից՝ ավերի ու ավարի ենթարկվելով, ինչը ժամանակի հայ պատմիչներն ընկալել են որպես Աստծո պատիժ, անեցիների մեղսալից կենցաղի հետևանք: Մասնավորապես, ԺԱ դ. պատմիչ Արիստակես Լաստիվերցին նկարագրելով տիեզերահուշակ քաղաքի գրավումը 1064 թ. Ալփ-Ասլանի սելջուկյան զորքերի կողմից՝ այն գնահատում է որպես Տիրոջ բարկության արդյունք, շեշտում, թե դա է բաժինն անիրավ քաղաքների<sup>44</sup>: ԺԲ դ. պատմիչ Սամուել Անեցին և այլ մատենագիրներ ևս քաղաքի գրավումն ու դրան հաջորդած դաժանությունները համարում են երկնային պատուհաս<sup>45</sup>: 1236 թ. Անին գրավում է Չարմաղանի գլխավորած մոնղոլական զորքը և քաղաքն ու շրջակայքը կրկին ենթարկվում են դաժան կոտորածի ու գերեվարության, ինչը Կիրակոս Գանձակեցին գնահատում է որպես անեցիների ամբարտավանության արդյունք. «Եւ յոյժ փարթամ էր ֆաղաֆն ամենայն իրօք, վասն որոյ յղփոսքիւնն յամբարտաւանութիւնն ած գնոսա, և ամբարտաւանութիւնն՝ ի կորուստ, որպէս սովոր է առնել ի սկզբանց և այսր»<sup>46</sup>:

Անիի վերջնական կործանման մասին զրույցի հիմքը ԺԳ դ. հայ մատենագիր, փիլիսոփա և տաղերգու Հովհաննես վարդապետ Երզնկացու (Պլուզ, 1230-1293 թթ.)<sup>47</sup> կողմից Անին նզովելու մասին ավանդությունն է, որը պահպանվել է Աբրահամ Գ Կրետացի կաթողիկոսի (ծն. թ. անհտ. - 1737 թ.) 1734 թ. գրված «Պատմութիւն Անի ֆաղափին» երկում<sup>48</sup>, ինչպես նաև 1735 թ. Կ. Պոլսում հրա-

<sup>43</sup> Ա. Ղանայանյան, նշվ. աշխ. էջ 147:

<sup>44</sup> Արիստակես Լաստիվերցի, Պատմություն, խմբ.՝ Ա. Աբրահամյան, Երևան, 1971, էջ 101:

<sup>45</sup> Սամուել Անեցի եւ շարունակողներ, ժամանակագրություն, աշխատասիրությամբ Կ. Մաթևոսյանի, Երևան, 2014, էջ 187:

<sup>46</sup> Կիրակոս Գանձակեցի, էջ 258:

<sup>47</sup> Չփոթել ԺԳ-ԺԴ դդ. փիլիսոփա և ֆեռական Հովհաննես վարդապետ Երզնկացի Ծործորեցու (մոտ 1270 – 1338 թթ.) հետ: Գեոևս Մ. Չամչյանից առաջ եկած շիրոփ արդյունքում տվյալ երկու եկեղեցական գործիչներ միաձուլվել են (Հովհաննես Երզնկացի-Պլուզ-Ծործորեցի), ինչը հետագայում կրկնել են այլ հայագետներ (Մ. Չամչեանց, Պատմութիւն Հայոց, Ի սկզբանէ աշխարհի մինչև ցամ Տեառն 1784, հ. Գ, Վենետիկ, 1786, էջ 271-274):

<sup>48</sup> Նշված համառոտ գրությունը հրատարակվել է Կրետացու «Պատմագրություն անցիցն իւրոց եւ նատր-Շահին պարսից» հիմնական աշխատությանը կից, առաջին անգամ՝ 1796 թ., Կալկաթայում, իսկ այնուհետև՝ 1870 թ., Վաղարշապատում: Ամբողջական վերնագիրը՝ «Պատմութիւն Անի քաղաքին զոր գրեալ է Աբրահամու բարոնապետի եւ Բանի սպասաւորի եւ Առաջնոր-

տարակված Ղազար Ա Ջահկեցի կաթողիկոսի (Ճահկեցի, ծն. թ. անհտ. - 1751 թ.) «Գիրք Աստուածաբանական որ կոչի Դրախտ ցանկալի» երկում<sup>49</sup>: Համարվում է, որ տվյալ ժամանակահատվածում Ջմյուննիայի հոգևոր առաջնորդ եղած Ջահկեցին Կրետացու գրվածքի մի մասն ուղղակի զետեղել և հրատարակել է իր երկում՝ հիմնականում համառոտ կրկնելով մեջբերված ավանդույթները:

Բոլոր դեպքերում էլ մանրամասն նկարագրվում է այն զեխ և ցոփ կենսակերպը, որն արմատավորվել էր անեցիների շրջանում: Կրետացին թվարկում է նրանց մահացու մեղքերը՝ հպարտություն, նախանձ, բարկություն, ծուլություն, ագահություն (արծաթասիրություն), որկրամոլություն, ի վերջո, «անյիշելի պոռնկություն, մանալանդ ազգապղծություն»<sup>50</sup>: Պատմիչը մանրամասն օրինակներ է բերում անեցիների մեղսալից բարքերից, իսկ վերջին դեպքում հիմնականում նկատի է առնվում արյունապղծությունը (incest), քանի որ անեցիները հին սովորության համաձայն, գույքի և սեփականության ժառանգության համար իրենց զավակներին օտարի հետ չէին ամուսնացնում, այլ մերձավորների: Ընդհանրապես, հինկտակարանյան հրեաների նման, անեցիները ևս վստահ էին, թե որոշ «պայմանավորվածություն» ունեն Աստծո հետ, և հպարտանում էին իրենց կառուցած 1001 եկեղեցիներով, դրանց նվիրաբերած ձիթհանքներով ու այգիներով<sup>51</sup>:

Ահա այս պայմաններում Սբ. Հոգու ազդմամբ Անի է գալիս Հովհաննես Երզնկացին, հայտնի «Պլուզ» (կարճահասակ) մականվամբ, փորձելով դարձի բերել անեցիներին «՛ի մուրուքենէ և ՛ի շար գործոց իւրեանց»<sup>52</sup>, սակայն հենց առաջին իսկ օրը պատշաճ ընդունելության չի արժանանում օտարատյաց անեցիներից և գիշերում է մի հետին խցում: Հարբեցողության մեջ գտնված և գեխության մեջ տարված անեցիները փորձում են ծաղրել վարդապետին նրա կարճահասակության պատճառով: Ի հակառակ դրա՝ վարդապետը գիշեր ու ցերեկ խրատում է անեցիներին, «և նո՛ւա ոչ անսային բնաւ և ոչ դարձան ՛ի մեղաց»<sup>53</sup>: Պատահանները երկար սպասեցնել չեն տալիս, և աներևույթ ուժերի կողմից խոցոտվում են բազում մանուկներ՝ մայրերի գրկում, մահճում, արթուն կամ քնի մեջ,

գին թրակիոյ» (Պատմագրութիւն անցիցն իւրոց և նատր Շահին պարսից, Վաղարշապատ, 1870, էջ 101-109):

<sup>49</sup> Ղազար Ճահկեցի, Գիրք Աստուածաբանական որ կոչի Դրախտ ցանկալի, Կ. Պոլիս, 1735, էջ 628-634:

<sup>50</sup> Պատմութիւն Անի քաղաքին զոր գրեալ է Աբրահամու բարունապետի եւ Բանի սպասաւորի եւ Առաջնորդին թրակիոյ, էջ 102-103:

<sup>51</sup> Նույն տեղում, էջ 104:

<sup>52</sup> Նույն տեղում, էջ 105:

<sup>53</sup> Նույն տեղում:

ինչից հետո անեցիները վարդապետին բանտարկում են «՚ի նսեմ և ՚ի ժահահուտ տեղի մի»<sup>54</sup>, հարկադրում «հաշտության» պատարագ մատուցել: Եկեղեցում խնկարկման ժամանակ բուրվառից հուր է ելնում և այրում ԴՃ (410) տղամարդու, ինչպես հինկտակարանյան Ահարոնի որդիներ Նաբաթին և Աբիութին, ինչից սարսափած անեցիները զղջում և թողություն են հայցում վարդապետից, «և խոստանային դառնալ ՚ի մեղաց ըստ ամենայնի»<sup>55</sup>: Սակայն, ինչպես հինկտակարանյան հրեաները, սակավ օրեր անց կրկին սկսում են շարիք գործել և թավալվել իրենց պղծության ախտերի մեջ: Այդժամ Տիրոջ բարկությանը հայտնվում են գիշերային գազանների երամակներ (գալլեր), որոնք պատառուտում են անեցիների պատանյակներին ու մանուկներին, այդ թվում՝ մի կնոջ միամոր որդու: Կինն օգնություն է աղերսում վարդապետից, որը տեսնելով նրա հավատն՝ աղոթում է Աստծուն, ինչից հետո հայտնվում են գազանները և բերում իրենց պատառուտած մարմնի անդամները: Վարդապետի աղոթքով անդամները միանում են և մանուկը հարություն է առնում, ինչից հետո անեցիները բերում են իրենց հարազատների դիակները և միևնույնը խնդրում: Երզնկացին կրկին աղոթք է հղում առ Աստված՝ խնդրելով հարություն տալ նրանց, որոնք անմեղ են, իսկ մեղավորներին՝ պատժել, ինչից հետո գալլերը դառնում և կրկին պատառուտում են: Անեցիներն ապշում և մեղա են գալիս, սակայն «յետ երից ամսոց մոռացան զառաջին հարուածն... Եւ սկսան կրկին ՚ի մեղս թաւալիլ»<sup>56</sup>, առաջին հարվածները վերագրելով պատահականությանը:

Երզնկացին կրկին սկսում է քարոզել, իսկ անեցիներն առավել շարանում և թմրադեղ տալով վարդապետին՝ մերկացնում են նրան, սալով պտտում քաղաքով մեկ և նվաստացուցիչ ծաղրուծանակի ենթարկում: Ի վերջո, նրան բրածեծ են անում և հեռացնում քաղաքից՝ պատվիրելով այլևս չմտնել Անի: Վարդապետը բարձրանում է մի բլրի վրա և անիծում քաղաքը՝ դիմելով Տիրոջը, թե «այլ ո՛չ լինիմ երաշխաւոր. այսուհետև զոր ինչ կամիս՝ ա՛յնպէս արա»<sup>57</sup>: Աստծո բարկությունից քաղաքն սկսում է շարժվել, տապալվում են պարիսպները, իսկ բնակիչները թողնելով իրենց տները, եկեղեցիները և պալատները՝ ցիրուցան են լինում և լքում Անին: Վերջում պատմիչը նշում է անեցիների գաղթականության բազմազան ուղիները՝ Զուղա, Կասպից ծովի եզերք, Վան, Սիս, Կաֆա ևն<sup>58</sup>:

<sup>54</sup> Նույն տեղում, էջ 106:

<sup>55</sup> Նույն տեղում:

<sup>56</sup> Նույն տեղում, էջ 107:

<sup>57</sup> Նույն տեղում:

<sup>58</sup> Նույն տեղում, էջ 108-109:



### Կաֆայի կործանումը

1605 թ. Ղրիմի Կաֆա քաղաքում տեղի ունեցած իրադարձությունների մասին հայտնում է ժէ դ. պատմիչ Գրիգոր վարդապետ Դարանաղցին «Ժամանակագրություն» մեջ: Իր աշակերտ Սիմեոն աբեղայի հետ իջևանելով Կաֆայի հայոց եկեղեցու ժամատանը՝ վարդապետը պատշաճ ընդունելություն տեղի հայ համայնքի, իմա՝ անեցիների ժառանգների կողմից չի ունենում (ինչպես Հովհաննես Երզնկացին Անիում), այլ հակառակը՝ տեղի քահանաների և Սարու Սաֆար անվամբ իշխանավորի կողմից ենթարկվում է անարգանքի, իսկ Սիմեոնը բրածեծ է արվում: Ի վերջո, երկուսն էլ ժամատանից դուրս են հանվում, հեռանում ծանոթ այլ հայերի օգնությամբ<sup>59</sup>: Դարանաղցին բանադրանքի երկու գիր է ուղարկում Կաֆա, «զմինն՝ պատմաբանութեամբ յանդիմանական զանկատ ընդհանուր եկեղեցականացն եւ ժողովրդոցն եւ մին կոնդակն՝ այն Սարու Սէֆար {Սաֆար} ասածին, յանէծս ցաւագին եւ սաստ բանադրանաց ի վերայ նոցա ըստ արժանեացն»<sup>60</sup>: Չղջման փոխարեն կաֆացիների առաջնորդները նույնիսկ փորձում են վարկաբեկել վարդապետին և համապատասխան գրություն են առաքում մյուս համայնքների: Ի վերջո, լուր է հասնում Կաֆայում եկեղեցու հրդեհի և աննախադեպ սովահարության մասին, ինչի արդյունքում շատ հայերի ընտանիքներ հակադրված արտագաղթում են այլ երկրներ, իսկ նշված Սաֆարը խողխողվում է մերձավորների հետ: Աղետները սեփական բանադրանքների երկնառաք պատուհաս համարելով Դարանաղցին խղճահարվում, գրում է արձակման թուղթ («գիր արձակմանց») և իրավունք տալիս Հակոբ վարդապետին բանադրվածների զղջման դեպքում իր անունից արձակել նրանց անեծքի կապանքներից, ինչը հետագայում կատարվում է<sup>61</sup>:

Հատկանշական է, որ կաֆացիների ամբարտավանության առնչությամբ իր երկում Դարանաղցին մեջբերում է Քրիստոսի պատվիրանն իր աշակերտներին. «Յորժամ յոր քաղաք որ մտանիցեք եւ որք ոչ ընդունիցին զձեզ եւ ոչ լուիցեն բանից ձերոց, յորժամ ելանիցեք ի քաղաքն, թոթափեսջի՛ գփոռի ոտից ձերոց»<sup>62</sup>:

\* \* \*

Այսպիսով, թվարկված բոլոր օրինակներում անեծքի և նզովքի հեղինակները բարձրաստիճան հոգևորականներ են, իսկ երեք դեպքում պատճառն անբարոյականության մահացու մեղքն է: Պատճառահետևանքային կապը հստակ

<sup>59</sup> Ժամանակագրութիւն Գրիգոր վարդապետի Կամախեցոյ կամ Դարանաղցոյ, հրատարակեց Մեսրոպ վրդ. Նշանեան, Երուսաղէմ, 1915, էջ 59-66:

<sup>60</sup> Նույն տեղում, էջ 67:

<sup>61</sup> Նույն տեղում, էջ 94-97:

<sup>62</sup> Նույն տեղում, էջ 67: Տե՛ս Մատթ. Ժ 11-14:

դիտարկվում է բոլոր դեպքերում էլ: Բնակավայրերի ղեկավարները կամ բուն բնակչությունը, որպես կանոն, վաղորոք զգուշացվում են, հորդոր կամ հանդիմանություն ստանում զղջման և ապաշխարություն, սակայն ժամանակավոր դադարից հետո կրկին դառնում են իրենց մեղսավոր կենցաղին: Անեցիների շառավիղներին, իմա՝ Կաֆայի հայերին պատիժը հետևում է նույնիսկ օտարություն մեջ, սակայն, ի վերջո, նրանց մի մասը զղջում է, արձակման գիր ստանում և պատուհասները դադարում են:

Ակնհայտ է, որ թուրքական ավանդազրույցի հիմքում իրապես ընկած է Հովհաննես Երզնկացու անեծքի արդյունքում երկրաշարժից Անիի կործանման մասին ավանդությունը: Այն հետագա դարերում էլ այնքան կենսունակ էր, որ հիշատակվում է նույնիսկ Խաչատուր Աբովյանի «Վերք Հայաստանի» վեպում: Գլխավոր հերոս Աղասիի և նրա ուղեկիցների՝ Անիում գիշերելու մտադրության մասին խոսելով՝ Աբովյանը նշում է, թե «սնապաշտոնյունն ու սուրբ Հովհան Երզնկացվո անեծքի սուրը էնպես էին նրանց սրտումը ցցվել, որ հազար ֆարոզ ու ֆյալփաթին ըլեւ, չէր կարող հանել»<sup>63</sup>: Հատկանշական են նաև Անիից դուրս գալուց հետո Աղասիի երգի հետևյալ տողերը.

Թո՛ղ էն անեծքը, որ ֆեզ են ավել,  
Բանան անդունդը, կույ տան ինձ սաղ էլ.  
Քո հողն երեսիս մտնիմ գետնի տակն էլ,  
Երկնային լսին էլ ես չե՛մ կարոտիլ:

Սուրբ Երզնկացի, սուրբ Երզնկացի,  
Պարծեցի՛ր, թե ես չեմ շինիլ Անի.  
Անեծքդ էն վախառ թրի, կայծակի  
Պես թո՛ղ ինձ էրեն, իմ հոգիս տանջվի<sup>64</sup>:

1830 թ. հրատարակված ուղեգրության հեղինակ բանասեր և պատմաբան Մինաս Բժշկյանցի (1777-1851 թթ.) վկայություններ, միևնույն ավանդությունն իրեն պատմել են անեցիների ժառանգ լեհահայերը. «...հոշակաւոր մայրաքաղաքն Անի դղրդեալ կործանեցաւ բոլորովին. որ ըստ պատմութեան Զահկեցոյն՝ պատահեցաւ յաւէտ անիծիւմ Յովհաննու քահանային երզնկացոյ. որպէս և Անեցիք աւանդութեամբ պատմեցին մեզ»<sup>65</sup>:

Միանշանակ է, որ Հովհաննես Երզնկացու անեծքի արդյունքում երկրաշարժից Անիի կործանման ավանդությունը հայության շրջանում հայտնի էր նույն-

<sup>63</sup> Խ. Աբովյան, Վերք Հայաստանի, խմբ. Պ. Հակոբյան, ԵՊՀ, Երևան, 1981, էջ 276:

<sup>64</sup> Նույն տեղում, էջ 280:

<sup>65</sup> Մ. Բժշկեանց, Ճանապարհորդութիւն 'ի Ահաստան և յայլ կողմանս բնակեալս 'ի Հայկազանց սերելոց 'ի նախնեաց Անի քաղաքին, Վենետիկ, 1830, էջ 67:

նիսկ *ԺԹ-ի* դդ.<sup>66</sup>: Նման պայմաններում «անիծյալ քաղաքի» ավանդույթունն ուղղակի չէր կարող չփոխանցվել տեղաբնակ օտարազգիներին, տվյալ դեպքում՝ Կարսի շրջանում բնակված թուրքերին և, ընդհանրապես, մուսուլմաններին, որոնք էլ հետագայում յուրովսանն պետք է մեկնաբանեին այն:

Հարկ է նշել, որ Կարսի շրջանում տարածված հայկական հեքիաթներում ակնառու է, ընդհանրապես, անեծքի ժանրի առկայությունը<sup>67</sup>: Առանձնացվում են անեծքների տիպեր՝ անիծում է մեկը՝ օրինակ պառավ, դերվիշ, որին ինչ-որ վնաս է հասցվել կամ ոտնահարվել են նրա իրավունքները<sup>68</sup>:

Միաժամանակ զրույցի առավել մանրազնին քննույթյունը բերում է համոզման, որ դրանում տեղ են գտել նաև «Պարսից պատերազմ» հերոսավեպի (Արշակ Բ վեպ) բնորոշ տարրեր: Ընդհանրապես, անժխտելի է, որ Փավստոս Բուզանդն առավել օգտվել է ավանդական վեպից, երգերից ու զրույցներից<sup>69</sup>, և նրա երկում գերիշխում է վիպական տարրը<sup>70</sup>:

Նախ, որոշ հետաքրքրույթյուն կարող է ներկայացնել այն հանգամանքը, որ հերոսավեպում արգեն իսկ վկայված է «Թավամազ թագավորի» կերպարը: Բուզանդի հաղորդմամբ, Արշակ Բ թագավորին այդպես էր բնութագրում նրա սպանված եղբորորդի Գնելի կինը՝ սյունյաց Փառանձեմ իշխանուհին, որն Արշակ Բ-ի կինը դառնալուց հետո տակավին ատելույթյամբ էր լցված նրա նկատմամբ ասելով, թե «թավամազ մարմին ունի, թուխ գույն ունի» («թաւ է մարմնով, և թուխ է գունով») <sup>71</sup>:

Թավամազ Օհանի ավանդազրույցի դեպքում ակնհայտ է, որ Օղաբաշօղլուն ոչ միայն քաղաքի թուրք մեծամեծներից է, այլ, ըստ էության, պաշտոնյա արքունիքում, բառացի՝ սենեկապետ, կամ պաշտոնյայի որդի<sup>72</sup>: Վերջինիս իր հարսնացուի պատճառով չարախոսում և մատնում են Օհանին, ինչից հետո Օղաբաշօղլուն սպանվում է: Գնելն Արշակին մերձավոր թագավորացն էր, պատանդ էր պահվել Բյուզանդիայում, վերադառնալուց կայսրը նրան շնորհում է հյուպատո-

<sup>66</sup> Ավանդության մասին է ավելի ուշ հիշատակում պատմաբան Աեռն, 1903 թ. Անիի ավերակներ կատարած այցելության առթիվ. «Ավերակները սարսափ, սնոտի երկյուղ էին պատճառում. մնացել էր ավանդույթուն, որ գեղեցիկ քաղաքը մի հոգևորականի անեծքով է այդ վիճակին հասել: Աստծո բարկությունն էր այդտեղ թափվել...» (Աեռ, «Անի: Տպավորություններ, հիշատակներ. անցածն ու մնացածը», Եժ 10 հատորով, հ. 8, Երևան, 1985, էջ 185):

<sup>67</sup> Է. Խեմչյան, «Անեծք-սպառնալիքների և օրհնանք-բարեմաղթությունների կիրառումը Կարսի շրջանում», ՀՀ ԳԱԱ ՇՀՀԿ ԳԱ, հ. 19, 2016, էջ 193-200:

<sup>68</sup> Նույն տեղում, էջ 195-196:

<sup>69</sup> Մ. Աբեղյան, *Երկեր*, հ. Ա, խմբագրությունը, առաջաբանը և ծանոթագրությունները Ա. Ղանալանյանի, Երևան, 1966, էջ 183:

<sup>70</sup> Նույն տեղում, էջ 199:

<sup>71</sup> Փաւստոսի Բիւզանդացւոյ պատմութիւն Հայոց, Երևան, 1987, էջ 192-193:

<sup>72</sup> Թուրքիայի հանրապետական շրջանից առաջ պնդել թուրքական տոհմանուն-ազգանունների առկայության մասին, ընդհանրապես, անիմաստ է:

սի<sup>73</sup> կոչում, ինչը կարող էր վկայել որոշակի հեռագնա հաշվարկների առկայության մասին: Ավելին, վերադառնալուց հետո Գնելը հաստատվում է Այրարատում (Կուաշ ավան), ինչը թագավորի և թագաժառանգի մենաշնորհն էր, Գնելն անգամ ծառայության էր վերցրել որոշ նախարարների որդիներին: Ի վերջո, Գնելին ևս չարախոսում են Արշակի առջև, ընդ որում, խարդավանքների հիմնական դերակատարը թագավորի մյուս եղբորորդի Տիրիթն է, որն իր հերթին ցանկանում էր տիրանալ Փառանձեմին: Արդյունքում Գնելն Արշակի հրամանով սպանվում է, ընդամին, այնքան բացեիբաց, որ սպանության ծրագրից տեղեկանում և կաթողիկոսի միջամտությունն է հայցում Փառանձեմը: Արշակն ինքը հետագայում հայտարարում է, թե «վասն կնոջն իւոյ եղև մահն Գնելոյ»<sup>74</sup>:

Օդաբաշօղլուի մահապատժից հետո հարսնացուին, այսպես թե այնպես, բռնություններ պետք է տիրանար Օհանը, ինչն առկա է Արշակ Բ-ի պարագային, որը քրիստոնյա թագավոր լինելով հանդերձ՝ ամենևին չէր խորշում բազմակնությունից և կանանոց ունենալուց: Փառանձեմից բացի, Արշակը կնություն էր առել Բյուզանդիայի կայսեր զարմուհի Օլիմպիային (Օլիմպիադա), իսկ Փավստոս Բուզանդի հաղորդմամբ, պարսից Շապուհ Բ արքան իր հերթին հետամուտ էր Արշակին կնություն տալ սեփական դստերը:

Հատկանշական է նաև, որ Թավամազ Օհանի ավանդազրույցի բոլոր տարբերակների վերջում խոսվում է երկրաշարժից փրկված Օդաբաշօղլուի կնոջ և զավակի մասին, ինչը դեպքերի սրբնթաց և կտրուկ զարգացման տեսանկյունից անբացատրելի է մնում: Հայկական տարբերակում Գնելին սպանելուց հետո բռնություններ կամ ըստ առկա կարգի տիրանալով Փառանձեմին՝ Արշակը նրանից ունենում է Պապ որդուն<sup>75</sup>:

<sup>73</sup> Հին հուն․՝ ὕπατος, բառացի՝ «փոխարես», «կուսակալ», լատ. consul, Հին Հռոմում բարձրագույն ընտրովի պետական պաշտոնյա, Բյուզանդիայում՝ առավել նվազ ռազմադադախական գործառույթներով:

<sup>74</sup> Փաստոսի Բիւզանդացւոյ պատմութիւն Հայոց, էջ 192:

<sup>75</sup> Մ. Աբեղյանը և Կ. Մելիք-Օհանջանյանը վերոհիշյալ դրվագի առնչությամբ նշում են դեռևս Հին Կտակարանում նշված և Մեծ Հայքում պահպանված հայրիշխանական տոհմի կենցաղային սովորությունը, որով անզավակ մահացածի կինն անցնում էր մահացածի եղբորը կամ այլ մերձավոր ազգականի, իսկ նրանից ծնվածը համարվում էր հանգուցյալի որդի (Սասնա ծռեր, հ. Բ, Բ մաս, խմբագրեց ակադ. Մ. Աբեղյան, աշխատակցությամբ պրոֆ. Կ. Մելիք-Օհանջանյանի, Երևան, 1951, էջ 826): Միևնույնը դիտարկվել է «Սասնա ծռերի» որոշ պատումներում, երբ Դավթի մահից հետո հորեղբայրները կամ եղբայրները դեռևս տեղյակ չլինելով Մհերի ծննդից՝ կարծում են, թե նա անժառանգ է մահացել. ըստ այդմ, Դավթի ավագ եղբայր Ճննդափորիկը, այլ պատումով՝ եղբայր (կամ հորեղբայր) Յուսն Վերգոն, իսանդոսին դիմում են հետևյալ խոսքերով. «Դավիթը մեռավ, իմ գլուխն է ողջ» (կամ «Կը պակսի շայ բալբան Դավիթ, քրզի չպակսի պարոն իրիկ»): Իսանդոսը պատասխանում է, թե «Դավթի պեստ մարթ մեռնի, յես գամ, քրզի պեստ մա՛րթ առնիմ» և ինքնասպանություն է գործում (նույն տեղում): Որոշ պատումներում Մըսա Մելիքի և Դավթի որոշ ազգակցությունն ի նկատի առնելով՝ Մելիքի մահից հետո մայրն առաջարկում է Դավթին կնության առնել որդու այրիացած կնոջը, ինչը Դավթը մերժում է և արժանանում այրու անեմին (Տ. Զիբունի, Սասունական:

Հետաքրքիր է նաև ներսես Մեծի կերպարը: Վերջինս սերում էր Աբ. Գրիգոր Հուսավորչի ընտանիքից, որդին էր Աթանագինեսի և Բամբելչի, որն էլ, ըստ Բուզանդի, Տիրան թագավորի քույրն էր, այսինքն՝ կաթողիկոսն ինքը թագավորազն էր: Ավելին, մինչ հոգևորական ձեռնադրվելը ներսեսը գինվորական էր եղել և Արշակ Բ-ի արքունի սենեկապետը («սիրելի սենեկապետ արհային Արշակայ»)՝<sup>76</sup>: Ընդ որում, սենեկապետը բավական լուրջ պաշտոն էր Մեծ Հայքի արքունիքում, այն մաս էր կազմում թագավորի մերձավոր շրջապատի, վերահսկում էր արքունիքի ներքին գործերը և անգամ կարող էր որոշ դիվանագիտական բնույթի հանձնարարություններ կատարել: Օրինակ, Բուզանդը հիշատակում է Տիրան արքայի սենեկապետ Փիսակ Այունիին, որը տխրահռչակ դեր է ունենում պարսից կողմից Տիրանին կուրացնելու և իշխանությունից հեռացնելու գործում<sup>77</sup>:

Տեղեկանալով Գնելի սպանության հրահանգին՝ ներսեսը փորձում է տարհանոգել Արշակին, սակայն ականատես է լինում դահճապետի զեկույցին և ի տարբերություն Արշակավանի դեպքի՝ արդեն բացեիբաց նզովում է նրան և ամբողջ Արշակունյաց ցեղը. «Վասն զի ընդդէմ դարձար Քրիստոսի տեսոն քո, վասն այնորիկ անարգ լիջիր դու իբրև զշուր հեղեալ. և ՚ի լարել աղեղան սորա՛ տկարասջիր: Եվ կործանումն՝ որ բերանով մարգարէին ածի ՚ի վերայ ձեռ, ըմպել ազգիդ Արշակունեաց գլետին բաժակն, արքջիք արբեսջիք և կործանեսջիք, և այլ մի՛ ևս կանգնեսջիք»<sup>78</sup>: Նման երկարաշունչ նզովքն արդեն իսկ բացատրում է բավական կարճ ժամանակահատվածում ոչ միայն Արշակ Բ-ի, այլև նրա որդի Պապի և մյուս վերջին ժառանգների ողբալի և անփառունակ վախճանը, միով բանիվ, Արշակունյաց հարստության իշխանության ավարտը Մեծ Հայքում: Ի վերջո, ներսես կաթողիկոսին թունավորելով սպանում է Արշակի որդի Պապ թագավորը, ինչը վկայված է հորենացու մոտ և առավել ծավալուն՝ Բուզանդի երկում<sup>79</sup>:

Վերոհիշյալ մանրամասներից կարելի է եզրակացնել, որ, ըստ էության, թուրքական ավանդազրույցում ներսեսի և Գնելի կերպարները միաձուլվել են, նույնացվել են նաև նրանց գործողությունները, ինչը բնորոշ է բանահյուսական գործընթացին:

Ստորև բերվող աղյուսակում ներկայացվում են Բուզանդի երկում և թուրքական ավանդազրույցում միմյանց համապատասխանող կետերը:

---

«Սասմանց տուն», «Սասմայ ծներ» կամ «Սասունցի Գալիթ» անուններով ծանօթ Հայ ժողովրդական դրեյգանավէպին եօթը ճիւղին ամբողջական պատմութիւն, Բ. 1, Փարիզ, 1942, էջ 874-875): Միևնույնը դիտարկվում է Գնելի մահից հետո, երբ Տիրիթը համամանն պատգամ է ուղարկում այրիացած Փառանձեմին, որին, ի վերջո, կնության է առնում հանգուցյալի մերձավոր արյունակից Արշակը (Փառասոսի Բիւզանդացու պատմութիւն Հայոց, էջ 190):

<sup>76</sup> Նույն տեղում, էջ 108:

<sup>77</sup> Նույն տեղում, էջ 78:

<sup>78</sup> Նույն տեղում, էջ 189:

<sup>79</sup> Նույն տեղում, էջ 330-334:

	«Պարսից պատերազմ» (Արշակ Բ-ի վեպ)	«Անի քաղաքի կործանման մասին ավանդազրույցը» («Թավամազ Օհանի ավանդազրույցը»)
<b>Գլխավոր հերոս</b>	Արշակ Բ («Թավամազ», ըստ Բուզանդի)	Թավամազ Օհան (Օհաննես)
<b>Հակառակորդ</b>	-Գնել՝ թագավորագն, բյուզանդական հյուպատոսի կոչմամբ, -Ներսես կաթողիկոս՝ Արշակ Բ նախկին սենեկապետ	Օղաբաշօղլու (սենեկապետի որդի)՝ Անիի մահմեդականների մեծամեծներից
<b>Արգելք</b>	Զբնակվել Այրարատում (արհայական մենաշնորհ)	Զամունանալ առանց «առաջին գիշերվա իրավունքի» (արհայական մենաշնորհ)
<b>Արգելքի խախտումը</b>	Գնելն առժամանակ բնակվում է Այրարատում (Կուաշ), կուրացած պապի մոտ	Օղաբաշօղլուն գաղտնի որոշում է ընտանիք կազմել մինչև հոր մահը
<b>Խախտման հետևանքը</b>	-Գնելին շարախոսում են արհայի առջև կնոջ պատճառով, -Գնելն սպանվում է, -Արշակը կնության է առնում Գնելի կնոջը, որից ունենում է որդի	-Օղաբաշօղլուի գաղտնի ամուսնության ծրագիրը մատնում են արհային, -Օղաբաշօղլուն կախաղան է հանվում, -Թավամազ Օհանը ցանկանում է բռնի տիրանալ Օղաբաշօղլուի հարսնացուին, որը որդու հետ փրկվում է
<b>Պատիժը</b>	-Ներսես կաթողիկոսն անիծում է Արշակին և Արշակավանը, որը կործանվում է արհավիրքից և ամայանում, -Արշակը բանտարկվում և մեռնում է Անհուշ բերդում	Օղաբաշօղլուն անիծում է Անին, որը կործանվում է երկրաշարժի հետևանքով և ամայանում

Անշուշտ, կարևոր և էական են տեսանելի ընդհանրությունները, որոնք իրենց հերթին միանշանակ կարող են ապացուցել վիպական թեմայի պատկանելությունը հայոց բանահյուսությանը:

Ընդհանրապես, «Պարսից պատերազմ» հերոսավեպի կամ Արշակ Բ-ի վեպի որոշ տարրերի առկայությունը, մասնավորապես, թյուրքական «Քյոռուլի» էպոսում ժամանակին համոզիչ կերպով մատնանշվել է ժորժ Դյումենգիլի<sup>80</sup> և Հայկ Պերպերյանի (Բերբերյան)<sup>81</sup> կողմից: Ֆրանսահայ բանասեր, արևելագետ Հ. Պերպերյանն իր «Արշակ Բ եւ Քեոռուլու» ուսումնասիրության մեջ եզրակացրել է, որ «Քեոռուլուի գրոյցին մէկ մասը Արշակի վէպէն սերած է: Այս մասը նախապէս Պէտք է որ անշատ եղած ըլլայ եւ պատմական Քեոռուլուի անուան շուրջ կազմուած դիցազնավէպէն վերջ ձուլուած անոր հետ»<sup>82</sup>: Պերպերյանի կարծիքով, «Արշակ առած է Ռուշան կամ Քեոռուլու-Ռուշան անունը», իսկ երկու վեպերի ձուլումը կատարվել է հայ աշուղների կողմից<sup>83</sup>: Պերպերյանի ամփոփումը միանշանակ է, որ «թուրքերէն լեզուով պատմուած դիցազներգութեան մը մէջ պահուած է հայ թագաւորի մը վէպին մէկ մասը»<sup>84</sup>:

Բնականաբար, մանավանդ, նոր ժամանակներում կատարված որոշ փոփոխություններն, ինչպես հայկական «Օհանը» թուրքական «Օրհանով» փոխարինելն, առաջին հերթին, նպատակ են հետապնդում ավանդազրույցն ամբողջությամբ թրքացնել և ջնջել դրանից հայկականության հետքերը, մյուս կողմից, նշմարվում է մի ենթագիտակցական միտում՝ թուրք ուսումնասիրողներն իրենք էլ իրականում չեն կարողանում ընկալել նյութը: Թուրք ասացողներն ու բանահավաքներն իրենք էլ վստահաբար քաջ գիտակցել են, որ, օրինակ, քրիստոնյա հայերին բազմակնությունը կամ «առաջին գիշերվա իրավունքը» բացարձակ բնորոշ չէր, սակայն անգիտակցաբար ավանդազրույցի մեջ ներմուծել են իրենց միանգամայն անծանոթ, օտար հնագույն ավանդազրույցի շերտեր:

Ըստ այդմ, մնում է երկու ճանապարհ՝ ամբողջությամբ թրքացնել նյութը, ինչը Թուրքիայում որևէ բարդություն չի ներկայացնում, կամ այն օգտագործել հայ-թուրքական հակամարտության առավել «լուսաբանման» նպատակով, բնականաբար, հակահայ քարոզչության շրջանակներում:

Այնուամենայնիվ, թուրքերի (թյուրքերի) հակառակորդ Հայոց թագավորի կերպարն էլ նորություն չէ թուրքական և, ընդհանրապես, թյուրքական վիպա-

<sup>80</sup> G. Dumézil, «Les légendes de «Fils d'aveugles» au Caucase et autour du Caucase», *Revue de l'histoire des Religions*, vol. 117, pp. 50-74, Paris, 1938, pp. 64-74.

<sup>81</sup> Հ. Պերպերյան, Արշակ Բ. եւ Քեոռուլու: Արտատպուած «Ապագայ» շաբաթաթերթէն սրբագրութիւններով եւ յաւելուածներով: Փարիզ, 1938:

<sup>82</sup> Նույն տեղում, էջ 40:

<sup>83</sup> Նույն տեղում, էջ 42-43:

<sup>84</sup> Նույն տեղում, էջ 43:

կան ավանդույթի համար, ինչին անդրադարձել ենք առանձին ուսումնասիրություններ<sup>85</sup>: Հստ այդմ, Անի քաղաքի կործանման մասին ավանդազրույցն առնվազն պետք է դասել տվյալ շարքին:

SAMVEL RAMAZYAN

### THE TURKISH LEGEND ABOUT THE DESTRUCTION OF THE CITY OF ANI AND ITS ARMENIAN ROOTS

**Key words:** Ani, Armenian king, Ohan the Hairy (Kılı Ohan), Odabashoglu, P'awstos Buzand, St. Nersēs, Step'anos Orbelean, Yovhannēs Erznkats'i Pluz, Arshak II (Arsaces II), Gnel, O. Belli.

The article discusses the legend about the destruction of Ani or the death of the Armenian king Ohan (Ohannes) the Hairy, recorded by Turkish folklorists in the Kars region, in which actually the memory of the devastating earthquakes of Ani has been preserved. At the same time, it is obvious that the legend about the curse (anathema) of Ani is allogenic (exogenous) and, in general, not characteristic of Turkish folklore.

The analysis of the story proves that its basis actually lies in the legend about the destruction of Ani by earthquake as a result of the curse of the 13<sup>th</sup> century Armenian chronicler and philosopher, Archimandrite Yovhannēs Erznkats'i Pluz. It was well-known and current among Armenians even in the 19<sup>th</sup>–20<sup>th</sup> cc., so the legend of the “cursed city” simply could not fail to pass to the local foreigners, in this case, to the Turks living in the Kars region, who later had to interpret it in their own way.

A more detailed study of the legend leads to the conclusion that it also contains characteristic elements of the Armenian epic *Persian War* (Epic of Arshak II). One can obviously see important and essential commonalities which in their turn prove that the epic theme belongs to Armenian folklore.

The personage of the Armenian king, the opponent of the Turks, is not new for Turkish (Turkic) epic tradition. Accordingly, the legend about the destruction of the city of Ani should have been included in this series.

<sup>85</sup> С. Рамазян, “Образ армянского правителя в тюркской эпической традиции” (սպազմոսըսն ընթացում):



САМВЕЛ РАМАЗЯН

**ТУРЕЦКОЕ ПРЕДАНИЕ О РАЗРУШЕНИИ ГОРОДА АНИ  
И ЕГО АРМЯНСКИЕ КОРНИ**

**Ключевые слова:** Ани, Армянский царь, Волосатый Оган (Кілі Оган), Одабашоглу, Фавстос Бузанд, Св. Нерсес, Степанос Орбелян, Ованнес Ерзнкаци Плуз, Аршак II, Гнел, О. Белли.

В статье рассматривается предание (легенда) о гибели города Ани или армянского царя Волосатого Огана (Оганеса), записанное турецкими фольклористами в районе Карса, в котором, по сути, сохранилась память о разрушительных землетрясениях в Ани. В то же время очевидно, что предание о проклятии Ани чужеродно и в целом не характерно для турецкого фольклора.

Анализ материала доказывает, что легенда на самом деле основана на предании о разрушении Ани землетрясением из-за проклятия армянского автора и философа XIII века, архимандрита Ованеса Ерзнкаци Плуза. Предание было весьма распространено и бытовало среди армян еще в XIX-XX вв. Следовательно, легенда о «проклятом городе» не могла не передаться местным иноплеменникам, в данном случае туркам, проживающим в Карсской области, которые впоследствии интерпретировали ее по-своему.

Детальное изучение предания приводит к убеждению, что в нем присутствуют также характерные элементы армянского героического эпоса «Персидская война» (эпос Аршака II). Явные общие черты также доказывают принадлежность эпической темы к армянскому фольклору.

Образ армянского царя, противника турок (тюрок), не является новым для турецкой и вообще тюркской эпической традиции. Соответственно, предание о разрушении города Ани должно быть включено в этот ряд.

**ՄԱՐԴՊԵՏՈՒԹՅՈՒՆ ԳՈՐԾԱԿԱԼՈՒԹՅՈՒՆԸ  
ԵՎ ՄԱՐԴՊԵՏ ՊԱՇՏՈՆՅԱՆ**

*Բանալի բառեր՝ Մարդպետ, Հայր մարդպետ, մարգպետ, ներքինի, ոստիկան, վերակացու, հավատարիմ, ցեղանուն, գործակալություն, Դրաստամատ, իշխան, Արշակունիներ, Մարգպանական Հայաստան:*

Հայ Արշակունիների թագավորության (66 – 428 թթ.) արքունիքը գործակալությունների մի ամբողջ համակարգ էր, որի կառավարման հիմնական օղակներն էին հազարապետություն, սպարապետություն, մարդպետություն, մարխազություն, թագակալ և թագադիր ասպետություն, մեծ դատավորություն, սենեկապետություն և շահապուծություն գործակալությունները<sup>1</sup>:

Այս գործակալությունների շարքում կարևոր տեղ էր զբաղեցնում մարդպետությունը՝ մարդպետ պաշտոնյայի գլխավորությամբ: Բուն մարդպետ ձևից զատ, այս պաշտոնյայի վերաբերյալ կիրառական են հայր, հայր մարդպետ, հայր իշխան, ներքինի, ներքինի հայր, ոստիկան, հավատարիմ եզրերը: Մարդպետը արքունի գանձերի ու տիրույթների հսկիչն էր, արքունի կանանոցի վերակացուն ու արքայորդիների դաստիարակը: Նա նաև ղեկավարում էր երկրի ներքին կարգն ու կանոնը հսկող գորամասը՝ մարդպետական գունդը<sup>2</sup>:

Թեև մարդպետություն գործակալության վերաբերյալ մատենագրական առկա տեղեկություններն ընդգրկում են հիմնականում Արշակունյաց թագավորության ժամանակահատվածը, բայց ենթադրելի է, որ այն գոյություն է ունեցել նաև ավելի վաղ՝ Արտաշեսյան հարստության օրոք<sup>3</sup>:

Ավելացնենք նաև, որ 428 թ. հետո մինչև V դ. վերջը՝ մարգպանական շրջանում ևս այս գործակալությունը, գործառույթների որոշակի փոփոխություններով հանդերձ պահպանվեց: V դ. վերջից արդեն կիրառվում է առանձին վար-

\* Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարան, ք. գ. ք., haykaz1605@gmail.com, հոդվածը ներկայացնելու օրը՝ հունվարի 12, 2023, հոդվածը գրախոսելու օրը՝ մարտի 5, 2023:

\*\* ՀՀ ԳԱԱ պատմության ինստիտուտ, պ. գ. ք., henry.khachatryan89@gmail.com

<sup>1</sup> Հայոց պատմություն, հ. II, Միջին դարեր. Գիրք առաջին (IV դարի սկիզբ–IX դարի կես), Երևան, 2018, էջ 398–400:

<sup>2</sup> Նույն տեղում, էջ 399:

<sup>3</sup> Մովսես Խորենացի, Հայոց պատմություն (Մատենագիրք Հայոց), հ. Բ, Ե դար, Անթիլիաս–Լիբանան, 2003, էջ 1858: Հայ ժողովրդի պատմություն, հ. I, Երևան, 1971, էջ 829:

չական միավոր արտահայտող Մարդպետական կամ Մարդպետական գունդ<sup>4</sup> (= Սեպհական գունդ = Վասպուրական գունդ) եզրը՝ հիմք ունենալով առավել վաղ շրջանում ձեռական իշխանություն<sup>5</sup> տարածք հանդիսացող Մարդպետականը:

Մատենագրական սուղ տեղեկությունները մարդպետության մասին ու մարդպետ բառի ոչ միանշանակ ընկալումը պատմաբանասիրության մեջ բազմաթիվ տարակարծություններ են առաջացրել: Ստորև ներկայացնում ենք հայ մատենագրության մեջ հիշատակվող մարդպետներին, ապա ըստ գործառույթների՝ անդրադառնում մարդպետություն գործակալությանն ու մարդպետ բառի նշանակությունը:

### Մարդպետները

Ազգաթանգեղոսը միայն մեկ անգամ է հիշատակում մարդպետ պաշտոնյա՝ «իշխանն մարդպետութեան իշխանութեանն»<sup>6</sup>, կապված Տրդատ Գ Մեծի կողմից Գրիգոր Լուսավորչին Կեսարիա ձեռնադրության ուղարկելու հետ:

Փավստոս Բուզանդն առաջին անգամ մարդպետ պաշտոնյային հիշատակում է Տիրան Արշակունու (339-350) ժամանակ, որն Աղբիանոսյան տոհմից Շահակին, այլ նախարարների հետ, ուղեկցում էր Կեսարիա՝ ձեռնադրության<sup>7</sup>: Այնուհետև, հաջորդ իսկ գլխում դարձյալ հիշատակում է Հայր մարդպետին, որը Տիրան արքային գրգռելով կոտորել տվեց Ռշտունյաց և Արծրունյաց տոհմերը<sup>8</sup>:

Մարդպետի հաջորդ հիշատակությունը կապված է Արշակ Բ-ի կառավարման հետ, որը Ներսես Մեծին այլ նախարարների հետ ուղեկցում էր Կեսարիա ձեռնադրության<sup>9</sup>: Նույն Արշակի ժամանակ «Եւ էր մարդպետն Հայր այր չար եւ ժանտ բարոյիւք անաւրէն եւ անիրաւ քան զառաջին Հայր անուն մարդպետսն: Սա կոտորեաց զամենայն ազգս նախարարացն ի ժամանակս Տիրանայ արքայի. եւ սոյնպէս առ թագավորութեամբն Արշակայ՝ եւս չար քան զառաջինն գործել չար առ ամենայն մարդ»<sup>10</sup>: Այս վերջին հաղորդման հանգամանքների համա-

<sup>4</sup> «Մարդպետական գունդ» էր կոչվում ինչպես այն գորամիավորումը, որը տրվում էր մարդպետին, այնպես էլ հետագայում վարչատարածային այն միավորը, որն ընդգրկում էր Ատրպատականից մինչև Ճվաշ ու Նախնական ընկած տիրույթները՝ նախկին Մարդպետականը:

<sup>5</sup> «Ձեռական» էր կոչվում այն տիրույթը, որը ժամանակավորապես տրվում էր գործակալին իր պաշտոնավարման ընթացքում:

<sup>6</sup> **Ազգաթանգեղոս**, *Պատմութիւն Հայոց*, «Մատենագիրք Հայոց», հ. Բ, Ե դար, Անթիլիաս-Լիբանան, 2003, էջ 1684:

<sup>7</sup> **Փաստոս Բուզանդ**, *Պատմութիւն Հայոց*, «Մատենագիրք Հայոց», հ. Ա, Ե դար, Անթիլիաս-Լիբանան, 2003, էջ 301:

<sup>8</sup> Նույն տեղում, էջ 302:

<sup>9</sup> Նույն տեղում, էջ 313:

<sup>10</sup> Նույն տեղում, էջ 339:

տեքստում Մովսես Խորենացին ևս հիշատակում է Հայր մարդպետին<sup>11</sup>: Վերոբերյալներից պարզ է դառնում, որ այստեղ խոսքն այն մարդպետի մասին է, որին նշանակել էր Տիրան արքան և որը նախարարական տոհմերի կործանման պատճառ էր դարձել: Փաստորեն, Շահակին, Ներսես Մեծին ուղեկցողը, ինչպես նաև Արշակ Բ-ի օրոք ևս նախարարակործան քաղաքականություն իրականացնողը, նույն անձն էր: Նրան նետահարելով սպանում է Շավասպ Արծրունին:

Բուզանդի պատմության շարադրանքում հաջորդ մարդպետն այն անձն էր, որն անարգեց Արտագերս ամրոցում ամրացած Փառանձեմ թագուհուն՝ Պապ Արշակունու մորը. «Ապա եկն եմուտ գաղտ ի ներս ի բերդն Հայր մարդպետ ներքինին, եւ թշնամանեաց գտիկինն մեծապէս իբրեւ զբող մի»<sup>12</sup>: Այս մարդպետին սպանում է սպարապետ Մուշեղ Մամիկոնյանը: Սրանից հետո՝ «եւ փոխանակ ի նորա տեղի հայրութեան մարդպետութեանն կարգէ զԴգդակ ոմն անուն, որ յաւուրս Արշակայ թագաւորին կամ Տիրանայ հաւր նորա գամու միտջ լեալ ի նոյն գործ մարդպետութեանն»<sup>13</sup>: Վերջին վկայությունից պարզ է դառնում, որ Արշակ Բ-ի կամ Տիրանի օրոք Դգդակ մարդպետի պաշտոնն է զբաղեցրել, ով նաև երկրորդ անգամ է կարգվում նույն գործակալությանը՝ սպանված հայր մարդպետի փոխարեն: Դգդակ մարդպետն իր դավաճանության համար սպանվում է Պապի հրամանով: Այնուհետև պատմիչը, խոսելով Արշակ Բ-ի Անհուշ բերդում մահվան մասին, հիշատակում է ոմն ներքինի Դրաստամատի. «Իսկ Դրաստամատն ներքինին, որ յամս Տիրանայ թագաւորին Հայոց եւ Արշակայ որդւոյ նորա թագաւորին Հայոց լեալ էր իշխան տան գաւառին եւ հաւատարիմ գանձուց Անգեղ բերդին, եւ ամենայն բերդացն արքունի՝ որ ի կողմանս յայնս. սոյնպէս յերկրին Յոփաց ի Բնաբեղ բերդին գանձքն լեալ էին ընդ նովաւ, եւ բարձ նորա ի վեր քան գամենայն նախարարացն: Եւ քանզի այս գործակալութիւն եւ մարդպետութիւն, որում հայրն կոչէին, ներքինեաց գործ լեալ էր ի բնէ ժամանակաց ի թագաւորութեանն Արշակունոյ»<sup>14</sup>: Մեջբերված հատվածում ուշադրության է արժանի «հաւատարիմ» բառը, որ հաճախ գործածական է մարդպետների վերաբերյալ և տվյալ պաշտոնյային բնորոշող հիմնական բառերից է: Բուզանդի աշխարհաբար փոխադրության մեջ Ստ. Մալխասյանցը «լեալ էր իշխան տան գաւառին եւ հաւատարիմ գանձուց Անգեղ բերդին» հատվածը ներկայացրել է հետևյալ կերպ. «Իշխում էր Անգեղտան գավառի վրա, հավատարմությամբ պահում էր

<sup>11</sup> Մովսէս Խորենացի, էջ 2026:

<sup>12</sup> Փաստոս Բուզանդ, էջ 371:

<sup>13</sup> Նույն տեղում, էջ 379:

<sup>14</sup> Նույն տեղում, էջ 387-388:

Անգեղ բերդի գանձերը»<sup>15</sup>: Կարծում ենք՝ այստեղ «իշխան» և «հաւատարիմ» բառերը նույնարժեք են, և «հաւատարիմ»-ը պետք է հասկանալ «ոստիկան» իմաստով: Վերջին բառը իրանական փոխառություն է հայերենում, հմմտ. միջ. պրսկ. *ōstīgān* – «հավատարիմ, վստահելի»<sup>16</sup>: Ինչպես Հր. Աճառյանն է նշում, հայերեն ոստիկան բառի «վերակացու, հրամանատար, իշխան, կուսակալ» իմաստները (հմմտ. եւ վերակացու եւ ոստիկանս)<sup>17</sup> կարելի է բացատրել նրանով, որ հին հայոց մոտ հավատարիմ էին կոչվում թագավորին մոտ բարձրագույն պաշտոնյաները<sup>18</sup>: Հետևաբար վերոնշյալ կոնտեքստում Դրաստամատ ներքինու վերաբերյալ «լեալ էր իշխան տան գաւառին եւ հաւատարիմ գանձուց Անգեղ բերդին» հատվածը մեր կարծիքով ճիշտ կլինի թարգմանել «արքունապատկան գավառի»<sup>19</sup> իշխանն ու Անգեղտան բերդի գանձերի հավատարիմն (ոստիկանը, տեսուչը, ստուգողը) էր» ձևով<sup>20</sup>: Հատկանշական է, որ Բուզանդն այս կոնտեքստին նախորդող հատվածում նույն Դրաստամատի վերաբերյալ գործածում է ուստիկան և հավատարիմ բառերն արդեն միասին, հմմտ. «եւ էր ներքինի մի Հայոց թագաւորին Արշակայ, ոստիկան հաւատարիմ լեալ, ներքինի սիրելի մեծի իշխանութեան եւ մեծի պատուի, եւ անուն Դրաստամատն»<sup>21</sup>: Մի դեպքում հաւատարիմ բառը գործածված է գոյականաբար, մյուս դեպքում՝ ածականաբար<sup>22</sup>: Բուզանդը, թեև Դրաստամատի վերաբերյալ ուղղակիորեն չի կիրառում մարդպետ եզրը, այնուամենայնիվ ներհինի և ոստիկան բառերի գործածումը վերջինիս կապակցությունը փաստում են նրա՝ մարդպետ լինելու հանգամանքը:

<sup>15</sup> Փավստոս Բուզանդ, Պատմություն Հայոց, քարգմանությունը, ներածությունը և ծանոթագրություններն ակադեմիկոս Ստ. Մալխասյանցի, Երևան, 1968, էջ 248:

<sup>16</sup> Հ. Աճառյան, Հայերեն արմատական բառարան (այսուհետև՝ ՀԱԲ), հ. Գ, Երևան, 1977, էջ 570:

<sup>17</sup> Փաստոս Բուզանդ, էջ 390:

<sup>18</sup> ՀԱԲ, հ. Գ, էջ 570:

<sup>19</sup> Ն. Գարսոյանը Բուզանդի անգլերեն հրատարակության մեջ իշխան տան գաւառին կապակցությունը թարգմանել է “the prince of royal district” և ծանոթագրության մեջ նշել, որ Ստ. Մալխասյանցի առաջարկած ուղղումը՝ «իշխում էր Անգեղտան գավառի վրա», տեղին չէ, քանի որ Անգեղտան բերդերի արհունապատկան լինելը հայտնի է, և տուն բառն այստեղ պետք է հասկանալ արհունիք իմաստով (*The Epic Histories Attributed to P'awstos Buzand*, translation and commentary by Nina G. Garsoïan, Cambridge, 1989, էջ 198, ծան 313):

<sup>20</sup> Հմմտ. *հաւատարիմ վերակացու*, որ, ինչպես Ք. Պատկանովն է նշում, Սասանյան շրջանում գոյություն ունեցած պաշտոնի անվանում է, որ թարգմանվել է հայերեն, բայց նշանակությունը իրեն հայտնի չէ (К. Патканов, *Материалы для армянского словаря*, т. II, СПб., 1884, с. 22):

<sup>21</sup> Փաստոս Բուզանդ, էջ 387:

<sup>22</sup> «Հաւատարիմ»-ը գոյականաբար է գործածված նաև Խորենացու մոտ, հմմտ. «... առ որ առաքեաց ... գԱնան հաւատարիմ իւր՝ ի քաղաքն Բեթբուբին» (տե՛ս Մովսէս Խորենացի, էջ 1896), (տե՛ս նաև ՀԱԲ, հ. Գ, էջ 570):

Պատմիչի վերոնշյալ կոնտեքստի շարունակության մեջ տարակարծությունների տեղիք է տվել նաև հետևյալ հատվածը, հմմտ. «Եւ քանզի այս գործակալութիւն եւ մարդպետութիւն, որում հայրն կոչէին ներքինեաց, գործ լեալ էր ի բնէ ժամանակաց ի թագաւորութեանն Արշակունոյ, եւ զայս Դրաստամատն ներքինի զիշխանն զԱնգեղ տանն գերեալ տարեալ էր յերկիրն Պարսից ի ժամանակին՝ յորժամ կալան զԱրշակ արքայն Հայոց»<sup>23</sup>: Նախ նկատենք, որ բնագրում կետագրությունը ճիշտ չէ դրված «...որում հայրն կոչէին ներքինեաց, գործ լեալ էր...», որով ստացվել է, թե «որին ներքինիների հայր էին կոչում», այնինչ պետք է լինի «...որում հայրն կոչէին, ներքինեաց գործ լեալ էր...»<sup>24</sup>: Հիմնվելով «գործակալություն և մարդպետություն» բառերի՝ և շաղկապով տարանջատման վրա, Ստ. Մալխասյանցը տալիս է հետևյալ թարգմանությունը. «Եվ որովհետև այս պաշտոնը և Հայր կոչված մարդպետությունը ներքինիներին էին հանձնվում Արշակունյաց թագավորության ամենահին ժամանակներից»<sup>25</sup>: Թարգմանությունից այն տպավորությունն է ստեղծվում, կարծես այս դրվագում Բուզանդը խոսում է երկու տարբեր գործակալությունների մասին<sup>26</sup>, այնինչ եզակիով դրված ստորոգյալը՝ «գործ լեալ էր», հուշում է, որ խոսքը մեկ պաշտոնի մասին է: Բացի այդ, սա այն հատվածն է, որտեղ Բուզանդը մի ամբողջ գլուխ է հատկացրել Հայոց Արշակ Բ (350-368 թթ.) թագավորի գերեվարման և Անհուշ բերդում նրա մահվան պատմությունը նկարագրելուն և այս համատեքստում մանրամասնորեն պատմում է նաև Արշակի հավատարիմ ներքինի Դրաստամատի ու նրա զբաղեցրած պաշտոնի մասին: Տվյալ հատվածին նախորդող պարբերության մեջ Բուզանդը մանրամասն ներկայացնում է Դրաստամատ ներքինուն՝ նշելով, որ վերջինս Հայոց Տիրան թագավորի և նրա որդու՝ Արշակ թագավորի ժամանակ Անգեղտան գավառի իշխանն էր և նրա իրավասության տակ էին գտնվում Անգեղ բերդը, դրան հարակից արքունական բերդերը, Ծոփաց աշխարհի Բնաբեղ բերդը: Այնուհետև բացատրելով, թե ինչու էր Դրաստամատը Արշակ թագավորի

<sup>23</sup> Փաստոս Բուզանդ, էջ 387-388:

<sup>24</sup> Ճիշտ կետադրությամբ է տրված Նոր Հայկազյան Բառարանում (Նոր Բառգիրք Հայկազեան լեզուի (ՆԲՀ), հ. II, Երևան, 1981, էջ 224): Տվյալ հատվածում կետադրության ոչ ճիշտ լինելու մասին է խոսել դեռևս Ն. Բյուզանդացին՝ տալով հետևյալ տարբերակը. «Այս գործակալութիւն եւ մարդպետութիւն, որում Հայրն կոչէին, ներքինեաց գործ լեալ էր ի բնէ ժամանակաց ի թագաւորութեանն Արշակունոց» (Ն. Բիւզանդացի, Կորիւն վարդապետ եւ նորին թարգմանութիւնք, էջ 268): Ն. Աղոնցն այս կապակցությամբ գրում է. «ներքինեաց գործ լեալ» և ոչ թե «հայրն ներքինեաց» (Ն. Աղոնց, Հայաստանը Հուստինիանոսի դարաշրջանում, Երևան, 1987, էջ 499):

<sup>25</sup> Փավստոս Բուզանդ, 1987, էջ 317:

<sup>26</sup> Բ. Հարությունյան, «Մարդպետական և Անգեղտան գործակալությունները Արշակունյաց Հաստատանում», ԼՀԳ, թիվ 4, 1984, էջ 41-49:

հետ գերեվարվել Պարսից երկիր՝ Բուզանդը գրում է. «Քանի որ այս գործակալությունը (այսինքն) մարդպետությունը, որի գլխավորին հայր էին կոչում, ներքինիների գործն էր Արշակունի թագավորության բուն ժամանակներից ի վեր»<sup>27</sup>: Այստեղ ակնհայտորեն խոսքը մեկ անձի և մեկ պաշտոնի մասին է, որտեղ «մարդպետություն» և «հայր» բառերը վերաբերում են գործակալությանը: Ուստի այս և վերոնշյալ փաստերը հաշվի առնելով միանգամայն ավելորդ ենք համարում գործակալութիւն և մարդպետութիւն կապակցության մեջ այս բառերի տարանջատումը և առանձին-առանձին մեկնումը: Այստեղ և շաղկապի գործառույթը թվարկելը չէ, այն մեկնողական նշանակություն ունի, այսինքն՝ «գործակալությունը՝ մարդպետությունը»: Այսպիսով, Արշակ Բ-ի օրոք պարզապես մարդպետ էր նշանակվել դեռևս նրա հոր՝ Տիրանի ժամանակներից Անգեղտան իշխան՝ հավատարիմ ներքինի ոստիկան Դրաստամատը:

Հարկ է նաև նշել, որ Անգեղտունն արքունի ոստան էր<sup>28</sup> և «Անգեղտան իշխան» ասելով պետք է հասկանալ ոչ թե ժառանգատեր-սեփականատեր իշխան, այլ թագավորի նշանակած արքունապատկան տիրույթի կառավարիչ<sup>29</sup>: Պարզապես Անգեղտան իշխանի բարձր չէր կարող բոլոր նախարարներից առավել լինել, եթե նա բարձր գործակալության ղեկավար կամ, օրինակ, բդեշխ չէր: Հաջորդ իսկ նախագաստության մեջ Բուզանդը ցույց է տալիս, որ այդ բարձր պաշտոնը մարդպետությունն էր<sup>30</sup>:

Այս Դրաստամատից հետո մարդպետ էր կարգվել Փառանձեմին անարգողը, և դրանից հետո Դղակը երկրորդ անգամ էր նշանակվել նույն պաշտոնին: Հաշվի առնելով այն հանգամանքը, որ Դղակը երկրորդ անգամ մարդպետ նշանակվելու ժամանակ դավաճանել էր Պապ թագավորին՝ անցնելով Շապուհ II-ի կողմը, բացառված չէ, որ նման մի պատճառաբանությամբ էլ պետք է նաև առաջին պաշտոնավարման ժամանակ հեռացվեր Տիրանի կողմից և փոխարինվեր այլ մարդպետով:

Այնուհետև, մի Հայր մարդպետ հիշատակվում է Ներսես Մեծ կաթողիկոսի ու Պապ թագավորի սպանության ժամանակ<sup>31</sup>:

<sup>27</sup> Այս մոտեցումն է արտահայտել նաև Հ. Մանանդյանը (Հ. Մանանդյան, *Երկեր*, հ. Գ, Երևան, 1981, էջ 239):

<sup>28</sup> Փավստոս Բուզանդ, էջ 390-391:

<sup>29</sup> Ն. Արմնց, նշվ. աշխ., էջ 53:

<sup>30</sup> Հմմտ. Ն. Արմնց, նշվ. աշխ., էջ 500-501, ծան. 2:

<sup>31</sup> Փավստոս Բուզանդ, էջ 393-394, 402:

**Աղյուսակ. մատենագրության մեջ հիշատակված մարդպետներ.**

Մարդպետներ	Թագավորներ	Ում ձեռնով է սպանվել	Սկզբնաղբյուր
Հայր իշխան (անհայտ անվամբ)	Հավանաբար Արտաշես Ա-ի օրոք (Ք. ա. 189 – 160)		Խորենացի
Մարդպետ իշխան (անհայտ անվամբ)	Տրդատ Գ-ի օրոք (298 – 330)		Ագաթանգեղոս
Գլակ (Դգդակ, Դղակ) 1-ին անգամ	Տիրանի օրոք (339 – 350)		Բուզանդ, Ամմիանոս Մարկելինոս
Հայր մարդպետ (անհայտ անվամբ)	Տիրանի և Արշակ Բ-ի օրոք (350 – 368)	Շավասպ Ածուրունու	Բուզանդ, Խորենացի
Դրաստամատ	Արշակ Բ-ի օրոք	Ինֆնասպան է եղել	Բուզանդ
Հայր մարդպետ (անհայտ անվամբ)	Պապի օրոք (370 – 374)	սպարապետ Մուշեղ Մամիկոնյանի	Բուզանդ
Գլակ 2-րդ անգամ	Պապի օրոք	Պապի հրամանով	Բուզանդ
Հայր մարդպետ (անհայտ անվամբ)	Ներսես Մեծի և Պապի սպանության ժամանակ		Բուզանդ

*Ոստիկան, արքունի կալվածքների (բերդեր, ամրոցներ և այլն) վերակացություն և գանձերի պահպանություն:* Հայր մարդպետի հիմնական գործառույթներից էր Մեծ Հայքի թագավորությունում արքունապատկան տիրույթների վերակացությունը: Բուզանդը, խոսելով Հայր մարդպետի՝ արքունապատկան տիրույթներում մարդպետական տեսչական իրավունքով շրջելու մասին, հայտնում է, որ վերջինս գալիս է նաև Տարոն գավառ՝ այնտեղի արքունապատկան գյուղերը տեսնելու, այսինքն վերակացություն անելու, հմմտ. «Արդ ելանէր սա (Հայր մարդպետը – Հ. Գ., Հ. Խ.) շրջէր ընդ մարդպետութիւնն իւր. ապա եկն էջ Հայր մարդպետ ի գաւառն Տարաւնոյ ընդ իւր գեւղսն տեսանել... Եկն էջ եւ



Հայրն մարդպետ զիրով իշխանութեամբն շրջել»<sup>32</sup>: Այստեղ թեև Գ. Ինճիճյանն ու Ն. Բյուզանդացին ենթադրում են, որ «շրջէր ընդ մարդպետութիւնն իւր» և «զիրով իշխանութեամբն շրջել» պետք է հասկանալ այն իմաստով, որ մարդպետների իշխանության տակ գտնվող կալվածքները Տարոնում մարդպետության սեփականությունն էին, սակայն Հ. Մանանդյանը, համաձայնվելով Ա. Գարագաշյանին և Յ. Մարկվարտին, իրավացիորեն ցույց է տալիս, որ հիշյալ կալվածքները լինելով արքունապատկան՝ գտնվել են մարդպետի տեսչության տակ՝ «ընդ տեսչութեամբ մարդպետաց»<sup>33</sup>: Հետևաբար՝ «ընդ մարդպետութիւնն իւր» և «զիրով իշխանութեամբն շրջել» կապակցություններում պետք է հասկանալ մարդպետի ո՛չ թե տանուտիրական, այլ գործակալական իշխանությունը<sup>34</sup>:

Հարկ է նշել, որ մարդպետի տնօրինությունը հանձնված տիրույթների մեջ առանձնանում էր Ատրպատականից մինչև Ճվաշ և Նախճավան<sup>35</sup> տարածվող վարչամիավորը՝ Մարդպետականը<sup>36</sup>, որը մարդպետներին էր հանձնվում ձեռական իշխանության իրավունքով: Բացի այդ, մարդպետի իշխանությունն էր հանձնվում մոտ 15 հազարանոց զորք, որը կոչվում էր Մարդպետական գունդ<sup>37</sup>:

**Հայր պատվանունը (Հայրություն):** Հայ պատմիչները մարդպետներին կոչում են Հայր: Տվյալ պարագայում սա ո՛չ անձնանուն է, ո՛չ էլ պետք է հասկանալ «զավակների արու ծնող» իմաստով: Հայր-ը պատվանուն է, որ կրում էին մարդպետներն ի պաշտոնե, հմմտ. «զԴղակ մարդպետ, որ անուանեալ կոչէր ըստ գործոյն՝ հայր թագաւորին»<sup>38</sup>:

Մովսես Խորենացին, խոսելով մարդպետության սկզբնավորման մասին

<sup>32</sup> Նույն տեղում, էջ 339:

<sup>33</sup> Ճիշտ է, Մամիկոնյաններն են հիշատակվում իբրև Տարոնի տերեր, սակայն ամբողջ գավառը չէ, որ պատկանում էր նրանց: Տարոնում տիրույթներ ունեին նաև Պալունի-Ջյունականները, Սկյունիները, Վահևունիները, ինչպես նաև արհունիքը:

<sup>34</sup> Հ. Մանանդյան, *Երկեր*, հ. Դ, էջ 237-238:

<sup>35</sup> **Մովսէս Խորենացի**, էջ 1858:

<sup>36</sup> «Ազգաբանգեղոսի պատմության հունական նորահայտ խմբագրությունը (Վարբ)», քաղվածություն հունարեն բնագրից՝ Հ. Բարթիկյանի, առաջաբան և ծանոթագրություններ՝ Ա. Տեր-Ղևնդյանի, Հայ-բյուզանդական հետազոտություններ, հ. I, Երևան, 2002, էջ 178: Հետագայում Մարդպետականի տիրույթներն ընդլայնվել էին, և այդտեղի եպիսկոպոսը կոչվում էր. «Եպիսկոպոսի ոստանին Նախճաւանու եւ Մարդպետականի» (**Փովմա Արծրունի եւ Անանուն, Պատմութիւն տանն Արծրունեաց**, «Մատենագիրք Հայոց», հ. ԺԱ, Ժ դար, Անթիլիաս-Լիբանան, 2010, էջ 158):

<sup>37</sup> **Մովսէս Խորենացի**, էջ 1857-1858, Ա. Յակոբեան, ««Գահնամակ ազատաց եւ տանուտէրանց Հայոց» եւ «Զաւրանամակ»», *Բազմավէպ*, 3-4, 2011, էջ 549, **Ղազար Փարպեցի**, *Պատմութիւն Հայոց*, «Մատենագիրք Հայոց», հ. Բ, Ե դար, Անթիլիաս-Լիբանան, 2003, էջ 2260, Բ. Հարությունյան, «Մեծ Հայքի Արշակունյաց թագավորության բանակն ըստ «Զօրանամակի»», *Վէմ*, թիվ 1, 2012, էջ 28, 41:

<sup>38</sup> **Փաստոս Բուզանդ**, էջ 386:

առասպելական Վաղարշակ արքայի օրոք, այս գործակալության գլխավորին կոչում է Հայր, հմմտ. «Նա (Վաղարշակ արքան՝ Հ. Գ., Հ. Խ.) եւ ներքինիս հրամայէ ի նոյն ազգէ խզել. եւ նահապետ նոցա զՀայր իշխան մասին յԱտրպատականէ մինչեւ ցճուռաշ եւ ցՆախճաւան, եւ նահապետութեան ազգին սա մեծարոյ»<sup>39</sup>: Սույն հատվածում թեև մարդպետ բառի կիրառություն չկա, սակայն պարզ է, որ «Հայր իշխան»-ն այստեղ, անշուշտ, վերաբերում է մարդպետ պաշտոնյային: Նախ այդ մասին է հուշում ներխինի բառի գործածությունը, բացի այդ, Ատրպատականից մինչև Ճվաշ ու Նախճավան, մարդպետական գործակալության տնօրինությունը հանձնված տարածքներ էին: Հաջորդ վկայության մեջ պատմիչը մարդպետ և Հայր բառերը կիրառում է միասին, հմմտ. «Տեսեալ զայս Տիրանայ եւ յոյժ զարհուրեալ՝ առաքէ զմարդպետն կոչեցեալ Հայր, եւ հանդերձ երգմամբ կոչէ առ ինքն զՋաւրայ»<sup>40</sup>:

Մարդպետ պաշտոնյային Հայր պատվանունով է կոչում նաև Փավստոս Բուզանդը, հմմտ., «զՀայր մեծ իշխան մարդպետութեանն»<sup>41</sup>, «եւ էր մարդպետն Հայր այր շար եւ ժանտ բարոյիւք անարէն եւ անիրաւ քան զառաջին Հայր անուն մարդպետսն»<sup>42</sup>: Բուզանդի հաղորդած տեղեկությունից, ըստ որի Գլակ մարդպետն ըստ գործի (ի պաշտոնե) էր կոչվում Հայր թագավորի<sup>43</sup>, ակնհայտ է դառնում, որ մարդպետ պաշտոնյային տրված Հայր պատվանունը՝ «թագավորահայր» իմաստով պայմանավորված է վերջինս՝ թագավորի խորհրդական լինելու հանգամանքով և գուցե նրա գործառույթների մեջ էր մտնում նաև թագաժանազների խնամակալությունը, դաստիարակությունը<sup>44</sup>, հմմտ. «եւ զՀայր Մարդպետութեան տանն, որ թագաւորահայրն կոչեն»<sup>45</sup>: Եթե պաշտոնյայի վերաբերյալ կիրառական է Հայր ձևը, ապա գործակալությունը կոչվում է «հայրություն», հմմտ. «եւ փոխանակ ի նորա տեղի հայրություն մարդպետութեանն կարգէ զԴգդակ ոմն անուն, որ յաւուրս Արշակայ թագաւորին կամ Տիրանայ հար նորա

<sup>39</sup> Մովսէս Խորենացի, էջ 1858:

<sup>40</sup> Նույն տեղում, էջ 2026:

<sup>41</sup> Փաստոս Բուզանդ, էջ 313:

<sup>42</sup> Նույն տեղում, էջ 339:

<sup>43</sup> Նույն տեղում, էջ 386:

<sup>44</sup> Կ. Քումանովը մարդպետի կրած «Հայր թագաւորի» կոչումը նույնացնում է Grand Chamberlain-ի պաշտոնի հետ, որ արժանի սենեկապետն է՝ փաստորեն, միացնելով մարդպետություն և սենեկապետություն գործակալությունները՝ սենեկապետներին համարելով մարդպետի ենթականեր (C. Toumanoff, *Studies in Christian Caucasian History*, Georgetown University Press, 1963, p. 168-169):

<sup>45</sup> Մեսրոպ Վաչագանդեցի, Պատմութիւն սրբոյն ներսիսի հայոց հայրապետի, «Մատենագիրք Հայոց», Բ. ԺԱ, Ժ դար, Անթիլիաս-Լիբանան, 2010, էջ 677:

գամու միոջ լեալ ի նոյն գործ մարդպետութեանն»<sup>46</sup>: «Հայրութեան մարդպետութեանն» ձևին զուգահեռ Բուզանդը կիրառում է նաև «մեծի մարդպետութեանն»<sup>47</sup> ձևը, այսինքն՝ Հայր պետք է հասկանալ նաև «Մեծ» իմաստով պայմանավորված այս պաշտոնյայի՝ արքունիքում զբաղեցրած բարձր դիրքով ու բացառիկ հեղինակությունը:

Այսպիսով, մարդպետների Հայր պատվանունը պետք է հասկանալ «վերակացու, տնօրեն, առաջնորդ, գլուխ, տեր»<sup>48</sup> նշանակությամբ:

**Ներքինի:** Աղբյուրներում Հայր մարդպետ պաշտոնյան հաճախ կոչվում է ներքինի, հմմտ. «Իսկ յորժամ արբեցաւ սխաղակեցաւ, սկսաւ ներքինին խաւսել բանս հպարտս եւ ամբարտաւանս յարբելեաց»<sup>49</sup>, «նետիւ հարկանէր զմէջ ներքինւոյն Հայրի»<sup>50</sup>, «Ապա եկն եմուտ գաղտ ի բերդն Հայր մարդպետ ներքինին...»<sup>51</sup>, «Եւ էր ներքինի մի Հայոց թագաւորին Արշակայ, ոստիկան հաւատարիմ լեալ, ներքինի սիրելի մեծի իշխանութեան եւ մեծի պատուի, եւ անուն Դրաստամատն»<sup>52</sup>: «Զորանամակ»-ում նշվում է, որ մարդպետը, որպես ներքինի, իրականացնում էր թագուհու (անվտանգության ապահովում) և արքայական գանձերի պահպանությունը<sup>53</sup>: «Ներքինի Հայր» կամ «Հայր մարդպետ ներքինի» կապակցությունների առկայությամբ պայմանավորված՝ հաճախ նույնականացվել են մարդպետ և ներքինի բառերը<sup>54</sup>: Աղբյուրներում մարդպետին ներքինի կոչելու հանգամանքը դեռևս այս երկու բառերի հոմանշության փաստ չէ: Մարդպետ-ը վարչական բնույթի եզրույթ է, այսինքն՝ պաշտոնի անվանում է, իսկ ներքինի բառն իմաստային առումով ավելի լայն ընդգրկում ունի: Այն բառացի նշանակում է «ներսին պատկանող», որ կազմված է հայերեն ներքին բառից՝ ի < իկ մասնիկով, ինչպես իրանական լեզուներում է, հմմտ. սողդերեն 'ntryk (antarika)<sup>55</sup>, բառացի՝ ներքինի > ներքինի: Բառի կազմությունն իսկ վկայում է նրա ընդհանուր նշանակության մասին, որ կարող է վերաբերել արքունական պալատի տարբեր պաշտոնյաների կամ սպասավորների: Բուզանդը

<sup>46</sup> Փաստոս Բուզանդ, էջ 379:

<sup>47</sup> Նույն տեղում, էջ 302:

<sup>48</sup> Տե՛ս նաև՝ նթՂ, և. II, Երևան, 1981, էջ 52:

<sup>49</sup> Փաստոս Բուզանդ, էջ 339:

<sup>50</sup> Նույն տեղում, էջ 340:

<sup>51</sup> Նույն տեղում, էջ 371:

<sup>52</sup> Նույն տեղում, էջ 387:

<sup>53</sup> Ա. Յակոբեան, «Գահնամակ ազատաց եւ տանուտէրանց Հայոց» եւ «Զաւրանամակ», էջ 549:

<sup>54</sup> Ստ. Մալխասեանց, Հայերէն բացատրական բառարան, և. 3, Երևան, 1944, էջ 277, է. Աղայան, Արդի հայերենի բացատրական բառարան, Երևան, 1976, էջ 979, Ռ. Ղազարեան, Գրաբարի բառարան, և. Ա, Երևան, 2000, էջ 157:

<sup>55</sup> ՀԱԲ, և. Գ, Երևան, 1977, էջ 447:

հիշատակում է սենեկապետ Ներսեսին, որը մինչև Հայոց կաթողիկոս դառնալը, զբաղվում էր արքունիքի ներքին և արտաքին գործերով. «ի ժամանակին յայնմիկ էր ի վարս զինուորութեան, ի գործակալութեան սիրելի սենեկապետ արքային Արշակայ, հաւատարիմ ի վերայ ամենայն կարգաց կենաց թագաւորութեանն ի ներքոյ եւ արտաքոյ»<sup>56</sup>: Բուզանդը ներքինի եզրը կիրառում է նաև հոգևորական եպիսկոպոսի վերաբերյալ, հմմտ. «Սոյնպէս Զորթ այր ներքինի ընդ նոսին. քանզի էին ի ներքնի հայրապետին ի տան իւրում ընդ նորա ձեռամբ երկոտասան եպիսկոպոսք, աթոռակիցք իւր, գործակիցք եւ խորհրդակիցք»<sup>57</sup>: Սա այն դրվագն է, որտեղ պատմիչը խոսում է Փապստոս և Զորթ եպիսկոպոսների մասին, որոնց Ներսես կաթողիկոսի ժամանակ հանձնված էր աղքատանոցների տեսչությունը: Այս հաղորդումից Ստ. Մալխասյանցը նկատել է, որ խոսքը ոչ թե կուրտ ներքինու, այլ ներքին խորհրդականի մասին է, քանի որ եկեղեցական կանոններով արգելված էր եպիսկոպոսի ներքինացումը<sup>58</sup> (իմա՝ կրտվելը): Ա. Այվազյանն այս կապակցությամբ եզրակացնում է, որ ներքինի-ն վարչական բնույթի եզրույթ էր և տվյալ պարագայում ուներ ոչ միայն կաթողիկոսի, այլև՝ Հայոց թագավորի «անմիջական խորհրդական» (ближайший советник) նշանակությունը, հմմտ. «Եւ մինչ չեւ նա (Վարազ Շապուհը – Հ. Գ., Հ. Խ.) եկեալ էր, խորհէր արքայն (Տիրանը - Հ. Գ., Հ. Խ.) ընդ իւր ծառայան ներքինիսն սպասաւորսն իւրում սենեկի (արքունիքի-հեղ.)»<sup>59</sup>: Նա իր ուսուերեն աշխատության մեջ «ներքինիսն սպասաւորսն» կապակցությունը չի թարգմանում, այլ պարզապես տառադարձում է (неркунин-спасавор)՝ իբրև առանձին պաշտոնի, տվյալ դեպքում՝ խորհրդականի անվանում<sup>60</sup>:

Ներքինի բառի տարածված մեկնաբանությունն է, սակայն, «արքունի կանանոցի կուրտ պաշտոնյա»<sup>61</sup>, «հարեմի վերակացու» և համապատասխանում է հունարեն *eunoukhos* (անգլ. *eunuch*, ռուս. *евнух*) և եբրայերեն *sārīš*-ին, հմմտ. «յեստ սպանանելոյն զԳողողիա որդի Աքիկամայ զարս հօրս պատերազ-

<sup>56</sup> Փաւստոս Բուզանդ, էջ 311:

<sup>57</sup> Նույն տեղում, էջ 419:

<sup>58</sup> Փաւստոսի Բիւզանդացոյ Պատմութիւն Հայոց, բնագիրը Ք. Պատկանյանի, թարգմանությունը և ծանոթագրությունները Ստ. Մալխասյանցի, Երևան, 1987, էջ 403, 446 ծան. 229, տե՛ս նաև *История Армении Фавстоса Бузанда*, перевод с древнеармянского и комментарии М. А. Геворгяна, Ереван, 1953, с. 220, ծան. 80: Եպիսկոպոսների դիտավորյալ ներքինիացումը (կրտվելը) արգելվում էր եկեղեցական կանոններով, տե՛ս Ն. Վ. Մելիք-Փանգեան, *Հայոց եկեղեցական իրաւունքը*, Ա. գիրք, Շուշի, 1903, էջ 95-96, 146:

<sup>59</sup> Փաւստոս Բուզանդ, էջ 305, А. Айвазян, *Армяно-персидская война 449-451 гг. кампании и сражения*, СПб., 2017, էջ 429-430.

<sup>60</sup> А. Айвазян, նշվ. աշխ., с. 430.

<sup>61</sup> ՆՔՀԼ, Բ. II, էջ 422, ՀԱՔ, Բ. Գ, էջ 447:

մօղս, եւ զկանայս եւ զարս եւ զներքինիս» (Երեմիա ԽՍ 16), «Ովգա ներքինի պահապան կանանցն» (Եսթեր Բ 14), «եւ ահաւասիկ այր մի Եթէովպացի, ներքինի հզօր Կանդակայ տիկնոջ Եթէովպացոց, որ էր ի վերայ ամենայն գանձուց նորա» (Գործք Ը 27): Հունարեն ձևը կազմված է *eunē* – «ննջարան, անկողին» բառի և *ekheîn* – «պահպանել, հսկել» բայարմատի կցմամբ և բառացի նշանակում է «ննջարանի պահպան», եբրայերեն *sārîš*-ը համարվում է ծագած ակկադական *rab ša rēši* արտահայտությունից, որ նշանակում է «նա, ով [թագավորի] գլխին է»<sup>62</sup>: Ինչպես հայերենի, այնպես էլ եբրայերենի և հունարենի պարագայում բառերը ստուգաբանորեն չեն նշանակում «կրտված, ամորձատված», այսինքն՝ ցույց չեն տալիս անձի ֆիզիկական հատկություն:

Հայտնի չէ մարդպետ պաշտոնյան, որ ներքինի է կոչվում, պետք է ամորձատված լիներ, թե ոչ: Համենայն դեպս, նրա զբաղեցրած բարձր դիրքն ու հեղինակությունը, թագավորի անմիջական խորհրդական լինելու հանգամանքը, որի «բարձն ավելի վեր էր, քան մյուս նախարարներինը», տեսչական լայն իրավունքները թագավորական կալվածքների վրա, Մարդպետական կոչված գնդի հրամանատարությունը և այլն, կարծես չեն խոսում այն մասին, որ նման լայն իրավասություններ ունեցող գործակալության գլխավորը պետք է ամորձատված մեկը լիներ<sup>63</sup>: Մյուս կողմից, սակայն, չի բացառվում նաև, որ մարդպետի պաշտոնը զբաղեցնելու նախապայման լիներ տվյալ անձի կրտվելը: Մարդպետի լայն հնարավորություններն ու թագավորական գաղտնիքներին տիրապետելը կարող էր, այսպես ասած, «սպառնալիք» լինել թագավորի համար, ուստի այդ պաշտոնին հավակնող անձին «հավատարմացնելու» և թագավորական իշխանությունը հավելյալ վտանգներից ապահովագրելու պայման կարող էր լինել ամորձատումբը: Համենայն դեպս կուրտ մարդպետների գոյությունն առավել ընդունելի է պայմանավորել հեթանոսական շրջանով: Քրիստոնեություն ընդունումից հետո այդ հանգամանքը թեև կասկածելի է<sup>64</sup>, բայց ոչ վերջնականապես ժխտելի:

Այս կապակցությամբ հետաքրքրական է հույն պատմիչ Քսենոփոնի ներկա-

<sup>62</sup> *Theological Dictionary of The Old Testament*, edited by G. J. Botterweck, H. Ringgren, H.-J. Fabry, vol. XIII, translated from *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, English translation © 2004, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1999, pp. 344-346.

<sup>63</sup> Ղ. Ինճիճեան, *Հնախօսութիւն աշխարհագրական Հայաստանեայց աշխարհի*, էջ 136-137: Համենայն դեպս, հռոմեական պատմիչ Ամմիանոս Մարկելինոսը, խոսելով Գլակ մարդպետի մասին, նրան կոչում է *spado*, այսինքն՝ կուրտ (այլ տեղում՝ *eunuchus*), որ եղել է կառավարիչ (*praefectus*), (տե՛ս Ammianus Marcellinus, with an English Translation by John C. Rolfe, in three volumes, vol. III, London, Harvard university press, 1939, p. 78-79).

<sup>64</sup> Ղ. Ինճիճեան, *Հնախօսութիւն աշխարհագրական Հայաստանեայց աշխարհի*, էջ 136-137:

յացրած հատվածը ներքինիների վերաբերյալ, ըստ որի, կուրտ լինելու հանգամանքը չի խանգարում լինել խիզախ և զբաղեցնել բարձր պաշտոն, ընդհակառակը, դա ավելի մեծացնում է թագավորի անմիջական շրջապատում աշխատող այդ սպասավորների հավատարիմ և անդավաճան լինելու հավանականությունը, հմմտ. «Կյուրտսը չէր ընդունում նաև շատերի այն կարծիքը, թե ներքինիները թուլակամ են լինում: Կենդանիներին դիտելիս նա եզրակացրել էր, օրինակ, թե անսանձ ձիերը կրտվելուց հետո թեև դադարում են խաճնելուց և քացի տալուց, բայց բոլորովին պակաս ռազմունակ չեն դառնում. ցուլերը կրտվելով, թեև կորցնում են իրենց նախկին հատկությունը և համառությունը, սակայն չեն զրկվում իրենց ուժից և աշխատունակությունից. շները ևս կրտվելուց հետո թեև դադարում են տիրոջից հեռու փախչելուց, բայց դրանով բոլորովին չեն անպետքանում պահակության կամ որսի համար: Նույնպես և մարդիկ, սիրտ ցանկությունից զրկվելով, դառնում են ավելի հանգիստ, բայց ոչ առավել անուշադիր հրամաններ կատարելիս, ոչ էլ պակաս հմուտ ձիավորներ կամ պակաս ճարպիկ նիզակավորներ կամ պակաս փառասեր մարդիկ: Ինչ վերաբերում է հավատարիմ լինելուն, ապա բազմիցս նրանք այդ ապացույցել են իրենց տերերի դժբախտության պահերին: ... Իսկ եթե թվում է, թե ներքինիների մարմնական ուժը նվազում է, ապա կովի դաշտում գենքը հավասարեցնում է թուլին և ուժեղին: Այս ամենը նկատի ունենալով, Կյուրտսն իր բոլոր սպասավորներին, սկսած դռնապաններից, ընտրեց ներքինիների»<sup>65</sup>: Հայ իրականության մեջ ներքինու խիզախության ու հավատարմության մի դրվագ էլ ներկայացնում է Բուզանդը: Պատմելով քուշանաց Արշակունի թագավորի և պարսից Շապուհ II արքայից արքայի միջև պատերազմի մասին պատմիչը նշում է, որ Շապուհի զորքերի մեջ էր նաև գերության տարված Հայոց հեծելազորն ու անգամ Արշակ Բ արքայի ներքինին: Շարունակելով իր միտքը՝ պատմիչը հաղորդում է. «Եւ զայս Դրաստամատն ներքինի զիշխանն զԱնգեղ տանն գերեալ տարեալ էր յերկիրն Պարսից ի ժամանակին՝ յորժամ կալան զԱրշակ արքայն Հայոց: Եւ այս Դրաստամատ էր յայնմ ճակատու, յորում վատթարեցին Քուշանքն զՇապուհ արքայն Պարսից: Եւ Դրաստամատ գործեաց անհնարին քաշութիւն այնչափ կռուաւ եւս ի վերայ Շապուհ արքայի, եւ ապրեցոյց զնա ի մահուանէ. եւ բազումս ի Քուշանաց անտի կոտորեաց, եւ զբազում զախոյանից զզուլիս բերէր զառաջեալ»<sup>66</sup>:

Հին Մերձավոր և Միջին Արևելքի տարբեր պետական համակարգերում պատմությունը հայտնի են տարբեր անձինք, ովքեր ազդեցիկ դիրք ու հեղինակություն են ունեցել իրենց արքունիքներում, նույնիսկ դերակատարություն են

<sup>65</sup> Քսենոփոն, *Կյուրոպեդիա*, քաղվածություններ Ս. Կրկյաշարյանի, Երևան, 2000, էջ 299-300:

<sup>66</sup> Փաստոս Բուզանդ, էջ 388:

ունեցել թագավոր կարգելու հարցում և կոչվում են ներքինի: Որոշ դեպքերում ներքինի կոչվածի կուրտ լինելն ակնհայտ է կոնտեքստից, այլ դեպքերում՝ ոչ: Հատկությունները (կուրտ) այդպիսի ազդեցիկ կառավարիչների մասին են վկայում տարբեր աղբյուրներ: Ք. ա. V դարի հույն պատմիչ Կտեսիաս Կնիդացին հիշատակում է Արտոքսարես անունով ներքինուն, ով շատ ազդեցիկ դիրք ուներ Աքեմենյան Պարսկաստանի արքունիքում: Պատմիչի «Պարսկականք»-ի XVIII գրքում պատմվում է Արտաքսերքսես I-ի (Ք. ա. 464-424 թթ.) կողմից Արտոքսարեսին Հայաստան աքսորելու մասին: Նրա մահվանից հետո վերագառնալով աքսորից՝ նա հեծելազորի հրամանատար Արբարիոսի և եգիպտոսի սատրապ Արքսանոսի հետ գահ բարձրացրեց Օքոսին (թեև նրա կամքին հակառակ): Օքոսը դարձավ թագավոր և հայտնի էր նոր անունով Դարես (II)<sup>67</sup>:

Ք. ա. I դարի հույն մատենագիր Դիոդորոս Սիկիլիացին հիշատակում է Աքեմենյան Պարսկաստանում ամենահայտնի ներքինիներից Բագոասին, ով հազարապետ էր (Արտաքսերքսես III-ի օրոք), հմմտ. «...հազարապետ Բագոասը, որը թեպետ և իր հատկություններով ներքինի էր, բայց իր էությունը՝ խորամանկ և ռազմասեր»<sup>68</sup>: Այս Բագոասը թունավորելով սպանում է Արտաքսերքսեսին և նրա բոլոր որդիներին, բացի ամենակրտսերից՝ Արսեսից, որին կարճ ժամանակով գահին է նստեցնում: Ք. ա. 336 թվի ամռանը Արսեսն ու իր բոլոր զավակները սպանվում են Բագոասի ձեռքով: Վերջինս գահին է նստեցնում Դարես III-ին (Աքեմենյան վերջին թագավորին)<sup>69</sup>:

V-VI դդ. բյուզանդական պատմիչ Պրոկոպիոս Կեսարացին հիշատակում է հայազգի նշանավոր զորավար, ներքինի Նարսեսին, հմմտ. «Այս Նարսեսը ներքինի էր, կայսերական գանձապահ, բայց հակառակ իր ներքինի լինելուն, շատ գործունյա էր և խոհեմ: Նրան հետևում էին հինգ հազար զինվոր՝ զնդերի բաժանված»<sup>70</sup>:

<sup>67</sup> Ctesias' *History of Persia, Tales of the Orient*, translated with commentaries by L. Llewellyn-Jones and J. Robson, London and New York: Routledge, 2010, p. 193. Կտեսիասի երկերը չեն պահպանվել: Դրանք մեզ են հասել տարբեր հեղինակների միջնորդությամբ: «Պարսկականք» աշխատության սույն հատվածի փաղաքով կատարել է Բյուզանդիայի պատրիարք Փոսը (IX դ.). տե՛ս առաջաբանը, էջ 19:

<sup>68</sup> Դիոդորոս Սիկիլիացի, թարգմանություն բնագրից, առաջաբան և ծանոթագրություններ Ս. Մ. Կրկյաշարյանի (Օտար աղբյուրները Հայաստանի և հայերի մասին 14, Հին հունական աղբյուրներ Բ), Երևան, 1985, էջ 78: Այս նույն Բագոասն ակկադական աղբյուրներում կոչվում է ša rēši, որ ինչպես վերը նշեցինք, պալատական բարձր պաշտոնի անվանում է. (տե՛ս A. Kuhrt, *The Persian Empire, A Corpus of Sources from the Achaemenid Period*, London and New York: Routledge, 2010, pp. 425-426).

<sup>69</sup> Տե՛ս, BAGŌAS, <https://iranicaonline.org/articles/bagoas-the-greek-name-of-two-eunuchs-from-the-achaeemenid-period>

<sup>70</sup> Պրոկոպիոս Կեսարացի, թարգմանություն բնագրից, առաջաբան և ծանոթագրություններ Հրաչ Բարթիկյանի (Օտար աղբյուրները Հայաստանի և հայերի մասին 5, Բյուզանդական աղբյուրներ

V-VI դդ.-ում ներքինիները տարբեր պաշտոններ են զբաղեցրել Սասանյան արքունիքում: Այս ժամանակաշրջանի հայտնի ներքինիներից է Մահանը, ով հիշատակվում է անձնական ներքինի (*P-tn š'pstn*, հավանաբար պահակապետ կամ թիկնապահ), արքունի խորհրդական (*BB' 'ndlčpty*, հյ. հանդերձապետ) և սնտեսական վերատեսուչ (*w'slws' n srd' l*) պաշտոնանուններով<sup>71</sup>: Ներքինի է կոչվում նաև Սասանյան Խոսրով I Անուշիրվանի (531–579 թթ.) օրոք պալատական հայտնի գործիչ Բոզորգմեհր Բոխթագանը: Նրան վերագրվող պահլավերենով մեզ հասած «*ayādgar ī wuzurg-mihr*» խրատական տեքստում Բոզորգմեհրն իրեն կոչում է արքունի ներքինի դիվանապետ (*dīwānbed*, տարընթեքամամբ՝ *winārbed* արքունի ննջարանի տեսուչ) և պալատի վերահսկիչ (*dlykpt', darīgbed*)<sup>72</sup>:

Ներքինիների վերաբերյալ ամբողջ այս զուգահեռները փաստում են մի բան. հնում և միջնադարում ներքինիները կարևոր և ազդեցիկ դեր են խաղացել արևելյան տարբեր պետական համակարգերում: Հետևաբար, ինչպես նշեցինք վերևում, հայերեն ներքինի և հունարեն *eunoukhos* բառերը չպետք է հասկանալ լոկ «արքունի կանանոցի կուրտ վերակացու» նեղ կաղապարի սահմաններում<sup>73</sup>: Պետք է զանազանել տարբեր աստիճանակարգերի ներքինիներ: Բարձրաստիճան ներքինիները վարում էին ռազմավարչական տարբեր բարձր պաշտոններ<sup>74</sup>: Ինչպես կարելի է նկատել վերը մեջբերված հատվածներից, ներքինիներ են կոչվում սենեկապետը, հազարապետը, կայսերական գանձապահը, արքունի խորհրդականը, տնտեսական վերատեսուչը, դիվանապետը կամ ննջարանի տեսուչը, պալատի վերահսկիչը: Այս շարքը լրացնենք Հին Կտակարանի տվյալներով, որտեղ եգիպտոսի փարավոնի ներքինիներ են կոչվում դահճապե-

Ա.), Երևան, 1967, էջ 215: Տե՛ս նաև՝ *The Cambridge Ancient History*, edited by **A. Cameron**, vol. XIV, Cambridge University Press, 2008, p. 534.

<sup>71</sup> Э. Хуршудян, «О двух Сасанидских геммах», *Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока*, XXIII годичная научная сессия ЛО ИВ АН СССР (доклады и сообщения), часть I, 1988, сс. 92-95. EUNUCHS - <https://iranicaonline.org/articles/eunuchs>.

<sup>72</sup> **Jamasp ji Dastur Minocher ji Jamasp-Asana**, *Pahlavi Texts (transcription, translation)*, Tehran, 1992, pp. 85, 124, 299.

<sup>73</sup> Տե՛ս նաև՝ **A. L. Oppenheim**, “A note on ša rēši,” *Journal of the Ancient Near Eastern Society*, 5, 1973, pp. 325-334. **Judith A. Lerner**, **Prods Oktor Skjaervo**, “The Seal of a Eunuch in the Sasanian Court,” *Journal of Inner Asian Art and Archaeology*, vol. 1, 2006, pp. 113-118.

<sup>74</sup> Այս մասին տե՛ս նաև՝ **L. Llewellyn-Jones**, *King and Court in Ancient Persia 559 to 331 BCE*, Edinburgh University Press, 2013, pp. 38-40.



տը, տակառապետը<sup>75</sup> և մատակարարը (Մնունդք ԼԷ 36, Խ 2-3)<sup>76</sup>: Այս համատեքստում պետք է դիտարկել նաև ներֆինի և մարդպետ բառերի հարաբերակցությունը, որտեղ ներֆինի-ն պալատական ներքին սպասավորն է, որ կարող է զուգահեռ գործածվել տարբեր պաշտոնանունների կողքին, իսկ մարդպետ-ն արքունի կարևոր մի գործակալության գլխավորի պաշտոնանունն է:

### Մարդպետ բառը

Հայերեն մարդպետ բառը պատկանում է -պետ բաղադրիչով կազմված այն պաշտոնների անվանումների շարքին, որոնք նշում են կառավարման տարբեր օղակներ: -Պետ հետագաս բաղադրիչն ունեցող այլ անվանումներ են հայերենում իրանականից փոխառյալ հազարապետ, սպարապետ, հանդերձապետ, մոզպետ/մովպետ և այլն: -Պետ բաղադրիչը հասկանալի է և շատ գործածական հայերենում. փոխառված է միջ. պարսկ. \*pet < հին պարսկ. paiti < հ. ե. potl՝ «տեր» ձևից, հմմտ. ժամ. պարսկ. -bad/-bud<sup>77</sup>: Այն ակտիվ կերպով կազմում է ինքնուրույն բարդություններ հայերենում (նաև՝ արդի), ինչպես՝ հայրապետ, խմբապետ, մեծապետ, գյուղապետ, արարողապետ, գլխապետ (գորքի գլուխ, սպարապետ) և այլն: Թերևս համեմատելի է **ռաբ** (սեմական երկբաղաձայն *rʾb* արմատից<sup>78</sup>, տվյալ դեպքում՝ «մեծ, գլխավոր, տեր, առաջնորդ, պետ» նշանակություններով) ձևի հետ, որ գործածվելով պաշտոններ ցույց տվող տարբեր կազմություններում, վերաբերում է գլխավորին, հմմտ. ակկադական *rab ša rēši* (ներքինապետ, մեծ վեզիր), որին, ըստ տարածված մեկնաբանության, հանգում է նաև եբրայական *rab-sārīs*-ը<sup>79</sup>:

Մարդպետ բառի մարդ բաղադրիչը բազմաթիվ քննարկումների տեղիք է տվել, ու թեև դրա ստուգաբանության վերաբերյալ առկա են տարբեր կարծիք-

<sup>75</sup> «Ներքինի տակառապետ»-ի պաշտոն կար նաև Սասանյան արժունիքում: Բուզանդը հիշատակում է Առչակ Բ-ի ornf հինգ հարյուր բյուր գործով Շապուհ Բ-ի կողմից Հայոց աշխարհի վրա ուղարկված շապստան տակառապետին (Փաստոս Բուզանդ, էջ 363): Շապստան կազմված է պահլավերեն šab (գիշեր) և տեղանվանակերտ -stān վերջածանցի կցմամբ (տե՛ս D. N. Mackenzie, *A Concise Pahlavi Dictionary*, London, 1971, p. 78): Տերմինը կարող է վերաբերել ինչպես արժունի կանանցին, այնպես էլ արժունիքի ներֆին հատվածին ընդհանրապես: Տվյալ պարագայում համապատասխանում է հայերեն *ներքինի* բառին:

<sup>76</sup> Այստեղ մեր նպատակը չէ հին աշխարհում ներֆինիներին վստահված պաշտոնների ամբողջական ցանկ ներկայացնելը: Բնականաբար այս շարքը կարող է լրացվել այլ օրինակներով: <sup>77</sup> ՀԱԲ, հ. Կ, Երևան, 1979, էջ 73-74:

<sup>78</sup> *Theological Dictionary of The Old Testament*, pp. 272-276.

<sup>79</sup> Rab-sāris (հյ. Ռափսարիս) Հին Կտակարանի տարբեր մեկնիչների կողմից տակավին հնում թյուրըմբռնվել է և ներկայացվել իբրև անձնանուն. տե՛ս Ռ. Յակոբյան, «Աստվածաշնչի հայերեն նոր քարգմանության մեջ օգտագործվող մի շարք ռազմական եզրերի շուրջ», էջմիածին, 2017, է, էջ 33, 36-38:

ներ, բայց վերջնական ընդունված տարբերակ դեռևս չկա<sup>80</sup>: Նոր Հայկազյան Բառարանում մարդպետ բացատրվում է իբրև «պետ կնոջ մարդոյ, կամ մարց պետ, կամ մարգպետ՝ վարժապետ կանանց. այն է ներհինապետ»<sup>81</sup>: Նորայր Բյուզանդացին ստուգաբանում է մարդ = կին, այսինքն՝ կանանց պետ, ներհինապետ, իսկ գործակալությունը՝ մարդպետություն/ներհինապետություն<sup>82</sup>: Այս մեկնաբանությունները, սակայն, բավարար չեն: Մարդպետի գործառույթներն ինչպես տեսանք վերևում, ավելի լայն էին՝ ընդգրկելով վարչատնտեսական, ռազմական, քաղաքական ասպեկտներ: Բացի այդ, «կանանց պետ» նեղ բնորոշումը և «մարդ = կին» մեկնությունն ընդունելի չէ նաև այն պատճառով, որ մարդպետն անմիջականորեն կապված է թագավորի հետ՝ որպես նրա հավատարիմ:

Իրանցի հետազոտող Հասան Ռեզայի Բաղբիդին հայերեն մարդպետ բառի հետ է համեմատել Կրակովի ազգային թանգարանում պահվող Սասանյան ժամանակաշրջանի մի կնիքի վրայի ոչ հստակ ընթեռնելի տիտղոսի անունը՝ առաջարկելով *wyrpty* (*wīrbed*) տարբերակը<sup>83</sup>: Ռ. Գիզելենն այս նույն կնիքի գրվածքը մինչ այդ հարցականով ընթերցել էր *wyn/vēn*, բայց ավելացրել, որ հնարավոր է նաև *šw* տարբերակը<sup>84</sup>: Երկուսն էլ անհասկանալի են:

Քանի որ *wīr* պահլավերենում նշանակում է «մարդ», «հերոս»<sup>85</sup>, ուստի հայերեն մարդպետ բառի մարդ բաղադրիչը պարսկախոս հետազոտողը ևս հակված է բացատրել «տղամարդ», «խիզախ» իմաստներով, այսինքն՝ «տղամարդկանց (խիզախ իմաստով) պետ»: Նա իր ենթադրությունը հիմնավորելու համար այս շարքին է կցել մեկ այլ պաշտոնի անուն՝ *nēwānbed* (պահլավերեն *nēw* –

<sup>80</sup> Հայերեն *մարդպետ* բառի վերաբերյալ ստուգաբանական գրեթե բոլոր մեկնաբանություններն ամփոփված են Վ. Լիվշիցի ու է. Խուշուդյանի համատեղ աշխատանքում: 1988 թվին տպագրված հոդվածում անդրադառնալով տարբեր հեղինակների տեսակետներին՝ գիտնականներն առաջարկում են *մարդպետ* բառի նոր ստուգաբանություն՝ իր. \*(h)mar=(«հաշվել») արմատից: Ըստ այդմ, մարդպետները ի սկզբանե եղել են «ֆինանսային հսկիչներ» կամ «գանձապահներ» (*ՊՔՀ*, 4, 1988, էջ 80): Տարիներ անց, Վ. Լիվշիցը 2010 թվին տպագրած իր նոր աշխատության մեջ, որտեղ բնության է առնում պարթևական անձնանունները, տեղանունները և այլ հատուկ անուններ, անդրադառնալով *մարդպետ* բառին և դրա վերաբերյալ իրենց առաջարկած ստուգաբանությանը, գրում է հետևյալը. «Теперь я понял, что такая этимология ошибочна: производного \*mart- от корня \*mar- не существовало. Происхождение армянского mardpet, парфянского mrtpty остается неясным» (В. Лившиц, *Парфянская ономастика*, СПб., 2010, с. 238):

<sup>81</sup> *ՆՔՀԼ*, հ. II, էջ 224:

<sup>82</sup> Ն. Բիզանդացի, *Կորին վարդապետ եւ նորին թարգմանությունը*, Տփղիս, 1900, էջ 268:

<sup>83</sup> Hassan Rezaei Baghbidi, “On some Sassanian and Arab-Sassanian coins”, *Mirror of Heritage (Ayene-ye Miras)*, vol. 9, number 48, p. 76 (պարսկերեն).

<sup>84</sup> R. Gyselen, “Great commander (vuzurg-framadār) and Court Counsellor (dar-andarzbed) in the Sasanian Empire (224-651),” *The Sigillographic Evidence*, 19, Rome, 2008, p. 49.

<sup>85</sup> D. N. Mackenzie, *A Concise Pahlavi Dictionary*, p. 91.

լավ, քաջ)<sup>86</sup>: Պետք է նշել, սակայն, որ *wīrbed* ձևը զուտ տվյալ հետազոտողի ենթադրությունն արդյունքում ստեղծված բառ է: Ամբողջովին պարզ չէ իրավիճակը նաև *nēwānbed*-ի պարագայում: Սասանյան շրջանի որոշ կնիքների վրա ընթերցված այս տիտղոսի հստակ մեկնաբանություն տրված չէ<sup>87</sup>: Ինչևէ, շարունակության մեջ Թեզալի Բաղբիդին գրում է, որ «խիզախների պետ» կամ «քաջերի պետ» պաշտոնը կարող էին կրել այն անձինք, ովքեր ղեկավարում էին հատուկ վարժեցված զորագնդեր՝ արքունական պալատի անվտանգությունը ապահովելու համար<sup>88</sup>: Այստեղ հարց է առաջանում, թե ինչու միևնույն պաշտոնը միևնույն արքունիքում տարբեր անուններ պիտի ունենար. մի դեպքում վիրպետ, մյուս դեպքում մարդպետ, երրորդ դեպքում նիվանպետ: Հաշվի առնելով *wīrbed* և *nēwānbed* ձևերի խիստ կասկածելի ընթերցանությունը, գերծ կմնանք դրանք մարդպետ բառի հետ համեմատելուց:

Ն. Ադոնցը մարդ բառը համեմատել է հունական աղբյուրներից հայտնի իրանական ծագում ունեցող մարդերի (հուն. *Μαρδοι*) ցեղանվան հետ, որոնք բնակեցնում էին Զագրոսը և քոչվոր ու ավազակաբարո կյանք էին վարում: Գիտնականի կարծիքով այս մարդերից է իր ծագումն առել իշխանական այն տունը, որի ներկայացուցիչը կրում էր մարդպետ, այսինքն՝ մարդերի պետ անունը<sup>89</sup>: «Մարդպետը տոհմական-իշխանական տիտղոս է և ոչ մի առնչություն չունի առհասարակ պաշտոնի հետ: Մարդպետ-իշխանը ըստ պաշտոնի կոչվում էր

<sup>86</sup> Նույն տեղում, էջ 59:

<sup>87</sup> **Sh. Shaked**, “Some legal and administrative terms of the Sasanian period”, *Monumentum H. S. Nyberg II, Acta Iranica* 5, Téhéran-Liège, 1975, pp. 223-225.

<sup>88</sup> **Hassan Rezaei Baghbidi**, “On some Sassanian and Arab-Sassanian coins”, p. 76 (պարսկերեն).

<sup>89</sup> **Ն. Ադոնց**, Հայաստանը Հուստինիանոսի դարաշրջանում, էջ 463-464: Ադոնցի այս տեսակետը բավականաչափ տարածում է գտել հայ պատմաբանասիրության մեջ, տես *ՀԱԲ*, հ. Գ, էջ 281, **Բ. Հարությունյան**, «Մարդպետական և Անգեղոսան գործակալություններ Արշակունյաց Հայաստանում», էջ 41-48, *Հայ ժողովրդի պատմություն*, հ. 1, Երևան, 1971, էջ 832-833, **Ա. Ժամկոչյան**, «Մարդպետները և մարդպետական տունը V դարում», *Ավարայրի խորհուրդը*, Երևան, 2003, էջ 24-30, **В. Варданян**, *Очерки истории Васпураканского армянского государства*, Ереван, 2018, с. 26-28: Ն. Մառը նույնպես հյ. *մարդպետ* բառին տալիս է ցեղանվանական հիմք, բայց ոչ թե մարդերին համարելով առանձին ցեղային միավոր, այլ նույնացնելով մարտի հետ: Ըստ նրա, մարտի *māda* ցեղանունը հանգում է *mard* անվանը և ֆանի որ հայերեն *մար* ցեղանունն էլ նույնանում է *մայր* բառի հետ, սպա մայրիշխանության ժամանակաշրջանում այս ցեղերը կազմել են ամորձատված նեոֆինիների հատուկ դաս: Այստեղից էլ ֆոդերի ծագման վերաբերյալ իր «Հաբեթական տեսության» մեջ քուրդ ցեղանունը առաջացած է համարում հայերեն *կուրտ* (ամորձատված) բառից և համեմատում *մարդպետ* (ներֆինպետ) բառի հետ: Ըստ այդմ, *քուրդ/կուրտ*-ը սոցիալ-տնտեսական կազմավորման հատուկ շերտի անվանում է, որի ներկայացուցիչներն իբրև նեոֆիններ՝ մեծ դերակատարություն են ունեցել մայրիշխանության ժամանակաշրջանում (**Н. Мэпп**, *Избранные работы*, т. 5, М.-Л., 1935, с. 487):

Թագավորի հայր, ուստի մարդպետություն և հայրություն գործ են ածվում որպես հոմանիշ հասկացություններ», – գրում է Ադոնցը<sup>90</sup>: Ամենայն հավանականությամբ նման եզրակացության հիմք է դարձել մարդպետության վերաբերյալ հորենացու հետևյալ հաղորդման «ի նոյն ազգէ խզել» կապակցությունը. հմմտ. «նա (Վաղարշակ արքան – Հ. Գ., Հ. Խ.) եւ ներքինիս հրամայէ ի նոյն ազգէ խզել. եւ նահապետ նոցա զՀայր իշխան մասին յԱտրպատականէ մինչեւ ցՃուռշ եւ ցՆախճաւան, եւ նահապետութեան ազգին սա մեծարոյ»<sup>91</sup>:

Նախ նշենք, որ աղբյուրներում մարդպետները հիշատակվում են միայն անձնանունով կամ գործակալության անունով Հայր մարդպետ (տվյալ դեպքում անձնանունն անհայտ է), Գլակ (Դղակ, Դզդակ) մարդպետ<sup>92</sup>, և գեթ մեկ անգամ այդ գործակալությունը տնօրինող անձի տոհմանունը չի հիշատակվում, ինչպես օրինակ այլ դեպքերում է՝ սպարապետ Վարդան Մամիկոնյան, հազարապետ Վահան Ամատունի և այլն: Բացի այդ, «Զորանամակ» (III-IV դդ.) և «Գահնամակ» (IV-V դդ.) վավերաթղթերում, որոնցում ներկայացված են ժամանակի հայտնի նախարարական-իշխանական տների ցանկեր, որևէ նախարարական տոհմանուն՝ կապված մարդպետության հետ, հիշատակված չէ<sup>93</sup>: Այստեղից հետևում է, որ մարդպետություն գործակալությունը, որևէ նախարարական տոհմի ժառանգական արտոնությունը չէր, այլ տրվում էր թագավորին առավել մտերիմ կամ վստահելի անձանց<sup>94</sup> (ի դեպ, այս կարգը գործում էր նաև սենեկապետություն և շահապություն գործակալությունների դեպքում): Ուստի մարդպետությունը գործակալության անվանում է, իսկ մարդպետը՝ պաշտոնի: Հայերենում -պետ բաղադրիչն ունեցող վարչական պաշտոնների անվանումներ ցեղանուններից չեն կազմվում: Ցեղանվանական հիմքով տեղանուններ, անձնանուններ, տոհմանուններ, նույնիսկ իմաստային նեղացմամբ հասարակ առարկաների անվանումներ բազմաթիվ են, բայց վարչական պաշտոնի անվանում հայերենում չկա:

Մարդպետ բառի կառուցվածքն ու հնչյունական կազմը հետազոտողների

<sup>90</sup> Ն. Ադոնցը թեև մարդպետությունը համարում է տոհմական-իշխանական տիրույթ և կապում մարդերի անվան հետ, բայց և շարունակության մեջ գրում է. «Թե իրականում ի՞նչ է նշանակում այդ բառաբանությունը, անհայտ է», սպա նշում նրա գործառնությունները (Ն. Ադոնց, նշվ. աշխ., էջ 499):

<sup>91</sup> Մովսես Խորենացի, էջ 1858:

<sup>92</sup> Տե՛ս աղյուսակը:

<sup>93</sup> Զորանամակի վերջում նշվում է Մարդպետական գունդը, «որ է ներքինի պահապան ի վերայ թագունույն եւ գանձուցն» (Ա. Յակոբեան, ««Գահնամակ ազատաց եւ տանուտեւանց Հայոց» եւ «Զարսամակ»», էջ 549):

<sup>94</sup> Ղ. Ինճիճեան, Հնախոսություն աշխարհագրական Հայաստանեայց աշխարհի, Կ. երկրորդ, Վենետիկ, 1835, էջ 137:

մի մասին հուշել են այդ բառի՝ հայերենում իրանական փոխառություն լինելու մասին: Իրանական աղբյուրներում, սակայն, բառը լայնորեն վկայված չէ: Մինչ այժմ հայտնի է ընդամենը երկու աղբյուր, որոնցում ուսումնասիրողները կարգացել են այս բառը՝ ընդ որում կարելի է ասել, որ ընթերցանություն համար որոշիչ նշանակություն է ունեցել հայերեն մարդպետ բառը:

Պարթևական մի կնքագրոշմի վրա Վ. Լուկոնինն է ընթերցել *mrtpty* տիտղոս և այն համեմատել հայերեն մարդպետ-ի հետ<sup>95</sup>: Վերջինս հավանական է համարել այն բացատրել ճ. մարտ բառով (իբր փոխառված պարթևերենից կամ միջին պարսկերենից), որի հին պարսկերեն ձևն է *hamarana* – ճակատամարտ<sup>96</sup>, այսինքն՝ մարտի պետ:

Մ. Հարմատտա-Պեկարին Դուրա-Եվրոպոսից գտնված միջին պարսկերենով գրված մի կավե բեկորի վրա, որտեղ նշված են տարբեր պաշտոնների անվանումներ, կարդացել է *mrdpty* բառը և նույնպես այն նույնացրել հայերեն մարդպետ և նաև ասորական *malbed* բառերի հետ: Վերջինս նշել է բառի՝ «ներքինապետ» նշանակությունը՝ հիմնվելով Յ. Հարմատտայի առաջարկած ստուգաբանության վրա<sup>97</sup>: Յ. Հարմատտան մարդպետ բացատրում է իրանական *\*marda-* < *\*marza-* > միջ. իրան. *marz-* (*marzidan/morzidan*) արմատով, որ նշանակում է «մերձենալ, զուգավորվել, սեռական հարաբերություն ունենալ»: Հիմնվելով այն հանգամանքի վրա, որ հայկական աղբյուրներում մարդպետ պաշտոնյան նաև իբրև թե ներքինապետ (*chief of the eunuchs*) է կոչվում<sup>98</sup>:

<sup>95</sup> В. Борисов, В. Луконин, *Сасанидские геммы*, Ленинград, 1963, с. 48: Հարկ է նշել, որ այս կնքագրոշմն առաջին անգամ հրատարակել է է. Հեդգֆելդը՝ *mrtpty* (մարդպետ) բառի փոխարեն կարդալով *SGTsty* (Սողդի սպահբեղ՝ սպարապետ): Ինչևէ, Վ. Լուկոնինի ընթերցած տարբերակն ընդունվել է և դրվել գիտական շրջանառության մեջ:

<sup>96</sup> В. Луконин, «Резной аметист с изображением царицы царик Денак (из собрания государственного Эрмитажа)», *Исследования по истории культуры народов Востока, сборник в честь академика И. А. Орбели*, Москва-Ленинград, 1960, с. 383: Ա. Այվազյանը հակված է ընդունելու *մարդպետ* բառը *մարտ* արմատով բացատրելու՝ Վ. Լուկոնինի առաջարկած տարբերակը: Ըստ նրա, *մարդպետը* ռազմական բնույթի պաշտոնյա էր, որ իմաստաբանորեն կարելի է բացատրել իբրև *մարտիկների պետ* > *մարտկապետ* > *մարտպետ* կամ ուղղակի Վ. Լուկոնինի առաջարկած տարբերակով՝ *մարտի պետ*: Մարդ և *մարտ* բառերում վերջին բաղաձայնների տարբերությունն էլ վերջինս բացատրում է գրաբարյան ձեռագիր տեխստերում այդ տառերի գրության նմանությամբ և շփոթով (տե՛ս А. Айвазян, *Армяно-персидская война 449-451 гг. кампании и сражения*, сс. 438 - 457):

<sup>97</sup> М. Harmatta-Pékáry, “The Decipherment of the Pārsik Ostrakon from Dura-Europos and the Problem of the Sāsānian City Organization,” *Atti del convegno internazionale sul tema: La Persia nel medioevo*, Roma, 1971, p. 473.

<sup>98</sup> Պետք է նշել, որ հայկական աղբյուրներում մարդպետի վերաբերյալ ներքինապետ բառ կիրառված չէ: Կիրառված է *ներքինի*, բայց ոչ՝ *ներքինապետ*: Վերջին ձևը հետագա մեկնաբանության արգասիք է՝ իբրև թե ներքինիների պետ (նման. Լ. Հովհաննիսյան, *Բառերի մեկնությունները հինգերորդ դարի հայ մատենագրության մեջ*, Երևան, 2016, էջ 38):

վերջինս հավանական է համարում մարդպետ < \*marza-pati բացատրել իբրև «սեռական հարաբերությունը վերահսկող անձ, սեռական ակտի վերակացու (overseer of sexual intercourse)», քանի որ ներքինիներին էր վերապահված հարեմի կանանց՝ թագավորի մոտ ուղեկցելու, այնուհետև հարեմ վերադարձնելու ծառայությունը<sup>99</sup>:

Հայերեն մարդպետ բառի վերաբերյալ մի ուսումնասիրության մեջ առաջին անգամ Հ. Բեյլին է, սակայն, իրանական \*marda- բաղադրիչը \*marza- հնչյունական տարբերակի միջոցով բացատրելու փորձ կատարել: Հաշվի առնելով իրանական լեզուներում նկատված բարբառային տարբերակիչ առանձնահատկությունը, համաձայն որի հյուսիսիրանական -z-ն հարավային ճյուղի լեզուներում համապատասխանում է -d- հնչյունին (հմմտ. հին պարսկ. daranya- = Ավեստայի լեզու zaranya՝ «ոսկի», բելուշ. zān- = ժամ. պարսկ. dān- «իմանալ, գիտենալ» և այլն<sup>100</sup>), Հ. Բեյլին ենթադրում է, որ իրանական \*marza- արմատը պետք է ունենար նախնական «պահպանել, հսկել» նշանակությունները: Իրանական լեզուներում \*marz- արմատին հանգող այս նշանակությամբ բառ, սակայն, չի հանդիպում: Հ. Բեյլին իր ենթադրությունը հիմնավորելու համար փնտրում է կողմնակի ապացույցներ: Վերջինս իրանական marz- արմատով է փորձում բացատրել քուշանական marjhaka-ն (կարդա՝ marzaka-) վկայված ներկայիս Պակիստանի Ջալդա շրջանից գտնված քարե բեկորի վրայի խարոշթ-հի<sup>101</sup> գրությունմբ արձանագրության մեջ՝ արված քուշանական արքա Կանիշկա I-ի (II դարի սկիզբ) օրոք: Marjhaka- տիտղոսի նշանակությունը թեև հայտնի

<sup>99</sup> Հաշվի առնելով իրանական rz/rd < l հնչյունափոխությունը՝ Յ. Հարմատան \*marza-pati ձևին է հանգեցնում նաև ասորական մի աղբյուրում վկայված malbed բառը, որ Սասանյան մի պաշտոնի անվանում է և նույնպես չի հանդիպում իրանականում (J. Harmatta, “The Great Bactrian Inscription,” *Acta Antiqua*, t. XII, 1964, p. 422-424): Մեկ այլ օտար աղբյուր, որտեղ կասկածելի է մարդպետ բառի ընթերցում, արաբ պատմիչ Յակուբիի (IX դար) «Պատմությունն» է: «Արտաշիռ Պապականից սկսող երկրորդ թագավորությունը» բաժնում պատմիչը ներկայացնում է պարսկական արժույթի բարձր պաշտոնյաներին: Սասանյան մի շարք հայտնի պաշտոնյաների կողմին հիշատակվում է նաև դիվանի պետը, որ կոչվում է المرمدمار عد (al-mardmār d) – (Tārīkh al-Ya’qūbī, *al-mujallad al-awwal*, Beyrūt, 2010, էջ 222): Ակնհայտորեն աղավաղված այս տեքստին առաջն հայացքից նման է մարդպետ բառին: Առաջին մասում արաբական al-mard- ձևն է՝ արաբական –ալ հոդով ու մարդ բաղադրիչով, մեջտեղի -mār- բաղադրիչն անհասկանալի է, իսկ վերջին 'd ձևը կարելի է ուղղել bad/bod (պետ), քանի որ արաբական Զ (ա՛յն) տառը բառամիջում հեշտությամբ կարելի է շփոթել -p- ի հետ հատկապես անձանոթ բառերի դեպքում: Ա. Քրիստենսենը Յակուբիի մոտ հանդիպող այս բառը համեմատել է այլ աղբյուրներում վկայված Īrān-māz'r, Īrān-māzghar ձևերի հետ և հավանական է համարել այն, որ այս բոլոր ձևերում թափված է Īrān Āmārkār պաշտոնյան՝ շահական հաշվապահը – préposé compatible de l'empire (A. Christensen, *L'Iran sous les Sassanides*, 2 éd., Copenhagen, 1944, pp. 524-525):

<sup>100</sup> *Основы Иранского языкознания*, Москва, 1979, с. 99-100.

<sup>101</sup> Ք.ա. III դ. - Ք. հ. IV դ. Կենտրոնական Ասիայում տարածված գրի տեսակ:

չէ, բայց այն բացատրելու համար Հ. Բեյլին դիմում է խոթանասակերենին: «Չամբաստայի գիրք» անունով հայտնի խոթանասակերենով գրված բուզդա-յական տեքստում (գրուծյան ժամանակաշրջանը՝ անհայտ, բայց ենթադրվում է VII դարից ոչ ուշ) վկայված *malysaka-* (կարդա՝ *malzaka-*) տիտղոսը կոնտեքստից մակաբերելով Հ. Բեյլին մեկնաբանում է իբրև «արքունական գանձապահ»: Կոնտեքստը, որում վկայված է բառը, հետևյալն է. *he (the king) has a marzaka-official who sees all the treasures under the earth, who takes them not for himself, but transfers them to the king's treasury*” (Թարգմանությունը՝ Հ. Բեյլիի): Համարելով, որ խոթանասակերեն *marzaka-* պաշտոնյան իր գործառույթներով համապատասխանում է բուզդայական տեքստերից հայտնի թագավորական պալատում բարձր դիրք ունեցող և գանձարանի կառավարիչ հնդկական *grhapati-*ին (տան տեր), իսկ վերջինիս սողդական համարժեքը՝ *’nβ’rzk’k-*ն է՝ վկայված Վիշվանտարա ջատակայի սողդական մի տարբերակում՝ Հ. Բեյլին դիմում է նաև սողդերենին՝ վերոնշյալ բառերին կցելով նաև սողդերեն *\*ambarz-*, որ կարող է հանգել հին իրանական *ham-barz-*ին, իսկ վերջինս էլ՝ *ham-marz-*ին՝ *m > b* հնչյունափոխությամբ: Նոր Կտակարանի սողդերեն տարբերակում երեք հատվածներում (Ղուկաս 1.68, 1.78, Մատթեոս 25.36) գործածված *\*ambarz-* բաղադրիչը պարունակող բայերի հունարեն համարժեքը *ἐπίσκεπτομαι*-ն է, իսկ հայերենն ունի համապատասխանաբար՝ փրկութիւն բերել, այցելել, տեսնել: Թարգմանական այս համարժեքներն ընդհանրացնելով և հաշվի առնելով այն հանգամանքը, որ հունարեն *ἐπίσκεπτομαι*-ին հանգող *ἐπίσκοπος* բառի Աստվածաշնչյան հայերեն համարժեքը ոստիկանն է, խոթանասակերեն *malysaka-* (= *malzaka-*) և քուշանական *marzhaka* (= *marzaka-*) բառերի համար Հ. Բեյլին մակաբերում է «պահպանել, հսկել» իմաստներով «տեսուչ», «վերակացու» (անգլ. “*overseer*”) նշանակություններն ու այդ նույն նշանակություններով բացատրում նաև հայերեն մարդպետ-ը<sup>102</sup>: Հ. Բեյլին իրանական *\*marz-* արմատին է կցում նաև հայերեն մառան բառը և այն ստուգաբանում իբրև «պահպանման սենյակ»՝ վերջին *z/d-*ի անկումով, որից էլ մառանապան՝ «պահպան սենյակի հսկիչ» և մարդպետ ձևը՝ մեկ անգամ վկայված Եղիշեի մոտ<sup>103</sup>:

<sup>102</sup> Հ. Բեյլիի այս մեկնաբանությունը կարծես թե հակված է ընդունելու նաև Լ. Հովհաննիսյանը (Լ. Հովհաննիսյան, նշվ. աշխ., էջ 39-40): Ավելի վաղ Ֆ. Ժինյուն, հիշատակելով Հ. Բեյլիին, կարծես թե չի մխտում նրա մեկնաբանությունը: Ֆրանսիացի հետազոտողը մարդպետ բառը համեմատում է մարդպան-ի հետ՝ ենթադրելով, որ այս երկու բառերը ստուգաբանորեն պետք է նույն նշանակությունն ունենան: Ըստ նրա, մարդպետը ինչպես և մարդպանը, ռազմական բնույթի պաշտոնյաներ էին (Ph. Gignoux, « Pour une évaluation de la contribution des sources arméniennes à l’histoire sassanide », *Acta Antiqua, Academiae Scientiarum Hungaricae*, Budapest, 1985-1988, pp. 59-61) :

<sup>103</sup> H. Bailey, “Armeno-IndoIranica,” *Transactions of the Philological Society*, 1956, p. 115.

Հետագայում Հ. Բեյլին հրաժարվում է այս շարքին կցել սողդերեն օրինակները և 1976 թ. հրատարակած խոթանասակերենի իր բառարանում *malysaka-* (= *malzaka-*) բառի դիմաց նշելով «Թագավորական գանձապահ» իմաստը՝ այնուամենայնիվ հրաժարվում է այս բառի՝ սողդերեն ‘*ռթ*’*rz* = իր. \**ambarz-* տարբերակի հետ համեմատությունից<sup>104</sup>: Հետևաբար կասկածելի է դառնում նաև հյ. մառան-ը հանգեցնել իրանական ենթադրյալ \**mardan* ձևին, որ գոյություն չունի, հատկապես երբ հայերենում կան մի շարք իրանական փոխառություններ, երբ *-r-* հնչյունը չի հանգում *-rd-*ին (օր.՝ *արոռ*, *ագուռ*, *հոռեան* և այլն)<sup>105</sup>: Ինչ վերաբերում է խոթանասակերեն *malysaka* և քուշանական *marjhaka* ձևերին, ապա դրանց հանգելը «պահպանել» իմաստով ենթադրելի \**marz* արմատին ևս չի հաստատվում<sup>106</sup>:

Մարդպետ բառի վերաբերյալ նշենք հետևյալը: Այն մեկ անգամ է վկայված Եղիշեի մոտ պարսից մի պաշտոնյայի վերաբերյալ, հմմտ. «զՋնիկանն, որ էր մարդպետ արքունի»: Ջնիկանի մասին Եղիշեի մյուս դրվագում կիրառված է մայպետ<sup>107</sup>: Այս նույն պաշտոնյայի մասին գրում է նաև Ղազար Փարպեցին և բոլոր դրվագներում կիրառում մայպետ ձևը<sup>108</sup>: Նշենք, որ Ջնիկան մայպետը պարսից ավագ գործակալ էր, որն արքայից արքա Հազկերտ II-ի հրամանով մովան հանդերձապետի հետ, որպես օգնական էր կարգվել Դենշապուհին: Հ. Բեյլին, գիտակցելով, որ հայկական միջավայրում ինչպես վաղ, այնպես էլ ուշ միջնադարյան շրջանում մարդպետ պաշտոնի անվանում գոյություն չի ունեցել, նշում է, որ սա զուտ իրանական տիտղոս է՝ չնայած նշենք, որ Սասանյանների վարչական համակարգում ևս մարդպետ պաշտոնյա հայտնի չէ: Եղիշեի մոտ մարդպետ ձևի գոյությունը պետք է բացատրել ուշ շրջանի միջամտություններ, որ գուցե առաջացել է մարդպան, մարդպետ և մայպետ ձևերի նմանություններ պայ-

<sup>104</sup> H. Bailey, *Dictionary of Khotan-Saka*, London-New York-Melbourne, 1979, p. 325.

<sup>105</sup> J. Harmatta, նշվ. աշխ., 425:

<sup>106</sup> Ա. Մարիկը բակտրիական  $\mu\alpha\lambda\iota\zeta\omicron$  բառը համեմատում է խոթանասակերեն *malysa-ka-* յի հետ և հաշվի առնելով վերջինիս հին հնդկական *grha-*ի համարժեքն է՝ եզրակացնում է, որ իր. \**marza-* արմատը պետք է ունենա «տուն», նշանակությունը: Հետևաբար հյ. մարդպետ պետք է նշանակի «տան պետ, տան տեր», քանի որ այն ևս հանգում է \**marza-* արմատին (majordome կամ maître de la maison) (A. Maricq, “Inscriptions de Surkh-Kotal. La grande inscription de Kaniska et l’étéo-tokharien, l’ancienne langue de la Bactriane,” *Journal Asiatique*, t. 246, 1958, p. 354): Իր. \**marza-* արմատի «տուն» նշանակությունը, սակայն, նույնպես չի հաստատվում, քանի որ բակտրիական  $\mu\alpha\lambda\iota\zeta\omicron$ -ն հանգում է հին իր. \**dizā-* (բերդ, ամրություն) ձևին և չի կապվում խոթանասակերեն *malysaka-*ի հետ: Այս մասին մանրամասն տե՛ս В. Лившиц, Э. Хуршудян, նշվ. աշխ., էջ 72:

<sup>107</sup> Եղիշե, *Վասն Վարդանյայ եւ Հայրց պատերազմին*, «Մատենագիրք Հայոց», հ. Ա, Ե դար, Անթիլիաս-Լիբանան, 2003, էջ 710, 734:

<sup>108</sup> Ղազար Փարպեցի, էջ 2283, 2292, 2297:



մանավորված շփոթի հետևանքով<sup>109</sup>: Ուստի, թեև այն ձևով համապատասխանում է հին իրանական ենթադրյալ \*marzapati-ին, բայց տվյալ պարագայում մարդպետ բառի հետ համեմատության համար աղբյուրագիտական ու տեքստաբանական առումով դիտարկելի չէ<sup>110</sup>:

<sup>109</sup> *Մարդպետ* ձևի հիշատակություններ կան Գավիթ Դվնեցու (VII դ.) «Վկայաբանության» ու Քովմա Արծրունու մոտ (տե՛ս Վկայաբանություն Սերոյն Գաթի, «Մոփեթ Հայկական», ԺԹ, Վենետիկ, 1854, էջ 95, **Քովմա Արծրունի և Անանուն**, Պատմութիւն տանն Արծրունեաց, «Մատենագիր Հայոց», հ. ԺԱ, էջ 162): Մատթեոս Ուտհայեցու մոտ հանդիպում է «զմարդպետական գունդն» ձևով (**Մատթեոս Ուտհայեցի**, Ժամանակագրություն, Վաղաշապատ, 1898, էջ 3): Նշյալ աղբյուրներում *մարդպետ* բառը շփոթի հետևանք է: Ճիշտ պետք է համարել *մարդպան* ձևը: Բացի այդ մի դրվագից Քովմա Արծրունին կիրառում է միայն *Հայոց մարդպան* և *մարդպանություն* ձևերը, որը տրվում էր Արծրունյաց նախարարներին (**Քովմա Արծրունի և Անանուն**, էջ 245, 255, 259-260, 262, տե՛ս նաև Վկայաբանություն սրբոց իշխանացն Համագասպայ եւ Սահակայ նախարարացն Հայոց ի տանն Արծրունեաց, «Մատենագիր Հայոց», հ. 2, Է դար, Անթիլիսա-կիրանան, 2007, էջ 953): Իհարկե, այս *մարդպանին*, որը, թերևս ռազմական բնույթի պաշտոնյա էր, չպետք է շփոթել Սասանյան շրջանի (428-630-ական թթ.) *մարդպանի* հետ, որը Հայաստանի կառավարիչն էր: Միևնույն ժամանակ նկատենք, որ *Հայոց իշխանը* նույնպես շփոթված է Սասանյան շրջանի *մարդպանի* հետ: Կիրակոս Գանձակեցին և Ստեփաննոս Օրբելյանն, օրինակ, մարդպան են համարում Քեոդորոս Ռշտունուն (639-654 թթ.) (տե՛ս **Կիրակոս Գանձակեցու Պատմութիւն Հայոց**, աշխատասիրությամբ Կ. Մելիք-Օհանջանյանի, Երևան, 1961, էջ 56, Պատմություն նահանգին Սիսական, արարեալ Ստեփաննոսի Օրբելեան արքեպիսկոպոսի Սիւնեաց, Թիֆլիս, 1910, էջ 114), որն իրականում երկրի կառավարիչն էր՝ Հայոց իշխանը: Սա կարելի է բացատրել այն հանգամանքով, որ արաբական շրջանի *Հայոց իշխանը* լիազորությունների առումով և, ըստ էության, *Հայոց մարդպանի* իրավահաջորդն էր: Սա էլ, ըստ երևույթին, հիմք է տվել Կիրակոս Գանձակեցուն *Հայոց մարդպաններ* համարել իրականում *Հայոց իշխաններ* Համագասպ և Գրիգոր Մամիկոնյաններին, Ներսես Կամսարականին և Աշոտ Բագրատունուն (**Կիրակոս Գանձակեցի**, էջ 62-63, 65, 77):

<sup>110</sup> Ինչ վերաբերում է ժամանակակից հայերեն *մարդպետ* բառին, որ վարչատարածային առանձին միավորի կառավարիչն է, ապա այն առաջացել է պարսկերեն marz (սահման) բառից, որ ներկայիս հայերենում ձեռք է բերել «նահանգ, շրջան» նշանակությունը: Միջնադարում *մարդ* բառը հայերենում չի գործածվել առանձին վարչատարածային միավորի վերաբերությամբ: Եղիշեի մոտ վկայված *մարդպետ* բառի վերաբերյալ Յ. Հարմատանն նշում է, որ թեև տեխտաբանական առումով կասկածելի է այդ բառի վավերականությունը, բայց գոյություն ունենալու դեպքում հնչյունական առումով ավելի հին կլինեք, քան *մարդպետ* ձևը (**J. Harmatta**, նշվ. աշխ., էջ 424): Ա. Մուշեղյանն, ընդհակառակը, հիմնվելով Եղիշեի մոտ մեկ անգամ վկայված *մարդպետ* ձևի վրա, ոչ միայն *մայպետ*-ն է դարձնում *մարդպետ*, այլև *մարդպետ* բառը համարում է *մարդպետ*-ի աղավաղված ձև (**Ա. Մուշեղյան**, *Մովսես Խորենացու դարը*, Երևան, 2007, էջ 233): Ինչ վերաբերում է *մայպետ* բառին, ապա առկա են դրա տարբեր ստուգաբանություններ: Ք. Պատկանովն այն դնում է պարսկերեն mey (գինի) բառից, իբրև «գինու պես, գինեխմության արարողակարգի պես» (**К. Патканов**, *Материалы для армянского словаря*, с. 23): Հ. Բելլին բացատրում է իր. \*māyag (էգ, կին) արմատով, այսինքն՝ «կանանց պես» (**H. Bailey**, “Armeno-IndoIranica”, p. 112): Ընդ որում, այս բացատրությունը համոզիչ է թվում և Հովհաննիսյանին (**Ա. Հովհաննիսյան**, նշվ. աշխ., էջ 57): Յ. Հարմատանն, *մայպետ*-ը առաջացած է համարում իր. \*maya-pati- ձևից, բայց ոչ թե «կանանց վերակացու, կանանց պես» նշանակությամբ, այլ՝ «կանանց սեռական հա-

Կարծում ենք՝ որքան էլ հնչյունաբանական առումով «մարդ» < «մարզ» բացատրությունը հնարավոր է և օրինաչափ (համեմատենք տիպաբանորեն նման կազմություն ունեցող վարդպետ/վարդապետ/վարժապետ բառի վարդ/վարժ բաղադրիչի հետ, որ ստուգաբանվում է իր. *warz-/barz* (գործ, աշխատանք) արմատով)<sup>111</sup> իմաստաբանական, առումով՝ մարդպետ բառի ստուգաբանության համար սպառիչ պատասխան չի ներկայացնում: Բացի այդ նկատենք, որ -պետ բառը հիմնականում կցված է անուն խոսքի մասերին (հիմնականում գոյականներ, նաև՝ թվականներ, օրինակ՝ հազար, հարյուր, դերբայական ձևեր՝ արարողապետ) և ոչ բայահիմքերին: Հետևաբար կարծում ենք՝ մարդ բաղադրիչն այս պարագայում պետք է դիտարկել իբրև անուն խոսքի մաս:

Մ. Լերոյը 1960 թ. տպագրված իր հոդվածում անդրադառնալով –պետ բաղադրիչով կազմություններին հայերենում, մարդպետ բառի հետ կապված մերժում է Հ. Բեյլիի առաջարկած ստուգաբանությունը: Նա հակված է մարդպետ բառում տարանջատել մարդ (տղամարդ նշանակությամբ, *homme*) բաղադրիչը՝ այնուամենայնիվ նշելով, որ տվյալ կազմության մեջ բառի նշանակությունը միազնված է և իր համար անհասկանալի<sup>112</sup>: Ըստ էության այս մոտեցումն ավելի ճիշտ ու սխալ է, և պետք չէ ապարդյուն փորձեր անել մարդ բառի համար այլ իմաստներ փնտրելու, մանավանդ որ բառը և՛ հայերենում, և՛ իրանականում ունի նույն՝ «մարդ էակ» նշանակությունը<sup>113</sup>:

Մենք առաջարկում ենք մարդ բառի տակ տվյալ պարագայում տեսնել «թագավոր» իմաստը, չէ՞ որ մարդպետները նաև «թագավորահայր» էին կոչվում<sup>114</sup>, հետևաբար մարդպետ և հայր թագաւորին կազմությունները կունենան նույն նշանակությունը: Մարդ և թագավոր հասկացությունների ընդհանրությունն ընկած է կրոնական աշխարհաստեղծման պատմություններում: Աստվածաշնչում Աստված ստեղծում է մարդուն՝ իշխելու համար (Մննդոց, Ա. 26-28), զրադաշտական աշխարհաստեղծման պատմության մեջ մարդու նախատիպը Գայոմարտն է (Ավ. *gaya marətan*, միջ. պարսկ. *Gayōmart/d*, ման. միջ. պարսկ. *Gehmurd*, որտեղ երկրորդ՝ *marətan*, *mart/d*, *murd* բաղադրիչը հայերեն մարդ բառն է, բառացի՝ «մեռնող» կամ «մահկանացու կյանք», *mortal life*), որ Ֆերդուսիի Շահնամեում ներկայացված է որպես առաջին թագավոր<sup>115</sup>:

րաբերոպրունների վերակացու» “overseer of sexual intercourse (of the woman)” իմաստով (J. Harmatta, “The Great Bactrian Inscription”, էջ 422):

<sup>111</sup> E. Benveniste, “Note sur une étymologie du mot Vardapet”, *REArm*, tome IX, Fascicule 1, Paris, 1929, p. 10.

<sup>112</sup> Sté u M. Leroy, “Les composés arméniens en -pet”, *Annuaire de l’Institut de Philologie et d’Histoire Orientales et Slaves*, t. XV, Bruxelles, 1960, pp. 117-118.

<sup>113</sup> ՀԱԲ, հ. Գ, էջ 278, D. N. Mackenzie, *A Concise Pahlavi Dictionary*, p. 54.

<sup>114</sup> Փաստոս Բուզանդ, էջ 386:

<sup>115</sup> <https://www.iranicaonline.org/articles/gayomart->. D. Durkin-Meisterernst, *Dictionary of Manichean Middle Persian and Parthian*, Turnhout: Brepols publishers, 2004, p. 170.

Մարդ և թագավոր հասկացությունների ընդհանրությունն արտացոլված է նաև շումերական LU.GAL գաղափարագրում (շումերոգրամ), որ կազմված է երկու սեպանշաններից LU (մարդ), GAL (մեծ) տառադարձումներով, որ կիրառության մեջ է եղել Ք. ա. III հազարամյակից ընդհուպ մինչև մ. թ. սկիզբ: Ակկադացիներն, օրինակ, գործածելով շումերական LU գաղափարագիրը, այն ընթերցել են *awilum* = մարդ, իսկ GAL նշանը կարդացել են *rabum*, բառացի՝ «մեծ»: Այս երկու նշանները միասին, այսինքն՝ LU.GAL (մեծ մարդ) գործածել են «թագավոր» իմաստով (*sarrum*)<sup>116</sup>: Թագավորին որպես «մեծ մարդ» ներկայացնելու հետաքրքիր մի զուգադիպություն է առկա նաև հայ մատենագրության մեջ: Խորենացին հատուկ անունների՝ իրեն հատուկ մեկնողական մոտեցմամբ Օսրոյենեի Աբգար թագավորի անունը ստուգաբանում է իբրև «ավագ այր», որ հույներն ու ասորիներն իբր թե ուղիղ արտաբերել չկարողանալու պատճառով դարձրել են Աբգար. «Այս, Աբգարոս կոչէր աւագ այր, վասն առաւել հեզուլթեանն եւ իմաստութեանն. որում յետոյ եւ տիքն. զայս ոչ կարելով ուղղախաւսել Յունաց եւ Ասորոց՝ կոչեցին Աբգարոս»<sup>117</sup>: Խորենացու այս մեկնությունը անունների նմանություն վրա կատարված, այսպես կոչված, «ժողովրդական» կամ «կեղծ» ստուգաբանությունների շարքին է դասվում<sup>118</sup>, սակայն չի բացառվում, որ Պատմահոր այս մեկնությունը, որով նա թագավորին (տվյալ դեպքում նրա անձնանունը) ներկայացնում է որպես ավագ այր (երկրի գլխավոր մարդ, առաջին մարդ), որոշակի ազդերսներ ունենա իրականության հետ՝ իր մեջ կրելով պատմական հիշողության նշույլներ:

Ինչ վերաբերում է մարդպետ տերմինին, ապա հայերենում այն հավանաբար սկսել է կիրառվել Ք. ա. II-I դարերից՝ հայ իրականության մեջ արքունական տվյալ գործակալության ներդրման ժամանակներից:

Այսպիսով, մարդպետություն գործակալության և մարդպետ պաշտոնյայի վերաբերյալ մեր կողմից առանձնացված հիմնական դրույթներն են՝

1. Մարդպետություն գործակալությունը որևէ իշխանական տոհմի ժառանգական սեփականությունը չէր, և դրա առաջացումը չի կապվում նաև որևէ ցեղանվան հետ:

2. Պատմագիտության մեջ տարածում գտած այն տեսակետը, որ մարդպետությունը զուգահեռ, Արշակունյաց թագավորության արևմտյան մասում կար

<sup>116</sup> Watson E. Mills, *Mercer Dictionary of the Bible*, Macon, Georgia: Mercer University Press, 1990, p. 975.

<sup>117</sup> Մովսէս Խորենացի, էջ 1890:

<sup>118</sup> Գ. Սարգսյան, «Հատուկ անունների ստուգաբանությունը Մովսէս Խորենացու Պատմության մեջ», *ՊՔՀ*, 1, 1998, էջ 113: Հ. Հյուբշմանը հայերեն Աբգար տալիս է ասորերեն Abgar անունից, տե՛ս Հ. Աճառյան, *Հայոց անձնանունների բառարան*, Բ. Ա, Երևան, 1942, էջ 5:

համանման գործակալություն, աղբյուրներով չի հաստատվում:

3. Մարդպետների վերաբերյալ կիրառված ներքինի եզրույթը կարելի է հասկանալ գլխավորապես արքունիքի «ներքին գործերի հանձնակատար» իմաստով: Աղբյուրների տվյալներից չի երևում տվյալ պաշտոնյայի կուրտ լինելու կամ չլինելու հանգամանքը: Եթե նախաքրիստոնեական շրջանի համար ներքինիների կուրտ լինելու հանգամանքը մեծ կասկածներ չի առաջացնում, ապա քրիստոնեության ընդունումից հետո միանշանակ պնդելի չէ:

4. Ոստիկան, վերակացու, հավատարիմ եզրերը բնորոշում են մարդպետ պաշտոնյայի տեսչական գործառույթները արքունապատկան տիրույթների վրա:

5. Հայր թագաւորին կոչումը ցույց է տալիս մարդպետների անմիջական ենթակայությունը թագավորին՝ ի հեճուկս տարածված «կանանոցի վերակացու» բնորոշման:

HAYKAZ GEVORGYAN  
HENRIK KHACHATRYAN

#### THE OFFICE OF MARDPETUT'YUN AND THE MARDPET OFFICIAL

**Key words:** *Mardpet, hayr* (father) *mardpet, marzpet, nerkini* (internal, eunuch), *vostikan*, overseer (*verakats'u*), loyal, tribe name, office, Drastamat, prince, Arshakids, Marzpan Armenia.

During the reign of the Armenian Arshakids (66–428), the office of *mardpetut'yun* played an important role in the governing system of the country. The official in charge of this agency, the *mardpet* (in historical sources also mentioned as father, father *mardpet*, father prince, *nerk'ini* (internal, eunuch), *nerk'ini* father, *vostikan*, loyal), was the direct adviser of the king, the overseer of the royal estates, and the manager of the internal affairs of the royal court. A military regiment called *mardpetakan gund* and numbering about fifteen thousand people was at his disposal. The *mardpets* were appointed by the king himself from among the persons most loyal to him. The territories which were given to this office, covered lands from Atrpatakan to Nakhchavan and Chvashrot. In the 5<sup>th</sup>–7<sup>th</sup> centuries, the *mardpetakan gund* (= Sepukhakan = Vaspurakan) was already mentioned as an independent administrative unit.

Despite the fact that the scant information in historical sources about this structure dates to the reign of the Arshakids, nevertheless, presumably, it also existed in the time of the Artashesids. Some passages in the work of Movses Khorenats'i testify to this. After 428 and until the end of the 5<sup>th</sup> century, during the *marzpanate* period,

the office of *mardpetut'yun*, with some functional changes, was preserved. It was ruled by the Artsruni princes. According to the prevailing view, the *mardpetut'yun* was a *nakharar* (princely) clan. Others think that the *mardpets* were *nerk'inapets*, castrated overseers of the royal harem, but a detailed study of the sources does not confirm this: the office was headed by individuals without hereditary right. In historical sources, the word *nerk'inapet* (literally, the head of the internals, eunuchs) is not used in relation to *mardpets*. Instead, the term *nerk'ini* was used, which has a broader meaning than a castrated overseer of the royal harem. In the article, we offer a new interpretation of the term *mardpet*: its origin is associated with the concept of “king’s father”.

АЙКАЗ ГЕВОРГЯН  
ГЕНРИК ХАЧАТРЯН

#### ВЕДОМСТВО МАРДПЕТУТЮН И ДОЛЖНОСТЬ МАРДПЕТА

**Ключевые слова:** Мардпет, хайр (отец) мардпет, марзпет, неркини (внутренний, евнух), востикан, надзиратель, преданный, этнонимы, ведомство, Драстамат, князь, Аршакуни, Марзпанская Армения.

В период царствования армянских Аршакидов (66-428 гг.) в управлении страной важная роль принадлежала ведомству *мардпетутюн* (մարդպետություն). Чиновник, возглавляющий это ведомство – *мардпет* (в исторических источниках упоминается также *хайр* (Отец), *хайр мардпет*, *хайр шихан* (князь), *неркини* (дословно – «внутренний», евнух), *неркини хайр*, *востикан*, *хаватарим* (преданный)) являлся непосредственным советником царя, надзирателем царских имений, руководителем внутренних дел царского двора, а также под его началом находилось примерно пятнадцатитысячное войско, именуемое «Мардпетакан гунд». *Мардпетов* назначал сам царь из числа самых преданных ему лиц. Этому ведомству присваивались территории, именуемые Мардпетакан, которые охватывали земли от Атрпатакана до Нахчавана и Чвашрота. В V-VII вв. Мардпетакан гунд (= Сепухакан = Васпуракан) упоминается уже как самостоятельная административная единица.

Несмотря на то, что скудные историографические сведения об этом ведомстве относятся к периоду правления Аршакидов, тем не менее предположительно оно существовало и во времена Арташесидов. Во всяком случае об этом есть сведения у Мовсеса Хоренаци. После 428 г. и до конца V в., в период

марзпанства ведомство *мардпетутюн*, с некоторыми функциональными изменениями, сохранилось. Оно управлялось родом Арцруни.

Недостаток сведений об этом ведомстве и неоднозначное восприятие слова *мардпет* послужили основанием для разногласий у исследователей. Согласно распространенному мнению, мардпетутюн был *нахарарским* родом, другая точка зрения состоит в том, что мардпеты – это *неркинапеты* и кастрированные надзиратели царского гарема, однако более детальное исследование источников не дает оснований для подобных выводов: это ведомство возглавляли отдельные лица, без права наследования. В источниках по отношению мардпетов слова *неркинапет* (дословно «начальник евнухов») не используется. В их отношении употреблялся термин *неркини*, который имел более широкое значение, нежели кастрированный надзиратель царского гарема. В статье мы предлагаем новую трактовку термина *мардпет*, согласно которой, его происхождение связывается с понятием “отец царя”.

## ՀԱՅ ՊԱՏՄԱԳՐՈՒԹՅԱՆ ՈՒՍՈՒՄՆԱՍԻՐՄԱՆ ՔԱՂԱՔԱԿԱՆ ԴԻՏԱՆԿՅԱՆ ՆԵՐԱԾԱԿԱՆ ՀԱՐՑԵՐ

**Բանալի բառեր՝** Հայկական ոսկեդար, պատմագիտություն, կրոն, եկեղեցի, բազմաստվածություն, քրիստոնեություն, մշակույթ, քաղաքականություն, իշխանություն, գաղափարախոսական միջավայր, օբյեկտիվ պատմություն:

Հայերենում գոյություն ունեն գույգ՝ «պատմագրություն» եւ «պատմագիտություն» տերմինները «*historiography*»-ի փոխարեն: Անկախ բառարանային ու հանրագիտարանային բացատրություններից, որպես կանոն, առաջինն օգտագործվում է միջնադարի, երկրորդը՝ նոր ժամանակների համար: Առաջին դեպքում պատմական երկերի հեղինակները կոչվում են պատմիչներ, պատմագիրներ, նոր եւ նորագույն շրջանի հեղինակները՝ պատմաբաններ, պատմաբան-գիտնականներ, պատմագետներ<sup>1</sup>:

Հասկանալի է, որ սա պայմանական բաժանում է, եւ ամեն դարաշրջանի պատմագրությունը այդ շրջանի պատմական գիտության արտացոլումն է ու արդյունքը, ուստի ե՛ւ տվյալ դարաշրջանի պատմագիտությունը: Հետեւելով, սակայն, այսօրվա ընկալմանը, հարմարության համար ճիշտ կլինի պահել վերը նշված տարբերակումը, քանի որ հայերենն այդ հնարավորությունը տալիս է:

Մերն է պատմագրության/պատմագիտության նպատակը, գործառույթը, կոչումը:

Մի ժամանակ կար «արվեստը արվեստի համար, թե՞ արվեստը ժողովրդի համար» խնդրի քննարկում:

Այս դեպքում էլ, նույն հարցադրմամբ՝ (պատմա)գիտությունը գիտության, թե՞, այնուամենայնիվ, ժողովրդի, ազգի համար է՝ լինի դրա կիրառական, ներգործական նշանակությունը վերջիններիս հասարակական կյանքի, կեցվածքի, վարքագծի վրա անմիջական թե միջնորդավորված:

Պատմագրությունը ստեղծվել է որպես պարզ մի հուշամատյան, ազգի հա-

\* Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարան, պ.գ.թ., ashot.sargsan@gmail.com, հոդվածը ներկայացնելու օրը՝ ապրիլի 27, 2023, գրախոսելու օրը՝ 02.05.2023:

<sup>1</sup> Հայ իրականության համար Միխայել Չամչյանն է (1738-1823 թթ.) համարվում պատմիչների դարաշրջանին հաջորդած առաջին գիտնական պատմաբանը:

մար որպես յուրատեսակ մի ընտանեկան ալբոմ՝ բավարարելու համար մարդկանց՝ անցյալն իմանալու պարզ մարդկային հետաքրքրությունը կամ իրենց ժամանակի իրադարձությունները ապագային փոխանցելու մղումը: Ստեղծվել է որպես զուտ մշակութային երեսօւյթ, որպես ընթերցանության նյութ ծառայելու համար ընթերցողի գեղագիտական եւ հոգեւոր այլ պահանջմունքներին՝ ինչպես գեղեցիկ գրականությունը, ընդհանրապես արվեստը, թե՛, այնուամենայնիվ, տվյալ հանրության վրա ունեցել է, կամ պետք է ունենա ավելի ակտիվ ու ներգործուն մի գործառույթ ու նպատակ:

Անշուշտ, անկարելոր չեն մարդու հոգեւոր պահանջմունքների վերը նշված այդ բնագավառները, եւ հին պատմագրությունը նաեւ այդ առումներով կարող է ուսումնասիրության նյութ հանդիսանալ ու հանդիսացել է: Ավելին՝ այդ հատկանիշները բազմապատկել են նրա ներգործուն ուժը:

**Սակայն ցանկացած ժողովրդի, նրա լինելիության հետ կապված ամենակարեւոր բնագավառը քաղաքականն է:** Եւ պատմագրությունն առաջին հերթին ուսումնասիրելի է այս դիտանկյունից՝ որպես տվյալ ժամանակի՝ **տվյալ ներկայի քաղաքական** օրակարգն արտահայտող, դրա խնդիրները սպասարկող, ազգի վարքագիծը, մտածողության վեկտորն ու հավակնությունների աստիճանը ձեւավորող, դրանց լուծմանն ուղղված կամ նպաստող ակտիվ մի գործոն, միջոց: Զուտ մասնագիտական որակների կողքին, այս հատկանիշով է առաջին հերթին, որ պետք է իմաստավորվեն ու գնահատվեն ինչպես ամփոփ մի դարաշրջանի պատմագրությունը (իր չափով՝ ընդհանրապես մատենագրությունը), այնպես էլ առանձին պատմիչների գործերը: Այս չափանիշով է նաեւ, որ պետք է չափվի ու գնահատվի այսօրվա պատմագիտությունը<sup>2</sup>:

Օրվա քաղաքական օրակարգին ամենասերտ առնչությամբ, որպես այն սպասարկող ակտիվ գործոն՝ հայ պատմագրության սկզբնավորման առաջին դարն այս տեսակետից հազվագյուտ է, որպես այդպիսին անհասանելի մնացած ոչ միայն հետագա դարերի պատմագրության, այլ նաեւ նոր ժամանակների եւ հենց արդի, մեր օրերի պատմագիտության նկատմամբ: Ու, թերեւս, դա է պայմանավորել նրա՝ ինչպես քանակական, այնպես էլ որակական բացառիկությունը:

<sup>2</sup> Ըստ այդմ՝ երկակի կարող է լինել պատմագրության/պատմագիտությանը ազդեցությունը: Եթե այն նսեմացնում է իրականությունը՝ ազգին թերաթեփության բարդույթի է հանգեցնում ու նրան զրկում իր օբյեկտիվ հնարավորությունների օգտագործումից: Եւ ընդհակառակը՝ եթե չափազանցում է ամեն ինչ՝ նրան մղում է արկածախնդրական ֆայլերի ու կորուստների: Օբյեկտիվ լինելու դեպքում է այն նպատակով ազգի բանական մտածելակերպի ու վարագծի ձեւավորմանը՝ նպաստելով նրա կենսունակության բարձրացմանը եւ բարգավաճմանը:



### 5-րդ դարի պատմագրության ֆենոմենը

Անվիճելի է, որ 5-րդ դարի հայ մատենագրությունը հետագա դարերում մնաց չգերազանցված մի գագաթ իրավացիորեն կոչվելով «Ոսկեդար»: Ակադեմիկոս **Գագիկ Սարգսյան**ն այն բնորոշում է որպես Մաշտոցյան մեծագործություն մեք սկիզբ առած «մշակութային «պայթյուն»՝ դրա ամենացցուն դրսևորումներից մեկը համարելով նույն դարի հայ պատմագրությունը.

«Հայերենի վերածումը բանավոր լեզվից գրավորի հանգեցրեց հայ մատենագրության բուն հորձանքի սկզբնավորմանը, արգասավորեց մշակույթի և արվեստի մնացյալ բոլոր բնագավառները: Այն յուրօրինակ բռնկչի դեր խաղաց մշակութային հուժկու «պայթյունի» համար: Այդ «պայթյունի» արդյունքներից, թերևս, ամենանշանակալիցը հայ պատմագրության արտասովոր ծաղկումն էր: Իրոք, 5-րդ դարի հայ պատմագրական միտքը բացառիկ երևույթ է հայոց ազգային մշակույթի պատմության մեջ, ինչպես նաև համաշխարհային հին և միջնադարյան պատմագրության համակարգում: Այդ հարյուրամյակը միաժամանակ և՛ հայ պատմագրության ծագման, և՛ նրա բարձրաթիվ զարգացման վկան դարձավ, համընկավ նաև հունա-հռոմեական պատմագրության անկման և բյուզանդականի սկզբնավորման հետ»<sup>3</sup>:

Արտասովորության, բացառիկության նման գնահատական 5-րդ դարի մատենագրության համար ընդհանրապես, ունի նաև Մեսրոպ Տեր-Մովսիսյանը. «Հինգերորդ դարի սկզբում չի եղել հայ գրականություն, հայերեն այբուբեն, գոյություն չունեն Աստվածաշնչի մասերի կամ ամբողջական թարգմանություն, հետևաբար չի եղել մշակված լեզու, եւ հանկարծ, կարծես ձեռքի կախարդական շարժումով, ինչ-որ 20-30 տարում այս բոլորը ստացվում է եւ հասնում գերագույն կատարելության: Համենայն դեպս այդպիսին է տպավորությունը, եթե բավարարվենք նրանով, ինչ որ հաղորդում է հայ գրականության սկզբնական շրջանի ավանդական պատմությունը: Կարո՞ղ է արդյոք դա բավարարել մեզ»<sup>4</sup>: Հեղինակը նկատի ունի, որ դրան բավարար բացատրության հիմքեր չկան:

Հայ մատենագրության առաջին դարի մասին այսօրինակ բարձր գնահատական-արձանագրումներն ընդհանրական են, համընդհանուր, միաջազգային ճանաչում ունեն եւ հենվում են պատմական իրողության, մեզ հասած փաստական նյութի վրա:

Նկատի ունենալով 5-րդ դարի թարգմանական եւ ինքնուրույն մատենագրական ու մասնավորապես պատմագրական «արտադրանքի» որակական եւ

<sup>3</sup> **Գ. Խ. Սարգսյան**, *Մովսես Խորենացի*, Երևան, 1991, էջ 5 (այստեղ եւ այսուհետ՝ հեղինակներից մեջբերումներում ընդգծումներն իմն են – Ա. Ս.):

<sup>4</sup> **Մ. Տեր-Մովսիսյան**, *Պատմություն սուրբ գրոց հայկական թարգմանության*, էջմիածին, 2018, էջ 37:

քանակական բացառիկության ու անսպասելիության հրաշքի նմանեցվող երեւույթը, բացատրության կարիք ունեցող բնական հարցեր են առաջացել՝ մշակութային այդ «պայթյունի» հիմքերի, այն պայմանավորող գործոնների, նախորդած համապատասխան մի ավանդույթ-հիմքի՝ գրի, գրականության եւ պատմագրության առումով<sup>5</sup>:

Մի քանի հարցադրումներ ունեն իրենց բացատրության փորձերը, սակայն միայն ներմշակութային հարթության վրա:

Նախ՝ որակական հատկանիշի մասին:

Մեսրոպ Տեր-Մովսիսյանի՝ վերոբերյալ քաղվածքում արտահայտած տարակուսանքն օրինաչափ է. ինչպե՞ս կարող էր «ամենաբարձր կատարելության» մատենագրություն ստեղծվել միայն գրերի ստեղծման հիմքի վրա՝ առանց գրավոր լեզվի համապատասխան մակարդակ եւ մատենագրական ավանդույթ ունենալու: Այդ առիթով Հակոբ Մանանդյանը համարում է, թե զարգացած գրական լեզվի եւ գրականության համար նման հիմք կարող էին լինել շուրջ մեկ դար Աստվածաշնչի բանավոր թարգմանության փորձը եւ բանավոր ճանապարհով փոխանցվող վիպասանքը<sup>6</sup>: Որքան էլ զուտ տրամաբանության հարթության վրա, ներմշակութային շրջանակում սա միակ հնարավոր բացատրությունն է, որին, այլ հիմքերի (նախամաշտոցյան գրականության առարկայական էական փաստերի) բացակայության պայմաններում, դժվար է նոր բան ավելացնել:

5-րդ դարի պատմագրության համար Գագիկ Սարգսյանի արձանագրած որակական հատկանիշի՝ «պատմագիտական մտքի բացառիկ լինելու» փաստի համար, սակայն, նույն չափով կիրառելի չի կարող լինել նման բացատրությունը՝ նկատի ունենալով նախընթաց շրջանում հայ պատմագրական լուրջ ավանդույթի, ուրեմնե՛հ հայրենական պատմագիտական մտքի, ըստ էության, բացակայությունը: Մանրամասն քննելով նախամաշտոցյան պատմագրության խնդիրը՝ գիտնականը հօգուտ դրա գոյության երկու կարեւոր հանգամանք է նշում. ա) հայ պետականության բարձր զարգացումը Արտաշեսյանների եւ Արշակունիների շրջանում, բ) նույն՝ արդեն նշված, պատմագիտական մտքի բացառիկությունը 5-րդ դարում<sup>7</sup>: Սրանք, իրոք, կարեւոր փաստարկներ են. պետականությունը պատմագրություն ծնող կարեւոր հանգամանք է, եւ զարգացած պատմագրությունը չէր կարող իր հիմքում մասնագիտական ինչ-որ ավանդույթ չունենալ: Բայց այս ամենը՝ միայն տրամաբանության հարթությունում: Գ. Սարգս-

<sup>5</sup> Նախամեսրոպյան գրի եւ գրականության հարցը լայն ֆննդության առարկա է եղել (տես՝ Է. Բ. Աղայան, Նախամաշտոցյան հայ գրի եւ գրականության, մեսրոպյան պլուրբենի եւ հարակից հարցերի մասին, Երևան, 1977, աշխատության վերջում բերված է այդ թեմային վերաբերող գրականության ցանկ՝ էջ 264-266):

<sup>6</sup> Հ. Մանանդյան, Երկեր, հ. Բ, Երևան, 1978, էջ 264: Նույն բացատրությունը նաև էջ 456:

<sup>7</sup> Գ. Խ. Սարգսյան, «Նախամաշտոցյան շրջանի պատմագրություն», ՊԲՀ, 1, 1969, էջ 107-126:

յանը խնամքով հավաքել, ի մի է բերել տարաբնույթ փաստական նյութը (մատենագրական, հնագիտական) այս ենթագրության հիմնավորման համար: Համենայնդեպս, մեզ չեն հասել ո՛չ նման աշխատություններ, ո՛չ էլ նմանօրինակ գործերի այնպիսի չափի ու որակի մասին վաղ հիշատակումներ, որ պատմագիտական նախընթաց լուրջ ավանդույթ, դպրոց ենթագրեր 5-րդ դարի պատմագրության համար: Կարելի էր մտածել (եւ նման կարծիքներ կան), թե այդպիսիք եղել, բայց ժամանակին ոչնչացվել են, ասենք, քրիստոնեության ընդունման հանգամանքով որպես հեթանոսական շրջանի ժառանգություն:

Քրիստոնեության՝ որպես պետական կրոն ընդունելու՝ Ագաթանգեղոսի Պատմությանը ներկայացող նկարագրություններում անխնա ավերվում են հեթանոսական մեհյանները, հալածվում այդ կրոնի սպասավորները: Նման ավերածություններ (մասնավորապես՝ պաշտամունքի տեղիների եւ առարկաների՝ շինությունների, բազիլիկների, կուռքերի ոչնչացում), անշուշտ, եղել են, սակայն թվում է, թե հասկանալի նկատառումով Ագաթանգեղոսի Պատմության հեղինակը խտացրել է գույները: Մանավանդ՝ պատմագրական դպրոց ենթագրող բավարար գրավոր ժառանգության դեպքում, որ անմիջապես պաշտամունքի առարկա չէր կարող լինել, կարծում ենք, չափազանցրած կլինենք քրիստոնեության ընդունման հետ կապված մշակութային այդօրինակ «ավերածություններ» հետեւանքները: Համենայնդեպս, հունական-բյուզանդական զուգահեռ իրականության մեջ նոր կրոնի ընդունումը, կարծես թե, նման հետեւանքներ չի ունեցել, իր հետ չի սրբել-տարել ամեն ինչ: Հեթանոսական կրոնը հավատացյալներին ներկայանում էր նյութական՝ մեհյանների, տաճարների, արձանների, կուռքերի տեսքով: Դատելով պատմիչների եւ այլ մատենագիրների՝ մեզ հասած տեղեկություններից, փոխանցած պատառիկներից, այն չուներ նաեւ շատ թե քիչ համակարգված եւ արձանագրված գաղափարախոսություն, քարոզչական եւ արարողակարգային այնպիսի միջոցառումներ, որոնց համար գրավոր տեքստեր էին հարկավոր: Խոսվում է միայն երգերի, բանավոր վեպերի, ասքերի ու այլ պատմությունների մասին: Այսինքն՝ մեհենական դիվաններում գաղափարական իմաստով քրիստոնեության տարածման համար առանձնապես «վտանգավոր» որեւէ բան չպիտի լիներ: Եւ վերջապես՝ պատմագրական երկեր, եթե այդպիսիք լինեին, կարող էին պահվել ոչ միայն մեհենական, այլ նաեւ, գուցե հենց առաջին հերթին, թագավորական դիվաններում (քանի որ դրանցում արձանագրված տեղեկությունները նախ թագավորական իշխանության մասին պիտի լինեին) իսկ վերջիններս, հաստատ, անխաթար են մնացել<sup>8</sup>:

<sup>8</sup> Խորենացու հետեյալ վկայությունը դրա ապացույցն է. Վաղարշակ թագավորը Մար Աբասի բերած Պատմության մատյանը «առաջին իրոյ գանձուն համարելով՝ դնէ յարժունիսն ի պահեստի մեծաւ զգուշութեամբ» (Ա. թ.): Օգտագործում ենք հետեյալ հրատարակությունը.

Իսկ եթե նույնիսկ ինչ-որ բան եղել ու ոչնչացվել է 4-րդ դարի սկզբին, առավել եւս՝ այն չէր էլ կարող հասնել 5-րդ դարի հեղինակներին ու պայմանավորեր նրանց մասնագիտական որակները:

Բոլոր դեպքերում, ո՛չ արդի գիտական ուսումնասիրություններով հաստատված, ո՛չ էլ պատմիչների վկայություններով հավաստված վստահելի հիմքեր չկան մինչգրային շրջանի այնպիսի մակարդակի պատմագրական տեղական ավանդույթի, դպրոցի մասին, ինչը բացատրության հիմք կարող էր դիտվել 5-րդ դարի պատմագիտական մտքի բարձր պրոֆեսիոնալիզմի, բացառիկության համար<sup>9</sup>:

Եւ վերջապես, նախագրային շրջանի պատմագրական աշխատությունների ամենաշահագրգիռ փնտրողը եղել է Մովսես Խորենացին՝ որպես աղբյուր օգտագործելու համար: Նա շատ քիչ բան է կարողացել հայթայթել, իսկ ինչ գտել է (Մար Աբաս, «Հյուսուսմն պիտոյից», Օղյումպ քուրմի «Մեհենական պատմություններ») ոչ միայն օգտագործել եւ հիշատակել, այլեւ գնահատել է ըստ արժանվույն: Բայց նրա հայթայթածն էլ այնքան է եղել, որ դրանց, մեզ հետաքրքրող առումով (որպես տեղական նախընթաց պատմագրական ավանդույթ, դպրոց ենթադրող իրողություն) որակական նշանակություն չի տվել: Ուստի եւ՝ իր գործի հենց սկզբում «Յաղագս անհմաստասէր բարուց առաջնոցն մերոց թագաւորաց եւ իշխանաց» խոսուսն վերնագրով մի ամբողջ գլուխ է նվիրել պարսավելու համար նախորդած շրջանի մեր թագավորներին եւ իշխաններին՝ պատմագրության բնագավառն աչքաթող անելու, դրա մասին հոգ չտանելու համար: Այդ առիթով նա նախանձով է հիշատակում այն ժողովուրդներին, որոնք պատմագրություն ունեն՝ «քաղղեացիները, ասորեստանցիները, եգիպտացիները, հելլենացիները»: Ընդ որում, նա համարում է նաեւ, որ պատմագրություն ունենալուն խոչընդոտ չէին կարող լինել ո՛չ միմյանց հաջորդող պատերազմները, ո՛չ էլ հայերեն գրի բացակայությունը. «քանզի գտանին եւ միջոցք լեալ պատերազմացն, եւ գիր Պարսից եւ Յունաց», որոնք լայնորեն օգտագործվել են ու դրանցով իր ժամանակներ են հասել տարբեր բնագավառների վերաբերող բազմաթիվ գործնական փաստաթղթեր եւ զրույցներ. «որովք... առ մեզ գտանին անբաւ զրուցաց մատեանք» (Ա. Գ):

Այսինքն՝ պետք է ընդունել որպես փաստ, որ հայկական «ոսկեդարին» նա-

**Մովսէս Խորենացի**, Պատմութիւն Հայոց, Բնական բնագիրը եւ ներածութիւնը Մ. Աբեղեանի եւ Յ. Յարութիւնեանի, նմանահանութիւն, լրացումներ՝ Ա. Բ. Սարգսեանի, Երևան, 1991, որին հղումները մեր շարադրանքում կդնենք փակագծում, գրի եւ գլխի նշումով:

<sup>9</sup> Հրայր Աճառյանը կտրականապես հերժում է ոչ միայն պատմագրության, այլև ընդհանրապես հայ գրականության գոյությունը մինչև Մաշտոց. «Հայերը նախքան Մեսրոպը, գրավոր գրականություն չեն ունեցած... Մեսրոպից առաջ հայերեն գրականություն ենթադրելը, որ իբր թե ջնջեց Լուսավորիչը՝ այրելով բոլոր հայերեն գրքերը, անհիմն հեխար է միայն» (Հ. Աճառյան, Հայոց գրերը, Երևան 1984, էջ 456):

խորդած շրջանը պատմագրության ավանդույթի ու դրանով արտահայտված՝ պատմագիտական մտքի առումով, չի ունեցել ներքին, տեղական սնուցման բավարար աղբյուր, հենակետ, ինչով ամբողջությամբ կարելի կլիներ պայմանավորել այդ դարի բարձրակարգ պատմագիտական միտքը<sup>10</sup>:

Հաղորդված տեղեկությունների մանրամասն քննությունը բերել է առավել տարածված այն եզրահանգման, որ Մաշտոցյան այբուբենն ո՛վ է հայերենը դարձել գրավոր լեզու: Այսինքն, այն, ինչը որպես փաստ դեռ 5-րդ դարում արձանագրում են Կորյունը եւ մյուսները: Այլ պատասխանները՝ հենված նույն դարի գրավոր հուշարձանների առատության, դրանց լեզվական կատարելության եւ այլ փաստերի վրա, մնում են, թեկուզ տրամաբանական, սակայն ենթադրությունների ոլորտում: Ուստի ե՛ն 5-րդ դարի մշակութային «պայթյունի» համար որպես, դարձյալ ներմշակութային շրջանակներում, տրված բացատրություն, մնում է բավարարվել Գագիկ Սարգսյանի հետեւյալ ընդհանրական եզրահանգմամբ. «Հին Հայաստանի հոգևոր մշակույթը ևս, ինչպես նյութական մշակույթը, դրսևորում է զարգացման երկու, փոխադարձաբար կապված ճյուղ՝ տեղական ժողովրդականը և տեղականի և հելլենական մշակույթի համատեղման արդյունք հանդիսացած՝ հայ հելլենիստականը: Երկուսն էլ ունեցել են իրենց մեծ նվաճումները և իրենց զարգացմամբ ու ստեղծած արժեքներով նախապատրաստել հաջորդ, վաղ միջնադարյան շրջանի հայ ազգային մշակույթի աննախընթաց ծաղկումն ու փթթումը»<sup>11</sup>:

Ոսկեդարի իրոք բացառիկ պատմագիտական մտքի հիմքերը փնտրելու հիմնական տեղը մնում է առաջին պատմիչների՝ Հայաստանում գոյություն ունեցող դպրոցներում ու հատկապես Մաշտոցի եւ Սահակ կաթողիկոսի նախաձեռնությամբ՝ բազմաթիվ ուսանողների արտերկրում բարձրակարգ կրթություն ստանալու, մասնավորապես հունական անտիկ պատմագրական ավանդներին կամ ժամանակի պատմագիտական մտքին ծանոթանալու ու քաջատեղյակ լինելու մեջ<sup>12</sup>: Այսինքն՝ այդ ամենի շնորհիվ է, որ տվյալ բնագավառում տեղի ունե-

<sup>10</sup> Այդուամենայնիվ, նկատի ունենալով հնագույն շրջանի համար հորեմացու հայթայթած սակավ աղբյուրները, Գ. Սարգսյանը համարում է, որ «հայկական հողի վրա գոյություն է ունեցել պատմագրական հաջորդակցություն, որը նեղել-անցնելով դարերը եւ բրիտոնետոյան հարուցած պատնեշները, հասել է մետրոպոլիտոս գրականությանը եւ հատկապես հորեմացուն» (Գ. Ս. Սարգսյան, Հելլենիստական դարաշրջանի Հայաստանը և Մովսես հորեմացին, Երևան, 1966, էջ 21-22):

<sup>11</sup> Հայ ժողովրդի պատմություն, ՀԽՍՀ ԳԱ հրատարակություն, հ. 1, Երևան, 1971, էջ 918 (այս հրատարակությանը հղումներն այսուհետ կտանք ՀԺԳ հապավմամբ):

<sup>12</sup> Ագաթանգեղոսի հեղինակի՝ իր մասին ասած մի խոսքից ենթադրելի է պատմագրության՝ որպես գիտական առարկայի լավագույն ուսուցման հիմքը ժամանակի կրթական համակարգում. «Իսկ մեք որպէս ընկալաք զհրամանս Բոյոյ թագաւորութեանդ, քաջ արանց Տրդատ, գրել զայս ամենայն՝ որպէս օրէն է ժամանակագիր մատենից՝ ըստ այնմ ձեռոյ դրոշմեցաք,

ցած թռիչքային զարգացումը, քանակական հատկանիշից զատ, բնորոշվում է նաև պատմագիտական-մասնագիտական առումով որակական բարձր մակարդակով: Այլ հարց է, թե ինչու նման պահանջ ու նախաձեռնություն չէր եղել նաև նախորդ դարում:

Ինչ վերաբերում է նույն դարի պատմագրության քանակական հատկանիշին՝ «պատմագրության արտասովոր ծաղկման» փաստին, դրա լիարժեք ու ամբողջական բացատրությունը հասնելն ավելի դժվար է թվում մի այլ հանգամանքով:

Հաջորդ դարերի հայ պատմագրությունը, եթե անգամ գերազանցեք 5-րդ դարին, կարելի կլինեք դրա համար որպես բացատրություն, ելակետային ապահով հիմք դիտել նույն բնագավառում արդեն իսկ առկա՝ հայրենի «ոսկեդարի» հարուստ ժառանգությունը: Մինչդեռ մեր պատմագրության «ժանրական կենտրոնը», բոլոր առումներով, մնաց 5-րդ դարում<sup>3</sup>: Անշուշտ, խիստ արժեքավոր են նաև հետագա դարերի հուշարձանները, եւ դա՝ ոչ միայն հայկական, այլ նաև միջազգային չափանիշներով: Սակայն որեւէ դարի, անգամ ավելի ընդարձակ ու ամփոփ մի պատմաշրջանի պատմագրությունն այդպես էլ ոչ միայն չգերազանցեց, այլև որեւէ չափորոշիչով չհասավ «ոսկեդարի» պատմագրության մակարդակին, ընդգրկումին ու ծավալին: Եւ այս հանգամանքն ավելի է սրում 5-րդ դարի պատմագրության աննախադեպ բռնկման՝ նաև մշակութային ոլորտից դուրս հիմքերի՝ համապատասխան առարկայական ազդակների փնտրտուքի հարցը:

5-րդ դարի մատենագրության քանակական կամ ծավալային առատությունը բացատրվում է քրիստոնեության լիակատար տարածման եւ վերջնական արմատավորման ընդհանրական եւ հրատապ դարձած խնդրով: Այդ խնդրի լուծման անհրաժեշտությամբ էլ պայմանավորված է համարվում դրա «գործիքի»՝ հայերենի այբուբենի ստեղծումը: Այս բացատրությունն են տալիս հարցին անդրադարձող մեր բոլոր պատմիչները:

Սա ճիշտ բացատրություն է՝ Աստվածաշնչից սկսած, դավանաբանական բնույթի թարգմանական գրականության, ինչպես նաև նույն նպատակին ծառայող դավանաբանական ինքնուրույն գործերի մասով: Բայց, անգամ այս դեպքում, դա ոչ բավարար է թվում հետեւյալ նկատառումներով.

**ըստ օրինակի յունական հարտարութեանն արկեալ ի շար զամենայն»** (Ագաթանգեղոյ Պատմութիւն Հայոց, աշխատութեամբ Գ. Տեր-Մկրտչեան եւ Ստ. Կանայեանց, Տփղիս, 1909, էջ 469, պարագրաֆ 892) (Ագաթանգեղոսին հղումներն այսուհետեւ կտանք տեքստում՝ փակագծում պարագրաֆի նշմամբ):

<sup>13</sup> Ահա եւ Հ. Աճառյանի գնահատականը. «Ե դարը համեմատելով հաջորդ դարերի հետ, շատ եղիւ է գրական արտադրության կողմից. սրանց թվական առավելությունը գերազանցում է բոլոր մյուս դարերից» (Հ. Աճառյան, Հայոց գրերը, էջ 209):

Քրիստոնեությունը գրավոր վարդապետություն է, ուստի եւ այն ընդունելը, որպես կանոն, ուղեկցվել է համապատասխան «գործիքի»՝ ազգային այբուբենի ստեղծմամբ: Աստվածաշնչի հայերեն թարգմանության պատմության եւ հանգամանքների ուսումնասիրության մեջ Մեսրոպ Տեր-Մովսիսյանը դա հատուկ արձանագրում է. «Ընդհանուր պատմությունից հայտնի է, թե որտեղ ի հայտ է եկել քրիստոնեական կրոնը, այնտեղ առաջացել է ազգային գրչության պահանջարկ. այդպես եղել է գոթերի մոտ, այդպես եղել է սլավոնների մոտ: Ուլֆիլան՝ գոթերի քարոզիչը, իր քարոզի հաջողության համար ստեղծեց գոթական այբուբենը: Կիրիլը... ամենից առաջ կազմեց սլավոններեն լեզվի այբուբենը եւ թարգմանեց սուրբ ավետարանը»<sup>14</sup>:

եւ այսպես՝

ա) Քրիստոնեության ընդունումն ու տարածումը դեռ ավելի քան մեկ դար առաջ էր համարվել կարեւորագույն կենսական ու հրատապ քաղաքական խնդիր եւ արվել էր այն որպես պետական կրոն ընդունելու արմատական, հեղափոխական, խիզախ քայլը: Այսինքն՝ քարոզչական, դավանաբանական բնույթի նյութեր հայերենով ունենալու նման պահանջ պետք է առաջանար ի սկզբանե՝ դրանից անմիջապես հետո: Ինչպե՞ս է, որ ամբողջ 100 տարի այդ ուղղությամբ որեւէ քայլ չի արվել, մինչդեռ հաջորդ հարյուրամյակում այդ ուղղությամբ գործադրվել են հսկայական ջանքեր, տեղի է ունեցել ահռելի «պայթյուն»:

բ) Առավել եւս պատմագրության նման ծաղկման համար ավելի մեծ է լրացուցիչ բացատրության կարիքը: Պատմագրության, որպես դիսցիպլինի, կապը դավանական խնդիրների հետ այդչափ սերտ ու անմիջական կարող էր չդիտվել: Այն, փաստորեն, այդպիսին չի դիտվել նաեւ արդի պատմագրության մեջ:

Այսինքն, առաջանում են հարցեր եւ խնդիրներ.

- Չէր կարող ի սկզբանե եւ ավելի քան մեկ դար չգիտակցվել, որ քրիստոնեությունը, որպես գրավոր վարդապետություն, լայն զանգվածներին կարելի կլիներ հասցնել միայն համապատասխան նյութը մայրենի լեզվով գրավոր ունենալով: Ինչո՞ւ այլ ժողովուրդներ դա արել են, մենք՝ ոչ: Ի՞նչը կարող էր լինել այդ «հապաղման», հանգստության պատճառը:
- Դժվար է պատկերացնել, թե օտար լեզուներով (հունարեն, ասորերեն) նոր կրոնի տարածման այդքան ակնհայտ անհարմարությունը հարյուր տարի հետո առաջինը դիպվածով հայտնաբերել է Մաշտոցը՝ Գողթն գավառում քարոզչություն անելիս, ինչպես դա ներկայացնում են պատմիչները:
- Դժվար է պատկերացնել նաեւ, թե ավելի քան հարյուր տարի չի գի-

<sup>14</sup> Մ. Տեր-Մովսիսեան, Պատմութիւն սուրբ գրոց..., էջ 38:

տակցվել համապատասխան քարոզչական նյութերը մայրենի լեզվով ունենալու համար այդքան անհրաժեշտ՝ հայերեն գրի ստեղծման (կամ այլ մի գիր հայերենին հարմարեցնելու) հարցը: Ինչո՞ւ է դա հենց այդպես ներկայացվում ու դրան այդչափ մեծ կարեւորություն տրվում 5-րդ դարի պատմիչներից սկսած:

- Անբավարար է նաեւ հայ մատենագրություն, մասնավորապես պատմագրության բուն ծաղկումը միայն գրերի գյուտով պայմանավորելը (տե՛ս վերելում Խորենացու վկայությունը՝ այլ գրեր օգտագործելու հնարավորության մասին): Եթե նկատի ենք ունենում գրերի գյուտի պաշտոնականացված թվականը (405/406) եւ 5-րդ դարի պատմագրական հուշարձանների ընդունված թվագրվումը, ապա ստացվում է, որ գրերի գյուտից մոտ չորս տասնամյակ ուշացումով է ծնվում հայ պատմագրությունը՝ կարճ ժամանակում ծնունդ տալով 6 նշանավոր հուշարձանների<sup>15</sup>:
- Ինչպե՞ս է, որ սեփական պատմության գրավոր արձանագրման նկատմամբ երկար դարերի պետականության պայմաններում այդքան անտարբեր հայ քաղաքական ու մշակութային ընտրանին (ըստ Խորենացու), 5-րդ դարի կեսերից (երբ արդեն չկար թագավորության տեսքով հայ պետականությունը) կտրուկ շահագրգիռ ու նախանձախնդիր դարձավ սեփական պատմության արձանագրմանը: Մինչդեռ օրինաչափը հակառակն է՝ պետականության պայմաններն են նպաստավոր պատմագրական երկերի ստեղծման համար: Ո՞րն էր այն հուժկու ազդակ-խթանիչը, շարժառիթը, որ բացակայել էր մինչ այդ, իսկ հետագա դարերում էլ նույն ուժգնությամբ չի դրսևորվել:

Այսինքն՝ 5-րդ դարի համար «մշակութային պայթյուն», «գրականության ոսկեդար» բնորոշումները, արժանի ու ճշգրիտ գնահատականներ լինելով հանդերձ՝ արձանագրումներ են ավելի շատ մշակութային հարթության վրա: Կարծում ենք, դրա բացատրությունները ամբողջացնելու կարեւոր հնարավորություն է պարունակում տվյալ խնդիրը, մասնավորապես պատմագրության մասով, քաղաքական հարթության վրա ավելի ուշադիր դիտարկումը: Նկատի ունենք նման քննությունը հետեւյալ երեք հարցերի ավելի լայն համատեքստում.

<sup>15</sup> Ստ. Մալխայանցը տալիս է այսպիսի ժամանակագրություն. Եղիշե՝ 461թ., Ագաթանգեղոս՝ 461-465, Վկայաբանություն Թադեոսի՝ 465-470, Փավստոս Բուզանդ՝ մոտ 475, Մովսես Խորենացի՝ մոտ 485, Ղազար Փարպեցի՝ 490-ականներ (Ստ. Մալխայանց, Բանասիրական ուսումնասիրություններ, Երևան. 1982, էջ 34: Այս ցանկում չկա Կորյունը, որի աշխատանքը Մանուկ Աբեղյանը թվագրում է 443-451 թվականների միջև (տե՛ս Կորյուն, Վարք Մաշտոցի, աշխարհաբար թարգմանությունը ներածական ուսումնասիրությամբ, առաջաբանով և ծանոթագրություններով Մ. Աբեղյանի, Երևան, 1962, էջ 5:



Ա) Մշակույթի եւ քաղաքականության կապը:

Բ) Պատմագրության եւ գաղափարախոսության կապն ընդհանրապես, իրադարձությունների, իրողությունների, օբյեկտիվ իրականության վրա այդ կապի ազդեցությունը՝ ինչպես ներկայի, այնպես էլ անցյալի առումով:

Գ) Կրոնը ոչ միայն որպես մշակութային, այլ, առաջին հերթին, նաեւ որպես քաղաքական երեւույթ դիտարկելը. կրոն եւ իշխանություն փոխհարաբերությունը:

Հնդ որում՝ երեք հարցերն էլ, իրենց խնդիրների կայունությամբ, ժամանակային լայն ընդգրկում ունեն եւ հնագույն ժամանակներից հասնում են ընդհուպ մեր օրերը:

### Մշակույթ եւ քաղաքականություն

Յուրաքանչյուր հասարակություն որեւէ պատմաշրջանում ապրել եւ ապրում է փոխկապակցված երեք հիմնական՝ տնտեսական, մշակութային եւ քաղաքական կյանքով կամ հարթություններում: Վերջին երկուսը շատ ավելի սերտ, փոխներգործուն կապի մեջ են եւ անհնար է միմյանցից առանձնացնել: Մշակույթն ընդհանրապես, դրա վերելքը, վայրէջքը, ուղղությունները եւ այլն, զարգացման ներքին կարեւոր հանգամանքներից ու ազդակներից զատ, կարող են պայմանավորվել տվյալ պատմաշրջանի քաղաքական կյանքով, վերջինիս առաջնահերթ օրակարգերով, դրանց ստեղծած միջնորոտով ու միջավայրով: Մշակութային կյանքի ուսումնասիրումը կարող է հստակեցնել, առարկայացնել ժամանակաշրջանի քաղաքական օրակարգի խնդիրները, եւ ընդհակառակը՝ քաղաքական իրողությունների ուսումնասիրումը կարող է վերհանել մշակութային դրսեւորումների ազդակներն ու հիմքերը: Պատմության զարգացման գործընթացում, որպես շարժիչ ուժ, առաջնայինն, անշուշտ, քաղաքական գործոնն է իշխանության համար պայքարի տեսքով, մշակույթը դրա սպասավորի դերում է, բայց կարեւորը դրանց անհերքելի փոխադարձ կապն է, ինչը եւ պետք է անպայման հաշվի առնել քաղաքական եւ մշակութային իրողությունները քննելիս: Քաղաքական կյանքի եւ քաղաքական իշխանության հետ, բնականաբար, տարբեր են մշակույթի տարբեր բնագավառների կապի սերտության եւ փոխներգործության աստիճանը: Այդ կապը, եթե քիչ նկատելի, կամ միջնորդավորված է նյութական մշակույթի հետ, ապա ընդհակառակը՝ սերտ է ու անմիջական հոգեւոր մշակույթի հետ:

Եթե համարենք, ինչպես ավանդաբար ընդունված է, որ, կրոնը մշակութային երեւույթ է, ապա քաղաքական կյանքի այդ կապն առաջին հերթին կրոնի հետ է:

Կյանքի յուրաքանչյուր բնագավառի, այդ թվում նաեւ մշակույթի, դրա մաս

համարվող կրոնի զարգացման ընթացքի հիմքերն, անշուշտ, բնական է փնտրել իր ներսում՝ նախորդ շրջանում ստեղծված արժեքների, գոյացած ավանդույթի, նաեւ՝ այլ մշակույթներից կրած ազդեցությունների շրջանակներում:

Հայ ժողովրդի պատմության ակադեմիական հրատարակությունը այդ խնդիրը մինչքրիստոնեական շրջանի տարբեր փուլերի համար հենց այդպես էլ ամփոփում է: Ահա համապատասխան բաժիններում գնահատականների կամ եզրահանգումների այդ պատկերը ժամանակային հաջորդականությամբ.

1. «Նախնադարյան նյութական արտադրության, սոցիալ-տնտեսական ու պատմական հարաբերությունների առաջադիմությանն առընթեր ծագում, զարգանում ու կատարելության է հասնում նաեւ տեղաբնակ ցեղերի հոգեւոր կյանքը՝ գաղափարաբանությունը, կրոնն ու արվեստը՝ նախադասակարգային մշակույթի կարեւորագույն այն բաղադրիչները, որոնց հիման վրա մ.թ.ա. 1-ին հազարամյակում, փոխադարձ կապի եւ առնչության մեջ ձեւավորվեցին նախ ուրարտական եւ ապա վաղ հայկական մշակույթի բարդ եւ գեղեցիկ կառույցները»<sup>16</sup>:
2. «Հայ հասարակության անմիջական ակունքներից մեկի՝ Ուրարտուի մշակույթի համառոտ ակնարկը ցույց է տալիս, որ հինարեւելյան տիպի ուշ շրջանի այդ պետությունն ունեցել է բարձր զարգացած ինքնատիպ մշակույթ, որն սկզբնապես կապված է եղել խորրիական աշխարհի հետ, իսկ ավելի ուշ, մ.թ.ա. 9-րդ դարից սկսած, կրել է Ասորեստանի ուժեղ ազդեցությունը: Բայց... մշտապես պահել է իր մշակույթի ուրույն գծերը եւ ազդել ոչ միայն իր կազմի մեջ մտած երկրների, այլեւ այն երկրների մշակույթի զարգացման վրա, որոնց հետ հարաբերություն է ունեցել»<sup>17</sup>:
3. «Վաղ հայկական մշակույթը» ներկայացնող գլխում (մ.թ.ա. 6-4-րդ դդ.), ըստ էության, նման ամփոփիչ խոսք էլ չկա դրա հիմքերի մասին: Խոսք չկա նաեւ «Հայերի հնագույն հավատալիքները» բաժնում քաղաքական իշխանության եւ կրոնի կապի մասին<sup>18</sup>:
4. «Հին արեւելյան հարուստ, բայց եւ տարբեր երկրների ինքնատիպ մշա-

<sup>16</sup> ՀԺՊ, հ. 1, էջ 246:

<sup>17</sup> ՀԺՊ, հ.1, էջ 420 (համապատասխան զրույթ՝ «Արվեստ, կրոն, գիր, գրականություն» վերնագրով): Թվում էր, թե այստեղ «Կրոնը եւ հավատալիքները» ենթազխի տակ (էջ 407-414) արձանագրում կլինի պետական, քաղաքական կյանքի հետ կրոնի առնչության մասին: Նույն կերպ՝ նման մի ակնառկ չկա նաեւ Ուրարտուի «Պետական կառուցվածքը» բաժնում (էջ 344): Եւ դա այն դեպքում, երբ սեպագիր աղբյուրները դրա համար ավելի քան բավարար նյութ են առամարդում (տե՛ս Ս. Հմայակյան, Վանի թագավորության պետական կրոնը, Երեւան, 1990, մասնավորապես՝ էջ 33-35):

<sup>18</sup> ՀԺՊ, հ.1. էջ 464-486:

կույթը խաչավորվեց փարթամորեն ծաղկած հելլեն մշակույթի հետ՝ ծնունդ տալով մի նոր յուրահատուկ բնույթի մշակույթի, որը զարգանալով նոր հասարակական տնտեսական հիմքի վրա, ինքն էլ ստացավ այսպես կոչված **հելլենիստական կերպարանք**»<sup>19</sup>:

Այսինքն՝ մշակույթին վերաբերող բաժինները համարյա ամբողջությամբ մեկուսացված են քաղաքական կյանքից եւ ներկայանում են, մի տեսակ, որպես «ինքնին» երեւույթ: Մշակույթի, որպես մի ամբողջության, այնպես էլ առանձին բնագավառների զարգացումն ու դրսեւորումները բացատրվում են միմիայն նախորդ փուլերի ձեռքբերումներով, առավելագույնը՝ այդ հիմքին ավելացնելով «հասարակական-տնտեսական զարգացման» հերթական փուլի գործոնը եւ արտաքին ազդեցությունները:

Սա, բնական ու ճիշտ մոտեցում լինելով հանդերձ, այնուամենայնիվ, միակողմանի է, քանի որ իր մեջ չի ներառում վերոնշյալ երեք փոխկապակցված բնագավառներից **քաղաքականը**: Հատկանշական է, որ նախադասակարգային, ուրարտական ու հին հայկական, ապա հելլենիստական դարաշրջանների մշակույթներին վերաբերող երեք ընդարձակ բաժիններում **քաղաքական** բառը, կարծես թե, օգտագործվում է միայն մեկ անգամ, այն էլ «Հելլենիստական թատրոնը Հայաստանում» ենթավերնագրով ներկայացող մասնավոր մի հարցի տակ (հեղինակ՝ Գ. Խ. Սարգսյան)<sup>20</sup>:

Մշակույթի որեւէ ճյուղի դրսեւորման եւ քաղաքական կյանքի, քաղաքական երեւույթի հետ կապի մասին խոսք չկա նաեւ դրա համար ամենասպասելի տեղում՝ «Հին հայկական պաշտամունքը եւ կրոնը» (էջ 900-906) ենթագլխում: Հեթանոսական կրոնական կառույցի՝ քրմություն մասին «Քրմերի դերը հասարակական կյանքում» վերնագրի տակ, ընդամենը 12 տողում միայն նրանց տարբեր գործառույթների ցանկն է, հողային սեփականությունը եւ այլ ունեցվածքը: Քաղաքական իշխանության հետ ոչ մի կապ՝ ինչպես հեթանոսական կրոնական համակարգի ընդհանրապես, այնպես էլ դրա սպասավորների դեպքում:

<sup>19</sup> ՀԺՊ, հ.1, էջ 847: Ամբողջ գրույթը «Հայկական մշակույթը հելլենիստական դարաշրջանում» բաժինը՝ էջ 846-918: «Հին հայկական պաշտամունքը եւ կրոնը» ենթագլուխը՝ էջ 900-906):

<sup>20</sup> «Այդ փաստը (թատրոնի գոյության – Ա. Ս.) ճիշտ հասկանալու համար անհրաժեշտ է որոշ պատկերացում կազմել դասական եւ հելլենիստական շրջանի թատրոնի գեղարվեստական բարձր արժեքից բացի, նաեւ նրա **հասարակական-քաղաքական** դերի մասին», «Թատրոնը իշխող դասակարգի խոսափողն էր, որի միջոցով նա իր գաղափարախոսությունն էր փոխանցում փաղափ-պետության բնակիչներին» (ՀԺՊ, հ.1, էջ 915): Նույն հեղինակն է, որ այդ կապը կարճատև արձանագրում է մշակույթին չվերաբերող «Հայաստանի պետական կարգը հելլենիստական Հայաստանում» գլխում. «Թագավորական դինաստիայի պաշտամունքը, որ հանախ անվանում են «փաղափական կրոն», պետական իշխանության այլ միջոցների շարքում ունեցել է լուրջ սոցիալական ֆունկցիա՝ օժանդակել տիրող դասակարգին նրա տիրապետության օժանդակման գործում» (ՀԺՊ, հ. 1, էջ 678):

Այսինքն՝ մշակույթի ասպարեզի զարգացման մասին ամփոփիչ գնահատականները ճիշտ լինելով հանդերձ, հիմքում ունեն այն իմաստավորելու հիմք բաղադրիչներից միայն մեկը՝ ներքինը, ներմշակութայինը եւ, դրանով իսկ, միակողմանի են կամ ամբողջական չեն: **Նկատի ունենք, մասնավորապես, կրոնի եւ իշխանության կապը ու դրա քաղաքական իմաստավորումը:**

Այնպես չէ, որ այդ մասին վկայող հիմքեր չկան: Ընդհակառակը, դրանք բազմաթիվ են՝ ցայտուն արտահայտված, մասնավորապես, թագավորների նախնիների պաշտամունքի եւ հենց իշխող գահակալների աստվածացման ու պաշտամունքի տեսքով: Եթե կա նյութը, եղել են նաեւ գիտական անդրադարձներ: Ուրարտական շրջանի համար այդ տեսանկյունով դիտարկումներ եւ արձանագրումներ կան Միմոն Հմայակյանի աշխատություններից մեկում<sup>21</sup>: Հելլենիստական դարաշրջանի Հայաստանի համար նույն խնդիրն ավելի առարկայական է ներկայացնում Գագիկ Սարգսյանը<sup>22</sup>: Ընդ որում՝ միջազգային պատմագիտությանը քաջատեղյակ գիտնականը, նկատի ունենալով տիրակալների ու նրանց նախնիների պաշտամունքին վերաբերող ոչ միայն հայկական նյութը, կրոնի, որպես քաղաքական գործոնի անտեսման նույն դիտարկումն է անում նաեւ հենց միջազգային պատմագիտության համար.

«Ի վերջո մի քանի խոսք քննության առարկա երեւույթի սոցիալ-քաղաքական նշանակության մասին: Արտասահմանյան հետազոտողները, որոնք հսկայական ու մանրակրկիտ աշխատանք են կատարել տիրակալի ու նրա նախնիների պաշտամունքի՝ տարբեր երկրներում ու ժամանակաշրջաններում գոյություն ունեցած կոնկրետ ձևերի ու դրսևորումների բացահայտման գործում, **հաճախ սքողում, ավելի ճիշտ՝ մերժում են նրա սոցիալ-քաղաքական նշանակությունը, որպես միապետի կենտրոնացված իշխանությանը օժանդակող միջոցի**»<sup>23</sup>:

Այսինքն՝ կրոն – իշխանություն կապի ավելի հիմնավոր վերհանման ու քաղաքական իմաստավորման անբավարարությունը, ընդհուպ դրանից խույս տալը, ոչ թե հենց հայ պատմագիտությանը բնորոշ երեւույթ է, այլ նաեւ ընդհանրական բնույթ ունի: Մերժելով նման մոտեցումը ու դրա համար բերվող փաստարկները «սոփեստություն» գնահատելով, Գ. Սարգսյանը ճշգրիտ նկատում է. «Բայց չէ՞ որ իշխանությունը, մեկ անգամ հաստատվելով, այնուհետև անսասան չի մնում... իշխանությունը մշտական նեցուկի ու հենարանի կարիք է զգում, որոնք և հելլենիստական միապետները որոնում և գտնում են տիրող դասակարգի տարբեր սոցիալական շերտերում ու տարրերում, ներգրավելով այս գործի

<sup>21</sup> Ս. Հմայակյան, Վանի թագավորություն..., էջ 33-35:

<sup>22</sup> Գ. Սարգսյան, Հելլենիստական դարաշրջանի Հայաստանը..., էջ 21-78:

<sup>23</sup> Նույն տեղում, էջ 76-77:

մեջ, անշուշտ, և հոգևոր գեները, առաջին հերթին՝ կրոնը»<sup>24</sup>: Այս բանաձևեր պետք է տարածել հելլենիզմին նախորդող եւ հաջորդող դարաշրջանների վրա:

### Պատմագրություն և գաղափարախոսականություն

Իշխող գաղափարախոսությունների ներգործիչ ազդեցությունը մշակույթի տարբեր ճյուղերի եւ առաջին հերթին պատմագրության վրա ընդհանրական երեւույթ է: Ներգործությունն այնքան ավելի զգալի է, որքան տվյալ գաղափարախոսությունն «ագրեսիվ» է, այլընտրանք չի հանդուրժում եւ հավակնում է միակը լինելու, ընդհուպ՝ համաշխարհային տիրապետության դերի: Այդպիսիք են եղել միաստվածային կրոնական վարդապետությունները, ժամանակակից աշխարհում՝ ազգի բացառիկության հիմքով «ազգային գաղափարախոսություն» հռչակված, ընդհուպ ֆաշիզմին սահմանակցողները, վերազգայինները, օրինակ՝ մարքսիստական-կոմունիստականի տեսքով եւ դրանց տարատեսակները: Որքան մեծ է գաղափարախոսությունների ներգործուն ուժը, այնքան ավելի մեծ է այդ միջավայրում գոյացած պատմագրության (հնում) եւ պատմագիտության (նոր ժամանակներում) վրա դրանց գրաքննիչ ներգործությունը հօգուտ տվյալ գաղափարախոսության, ուստի եւ՝ ի վնաս պատմական ճշմարտության, օբյեկտիվության:

Հայ պատմագրությունը (ինչպես եւ միջնադարյան պատմագրությունները մեծագույն մասամբ) գործնականում ամբողջությամբ գոյացել է հոգեւոր-եկեղեցական գաղափարախոսական միջավայրում: Այդ միջավայրը, բնականաբար, իր սրբագործած արժեքներով, առանցքային գծերով, որոշակիացրած շրջանակներով ու հավակնություններով պետք է պայմանավորեր պատմագրության որակները, թողներ իր կնիքը՝ նաեւ ի վնաս իրադարձությունների եւ իրողությունների օբյեկտիվության, պատմականության: Նույնքան բնական է, որ նոր եւ նորագույն շրջանում պատմական գիտությունը պիտի բախվեր այդ ամենի իներցիային՝ ավանդական պատմությունը գիտականի վերածելու իր առաքելությունը կատարելիս: Դա տեղի է ունեցել աստիճանաբար, ինչպես օտար աղբյուրների տվյալների եւ նորահայտ հնագիտական նյութի համադիր գիտական քննությանը, այնպես էլ ուսումնասիրման մեթոդների կատարելագործմամբ: Սակայն բոլոր առումներով չէ, որ այս գործը հնարավոր է եղել հասցնել իր վերջնակետին: Նկատի ունենք ոչ միայն այն, որ նոր շրջանում գիտնականների մի մասն էլ գործել է իշխող մեկ այլ գաղափարախոսական միջավայրում (խորհրդային-կոմունիստական), ենթարկվել դրա կարծրատիպերի ու շրջանակների թեղադրանքին: Պատճառը նաեւ պատմական նույն փաստերն ու վկայությունները (որոնք վաղուց հայտնի են) ուսումնասիրելու դիտանկյունների հետ է

<sup>24</sup> Նույն տեղում, էջ 77:

կապված, այս դեպքում, մասնավորապես, օբյեկտիվ պատճառներով, քաղաքական դիտանկյունից դրանց ուսումնասիրման եւ իմաստավորման սահմանափակության, որ, ինչպես վերելում տեսանք, միայն հայկական երեւույթ չէ:

եղել են դեպքեր, երբ դարերից եկած սրբագործված պատկերացումների իներցիան պատմագիտությունը հաղթահարել է:

Օրինակ՝ Պապ թագավորի դեպքում: Մեր հին մատենագիրները նրան ներկայացնում են ամենաբացասական գծերով եւ որակումներով՝ մեղադրելով ներսես կաթողիկոսին թունավորելով սպանելու, այլ հանցանքների ու ժամանակին հայտնի բոլոր հնարավոր մեղքերի ու աղտեղությունների մեջ: Ողջ միջնադարում այդ բնութագրերը սրբագործված էին եւ անփոփոխ<sup>25</sup>: Պատմագիտությունը աղբյուրների նույն վկայությունները քաղաքական դիտանկյամբ իմաստավորելով, վերանայել է այդ պատկերացումները եւ գնահատականները, պատմիչների ամբաստանությունները համարելով հորինված՝ Պապին գնահատել որպես պետականության շահերից բխող համարձակ քայլեր անող իրատես քաղաքական գործչի<sup>26</sup>:

Երբեմն այդ իներցիան հնարավոր չի եղել հաղթահարել:

Հայոց պատմության ամենասրբագործված դրվագներից մեկը Վարդանանց պատերազմն է՝ Ավարայրի ճակատամարտով: Հիմքում եղիշեի եւ Ղազար Փարպեցու պատմություններն են, ըստ որոնց՝ քրիստոնեությանը նվիրյալ «ուխտապահները» Վարդան Մամիկոնյանի գլխավորությամբ հայրենասիրության ու հերոսության մարմնավորողներ են, «ուխտագանցները»՝ Վասակ Սյունու գլխավորությամբ՝ վատություն ու դավաճանություն տիպարներ:

Նույն այդ նյութը, ընդամենը փոխելով դրա ուսումնասիրման դիտանկյունը եւ նայելով վերը նշած քաղաքական հայացքով, փորձել է իմաստավորել Ն. Ադոնցը եւ հանգել բոլորովին տարբեր արդյունքների ու գնահատականների<sup>27</sup>: Ինչպե՞ս գալ նման դիտանկյան. «Եթե մի կողմ նետելու լինենք վարքագրական տեսակետը, որով եղիշեն եւ Ղազարը դիտում են իրերը, եւ շարադրանքից հեռացնեք կուսակցական եւ Վասակի նկատմամբ թշնամական ոգին, ապա իրադարձությունը մեզ կներկայանա այլ լույսի ներքո»: Կստացվի, որ Վասակ Սյունին, որ գլխավորում էր նախարարների մեծամասնությունը, իրավիճակի գնահատականի հարցում պարզապես առաջնորդվել է քաղաքական իրատեսությամբ. «Հայոց իշխանները, առավել եւս երկրի կառավարիչ Վասակը, օժտված էին քաղաքական խոհեմությամբ եւ քաջ գիտակցում էին, որ իրենց համար անհ-

<sup>25</sup> Այդպիսին է Պապը Բուզանդից սկսած մինչեւ հայ միջնադարյան պատմագրության ավարտը եւ պատմագիտության սկիզբը խորհրդանշող Մ. Չամչյան (տե՛ս Մ. Չամչյան, Հայոց պատմություն, Կ. Ա, Երևան, 1985, էջ 468-469):

<sup>26</sup> Հ. Մանանդյան, Երկեր, Կ. Բ, էջ 216: ՀԺՊ, Կ.2, էջ 103-105:

<sup>27</sup> Ն. Արզնյ, Մարզպան Վասակը պատմաբանների դատաստանի առաջ, Երևան, 2007:

նարին է ուժերը չափել հզորագույն միապետության հետ»<sup>28</sup>: Եւ դա այն բանից հետո, երբ արդեն հայտնի էր դարձել, որ չի լինելու բյուզանդական եւ այլ տեղերից սպասվող կարեւոր օգնություններ, որոնք նկատի ունենալով է, որ մինչ այդ Պարսկաստանին զինված ապստամբությամբ ընդդիմանալու որոշում էր կայացվել հենց Վասակի մասնակցությամբ եւ առաջնորդությամբ<sup>29</sup>:

Դավաճանությունը, որպէս կանոն, անհատական կատ է հօգուտ թշնամու, նեղ անձնական որոշակի շահագրիտությամբ: Անբնական ու անտրամաբանական է, որ քաղաքական վճիռ կայացնող սուբյեկտների (այս դեպքում՝ հայ նախարարների) մեծամասնության որդեգրած ուղին դավաճանական լիներ, փոքրամասնությանը՝ հայրենասիրական: Ընդ որում՝ այս եւ նման այլ դեպքերում ոչ միայն պարտադիր չէ, այլ նաեւ անհեթեթ է ու հակագիտական՝ կողմերին այդ որակումներով պիտակավորելը:

Ու թեեւ Ն. Ադոնցի մոտեցումն ու եզրահանգումները պաշտպանեցին նաեւ հայտնի մի քանի այլ գիտնականներ, այնուամենայնիվ, պաշտոնական պատմագիտությունը մնաց Եղիշէի եւ Փարպեցու գծած եւ եկեղեցու կողմից դարերով սրբագործած պատկերացումների ու գնահատականների շրջանակներում<sup>30</sup>:

Այդ հողվածում Ադոնցն այսպիսի մի արձանագրում է անում.

«Քրիստոնեական նորածին լուսավորության ազդեցության տակ տեղի ունեցած ժողովրդական ոգու արագ վերելքը արտահայտություն գտավ պարսկական միապետության դեմ ուղղված, այսպէս կոչված, կրոնական շարժման մեջ: Այդ շարժման նկատմամբ ավանդական հայացքը, որն անցել է այն նկարագրող պատմիչներից նոր հետազոտողներին, ինձ թվում է միակողմանի եւ իրերի իրական դրույթանը չհամապատասխանող... Այս տեսքով են պատմիչները մեզ ներկայացնում հայերի ապստամբությունը 5-րդ դարում, ընդ որում՝

<sup>28</sup> Նույն տեղում, էջ 8:

<sup>29</sup> Ավելի վաղ շրջանի իրադարձությունների հետ կապված՝ նույն Վասակին Կորյունի տված ամենաբարձր գնահատականի առանցքում հենց իրատեսության հատկանիշն է. «Սիւնեաց քաջ Սիսական Վասակ, այր խորհրդական եւ հաննարեղ եւ յառաջիմաց, շնորհատուր իմաստութեամբն Աստուծոյ» (**Կորյուն**, *Վարք Մաշտոցի*, բնագիրը ձեռագրական այլ ընթերցվածներով, թարգմանությամբ, առաջաբանով եւ ծանոթություններով ի ձեռն *Մանուկ Աբեղյանի*, Երևան, 1941 ժ.Գ, էջ 62: Այսուհետ Կորյունին հղումները կանենք տեքստում, փակագծում միայն գլխահամարի նշմամբ): Խորենացին, որ գրում է ավելի ուշ (արդեն հայտնի Ավարայրից հետո), նույնպէս Վասակին հիշատակում է դրական ենթատեքստով: Բնականաբար, ծանոթ լինելով Կորյունի տված ներբողական գնահատականին, բայց, թերեւս, նկատի ունենալով ժամանակի սրբագործված պատկերացումները, նա բավարարվում է միայն Վասակի տարիփայլին բնորոշմամբ «մանուկն Վասակ» (Գ.ԾԳ.):

<sup>30</sup> ՀԺՊ, հ. 2, «Հայոց պատերազմը» գլուխը, էջ 176-192: Այստեղ միայն կարճառոտ ծանոթությամբ նշված է, որ Ա. Գարսապալյանը, Ն. Ադոնցը, Հ. Արմենը, Ստ. Մալխասյանը, Խ. Վեմյանը «Վասակ Սյունու քաղաքական կողմնորոշման եւ վարձագծի հարցում այլ կարծիք ունեն» (էջ 182):

նրանք, որպես հոգեւոր կոշման եւ դաստիարակության տեր անձինք, ջանում են ամբողջ պատմությունը հաղորդել կրոնական բնույթ»<sup>31</sup>:

Որոշակի մի հարցի առիթով Ադոնցի՝ քաղաքական դիտանկյունից կատարած քննությունը եւ տված այս հակիրճ գնահատականն այլ բան չէ, քան հենց պատմական իրողությունների արձանագրման վրա իշխող գաղափարախոսության ակտիվ ներգործություն՝ իրողությունների խաթարման հետեւանք ունեցող մի օրինակ<sup>32</sup>: Այն հանգիստ կարող է տարածվել նույն եւ հետագա դարերի ու պատմիչների վրա՝ տարբեր չափերով ու դրսևորումներով վերաբերել մեր պատմության ավանդված նմանօրինակ այլ «նուրբ» դրվագներին:

Քաղաքական մեկնակետով անցյալի դիտարկումը հայ պատմագիտության համար մշտապես է գաղափարախոսական լուրջ խոչընդոտներ ունեցել՝ ազդելով պատմության հավաստիության, օբյեկտիվության, գիտականության վրա՝ ընդհուպ աղավաղելով ու կեղծելով իրողությունները կամ փակելով դրանց հասնելու ճանապարհը:

Մինչխորհրդային շրջանում, ինչպես ասացինք, դա եղել է միջնադարյան պատմագրությունից եկած, Հայ առաքելական եկեղեցու գաղափարաբանությանը ներծծված, սրբագործված ու տարածված պատկերացումների մինչեւ վերջ չհաղթահարված իներցիան:

Խորհրդային տարիներին այլընտրանք չհանդուրժող իշխող գաղափարախոսությունը շատ ավելի ագրեսիվ էր. պատմության ըմբռնումը պետք է բխեր խորհրդային կոմունիստական գաղափարախոսությունից, հարմարեցվեր ու ծառայեր դրա կանխադրույթներին՝ ի վնաս պատմության գիտականության, հավաստիության եւ օբյեկտիվության: Իսկ առօրյա կյանքում ընդհանրապես «քաղաքական» բառի հասկացության վրա դրված «տաբու», կարծես, մեխանիկորեն տարածվում էր նաեւ այդ դիտանկյունից անցյալի ուսումնասիրման վրա՝ հետազոտողներին ակամա հեռու պահելով նման հարցադրումներից:

Եթե Ադոնցը մեր պատմության միայն առանձին մի դրվագի առիթով, եւ «կրոնական երանգավորում» մեղմ գնահատականով է արձանագրել քրիստոնեական գաղափարախոսության ներգործուն դերը պատմական իրողություն-

<sup>31</sup> Ն. Ադոնց, Մարգարան Վասակը..., էջ 5-7:

<sup>32</sup> Դժվար է պատկերացնել, որ նման մթնոլորտում նույն շրջանի հայ-պարսկական հարաբերությունների, նույն պատերազմի մասին 5-րդ, առավել եւս հաջորդ դարերում կարող էր գրվել պատմագրական այլ երկ, որտեղ պատմական այդ դրվագում Վասակը կներկայանար որպես լայնախոն եւ իրատես ֆաղափական գործիչ, ինչպես համոզված է Ադոնցը: Եթե անգամ գրվեր, եկեղեցական միջավայրում այն գոյություն իրավունք եւ հնարավորություն չէր կարող ունենալ:



ների հավաստիություն վրա<sup>33</sup>, ակադեմիկոս Գագիկ Սարգսյանի՝ խորհրդային կոմունիստական գաղափարախոսություն խաղացած դերի առիթով տված գնահատականը վերաբերում է հենց ողջ պատմական անցյալին: Այն, որքան արտաքուստ դաժան, սակայն ճշգրիտ է եւ զգաստացնող.

«**Իշխող քաղաքական դոկտրինայի թուլնը**, հոսելով հին պատմությունից դեպի նորը, հետզհետե ուժեղանում էր, իսկ հասնելով նորագույնին, պարզապես կազմալուծում այն: Բայց միայն սա չէր դրա վտանգը: Այն իր օրինակով սովորեցնում էր բոլոր պատմաշրջաններին մերձեցողներին **պատմական փաստերի ազդավորման, նենգափոխման թուլյատրեկիությունը**, նաև այնպիսի դեպքերում, երբ այդ արվում էր ոչ թե իշխող դոկտրինայի հոլով, այլ ցանկացած «բարձր» քաղաքական, կեղծ հայրենասիրական, ազգային, խմբակային կամ որևէ այլ նպատակով»<sup>34</sup>:

Այս արձանագրումը, կարելի է ասել, ընդհանրական է, կիրառելի է ցանկացած պատմաշրջանի համար՝ կախված դրա գաղափարախոսականացված միջավայրի միջոցառումի խտությունից եւ «ագրեսիվությունից»: Վերջիններս էլ, իրենց հերթին, ուղիղ համեմատական են այդ պահին հետապնդվող հիմնական քաղաքական խնդիրներին տրված կարեւորությունը:

Վերեւում ն. Ադոնցից մեջբերված քաղվածքում «բանալի բառը» «**կրոնական բնույթ**»-ն է («...նրանք որպես հոգեւոր կոչման եւ դաստիարակության տեր անձինք, ջանում են ամբողջ պատմությունը հաղորդել **կրոնական բնույթ**»), Գ. Սարգսյանից բերված քաղվածքում առանցքային այդ բառն է՝ «**իշխող դոկտրինան**»: Սրանք նույնական են եւ հանդիսանում են տվյալ պահին իշխող, այլընտրանք չհանդուրժող միակ գաղափարախոսություն՝ պատմության, եւ հատկապես ժամանակով մոտ պատմության վրա թողած ակտիվ ներգործության հիմքը: Իսկ այդ ներգործությունը ոչ թե մշակութային, բարոյական կամ այլ կատեգորիաների հետ է կապված, այլ, դրա տակ առաջին հերթին **իշխանություն, ազդեցություն, դիրքի պահպանման քաղաքական խնդիրն է** լինի դա հոգեւոր, թե աշխարհիկ հարթություններում:

Հետկոմունիստական Հայաստանում, հանգամանքների բերումով, շուրջ 70

<sup>33</sup> Այս եւ հետագա դարերում նմանօրինակ այլ խնդիրների մասին՝ տե՛ս նաև Ադոնցի «Քաղաքական հոսանքները հին Հայաստանում» աշխատանքը (Ն. Ադոնց, Պատմական ուսումնասիրություններ, Պարիս, 1948, էջ 17-48):

<sup>34</sup> Գ. Սարգսյան, «Մեր օրերի իմ ընկալումները», «Հայաստանի Հանրապետություն» օրաթերթ, 14.08 – 15.08.1992: Այս մասին ավելի մանրամասն տե՛ս Ա. Սարգսյան, «Հասարակական գիտությունների բնագավառում ակադեմիկոս Գագիկ Սարգսյանի բարեփոխման ծրագիրը», ՀՀԳ, 3, 2021, էջ 311-320): Գիտնականի այս բանաձեւն արժե որ լինի հայ պատմագիտության համար զգաստացնող ուղեցույց. եթե այս մոտեցումը չի դրված պատմական ուսումնասիրության հիմքում, այն ոչ միայն դադարում է գիտական լինելուց, այլև փաղափարական իմաստով ազգի համար դառնում է վնասակար ու կոռուտաբեր:

տարի որպես միակը իշխած խորհրդային-կոմունիստականին փոխարինեց «ազգային գաղափարախոսության» պիտակով դարձյալ միակը լինելու կարգավիճակի հավակնող, «հայրենասիրականի» լուսապսակ սեփականած հայդատականություն/պահանջատիրությունը: Գաղափարախոսական այդ նոր հիմքը, որպես ուղղորդիչ, պետք է նույն ապականիչ ու կազմալուծիչ հետեւանքներն ունենար պատմագիտության վրա, ինչ իր նախորդը՝ հին, բայց հատկապես նոր եւ նորագույն պատմության համար: Պատմաբանական հանրությունը, սակայն, հեշտությամբ տրվեց «հայրենասիրականի» ու «ազգայինի» գայթակղությանը, մանավանդ, որ գաղափարախոսական շրջանակներում աշխատելն, ընդհանրապես, սահմանափակ ջանքեր ու գիտելիքներ պահանջելով, շատ ավելի հարմարավետ է, հաճախ նաեւ շահավետ, քան ազատության մեջ ստեղծագործելը:

Այսինքն՝ ինչպես պատմագրությունը եւ պատմագիտությունը (նաեւ մշակույթի տարբեր ճյուղերն իրենց չափով) ուղղորդող եւ կաշկանդիչ շրջանակների մեջ են հայտնվում, երբ ունենում են որոշակի մեկ գաղափարախոսական հիմք (առավել եւս, երբ այդ գաղափարախոսությունը պետական մակարդակի է բարձրացված կամ հանրայնորեն «ազգայինի» ու «հայրենասիրականի» համարում է ձեռք բերում) դառնալով իշխանության ապահովման հիմք, գործոն: Նման միջավայրում տուժում է պատմության գիտականությունը, իջնում նրա հավաստիության աստիճանը, աղավաղվում, ընդհուպ նենգափոխվում են իրողությունները հօգուտ տվյալ գաղափարախոսության հիմքով գործող իշխանական կառույցի: Եթե 20-21-րդ դարերում դա տեղի է ունենում պատմության նոր եւ նորագույն շրջանի համար, բնական է, որ նույն տեսանկյունից պետք է դիտարկվի նաեւ հին շրջանը, սկսած միակ գաղափարախոսություն դարձած քրիստոնեության ընդունման շրջանից, երբ «նոր եւ նորագույն» շրջան էին 4-րդ եւ 5-րդ դարերը:

Եւ սա, ընդհանուր առմամբ, միայն գիտության հարց չէ, այլ շատ կարեւոր գործնական ու կենսական քաղաքական խնդիր է ամեն մի ժողովրդի ներկայի եւ ապագայի առումով: Նաեւ սեփական պատմությունից մակաձված օբյեկտիվ պատկերացումն է ազգին ինքնագնահատականի ճշմարիտ հիմք տալիս, եւ ճշմարիտ ինքնագնահատականն է, որ օգնում է ազգին իր ներկայում մնալ իրատեսության դաշտում, հեռու արկածախնդրությունից ու, դրանով իսկ, ապահովել իր ապագան: Հին, թե նոր՝ հավաստի պատմությամբ է, որ արձանագրվում են իրական, օգտակար «պատմության դասերը»: «Բարձր» քաղաքական, կեղծ հայրենասիրական՝ հիմքով (եւ հատկապես այս հիմքով) խեղաթյուրված պատմության վրա այդ դասերն էլ արձանագրվում են խեղաթյուրված՝ գործնական քաղաքականության մեջ հիմք դառնալով մանիպուլյացիաների, արհավիրքներ բերող արկածախնդրության: Դրան կարող են նպաստել ոչ միայն նոր եւ նորագույն, այլ նույնիսկ հազարամյակներ առաջ տեղի ունեցած իրադարձություններ

րի «հայրենասիրական հերոսականացում»-խեղաթյուրումները, երբ դրանք գիտություն մեջ սրբագործվում եւ շարունակում են պահպանել իրենց քաղաքացիությունը:

Այսպիսով, եթե մեր ժամանակներում պատմագիտությունը կարող է էական շեղումներ, բեկումներ ունենալ իշխող գաղափարախոսությունների ազդեցությամբ, նույնը չէր կարող չլինել հնագույն շրջաններում: Այդ բեկումն այնքան ավելի մեծ պետք է լիներ, որքան խիտ լիներ գաղափարախոսական միջավայրի մթնոլորտը: Ընդհանուր առմամբ՝ խնդիրը հանգում է կրոն - իշխանություն հարաբերությունը: Ընդ որում՝ խոսքը վերաբերում է առաջին հերթին հոգեւոր իշխանությանը, որը գաղափարախոսության կրողն էր՝ գաղափարախոսական կառույց, որի շրջանակներում ստեղծվում էին պատմագրական գործերը:

### **Կրոն եւ իշխանություն. խնդիրը բազմաստվածության շրջանում**

Մարդկության պատմության շարժիչ ուժը ըստ մարքսիստական գաղափարախոսության՝ դասակարգային պայքարն է եղել:

**Իրականում իշխանության ձգտումը, իշխանության համար պայքարն է եղել ու առայժմ մնում որպէս մարդկության պատմության շարժիչ ուժը:**

Մարդկային հասարակություններում իշխանությունը դրսեւորվել է երկու հիմքով՝ աշխարհիկ եւ հոգեւոր:

Պատմագիտությունը կրոնն ավանդաբար ներկայացնում է մշակույթի բաժնում<sup>35</sup> (եւ դա, հավանաբար, ոչ միայն հայ պատմագիտության մեջ), ընդ որում՝ քաղաքական կյանքի հետ դրա ունեցած կապի, առնչության, եթե ոչ բացակայությամբ, ապա շատ թույլ առնչությամբ: Չնայած՝ վաղուց շրջանառվում են «աշխարհիկ իշխանություն» եւ «հոգեւոր իշխանություն» եզրերը:

Եթե նյութական մշակույթի տարբեր ճյուղերի դեպքում կարելի է խոսել քաղաքական կյանքի հետ դրանց ունեցած, ուղղակի կամ միջնորդավորված, տարբեր աստիճանի կապերի մասին, ապա կրոնի դեպքում այդ կապը շատ ավելին է. կրոնը եւ քաղաքական կյանքն ի սկզբանե եղել են գիրկընդխառն, միաձուլված:

**Կրոնը իր համապատասխան կառույցներով իշխանության սուբյեկտ է այնպէս, ինչպէս ֆիզիկական ուժի, բռնության վրա հենված աշխարհիկ պետական իշխանությունը:**

Որպէս այդպիսին՝ երկուսն էլ ունեն որոշակիորեն առանձնացող օբյեկտ/առարկա հանրություն ու պայքարում են դրա պահպանման ու ընդլայնման համար, քանզի երկուսն էլ դրանով են սնվում, դրանով գոյատեւում, հզորանում եւ բարգավաճում: Տարբերությունն այն է, որ աշխարհիկ իշխանության դեպքում

<sup>35</sup> ՀԺՊ, հ. 1, էջ 246-250, 407-413, 663-666, 900-906, հ. 2, էջ 71-80:

այդ առանձնացումը առարկայական պետական-աշխարհագրական սահմաններով է, իսկ նրա օբյեկտը հարկատու հպատակը կամ քաղաքացին է, մինչդեռ հոգեւոր իշխանության տիրապետության սահմանները կարող են լինել նաեւ անառարկայական, դավանական, իսկ այդ դավանանքի կրող նրա իշխանության օբյեկտ հավատացյալը՝ անկախ աշխարհագրությունից ու պետական սահմաններից:

Հիմքերի իմաստով կա եւս մի կարեւոր նմանություն-նույնականություն: Աշխարհիկ իշխանության (սկզբնական ձեւերից մինչեւ պետականության մակարդակ) հաստատման միջոցը առարկայական բռնի ուժն է, որի նկատմամբ անզորության ու վախի զգացումն է ստիպում մարդուն զիջել իր ազատությունների մի մասը ու ենթարկվել այդ ուժը մարմնավորողին: Հոգեւոր իշխանության դեպքում (սկսած առաջին հավատալիքներից մինչեւ կուռ կրոնական կառույցներ) չկա, կամ միշտ չէ որ կա, առարկայական բռնի ուժի գործոնը, սակայն այն կա աներեւույթի, գերբնականի ձեւով, ու դարձյալ՝ դրա նկատմամբ անզորության ու վախի զգացումն է ստիպում մարդուն ենթարկվել այդ ուժը ներկայացնողին՝ անհատ «Միջնորդից» մինչեւ կրոնական նվիրապետություն:

**Այսինքն՝ կրոնը, որպես իշխանության սուբյեկտ, ավելի շուտ, կամ առաջին հերթին, քաղաքական երեւույթ է:**

Այդպես է սկսվել ու այդպես է եղել ի սկզբանե:

Մարդկային հոտին հաջորդած առաջին հանրույթը, երբ ունեցավ նաեւ առաջին հավատալիքները, ստացավ իշխանության ձեւավորման երկու հիմք կամ աղբյուր: Առաջինը «աշխարհիկն» էր, որ գալիս էր, թերեւս, հոտային կյանքի շրջանից: Ֆիզիկական ուժով, անձնական այլ կարողություններով մյուսներից առանձնացող անհատը բնական ընտրությամբ դարձել է «Առաջնորդ»՝ որպես այդպիսին մյուսներից առանձնանալով դիրքով, իրավունքներով, արտոնություններով: Սա արդեն իշխանություն է: Երկրորդը հոգեւորն է, հավատալիքների զարգացման ինչ-որ փուլում գերբնական ուժի եւ մարդու միջեւ (այս դեպքում, թերեւս, ոչ այնքան բնական ընտրությամբ) ի հայտ է գալիս «Միջնորդ» անհատը՝ դրանով իր համար մյուսներից նույնպիսի առանձնացող դիրք, դրանից բխող իրավունքներ եւ արտոնություններ ապահովելով: Սա նույնպես իշխանություն է: Առաջինի՝ «Առաջնորդի» իշխանությունը ավելի ուշ պիտի վերածեր աշխարհիկ հիմքի վրա իշխանության մեխանիզմի՝ պետական կառույցի, երկրորդի՝ «Միջնորդի» իշխանությունը՝ հոգեւոր հիմքով կրոնական կառույցի, դարձյալ որպես իշխանության մեխանիզմի:

Մինչդեռ երկուսի համար էլ նույնն էր իշխանության առարկան՝ հանրույթը, իսկ իրական իշխանությունը մեկն էր: Մրցակցությունն ու հակադրումը անխուսափելի էր, սակայն ակնհայտ էր նաեւ իրական իշխանությունը կիսելու եւ միմյանց նեցուկ կանգնելու միջոցով այդ իշխանությունը կայուն՝ ներքին եւ արտա-

քին վտանգներինց ապահովելու երկուստեք խիստ ձեռնտու հնարավորությունը: Դա պիտի տաներ աշխարհիկ եւ հոգեւոր իշխանությունների փոխադասվեալ համակեցութեան պարտադրանքի, ինչը շատ վաղուց գիտակցվել, ավելի ուշ ճշգրիտ ձեւակերպվել է դեռ միջնադարում: Նման մի հստակ բանաձեւ ունի 10-րդ դարի արաբ պատմագիր Մասուդին՝ Արտաշիր Ա-ի՝ իր որդի Շապուհին տված խորհրդի տեսքով.

«Իմացիր, իմ որդի, որ կրոնը եւ թագավորությունը երկու քույրեր են, որոնցից եւ ոչ մեկը չի կարող գոյություն ունենալ առանց մյուսի. որովհետեւ կրոնը թագավորության հիմքն է, իսկ թագավորությունը կրոնի պաշտպանն է»<sup>36</sup>:

Եթե արտաքին վտանգի դեմ աշխարհիկ եւ հոգեւոր իշխանության ընդհանուր շահն այս համագործակցությունը կարող էր դարձնել բացարձակ, ապա ներքաղաքական հարթության վրա չպիտի լիովին կանխեր ներքին մրցակցությունն իրական եւ ամբողջական իշխանություն կամ դրա առավել մեծ մասն ունենալու գայթակղությունը:

Կրոնը ցանկացած տիպի իշխանության ու հասարակության համար կարող էր իրականացնել կենսականորեն կարեւոր գործառույթներ.

ա) իշխանության առարկա հանրույթի ներսում ծառայեր որպէս հասարակական համակեցութեան կանոնակարգման, դրանով իսկ՝ ներքին կայունության ապահովման միջոց.

բ) կրոնական հավատալիքի տարբերությամբ կարող էր գծվել իշխանության օբյեկտ հանրություն, միավոր «մենքի» շատ ավելի լայն շրջանակ, քան տոհմի հիմքում դրված արյունակցական կապն էր (ցեղ, ժողովուրդ, ազգ).

գ) դրանով կարելի էր սրբագործել աշխարհիկ իշխանության օրինակարգությունը, բարձրացնել նրա անձեռնմխելիության աստիճանը:

Ճիշտ է՝ այս խնդիրները կարելի էր լուծել նաեւ ֆիզիկական ուժով եւ բռնությամբ, բայց դա անապահով հիմք էր աշխարհիկ իշխանության համար. միշտ կարող էր հանդես գալ ուժի նույն հատկանիշով ավելի օժտված մեկ ուրիշը որպէս մրցակից: Աշխարհիկ իշխանությունն, իր հերթին, կարող էր ապահովել կրոնական կառույցի նյութական բարեկեցութեան, բարգավաճման հիմքերը:

Սրանով, սակայն, չէր կարող վերանալ իրական իշխանության համար աշխարհիկի եւ կրոնականի հակադրության ու պայքարի պոտենցիալ վտանգը: Դրանից խուսափելու համար էլ գտնվեցին տարբերակներ: Նրբերանգները չհաշված՝ դրա արդյունքում եղել են հետեւյալ երեք դեպքերը.

ա) Աշխարհիկ իշխանություն գերակայություն հոգեւորի նկատմամբ. որպէս կանոն՝ այդպէս է եղել հեթանոսության դարաշրջանում: Քրիստոնեության շրջանում՝ բյուզանդական կայսրերը կարողացան պահպանել բացարձակ իշ-

<sup>36</sup> Մեջբերումն ըստ Հ. Մանանդյանի (տե՛ս Հ. Մանանդյան, *Երկեր*, հ. Բ, էջ 73):

խանություն եկեղեցու նկատմամբ. եկեղեցին, ըստ էության, պետական հիմնարկի, պատրիարքը՝ պետական ծառայողի կարգավիճակ ունեին:

բ) Երկու իշխանության կրողների համատեղում մեկ անձի մեջ. հայտնի է, որ հաճախ թագավորները եղել են նաև քրմապետեր<sup>37</sup> կամ այդ պաշտոնը հանձնարարել ամենամոտիկ, վստահելի ազգականի<sup>38</sup>: Աշխարհիկ եւ հոգեւոր բարձրագույն իշխանությունները համատեղել են արաբական խալիֆաները:

գ) Հոգեւոր իշխանության գերակայություն աշխարհիկ իշխանության նկատմամբ. քրիստոնեական իրականության մեջ դրա օրինակն է Հռոմեական սրբազան կայսրության մեջ իրական իշխանության (ինվեստիտուրայի՝ տվչության) համար տեւական պայքարը (11-13-րդ դարեր) պապականության եւ աշխարհիկ իշխանության կրող կայսրերի մեջ:

Ընդ որում՝ եթե հոգեւոր եւ աշխարհիկ իշխանությունների պայքարի սկիզբը ժամանակագրական իմաստով հազարամյակների խորքում կարելի է նշել միայն մոտավոր, ապա դրա ավարտին այսօր էլ չենք հասել. կան երկրներ եւ ժողովուրդներ, որոնք դեռ չեն ազատվել կրոնի եւ քաղաքական իշխանության այդ «գիրկընդխառն», սերտաճած վիճակից եւ իրական իշխանության համար ներքին պայքարից: Դեռևս կան կրոնական պետություններ, որոնցում իրական քաղաքական իշխանությունը հոգեւոր դասի ձեռքում է:

Կրոնը, ինչպես ասվեց, ավանդաբար համարվել եւ համարվում է մշակութային երեւույթ: Ավելին, այդ մասին ընդարձակ գիտական հետազոտություններում երբեմն քիչ է խոսվում քաղաքական կյանքի հետ դրա փոխներգծուն սերտ կապի մասին: Մինչդեռ այդ կապն օրգանական է. կրոնը ի սկզբանե եղել է քաղաքական երեւույթ իր՝ անմիջական իշխանության ձգտելու եւ կրելու, ընդարձակելու ներքին մղումով, միաժամանակ նաև աշխարհիկ իշխանության օրինակարգության միջոց ծառայելու զույգ հանգամանքներով:

Ըստ այդմ՝ որպես քննության առարկա խիստ կարեւորություն են ստանում կրոնի եւ քաղաքականության փոխադարձ ազդեցությունները, կրոնների ու դրանց դավանանքների արժեքային համակարգը, ըստ այդմ՝ նրանց պատկերացումները իդեալական քաղաքական ուսմունքի, իդեալական պետական համակարգի ու կառուցվածքի, դրանցում իր տեղի ու դերի մասին: Սա պատմական իրողությունները հասկանալու եւ գնահատելու պարտադիր ելակետ է ցանկացած դարաշրջանի համար, իսկ որոշ երկրներում՝ ընդհուպ այսօր:

Այսինքն՝ հայ պատմագրության առաջացման, զարգացման ու մեկնաբանման խնդրում որպես առաջնային մեկնակետերից մեկը պետք է հաշվի առնել

<sup>37</sup> Տրդատ Ա-ն Հայաստանում նաև քրմապետ էր (տե՛ս ՀԺՊ, հ. 1, էջ 755):

<sup>38</sup> Այսպես՝ ըստ Խորենացու՝ Արտաշեսը քրմապետ էր նշանակել իր որդի Մաժարին (Բ. ՄԳ.), Երվանդը՝ իր եղբայր Երվազին (Բ. Խ.):

նաեւ թագավորի եւ եկեղեցու միջեւ մի կողմից՝ արտաքին վտանգի եւ ներքաղաքական կայունության հարցերում փոխշահավետ համագործակցության, մյուս կողմից՝ իրական իշխանության համար ներքին մրցակցության անբաժանելի խնդիրները: Երկուսն էլ պիտի պայմանավորեին ինչպես նման երկեր ստեղծելու շարժառիթները, այնպես էլ դրանց գաղափարական ուղղվածությունը եւ ներգործությունը ներկայացվող իրադարձությունների բովանդակային կողմի, օբյեկտիվության աստիճանի վրա:

\*\*\*

Պետականությունների կազմավորվածք սկսվող հայտնի պատմությունը կրոնի հիմքով, նկատի ունենալով վերջինիս «համաշխարհային» տարածվածության աստիճանը, բաժանվում է երկու մասի. բազմաստվածության շրջան եւ միաստվածության շրջան:

Խնդիրը ճիշտ է հանգեցնել միայն «առաջադիմականի» եւ «հետադիմականի», առավել եւս՝ «ոչ իրականի» եւ «իրականի», «ոչ ճշմարիտի» եւ «ճշմարիտի»: Յուրաքանչյուր դեպքում, ունենալով հանդերձ տվյալ երկրի եւ ժամանակի որոշակի օրակարգերից բխող պատճառներ<sup>39</sup>, այս հերթափոխությունը, կարծում ենք, ընդհանրական ու առաջնային մի հիմք էլ ունի՝ պայմանավորված իշխանության օրինակարգության ու դրանով իսկ՝ անձեռնմխելիության խնդրով: Միայն հայկական եւ հարակից ժողովուրդների հայտնի պատմության շրջանաված նյութի վրա էլ դա սխեմատիկ կարելի է ցույց տալ<sup>40</sup>:

Ուրարտական դիցարանի գերագույն աստված Խալդին ինքն «արքա» է եւ պատկերվում է գահի վրա նստած: Խալդին «տեր» է, «մեծություն», որեւէ բան կատարվում է միայն նրա «զորություն» կամ «հրամանով»: Արձանագրություններում ոչ թե թագավորները, այլ «Խալդին է արշավում», իսկ թագավորների մեծագործությունները կատարվում են «հանուն Խալդիի»: Նա է թագավորական իշխանության իրավունք տվողը կամ օրինակարգության հաստատողը՝ «Խալդին ինձ արքայություն տվեց»: Իսկ իշխանական այդ իրավունքն, իհարկե,

<sup>39</sup> Մարմախտ պատմաբան Շարլ Էնշլենը, հետեւելով տվյալ գաղափարախոսության հիմնադրույթներին, որպես միաստվածության տարածման ու հաստատման միակ հիմք համարում է այն, որ բիստոնությունը հասարակության արդեն չկառավարվող ներքին շերտերին կոչ էր անում դասակարգային պայքարից հրաժարում, ֆարոգում էր հնազանդություն եւ հեզություն (տե՛ս **Էնշլեն Շարլ**. *Կրոնի ծագումը*, Երեւան, 1956, էջ 201): Սա, ըստ էության, ցանկացած կրոնի, որպես հասարակական համակեցության ապահովման գործառնությունից մեկի՝ մարմախտական գաղափարախոսությանը հարմարեցված ձեւակերպումն է:

<sup>40</sup> Հենվում ենք Ս. Հմայակյանի՝ ուրարտական շրջանում, եւ Գագիկ Սարգսյանի՝ հելլենիստական շրջանում գահակալների ու նրանց նախնիների աստվածացման մասին հետազոտությունների նյութերի վրա (**Ս. Հմայակյան**, *Վանի թագավորության պետական կրոնը*, **Գ. Սարգսյան**, *Հելլենիստական դարաշրջանի Հայաստանը և Մովսես Խորենացին*:

ստանում էին Մուծածիրում գտնվող՝ Խալդիի կենտրոնական տաճարում: Սա առաջին քայլն է, երբ գահակալը դեռևս համեստագույն դիրքում է գերագույն աստծու (նաև մյուս աստվածների) նկատմամբ:

Թագավորական իշխանության ամրապնդման կամ գահակալի օրինակարգության բարձրացման երկրորդ քայլով աստվածացվել են թագավորների նախնիները: Երրորդ քայլով աստվածացվել են նաև գործող թագավորները: Ճիշտ է՝ դիրքով դեռ շատ համեստ, վերջին շարքերում, բայց նրանք հայտնվել են աստվածների ընդհանուր պանթեոնում<sup>41</sup>: Ուրարտական թագավորական իշխանության եւ կրոնի միաձուլված վիճակն այնքան ցայտուն է, որ այն բնորոշվում է որպես «դիցապետական միապետություն»<sup>42</sup>: Նույն հիմքով է, որ հելլենիզմի դարաշրջանի համար գիտության մեջ օգտագործվում է «քաղաքական կրոն» եզրույթը<sup>43</sup>:

Թագավոր – աստված հարաբերության մեջ ստացվում է հետևյալ օղակներից բաղկացած եթե ոչ հստակ ժամանակագրական, բայց հստակ ուղղվածություն մեջ քայլերի տրամաբանական հաջորդական մի շղթա հինգ մակարդակում:

Ա) Թագավորը շատ հեռու է գերագույն աստծուց, իր օրինակարգությունը, հաջողությունները եւ ամեն ինչ ստանում է նրանից, նրան է պարտական ամեն ինչով:

Բ) Աստվածացվում են թագավորի նախնիները: Ու թեև նրանք ընդհանուր պանթեոնում հետին տեղ են զբաղեցնում, սակայն դրանով արդեն գործող թագավորն ինքնաբերաբար դառնում է աստվածորդի:

Գ) Թագավորն ուղղակի ինքն իրեն հռչակում է գերագույն աստծու որդի (Ալեքսանդր Մակեդոնացին եգիպտոսում իրեն հայտարարեց Ամոնի որդի):

Դ) Թագավորը կենդանության օրոք ինքն է հռչակվում, կամ իրեն են հռչակում աստված. Մակեդոնացուն աստված հռչակեցին Աթենքում, հելլենիստական աշխարհի տիրակալներն ունեին «փրկիչ աստված», «հայտնված աստված», «բարեգործ աստված», «արդարադատ աստված» պատվանունները: Հայաստանում «աստված» էր կոչվում Տիգրան Մեծը: Հռոմի կայսրերն աստվածացվում էին մահից անմիջապես հետո:

Ե) Հաջորդ քայլով թագավորն արդեն կոչվում էր «միակ աստված», ընդհուպ՝ «ավելին քան աստված», ինչպես Ալեքսանդրի հաջորդներից Դեմետրիոսը:

Այս շարքում առաջին չորս օղակները հաստատում, եւ գուցե ավելացնում են, ինքնակալի իշխանության օրինակարգության, անձեռնմխելիության, ապահովության հիմքը, աստիճանը: Դրանց ուղղագիծ տրամաբանական շարունակ-

41 Ս. Հմայակյան, նշվ. աշխ., էջ 33-34:

42 Նույն տեղում, էջ 18:

43 ՀԺՊ, Բ. 1, էջ 678:



կուլթյուն, կուլմինացիան թվացող վերջինը, հենց այն կետն է, երբ կրոնը կարող է կորցնել աշխարհիկ իշխանության համար օրինակարգության, ամբողջական հիմք ու աղբյուր լինելու իր կարեւոր գործառույթը: Աստծուց վերեւ դրվելով ինքնակալն իրեն զրկում է ի վերուստ, աներեւոյթ ուժի կողմից տրված օրինակարգության հովանոցից: Նրա իշխանության միակ հենարանն ու գրավականը մնում է միայն սեփական՝ տեսանելի, շոշափելի ուժը, ինչը եւ դրան ավելի մեծ նույնպիսի ուժ հակադրելու գայթակղության ճանապարհ էր բացում ուրիշների համար: Ի վերուստ օրինակարգություն շնորհողը պետք է շատ հեռու, անհասանելի լինի: Բազմաստվածության պարագայում կարծես անխուսափելի նման ընթացքից հետո կրոնի հիմնական այդ գործառույթն այլեւս անհնար էր ապահովել կամ դժվար էր վերադառնալ դրան:

Մինչդեռ կենսական այդ գործառույթը կարող էր կատարել կուռ գաղափարախոսությունամբ միաստվածային կրոնը: Այդպիսին էր քրիստոնեությունը, որտեղ Աստված ոչ միայն միակն էր, այլեւ շատ հեռու ու անքննելի: Այստեղ «գրադեցված» էր նաեւ «Աստծու որդու», ընդ որում՝ Միակ, «Միածին» որդու տեղը: Մնացած ամեն ինչ պետք է լիներ նրանցից ներքեւ, նրանց բարեհաճությամբ, օգնությամբ եւ օրհնությամբ: Այսինքն, կարծես թե, իշխանության կրող ինքնակալ - աստված փոխհարաբերությունն այդ կերպ վերադառնում էր իր սկզբնական, ելման դիրքին, երբ նույնպես թագավորը շատ հեռու էր աստծուց (մանավանդ՝ գերագույն աստծուց), ամեն ինչ ստանում է նրանից եւ նրան էր պարտական ամեն ինչով: Այն տարբերությամբ, որ հիմա աստված ոչ թե առաջինն է կամ գերագույնն աստվածների պանթեոնում, այլ մեկն է, եզակի է, եւ փակված են նրան մոտենալու, առավել եւս հավասարվելու բոլոր ճեղքերն ու ճանապարհները:

Այնպես չէ, որ հենց այդ նպատակով էր ստեղծվել միաստվածային քրիստոնեությունը. այն իշխանական «վերեններում» չէր մտահոգացվել: Միաստվածային կրոն էր նաեւ հուդայականությունը, որ մինչ այդ արդեն դարերի պատմություն ուներ, բայց այն իր շեշտված յուրահատկությամբ չձառայեց եւ չէր կարող ծառայել այդ նպատակին: Հուդայականության դավանանքը հստակ ազգային պատկանելություն էր նշանակում որպես առանձնացման հիմք, քրիստոնեությունը ընդհակառակը՝ ընդհանրական էր, նեղ ազգային բնութագիր չուներ. քրիստոնյա կարող էր դառնալ ցանկացած ազգի ներկայացուցիչ՝ առանց կորցնելու իր ազգային հատկանիշը, որը պարզապես երկրորդ կամ երրորդ պլան էր մղվում<sup>44</sup>: Իսկ որ վաղ շրջանի քրիստոնեությունը էական տարբերություններ

<sup>44</sup> Քրիստոնեության այս հատկանիշի հիմք է համարվում մասնավորապես Պողոս առաքյալի խոսքը. «Ուրք միանգամ ի Քրիստոս մկրտեցարու՛մ՝ զՔրիստոս զգեցեալ եմ. չիմ խաիր, ոչ Հռէի

ունեն մի քանի դար հետո արդեն նվիրապետական կառույցներ ունեցող եւ պետական կրոնի աստիճանի բարձրացած քրիստոնեությունից, նշանակում է, թե այս կրոնը նաեւ անհրաժեշտ ճկունության հատկանիշ ունեն: Իսկ այդ ճկունությունը նրան դրսից՝ աշխարհիկ իշխանությունից չհաղորդվեց: «Իշխող դասակարգը» չէ, որ նոր կրոնը հարմարեցրեց իր շահերին:

Քրիստոնեության երկու առանցքային հատկանիշ, թերեւս, վճռական դեր խաղացին նրա արագ տարածման համար.

**Առաջին.** «Ներքեւում» ստեղծված լինելը որպէս «ճնշված դասակարգերի» կրոն: Իրանով այն գայթակղիչ ու հարազատ պիտի լիներ հասարակության ամենալայն շերտերի համար: Կարող է պարագոքսալ թվալ, սակայն նոր կրոնի տարածմանը նպաստել են նաեւ նրա դեմ առաջին շրջանում հարուցված հալածանքները:

**Երկրորդ.** նրա վերազգային, ընդհանրական լինելու, համայն մարդկությանը համախմբելու ու դրանով իսկ աղետներ ու թշվառություն բերող պատերազմներին վերջ տալու, խաղաղ համակեցություն<sup>45</sup> ապահովման նրա գաղափարախոսությունը<sup>46</sup>:

Պուցե ոչ նույնքան կարեւոր, որքան վերոնշյալները՝ քրիստոնեությունն առավելություն պիտի ստանար հեթանոսության նկատմամբ եւս երկու հարցում, այն է՝ ներհասարակական կյանքի ավելի մանրակրկիտ կանոնակարգման, եւ երկրորդ՝ մարդու բնական՝ հույսի եւ մխիթարության պահանջմունքների բավարարման ավելի մշակված գործիքակազմով:

Այս հատկանիշներով իր մեկնարկում անհրաժեշտ տարածում ապահովելուց հետո, այն իշխանության հասնելու՝ որեւէ կրոնի համար բնական ներքին մղումով գտավ դրա ուղիները, միջոցները, ստեղծեց անհրաժեշտ մեխանիզմը: Այլ խոսքով՝ ցանկացած տիպի իշխանության ու հասարակության համար կեն-

եւ ոչ հեթանոսի, ոչ ծառայի եւ ոչ ազատի, ոչ արուի եւ ոչ էգի. զի ամենեւեւն դո՛ւք մի էք ի Քրիստոս Հիսոս» (Գաղ. Գ. 28):

<sup>45</sup> Աստվածաշնչում «խաղաղություն» բառը տարբեր կոնտեքստներում հանդիպում է ավելի քան 400 անգամ:

<sup>46</sup> Ըստ Բրիտանական վարդապետության՝ միասնաբար ու խաղաղ ապրող մարդկության համար բարեկեցության աշտարակաշինության ձախողումից հետո է, որ սկսվեց լեզուների եւ ազգերի բաժանումը՝ սկիզբ դառնալով միմյանց չհասկանալու, հակադրությունների, պատերազմների եւ դրանց բերած արհավիրքների ու թշվառությունների: Քրիստոնեությունը հավակնում էր ազգային հատկանիշը հետին պլան մղելով եւ կրոնական հավատը առաջնային դարձնելով վերականգնել մինչաշտարակաշինության՝ միմյանց հասկանալու, համախմբված լինելու, խաղաղ գոյակցության երանելի վիճակը: Ազգաբանգեղոսը «Վարդապետության» մեջ (որպէս աղբյուր ունենալով «Վարդապետութիւն առաբեւոց» վերնագրով ասորերեն գրվածքը) մարդկային համարության այդպիսի համախմբման խորհրդանիշ է համարվում խաչը (Այս մասին տե՛ս Լ. Տեր-Պետրոսյան, Ազգաթանգեղագիտական պրպոտումներ, Երեւան, 2019, էջ 24-25):

սականորեն կարեւոր վերը թվարկված հիմնական գործառույթների իրականացման մրցակցությունում միաստվածային քրիստոնեությունը կարողացավ դառնալ ավելի հարմար ու պահանջված, հաղթանակով դուրս գալ մյուս կրոնների նկատմամբ, հասնել իշխանության<sup>47</sup>:

Քրիստոնեությունը պետական կրոն հռչակելը սոսկ կրոնափոխություն չէր: Այն բազմաստվածային կրոնը միաստվածային կրոնով փոխելու արմատական մի հեղափոխություն էր: Եւ դա չէր կարող կարճ ժամանակում ավարտվող ակտ լինել, այլ տեւական ու դժվարին մի գործընթաց էր: Թե որքանով էր Հայաստանում 4-րդ դարի սկզբին այդ հեղափոխությունը անմիջականորեն թելադրված եղել ներքին թագավորական իշխանության օրինակարգության ապահովման եւ հասարակական համակեցության ապահովման վերոհիշյալ ընդհանրական հանգամանքներով, հասանելի պատմական վկայությունների հիմքի վրա դժվար է ասել: Բայց որ այն, որպէս իշխանության առարկա հանդիսացող հանրության ինքնություն՝ «մենք»-ի սահմանազատման հստակեցման ու ամրացման, դրանով իսկ իշխանության ամրապնդման ու անվտանգության հարց էր լուծում, կասկածից դուրս է: Այս դեպքում այդ իշխանությանն սպառնացող տեսանելի ու առաջնային վտանգը ոչ թե ներքին, այլ արտաքին էր: Իշխանության առարկա հանրության սահմանազատման առավել հստակեցման ու ամրապնդման նույն քաղաքական խնդիրը, հանգամանքների բերմամբ, տասնապատիկ ավելի հրատապ, ծառայել է նաեւ դրանից հարյուր տարի հետո: Ըստ այդմ եւ՝ 5-րդ դարի հայ մատենագրությունը, ներառյալ պատմագրությունը, ուղղված էր այդ հեղափոխությունը շարունակելուն, խորացնելուն, եղել է դրա գաղափարական հիմքը, այդ ուղղությամբ գործադրված ջանքերի բարձրակետը, գործնական փայլուն արդյունավորումը: Նաեւ դրա շնորհիվ հնարավոր եղավ փայլուն լուծել Հայոց եկեղեցու իշխանության լիակատար պահպանման՝ պետականության վտանգվածության պայմաններում առաջնային դարձած խնդիրը: Այն թեեւ չկարողացավ ապահովել պետական իշխանության՝ Հայոց թագավորության հետագա գոյությունը, սակայն, նախարարական իշխանությունների ներքո ազգային ինքնության պահպանմամբ ապահովեց այն ռեսուրսը, որը հետագայում անկախ ազգային պետականության վերականգնման հիմք հանդիսացավ: Ու այստեղ՝ իշխանության համար պայքարի քաղաքական այս հարթության վրա պետք է փնտրել հայոց «ոսկեդարի», «մշակութային հուժկու «պայթյունի», «կախարդական ձեռքի» հիմնական գաղտնիքը:

<sup>47</sup> Քրիստոնեությունը, բնականաբար, չկարողացավ ապահովել իր շրջանակներում հակամատուցությունների ու պատերազմների կանխումը: Պատմության ընթացքում պատերազմներ նաեւ «ներքիստոնեական» աշխարհում են եղել: Պատմության շարժիչ ուժը շարունակեց մնալ իշխանության համար պայքար՝ այս հավատի ներսում տարբեր հիմքերով եւ ուղղություններով «պառակտումներ» առաջացնելով:

ASHOT SARGSYAN

**INTRODUCTORY ISSUES RELATED TO THE STUDY OF ARMENIAN  
HISTORIOGRAPHY FROM THE POLITICAL ASPECT**

**Key words:** Armenian Golden Age, historiography, religion, church, polytheism, Christianity, culture, politics, power, ideological environment, objective history.

Armenian literature of the 5<sup>th</sup> century has been deservedly characterized as "Golden Age" thanks to the multitude and high standards of translated and original works. The first original works are historiographic, they are not only numerous but also display high standards of historiographic thought.

In Armenian studies, this phenomenon has mainly been explained on a cultural basis; the only precondition was the creation of the Armenian alphabet at the beginning of the 5<sup>th</sup> century. However, this explanation, being natural, cannot be considered comprehensive. There are still a number of questions that can be answered by the study of historiography from the political point of view, particularly in the context of the preliminary discussion of the following questions:

A) the relationship between culture and politics,

B) the connection between historiography and ideology in general; the influence of this connection on events, realia and objective reality from the aspects of both the present and the past,

C) consideration of religion not only as a cultural but, above all, a political phenomenon; relationship between religion and power.

At the same time, all three problems, due to their constancy, have a wide temporal scope and, as manifestations of the struggle for power, have come down to our days from ancient times.

One should search for the explanation of the Armenian "Golden Age," "powerful cultural explosion" and "magic hand" in this political context.

АШОТ САРГСЯН

**РАЗМЫШЛЕНИЯ ОБ ИЗУЧЕНИИ АРМЯНСКОЙ  
ИСТОРИОГРАФИИ В ПОЛИТИЧЕСКОМ АСПЕКТЕ**

**Ключевые слова:** Армянский Золотой век, историография, религия, церковь, многобожие, христианство, культура, политика, власть, идеологическая среда, объективная история.

Армянская литература V века заслуженно характеризуется как "Золотой век", учитывая обилие и высокий уровень переведенных и самостоятельных памятников. Первые самостоятельные труды – историографические памятники, которые также отличаются не только большим числом, но и высоким уровнем историографической мысли.

Этот феномен интерпретировался в арменоведении на культурной основе, а его единственной предпосылкой считалось создание армянской письменности в начале V века. Такое объяснение, будучи естественным, не может считаться полным. Остается еще ряд вопросов, на которые можно ответить, изучив историографию с политической точки зрения, в частности, в контексте предварительного обсуждения следующих вопросов:

А) взаимосвязь между культурой и политикой.

Б) связь историографии и идеологии в целом; влияние этой связи на события, реалии, объективную реальность, с точки зрения как настоящего, так и прошлого.

В) рассмотрение религии не только как культурного, но, прежде всего, как политического феномена; взаимосвязь между религией и властью.

При этом все три проблемы, в силу своей постоянности, имеют широкий временной охват и, как проявления борьбы за власть, дошли до наших дней с древних времен.

В этой политической плоскости следует искать объяснение армянского "Золотого века", "мощного культурного взрыва" и "волшебной руки".

ԲԱՆՊԱՏԻՐՈՒԹՅՈՒՆ  
PHILOLOGY  
ФИЛОЛОГИЯ

ՌՈՒԶԱՆ ՊՈՂՈՍՅԱՆ\*

DOI:10.57155/OZYS3316

ԺԳ ԴԱՐՈՒՄ ԸՆԴՕՐԻՆԱԿՎԱԾ  
«ԲԱՆՔ ԻՄԱՍՏԱՍԻՐԱԳՅ»-Ի ԶՈՐՍ ՏԱՐԲԵՐ ԲՆԱԳԻՐ

Բանալի բառեր՝ Հույն, փրիստոփա, ժողովածու, ասույթ, Ստոբեոս, խրատ, Հերմես Եռամեծ, Դավիթ Անհաղթ, աստվածաբանություն, Սեկունդոս Լուկասյաց:

Հայերեն ձեռագիր ժողովածուներում ընդգրկված «Բանք իմաստասիրաց», «Բանք իմաստնոց» եւ համանման այլ խորագրեր կրող բնագրերի ուսումնասիրության մեջ զբաղվել են հայագետներ է. Տեղան, Յ. Տաշեանը, Ք. Տեր-Դավթյանը եւ ուրիշներ: Բնագիրն առաջին անգամ հրատարակվել է 1853 թ. Վենետիկում լույս տեսած «Սոփերք հայկական»-ի առաջին հատորում<sup>1</sup>: Ինչպես նշվում է առաջաբանում, Մխիթարյան հայերեն այն կազմել են, օգտվելով հայերեն հինգ եւ ավելի ձեռագրերից. «Ջնախնի Իմաստասիրացն բանս, զորս իբր երախայրիս Հայկական Սոփերքն ընծայեմք՝ ի վայելս մերոյ ժողովրդեան, հաւաքեալ ամփոփեցաք՝ ի հինգ եւ ավելի գրչագիր մատենից, յորս ցրիւ սփռեալք էին»<sup>2</sup>: Այդ ձեռագրերի գրչության վայրի ու ժամանակի մասին նրանք որեւէ տեղեկություն չեն հաղորդում, իսկ բնագրի աղբյուրին անդրադառնում են հրատարակությանը հաջորդած հոդվածում. «Կ'երեւի թէ Ստոբեոսի գիրքը կամ անոր համառօտ քաղուածը մեր երանաշնորհ Քարգմանիչ նախնեաց ձեռքն ալ անցեր է, երբ որ ուսումնաստենչ փափաքանօք լցուած՝ ամէն պիտանի եւ օգտակար գրոց թարգմանութեան ետեւէ կ'ըլլային քաղքէ քաղաք ճանապարհորդելով եւ շատ գրատուններ աչքէ անցընելով»<sup>3</sup>:

\* Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարան, ք.գ.ք., rouzanpoghosian@gmail.com, հոդվածը ներկայացնելու օրը՝ մարտի 24, 2023, գրախոսելու օրը՝ մայիսի 31, 2023:

1 Սոփերք հայկականը, Վենետիկ, 1853, հ. Ա, էջ 9-59:

2 Նույն տեղում, էջ 8:

3 «Սոփերք հայկական», Բազմավեպ, 1853, էջ 252:

Ե դարում Մակեդոնիայի Ստոբեի քաղաքում Յոհան Ստոբեոսի կազմած հույն փիլիսոփաների, գրողների, իմաստունների ասույթների ամբողջական տարբերակը կոչվել է «Չորս գիրք քաղվածքների, ասույթների ու խրատների» (Εκλογῶν, ἀποφθεγμαῶν, ὑποθηκῶν βιβλία τέσσαρα), որտեղ մեջբերված են հարյուրավոր մտքեր Եվրիպիդեսից, Սոֆոկլեսից, Մենանդրոսից եւ այլ հեղինակներից: Ինչպես վկայում է բյուզանդացի եկեղեցական, պետական գործիչ, աստվածաբան, Կ. Պոլսի պատրիարք Փոտի գրադարանում պահվող գրույթյունը, Ստոբեոսն այդ ասույթները ժողովել է իր որդի Սեպտիմիոսին կրթելու համար<sup>4</sup>:

Հույն փիլիսոփաների կամ նրանց վերագրվող ասույթները հայ մատենագրույթյուն են ներթափանցել Զ-Է դարերում: Ասպարեզ է եկել «Բանք իմաստասիրաց պիտանի ամենայն մարդոյ» բնագիրը, որը հայերեն ձեռագրերում հանդիպում է նաեւ «Բանք իմաստնոց», «Բանք եւ խրատ իմաստնոց», «Ի բանից իմաստասիրաց», «Բանք խրատականք ասացեալ իմաստնոց» եւ այլ վերնագրերով: Դրանցում ընդգրկված ասույթները քաղված են տարբեր ժողովածուներից ու խմբավորված են առանձին խորագրերի ներքո՝ «Իմաստութիւն», «Ուսումն», «Բարեկամութիւն», «Իշխանութիւն եւ իշխանք», «Արծաթսիրութիւն» եւ այլն: Դրանք այնքան սիրված ու գնահատված են եղել միջնադարյան Հայաստանում, որ ընդգրկվել են նաեւ քարոզգրքերում, փիլիսոփայական եւ աստվածաբանական ժողովածուներում:

«Բանք իմաստասիրաց»-ով զբաղված հայագետներից միայն Էմիլիո Տեզան է հայերեն տպագիր օրինակը համեմատել հունարենի հետ՝ նկատելով բնագրային ու թարգմանական մի շարք աղավաղումներ: Մեզ համար ուսանելի է հատկապես նրա մատնանշած սկզբունքը՝ բնագրի համեմատական քննության համար. «Դեռ շատ ակնկալելիք ունիմք, եւ կատարեալ հաւաքում մը՝ ընտիր ընծայ մը պիտի ըլլայ. հաւաքումն՝ որ յայտնէ թէ իւրաքանչիւր առածք պարունակողք որչափ եւ որպիսիք ին, ի՞նչ իրենց տարբերութիւնք, ո՞ւր գլխաւոր սխալներն, որո՞նք՝ զոր հմուտ ընթերցողն կրնայ ինքիրմէ ուղղել՝ կամ յոյն աղբիւրը գտնելով ու բաղդատելով, իր նախնական ստուգութեան վերածել: Ստուգութիւն կոչածս, ճիշտ բառական թարգմանութիւն ըսել չէ, այլ բառը՝ զոր թարգմանիչն ուզած է գտնել, որովհետեւ յաճախ մերթ սուր, մերթ խորունկ եւ մերթ ալ իրարու հետ կապակցութիւն չունեցող խօսից մէջ, զարմանք չէ որ բուն իմաստը ճշգրիտ ըմբռնած չլլայ»<sup>5</sup>: Իտալացի հայագետն իրավացիորեն պնդում է, որ ամենից առաջ անհրաժեշտ է ձեռքի տակ ունենալ այն բնագիրը, որից օգտվել

<sup>4</sup> Charles Peter Mason, "Stobaeus", in William Smith, *Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology*, Volume 3, 1870, pp. 914–5 (Photius, *Bibliotheca*, 112a.14-17).

<sup>5</sup> Է. Տեզա, «Հելլեն իմաստասիրաց հատըմտի խրատք բարգմանեալք ի հայ», *Բազմավէպ*, 1894, էջ 73:

են մեր գրիչները. «Եթէ ի հնուց եղած ու հայու մը ձեռքով հաւաքմունք մը ձեռուրնիս հասած ըլլար, փափաքելի էր փոխանակ ամէն մէկ իմաստուն վճռոց աղբիւրը եւ անոնց հաւաքման սկզբնաւորութիւնը փնտռելու, գտնել յոյն գիրքը մը զոր թարգմանիչն աչքին առջեւ ունեցած ըլլայ: Իսկ հոս նոր հաւաքչաց ձեռք կայ, գիտուն հրատարակիչը՝ որ ընտրութիւն կ'ընեն ու քանի մը գլխոյ կը վերածեն հելլեն, ու երբեմն նաեւ քրիստոնէական, իմաստասիրութեան վարդապետութիւններն»<sup>6</sup>:

Ինչ վերաբերում է բնագրի սկզբնաղբյուրին, նա մի կողմից հավանական է համարում, որ այն կազմվել է Ստոբեոսի գրքից ծաղկաքաղ անելով, մյուս կողմից կարծում է, որ այդպիսի պնդում հնարավոր չէ անել, քանի որ հունարեն բնագրում ասույթները թեպետ ներկայացված են թեմատիկ սկզբունքով, սակայն բաժանված չեն գլուխների՝ ինչպես հայերեն տպագիր օրինակում: Նա նաեւ նշում է, թե յուրաքանչյուր թեմայի վերաբերյալ քանի ասույթ կա Ստոբեոսի գրքում, քանիսը՝ հայերեն տպագիր օրինակում, ցույց տալով դրանց թվաքանակի ակնառու տարբերությունը: Տեղայի հոդվածի վերջին էջում խմբագիրը տեղեկացնում է, որ առաջիկայում կտպագրվի նրա ավարտուն աշխատանքը, սակայն ամսագրի հաջորդ համարներում դրա բացակայությունը վկայում է այն մասին, որ Տեզան ավարտին չի հասցրել իր գործը<sup>7</sup>:

3. Տաշյանն այս բնագրին հակիրճ անդրադարձել է հիկար իմաստունին նվիրված իր հայտնի ուսումնասիրության մեջ, ընդգծելով, որ թեպետ հիկարի եթովպերեն բնագիրը չի պահպանվել, սակայն «Բանք իմաստասիրաց»-ի եթովպերեն խմբագրության մեջ գտնվել են հիկար (*Hêkâr*) իմաստունի տասնհինգ խրատները, որոնք առկա են նաեւ արաբերենում. «Կորնիլ գիտնականը, յիշեալ «Բանք իմաստասիրաց» գործոյն հրատարակիչը, հրատարակած, թարգմանած եւ արաբերէնի հետ համեմատած է նաեւ հիկարայ այս առածքն»<sup>8</sup>: Այս թեմայի մասին Տաշյանը խոսում է նաեւ Սեկունդոս իմաստասերին նվիրված իր աշխատության մեջ. «Այդ «Բանք իմաստասիրաց» ժողովածոյն շատ այլակերպութիւններ կրած է դժբախտաբար, բայց էական մասն շատ հին է եւ արդէն է դարուն առհասարակ ծանոթ եղած կ'երեւայ: Սեկունդոսի անվամբ քանի մ'ասացուածներ կան այս հաւաքման մէջ, ոմանք գործ չունին մեր Լուսկացին հետ,

<sup>6</sup> Նույն տեղում, էջ 73:

<sup>7</sup> Է. Տեզա, «Հելլեն իմաստասիրաց հատընտիր ...», էջ 133:

<sup>8</sup> 3. Տաշեան, Մատենագրական մանր ուսումնասիրութիւնք, Վիեննա, 1895, մասն երկրորդ, է-ժ, էջ 25:



այլք անկէ առնուած են»<sup>9</sup>: Նա մեջբերում է Սեկունդոսին<sup>10</sup> վերագրվող մի շարք ասույթներ, ինչպես՝ «Սեկունդոսի տեսեալ զոմն զի առ վտանգի մահ կոչէր անձին, ասէ. Ով դու. ընդէ՞ր կոչես զայն, որ թէպէտ ոչ կոչես՝ ինքնակոչ գայ», «Սեկունդոս զմահն քուն ասաց եւ երկիրը մեծատանց եւ իղձք աղքատաց»<sup>11</sup>, «Սեկունդոսի հարցանելն, թէ զի՞նչ է Կին, ասէ, ընտանի գազան, մարդոյ կուրու-թիւն, տանն մրրիկ, անպարտիս տուգանք, կենաց թշնամի, աթոռակից վիշտ»<sup>12</sup>, որոնցից միայն վերջինն է հանդիպում ԺԳ դարի շորս ձեռագրերում, որոնց համեմատական քննությունը կներկայացնենք սույն հոդվածում:

Քնարիկ Տեր-Դավթյանն առանձնակի կարեւորություն է տվել հայ միջնադարյան մտքի պատմության մեջ ասույթների ժողովածուների նշանակալից դերին եւ դրանց թարգմանական հարցերին. ««Բանքը» լայն տարածում է գտել հայ միջնադարյան գրականության մեջ: Նրանում ամփոփված իմաստասերների ասույթներով, թեւավոր խոսքերով դարեր շարունակ սնվել են մեր բարոյախրատական եւ կրթական ձեռնարկները, քարոզգրքերը եւ այլ ժողովածուները՝ հարստացնելով եւ ավելի պատկերավոր դարձնելով հայոց լեզուն: Այն պահպանվել է ԺԳ-ԺԶ եւ ավելի ուշ դարերի շուրջ հարյուր գրչագրերով»<sup>13</sup>: Քնարիկ Տեր-Դավթյանը կազմել է Ժէ դ. հայ մատենագիր Զաքարիա Բեռնատովիչի

<sup>9</sup> **Յ. Տաշեան**, *Մատենագրական մանր ուսումնասիրութիւնք*, Վիեննա, 1895, մասն առաջին, Ա-Զ, էջ 210-211:

<sup>10</sup> Ք.հ. Ք դարում ապրած կիմիկյան եւ նոր պյոպագոսական փիլիսոփա Սեկունդոս լուսկյաց: Պահպանվել են նրա անանուն կենսագրությունը և ասույթները՝ *Secundus the silent philosopher*, ed. **B. E. Perry** (American Philological Association Philological Monographs 22), Ithaca, New York: American Philological Association, 1964], pp. 68–78: “Vita Secundi,” pp. 78–90: “Sententiae.”

<sup>11</sup> Հմմտ. նույն տեղում, 20.1-2. Τι ἐστὶ θάνατος; Αἰώνιος ὕπνος... πλουσίων φόβος, πενήτων ἐπιθυμία – «Ի՞նչ է մահը: Հավերժական քուն... հարուստների սարսափ, աղետների բաղձանք»:

<sup>12</sup> **Յ. Տաշեան**, *Մատենագրական մանր ուսումնասիրութիւնք*, էջ 210-211: Հմմտ. *Secundus the silent philosopher*, “Sententiae,” 10. Τι ἐστὶ γυνή; Ἄνδρὸς ἐπιθυμία, συνεστώμενον θηρίον, συνεγειρομένη μέριμνα, συμπλεκομένη ἀσέλγεια, συγκοιμωμένη λέαινα, ἱματισμένη ἔχιδνα, αὐθαίρετος μάχη, συγκοιμωμένη ἀκρασία, καθημερινὴ ζήμια, οἰκίας χειμῶν, ἀμεριμνίας ἐμπόδιον, ἀνδρὸς ἀκρατοῦς ναύγιον, μοιχῶν κατασκευή, βίου ἄλωσις, πολυτελὴς πόλεμος, ζῶον πονηρόν, ἱκανὸν φορτίον, ἐννεαπνεύμων ζάλη, ἰοβόλος ἀσπίς, ἀνθρωποποιὸν ὑποῦργημα, ἀναγκαῖον κακόν – «Ի՞նչ է կինը: Այրի ցանկություն, սեղանակից գազան, նորոգված հոգս, խենված սանձառակություն, անկողնակից էգ առյուծ, հագնված իծ, իմենակամ ընտրված կռիվ, անկողնակից անզուպվածություն, ամենօրյա պատիժ, տան աղետ, անհոգության արգելի, տկար այրի նավաբեկություն, շնացողների հորինվածք, կյանքի գերություն, թանկարժեք պատերազմ, շար կենդանի, զգալի բեռ, ինը հողմի ուժգնությամբ փոթորիկ, թունաբեր քար, մարդաստեղծ սպասավորություն, անհրաժեշտ շարիք» (թարգմ. Գ.Մ.):

<sup>13</sup> **Ք. Տեր-Դավթյան**, ««Բանք իմաստասիրաց» ժողովածուները հայ միջնադարյան մատենագրության մեջ», էջ միածին, 2003, Ժ-ԺԱ, էջ 93:

Թարգմանած «Բանք իմաստասիրաց» ժողովածուի բնագիրը, որը, սակայն, որեւէ առնչություն չունի հույն փիլիսոփաների ասույթների հետ, պարունակում է կարճառոտ բարոյախոսական գրույցներ հին աշխարհի փիլիսոփաների, կայսրերի, իշխանների եւ այլոց մասին. «Թարգմանությունը կատարվել է լեհերենից, դրա հիմքում ընկած է լեհ հեղինակ Բենյուշ Բուզնու «Չորս գիրք հակիրճ եւ պերճախոս պատմությունների», որոնք հունարեն կոչվում են Ապոթեգմատա: Այն հրատարակվել է ԺԶ դարի սկզբին եւ լայն ճանաչում գտել»<sup>14</sup>:

Նկատի առնելով, որ ուսումնասիրողները հիմնականում ուշադրության են արժանացրել ԺԶ-ԺԷ դդ. ձեռագրերին, մենք կքննենք ամենավաղ՝ ԺԳ դարի շորս ժողովածուներում ընդգրկված բնագրերը, որոնք էականորեն տարբերվում են ոչ միայն վերնագրերով, այլ նաեւ ասույթների թեմատիկ կառուցվածքով ու բովանդակությամբ:

**Ա.** ՄՄ 6058, ժողովածու, **Ի բանից վարդապետաց եւ իմաստնոց** (103բ-123բ), ԺԳ դ., գրիչ՝ Տիլայ Պարոն, գրչության վայր՝ անհայտ:

**Բ.** ՄՄ 5862, ժողովածու, **Բանք իմաստասիրաց եւ ազտակարք եւ պիտանացուք** (267ա-271ա), ԺԳ դ. (1290 թվականից առաջ), Սյունիք, գրիչ՝ Սարգիս:

**Գ.** ՄՄ 2273, ժողովածու, **Բանք իմաստասիրաց ամենացոց** (176ա-82բ), 1252 թ., հորանաշատ, գրիչ՝ Գրիգոր քահանա, ստացող՝ Ստեփանոս քահանա:

**Դ.** ՄՄ 1409, ժողովածու, **Ի բանից իմաստնոց** (344բ-5ա), 1298 թ., Գլաձոր, գրիչ՝ Մկրտիչ Թեղենացի:

Բնագրերի համեմատական աղյուսակը կազմել ենք Տեզայի առաջարկած սկզբունքով, այսինքն՝ ասույթները խմբավորել ենք թեմատիկ հաջորդականությամբ, ըստ տպագիր օրինակի՝ Սոփերքի հետ համընկնող ասույթների թվաքանակի: Առաջին աղյուսակում Սոփերքի թեմատիկ վերնագրերն են՝ ասույթների քանակով, մյուսներում՝ բնագրերի վերնագրերն ու ասույթների քանակը: Քանի որ դրանց վերնագրերը հաճախ չեն համընկնում Սոփերքի հետ, աղյուսակում հատուկ ընդգծված են: **Ա.** եւ **Բ.** բնագրերում առաջին ասույթներից առաջ թեմատիկ վերնագիր չկա, ուստի նշված են միայն Սոփերքի վերնագրերը: **Գ.** եւ **Դ.** բնագրերում ասույթները հաջորդում են միմյանց առանց թեմատիկ վերնագրերի, հետեւաբար ներկայացված են միայն Սոփերքի ենթավերնագրերով:

<sup>14</sup> Բանք իմաստասիրաց, աշխատ. Քնարիկ Տեր-Դավթյանի, Երևան, 2001, էջ 7:

Սովեթ Հայկական Բան իմաստասիրաց	ՄՄ 6058 Ա. Ի բանից վարդապետաց և իմաստնոց	ՄՄ 5862 Բ. Բան իմաստասիրաց և ալգալարք և պիտանացոսք	ՄՄ 2273 Գ. Բան իմաստասիրաց աթենացոց	ՄՄ 1409 Դ. Ի բանից իմաստնոց
Ա. Իմաստութիւն (27)	Իմաստութիւն (2) Բարեկամութիւն և բարեկամք (25)	Իշխանութիւն և իշխանք (1) Իմաստութիւն (6)	Իմաստութիւն (9)	Իշխանութիւն և իշխանք (4)
Բ. Ուսումն (6)	<u>Յաղագս իշխանութեան</u> Իշխանութիւն և իշխանք (16)	<u>Վասն արիութեան</u> Արիութիւն (1) Իմաստութիւն (6)	Բարեկամութիւն և բարեկամք (10)	Իմաստութիւն (1)
Գ. Բարեկամութիւն և բարեկամք (26)	<u>Յաղագս երդման</u> (3)	<u>Վասն բարեկամաց</u> Բարեկամութիւն և բարեկամք (16)	Իշխանութիւն և իշխանք (5)	Յաղագս անառակութեան (1)
Դ. Իշխանութիւն և իշխանք (17)	<u>Յաղագս խրատու և իմաստութեան</u> Յաղագս խրատուց (9) Ուսումն (5) Իմաստութիւն (7)	<u>Վասն իշխանաց</u> Իշխանութիւն և իշխանք (1) Բարեկամութիւն և բարեկամք (8)	Յաղագս երդման (1)	Արձաթասիրութիւն (3)
Ե. Արիութիւն (2)	<u>Յաղագս բարեբախտից և վատաշնորհաց</u> Բաղդ և անբաղդութիւն (9) Յաղագս դատարակութեան որդոց (1)	<u>Վասն երդման</u> (2)	Յաղագս խրատուց (3) Ուսումն (5) Իմաստութիւն (4)	Յաղագս ընչից (1)

Զ. Յաղագս ընչից (13)	<u>Յաղագս մեղաց և խոստովա- նութան</u> Յաղագս մեղաց խոստովանու- թան (4)	<u>Վասն խրատու</u> (6) Ուսումն (5) Իմաստութիւն (6)	Բաղդ և ան- բաղդութիւն (1)	Գինի և ար- բեցութիւն (1)
Է. Արծաթի- րութիւն (19)	<u>Յաղագս բժշկաց</u> Յաղագս բժշկաց (5)	<u>Վասն բախտի</u> (6)	Յաղագս մեղաց խոստովանու- թան (4)	
Ը. Յաղագս փառաց (5)	<u>Յաղագս չար կանանց</u> Յաղագս կնոջ չարաբարոյի (5)	<u>Վասն խոստո- վանութան</u> Յաղագս մե- ղաց խոստո- վանութան (2)	Յաղագս բժշկաց (2)	
Թ. Յաղագս մահոտան և փոխելոյ ի կե- նաց (22)	<u>Յագաղս արի- նաց</u> Յաղագս օրի- նաց (8)	<u>Վասն բժշկաց</u> (1)	Յաղագս անա- ռակութան (3)	
Ժ. Վասն լա- ազգացու- թան (9)	<u>Յաղագս անա- ռակութան</u> (1)	<u>Վասն չար կա- նանց (3)</u> <sup>15</sup> Յաղագս կնոջ չարաբարոյի (3)	Յաղագս ընչից (2) Արծաթասիրու- թիւն (3)	
ԺԱ. Յաղագս լոտութան (20)	<u>Յաղագս նա- խախնամու- թան (4)</u>	<u>Վասն արի- նաց (6)</u> Յաղագս անա- ռակութան (1)	Գինի և արբե- ցութիւն (4)	

<sup>15</sup> Վեց ասույթներից երեքը չեն պահպանվել Սոփերքում:

<p><b>ԺԲ. Բաղդ և անբաղդություն (9)</b></p>	<p><b><u>Յաղագս փարթամության, աղբատության և արծաթասիրության</u></b>          Յաղագս ընչից (13)          Արծաթասիրություն (19)</p>	<p><b><u>Վասն խնամոց</u></b>          Յաղագս նախախնամության (3)</p>	<p>Վասն պատույ հարց (3)</p>	
<p><b>ԺԳ. Գինի և արբեցություն (10)</b></p>	<p><b><u>Յաղագս աղալից<sup>16</sup> (1)</u></b></p>	<p><b><u>Վասն հարստության</u></b>          Յաղագս ընչից (6)          Արծաթասիրություն (5)</p>	<p>Յաղագս դատիարակության որդուց (2)</p>	
<p><b>ԺԴ. Շոգմոզի և շոգմոզություն (7)</b></p>	<p><b><u>Վասն արբեցության</u></b>          Գինի և արբեցություն (10)</p>	<p><b><u>Վասն արբեցության</u></b>          Գինի և արբեցություն (4)</p>	<p>Վասն լաւագութեան (1)</p>	
<p><b>ԺԵ. Յաղագս պատու հարց (9)</b></p>	<p><b><u>Յաղագս պատույ հարց ու որդիսիրութեան</u></b>          Յաղագս պատույ հարց (8)          Յաղագս դատիարակության որդուց (3)          Յաղագս օրինաց (1)</p>	<p><b><u>Վասն պատու հարց</u></b>          Յաղագս պատույ հարց (7)          Յաղագս դատիարակության որդուց (2)</p>	<p>Յաղագս լուրեան (13)</p>	
<p><b>ԺԶ. Յաղագս դատիարակության որդուց (6)</b></p>	<p><b><u>Յաղագս շոգմոզության</u></b>          Շոգմոզի և շոգմոզություն (7)</p>	<p><b><u>Վասն շոգմոզության</u></b>          Շոգմոզի և շոգմոզություն (6)</p>	<p>Յաղագս փառաց (2)</p>	
<p><b>ԺԷ. Յաղագս օրինաց (8)</b></p>	<p><b><u>Յաղագս քառանկութեան և վատագագութեան</u></b>          Վասն լաւագագութեան (8)</p>	<p><b><u>Վասն լաւագագութեան</u></b>          (9)</p>	<p>Յաղագս մահուան և փոխելոյ ի կենաց (6)          Իմաստություն (4)</p>	

<sup>16</sup> Սոփերբում՝ չիֆ:

ԺԸ. Յաղագս անստակութեան (4)	<u>Յաղագս լուրջեան աննառելեացն</u> Յաղագս լուրջեան (18)	<u>Վասն լուրջեան</u> Յաղագս լուրջեան (16)	Բարեկամութիւն եւ բարեկամք (1)	
ԺԹ. Յաղագս խրատուց (10)	<u>Վասն հանդերձեալ դատաստանին</u> Յաղագս մեղաց խոստովանութեան (2)	<u>Վասն դատաստանի</u> Յաղագս նախախնամութեան (1)	Յաղագս մահուան (2)	
Ի. Յաղագս բժշկաց (5)	<u>Յաղագս փառաց</u> Յաղագս փառաց (5)	<u>Վասն փառաց</u> Յաղագս փառաց (3)		
ԻԱ. Յաղագս երգման (3)	<u>Յաղագս մահուան</u> <sup>17</sup> Յաղագս մահուան եւ փոխելոյ ի կենաց (19) Յաղագս դատախարակութեան որդուց (1) Յաղագս խրատուց (1) Շոգմոզք եւ շոգմոզութիւն (1)	<u>Վասն մահուան (1)</u> Յաղագս փառաց (16)		
ԻԲ. Յաղագս մեղաց խոստովանութեան (4)		<u>Վասն իշխանաց</u> Իշխանութիւն եւ իշխանք (3)		
ԻԳ. Յաղագս նախախնամութեան (6)		<u>Յաղագս աստվածութեան</u> <sup>18</sup> (16)		
ԻԴ. Յաղագս կնոջ շարաքարոյի (28)		<u>Այլ բան (1)</u>		

<sup>17</sup> Մի քանի ատույթ բացակայում են Սոփերբում:

<sup>18</sup> Սոփերբում չի:

Ինչպես նկատելի է, վերոբերյալ շորս բնագրերն ունեն կառուցվածքային եւ բովանդակային ակնհայտ տարբերություններ: Հավելենք միայն, որ Ա. բնագիրը սկսվում է «Յաղագս իմաստութեան եւ պէսպէս խրատում» ենթավերնագրով, որին անմիջապէս հաջորդում է հետեւյալ միտքը. «Իմաստութիւն զամենայն խոր բան քննեսցէ եւ մարգարէութիւն ստեպ արասցէ: Զպատգամս անուանի արանց պահեսցէ եւ յառակա արինաց նոցա շրջեսցէ: Սիրտ իւր տացէ կանխեալ առ Տէր եւ առաջի բարձրելոյն բացցէ զբերանն իւր եւ քաւեսցին մեղք նորա: Զբանս անհաս քննեսցէ, եւ զխրատ վարդապետական յայտնեսցէ եւ հանապազ յարենս կտակարանացն Տեառն պարծի: Զիմաստութիւն նորա տեսցեն բազումք, եւ յաւիտէնս յաւիտէնից արհնեսցէն զնա, եւ զանուն նորա կէ կամացն: Եթէ կարի սակաւուք երթաս, ասէն սակաւք են, բայց յաւժարք են<sup>19</sup>»:

Վերջին նախադասութիւնը համապատասխանում է Սոփերքի «Իմաստութիւն» վերնագրի 18-րդ ասույթին. «Ղեւոնիդէս<sup>20</sup> լակեղեմոնացի քանզի սակաւուք երթայր ի պատերազմ, ասեն ցնա. Սակաւ են զօրքդ, եւ նա ասէ. **Սակաւք են՝ բայց յօժարք են**»: Այս բնագիրը, ինչպէս նշեցինք, սկսվում է առանց թեմատիկ վերնագրի, առաջին ասույթն է՝ «Մոսոնիս<sup>21</sup> ասէ. յափշտակեա զբարիոք մեռանելն յորժամ պարտ է, զի մի յետ փոքր ժամանակի զմեռանիլն ընդունիցես, իսկ զբարիոքն՝ ոչ» (Սոփերք, Իմաստութիւն, 19): Ինչպէս մյուս երեք բնագրերում, այստեղ եւս կան ասույթներ, որոնք, ի տարբերություն Սոփերքի, վերագրված են մեկ այլ փիլիսոփայի.

**Սոփերք** (Բարեկամութիւն եւ բարեկամք, 8). «Դեմոսթենէս նախատեալ լինէր՝ յաճախ ընդ շարս շրջելով, ասէ. եւ բժիշկք ընդ ախտաժէտս, այլ ինքեանք ողջ են»:

**Բնագիր Ա.** «Ռոմիլոս<sup>22</sup> քանզի ասեին ցնա թե ընդե՞ր հանապազ ընդ շարս եւ ընդ անպիտան մարդիկ շրջես, ասէ. եւ բժիշկ հանապազ ընդ հիւանդս եւ ընդ ախտաժէտս, այլ սակայն ինքեանք առողջ են»:

Մենանդրոսի (Սոփերք, Գինի եւ արբեցութիւն, 10) «Ի գինւոջ մի՛ շատախօս լինիցիս, զի ցուցանիցես հրահանգս, քանզի կաղ է զոր խօսիսդ» խրատը վերագրված է Եպիքտատոսին<sup>23</sup>: Այս ասույթը բովանդակութեամբ մոտ է Խիկար իմաստունի՝ «Որդեակ, յորժամ ըմպես գինի, մի շատախօսիր, զի շատախօսիս՝

<sup>19</sup> ՄՄ 6058, էջ 103:

<sup>20</sup> Երեւ հարյուր սպարապետների զորավար Լեոնիդան է, որը նրանց հետ միասին զոհվեց Ք.ծ.ա. 480 թ. Թերմոպիլեի հակատամարտում՝ դիմակայելով բազում անգամ իրենց գերազանցող պարսից բանակին:

<sup>21</sup> Ըստ ամենայնի, Ք.ծ.ա.Ա. դարի հռոմեացի հումագիր ստոիկյան փիլիսոփա Գայոս Մուսոնիոս Ռուփոսն է:

<sup>22</sup> Հռոմի առասպելական հիմնադիր Հոմուլոսն է:

<sup>23</sup> Էպիկտետոսը Ք.հ. Ա-Բ դդ. ապրած ստոիկյան փիլիսոփա է:

կռիւ լինի, եւ հետ կովոյն՝ սպանութիւն» կամ «Որդեակ, եթէ գինի ըմպես, պահեա զլեզու քո ի շատախօսութենէ եւ բարի լինի քեզ, եւ կոչիս իմաստուն» խրատներին: Այդպես նաեւ Փիլիստոնի միտքը վերագրված է ոմն իմաստասերին, Ջենոնինը՝ ոմն պատանուն, Կղեստոսինը՝ Պլատոնին եւ այլն: Ուշագրավ է, որ թեմատիկ տարբեր վերնագրերի ներքո այստեղ ընդգրկված եվկղիրիսոսի, Ջելեկոսի, Ապոլինոսի, Թեոփրատոսի, Իրակլեսի, Սաբուրինոսի, Գեմոկրիտեսի, Պլատոնի, Ուրիոնի, Հոմերոսի, Մենանդրոսի, Ուրեկոսի, Դիմոսթենեսի, եղիշայի ասույթները չենք գտնում ինչպես Սոփերքում, այնպես էլ մյուս բնագրերում: Որոշ ասույթներ Սոփերքում առկա են համառոտ տարբերակով, ինչպես օրինակ՝ «Կուտ թագաւոր Ղակեդեմոնացւոցն ասէ ցԹրակացիսն որք խրոխտային՝ ՚ի վերայ նորա. եւ իմ տեսեալ է ուղիս հեղեղաց որոտացեալս, այլ առ սուղ ժամանակս» (Իշխանք եւ իշխանութիւն, 17), որի շարունակութունը՝ «նմա հարցեալ, թէ ում թողուս զթագաւորութիւն քո, ասէ. կարողին», պահպանվել է Ա., Բ. եւ Գ. բնագրերում: Հետաքրքրական է, որ Ա. բնագրում առկա «Մի՛ երբեք երդնուցուս յաստուած զի ոմանց երեւէսցիս իրաւի երդուալ, իսկ ոմանց վասն ընշասիրութեան» ասույթը հանդիպում է նաեւ Գ. բնագրում, ինչը թույլ է տալիս մտածել, որ վերոնշյալ ձեռագրերի գրիչները գուցե ծաղկաքաղ են արել միեւնույն աղբյուրից: Կանանց մասին Սեկունդոս իմաստասերին վերագրված ասույթի մեկ այլ ավելի երկար տարբերակ գտնում ենք նաեւ այս բնագրում՝ «ՁՍեկունդոս հարցանեն վասն կանանց, թէ զի՞նչ է կին շար, ասէ. առն ընկղմումն, տան մրրիկ, անհոգութեան արգելումն, կենաց կողոպտիչ, համարեն տուգանք, հանապազորդ մախանք, բազմադեմ պատերազմ, հացակից գազան, աթոռակից վիշտ, կենդանի շար, եւ հարկաւ, միատուն թշնամի»: Ի դեպ, Սոփերքի առաջին հատորում ընդգրկված «Խօսք Սեկունդոսի իմաստասիրի» բնագրում այս ասույթի մեկ այլ տարբերակ վերաբերում է ոչ թե շար կանանց, այլ ընդհանրապես կին երեւույթին. «Զի՞նչ է կին: Առն մխիթարութիւն, ընտանի գազան, ոգւոց պառճառք, իժ ըզգեստիւ պատեալ, ինքնայօժար՝ ՚ի կոխ, հանապազորդեան վնաս՝ ՚ի տանն, ձմեռն անժոյժ, առն ընկղմումն, աշխարհի կործանումն, սուր որ ոչ տայ զգալ, կռիւ բազմադիմի, կենդանի շար, սատար՝ ՚ի ծնունդս մարդկան, պարաւանդ աներեւոյթ»<sup>24</sup>:

Բ. եւ Գ. բնագրերն ունեն այս ասույթի կարճ տարբերակը: Համեմատենք.

Բ. «Սեկունդոս ի հարցանելն, թէ զի՞նչ է կին, ասէ. Ընտանի գազան, մարդոյ կուրութիւն, տան մրրիկ, տուգանք, կենաց թշնամի, աթոռակից վիշտ»:

Գ. «Սեկունդոս ի հարցանելն նմա, թէ զի՞նչ է կին, ասէ առն ընկղմումն, համարեն տուգանք, հանապազորդ մաղանք, բազմադեմ պատերազմ եւ հարկաւ միատուն թշնամի»:

<sup>24</sup> Սոփերք Հայկականք, էջ 67:



Տաշյանն այս ասույթը նշանավոր է համարում այն առումով, որ հայերեն ձեռագրերում գրիչներն ավելացրել են նոր բառեր եւ արտահայտություններ, ինչպես՝ «ընտանի գազան», «կենաց թշնամի» եւ այլն, որոնք պակասում են թե՛ հունարենում, թե՛ հայերեն մի շարք ձեռագրերում<sup>25</sup>:

Ա. բնագրի յուրահատկություններից է նաեւ «Յաղագս աղաւթից»-ը. «Բիանտոս ասէ՛ զխնդրողսն ամենայն խելս բարիս եւ ինքեանս անխրատ գոլ, անիմայ ասեմ, քանզի ոչ դեղագործաւղի աղաւթիւք տացի գիծ եւ գեղեցկութիւն նկարից, եւ ոչ երաժշտականաց երաժիշտ եւ յագներգութիւն: Եթէ ոչ ուսմամբ ընդունին զհմտութիւն արհեստիցն, նոյնպէս եւ ոչ խելաւք հնարիցէ ումեք աղաւթել, եթէ ոչ ուսմամբ ստանալով առցէ»<sup>26</sup>, որը չենք գտնում մյուս բնագրերում:

Ինչ վերաբերում է Բ. բնագրին, այն սկսվում է «Պղատոն ասաց. Որք մեծաց առաջի կան, մեծի զգաստութեան պէտք են» ասույթով, որը Սոփերքում «Իշխանութիւն» ենթավերնագրի շորրորդ ասույթն է: Առաջին թեմատիկ վերնագիրը՝ «Վասն արիութեան», համապատասխանում է Սոփերքի հինգերորդ վերնագրին, սակայն առաջին ասույթը՝ «Սոկրատէս տեսեալ ուժգնագոյն պարսպեալ զկորնթացիս, ասաց. Միթէ կանայք բնակեալ աստ», չի պահպանվել Սոփերքում: Կարելոր է նշել, որ կանանց վերաբերյալ մի շարք ասույթներ, ինչպես՝ «Բռնադատ ցանկացաւ ոմն կին առնուլ, զբազումս ածելով առ նայ զորս ընտրեսցէ: Եւ նա առաջ փոքր ուսումն ասելով. Ի գազանաց զփոքրն ընտրելի է, երբ չէ հնար», «Ոմն շիներ տուն եւ դներ աղիւսի հիմն, եւ սերտ քարինս վերոյ եւ ի յասելն թէ զինչ գործես, ասէ. կին կամիմ ածել, որ առնէ զվերին ներքին եւ զներքին վերին», նույնպես ընդգրկված չեն Սոփերքում:

Այս բնագիրը մյուսներից տարբերվում է մի շատ կարելոր առանձնահատկությամբ՝ միակն է, որ ավարտվում է «Յաղագս աստվածութեան» (270b) ենթավերնագրով, որի առաջին ասույթն է՝ «Հերմէս նշանաւոր փիլիսոփայ ասէ. երեք զաւրութիւնք, մեծք երկնից անճառելիք, ամենեցուն արարիչ եւ է միաստվածութիւն: Հերմէս կոչեցաւ, զի վասն բնութեան ճառէ», որին հաջորդում են Առիսկոսի, Թելոսի, Փիլիսոփոսի<sup>27</sup>, Արիստոտելի, Սոկրատի, Սոֆոկլեսի, ոմն գետնակոչի, Սողոմի, Պլատոնի կամ նրանց վերագրվող ասույթները: Կարելոր է նշել, որ Հերմեսի վերոնշյալ միտքը «Հերմէայ եռամեծի առ Ասկղեպիոս Սահմանք»-ում արտահայտված է միանգամայն այլ ձևով. «Ապա երեք ուրեմն աշխարհք: Արդ՝ անշարժելի աշխարհ աստուած, իսկ բանաւոր աշխարհ

<sup>25</sup> **Յ. Տաշեան**, Մատենագրական մանր ուսումնասիրութիւնք, Ա.-Ձ, էջ 212:

<sup>26</sup> ՄՄ 6058, էջ 116ա.

<sup>27</sup> Այս երեք անուններն այնքան աղավաղված են, որ դժվար է կոսմոսի դրանց նիշտ ձևերը:

մարդ. զի երկու միակք մի՝ աստուած եւ ըստ տեսակին մարդ»<sup>28</sup>:

Ինչպես նկատել է հերմեսյան բնագրերի գիտակ, հայագետ Ժան-Պիեռ Մահեն, **ԺԵ** եւ հետագա դարերի որոշ հայերեն ձեռագրերում Հերմեսի փոխարեն թյուրիմացաբար նշվում է Հոմերոսի անունը<sup>29</sup>: Հայերեն ձեռագրերում այս ասույթը հանդիպում է նաեւ «Աստուածաբանութիւն իմաստասիրացն», «Վկայութիւն արտաքնոց փիլիսոփայից վասն աստուածութեան» եւ համանման այլ վերնագրերով: ԺԳ դարի մեկ այլ ժողովածուում այն կոչվում է «Յաղագս աստուածութեան իմաստասիրութիւն», սակայն ավարտվում է ոչ թե «Այլ բան»-ով, այլ՝ Դեմոսթենեսի «Որպես մարմին անհոգի մեռեալ է, նոյնպէս քաղաք առանց արինաց մեռեալ եւ աւերակ» ասույթով<sup>30</sup>, բացի այդ, այստեղ պակասում են էպիքարմոսի, Սոկրատի եւ Թեոնասի ասույթները:

Արմաշի վանքի ձեռագրացուցակում ԺԸ դարի «Գիրք իմաստասիրաց»-ի նկարագրութեան մեջ մենք գտանք «Աստուածաբանութիւնք իմաստասիրացն եւ այլ առակայխաւսութիւն նոցա»-ն, որը ոչ թե հաջորդում, այլ նախորդում է «Վասն բարեկամաց» թեմատիկ վերնագրով սկսվող «Բանք իմաստնոց»-ին<sup>31</sup>: Դատելով ենթավերնագրերից, փիլիսոփաների անունների հաջորդականութեանից ու վերջաբանից, կարող ենք ասել, որ այն ամբողջապես չի համապատասխանում **Բ.** բնագրին:

Ինչպես երեւում է աղյուսակից, այս բնագիրն ավարտվում է՝ «Այլ բան. Պարտ է յաղքատութենէ փախչել եւ ի մեծ ծով անկանել եւ ի վիմաց հոսել ի բարձանց» ասույթով, որը մոտ է «Գիրք պիտոյից»-ի «Յաղագս խրատու» ենթագլխի երրորդ խրատին. «Արժան է յաղքատութենէ փախչել, եւ ի մեծն անկանել ծով, եւ կամ ի դիմաց հոսիլ ի բարձանց»: Այստեղ այն վերագրված է հին Հունաստանի յոթ իմաստուններից Բիաս Պրիենացուն (Ք.ծ.ա. 9. դ.), իրականում թարգմանված է Ք.ծ.ա. 2 դարի բանաստեղծ Թեոգնիսի մի խրատական բանաստեղծությունից: Նույն երկտողը՝ ավելի ամբողջական տեսքով մեջբերել է նաև Դավիթ Անհաղթ փիլիսոփան.<sup>32</sup> «Որպէս եւ Թէոգնիս յայտ առնէ առ ոմն Կիւռնոս ասելով, թէ՛ պարտ է յաղքատութենէ փախչել եւ ի մեծակիտեղն ան-

<sup>28</sup> «Հեմմեայ եռամեծի առ Ասկղեպիոս Սահմանն», աշխատ. Սեն Աբելշապյանի, *ԲՄ*, 3, 1956, էջ 298:

<sup>29</sup> **Jean-Pierre Mahe**, *Hermès en Haute Egypte*, t. II, *Le fragment du Discours parfait et les définitions hermétiques arméniennes* (coll. Bibliothèque Copte de Nag Hammadi, Textes 7), Québec, 1982, tome II, p. 345-46.

<sup>30</sup> ՄՄ 5254, էջ 204ա:

<sup>31</sup> **Յ. Թօփնեան**, *Յուցակ ձեռագրաց Արմաշի վանքին*, Սուրբ Ղազար, 1962, էջ 184:

<sup>32</sup> *Գիրք պիտոյից*, աշխատասիրութեամբ **Գ. Մուրադյանի**, Երեւան, 1993, էջ 49:

կանել ի ծով եւ ի վիմաց հոսիլ յարեգակնակոխ»<sup>33</sup>: Դրանք միմյանցից անկախ թարգմանություններ են:

Մյուս երկու՝ Գ. եւ Դ. բնագրերը ծավալով ավելի փոքր են, վերջինս կազմում է ընդամենը մեկ էջ, սակայն երկուսում էլ կան ասույթներ, որոնք չեն հանդիպում մյուս երկու բնագրերում ու Սոփերքում: Գ. բնագրում դրանց թիվն անհամեմատ շատ է. «Կիմոկրատես ասէ. ոչ է բարի ոք որք միտս ունին ընդ անմիտսն եւ որք հրահանգեալ իցեն ընդ անհրահանգան խաւսել», «Հերոզոտոս ասէ. Բարի է որոց քաղցր խաւսին հաւասարելն», «Կեմոկրիտոս ասէ. ցանկութիւն ընչից ամեն մարդոյ է, բայց որ ոչ զմահականացուն այլ զանմահն ստանայ՝ է մարդ կատարեալ», «Հերակլիտոս ասէ. Ճանապարհ իմաստութեան է բարի առնել ինքեան եւ ընկերին» եւ այլն:

Դ. բնագիրը բացառիկ է Պլատոնի հետեւյալ ասույթով՝ «Պղատոն ասէ Թէ ոչ գովեմ զոք նա գետ, որ բազում ինչ ի բերան առել եւ այլ, որ զառաքութեան գործ յուսով ցուցանէ, սպանանէ զանդամ երկրաւորս, խոկայ զմահ եւ զմեռանելն դաստիարակէ զաչս, զի մի ննջեսցի ի քուն հեշտութեան»:

Ի մի բերելով «Բանք իմաստասիրաց»-ի վերոնշյալ շորս բնագրերի համեմատական քննությունը, կարող ենք արձանագրել, որ ԺԳ դարում մեր գրիչներն իրենց ձեռքի տակ ունեցել են հին հունարենից հայերեն թարգմանված ասույթների մեկ կամ մի քանի ժողովածու, որոնցից օգտվել են ծաղկաքաղ անելով: Հավանաբար այդ ասույթները թարգմանվել են մի անհայտ հունարեն ժողովածուից, այնուհետեւ բազմաթիվ փոփոխությունների են ենթարկվել հայկական հողի վրա: Չպետք է բացառել նաեւ նույն ասույթի տարբեր թարգմանությունների հնարավորությունը: Թերեւս դա է պատճառը, որ նշյալ բնագրերից եւ ոչ մեկը չի կարող համարվել մյուսի նախօրինակը: Հետագա դարերի ընդօրինակումները խմբավորելու եւ առանձին հոդվածաշարով ներկայացնելու պարագայում, գուցե մեզ հաջողվի գտնել այն քիչ թե շատ հավանական օրինակը, որից օգտվել են հայ միջնադարյան գրիչները: Դրա համար, անշուշտ, անհրաժեշտ է ունենալ հայերեն բոլոր տարբերակների հրատարակությունը:

<sup>33</sup> Դավիթ Անյաղք, Սահմանք իմաստասիրութեան, աշխատասիրությամբ Սեմ Արեւշատյանի, Երևան, 1960, էջ 74:

\* Շնորհակալություն Գոհար Մուրադյանին՝ հոդվածում մի շարք ծանոթագրություններ ավելացնելու համար (10, 11, 12, 20, 21, 22, 23):

RUZAN POGHOSYAN

**FOUR DIFFERENT COPIES OF “SAYINGS OF PHILOSOPHERS”  
FROM THE 13TH CENTURY**

**Keywords:** Greek, philosopher, Miscellany, definition, Stobaeus, proverb, Hermes Trismegistus, David the Invincible, theology, Secundus the Silent.

More than a hundred copies of “Sayings of Philosophers” (Բանք իմաստասիրաց) in the handwritten Miscellanies belonging to the 13th-19th centuries are kept at the Matenadaran. They have been studied by Emilio Teza, Jakobus Dashian, Knarik Ter-Davtyan, and others, but the critical edition still remains unaccomplished. This paper is an attempt to discuss the striking peculiarities of those copies as well as to emphasize the diversity in their content and structure by comparing them with the printed recension published in the first volume of “Sop‘erk‘ haykankank” in 1853. It is devoted to four copies of “Sayings of Philosophers” in the earliest 13th century Miscellanies.

РУЗАН ПОГОСЯН

**ЧЕТЫРЕ РАЗНЫЕ РУКОПИСИ “ИЗРЕЧЕНИЙ  
ФИЛОСОФОВ” XIII ВЕКА**

**Ключевые слова:** Греческий, философ, сборник, изречение, Стобей, наставление, Гермес Трисмегист, Давид Непобедимый, богословие, Секунд Безмолвный.

В рукописных “Сборниках” XIII-XIX вв., хранящихся в Матенадаране, насчитывается более сотни экземпляров “Изречений философов” (Բանք իմաստասիրաց). Их изучали арменоведы Эмилио Теза, Акобос Ташян, Кнарик Тер-Давтян и другие, но научное издание до сих пор остается незавершенным. В данной статье делается попытка рассмотреть особенности этих рукописей, а также подчеркнуть несхожесть их содержания и структуры путем сравнения их с печатной версией, опубликованной в первом томе “Армянских сочинений” (Սոփերկ հայկականք) в 1853. В статье представлены четыре версии “Изречений философов” в самых ранних рукописных сборниках, дошедших до нас с XIII в.

ԱՐՎԵՍ  
ART  
ИСКУССТВО

ՀՈՂԱԿԱԹ ԳԵՎՐԻԿՅԱՆ\*

DOI:10.57155/ROKU2981

ԳՐԻԳՈՐ ՆԱՐԵԿԱԳՈՒ ՏԵՍԻԼԻ ՊԱՏԿԵՐԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆԸ  
(Մանրանկարներից մինչև Մխիթարյան հայրերի  
հրատարակությունների փորագրանկարներ)<sup>1</sup>

Բանալի բառեր՝ Գրիգոր Նարեկացի, «Մատենանոցի Պատմության», տեսիլ, հայկական մանրանկարչություն, հնատիպ գրքերի փորագրանկարներ, Մխիթարյան Միաբանություն:

Հայ մեծ բանաստեղծ Գրիգոր Նարեկացու վարքը ժողովրդական ծագում ունի: Այն վանական բանահյուսության բնորոշ օրինակ է: Վանական միջավայրում Նարեկացու և նրա ստեղծագործության մասին պատմվող լեգենդները և հրաշքները փոխանցվել են Նարեկավանք եկող ուխտավորներին և ժողովրդական միջավայրում դարձել ավելի հրաշապատում: Գումարվել են էպիկական տարբեր դրվագներ, որոնք այնուհետև վանք եկող ուխտավորների միջոցով փոխանցվել են Նարեկավանքի և շրջակա վանքերի հոգևորականներին և գրառվել նրանց կողմից:

Նարեկացու վարքի ժողովրդական տարբերակի միջնադարյան ընդարձակ գրառումը՝ կազմված սրբի կյանքին, հրաշագործություններին և գերեզմանին վերաբերող պատմություններից, պահպանվել է ՄՄ 9861 ձեռագրում՝ գրված 1837 թ. Աստրախանում:

Գրիգոր Նարեկացու վարքի բանավոր տարբերակը ավելի տարածված էր Վասպուրականում, ուր գտնվում էր այն վանքը, որտեղ կրոնավոր է եղել Նարեկացին: Իր վախճանվելուց հետո այն, ի հիշատակ Նարեկացու, անվանվել է Նարեկավանք:

\* ՀՀ ԳԱԱ Արվեստի ինստիտուտի ասպիրանտ, devrikyan@gmail.com, հոդվածը ներկայացնելու օրը՝ 12 ապրիլի, 2023, հոդվածը գրախոսելու օրը՝ 29 հունիսի, 2023:

<sup>1</sup> Հետազոտությունն իրականացվել է ՀՀ գիտության կոմիտեի ֆինանսական աջակցությամբ (թեմայի ծածկագիր՝ 22YR-6B026):

Նարեկացին հռչակված է եղել ոչ միայն իր մոնոմենտալ «Մատեան ողբերգութեան» պոեմով, տաղերով ու գանձերով, այլև իր սրբակենցաղ և ճգնությամբ վարած կյանքով:

Բնականաբար առավել մեծ հռչակ է ունեցել Նարեկացու գերեզմանը, որը գտնվել է Նարեկավանքում: Նրա հետ կապված են մի շարք հրաշագործություններ, երբ Սրբի բարեխոսությունն ապավինելով՝ մարդիկ դիմել են տարբեր խնդրանքերով: Այն խորհրդանշական ձևով ցույց է տալիս, որ սրբի կյանքը իր երկրային վախճանից հետո շարունակվել է ոչ միայն նրա գրական երկերով, այլև իր անվան հետ կապված հրաշքներով:

Գրիգոր Նարեկացու վարքի սքանչելագործություններով հարուստ դրվագներից է տեսիլում Տիրամորը Մանուկ Հիսուսին գրկած տեսնելը:

Տեսիլը պատմվել է նաև ընդհանուր վարքից դուրս՝ որպես առանձին պատմություն: Նարեկացու վարքի տարբեր դրվագներից՝ բոլորից շատ նկարագրվել է տեսիլը՝ թե՛ մանրանկարներում, թե՛ հնատիպ գրքերի փորագրանկարներում:

Ասվում է՝ Նարեկացու ճգնության քարայրը գտնվում էր Վանա ծովակի ափին, մի ժայռի քարայրում, որտեղ նա գիշեր-ցերեկ աղոթում էր՝ խնդրելով տեսնել Մանուկ Քրիստոսին: Ժողովրդական շափազանցություններին բնորոշ ձևով ասվում է, որ այսպես երկար տարիներ այնքան է ծնկաչոք աղոթում, որ ծնկած տեղի քարերը փոս են ընկնում: Աղոթքներին զուգահեռ նաև լաց է լինում՝ կժերով արտասուք թափելով<sup>2</sup>:

Մի անգամ գիշերով տեսնում է, որ Վանա ծովի վրա երկնքից լույս է կաթում, բարակ քամի է փչում և Տիրամայրը երևում է դիմացի կղզու վերևում՝ Մանուկ Հիսուսն իր գրկում: Նարեկացին ասում է. «Առ Տէր խոկիս, քանի որ ես իմ փափակին խասայ»: Տեսիլը վերանում է, և կղզու անունը մնում է «Առտեր»<sup>3</sup>:

Տեսիլի մեկ այլ տարբերակում Նարեկացին ճգնության այրից իջնում և ծովի վրայով՝ իբրև ցամաքի, քայլելով ծնկում է ջրի վրա սուրբ Կույսի առաջ (հմմտ. Քրիստոսի քայլելը ջրերի վրա՝ Մատթ. Ժ. 25, Մարկոս 2, 48-49, Յովհ. 2, 19-20): Տիրամայրը Մանուկ Հիսուսին պարզելով Նարեկացուն ասում է. «Առ զՏէր քո, զոր խնդրէիր»<sup>4</sup>:

Հետևաբար, կղզու Առ Տեր անվանումն ունի երկու ստուգաբանություն: Առաջին՝ Նարեկացին տեսնելով Տիրամորը Մանուկ Հիսուսը գրկին, ասում է թե

<sup>2</sup> Ա. Սողաբեան, «Վանայ բանահիսուսիմից», Ազգագրական հանդէս, գիրք XIX, № 1, 1910, Թիֆլիս, էջ 99:

<sup>3</sup> Նույն տեղում:

<sup>4</sup> Մկո, «Վանայ ծովի կղզիները», Արձագանք, № 20, 1883, էջ 313:

«Տե՛ր, առ հոգիս, որովհետև կատարվեց իմ ցանկությունը»: Երկրորդ՝ «Առ Տեր» անվանումը ծագել է Տիրամոր խոսքերից՝ «Առ Տիրոջը, ում խնդրում էիր տեսնել»:

Ավանդության գրավոր տարբերակում, սակայն, կղզու անունը՝ Առտեր, չի հիշատակվում: Նարեկացու միջնադարյան վարքում, որը կրել է ժողովրդական ավանդությունների ուժեղ ազդեցությունը, ասվում էր, որ Նարեկացին գնում է Ռշտունիք և յոթ տարի առանձնանում ու ճգնում է այն վանքի հանդեպ գտնվող այրում, որի վանահայրն էր Անանիա Նարեկացին: Մի օր տեսիլում երևում է Տիրամայրը և պատվիրում ուխտի գնալ Երուսաղեմ: Նարեկացին պատասխանում է, որ չի հավատա, որ նա Քրիստոսի մայրն է, մինչև շտեսնի նրան այնպես, ինչպես երեք մոգերը տեսան Սբ. Մննդյան այրում՝ Մանկանը գրկին. «Եւ ի միւս օր առաւօտուն էջ տիրամայր Աստուածածինն անպատմելի փառօք ունելով ի գիրկն զմանկացեալն Աստուած: Եւ նա սկսաւ շոքել ի վերայ ծնկաց իւրոց և ասաց ողբալով «Աչքն ծով...» մեղեդին ի պատիւ նմա: Եւ զի լոյս սաստիկ ծագեալ էր ի վերայ ծովուն և այրին, խօսեցաւ Աստուածածինն ընդ սրբոյն Գրիգորի և ասաց. Տաց քեզ շնորհս և իշխանութիւն առնել բազում սքանչելիս և հանել զդէս և բժշկել զամենայն ախտս ցաւոց ի մարդոց և յանասնոց. և որք ապաւինին ի քո բարեխօսութիւնն, ազատեսցին ի պարտոց իւրեանց, և որ ամուլ լինի կինն, քոյին խնդրուածովքն որդի ծընցի և ողորմութիւն գտցէ յԱստուծոյ. և այլ բազում նեղութեանց անդորրութիւն գտցեն»<sup>5</sup>: Ըստ հիշյալ վարքապատումի՝ այս տեսիլով են սկզբնավորվում Նարեկացու հրաշագործությունները:

Գրիգոր Նարեկացու «Մատեան ողբերգութեան» երկը միջնադարում տարբեր մեկնությունների է ենթարկվել, որոնցում բացատրվել է յուրաքանչյուր գլխի իմաստը, պարունակած հոգևոր խորհուրդը, ինչպես նաև առավել դյուրընկալելի և այլաբանական իմաստ ունեցող հատվածները: Այդ բացատրություններում «Մատեան»-ի երկու տողերը կապվում և բացատրվում են այս տեսիլով: Առաջինը՝ Ի՛է. գլխի «Առ այն, զոր տեսի աչաւք իսկ իմովք» տողն է<sup>6</sup>: Ինչպես գրում է Պողոս Խաչատրյանը. «Այս տողին Մատյանի մեկնիչները հատուկ ուշադրություն են դարձրել՝ շեշտելու համար, որ Նարեկացին սուրբ լինելով՝ «կենդանի հաղորդակցություն է ունեցել Աստծո հետ»: Հետագոտողը վկայակոչում է ՄՄ 5650 ձեռագիրը, որում Նարեկի միջնադարյան մեկնիչներից մեկը գրում է. «Ասեն, թէ սուրբս այս ետես զՔրիստոս դէմ յանդիման» (էջ 363բ)<sup>7</sup>:

Նման մեկնաբանությամբ ասվում է, որ համաձայն Մատյանի հիշյալ տողի,

<sup>5</sup> Ա. Ղանալանյան, *Ավանդապատում*, Երևան, 1969, էջ 319, տե՛ս նաև ՄՄ 9861, քերթ 10ա-11ա:

<sup>6</sup> Մատենագիրք Հայոց, հ. ԺԲ, Ժ դար՝ Գրիգոր Նարեկացի, Երևան, 2011, էջ 193:

<sup>7</sup> Գրիգոր Նարեկացի, *Մատեան ողբերգութեան*, աշխտ. Պ. Խաչատրյանի, Երևան, 1986, էջ 180:

Նարեկացին ինքն է վկայում, որ Տիրամորը տեսել է իր իսկ աչքերով:

Երկրորդը՝ «Մեղեդի ծննդեան» տաղի

Աչքն ծո՛վ ի ծո՛վ ծիծաղախիտ ծաւալանայր յառաւօտուն՝

Երկու փայլակնաձեւ արեգական նման<sup>8</sup>

տողն է, որը մեկնաբանվում է հետևյալ ձևով. Նարեկացին առավոտյան աչքերը հառած Վանա ծովի ալիքներին՝ տեսնում է այս տեսիլը և ասում հիշյալ տողերը<sup>9</sup>:

Հայկական ձեռագրերի մանրանկարներում և հնատիպ գրքերի փորագրանկարներում կան պատկերներ, որոնք առաջին հայացքից կարելի է շփոթել Նարեկացու տեսիլի հետ, քանի որ Նարեկացու հետ պատկերված են նաև Տիրամայրը և Մանուկ Քրիստոս: Մակայն այդ պատկերներն ունեն տարբեր մեկնաբանություն: Այսպիսով, ելնելով դրանց ուսումնասիրությունից, Գրիգոր Նարեկացուն և Տիրամորը Մանկան հետ ներկայացնող նկարները պատկերագրական առումով կարող ենք բաժանել երեք խմբի:

**Առաջին խումբն**, իհարկե, հենց տեսիլը ներկայացնող նկարներն են: Դրանցում վարպետները ձգտել են պատկերել գրական երկում նկարագրված երկու կարևոր դրվագները: Այն է՝ երկնակամարում Աստվածային լույսով պարուրված Տիրամորը Մանկան հետ և Նարեկացուն՝ Վանա լճի համայնապատկերում:

Տպագիր հրատարակություններում առաջին հիշատակությունը այս տեսիլի մասին և բարձրակարգ մի փորագրանկար գտնում ենք Հակոբ պատրիարք Նալյանի՝ Նարեկացու Մատյանի մեկնության հրատարակության մեջ (1745): Մինչ Նալյանի գիրքը, հնատիպ այլ հրատարակություններում կան Նարեկացուն պատկերող փորագրանկարներ: Դրանք հիմնականում Սրբին ներկայացնում են իր խցում՝ աղոթքի պահին: Նաև որոշ պատկերներում Նարեկացու վրա իջնում է Աստծո լույսը՝ զորացնելով նրան: Ինչպես նշեցինք, սակայն, տեսիլը ներկայացնող առաջին նկարը հանդիպում ենք Հակոբ Նալյանի մոտ (նկ. 1)\*:

Նալյանը առաջաբանում գրում է, որ Նարեկացուն «Երկու փայլակնաձեւ արեգակունքն երևեալք ի ծովակն Վասպուրականի, որոց առ ի պատիւ երգեաց... քաղցրահնչին Աչքն ծով ի ծով»<sup>10</sup>: Իսկ Նարեկացու հետ կապված սքանչելիքների սքանչելին է համարում այս տեսիլը. «Իսկ սքանչելիքն սքանչելեաց

<sup>8</sup> Գրիգոր Նարեկացի, *Տաղեր և գանձեր*, աշխատ. Ա. Քյոչերյանի, Երևան, 1981, էջ 124:

<sup>9</sup> **Յակոբ պատրիարք Նալեան**, *Մեկնութիւն աղօթից եւ ներբողինաց սրբոյն Գրիգորի Նարեկացւոյ հրեշտակական վարդապետի*, Կոստանդնուպոլիս, 1745, էջ 4:

\* Հոդվածի նկարները տե՛ս ներդիրում:

<sup>10</sup> Նույն տեղում, էջ 10:



էր զՔրիստոս հանդերձ մարբ Նորա տեսանելն դէմ յանդիման»<sup>11</sup>:

Նարեկացու տեսիլը Նալյանը նկարագրում է հետևյալ ձևով, որը հարազատորեն արտահայտվել է և այս գրքի նկարում, ուստի Նալյանի գրածը և պատկերածը միասնություն են կազմում. «Մինչ կայրն ասի ի Նարեկայ վանքն, և խցնակն իւր դէպ առ ծովն Վասպուրականի, սրբուհի կոյսն և Քրիստոս մանկաձև ի գրկին (որպէս և ինքն ցանկայր) երևեալ սրբոյս և մխիթարեցին յանտանելի ճգնութենէն, յորոյ տեսլեան վերա ասաց զմեղեդին. «Աչքն ծով ի ծով ծիծաղախիտ ծաւալանայր» և այլն, զի յարշալուսի առաւօտեան ժամուն մինչ արևն ծագիւր, և ծովն ծփայր մեղմագոյն հողմով ի ճառագայթից լուսոյ Սուրբ Կուսին և Մանկանն Յիսուսի և ծովն ծիծաղախիտ ծաւալանայր, արգելով զճառագայթս արեգական, ետես զՄայրն Ամենօրհնեալ ի գրկին բարձեալ ունելով զՔրիստոս, յայնժամ տեսեալ սկսաւ եղանակել զմեղեդին քաղցրագոյն, որպէս արտօտիկն ի վերայ վարդին և ծագման արևուն»<sup>12</sup>:

Փորագրանկարն արված է բարձր վարպետությունը և ներկայացնում է Գրիգոր Նարեկացու կյանքից հինգ դրվագ: Նկարի հիմնական մասը զբաղեցնում է տեսիլը: Կարծես ամպերից հյուսված ճոճաթոռի վրա նստած է Տիրամայրը՝ Մանուկը գրկին: Քրիստոս պատկերված է օրհնող Աշով: Տիրամոր և Մանկան հայացքներն ուղղված են դեպի Նարեկացին, և նրանց դեմքին ժպիտ է երևում: Լճի եզրին, ձեռքերն ի նշան հիացմունքի պարզած, ծնկի է եկել Նարեկացին: Փորագրիչ վարպետը փորձել է նրան անհատական դիմագծեր փոխանցել: Նարեկացու բերանից հնչում են նրա տաղի խոսքերը. «Երկու փայլակնաձև...»: Նկարի պատկերային լեզվով այն միտքն է հայտնվում, որ հիացած իր տեսածով, Նարեկացին Տիրամորն ու Մանկանը բնորոշում է որպես երկու փայլակնաձև արեգակներ: Հետաքրքիր է, որ փորագրանկարում, ինչպես Նալյանի մեկնության մեջ, բնորոշումը վերաբերում է Աստվածամորն ու Քրիստոսին, մինչդեռ Նարեկացու տաղում երկու փայլակնաձև արեգակները Մարիամի աչքերն են: Նույն կերպ, Մարիամի ծով աչքերի պատկերը վերաբնաստավորվել է որպես Վանա ծովի ծփանքների վրա նրա հայտնությունը:

Երկնքի երևացող լույսի միջից ցած է իջնում աղավնաձև Սուրբ Հոգին: Նրա մարմնի մի մասն է միայն պատկերված, մյուս մասը դեռ երկնքում է: Այսպիսի պատկերումը կատարվող իրադարձության ընթացքի մեջ լինելն է ցույց տալիս: Լճի հանդարտ ջրերն ու խաղաղ բնությունը ականատեսն են կատարվող հրաշքի: Տեսարանն առնված է օվալաձև շրջանակի մեջ, որի շուրջը շորս հրեշտակներ են:

<sup>11</sup> Նույն տեղում, էջ 14:

<sup>12</sup> Նույն տեղում, էջ 790:

Տիրամոր՝ ծովի մակերևույթին իջնելը, ըստ երևույթին, կապվում է ավանդույթյան այն տարբերակի և վերջինիս պատկերային արտահայտություն հետ, որում ասվում է, թե ափից Նարեկացին ծովի վրայով գնում է դեպ Մանկանը գրկում պահող Տիրամայրը:

Ներքևում պատկերված շորս տեսարաններից առաջինը մակագրված է որպես «Ձձագան յարոյց»: Այս ավանդույթյան պատմության մեջ ասվում է, որ Նարեկավանքին մի քուրդ է տիրում, որը գյուղացի կանանցից մեկին մի հավ է տալիս, որ պահի: Հավը ճտեր է ունենում, և մի օր անձրևից վախեցած ճտերի հետ մտնում է պատին հենված երկանքի տակ: Չարի ազդամամբ քարն ընկնում է հավի ու ճտերի վրա: Գյուղացի կինը սատկած հավերին մաղի մեջ է դնում և ապավինելով Աստծո գորույթյանը, տանում է Գրիգոր Նարեկացու գերեզմանի մոտ՝ մտքում շարունակելով աղոթելով Աստծուն և դիմելով ս. Գրիգորին: Մեկ ժամ անց «Շտես զի հաւն գայր գրգրալով կենդանացեալ ձագերովն: Եւ հիացեալ, փառս ետ Աստծոյ և ձագայարոյց վարդապետին սրբոյն Գրիգորի»<sup>13</sup>:

Նույն պատկերում միաժամանակ ներկայացված է երկու դրվագ: Տեսնում ենք գյուղական հագուստով մի կնոջ, որը քարի տակից հանած անկենդան հավին դնում է մաղի մեջ, որպեսզի տանի Նարեկացու գերեզմանի մոտ: Եվ միևնույն ժամանակ նրա թիկունքում պատկերված է արդեն կենդանացած հավը, իր ճտերի հետ:

Երկրորդ դրվագը ներկայացնում է Նարեկացու կողմից աղավիններին հարույթուն տալը. «Ձաղանիս յարոյց»: Ասվում է, որ մի քանի շարախոսներ վատաբանում են Նարեկացուն, և իշխաններն ու եպիսկոպոսները մարդիկ են ուղարկում, որ նրան բռնեն, դատարան բերեն: Նարեկացին ընդունում է եկողներին և ճանապարհ ընկնելուց առաջ առաջարկում է ընթրել՝ երկու խորոված աղավիններով: Օրն ուրբաթ է լինում, և հյուրերը տեսնելով աղավիններն ասում են. «Վարդապետ, ո՞չ է օրս ուրբաթ»: Նարեկացին պատասխանում է. «Թողութիւն արարէք, եղբայրք, ես ոչ գիտացի թէ պահս է օրս այս»: Այնուհետև դիմելով տապակված աղավիններին ասում է. «Արիք, գնացէք ի տեղիս ձեր և յերամս, զի պահս է օրս այս»: Եվ բոլորի աչքի առաջ աղավինները հարույթուն են առնում ու թռչում: Եկածներն ապշում են, թողություն խնդրում և վերադառնալով պատմում են կատարվածն ու լռեցնում շարախոսներին՝ անվանելով սրբին երկրորդ լուսավորիչ և երկրորդ Սքանչելագործ<sup>14</sup>:

Փորագրանկարում տեսնում ենք սեղանի շուրջ նստած, ապշանքից բաց բե-

<sup>13</sup> Յայտմաւորք, Կ. Պոլիս, 1706, էջ ԵՃԻ (520): Տե՛ս նաև Ա. Ղանալանյան, Ավանդապատում, էջ 306:

<sup>14</sup> ՄՄ 9861, էջ 18ա-18բ: Տե՛ս նաև Ա. Ղանալանյան, Ավանդապատում, էջ 308-309:

րաններով և զարհուրանքից պարզված ձեռքերով երկու հյուրերին: Ի հակադրություն նրանց, Նարեկացին պատկերված է հանդարտ և հանգիստ: Նստածների գլխավերևում ճախրում են կենդանացած երկու աղավինները և կարծես պատրաստվում են դուրս թռչել բաց պատուհանից:

Երրորդ դրվագի համար գրված է. «Ձաշակերտսն վարժէ»: Այստեղ ներկայացված է Նարեկացին որպես վարդապետ՝ աշակերտներին ուսուցանելիս:

Չորրորդ հատվածում գրված է. «Ձդիւահարն բժշկէ»: Ինչպես արդեն նշեցինք, Տիրամորը տեսնելուց հետո Նարեկացին շնորհ է ստանում հրաշքներ և բժշկություններ կատարելու:

Գեղարվեստական ավելի պարզ լուծումներով, սակայն նմանատիպ պատկերագրական կառուցվածքով փորագրանկար զետեղված է 1755 թ. Կ. Պոլսում հրատարակված «Գիրք աղօթից»-ում (նկ. 2): Այս նույն փորագրանկարը հանդիպում ենք «Գիրք աղօթից»-ի կոստանդնուպոլսյան նաև այլ հրատարակություններում (1763 և 1782 թթ.):

Այստեղ տեսնում ենք ծաղկազարդ կամարի տակ կանգնած Նարեկացուն, հավանաբար «Մատեան ողբերգութեան»-ը ձեռքին: Նրա կողքին դրված է Աստվածաշունչը: Կամարից վեր, նկարի աջ անկյունում, փոքր մի հատվածում զետեղվել է տեսիլը: Այնքան փոքր և անվարժ է այն պատկերված, որ տպավորություն է ստեղծվում, թե ավելացվել է փորագրանկարի պատրաստ լինելուց հետո, և դրա պատկերումը ի սկզբանե նախատեսված չի եղել: Ասվածի հավաստումն ենք համարում նաև այն, որ Նարեկացու հայացքն ուղղված չէ դեպի Տիրամայրն ու Մանուկը, այլ նա խորասուզված ընթերցում է իր ձեռքի գիրքը:

Նկարի ստորին երիզում նույն պատկերագրությունը արտացոլված են Նալյանի փորագրանկարի հիշյալ դրվագները, բացառությամբ՝ ձագահարույցի:

1801 թ. Վենետիկում Գաբրիել Ավետիքյանը հրատարակել է «Նարեկ աղօթից» գիրքը, որը Նալյանի գործից հետո Նարեկի երկրորդ ամբողջական և առավել ծավալուն մեկնությունն է: Նախաբանից հետո առաջին էջում տեսնում ենք Նարեկացու տեսիլը պատկերող չքնաղ մի փորագրանկար (նկ. 3):

Ինչպես Նալյանի, այնպես և Ավետիքյանի մեկնության հրատարակությունների մեջ Նարեկացին պատկերվել է հիշյալ տողի և վերջինիս վրա հիմնված մեկնաբանական ավանդույթի համեմատությամբ, ուր Տիրամայրը և Մանուկը դառնում են այն զույգ արեգակները, որոնց Սուրբը տեսավ իր իսկ աչքերով:

Ամպերի մեջ բազմած է Տիրամայրը՝ Մանուկը գրկին: Ի տարբերություն նախորդ պատկերների, այստեղ Նարեկացին ներկայացված է բարձր բլրակի վրա: Նրա ոտքերը գետնից կտրված են: Տպավորություն է, թե նա՝ փառավորված իր

տեսածից, ճախրում է օդում: Կերպարների դեմքերը մեղմ և նուրբ գծագրում ունեն: Փորագրանկարն արված է եվրոպական գեղագիտական ձևավորմամբ և ոճով: Նարեկացու վարքագրական պատմություն մեջ նշվում էր, որ տեսիլը երևացել է քարայր-ձգնարանի մոտ, սակայն այստեղ, Նարեկացին կանգնած է մի փայտե տնակի մոտ, որին էլ հենված է նրա վարդապետական գավազանը: Նարեկացուց այն կողմ՝ հեռանկարում, տեսնում ենք գյուղական տներ և բլրից ներքև մի եկեղեցի: Փորագրանկարիչը հավանաբար Հայաստանում չլինելով և Վանա կղզիները չպատկերացնելով՝ Առտեր կղզին և Վանա լիճը պատկերելու համար օգտվել է իր շրջակա միջավայրից, այն է՝ Ս. Ղազար կղզուց և Ադրիատիկ ծովից: Նկարն ուշադիր դիտելիս ծովի ափին կարելի է տեսնել երկարավուն մի նավակ (միգուցե հենց Վենետիկին բնորոշ գոնդոլը):

Որպես նկարի մակագրություն ասվում է.

Արթնոյն Գրիգորի՝ ազդէ Տիրունի,  
Մատչել յիւր ուղի՝ ի յԱռտէր կղզի<sup>15</sup>

Գրիգոր Նարեկացուն պատկերող մանրանկարները և հմայիլները ի մի են հավաքված Սեյրանուշ Մանուկյանի և Դավիթ Ղազարյանի «Գրիգոր Նարեկացին հայ ձեռագրական արվեստում» գրքում (2016 թ.)<sup>16</sup>: Դրանց քննությունը ցույց է տալիս, որ տեսիլը ներկայացնող մանրանկարները ժամանակագրորեն ստեղծվել են Նալյանի գրքից հետո:

Տեսիլի առաջին մանրանկարը գտնում ենք Վնտկ. 603 ձեռագրում (էջ 328, Կ. Պոլիս, 1762 թ.) (նկ. 4): Նարեկացին պատկերված է եկեղեցու ներսում, իսկ տեսիլը երևում է Վանա լճի վրա: Մանրանկարիչը դիմել է հետաքրքիր հնարքի՝ եկեղեցու մի պատի փոխարեն պատկերելով Վանա լիճը, որի արդյունքում ստեղծվել է տարածականություն և հեռանկար: Երեք կերպարներն էլ ունեն հայկական դիմագծեր: Ձևավորված ավանդույթի համաձայն՝ կարմիր վարագույրը ցույց է տալիս կատարվող իրադարձության կարևորությունը:

Ձեռագրերի լուսանցքներում և հմայիլներում տեսիլը պատկերվում է ամենապարզ ձևերով. ներկայացվում են ծնկի եկած Նարեկացին և ամպերի մեջ բազմած Տիրամայրը՝ Մանկան հետ (նկ. 5, 6, 7):

Պատկերագրական երկրորդ տիպի մանրանկարներում (հնատիպ գրքերում

<sup>15</sup> Նարեկացին այստեղ «արթուն» է անվանվում, որովհետև Գրիգոր բառի հունարեն համարժեքը ծագում է գրիգորեոն (γρηγορέω) «արթուն լինել» բայից: Նույն ձևով էր բնորոշվում նաև Գրիգոր Լուսավորիչը:

<sup>16</sup> Ս. Մանուկյան, Գ. Ղազարյան, Գրիգոր Նարեկացին հայ ձեռագրական արվեստում, Երևան, 2016:

այս պատկերագրությունները փորագրանկարներ չկան) ներկայացված է Տիրամայրը գահին բազմած և Մանուկը գրկին: Նրանց առջև ծնկի է եկած Նարեկացին՝ ձեռքի գիրքը Տիրամորը մեկնելով: Որպես օրինակ կարող ենք նշել ՄՄ 5650 ձեռագրի (ՓՆ. դ.) 1բ էջի մանրանկարը (նկ. 8): Այսպիսի պատկերագրության մասին արվեստաբան Սեյրանուշ Մանուկյանը գրում է. «Մանրանկարը Գրիգոր Նարեկացուն ներկայացնում է նորովի, որպես պոետի՝ Տիրամոր առջև ծնրադիր, գիրքը նվիրաբերելիս: Նկարի պատկերագրությունը գալիս է միջնադարյան և՛ արևելքում և՛ արևմուտքում տարածված «գոնատորական դիմանկարներից»: Այդպիսի պատկերներում կայսրերը, կայսրուհիներն, իշխանները կամ պատվիրատուները ներկայացվում էին իրենց աստվածահաճո գործունեության պտուղը Քրիստոսին կամ Տիրամորը նվիրաբերելիս: Եվ այս պատկերում ներկայացված է Նարեկացին իր «Մատյանը» Աստվածածնին ընծայելիս»<sup>17</sup>:

Պատկերագրական նման ձևը, որ տեղ չի գտել տպագիր հրատարակություններում, կարծում ենք՝ բացատրվում է ոչ միայն այն հանգամանքով, որ իր ըմբռնմամբ և պատկերի կառուցվածքով հասկանալի է դառնում միջնադարյան աշխարհայեցողության շրջանակում, այլև հետևյալ տեխնիկական պատճառով: Այս շրջանի գիրքը միջնադարյան ըմբռնմամբ հովանավոր չի ունեցել և չի տրվել պատվիրատուին, այլ տպագրվել է բազմաթիվ օրինակներով: Նոր շրջանի բաբերարը էապես տարբերվել է միջնադարյան պատվիրատուից:

Մանրանկարում Տիրամայրը Մանկան հետ զբաղեցնում է պատկերի հիմնական տարածքը, իսկ Նարեկացին ներկայացված է անկյունում, սեփական շրջանակ-տաճարիկի մեջ: Ս. Մանուկյանը նշում է, որ այդկերպ շեշտվում է պոետի՝ նվաստ երկրավոր լինելու գաղափարը: Այդպիսով Նարեկացու կերպարը որոշ չափով ստացել է ինքնուրույն բնույթ, որոշակիացվել է նրա գտնվելու վայրը՝ տաճարը: Նաև շեշտվել է երկու կերպարների ներկայության հարթության տարբերությունը. երկինքը Տիրամոր համար, տաճարը՝ Նարեկացու<sup>18</sup>:

Պատկերագրական նմանատիպ ձևն ենք գտնում նաև ՄՄ 5087 ձեռագրի (1694 թ., Կտուց անապատ) 6բ էջի մանրանկարում (նկ. 9): Այստեղ, սակայն երեք կերպարներն էլ գտնվում են տաճարիկի ներքո: Տիրամոր համեմատ, Նարեկացին չափերով բավականին փոքր է պատկերված՝ պարզ մահկանացու լինելու համար:

Վերջապես պատկերագրական երրորդ խումբը, որը ներկայացնում է Նարեկացուն և Տիրամորը Մանկան հետ մի տեսարանում, ունի հետևյալ կառուցվածքը: Պատկերվում է Նարեկացին եկեղեցու խորանի առջև ծնկի եկած, խորանում

<sup>17</sup> Ս. Մանուկյան, Գ. Ղազարյան, Գրիգոր Նարեկացին հայ ձեռագրական արվեստում, էջ 10-11:

<sup>18</sup> Նույն տեղում, էջ 11:

գրված է Աստվածածնի և Մանուկ Քրիստոսի սրբանկարը: Հայտնի է, որ ավանդույթի համաձայն, հայկական եկեղեցիների ավագ խորանում գրվում է Տիրամորը Մանկան հետ ներկայացնող սրբանկար:

Սակայն, դժվար է ասել, թե ինչն է հիմք հանդիսացել նկարիչների համար ստեղծելու այս տեսարանը: Եթե ենթադրենք, որ պարզապես փորձել են ներկայացնել սուրբ Գրիգորին եկեղեցում՝ աղոթքի պահին, ապա հարց է առաջանում, թե ինչո՞ւ չեն հանդիպում այլ սրբերի նմանատիպ պատկերներ: Հավանաբար նրա վարքի որևէ ժողովրդապատում ավանդույթյան մեջ կա մի գրվագ՝ կապված խորանի առջև աղոթքի հետ: Նաև կարող ենք ենթադրել, որ նկարիչները ոչ թե պարզապես աղոթք են պատկերել, այլ այս կերպ ներկայացրել են Նարեկացու աղաչանքները առ Աստված տեսնելու Մանուկ Քրիստոսին: Եթե հիմնվենք այս տարբերակի վրա, կարող ենք ասել, որ այս տեսարանը բուն տեսիլին նախորդող իրադարձությունն է:

Այնուամենայնիվ, կարող ենք փաստել, որ պատկերագրությունը, հատկապես մանրանկարներում, մեծ թիվ է կազմում: Ի օգուտ այս տարբերակի է խոսում Վենետիկում պահվող վերողիտարկված ձեռագիրը: Այդ ձեռագրի սկզբում՝ երկրորդ էջում, նկարված է Նարեկացին խորանի՝ Տիրամոր պատկերի առջև աղոթելիս (նկ. 10): Իսկ ինչպես վերևում արդեն նշեցինք, այդ ձեռագրի 328 էջում տեսիլի մանրանկարն է:

Այս տեսարանով փորագրանկարի հանդիպում ենք նաև 1763 թ. Վենետիկում տպագրված «Բանք աղօթից»-ում (էջ 122) (նկ. 11):

Նկարն աչքի է ընկնում հրեշտակների և առյուծների անսովոր քանակով: Սակայն այս շրջանի եվրոպական շատ փորագրանկարներում ենք տեսնում առյուծներ. դրանք ասես պահապանի դեր են կատարում: Աստիճաններից վեր, օվալաձև շրջանակի մեջ, Խանդաղատանք պատկերագրական ձևով Տիրամայրն ու Մանուկն են պատկերված: Խանդաղատանքին բնորոշ ջերմություն և հոգատարություն ենք տեսնում Տիրամոր դեմքին: Նարեկացին ծնկի է եկած սրբանկարի առջև՝ ձեռքերը աղոթական դիրքով:

Ամփոփելով կարող ենք ասել, որ Նարեկացու տեսիլի պատկերումը բնորոշ օրինակ է համադրական վերլուծության՝ հիմնավորված գրողի ստեղծագործությունների և կենսագրական տարբեր գրվագների ու վերջիններիս պատկերային արտահայտությունների վրա:

Այս պատկերագրության համեմատությունը դրա ստեղծման համար բնագրային սկզբնաղբյուր ծառայած պատմության հետ, օգնում է պարզել մի շարք նմանություններ, որոնք հաճախ ոչ թե նկարիչների ստեղծագործական երևակայության արդյունքն են, այլ տեսիլի պատմության մեջ նկարագրված սյուժետային մանրամասներ:

Համեմատելով Նալյանի և Ավետիքյանի հրատարակութչունների փորագրանկարները, տեսանք, որ առաջինը բնորոշ արտահայտութչունն է Վանա լճի տեղային միջավայրի, իսկ երկրորդում՝ Վանա լճի և կղզու պատկերում արտացոլվել է վենետիկյան միջավայրը՝ Ադրիատիկ ծովով:

SHOGHAKAT DEVRIKYAN

**ICONOGRAPHY OF GRIGOR NAREKATS'I'S VISION**  
(From Miniatures to Engravings of Mekhitarists' Publications)

**Key words:** Grigor Narekats'i, The *Book of Lamentation*, vision, Armenian miniatures, engravings in old-printed books, Mekhitarist Congregation.

One of the most remarkable episodes of the *Vita* of Grigor Narekats'i is the legend that one day during a self-forgetful prayer Narekats'i saw in a vision the Holy Lady holding the Christ Child in her arms.

This vision is supported by some lines from his works and, among the images related to him, is also illustrated more than any other both in Armenian manuscripts and in the engravings of old-printed books.

In medieval folk thinking, this vision and its illustrations became the culmination of Narekats'i's life and spiritual activity and are evaluated as an equivalent of the author's most famous work.

The article shows the gradual development of this iconographic form from marginal and page miniatures of manuscripts to engravings of printed versions of the *Book of Lamentation*.

ШОГАКАТ ДЕВРИКЯН

**ИКОНОГРАФИЯ ВИДЕНИЯ ГРИГОРА НАРЕКАЦИ**  
(от миниатюр до гравюр изданий Мхитаристов)

**Ключевые слова:** Григор Нарекаци, «Книга скорбных песнопений», видение, Армянские миниатюры, гравюры старопечатных книг, Конгрегация Мхитаристов.

Один из ярких эпизодов жития Святого Григора Нарекаци – история о том, как во время самозабвенной молитвы ему явилась Пресвятая Богородица с Младенцем Иисусом на руках. Как подтверждение исторической достовернос-

ти данного видения в житии святого приводились различные строки из его сочинений.

В ряду миниатюр, изображающих Нарекаци, данное видение – самое распространенное как в армянских рукописях, так и в гравюрах старопечатных книг.

Это видение и его иллюстрации в средневековом народном мышлении становятся высшей точкой жизни и духовной деятельности Нарекаци и оцениваются наравне со знаменитой поэмой автора.

В статье показано постепенное развитие иконографической формы иллюстраций видения Нарекаци, начиная с маргинальных и лицевых миниатюр армянских рукописей до гравюр печатных изданий «Книги скорбных песнопений».



«ՀԱՂՈՐԴՈՒԹՅՈՒՆԸ» ԹՈՐՈՍ ՍԱՐԿԱՎԱԳԻ ԵՎ ԹՈՐՈՍ  
ՏԱՐՈՆԱՑՈՒ ՄԱՆՐԱՆԿԱՐՆԵՐՈՒՄ

*Բանալի բառեր՝ Հաղորդություն, Թորոս Սարկավագ, Թորոս Տարոնացի, Քրիստոս, առաքյալներ, սերովբե, հրեշտակ, ցիբորիում, մանրանկար, պատկերագրություն:*

Ս. Հաղորդության խորհուրդը Հիսուս Քրիստոս հաստատեց Երուսաղեմի վերնատան մեջ կատարված Վերջին ընթրիքի ժամանակ, երբ տասներկու առաքյալների հետ զատկական սեղանի շուրջ նստած՝ վերցնելով բազարջ հացն ու գինին, օրհնեց, բաժանեց նրանց<sup>1</sup> և դրանք ճաշակելով՝ աշակերտները դարձան Քրիստոսի խորհրդավոր մարմնի անդամներ:

Վերջին ընթրիքի ժամանակ երեք կարևոր իրադարձություն տեղի ունեցավ Քրիստոս լվաց աշակերտների ոտքերը, Հաղորդություն տվեց և մարգարեացավ Հուդայի մատնության մասին: Այս երեք դրվագներն էլ իրենց պատկերային արտահայտումն են գտել արվեստում:

Խորհրդավոր ընթրիքի տեսարանը ներկայացնում է կոնկրետ պատմական իրողությունը, որ տեղի է ունենում սեղանի շուրջ նստած Քրիստոսի և առաքյալների մասնակցությամբ, և որտեղ առավելապես ընդգծվում է ապագա մատնությունը, մինչդեռ Հաղորդության պատկերները ցույց են տալիս ծիսական կամ պատարագային մեկնությունը և շեշտում դրա խորհրդանշական կողմը<sup>2</sup>: Հաղորդության տեսարանում Քրիստոսն ընդունում է քահանայի կերպարանք, ընթրիքի սեղանը փոխակերպվում է զոհասեղանի, իսկ առաքյալները հաղոր-

\* Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարան, գիտաշխատող, lusine.matenadaran@gmail.com, հոդվածը ներկայացնելու օրը՝ հոկտեմբերի 13, 2022, գրախոսելու օրը՝ հոկտեմբերի 20, 2022:

<sup>1</sup> Խորհրդի հաստատման վկայությունների մասին տե՛ս Մատթ. 26:26-28, Մարկ. 14:22-24, Դուկ. 22:19-20, Ա. Կորնթ. 11:23-26:

<sup>2</sup> Дж. Холл, *Словарь сюжетов и символов в искусстве*, Москва, 1996, с. 549-550, Н. Покровский, *Евангелие в памятниках иконографии*, Москва, 2001, с. 355, А. Майкапар, *Новый завет в искусстве, Очерки иконографии западного искусства*, Москва, 2001, с. 263-265, E. Lucchesi Palli, *Apostelkommunion, Lexikon der christlichen ikonographie*, vol. I, Germany, 1994, S. 173-174.

դուժյուն են ընդունում եկեղեցու հավատացյալների ձևով՝ որպեսզի տեսողական համապատասխանություն ստեղծվի ավետարանական դրվագի և Հաղորդության ծեսի միջև, որի ընթացքում հացն ու գինին փոխակերպվում են Քրիստոսի մարմնի ու արյան<sup>3</sup>:

Հայ ձեռագրարվեստի տերունական պատկերաշարում գերակշռում է հորհրդավոր ընթրիքը կամ Ուտնլվան (վերջինս մասնավորապես Վասպուրականի մանրանկարչական դպրոցում), մինչդեռ Հաղորդությունը լայն տարածում չունի և սակավաթիվ է հանդիպում: Նկարազարդ մատյաններում այն հայտնվում է 13-րդ դարից սկսած և պահպանվում մինչև 17-րդ դար:

Հատկանշական է, որ Վայոց ձորի բազմաթիվ գրչակենտրոններից մեզ հասած հարուստ ձեռագիր ժառանգության մեջ Հաղորդության տեսարանը հայտնի է միայն երեք մանրանկարով: Դրանցից առաջինը 1311 թ. Թորոս Սարկավագի ծաղկած բարձրարժեք ձեռագրից (ՄՄ 10859) անջատված պատառիկ է, որ ամենայն հավանականությամբ ստեղծվել է Գլաձորում և այժմ պահվում է Հարվարդի Արվեստի թանգարանում (նկ. 1)<sup>4</sup>: Հաջորդ երկուսը Թորոս Տարոնացու՝ Գլաձորում կատարված աշխատանքներն են՝ մեկը 1321 թ. Վախախ իշխանուհու պատվիրած ձեռագրում (նկ. 2)<sup>5</sup>, մյուսը՝ 1323 թ. Ավետարանում, որի պատվիրատուն Եսայի Նչեցին է (նկ. 3)<sup>6</sup>:

Իժվար չէ նկատել, որ դրանք հորինվածքային միանման կառուցվածք

<sup>3</sup> S. Piazza, «Trois figures du Christ au milieu de la Communion des Apôtres nouvelles considérations autour du cas de cimitile (XI siècle)», *Travaux et Mémoires* 20/2, *Mélanges Catholique Jolivet-Lévy*, Paris, 2016, p. 415.

<sup>4</sup> Արթուր Մ. Սախեր քանգ., 1960. 200, Ավետարանի պատառիկ, գրիչ և ստացող՝ Մեր Բահանա, բուրք 37x25: Պատառիկի դարձերեսին Ղազարոսի հարույրյան տեսարանն է: Տե՛ս *Treasures in Heaven: Armenian illuminated Manuscripts*, edited by T. Mathews and R. Wieck, Princeton, 1994, p. 160:

\* Հոդվածի նկարները տե՛ս ներդիրում

<sup>5</sup> Եղմ. 2360, Ավետարան, գրիչ և ծաղկող՝ Թորոս Տարոնացի, քերթ 247 բ, մագաղաթ 11x8,5: Տե՛ս Մայր ցուցակ ձեռագրաց սրբոց Յակոբեանց, կազմեց Նորայր Կպս. Պողարեան, հ. 7, Երուս., 1974, էջ 510: Ձեռագրի անհրաժեշտ մանրանկարների թվային տարբերակը մեզ տրամադրելու համար ընտրակալություն ենք հայտնում Երուսաղեմի Ս. Հակոբյանց վանքի Մատենադարանին՝ ի դեմս պատրիարք Տ. Նուրհան արք. Մանուկյանի: Ձեռագրի անսովոր փոքր չափերը՝ ուր պատկերները տեղավորված են ավելի փոքր նկարադաշտում, հիշեցնում են 1302 թ. Ստեփանոս Օրբելյանի պատվերով նկարազարդված Մոմիկ մանրանկարչի աշխատանքը (ՄՄ 6792, Ավետարան, 12x8,5) հավանաբար նախատեսված հագուստի զրպանում պահելու համար: Տե՛ս Կ. Մաթևոսյան, *Մոմիկ*, Երևան, 2010, էջ 22:

<sup>6</sup> ՄՄ 6289, գրիչ և ծաղկող՝ Թորոս Տարոնացի, քերթ 77 բ, մագաղաթ 25x19: Տե՛ս *Ցուցակ ձեռագրաց Մաշտոցի անվան Մատենադարանի*, կազմեցին Օ. Եգանյան, Ա. Զեյթունյան, Փ. Անթաթյան, հ. Բ, Երևան, 1979, էջ 288:

Զնայած Թորոս Տարոնացու արվեստին առնչվող բազմաթիվ ուսումնասիրություններին՝ քննվող մանրանկարներին անդրադաձնե՛ր չկան:

ունեն: Չախ կողմում առաքյալների խումբն է, իսկ աջում՝ ցիբորիումի տակ, Քրիստոսը, որ այստեղ հանդես է գալիս որպես քահանա՝ կանգնած խորանի Ս. սեղանի մոտ: Չորս սյուների վրա հենվող գմբեթաձև ցիբորիումը դեռևս վաղ ժամանակներից պատկերներում կիրառվել է եկեղեցական կառույցի նշանակությամբ<sup>7</sup>, նաև երկնային թագավորության, փրկության ու Հարության տաճարի խորհրդանիշն է: Քրիստոսն աջով հաղորդություն է տալիս աշակերտներից մեկին, իսկ ձախ ձեռքը դրել է Հիսուսի շարչարանքների բաժակը խորհրդանշող սկիհի մեջ:

Թորոս Սարկավագի հաղորդության տեսարանը բաժանված է երեք գոտիների. ստորին մասում գետեղված ժայռոտ լանդշաֆտն ու ճարտարապետական կառույցները մատնանշում են Նրուսաղեմը, իսկ դրանից վեր՝ ոսկե պայծառ ֆոնին բուն Հաղորդությունն է:

Քրիստոս ներկայանում է խաչագարդ լուսապսակով և ավանդական հագուստով կարմիր քիտոն (պատմուճան) և կապույտ թիկնոց: Ըստ պատարագի ծիսական արարողության, այստեղ սկիհը դրված է շուշփայլ վրա՝ որպես պատիվ և հարգանք սրբության, իսկ Ս. Սեղանին գցված է ծածկոց: Չեռքերն աղոթողի դիրքով դեպի Քրիստոսն են մոտենում աշակերտները՝ նոր ուխտի արյունը ճաշակելու, Հաղորդության միջոցով իրենց ուսուցչին միանալու նպատակով: Առաքյալների խմբից իրենց ընդգծված ու արտահայտիչ հատկանիշներով առանձնանում են առաջամասի երեք կերպարները: Պատկերագրական առանձնահատկություններից ելնելով տեսնում ենք, որ առաջինը հաղորդություն է ստանում Հուդան՝ որին հեշտ է նույնականացնել կիսադեմ պատկերով, այնուհետ Պետրոսն ու Հովհաննեսը, համապատասխանաբար, աշակերտներից ամենատարեցը և ամենաերիտասարդը: Թերևս, Թորոս Սարկավագը մանրանկարը ստեղծել է ըստ Հովհաննեսի ավետարանի, համաձայն որի, ընթրիքի ժամանակ Հիսուսին բոլորից մոտ նստել են Հովհաննեսը, Պետրոսն ու Հուդան:

Հորինվածքն ուշագրավ է իր կոնտրաստային ինքնատիպ գունապնակով հիմնականում դեղինի, կանաչի ու կարմիրի կիրառումով, որտեղ կերպարների դեմքերն ու ձեռքերն ունեն մուգ ուրվագծեր և կապույտ երանգավորում<sup>8</sup>: Թորոս Սարկավագի ինքնատիպ ոճն ու բացառիկ գունապնակը վկայում են, որ նա ժամանակի բարձր վարպետությամբ օժտված նկարիչներից էր:

<sup>7</sup> А. Лидов, *Росписи монастыря Ахтала*, Москва, 2014, с. 70.

<sup>8</sup> Ի դեպ, այդ կապույտը ոչ թե ժամանակի ընթացքում գույնի կրած փոփոխությունն է, այլ նկարչի մտածված ընտրությունը՝ ապացուցված 2010 թ. Հարվարդի Արվեստի թանգարանում կատարված պիզմենտի անալիզով: St' u S. Merian, Catalogue Entry "T'oros sarkawag (Toros the Deacon)", in *The Bernard and Mary Berenson Collection of European Paintings at I Tatti*, edited by C. Strehlke, M. Israels, Florence, 2015, p. 595:

Թորոս Տարոնացու մանրանկարները ևս ուղեկցվում են խորհրդանշական ճարտարապետական կառույցներով, աչքի են ընկնում հորինվածքի գույվածությամբ, գծանկարի ու գունանկարի ներդաշնակությամբ, գործող անձանց ընդգծված արևելյան կերպարներով և շարժումների արտահայտչականությամբ: Գունային գամման բազմազան չէ. հիմնականում իշխում են կապույտը, կարմիրը, մանուշակագույնը՝ ոսկու շափավոր օգտագործումով:

Տարոնացու մանրանկարներում հաղորդությունն առաջինը ստանում է Պետրոսը, ինչպես վկայում են պահպանված մակագրությունները: Նրա կուսացած դիրքը արտահայտում է հին սովորույթը՝ սուրբ սկիհին մոտենալ հարգանքով ու խոնարհաբար: 1321 թ. ձեռագրում ուշագրավ է մի մանրամասն. Տարոնացին մանրանկարի ներքևում՝ առաքյալների խմբից անշատ, տեղավորել է Հուդայի սև կիսադեմը: Թեև ընդունված էր Հուդային տարբերակիչ այլ գծերով ներկայացնել, Տարոնացին փոքր նկարադաշտում այսօրինակ հետաքրքիր լուծում է տվել և կարողացել է զարմանալի վարպետությամբ ստեղծել մանրակրկիտ մշակված նրբակերտ կերպարներ:

Այս երկու մանրանկարներում Քրիստոս ներկայանում է Տարոնացու արվեստին բնորոշ մանուշակագույն քիտոնով և կապույտ թիկնոցով: 1323 թ. Ավետարանում Քրիստոսի կերպարը բավականին տպավորիչ է ու հանդիսավոր, միաժամանակ՝ խոնարհ ու հանդարտ:

Ֆննվող երեք պատկերներում էլ Քրիստոսի հետևում որպես սարկավագներ հանդես են գալիս հրեշտակները՝ ձեռքներին պահած սերովբեով քրոջ<sup>9</sup>: Սերովբեները հայտնի են Եսայի մարգարեությունից՝ որպես երկնային նվիրապետության բարձր էակներ, որոնք երգում ու փառաբանում են տիրոջը՝ «Սուրբ, սուրբ, սուրբ է զորութեանց Տերը» (Եսայի 2 3). պատարագի ընթացքում էլ Սուրբ երրորդության երեք Անձերին փառաբանող շարականներ են կատարվում, երբ քահանան օրհնում է հաղորդության ընծաները:

Հայկական առաջին մանրանկարը, որում տրված է խորհրդավոր ընթրիքի ծիսական մեկնաբանությունը, կրիկյան 1223 թ. Ավետարանում է (նկ. 4)<sup>10</sup>: Այստեղ տեսնում ենք արդեն հավասարակշռված հորինվածք, ուր Քրիստոս պատ-

<sup>9</sup> Հրեշտակների ներկայությամբ Հաղորդության հայկական այլ մանրանկարներ հայտնի չեն: Ըստ Ա. Գրաբարի սարկավագ-հրեշտակների ներկայությամբ պատկերները ցուցադրում են ոչ թե Ս. ընթրիքի օրը Հաղորդության հաստատումը, այլ աստվածային պատարագը: Տե՛ս Ա. Grabar, «Les peintures murales dans le choeur de Sainte-Sophie d' Ochrid», *Cahiers Archéologiques* 15, Paris, 1965, p. 260:

<sup>10</sup> Գալաթա (Ստամբուլ), Ս. Գր. Լուսավորիչ եկեղեցի, ձեռ. թիվ 35, ք. 202, տե՛ս S. Der-Nersessian, *Miniature Painting in the Armenian Kingdom of Cilicia from the 12-14<sup>th</sup> Centuries*, Washington, vol I, 1993, p. 42, vol. II, fig. 124:

կերված է երկու անգամ. մի կողմից հացը մեկնում է աշակերտների խումբը գլխավորող Պետրոսին, իսկ մյուս կողմից՝ գինով ոսկեգօծ բաժակը պարզել է Պողոսին: Պողոսը, որպես Քրիստոսի պատվիրանների մեծագույն քարոզիչ, հաճախ է ընդգրկվել տերունական պատկերաշարի կարևոր պատկերներում (Համբարձում, Հոգեգալուստ), թեև ներկա չի եղել այդ իրադարձություններին<sup>11</sup>: Կենտրոնում գտնվող ցիբորիումի երկու կողմերում պատկերված սերովբեներն իրենք են պահում քրոջները: Հաղորդության տեսարանը, բացի այս օրինակից, կիլիկյան ձեռագրերի էջերում այլևս չի հանդիպում: Որպես տեքստային մանրանկար տեսնում ենք 13-րդ դարի Վասակի Ավետարանում<sup>12</sup> և 13-14-րդ դդ. Ութ մանրանկարիչների Ավետարանում<sup>13</sup> բյուզանդական 9-10-րդ դդ. Սաղմոսագրքերի օրինակով:

14-րդ դարում մանրանկարիչ Ավագն է ստեղծել Հաղորդության՝ ամբողջական էջ զբաղեցնող պատկերներ<sup>14</sup>, իսկ ավելի պարզեցված տարբերակով հորինվածքներ տեսնում ենք մինչև 17-րդ դ. որոշ ձեռագրերում՝ մասնավորապես Վասպուրականի և Ղրիմի մանրանկարչական դպրոցներում<sup>15</sup>:

Հաղորդության տեսարանի հինկտակարանային նախատիպ է հանդիսանում «Աբրահամի և Մելքիսեդեկի հանդիպումը» հորինվածքը: Մելքիսեդեկ քահանան՝ համաձայն Դավիթ Թագավորի մարգարեական սաղմոսներից մեկի, դիմելով գալիք Մեսիային, ասում է. «Դու հավիտյան քահանա ես՝ ըստ Մելքիսեդեկի կարգի» (Սղ. ՃԺ 4, եբբ. է 1): Հայտնի է, որ Մելքիսեդեկը հաց ու գինով դիմավորել էր Աբրահամին (Ծննդոց ԺԳ 18-20) և դեռևս 3-րդ դարից ի վեր եկե-

<sup>11</sup> Ըստ հայկական և բյուզանդական ավանդույթի՝ Պողոսը զբաղեցնում է Մատթիայի տեղը, որն ընտրվել էր Հուդայի փոխարեն, նրա ինֆնասպանությունից հետո: Տե՛ս **D. Kouymjian**, “Identifying the Apostles in Armenian Narrative Miniatures”, *From Byzantium to Iran: Armenian Studies in honour of Nina G. Garsoian*, Michigan, 1997, pp. 455-457: Համաձայն ավետարանական տարբեր մեկնությունների՝ Հուդայի մասնակցությունը Հաղորդությանը վիճահարույց է և չպարզաբանված: Քանի որ Մատթեոսի, Մարկոսի և Ղուկասի Ավետարաններում չի հիշատակվում Ոսնվան և ընթրիքից Հուդայի հեռանալը, որոշ մեկնիչների կարծիքով բոլոր տասներկու առաքյալներն էլ մնացել են մինչև ընթրիքի ավարտը և, հետևաբար, Հուդան ևս հաղորդվել է: Հովհաննեսի Ավետարանի հաղորդած տեղեկություններից ելնելով՝ մեկնիչների մի մասը ենթադրում է, որ Հուդան մասնակցել է Ոսնվային, սակայն հրաժեշտի զրույցի ժամանակ, երբ հաստատվել է Հաղորդության խորհուրդը, ներկա չի գտնվել: Հետևաբար, հանդիպում են պատկերներ, որտեղ ներկայացված են և՛ տասներկու առաքյալները՝ ներառյալ Հուդան, և՛ առանց Հուդայի, և՛ Հուդայի փոխարեն Պողոսի մասնակցությամբ:

<sup>12</sup> Ֆրիտ արվեստի պատկերասրահ (Վաշինգթոն), 32.18, քերթ 508:

<sup>13</sup> ՄՄ 7651, քերթ 123 ա, 247 ա: Հովհաննեսի Ավետարանում Հուդան ներկայացված է երկու անգամ՝ հացի պատառը վերցնելիս և հեռանալիս: Տե՛ս **Վ. Ղազարյան**, *Սյուժետային մանրանկարը Կիլիկիայում*, Երևան, 1984, էջ 48-49:

<sup>14</sup> ՄՄ 7650, 1329 ք. Ավ., եղմ. 1941, 1334 ք. Ավ., Բրիտ. Գրադ. 5304 (տարեթիվն անհայտ):

<sup>15</sup> Վիեն. 849, 1342 ք. Ավ., ՄՄ 8772, 1391 ք. Ավ., ՄՄ 7629, 1397 ք. Ավ., ՄՄ 6325, 16-րդ դ. Ավ.:

ղեցական հայերը դրանք նույնացրել էին Հաղորդության նյութի հետ<sup>16</sup>:

Հաղորդության տեսարանի պատկերագրական ակունքները սերում են բյուզանդական արվեստից և հասնում 6-րդ դար՝ հայտնվելով ծիսական սպասքի<sup>17</sup> և ձեռագրերի նկարագրողումներում<sup>18</sup>: Սակայն վաղ շրջանի պատկերները դեռևս չունեն այն հանդիսավորությունն ու ամբողջականությունը, որ տեսնում ենք ավելի ուշ ստեղծված հուշարձաններում: 9-րդ դարից Հաղորդությունը հայտնվում է նաև բյուզանդական սաղմոսագրքերում<sup>19</sup>, այս թեմայով պատկերներ ենք տեսնում նաև ասորական մանրանկարներում:

11-րդ դարից բյուզանդական՝ մասնավորապես մոնումենտալ արվեստում մշակվում է Հաղորդության պատկերագրական մի տիպ, որը հաստատվում է որպես բյուզանդական եկեղեցու հարդարման պարտադիր էլեմենտ՝ տարածվելով նաև Բյուզանդիային հարող ուղղափառ եկեղեցիներում<sup>20</sup>:

Այն ներկայացնում է հավասարակշռված հորինվածք, որտեղ Քրիստոսը պատկերված է Ս. սեղանի մոտ երկու անգամ՝ մի կողմից հաղորդություն է տալիս մարմնով, մյուսով՝ արյունով: Իսկ առաքյալները՝ երկու խմբի բաժանված, մոտենում են նրան: Քրիստոսի երկակի պատկերումը բացատրվում է նկարիչների ձգտումով ճշգրիտ փոխանցելու ավեստարանական տեքստը, որտեղ խոսվում է օրհնության երկու առանձին գործողությունների մասին: Այդօրինակ պատկերներում, որոշ բացառություններով, առաքյալների մի խումբը գլխավորում է Պետրոսը, իսկ մյուսը՝ Պողոսը: Հենց 11-րդ դարից է տեսարանը հարստանում որպես սարկավագներ հանդես եկող հրեշտակներով, որոնք օգնում են աստվածային ձեռի իրականացմանը<sup>21</sup>:

<sup>16</sup> **G. J. M van Loon**, “The Meeting of Abraham and Melchizedek and the Communion of the Apostles”, *Coptic Studies of the Threshold of a New Millennium II*, Leuven-Paris-Dudley, 2004, p. 1373-1375.

<sup>17</sup> **B. Furlas**, “Image and Chalcedonian Eucharistic Doctrine: a Re-evaluation of the Riha paten, its Decoration and its Historical Context”, *Byzantinische Zeitschrift*, Berlin, 2021, 114 (3), pp. 1117-1159.

<sup>18</sup> Թաբուլայի Ավ., 11 բ (Լաուրենցիան գրադ., Ֆլորենցիա, Plut I 56), Թոսանոյի Ավ., 3 բ-4 ա (Թոսանոյի Սրբ. Արվ. քանգ.):

<sup>19</sup> Խլոպովյան Սաղմ., 9-րդ դ., 115 ա (ՄՊՊԹ, հուն. 129), Բրիտանյան Սաղմ., 11-րդ դ., 53 ա (Բրիտ. քանգ., 40731), Սաղմ., 1066 ք., 152 ա (Բրիտ. քանգ., 19352) և այլն:

<sup>20</sup> **Զ. Հակոբյան**, «Հայ-հաղկեդոնական ավանդույթների արտացոլումը Անիի Ս. Գրիգոր (Տիգրան Հոնենց) եկեղեցու որմնանկարներում», *Էջմիածին*, 2018 Գ, էջ 71:

<sup>21</sup> Դրանք առաջին անգամ հայտնվում են Օխրիդի Ս. Սոֆիա (1037-1056 թթ.) և Կիևի Ս. Սոֆիա (1037-1040 թթ.) եկեղեցիներում: Տե՛ս **S. Piazza**, “Trois figures du Christ...”, p. 416, 422:

14-15-րդ դդ. պատկերագրական վերաիմաստավորում է տրվում այս տեսարանին և Քրիստոսը հաճախ պատկերվում է հիերարխիկ հանդերձով, իսկ հրեշտակները՝ սարկավագի հագուստով: Տե՛ս **Н. К. Вливидзе**, “Евхаристия”, *Православная энциклопедия*, т. 17, Москва, 2008, с. 699:

Պատկերագրական այս հորինվածքը կիրառվել է նաև Հայաստանում՝ տեղ գտնելով մի շարք հուշարձանների 13-րդ դարի որմնանկարներում, որոնց նկարագրագրումը կապվում է հայ-քաղկեդոնականների արվեստի հետ և առնչվում Զաքարյանների կառավարման շրջանի հետ, ովքեր վերականգնում են մշակութային կապը Բյուզանդիայի հետ<sup>22</sup>: Չմոռանանք, որ Զաքարյանների զինակիցներն էին Օրբելյան և Պոռոջյան իշխանները, որոնց հովանավորությամբ գործող Գլաձորի համալսարանը 13-րդ դ. վերջից մինչև 14-րդ դ. կես Վայոց ձորի և տարածաշրջանի մշակութային կյանքում նշանակալի դեր խաղաց: Գեղանկարչական հարուստ ավանդույթներ ունեցող այս դպրոցը կարողացավ տեղական պատկերագրական, կերպարային ու ռճական հատկանիշներին միավորել բյուզանդական արվեստից սերող գեղարվեստական երևույթներ, ինչի արդյունքում մշակվեցին ձեռագիր մատյանների նկարագրուման նոր սկզբունքներ, ի հայտ եկան պատկերագրական նոր թեմաներ: Դրանց շարքին կարելի է դասել Թորոս Սարկավագի և Թորոս Տարոնացու՝ Գլաձորում ստեղծված Հաղորդության պատկերները, որոնք, համեմատած հայկական սակավաթիվ մյուս օրինակների հետ, ավելի հանդիսավոր են, օգտագործված գեղարվեստական միջոցներն առավել հագեցած ու ինքնատիպ:

Գլաձորի սերտ կապերն ու մշակութային ազատ շփումները երկրի տարբեր մասերի և Կիլիկյան Հայաստանի հետ հրաշալի առիթ էին ստեղծագործ վարպետների համար՝ սեփական հմտությունները կատարելագործելու, փոխառությունները ազգային հետ յուրովի սինթեզելու և նորովի ներկայացնելու համար:

<sup>22</sup> Այդ կոթողային գեղանկարչության հուշարձաններն են՝ Ախթալայի Ս. Աստվածածին, Անիի Ս. Գրիգոր (Տիգրան Հոնենց), Հաղպատի, Քոբայրի մեծ ու փոքր եկեղեցիները, Կիրանցը: Տե՛ս **Z. Hakobyan**, “The Reflection of Armenian-Chalcedonian Traditions on the Frescos of St. Gregory Church (Tigran Honents) of Ani”, *Բանբեր Հայագիտության*, 3, 2017, էջ 192: Կոշի 7-րդ դ. Ս. Ստեփանոս եկեղեցու խորանի կենտրոնում գտնվող որմնանկարն ունի Հաղորդության պատկերմանը բնորոշ կառուցվածք, որտեղ սակայն Քրիստոսի ձեռքին ոչ թե հաց ու գինի է, այլ գալարակ՝ ինչպես Օրենի հանձնման տեսարանում: Տե՛ս **Л. Дурново**, *Очерки изобразительного искусства средневековой Армении*, Москва, 1979, с. 142-143, **Ս. Մանուկյան**, «Միջնադարյան Հայաստանի կոթողային գեղանկարչությունը», *Հայկական որմնանկարչություն*, Երևան, 2019, էջ 24-25:

LUSINE BARSEGHYAN

**COMMUNION OF THE APOSTLES IN THE MINIATURES OF  
T'OROS THE DEACON AND T'OROS TARONATS'I**

**Key words:** Communion, T'oros the Deacon, T'oros Taronats'i, Christ, apostles, seraph, angel, ciborium, miniature, iconography.

The Eucharist was instituted by Jesus Christ at the Last Supper and this event found its pictorial expression in art. The scene of the Last Supper is presented as a historical event with Christ and the apostles seated at the table, where the future betrayal is particularly emphasized, while the images of the Eucharist show the liturgical interpretation and emphasize its symbolic meaning. In the scene of the Communion of the Apostles, Christ assumes the form of a priest, the supper table is transformed into an altar, and the apostles receive communion as true believers.

In the narrative cycle of Armenian manuscripts, the Communion of the Apostles is not widespread and occurs rarely. In miniatures, the image appears from the 13<sup>th</sup> century and remains until the 17<sup>th</sup> century.

It is noteworthy that in the rich manuscript heritage of the numerous scriptoria of Vayots' Dzor, the scene depicted only in three miniatures. The first is a separate fragment from a valuable manuscript created by T'oros the Deacon in 1311, probably in Gladzor. The other two were painted by T'oros Taronats'i in Gladzor: one is in the manuscript dated 1321 and commissioned by Princess Vakhakh, and the other is in the Gospel dated 1323 and commissioned by Esayi Nch'ets'i.

ЛУСИНЕ БАРСЕГЯН

**“ПРИЧАЩЕНИЕ АПОСТОЛОВ” В МИНИАТЮРАХ ТОРОСА  
ДЬЯКОНА И ТОРОСА ТАРОНАЦИ**

**Ключевые слова:** Причащение, Торос Дьякон, Торос Таронаци, Христос, апостолы, серафим, ангел, киворий, миниатюра, иконография.

Евхаристия была установлена Иисусом Христом на Тайной Вечере. Это событие нашло свое выражение в изобразительном искусстве. Сцена Тайной вечери рисуется как конкретное историческое событие, с сидящими за столом Христом и апостолами, где особенно подчеркивается будущее предательство. В то же время изображения Евхаристии дают литургическую интерпретацию этой сцены и подчеркивают ее символическое значение. В сцене “Причащение



Апостолов” Христос принимает облик священника, стол для трапезы превращается в алтарь, а апостолы причащаются в образе верующих церкви.

В армянских рукописях “Причащение Апостолов” не имеет широкого распространения и встречается довольно редко. В иллюстрированных миниатюрах изображение появляется с XIII века и сохраняется до XVII века.

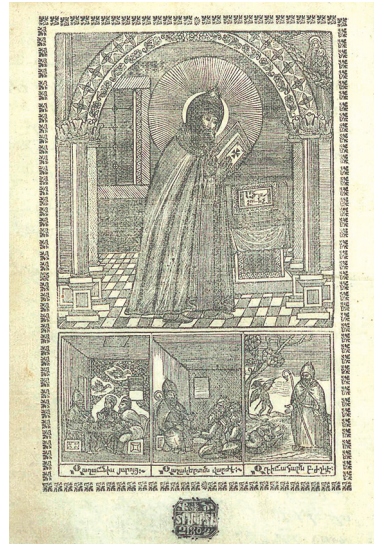
Примечательно, что в богатом рукописном наследии многочисленных скрипториев Вайоц Дзора композиция “Причащение апостолов” известны лишь в трех миниатюрах. Первая – это отдельный фрагмент из ценной рукописи, созданной Торосом Дьяконом в 1311 году, вероятно, в Гладзоре. Следующие две работы выполнены в Гладзоре Торосом Таронаци: одна из рукописи 1321 года, заказанной княгиней Вахах, другая из Евангелия 1323 года, заказчиком которого является Есаи Нчеци.

**ԳՐԻԳՈՐ ՆԱՐԵԿԱՅՈՒ ՏԵՍԻԼԻ ՊԱՏԿԵՐԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆԸ**

(Մանրանկարներից մինչև Մխիթարյան հայրերի  
հրատարակությունների փորագրանկարներ)



Նկ. 1. Գրիգոր Նարեկացու տեսիլը,  
Հակոբ Նալյան, Գիրք մեկնությունեան  
աղօթից սրբոյն Գրիգորի Նարեկացւոյ,  
Կ. Պոլիս, 1745 թ., էջ 18



Նկ. 2. Գիրք աղօթից,  
Կ. Պոլիս, 1755 թ., էջ 2



Նկ. 3. Գաբրիել Ավետիքյան,  
Նարեկ աղօթից, Վենետիկ, 1801 թ., էջ 2



Նկ. 4. Վնտկ. 603,  
Կ. Պոլիս, 1762 թ., էջ 328



Նկ. 5. ՄՄ 8422,  
Կարին, 1778 թ., 80բ



Նկ. 6. ՄՄ 10909,  
Կ. Պոլիս, 1782 թ., 237բ



Նկ. 7. ՄՄ հմլլ. 502,  
1778 թ.



Նկ. 8. ՄՄ 5650, ԺԵ. դ., 1բ



Նկ. 9. ՄՄ 5087, 1694 թ.,  
Կտուց անապատ



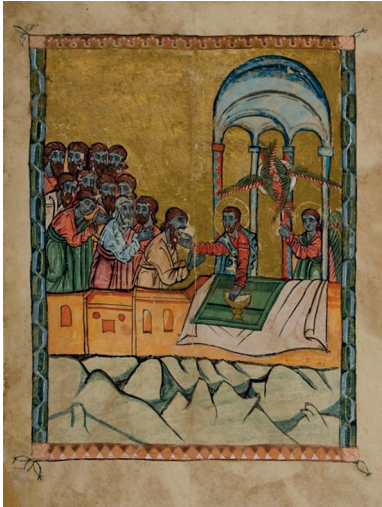
Նկ. 10. Վնակ. 603,  
Կ. Պոլիս, 1762 թ., էջ 2



Նկ. 11. Բանք աղօթից,  
Վենետիկ, 1763 թ., էջ 122

Առեց. ք. Տամբրեյուք. առաջի աթոռույ շորհաց նիւ

«ՀԱՂՈՐԳՈՒԹՅՈՒՆԸ» ԹՈՐՈՍ ՍԱՐԿԱՎԱԳԻ ԵՎ  
ԹՈՐՈՍ ՏԱՐՈՆԱՅՈՒ ՄԱՆՐԱՆԿԱՐՆԵՐՈՒՄ



Նկ. 1. Ավետարանի պատարիկ, 1311 թ.,  
Հարվարդի Արվ. Պատ.  
(Արթուր Մ. Սաֆլեր թանգ., 1960.200)



Նկ. 2. Ավետարան, 1321 թ.,  
Եղմ. 2360, 247բ



Նկ. 3. Ավետարան, 1323 թ.,  
ՄՄ 6289, 77բ



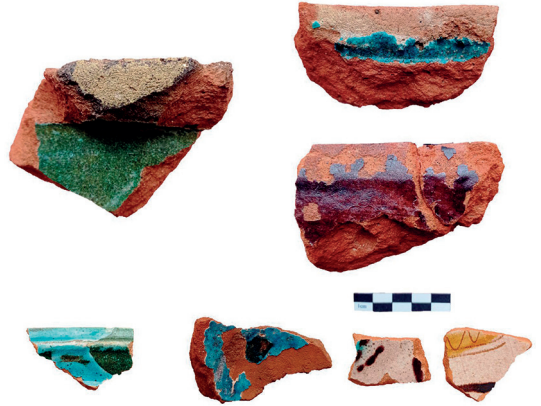
Նկ. 4. Ավետարան, 1223 թ.,  
Գալարթա (Ստամբուլ),  
Ս. Գրիգոր Լուսավորիչ եկեղեցի,  
թիվ 35, 202բ

**ՍԱՆԱՀԻՆԻ ԱՐՔԱՅԱԿԱՆ-ԻՇԽԱՆԱԿԱՆ ՀԱՆԳՍՏԱՐԱՆՆԵՐԸ  
ՋԱՔԱՐՅԱՆՆԵՐԻ ՏԱՊԱՆՍԱՆ ՀՆԱԳԻՏԱԿԱՆ ՊԵՂՈՒՄՆԵՐԻ  
ՀԱՄԱՊԱՏԿԵՐՈՒՄ**



ՏԻՄՈՁ

ԵՂԻՍԷՔԱՏԱՆՅ

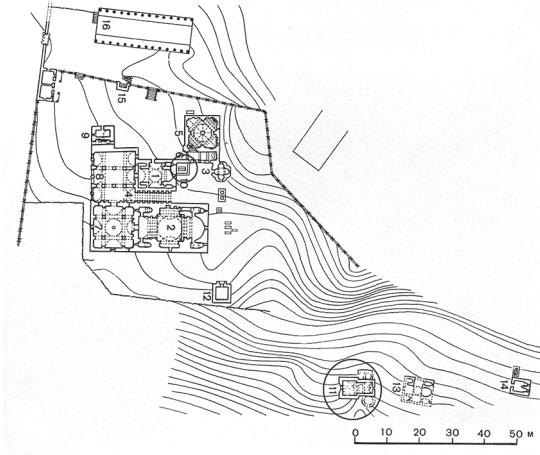


Աղ. 1. Ս. Հարություն եկեղեցու դիմաց բացված տապանատունը և նորահայտ վիմագրերը (լուս. և գրչ. Ա. Նալբանդյանի)

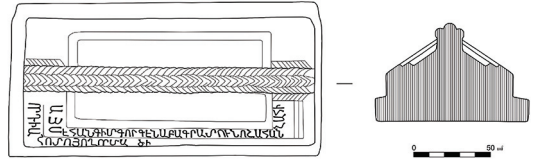
Աղ. 2. Ջնարակված կղմինդրների և անոթների բեկորներ (լուս. Ա. Նալբանդյանի)



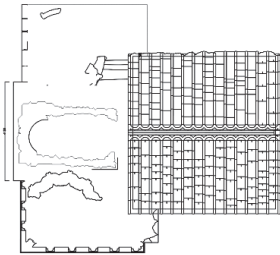
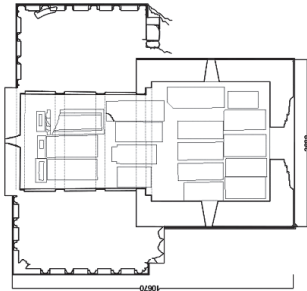
Աղ. 3. Քանդակազարդ ճակտոններ (վերակ. Ս. Խալիկյանի, լուս. Վ. Հակոբյանի, գրչ. Ա. Սահակյանի)



Նկ. 1. Վանական համալիրի հատակագիծը  
(չափ. Հ. Խալիֆախյանի)



Նկ. 2. Գուրգեն (Կյուրիկե)  
Բագրատունու տապանաբարը  
(լուս. Դ.Միրիջանյանի, չափ. Ս. Աղայանի)



Նկ. 3. Զաֆարյանների դամբարանի  
չափագրություններ  
(Հուշարձաններ վերականգնող  
հարտարապետների  
հայկական ասոցիացիա)

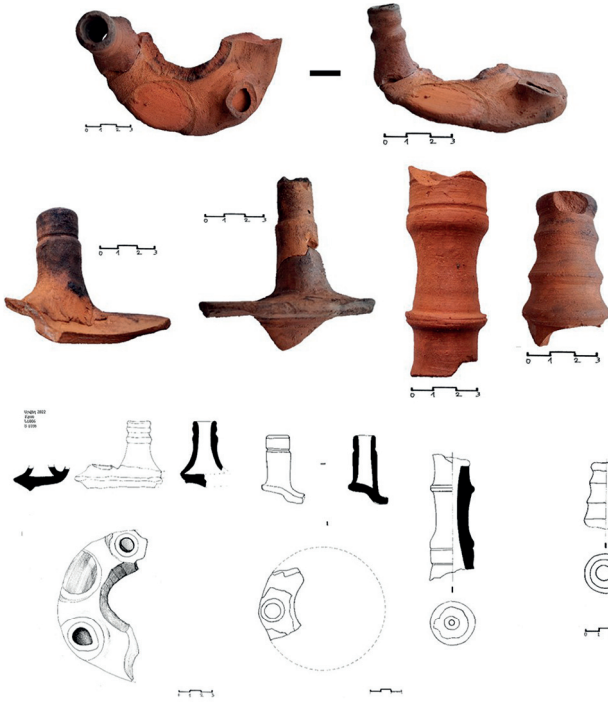


Նկ. 4. Դամբարանի ներսույթը  
(լուս. Ա. Նալբանդյանի)

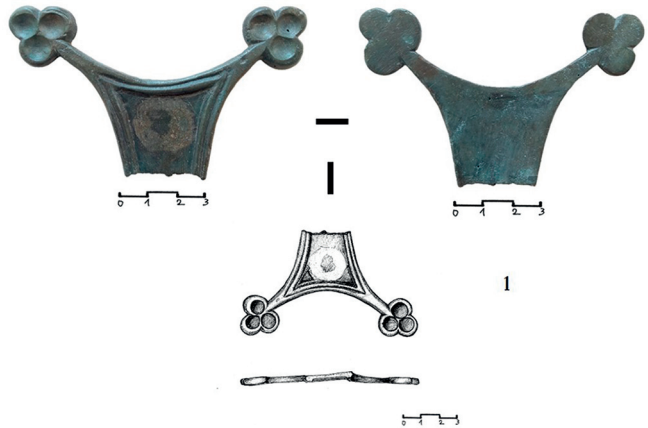


Նկ. 5. Դամբարանի տեսք՝  
հարավ-արևմուտքից  
(լուս. Ա. Նալբանդյանի)

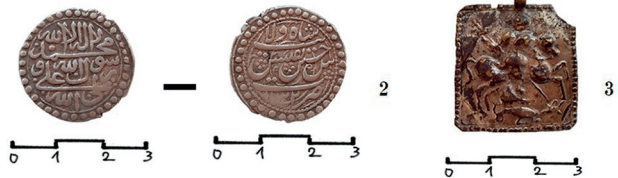
**ՄՐՎԵՂԻ ՎԱՆԱԿԱՆ ՀԱՄԱԼԻՐԸ**  
(2021-2022 թթ. պեղումների արդյունքները)



Աղ. 1. Լուսավորության միջոցներ (լուս. Մ. Սաֆարյանի, գրչ. Թ. Հմայակյանի)



Աղ. 2. Մետաղե առարկաներ.  
1. բրոնզե խաչ,  
2. արծաթե արասի,  
3. արույրե կախիկ  
(լուս. Մ. Սաֆարյանի, գրչ. Թ. Հմայակյանի)







Նկ. 1. Վանփ ընդհանուր պատկերը  
(օդալուսանկարը՝ Ն. Քալանթարյանի)



Նկ. 2. Ս. Նշան եկեղեցին հարավարևելյան անկյունից



Նկ. 3. Ս. Աստվածածին  
մատուռը՝ արևմտյան հակատ

ՀՆԱԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ  
ARCHAEOLOGY  
АРХЕОЛОГИЯ

ԱՐՄԱՆ ՆԱԼԲԱՆԳՅԱՆ\*, ԳԻԱՆԱ ՄԻՐԻՉԱՆՅԱՆ\*\*

DOI:10.57155/IVUS6931

ՍԱՆՏԻՄԱՆԱԿԱՆ ԱՐՔԵՈԼՈԳԻԱ-ԻԾԽԱՆԱԿԱՆ ՀԱՆԳՍՏԱՐԱՆՆԵՐԸ  
ԶԱՐԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ԵՎ ՏՊՈՒՆՈՒԹՅԱՆ ՀՆԱԳԻՏԱԿԱՆ  
ՊԵՂՈՒՄՆԵՐԻ ՀԱՄԱՊԱՏԿԵՐՈՒՄ

Բանալի բառեր՝ Սանտիմանական, Կյուրիկյաններ, Զաքարյաններ, Իշխաններ, դամբարան, տապանաքարեր, պեղումներ, գտածոներ, հնագիտություն, ճարտարապետություն:

Մուտք

Հայոց իշխանների և արքաների իրենց հայրենի տիրույթներում վերջին հանգիստը գտնելու ցանկությունը արտահայտված է մի շարք փաստերով: Մասնավորապես, Սահակ Պարթևի մահանալուց հետո, ըստ Մովսես Խորենացու. «զպատուական մարմին նորա բարձեալ սարկաւագապետին նորին Երեմիայի հանդերձ աշակերտակցօքն և տիկնաւն Մամիկոնեից սորին նուաւ որում անուն էր Դստրիկ կին Վարդանայ ստրատելատի տարեալ հանգուցին յիւրեանց գիւղն յԱշտիշատ, որ է ի գաւառին Տարօն»<sup>1</sup>: Փավստոս Բուզանդն էլ վկայում է, որ Գրիգոր Լուսավորչի որդի Արիստակեսի մարմինը Ծոփքից տարան Եկեղյաց գավառ և թաղեցին իր հոր կալվածքի թիւ ավանում<sup>2</sup>: Ըստ ավանդության, Ավարայրի ճակատամարտի նահատակներից Տաճատ Գնթունու մարմինը ևս ամփոփել են իր տիրույթներում՝ Զովունիի Սուրբ Վարդան եկեղեցում<sup>3</sup>:

\* Պատմամշակութային ժառանգության գիտահետազոտական կենտրոն, ՀՀ ԳԱԱ Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ, հնագիտական խմբի ղեկավար, hnagetyan18@gmail.com, հոդվածը ներկայացնելու օրը՝ ապրիլի 12, 2023, հոդվածը գրախոսելու օրը՝ 30, 2023:

\*\* ՀՀ ԳԱԱ Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ, պ.գ.թ., dianamirijanyan@gmail.com

<sup>1</sup> Մովսիս Խորենացու Պատմություն Հայոց, աշխ. Մ. Աբեղյան և Ս. Յարության, Տփղիս, Արագածոտնի մանուկանոցի տպարան, 1913, էջ 356:

<sup>2</sup> Փավստոս Բուզանդ, Հայոց պատմություն, Երևան, 2015, էջ 13:

<sup>3</sup> Ա. Տեր-Մինասյան, «Միանալ եկեղեցի-վկայարանները վաղմիջնադարյան Հայաստանում», Հայոց սրբերը և սրբավայրերը, խմբ. Ս. Հարությունյան, Ա. Քալանթարյան, Երևան, 2001, էջ 264:

Բագրատունյաց շրջանից սկսած հստակ է, որ իշխանական և արքայական տներն ունեին իրենց հոգևոր կենտրոնները, որտեղ և թաղվում էին: Գավիթներն ի հայտ եկան 10 դ.-ից, դրանց մի շարք գործառույթների մեջ ներառվեց նաև մեմորիալ դերը՝ այդպիսով դառնալով աշխարհիկ և հոգևոր վերնախավի տապանատունը<sup>4</sup>:

Արդեն 13-րդ դ. իշխանական տներն իրենց համար վանքային համալիրների կազմում կառուցում են առանձին տապանատներ՝ նախատեսված միայն իշխանական տան անդամների համար, ինչպես օրինակ Պոռշյանների հանգստարանը Գեղարդավանքում<sup>5</sup>, Օրբեյաններինը՝ Նորավանքում<sup>6</sup>, Մամիկոնյան-Համագասպյաններինը՝ Բարձրաքաշում և այլն: Նորավանքում գավիթի կառուցման մասին հիշատակում է պատմիչ Ստեփանոս Օրբեյանը, ըստ որի, 1261 թ. Սմբատը Նորավանքում կառուցում է հրաշակերտ մի ժամատուն՝ իր նախնիների գերեզմանների վրա<sup>7</sup>: Կ. Մաթևոսյանը հստակեցնում է, որ Սյունյաց պատմիչի հիշատակած գավիթը կից է Ս. Ստեփանոս Նախավկա եկեղեցուն, այլ ոչ Ս. Կարապետին<sup>8</sup>:

Ըստ արձանագրության, Նորավանքի Օրբեյանների տապանատունը կառուցվել է 1275 թ. Տարսայիճ Օրբեյանի կողմից, իր եղբայր Սմբատի համար, որը մահացել էր 1273 թ. Թավրիզում, նրա աճյունը բերվել էր Նորավանք, այնուհետև տեղափոխվել տապանատուն<sup>9</sup>:

**ՍԱՆԱՀԻՆԻ ԳԱՄԲԱՐԱՆՆԵՐԸ:** 979 թ., Սմբատ Տիեզերակալի հրովարտակով Սանահինի վանքը հռչակվում է եպիսկոպոսանիստ, միաժամանակ դառնալով Կյուրիկյան թագավորության հոգևոր կենտրոնը: Ուստի պատահական չէ Կյուրիկյան իշխանների ցանկությունը՝ մահվանից հետո ևս վայելել Սանահինի հովանավորությունը:

10-րդ դարում Սանահինում է հուղարկավորվում Լոռիի թագավորության հիմնադիր Գուրգեն (Կյուրիկե) Բագրատունին, որի տապանաքարը գտնվում է վանքի բակում, Ս. Աստվածածին եկեղեցու արևելյան պատի տակ (նկ. 1)\*: Տապանը եռանկյունաձև է, վերին անկյունային հատվածն ունի գեղեցիկ մշակում և երկու տողից բաղկացած արձանագրություն (նկ. 2).

<sup>4</sup> Ս. Մնացականյան, Հայկական ճարտարապետության Սյունիքի դպրոցը, Երևան, 1960, էջ 160:

<sup>5</sup> Վ. Հարությունյան, Հայկական ճարտարապետության պատմություն, Երևան, 1992, էջ 307:

<sup>6</sup> Կ. Մաթևոսյան, Նորավանքի վիճագրերը և հիշատակարանները, Երևան, 2017, էջ 18-23:

<sup>7</sup> Ստեփանոս Օրբեյան, Սյունիքի պատմություն, Երևան, 1986, էջ 331:

<sup>8</sup> Կ. Մաթևոսյան, նշվ. աշխ., էջ 12-17:

<sup>9</sup> Ստեփանոս Օրբեյան, էջ 334-335:

\* Հոդվածի նկարները տես ներդիրում:

**ԱՅՍ Է ՀԱՆԳԻՍՏ ԳՈՐԳԷՆԱ, ԲԱԳՐԱՏՈՒՆՈ ՇԱՀԱՆՇԱՀԻ,  
ՈՐԴԻ ԱՇՈՏՈՅ ՈՂՈՐՄԱԾԻՐ՝<sup>0</sup>**

Գուրգեն թագավորը մահացել է 989 թ., ըստ Ջալալյանցի՝ այստեղ թաղված է եղել նաև Գուրգենի ավագ որդին՝ Դավիթ Անհողինը, սակայն ցավոք, այժմ որևէ հստակ փաստ չկա այդ մասին: Ըստ Ջալալյանցի՝ գերեզմանի վրա հնում երկկամար խորան-վկայարան է եղել, որը 1836 թ. քանդել է Հարություն եպիսկոպոս Բարսեղյանցը<sup>11</sup>: Վանքի շրջապարսպի հարավարևելյան եզրում սրբատաշ բազալտով XIX դ. վերջում կառուցված դամբարանը պատկանում է Արղուժյան-Երկայնաբազուկներին, որոնք համարվում են Ջաքարյանների ժառանգորդը, և պատահական չէ, որ հանգստարանի համար ևս շարունակել են Ջաքարյանների ավագույթը՝ ամփոփվել Սանահինում (Հուլավույան տիրապետության ժամանակ Ջաքարյանների տոհմը իլխանների արքունիքում կոչվում էր «Արղուժ», որը հոմանիշ է Մխարգրձելի տոհմանվան և նշանակում է «երկայնաբազուկ»): 18-րդ դարի վերջին, երբ Սանահինի կալվածատեր Մխարգրձելիները մտան ռուսական ազնվականության շարքերը, ստացան Արղուժյան-Երկայնաբազուկ ազգանունը):

**Ջաքարյանների տապանատունը:** Ջաքարյաններն իրենց ստեղծած պետությանը համարելով Բագրատունիների իրավահաջորդը, միաժամանակ շարունակեցին ամփոփվել Կյուրիկյան Բագրատունիների հոգևոր կենտրոնում (նկ. 3-5): Ջաքարյանների դամբարանը գտնվում է համալիրի պարսպապատ հատվածից դուրս, կենտրոնական հուշարձանախմբից մոտ 60 մ հարավ-արևելք, Ս. Հակոբ եկեղեցուց արևմուտք<sup>12</sup>: 2019 թ. պեղվել են Ս. Հակոբ, Ս. Հարություն եկեղեցիների<sup>13</sup>, իսկ 2021-2022 թթ., Ջաքարյանների տոհմական դամբարանի հարակից տարածքներն ու հուշարձանախումբ տանող ճանապարհի հատվածը: Դամբարանը բավականին բարդ ճարտարապետական լուծումներով կառույց է, որում ընդգծվում են մի քանի շինարարական փուլեր: Այն կարելի է բաժանել երկու հիմնական հատվածների: Արևելյան մասը, որ կառույցի վաղագույն հատվածն է, ցածրանիստ թաղակապ սրահ է արևմուտքից լայն բացվածքով, արևելքից՝ սահմանազատված խաչքարերով: Դեռևս 19-րդ դարասկզբի հեղինակ Հով-

<sup>10</sup> Դիվան հայ վիմագրության, պրակ IX, Լոռու մարզ, կազմեցին Ս. Բարխուդարյան, Կ. Ղաֆազարյան, Ս. Սաղունյան, Երևան, 2012, էջ 101, № 174:

<sup>11</sup> Ա. Ջալալյանց, Ճանապարհորդություն ի Մեծն Հայաստան, մասն Ա, Տփղիս, 1842, էջ 10:

<sup>12</sup> Դամբարանի և հարավարևելյան հուշարձանախմբի մյուս կառույցների հնագիտական ուսումնասիրություններն ու պեղումները բաղկացուցիչ մասն են ՀՀ-ում ԱՄՆ-ի դեսպանատան դրամաշնորհով անցկացվող խոշոր ծրագրի (պատվիրատու՝ «Հայկական հուշարձաններ վերականգնող ճարտարապետների հայկական ասոցիացիա»), ըստ որի նախատեսվում էին հուշարձանների վերականգնում և տարածքի բարեկարգում:

<sup>13</sup> Ա. Նալբանդյան, «Նորահայտ տապանագրեր Սանահինից», Հայագիտության հարցեր, հ. 1 (25), Երևան, 2022, էջ 161-177:

հաննես Արիմեցին, խոսելով Սանահինի հիմնադրման մասին, ասում է, որ այն սկզբնավորվել է 4-րդ դարասկզբին, և կարծիք է հայտնում, որ Զաքարյան տոհմի տապանատան արևելյան կողմում գտնվող ավերակները այդ հնագույն եկեղեցուն են պատկանում: Կարո Աաֆադարյանը միանգամայն իրավացիորեն մերժում է այդ տեսակետը, ընդգծելով, որ նման ճարտարապետական հորինվածք ունեցող, այսինքն արտաքուստ ուղղանկյուն և ներքուստ խաչաձև գմբեթավոր տաճարը չի կարող 4-րդ դարի լինել, նա այն թվագրում է 11-12-րդ դդ.<sup>14</sup>: Ճարտարապետ Հովհաննես Խալփախչյանն արդեն, Զաքարյանների դամբարանի արևելյան հատվածի կառուցվածքը թվագրում է 10-11-րդ դդ.<sup>15</sup>: Վերջին տարիների պեղումների արդյունքում հստակեցվեց դամբարանի արևելյան հատվածի ճարտարապետությունը, և կարևոր հայտնագործություններով լրացվեցին նախորդ ուսումնասիրողների կարծիքները: Սրահի այս հատվածի երկու կողմերում կան մեկական, հատակագծում ուղղանկյուն հիմքերով, կլոր հատակագծով, գմբեթավոր մատուռներ, որոնք մուտքեր են ունեցել արևմտյան կողմից: Այս երկու մատուռների արանքում, այսինքն թաղակիր սրահի վրա, երկրորդ հարկում, եղել է ուղղանկյուն մատուռ՝ արևելյան կողմում խորանով: Կենտրոնական ուղղանկյուն մատուռը ժամանակագրորեն ավելի ուշ է, քան կողային երկու կլոր մատուռները, ինչը հատկապես ակնհայտ է դառնում այն հանգամանքով, որ դրա երկու կողմերում արված կրաշաղախով և մանր քարերով լիցքի հետևանքով փակվել են հյուսիսային մատուռի դեկորատիվ զույգ որմնասյուներն ու քանդակագարդ որմնախարիսխները, որոնք, ի սկզբանե, անկասկած պետք է երևային: Մատուռի մուտքը եղել է հարավից, որին մոտեցել են հարավում արված աստիճանահարթակով:

Երեք մատուռներն էլ կիսավեր վիճակում են. հյուսիսային մատուռից պահպանվել են հիմքերն ու հարավային պատը, հարավային մատուռից՝ միայն հիմքերը, իսկ կենտրոնականից՝ միայն արևելյան պատի մի հատված: Պատերի շաղախի մեջ առկա խաչքարերի և կավե սալիկների բազմաթիվ բեկորները վկայում են, որ մատուռներն ինչ-որ ժամանակ ենթարկվել են վերանորոգումների:

Արևմտյան հատվածը, ինչպես մուտքի բարավորին պահպանված շինարարական արձանագրությունն է վկայում, կառուցվել է 1189 թվականին Զաքարե և Իվանե Զաքարյանների կողմից<sup>16</sup>: Վերջիններս ընդարձակել են այն, վերածելով տոհմական դամբարանի և իրենց հոր՝ Սարգսի աճյունը ամփոփել են կառուցված հին արևելյան հատվածի կամարի ներքո, որտեղ հետագայում ավելացվել է ևս երկու տապանաքար: Ըստ Անանիա Սեբաստացու ժամանակագրու-

<sup>14</sup> Կ. Աաֆադարյան, Սանահինի վանքը և նրա արձանագրությունները, Երևան, 1957, էջ 9-10:

<sup>15</sup> Օ. Халпахчычн, Архитектурные ансамбли Армении, Москва, 1980, с. 193.

<sup>16</sup> Դիվան հայ վիճագրության, պրակ IX, Լոռու մարզ, էջ 107, արձ. № 194:

թյան, այստեղ թաղվել է նաև Զաքարե Զաքարյանը<sup>17</sup>: Երեք տապանաքարերի արևելյան կողմում կանգնած են եղել խաչքարեր, որոնցից այժմ պահպանվել է Սարգսի հիշատակին կանգնեցված արձանագիր, շքեղ խաչքարը<sup>18</sup>, իսկ մյուսներից մնացել են միայն պատվանդանները: Արևմտյան հատվածը կանգուն է ամբողջությամբ, շարված է բազալտի սրբատաշ քարերով, կիսազլանաձև թաղով և երկթեք տանիքով ու ծածկասալերով սրահ է, որտեղ թաղված են Զաքարյանների շառավիղները՝ Արղուիթյան-Երկայնաբազուկների տոհմի 17-19-րդ դդ. ներկայացուցիչները:

Դամբարանի ժամանակագրորեն տարբեր երկու մասից լինելու հանգամանքը չէր կարող աննկատ մնալ մեծ հայագետ Սարգիս արքեպիսկոպոս Զալալյանցի համար, որը նշում է, որ դամբարանը բաղկացած է հին և նոր երկու մասերից, որոնցից հնում ամփոփված են Սարգիսը, Վահրամը և Զաքարեն: Նա ավելացնում է նաև, որ հին հատվածի վրա կա երեք փոքր խորան<sup>19</sup>:

Ազգագրագետ Լալայանը նույնպես նշում է, որ կամարակապ փոքր սրահը գտնվում է երեք մատուռների տակ, որոնք նա նկարագրում է հետևյալ կերպ. «սա բաղկացած է մի երկար և կամարաձև, կողքերին մի մի կլոր և գմբեթավոր փոքր մատուռներից»<sup>20</sup>:

Ղաֆաղարյանը նշում է, որ արևելյան, այսինքն՝ բուն տապանատունը, ունի վերին հարկ, որը «մի փոքր մատուռ է»: Նա նաև ավելացնում է, որ արևելյան կրկնահարկ հատվածն ավելի հին է և կարող է կառուցված լինել մի քանի տասնամյակ առաջ<sup>21</sup>:

Հ. Եղիազարյանը նույնպես նշում է, որ արևելյան ցածր թաղով հատվածի «տանիքին եղել է փոքր մատուռ՝ արևելյան կողմում փոքր սեղանով», իսկ դրա երկու կողմերում գտնվող կլոր հատակագծով կիսավեր շինությունների իսկությունը պարզաբանված չէ<sup>22</sup>:

Ըստ Խալփախչանի, որին և մեջբերում է Շախկյանը. «արևելյան սրահի վրա՝ առանցքային տեղադրությամբ, և երկու կողմերում՝ սիմետրիկ, ավելի ցածր դիրքով գտնվել են մատուռներ, միջինը հատակագծում՝ ուղղանկյուն, եզրայինները՝ կլոր, երկաստիճան»<sup>23</sup>:

Ինչպես տեսանք, ուսումնասիրողները բոլորն էլ հակված են այն մտքին, որ դամբարանի երկու՝ արևելյան և արևմտյան մասերը համաժամանակյա չեն և

<sup>17</sup> Մանր ժամանակագրություններ, հ. II, կազմեց Վ. Հակոբյանը, Երևան, 1956, էջ 136:

<sup>18</sup> Դիվան հայ վիմագրություն, պրակ IX, Լոռու մարզ, էջ 108, արձ. № 195:

<sup>19</sup> Ս. Զալալյանց, Ճանապարհորդություն ի Մեծն Հայաստան, մասն Ա, Երևան, 2016, էջ 30-31:

<sup>20</sup> Ե. Լալայան, «Բնույալուի գաւառ, Նշանատուր վանքեր», Ա, Ազգագրական հանդես, 1901, № 7-8, էջ 391:

<sup>21</sup> Կ. Ղաֆաղարյան, Սանահինի վանքը և նրա արձանագրությունները, Երևան, 1957, էջ 35-36:

<sup>22</sup> Հ. Եղիազարյան, «Սանահինի վանքը», էջմիածին, 1958, № 12, էջ 57:

<sup>23</sup> Գ. Շախկյան, Լոռի. պատմության քարակերտ էջերը, Երևան, 1986, էջ 92:

արևելյան երկհարկանի բարդ կառույցը ավելի վաղ է, քան 1189 թ. Զաքարյանների կառուցած արևմտյան հատվածը: Այսպիսով ի տարբերություն արևմտյան պարզ կառուցվածքով թաղակիր սրահի, արևելյանը չափազանց բարդ կառույց է. թաղածածկ դամբարան, երկու կողմերում մատուռներ, երկրորդ հարկում՝ խորան:

**Պեղումները.** Դամբարանի շուրջը և ներսում, մատուռների հիմքերին մոտ մաքրման և պեղման աշխատանքների ընթացքում հետազոտեցինք և հաշվառեցինք տեղում առկա բոլոր քարերը, որոնց մի մասը, մեր կարծիքով, ժամանակին օգտագործվել են լիցքի կամ շարվածքի մեջ: Քարերի մեջ առկա են մեծ ու փոքր բազմաթիվ սրբատաշ որմնաքարեր, տապանաքարեր, պատվանդաններ, խաչքարերի բեկորներ, ճարտարապետական զանազան մանրամասներ, որոնց թվում՝ կամարների, պատուհանների, բազրիքի, քիվերի և այլ դետալներ:

Որմնաքարերից հատկապես ուշագրավ է հարավային մատուռի վրա դրված արձանագիր քարը (96 × 46 սմ): Արձանագրության սկզբում փորարգիր խաչ է, որից հետո եռատող արձանագրությունը. ԴԵՐՈՒՆԴ ՏԷՐ/ ՊՈՂՈՍԵ[Ա.]Ն ՌԱՄԱ-ԶԵՆՅ/ 1881 ԱՄԻ: Ինչպես պարզվում է արխիվային մի փաստաթղթից, սինոդի որոշմամբ, նույն 1881 թ., սանահնեցի Պողոս Ռամագեանցը ձեռնադրվել է քահանա<sup>24</sup>:

Դամբարանի արևելյան կողմում մաքրման և պեղման աշխատանքների ընթացքում բացվեցին տարբեր չափերի քարերով շարված, յոթ ուղղանկյուն գետնախարիսխ-պատվանդան, որոնցից չորսի տապանաքարերը իրենց տեղում են (նկ. 5): Մյուսների տապանաքարերը ժամանակին տեղահանվել են: Այս պատվանդանները շատ դեպքերում խարխլված են կամ սեղմված հողի մեջ: Կարևոր է այն հանգամանքը, որ դրանք շատ ավելի երկար են, քան դրանց վրա դրված տապանաքարերը: Մեր համոզմամբ, տեխնիկական այդ հնարամտությունը արված է այն նպատակով, որպեսզի հիմնապատվանդանի այդ հատվածում տեղադրվեն խաչքարերի բնիկներով ուղղանկյուն պատվանդանները, որոնցից երեք հատ կա տարածքում: Այս պատվանդանների վրա դրված տապանաքարերը երկլանջ գագաթով են, դրանցից միայն մեկն է արձանագիր<sup>25</sup>:

Դամբարանից հարավ-արևելք բացվեցին մի շարք հարթ սալատապաններ, որոնցից մի քանիսին առկա են մարդու ուրվագծային պատկերներ: Առհասարակ, Սանահնի վանական համալիրի հարավարևելյան հուշարձանախմբի տա-

<sup>24</sup> ՀԱԱ, ֆ.56, ց.5, քղթ. 112, Սինոդի օրագրությունները-1881 թ., 401 քերթից, վավ. 195, ք. 228 և շրջ., բնագիր, ձեռագիր: Սինոդի օրագրությունը՝ Պողոս Ռամագեանցին ֆահանա ձեռնադրելու մասին: Նյութը տրամադրելու համար մեր շնորհակալությունն ենք հայտնում արխիվագետ Առմեն Ասատրյանին:

<sup>25</sup> Դիվան հայ վիմագրության, պրակ IX, կազմեցին Ս. Գ. Բարխուդարյան, Կ. Գ. Ղաֆադարյան, Ս. Տ. Սաղումյան, Երևան, , 2012, էջ 110:

րաժքում նախկինում հայտնի և 2019-2022 թթ. պեղումներով բացված բազմաթիվ տապանաքարերից միայն 22 սալատապաններն էին արձանագիր<sup>26</sup> (աղ. 1)\*:

**Պեղումներից հայտնաբերված գտածոները** հիմնականում խեցեղենի բեկորներ են, որոնք բաժանվում են երկու խմբի. ա) Շինարարական խեցեղեն, բ) Կենցաղային խեցեղեն, որոնք իրենց հերթին բաժանվում են ջնարակված և անջնարակ խեցեղենի:

**Շինարարական խեցեղենը** հիմնականում հանդես է գալիս կիսագլանաձև և հարթ կղմինդրի տասնյակ բեկորներով, ինչը հաստատում է, որ մինչև դամբարանի՝ Զաքարյանների կառուցած հատվածի շինարարությունը, արևելյան կողմի վաղ կառույցը և մասնավորապես՝ երեք մատուռները եղել են կղմինդրածածկ: Ուշագրավ է այն, որ որոշ հարթ կղմինդրների եզրապատերը ջնարակապատ են: Դրանք ջնարակված են կանաչ, շագանակագույն, փիրուզագույն երանգներով (աղ. 2) և նույնպես թվագրվում են 12-13-րդ դդ.<sup>27</sup>: Կան նաև կավե հարթ սալիկներ, որոնք որոշ դեպքերում մակերեսին ունեն եռանկյունաձև ելուստներ, որոնցով հենվել են մեկը մյուսի վրա: Սալիկների լայնությունը 24 սմ է, հաստությունը՝ 3 սմ:

**Կենցաղային խեցեղենը** հիմնականում հանդես է գալիս 12-13-րդ դդ. անոթների բեկորների տեսքով, որոնց մեջ քիչ չեն նաև կարմրափայլ, կոկած մակերեսով նրբիրան անոթների բեկորները: Որոշ դեպքերում նկատվում են կարմիր ներկով գունազարդման դրսևորումներ: Կավե անոթի կարմրափայլ մի բեկորի վրա կա շրջանաձև կոճակ-ելուստ, որի կենտրոնում ապակու փշրանք է ամրացրած: Ընդելուզման կամ ակնեղենով զարդարելու տեխնիկայով զարդարված կարասներ գտնվել են Անիից և Դվինից և թվագրվում են 10-12-րդ դդ.<sup>28</sup>:

Սանահինի պեղումներից հայտնաբերված ամենանշանակալի գտածոները քանդակագարդ ճակտոններն են, որոնք հարդարել են կիսափողրակաձև կղմինդրների ճակատային մասերը (աղ. 3): Սրանց գագաթները սուր են, ստորոտը՝ հարթ: Սրանցից երկու նմուշ հայտնաբերվել էր 2019 թ. պեղումների ժամանակ<sup>29</sup>: 2021-2022 թ. գտնվեցին ևս յոթը, որոնցից հինգի վրա խաչերի քանդակներ են, երկուսի վրա՝ բուսական նախշեր: Նման պատկերազարդ ճակտոն-

<sup>26</sup> Ա. Նալբանդյան, «Նորահայտ տապանագրեր Սանահնից», Հայագիտության հարցեր, հ. 1 (25), Երևան, 2022, էջ 169-174:

\* Հոդվածի աղ. 1, աղ. 2, աղ. 3-ը տե՛ս ներդիրում:

<sup>27</sup> Համաժամանակյա ջնարակված կղմինդրեր գտնվել են Մրվեղի վանական համալիրի 2021-2022 թթ. և Տավուշ բերդի 2021-2022 թթ. պեղումների արդյունքում (բանավոր տեղեկատվության համար մեծ շնորհակալությունն ենք հայտնում հնագետներ Մ. Սաֆարյանին և Տ. Ալեխանյանին):

<sup>28</sup> Հայկական խեցեղորոշություն. 9-13-րդ դդ., խմբ. Գր. Գրիգորյան, Երևան, ՀՊԹ, 2014, էջ 26-27:

<sup>29</sup> Ա. Նալբանդյան, «Նորահայտ տապանագրեր Սանահնից», Հայագիտության հարցեր, հ. 1 (25), Երևան, 2022, էջ 166-168:



ներ հայտնաբերվել են Դվինից<sup>30</sup>, Զվարթնոցից<sup>31</sup> և Էջմիածին քաղաքում 1979 թ. 5-6-րդ դդ. թվագրվող բազիլիկ եկեղեցու ավերակների մոտ<sup>32</sup>: Այստեղից գտնված նմուշները հատկապես իրենց ձևով շատ նման են մեր օրինակին, սակայն եկեղեցու և խեցեղենի հետ միասին թվագրվում են վաղ միջնադարով: Այս երևույթը բնորոշ է վաղ միջնադարին, իսկ զարգացած միջնադարում, երբ կղմինդրե ծածկերը հիմնականում փոխարինվեցին քարե ծածկասալերով, այն աստիճանաբար վերացավ: Սակայն որոշ դեպքերում կղմինդրածածկ են եղել նաև զարգացած միջնադարի եկեղեցիները, ինչպիսին է օրինակ Արցախի Հանրապետություն<sup>33</sup>: Սանահինի պեղումների շերտագրությունը և զանազան գտածոների միջավայրը մեզ թույլ չի տալիս դրանք թվագրել վաղ միջնադարով և ավելի հավանական է դրանք պատկանեն 10-12-րդ դարերին: Սրանք, ինչպես նաև զարգաբանական և անզարդ կավե սալերը, օգտագործվել են պատերի լիցքերի մեջ (հատկապես դա ակնհայտ է Զաքարյանների դամբարանին կցակառույց մատուռների պարագայում), ուստի պատկանել են ավելի վաղ կառույցի, քան դամբարանն է:

Այսպիսով, Սանահինը այն եզակի վանական համալիրներից է, որտեղ սկսած 10-րդ դարից մինչև 19-րդ դարը կատարվել են արքայական և իշխանական թաղումներ: Զաքարյանների իշխանական դամբարանի շրջակայքի պեղումները առավել հստակեցրին կառույցի ճարտարապետական կերպարը և հաստատեցին շինությունների տարբեր հատվածների տարածամասնակյա լինելու հանգամանքը: Նորահայտ ուշագրավ գտածոները լրացրին միջնադարյան վանական համալիրների նյութական մշակույթի մասին տեղեկությունները՝ հիմք ստեղծելով նոր պրպտումների համար:

<sup>30</sup> Գ. Քոչարյան, «Դվինի վաղմիջնադարյան կղմինդրը որպես բվագրման գործոն», *Բեձ*, 2, 2016, էջ 34:

<sup>31</sup> Դ. Միրիջանյան, «Վաղ միջնադարյան շինարարական խեցեղենի մի տեսակի մասին», *Էջմիածին*, 2010, թիվ 11, էջ 75:

<sup>32</sup> Գ. Կարախանյան, Գ. Սարգսյան, Հ. Մեղրոնյան, Պ. Հարությունյան, «Հայաստանի վաղ միջնադարի նորահայտ հուշարձաններ», *Բեձ*, 2, 1992, էջ 158, Դ. Միրիջանյան, նշվ. աշխ., էջ 76:

<sup>33</sup> Հ. Պետրոսյան, Լ. Կիբակոսյան, Վ. Սաֆարյան, *Հանդաբերդի վանքը և նրա պեղումները*, Երևան, 2009, էջ 40, 91:

ARMAN NALBANDYAN, DIANA MIRIJANYAN

## SANAHIN AS A ROYAL AND PRINCELY CEMETERY

**Key words:** Sanahin, Kyurikian dynasty, Zak‘arian princes, tomb, tombstones, excavations, finds, archaeology.

The desire of Armenian princes and kings to find the last rest in their native possessions is expressed by a number of facts. The royal and princely houses had their own spiritual centers, where the representatives of these houses were buried. While before the construction of vestibules (*gavit* ‘) privileged persons were buried in the courtyards of churches (Tat‘ew, Vahanavank‘, Noravank‘), after the appearance of *gavit* ‘s they also became burial places of clerics and secular nobility.

In 979, when the Sanahin Monastery was proclaimed episcopal see by the decree of King Smbat II of Armenia, it also became the spiritual center of the Kyurikian kingdom. Therefore, it is no coincidence that the desire of the Kyurikian princes was to enjoy the patronage of Sanahin after their death.

The famous sepulcher of the Zak‘arians is located outside the walled part of the complex, about 60 meters southeast of the central group of monuments, to the west of the St. Hakob Church. As part of the archaeological research of the sepulcher and the other structures of the southeastern group of monuments, in 2019 the St. Hakob Church and the Holy Resurrection Church, and in 2021–2022 the territory adjacent to the family sepulchre of the Zak‘arians with the section of the road leading to the complex were excavated. The research and excavations carried out in the territory of the sepulcher of the Zak‘arians gave significant results both in terms of dating the construction horizons and clarifying the cultural layers.

АРМАН НАЛБАНДЯН, ДИАНА МИРИДЖАНИЯН

САНАИН КАК ЦАРСКАЯ И КНЯЖЕСКАЯ  
УСЫПАЛЬНИЦА

**Ключевые слова:** Санаин, династии Кюриянов и Закарянов, князя, гробница, надгробия, раскопки, находки, археология.

Армянские князья и цари стремились обрести вечный покой в родных владениях, поэтому царские и княжеские дома имели свои духовные центры, где хоронили представителей своих династий. Если до постройки притворов знать хоронили во дворах церквей (Татев, Ваганаванк, Нораванк), то с их

появлением они стали местами захоронения как духовной, так и светской знати.

В 979 году, когда Смбат Патриарх провозгласил монастырь Санаин епископским престолом, он стал духовным центром царства Кюрикянов. Поэтому неслучайно желание князей Кюрикян пользоваться покровительством Санаина даже после смерти.

Знаменитая гробница Закарянов находится за пределами обнесенной стеной части комплекса, примерно в 60-и м к юго-востоку от центральной группы памятников, к западу от церкви Св. Акопа. Во время археологических исследований гробницы и других сооружений на юго-востоке памятника в 2019 году были раскопаны церкви Св. Акопа, Св. Воскресения, а в 2021-2022 гг. – территория, прилегающая к родовой гробнице Закарянов и участок дороги, ведущий к комплексу памятников. Исследования и раскопки, проведенные в районе гробницы Закарянов, дали значительные результаты в плане датировки рабочих горизонтов и уточнения культурных слоев.

**ՍՐՎԵՂԻ ՎԱՆԱԿԱՆ ՀԱՄԱԼԻՐԸ  
(2021-2022 թթ. պեղումների արդյունքները)**

**Բանալի բառեր՝** Տավուշ, Սրվեղի վանք, Ս. Նշան եկեղեցի, Ս. Աստվածածին մատուռ, միջնադար, վերականգնում, բարեկարգում, պեղումներ, գտածոներ:

ՀՀ Տավուշի մարզկենտրոն Իջևան քաղաքից 30 կմ արևելք, անտառապատ լեռնալանջերին տեղավորված է Այգեհովիտ գյուղը: Գյուղից 3 կմ հարավ-արևմուտք տարածվում է միջնադարյան գյուղատեղին:

Սրվեղի վանական համալիրը (Սրվեգ, Սրվեղ, Սրուեղ<sup>1</sup>) գտնվում է միջնադարյան գյուղատեղիի տարածքում՝ «Խաչին տակ» կոչվող դաշտամասում (պետ. ցուցակի ցուցիչ՝ 10.9.5.1) (նկ. 1)\*: Միջնադարյան Հայաստանի Կայան գավառի (վաղ միջնադարում՝ Գուգարաց աշխարհի Ձորոփոր գավառ) հոգևոր ու մշակութային կենտրոններից է: Բաղկացած է Ս. Նշան գլխավոր եկեղեցուց, վանքի միաբանության համար նախատեսված բնակելի և օժանդակ տնտեսական շինություններից, տապանաքարերով գերեզմանոցից, 1889 թ. կառուցված Ս. Աստվածածին եկեղեցի-մատուռից: Ժամանակին շրջապատված է եղել բարձր պարիսպով, որից հիմնապատերն են միայն մնացել: Պարիսպից դուրս գյուղատեղիի և ձիթհանի ավերակներն են: Այժմ կիսավեր վիճակում նկատելի են միայն եկեղեցիները:

Հուշարձանախումբի ամրակայման, նորոգման և վերականգնման պետական ծրագրի շրջանակներում «Պատմամշակութային ժառանգության գիտահետազոտական կենտրոնի» արշավախումբը 2021-2022 թթ. մաքրման-բարեկարգման աշխատանքներ և մասնակի հետազոտական պեղումներ իրականացրեց վանքի տարածքում: Այնուհետև, Հովհաննես Սանամյանի գլխավորությամբ, սկսվեց վերականգնող ճարտարապետների, ինժեներ-կոնստրուկտորների և երկրաբանների համատեղ աշխատանքը համալիրի ամրակայման ու վերականգնման նախագծի շուրջ:

\* Պատմամշակութային ժառանգության գիտահետազոտական կենտրոն, ghts@rambler.ru, mersaf87@mail.ru, հոդվածը ներկայացնելու օրը՝ ապրիլի 12, 2023, գրախոսելու օրը՝ մայիսի 16, 2023

<sup>1</sup> Թ. Հակոբյան, Ստ. Մելիք-Բախշյան, Հ. Բաբելյան, Հայաստանի և հարակից շրջանների տեղանունների բառարան, հ. 4, Երևան, 1998, էջ 694:

\* Հոդվածի նկարները տե՛ս ներդիրում:

**ՎԱՆՔԻ ԳԿԵԱՎՈՐ Ս. ՆՇԱՆ ԵԿԵՂԵՅԻՆ** (չափերը արտաքինից. երկ.՝ 15,5 մետր, լայն.՝ 9,3-10,26 սմ) գմբեթավոր դահլիճ տիպի կառույց է (նկ. 2): Ներսից կլոր, դրսից 12-նիստանի, սրածայր վեղարով գմբեթը հենվում է արևմտյան զույգ որմնամուկթերին հանգչող սլաքածև կամարների վրա: Զույգ պատուհաններ ունեցող խորանը կիսաշրջանաձև է, որի երկու կողմում կան կիսագլանաձև թաղով ծածկված, խորշավոր երկհարկ ուղղանկյուն ավանդատներ: Գեպի ավանդատների երկրորդ հարկեր տանում են խորանի երկու կողմի աստիճանները:

Թմբուկը պատած է կիսաշրջանակային որմնակամարներով, որոնց բացվածքներից յուրաքանչյուրում թողնված է նեղ, բարձր պատուհան:

Կառուցված է թրծած աղյուսով (չափերը՝ 25×25×4 սմ), միայն պատերի ստորին շարքերը, մոտ 1 մետր բարձրությամբ շարված են մուգ վարդագույն անդեզիտի սրբատաշ քարերով: Հետագայում իրականացված մասնակի նորոգումները կատարվել են միջին չափի ճեղքած ժայռաբեկորներով: Տարբեր տարիների իրականացրած վերանորոգումների հետքերն ակնհայտ երևում են եկեղեցու հյուսիսային պատի արևելյան (հատկապես հյուսիսային մուտքի շրջակայքում) և արևմտյան կողմերում, արևելյան պատի հյուսիսարևելյան, հարավարևելյան անկյուններում և պատի կենտրոնական մասում, արևմտյան դռան շրջանակի և անկյունների հատվածներում: Մասնակի նորոգվել է նաև գմբեթը: Կիրանց վանքից հետո շրջանում սա երկրորդ աղյուսաշեն համալիրն է<sup>2</sup>:

Վանական համալիրի հիմնադրման ստույգ ժամանակը հայտնի չէ՝ պատմական տեղեկություններ չկան, իսկ հուշարձանի վիմագրությունը շատ աղքատ է և ոչնչով չի նպաստում այդ խնդիրը պարզելուն<sup>3</sup>: Ըստ ճարտարապետական և կառուցողական առանձնահատկությունների և Կիրանց վանքի հետ ունեցած բազմաթիվ զուգահեռների, թվագրվում է 13-14-րդ դդ.<sup>4</sup>:

Երկրաշարժների հետևանքով<sup>5</sup> գմբեթի հյուսիսարևմտյան մասում, թափված աղյուսների ու վեղարի մակերեսի քայքայման պատճառով առաջացած անցքի մեջ երևում է մեծ կարասի կտոր: Ինչպես միջնադարյան շատ եկեղեցիներում, այստեղ ևս գմբեթի մեջ տեղավորել են կարասներ՝ գմբեթի թեթևությունն ու ձայնի հնչեղությունն ապահովելու համար: Կառուցման նույն տեխնիկան փաստեցինք նաև ավելի ուշ՝ 19-րդ դարում կառուցված փոքր մատուռի խորանի վրա պահպանված կամարաձև ծածկի՝ գմբեթարդի պարագայում:

<sup>2</sup> Ի. Էլլարյան, Աղստևի հովտի պատմության և կուլտուրայի հուշարձանները, Երևան, 1980, էջ 70:

<sup>3</sup> Գիվան հայ վիմագրության, Պ. Ծ՝ Իջևանի շրջան, կազմ.՝ Ս. Ավագյան, Հ. Ջանիդաղյան, Երևան, 1977, էջ 147:

<sup>4</sup> Պատմամշակութային ժառանգության գիտահետազոտական կենտրոնի արխիվ:

<sup>5</sup> Այս եզրակացությանն է հանգել ինժեներ-կոնստրուկտոր Սերգեյ Սիմավորյանը՝ տեղում ուսումնասիրելով կառույցն ու պեղումների արդյունքները:

Առավել շատ վնասված է եկեղեցու արևմտյան կեսը: Արևմտյան թաղից ու պատերից պոկված հսկայական կտորները փակել էին արևմտյան մուտքն ու խորան տանող ճանապարհը: Ուխտավորների ջանքերով, ժամանակին մի փոքր հատված է մաքրվել, իսկ փրվածքները, արտաքուստ ու ներքուստ, կուտակվել էին մուտքից աչ ու ձախ:

Եկեղեցու ներսում փրվածքից կուտակված ամենաշատ քարահողային լիցքն արևմտյան մուտքից հարավ-արևմուտք էր, և աշխատանքները կենտրոնացրինք հենց այդ հատվածում: Վերջինիս առավելագույն բարձրությունը հասնում էր 1,6 մետրի: Լիցքի մեջ առկա էին տեղական ավազաքարի՝ անդեզիտի մեծ ու մանր կտորներ, աղյուսներ (ինչպես հատ-հատ, այնպես էլ կրաշաղախով ամրացված մեծ կտորներ), տարբեր կենդանիների՝ այդ թվում նաև կրծողների ու թռչունների բազմաթիվ ոսկորներ:

Լիցքի արևելյան կողմում նկատվում էր մեծ սալաքար: Այն պեղել-բացելուց հետո պարզվեց, որ ամբողջական խաչքար է (խոր.՝ 45,5-69,5 սմ): Դրված է արևելք-արևմուտք ուղղվածությամբ՝ գագաթով դեպի արևմուտք (չափերը. երկ.՝ 183 սմ, լայն.՝ 63-71 սմ, հաստ.՝ 17-22 սմ): Կերտված է տեղական մուգ վարդագույն ավազաքարից: Երկար ժամանակ մնալով խոնավ քարահողային լիցքի տակ, խաչքարի հատկապես աչ կեսը բավական քայքայվել է: Աչ կեսի փոքր խաչապատկերը մեծից առանձնացնող կամարի մի հատվածը կոտրված էր: Մեր վերականգնող Ս. Խալիկյանին հաջողվեց այն ամրակայել և վերականգնել: Կենտրոնում տեղակայված է թևերի եռաբողբոջ վերջավորություններով մեծ խաչը, որի վերին թևի ակնագնդերից աչ ու ձախ կախված են խաղողի ողկույզներ: Հորիզոնական խաչաթևերի տակ, նեղ կամարազարդերով առանձնացված, պատկերված է մեկական փոքր խաչ՝ հորիզոնական համապատասխանաբար աչ ու ձախ խաչաթևերի գագաթներով հաված մեծ խաչի ստորին թևին: Եվս երկու, ավելի փոքր խաչաքանդակներ տեղակայված են կենտրոնական խաչի վերին թևի աչ ու ձախ կողմում: Վերջիններս, սակայն, բավական հողմնահարված են. աչն ամբողջությամբ քայքայված ու կոտրված է, իսկ ձախից պահպանվել են միայն աչ ու ստորին խաչաթևերը: Լավ արտահայտված քիվը հարթ է, անզարդ: Խաչքարի ստորին մասը ևս անզարդ է: Ամենայն հավանականությամբ, խաչքարն անավարտ է: Ստորին մասում 17×50×20 սմ չափերով պոչուկը հուշում է, որ այն նախատեսված է եղել պատվանդանի վրա կանգնեցնելու համար: Խաչքարն իր զուգահեռներն ունի Շխմուրադի, Նոր Վարագավանքի խաչքարերի մեջ և ոճական առանձնահատկություններով, թվագրվում է 12-րդ դ. սկզբներով:

Խորանի մոտ, հարավային կողմի առաջին հարկի ավանդատան ճակտային կամարաձև քարի (չափերը՝ 60×90 սմ) վրա պահպանվել են կրաշաղախ սվաղի վրա արված որմնանկարի հետքեր: Կենտրոնում ուրվագծվում է սրբապատկեր՝

լուսապսակի մեջ ներառված, իսկ եզերում, սուր գագաթներով դեպի ներս՝ եռանկյունաձև կամարագոտի: Առկա են կանաչ, փիրուզագույն, սև և կարմիր ներկերի մնացորդներ: Յավոք պատկերը եղծված է՝ հետագայում արված գրառումների, փորագրությունների հետևանքով: Կարմիր ներկի հետքեր նկատվում են նաև ավանդատնից խորան ձգվող պատի կենտրոնական մասում: Եկեղեցու ներսում տեղ-տեղ նկատվում են կրաշաղախի հետքեր: Չի բացառվում, որ որմնանկարն ընդգրկած լինի ավելի մեծ ծավալներ:

Հարկ է նշել, որ հուշարձանն ուսումնասիրող ոչ մի հետազոտող չի նշում որմնանկարների կամ դրանց հետքերի գոյություն մասին: Մինչդեռ աղյուսաշար մյուս եկեղեցու՝ Կիրանցի մասին խոսելիս Եղիազարյանը նշում է. «Շենքը ներսից սվաղած է կրաշաղախով, որի վրա եղծված վիճակում նկատելի են որմնանկարներ: Վերջիններս դիմանկարներ են՝ կրոնական բովանդակությամբ. կան նաև զարդանկարներ»<sup>6</sup>: Մեկ այլ հետազոտող, որ անդրադարձել է Աղստևի հովտի հուշարձաններին, Կիրանց վանքի ներքին հարդարանքի մասին գրում է. «Պատերը ներսից սվաղված են կրաշաղախով, որանց վրա պահպանվել են հոյակապ որմնանկարներ՝ վրացատառ և հունատառ մակագրություններով, որը վկայում է եկեղեցու հայ քաղկեդոնականներին պատկանելը: Թմբուկի միջին հարթությունը և պատուհանների շուրջը երեսպատված են երկնագույն շքաղյուսներով»<sup>7</sup>:

Հետաքրքրական է, որ Այգեհովիտ գյուղի հնաբնակներից Լենա Գևորգյանը հիշում է որմնանկարը: Նա պատմեց, որ մոտ յոթ տարեկան հասակում (այժմ 70-ին մոտ կին է) այցելել է Մովեղի վանք, և նկարագրեց պատին պատկերված տղամարդու սրբապատկերը:

Հուշարձանի ամրակայման, վերականգնման համար անհրաժեշտ էր նաև արտաքինից բացել եկեղեցու հիմքերը, որպեսզի համապատասխան մասնագետները կարողանան հետազոտել և կազմել վերականգնման նախագիծը: Ամենաշատ և ամենամեծ աղյուսաքարային կուտակումը արևմտյան մուտքից ձախ ընկած հատվածում էր: Եկեղեցու կրաշաղախն այնքան ամուր է արված, որ արևմտյան թաղից ու պատերից թափված հսկայական կտորները պահպանել են իրենց միատարրությունն ու ամրությունը: Մեզ հաջողվեց հեռացնել հողի լիցքը, պատերի մանր ու մեծ կտորները, ծառերի ու թփերի արմատները: Իսկ հսկայական բեկորները թողեցինք տեղում՝ մաքրելով միայն դրանց շրջակայքը:

Ս. Նշան եկեղեցու հարավային և արևելյան արտաքին պատերի հիմքերը

<sup>6</sup> Հ. Եղիազարյան, Սովետական Հայաստանի պատմական հուշարձանները V, Իջևանի շրջան (ուղեցույց), Երևան, 1947, էջ 14:

<sup>7</sup> Ի. Էլլարյան, նշվ. աշխ., էջ 67:

բացելու նպատակով, այդ պատերի տակ 1 մետր լայնությամբ մաքրեցինք նախ բուսածածկույթը, հետո պեղեցինք հողի բարակ շերտը:

Հիշյալ հատվածներում բնական ժայռի ելքերը տեղ-տեղ նկատելի էին: Խոտածածկույթն ու առավելագույնը 30 սմ հողի շերտ հեռացնելուց հետո և՛ արևելյան, և՛ հարավային կողմերում բնական ժայռերն ու դրանց վրա նստած պատերի հիմքերն ամբողջությամբ բացվեցին:

Հարկ է նշել, որ եկեղեցու հարավային կողմում բնական ժայռի ելքերն ավելի մակերեսային են, քան հյուսիսայինում: Պարզելու համար, թե այս հատվածում ի՞նչ խորություն վրա է գտնվում ժայռը, եկեղեցու հյուսիսային պատի արևմտյան կողմում 1×1 սմ չափերով խուզահոր դրեցինք: Բնական ժայռը բացվեց քառակուսու արևելյան կողմում 160 սմ, իսկ արևմտյան կողմում՝ 182 սմ խորությունների վրա (0 կետից):

Ս. Նշան եկեղեցու վիմագրական տեղեկությունները աղքատիկ են: Այդ արձանագրություններին ժամանակին անդրադարձել են Մ. Բարխուտարյանը<sup>8</sup> և Ս. Բարխուզարյանը<sup>9</sup>: Առավել մանրամասն ու ճշգրիտ Սրվեղի վանքի արձանագրությունները վերլուծել է Ս. Ավագյանը՝ «Դիվան հայ վիմագրության» 6-րդ պրակում<sup>10</sup>: Մասնավորապես խոսվում է հինգ արձանագրության մասին: Այստեղ առանձին-առանձին չենք անդրադառնա բոլորին, սակայն հարկ ենք համարում խոսել դրանցից երկուսի մասին: Մասնավորապես, եկեղեցու արևելյան պատի հարավային անկյունում, վերանորոգված հատվածում խաչքարի կողքին ագուցված է եղել միակտոր քարի վրա կիսակղծ քառատող գրություն.

[.....ԹՈՐՈՍ ԿԱ  
ՆԿՆԵՅԻ ԶԽԱԶՍ Ի  
ԲԱՐԵՆԱԽՍՈՒԹԵ"Ա"Ն.....]

Այժմ այս արձանագրության փոխարեն, թեքադիր վնասված խաչքարի կողքին մեկ այլ քար է՝ 1997 թ. արձանագրությամբ՝

[Ս. ԱՐՇԱԿ  
Զ. ՀԱՐՈՒԹ  
Շ. ՏԻԳՐԱՆ  
Շ. ԿԱՐԵՆ  
....ՍԱՇԱ]

<sup>8</sup> Մ. Բարխուտարեանց, Արցախ, Բագու, 1895, էջ 340:

<sup>9</sup> Ս. Բարխուզարյան, Միջնադարյան հայ ճարտարապետներ և քարգործ վարպետներ, Երևան, 1963, էջ 41:

<sup>10</sup> Դիվան հայ վիմագրության, Պ. Գ՝ Իջևանի շրջան, էջ 147-149:



Հավանաբար այս անձինք 1997 թ. վերանորոգել են եկեղեցու արևելյան պատի հարավային անկյունը և թողել իրենց անունները: Իսկ նախկինում փաստված գրություն հետքն անգամ չկա:

Հինգերորդ արձանագիր քարը հիշատակվում է հյուսիսային պատի տակ, որը, սակայն, մենք գտանք եկեղեցու խորանի վրա՝ քարակույտի մեջ.

[... եի ԾՆՈՂԱՅ ՄԵՐ՝ՈՅ"]

Այժմ պահպանվել է միայն [...ՈՂԱՅ Մ...] հատվածը:

Մեկ այլ արձանագրություն գտանք արդեն Ս. Նշան եկեղեցու հյուսիսում, առաջին հարկի ավանդատան հարավային պատի շարվածքում: Մուգ վարդագույն անդեզիտից սրբատաշ քարի վրա արված գրությունից պահպանվել է ընդամենը 3 տողի վերջավորությունը.

[...ՉՍԻ  
...ԱՄ  
...ՈՐՔ]

**Ս. ԱՍՏՎԱԾԱԾԻՆ ՄԱՏՈՒՌԸ** (չափերը. երկ.՝ 10,1-10,2 մետր, լայն.՝ 5,6 մետր) ուղղանկյուն հատակագծով, կիսաշրջան խորանով կիսավեր շինություն է, որի հյուսիսային պատին մկրտարանն է (նկ. 3): Այդ կողմում եղել է նաև մեկ պատուհան, որը հետագայում փակվել է: Հարավային պատին կա քառակուսի խորշ: Ծածկը չի պահպանվել: Շարվածքը կանգուն է 2-2,5 մ բարձրությամբ: Հատակը հողից է:

Խոսելով ծածկի մասին, եղիագարյանը նշում է, որ այն փայտածածկ է եղել և այժմ ամբողջովին փլված է<sup>11</sup>: Պահպանված պատերի մաքրման արդյունքում պարզվեց, որ ծածկը քարից է եղել: Մասնավորապես Հ. Սանամյանի հաղորդմամբ, արևմտյան պատին թաղի հարավ մասից շարվածքում մի քանի քար պահպանվել է: Այդ փաստը թույլ է տալիս վերականգնող ճարտարապետներին ամբողջացնել թաղն ու ծածկը:

Մկրտության ավագանի մոտ գտնվող քարի վրա թողնված արձանագրությունը վկայում է, որ եկեղեցի-մատուռը 1889 թ. կառուցել է գյուղի համայնքը՝ Տեր Հովհաննես քահանայի առաջնորդությամբ: Կառուցված է տեղական լեռնաքարի միջին չափի բեկորներով, կրաշաղախով:

Մատուռի ներսում պեղումների արդյունքում բացվեց երկու սալատապան: Առաջինը տեղադրված է մատուռի գրեթե կենտրոնական մասում (№ 1): Քարը երկու կես էր արված: Փոքր հատվածը շրջած ու թեք մխրճված էր հողի մեջ: Մեծ կտորը գտնվեց անխաթար վիճակում (խոր.՝ 134-154 սմ 0 կետից): Երկու կտոր-

<sup>11</sup> Հ. Եղիագարյան, նշվ. աշխ., էջ 14:

ների միջև ընկած տարածքը (43-55 սմ) լցված էր վեց միջին ու փոքր չափի անմշակ քարերով (նաև մանր այլ քարերով ու աղյուսի շարգված կտորներով), որոնք թափվել էին եկեղեցու հյուսիսային պատից: Ամենայն հավանականությամբ, ժամանակին գանձագողերն են կոտրել ու շրջել քարի մի մասը: Ունի ընդհանուր 230 սմ երկարություն, 90 սմ լայնություն և առավելագույնը 30 սմ հաստություն: Մակերեսը հարթ է՝ առանց որևէ գրություն: Հարդարված է երկուական լայնակոս եզրագծերով, որոնց միջև դաշտերի լայնությունը կազմում է 6 սմ:

Բեմի եզրն ու դրա դիմաց ընկած հատվածը գմբեթադրի փլվածքներից մաքրելուց հետո բացվեց երկշարք բեմառէջքը (երկ.՝ 245 սմ, բարձր.՝ 56 սմ): Վերջինիս դիմաց 30 սմ լայնությամբ խորացանք այնքան, մինչև հասանք ժայռային ելքերին՝ 108 սմ (հվ.)-150 սմ (հս.) խորություններում:

Հարավային պատի տակ, խորանից մոտ 60 սմ հեռավորության վրա, դրված է մեկ այլ տապանաքարի կես՝ № 2 (խոր.՝ 112 սմ): Կերտված է մուգ վարդագույն անդեզիտից: Մակերեսը հարթ է՝ նեղ գծազարդով եզերված: Պահպանված չափերն են. երկ.՝ 83 սմ, լայն.՝ 34, հաստ.՝ 10 սմ: Ենթադրելի է, որ բազալտե մեծ տապանաքարը դրվել է եկեղեցու կառուցումից՝ 1889 թ.-ից հետո: Չի բացառվում, որ հենց Տեր-Հովհաննես քահանայի աճյունն էլ հետագայում ամփոփված լինի իր իսկ կառուցած եկեղեցում: Հարթ տապանաքարերը լայնորեն տարածվում են 12-րդ դարից: «Նման սալատապաններ հանդիպում են ինչպես գերեզմանատներում, այնպես և գավիթներում, եկեղեցիների մուտքի դիմաց: Հետաքրքիր է, որ դրանք ծառայել են նաև որպես հատակի սալաքարեր, որոնց վրայով կարելի էր քայլել»<sup>12</sup>: Սրանով էլ պայմանավորվում է գավիթներում միայն հարթ տապանների առկայությունը: Հարկ է նշել, որ «քրիստոնեություն պետականացման հենց սկզբնական շրջանից մեծ էր ցանկությունը եկեղեցու ներսում թաղվելու, ինչի մասին վկայում են հայոց հայրապետների կանոններում անդրադարձն այդ թեմաներին»<sup>13</sup>: Վաղ միջնադարում կառուցված եկեղեցիների ներսում և դրանց շրջակայքում կատարված թաղումների լավագույն ապացույցները տեսնում ենք Աղցքում<sup>14</sup>, Երերույքում<sup>15</sup>, Չիչխանավանքում<sup>16</sup> և այլն:

<sup>12</sup> Գ. Միրիչանյան, Ս. Աղայան, «Հայաստանի X-XIII դարերի տապանաքարերի տիպաբանությունը և առանձնահատկությունները», «Հայագիտական հարցեր» հանդես 1(19), 2020, էջ 91:

<sup>13</sup> Նույն տեղում, նաև Կանոնագիրք Հայոց, գիրք Ա, աշխատասիր.՝ Վ. Հակոբյան, իմբ.՝ Հ. Ա. Անանյան, էմ. Ա. Պիվազյան, Երևան, 1964, էջ 381, 486:

<sup>14</sup> Մ. Սաֆարյան, Աղցքի արքայական դամբարանի միջնադարյան թաղումները, Աշխատասիրություններ Հայաստանի պատմության թանգարանի, հ. 8, ՀՀ անկախության 30-ամյակին նվիրված հանրապետական գիտաժողովի նյութեր, Երևան, 2021, էջ 99:

<sup>15</sup> Պ. Տոնապետյան, Երերույք. քրիստոնեական Հայաստանի նշանավոր հնավայր, Երևան, 2020, էջ 130-131:

<sup>16</sup> Ա. Նալբանդեան, Տ. Ալեքսանեան, Գ. Միրիչանեան, Չիչխանավանք, Երևան, 2015, էջ 33:

Հատկանշական է, որ դեռևս 1937-1938 թթ. Սրվելի վանք այցելած Հ. Եղիազարյանը, տալով հուշարձանի համառոտ նկարագիրը, նշում է, որ 19-րդ դարի եկեղեցու «հատակին կան մի քանի, ըստ երևույթին հին, գերեզմաններ՝ մեծ տապանաքարերով»<sup>17</sup>:

Մատուռի մուտքի հյուսիսային շարի մեջ ագուցված է ամբողջական խաչքար (չափերը. բարձր՝ 105 սմ, լայն՝ 62 սմ, հաստ՝ 10 սմ) (նկ. 3): Խաչաթևերով իրար հպված գույգ մեծ խաչերի միջև, ստորին խաչաթևերին զուգահեռ, փոքր խաչապատկեր է արված՝ օվալաձև մեղալիոնի մեջ վերցված: Նման խաչքարերն ընդունված է «ընտանեկան» համարել: Դրանք կանգնեցվում էին ամուսինների կամ հարազատների գերեզմանների վրա: Բնորոշ են հիմնականում 12-րդ դ. վերջ-13-րդ դ. սկզբին: Զուգահեռներն առկա են Դսեղի Քառասնից մանկանց, Մայրավանքի, Մակարավանքի, Նոր Վարագավանքի խաչքարերի մեջ<sup>18</sup>:

Համաժամանակյա մեկ այլ խաչքարի բեկոր էլ ներքուստ՝ հյուսիսային պատի շարվածքի մեջ փաստեցինք: Հաշվի առնելով վերոհիշյալը, ինչպես նաև այն հանգամանքը, որ Ս. Նշան եկեղեցու պատերի մեջ ևս ագուցված են ավելի վաղ շրջանի ճարտարապետական մանրամասներ, չենք բացառում, որ կամ դրանք բերված են այլ հուշարձանից, կամ այս տարածքում ավելի վաղ գոյություն ունեցած կառույցի մնացորդներն են, որոնք կրկին օգտագործվել են:

Արտաքինից պատերի հիմքերը բացելու նպատակով արևելյան, հյուսիսային և հարավային պատերի տակ տարբեր լայնությամբ խուզահորեր գրեցինք (տեղանքի անհարմարություններից ելնելով): Մասնավորապես հարավային պատը արտաքինից դեմ է արված հողաթմբի, որը հասնում է պատի պահպանված բարձրությանը: Հասկանալու համար հողաթումբը հետազայում է ծածկել պատի ճակատը թե՛ շինարարներն այն որպես հենապատ են օգտագործել, 40-100 սմ լայնությամբ սկսեցինք պեղել, բացել ճակատը: Կենտրոնական մասում հարավից հպված ծառերի արմատների հաստ ճյուղավորումներ են ձգվում պատի մեջ, ինչի հետևանքով դեպի ներս այն ակնհայտ գոգավորում է ստացել: Կանգուն է հիմնականում առատ բուսածածկույթի շնորհիվ: Քանի որ արմատները հեռացնելը լուրջ վտանգ էր ներկայացնում մատուռի ամբողջականության համար, ուստի որոշեցինք հարավային պատի արևելյան և արևմտյան կողմերից նեղ խուզահորերով առաջանալ դեպի կենտրոն: Արևելյան կողմում մինչև 80 սմ հաստությամբ շերտ հեռացնելուց հետո, հասանք հիմքին, իսկ արևմտյան կողմում՝ մինչև 160 սմ: Պարզեցինք, որ հարավային պատը ճակատ չունի և բնական հողաթումբն օգտագործել են որպես հենապատ: Հետաքրքրական է, որ մատու-

<sup>17</sup> Հ. Եղիազարյան, նշվ. աշխ., էջ 18

<sup>18</sup> Խաչքարերի վերաբերյալ խորհրդատվության համար շնորհակալություն ենք հայտնում մեր գործընկեր Սևակ Արևշատյանին:

ուի հարավային պատն արտաքինից ունի երկաստիճան շարվածք (դեպի վեր նեղանում է): Այն հիմքի մասում ունի 112 սմ լայնություն, իսկ վերին մասում՝ 90 սմ:

Հյուսիսային և արևելյան պատերի արտաքին հիմքերը բացելու համար ևս ստիպված եղանք բավական խորանալ. հյուսիսային պատի տակ՝ 50-70 սմ, արևելյան պատի տակ՝ մինչև 80 սմ:

**ՏԱՊԱՆԱԲԱԿԸ** տարածվում է Ս. Նշան եկեղեցու ու Ս. Աստվածածին մատուռի միջև: «Իրվան հայ վիմագրության» մատենաշարի 6-րդ պրակում հետազոտողներն հիշատակում են վանքի շրջակայքում առկա տապանաքարերի և խաչքարերի մասին. «Վանքի շրջակայքում նկատվում են բազմաթիվ շենքերի մնացորդներ, հիմնապատերի և քարակույտերի ձևով: Կան նաև բազմաթիվ տապանաքարեր և խաչքարեր»<sup>19</sup>: Վերջիններս, իրենց առանձնահատկություններից ելնելով, թվագրվում են 12-14-րդ դդ.:

Մաքրելով Ս. Նշան եկեղեցուց հյուսիսային ընկած տարածքի վերին շերտը, պատին շատ մոտ սկսեցին բացվել տապանաքարեր, իսկ ահա խաչքարերը հիմնականում բեկորային են ու սփռված ողջ տարածքով:

Ս. Նշանի հյուսիսային պատից 70 սմ հեռավորության վրա տարածվում են տապանաքարերը: Մասնավորապես, հյուսիսային մուտքի արևելյան կողմից 225 սմ հեռավորության վրա (դեպի հյուսիս-արևելք) բացվեց № 1 տապանաքարը (խոր.՝ 0 կետից 134-160 սմ): Կերտված է տեղական բազալտից: Ունի արևելք-արևմուտք ուղղվածություն (շեղումը՝ 257°): Կտրված է 2 մեծ և կողքից 2 փոքր կտորների (հարավային եզրի արևելյան և արևմտյան մասերում): Արևմտյան մեծ կտորի արևմտյան եզրից մինչև 1 սմ լայնությամբ ճաք է ձգվում: Մակերեսը հարթ է, եզերված զույգ ակոսագծերով, որոնց միջև ընկած դաշտերի լայնությունը կազմում է 3 (արտաքին) և 8 սմ (ներքին): Գրեթե կենտրոնում, մակերեսի վրա առկա է շրջանաձև փոսիկ (ընդհանուր շափերը. երկ.՝ 180 սմ, լայն.՝ 60 սմ):

№ 1 տապանաքարին անմիջապես հարավից հպված է № 2-ը: Վերջինս եկեղեցու հյուսիսային պատից 70 սմ է հեռու, իսկ հյուսիսային մուտքի արևելյան եզրից 115 սմ (խոր.՝ 137 սմ 0 կետից): Ունի արևելք-արևմուտք ուղղվածություն (շեղումը՝ 255°), գլուխը դեպի արևմուտք: Կերտված է տեղական բազալտից: Չորս կտորից է՝ 2 մեծ, 2 փոքր: Մակերեսն ունի ակոսագիծ քառանկյան մեջ ներառված երկխորան հարդարանք: Չևով նման է նորավանքի գավթում գտնվող Ստեփանոս Օրբելյանի տապանաքարին: Միայն թե վերջինիս խո-

<sup>19</sup> Իրվան հայ վիմագրության, Պ. Գ Իջևանի շրջան, էջ 147:

րանների մեջ մեկական տող արձանագրություն կա: Իսկ Սրվելզում հայտնաբերված սալատապանները արձանագիր չեն: Իր ոճական առանձնահատկություններով թվագրվում է 13-14 դդ. (ընդհանուր չափերը. երկ.՝ 205 սմ, լայն.՝ 72 սմ):

Առաջինից 30 սմ դեպի արևմուտք մյուս տապանաքարն է բացվել՝ № 3 (խոր.՝ 124 սմ 0 կետից): Ունի արևելք-արևմուտք ուղղվածություն (շեղումը՝ 262°): Վերջինս դարձյալ տեղական բազալտից է: Թերի է. արևելյան կեսի հյուսիսային մասը բացակայում է, հյուսիսից՝ կտրվածքում շերտատված-բեկոտված է (ընդհանուր չափերը. երկ.՝ 182 սմ, լայն.՝ 17-74 սմ): Մակերեսը հարթ է՝ հարդարված ակոսագծերով (եզրի լայնությունը ակոսից 6 սմ է), կենտրոնում կա: Թեև արևմտյան մասը շերտատված է, կարող ենք տեսնել, որ նման է № 2 տապանաքարին:

Վերջինից 50 սմ դեպի հարավ, վանքի հյուսիսային մուտքի դիմաց՝ 121-124 սմ խորություն վրա կա մի մեծ սալ է դրված: Արևմտյան գլուխը կտրված է, հյուսիսային մասում 2 այլ քար է դրված: Սրան, թեև պայմանականորեն, բայց կա տվել ենք տապանաքարի համար՝ № 4: Ունի արևելք-արևմուտք ուղղվածություն (շեղումը՝ 252°): Մակերեսը հարթ է՝ առանց հարդարանքի: Եզրագծերն ուղիղ են: Հնարավոր է շրջված լինի: Քանի որ անմիջապես վանք տանող հյուսիսային մուտքի դիմաց է գտնվում, ուստի առավել հավանական է՝ մուտքի դիմաց երբևէ գոյություն ունեցած սալահատակից քար լինի: Սրան անմիջապես հարավից հպված է կա մի սալ՝ համեմատած փոքր, որը ձգվում է դեպի մուտքի շարվածքը: Գերեզմանաքարերը խիստ վնասվել էին տարիներ շարունակ մակերեսին աճած մոշի թփերի արմատային լայն ցանցից: Ճաքերի ու կտրվածքների մեջ դրանք շարունակում են խորանալ<sup>20</sup>:

### ԳՏԱԾՈՆԵՐԸ

Սրվելզի վանական համալիրի պեղումների արդյունքում եղան բազմաթիվ գյուտեր: Գտածոների մեծ մասը հիմնականում կենցաղային և շինարարական խեցեղենի հազարավոր կտորներն են: Առկա են տարբեր՝ կարասների, կճուճների, սափորների, կժերի և այլ անոթների բեկորներ: Դրանք հիմնականում 19-րդ դ. կառուցված Ս. Աստվածածին եկեղեցու զմբեթարդի փլուզման հետևանքով թափված ու մատուռի շրջակայքից հայտնաբերված նյութերն են:

Գլխավոր եկեղեցու ներսում, մկրտության ավազանի մոտ, դրված էր ամբողջական կուժ: Ունի կրեմադարչնագույն անփայլ մակերես (5YR 6/4, 5YR

<sup>20</sup> Տեղացիների բանավոր հաղորդմամբ, տարիներ առաջ, ինչ-որ մառդիկ եկել են և հիշյալ տապանաքարերը շրջել, ինչ-որ բաներ (հավանաբար գանձ ոսկի) փնտրել ու ոչինչ չգտնելով, ետ տեղը դրել ու հեռացել: Չի բացառվում, որ ինչպես մատուռի ներսում, այնպես էլ այստեղ, գանձագողերի ավերիչ հետևերին ենք ակամատես լինում:

5/4), հարթ հատակ, գնդաձև-երկարավուն իրան, կարճ-գլանաձև պարանոց: Շուրթը՝ դեպի դուրս թեքությամբ իջնում և գրկում է այն: Շուրթից սկսվող և անոթի ուսերին նստած արմնկաձև ամրացված կանխը ժապավենաձև է՝ կտրվածքում՝ օվալաձև: Մակերեսին 2 լայնակոս ուղղահայաց գծեր են արված: Կանթի հետ համակցված շուրթը պատրաստվել է առանձին և ամրացվել պարանոցին: Ուսերը հարդարված են քայլող ատամնավոր դրոշմիչով արված միմյանց հաջորդող երկուական սանրանախշ և սանրանախշ-ալիքազարդ գոտիներով (չափերը. Բարձր.՝ 46 սմ, լայն.՝ 30 սմ, հատակի տ/գ՝ 11,77 սմ, շուրթի տ/գ՝ 6,5 սմ, շուրթի հաստ.՝ 1,48 սմ, կանթի չափերը. բարձր.՝ 13,2 սմ, լայն.՝ 4,4 սմ, հաստ.՝ 1,25 սմ): Մակերեսին նկատվում էին կրաշաղակի հետքեր:

Վերոհիշյալ կուժի հետ դրված էր նաև կարասի (№ 1) մի քանի կտոր: Հետագայում, մատուռի շրջակայքի պեղումներից, գտնվեցին միևնույն կարասին պատկանող բազմաթիվ բեկորներ, ինչը թույլ տվեց ամբողջացնել անոթը: Այն ունի կրեմաշագանակագույն անփայլ մակերես ու աստառ (5YR 5/4), գոգավոր հատակ, գնդաձև-երկարավուն իրան, կարճ պարանոց և հարթ կտրած ու թեթևակի դեպի ներս հակված լայնադիր շուրթ: Իրանը հարդարված է ուսերից սկսվող և մինչև իրանի ստորին մասը հասնող 19 շար մանր գիգզագ նախադոտիներով (չափերը. բարձր.՝ 48 սմ, լայն.՝ 38 սմ, հատակի տ/գ՝ 10 սմ, շուրթի տ/գ՝ 24,5 սմ, շուրթի հաստ.՝ 2,94 սմ):

Վերոհիշյալ փաստերը թույլ տվեցին եզրակացնել, որ այս անոթները ևս մատուռի գմբեթարդի շարի մեջ են եղել: Գմբեթարդի փլուզվելուց հետո, թերևս գյուղացիները, համեմատաբար ամբողջական և մեծ կտորները տեղափոխել են Ս. Նշան եկեղեցի:

Առանձնանում է գոտեզարդ կարասի իրանը: Այն միակ դաջազարդ օրինակն է Սրվեղից գտնված հազարավոր կավանոթների բեկորների մեջ: Ունի բաց դարչնագույն մակերես (5YR 6/6)՝ տեղ-տեղ մուգ կարմիր ներկած-կոկած հետքերով (7.5R 4/6): Միջուկը մոխրագույն է (7.5YR 5/1) Պահպանվել է ուսերին նստած, ժապավենաձև կանթի հիմնամասը, որի կենտրոնով անցնում է մատնեքված ալոսազարդ: Անմիջապես կանթի տակ պատկերված է կլոր դրոշմիչով կատարված սեպաձև քառաթև սեղմվածքներից կազմված 4 վարդյակ: Պատրաստված է մանրահատ կավից՝ բազալտի, կվարցի և այլնի խառնուրդով (չափերը. երկ.՝ 10,93 սմ, լայն.՝ 14,9 սմ, հաստ.՝ 0,81-1,14 սմ): Դաջազարդ անոթների կտորներ այս տարածաշրջանում քիչ են գտնվել: Հայտնի են Մակարավանքից, Տավուշ բերդից և Այգեձորի Աղջկա բերդից<sup>21</sup>: Բնորոշ է 12-13-րդ դդ. գոտեզարդ անոթներին: Հատկանշական է, որ Մակարավանքից գտնված բեկոր-

<sup>21</sup> Հ. Եսայան, «Իջևան-Տավուշի գունագարդ, դրվագած և դաջազարդ խեցեղենի մասին», ԲեՀ, 1 (97), Երևան, 1999, էջ 182:

ներից մեկի վրա նմանատիպ դաջվածք կա: Վերջինս կարմիր անգոբապատ սափորի կտոր է, որի պարանոցը հարդարված է խոր ներճկված սեպածե գարդերով և ուռուցիկ գծերով, իսկ «իրանի վերին մասով, անմիջապես պարանոցի տակով, անցնում են կլոր դրոշմագարդով կատարված սեպածե սեղմվածքներից կազմված հինգ վարդյակներ»<sup>22</sup>:

Շինարարական խեցեղենից գտնվել են հարթ և կիսակոր կղմինդրի և ջրատար փողրակների կտորներ: Ծածկի կղմինդրների մեջ առանձնանում են հարթ, ուղիղ կտրած կողերով կղմինդրի մի քանի բեկոր: Դրանք պատված են երկնագույն ջնարակով և, ամենայն հավանականությամբ, նախատեսված են եղել դեկորատիվ հարդարանքի համար: Նման կղմինդրներ հայտնի են Սանահինի վերջին տարիների պեղումներից (հնագետ Ա. Նալբանդյան): Լոռի բերդում (հնագետ Ա. Նալբանդյանի բանավոր խաղորդմամբ) և Կիրանց վանքում<sup>23</sup>, որպես հարդարանքի միջոց, օգտագործվել են բազմագույն ջնարակով պատված շքաղյուսներ:

Բազմաթիվ են նաև փողրակների բեկորները: Հայտնի է, որ համալիրից հարավ տարածվող բարձրադիր լեռներից կավե խողովակներով ջուր է բերվել վանքի և գյուղատեղիի համար:

Կավակերտ գտածոների մեջ առանձին խումբ են կազմում լուսավորության միջոցները (աղ. 1): Ս. Նշան եկեղեցուց գտնվածները հիմնականում դարչնագույն ու կրեմաշագանակագույն մակերեսով, համասեռ խառնուրդով մանրահատ կավի խմորից կերտված մոմակալների, բազմաչք ճրագակալների մանրամասներ են: Սկավառակաձև հիմքի վրա գլանաձև ծորակատիպ ելուստներով երեք տարբեր ճրագակալի հատվածներ են: Հարկ է նշել, որ ծորակատիպ ելուստները պատրաստվել են առանձին և հետո ամրացվել սկավառակաձև հիմքերի վրա: Վերջիններս, հավանաբար, նստած են եղել ոտք-հենակի կենտրոնից բարձրացող թերևս կարճ վզիկի վրա: Ճրագներ հայտնաբերվել են Հայաստանի գրեթե բոլոր միջնադարյան հուշարձաններից<sup>24</sup>: Մասնավորապես կավե ճրագների «վաղագույն օրինակները Հայաստանում հայտնի են դեռևս մ.թ.ա. IV հազարամյակից»<sup>25</sup>: Պեղված ճրագների մեծ մասն աչքի է ընկնում «հորինվածքի ու կերտվածքի կատարելություն, պարզ, բայց նրբաճաշակ հարդարանքով, կավի արտակարգ մաքրություն, խեցու թեթևություն, բարձրակարգ ու համաշափ թրծմամբ»<sup>26</sup>: Իրենց ձևով մեր գտածոները տարբերվում են մինչ օրս հայտնի

<sup>22</sup> Նույն տեղում:

<sup>23</sup> Հ.Նդիագարյան, նշվ. աշխ., էջ 14:

<sup>24</sup> Ն.Հակոբյան, «Լուսավորության միջնադարյան կավակերտ միջոցները», «Հուշարձան» Տարեգիրք, հ. ԺԳ, 2019, էջ 57:

<sup>25</sup> Նույն տեղում, էջ 54:

<sup>26</sup> Նույն տեղում, էջ 55:

լուսավորության միջոցներից: Ն. Հակոբյանը գտնում է, որ միջնադարյան ճրագներն անցել են զարգացման երեք հիմնական շրջան<sup>27</sup>: Մեր գտածոները հանգիստ կարող են դասվել վերջին՝ երրորդ շրջափուլի մեջ մտնող կավե ճրագակալ աշտանակների շարքին (10-13-րդ և հետագա դդ.): Հաշվի առնելով այն հանգամանքը, որ բոլոր կտորները գտնվել են Ս. Նշան եկեղեցու ներսից և արևմտյան մուտքի դիմաց, կարող ենք ենթադրել, որ օգտագործվել են միաբանների կողմից՝ վանքի գործունեության ծաղկման շրջանում:

Մետաղե գտածոների մեջ առանձնանում են արծաթե դրամները, բրոնզե խաչի բեկորն ու կախիկը:

Տապանատան տարածքից՝ մասնավորապես № 2 սալատապանի շրջակայքից գտնվեցին պարսկական արծաթե աբասիներ (աղ. 2, նկ. 2): Այս դրամների թողարկումը կապվում է Աբաս I մեծի անվան հետ: Սեֆյան դինաստիայի Հուսեյն շահի օրոք (1694-1722) դրանք հատվել են տերուլիայի տարբեր դրամահատարաններում՝ այդ թվում Հայաստանի, Իրանի և Վրաստանի<sup>28</sup>: 18-րդ դարի վերջում այս դրամները գրեթե դուրս էին մղվել շրջանառությունից:

Դրանցից երկուսը Թավրիզի դրամահատարանի տարբերանշնով են և թվագրվում են 1717, 1718 թթ.: Մյուսը հատվել է Թիֆլիսում՝ 1719 թ.: Գիմերեսին շիա հավատամքի բանաձևն է գրված. «Չկա Աստված Ալլահից բացի/ Մուհամեդը Ալլահի մարգարեն է/ Ալին Ալլահի ընկերն է»: Գրուլիայի շուրջը՝ շիա հավատամքի 12 իմամների անուններն են. «Ալի, Մուհամեդ, Հասան, Ալի, Հուսեյն, Ջաֆար, Մուսա, Ալի, Մուհամեդ, Ալի, Հասան, Մուհամեդ»: Իսկ դարձերեսին գրված է՝ «Հուսեյն, պետության տիրոջ ստրուկ» գրուլիայում<sup>29</sup>:

Մետաղի նյութաբանական (ռենտգենաֆլյուորոսցենտային) հետազոտությունը ցույց տվեց, որ Թավրիզում հատված դրամների մեջ արծաթի պարունակությունը կազմում է 65,21 % և 65,63 %, իսկ Թիֆլիսում հատվածի՝ 66,92%<sup>30</sup>:

Ս. Նշան եկեղեցու հյուսիսային մուտքի խորշի մաքրման ժամանակ գտնվեց բրոնզից թևավոր խաչի բեկոր (աղ. 2, նկ. 1): Առավել նման է հորիզոնական խաչաթևի: Չափերից ելնելով, կարող ենք դասել խորանի կամ սեղանի խաչերի շարքին: Բեկորը պարզ և նուրբ խաչաթևի հատվածն է, որն ավարտվում է կիսալուսնաձև կտրվածքով՝ ծաղկային եռաբողբոջ վերջավորություններով: Յուրա-

<sup>27</sup> Նույն տեղում, էջ 65:

<sup>28</sup> А. АКОБЯН, «О знаках монетариев на монетах Хусейна Сефевии (1694-1722) чеканенных в Иране, Армении и Грузии», *Армения-Иран. История. Культура. Современные перспективы взаимодействия. сборник статей*, Москва, 2013, с. 5.

<sup>29</sup> Դրամների վերլուծությունը կատարել է պատմ. գիտ. թեկ., դրամագետ Արմինե Զոհրաբյանը:

<sup>30</sup> Մետաղե գտածոների ռենտգենաֆլյուորոսցենտային հետազոտությունը կատարել է X-MET8000 Optimum GEO սարքի միջոցով, «Պատմամշակութային ժառանգության գիտահետազոտական կենտրոնի» հնագիտական գտածոների վերականգնման բաժնի ավագ վերականգնող Աստղիկ Մելիճյանը:



քանչյուր բողոքողի կենտրոնում մեկական փոսիկ է: Թևի եզրին, ակոսագծերով արված, եռանկյունաձև հատված է պահպանվել, որը հավանաբար կենտրոնից շողաձև դուրս եկող ճառագայթի վերջավորությունն է: Դիմերեսին նշմարվում է ինչ-որ իրի ամրացման հետքը: Այն կարող է թևին ագուցված քարի կամ վերադիր մետաղական հարդարանքի տեղը լինել: Դարձերեսը հարթ է (չափերը. երկ.՝ 3,23 սմ, լայն.՝ 2,79-9,85 սմ, հաստ.՝ 0,16-0,48 սմ):

Նյութաբանական հետազոտությունը պարզեցինք, որ խաչը ձուլված է անագային բրոնզից (Cu՝ 26,12%, Sn՝ 21,24%, Pb՝ 7%):

Ձևով նման է 9-13-րդ դդ. խաչերին: Բազմաթիվ զուգահեռներ ունի միջնադարյան խաչքարերում՝ Սանահին (1184 թ.), Գեղարդավանք (1212 թ.), Գոշավանք (1291 թ.), Կեչառիս (12-13-րդ դդ.) և փայտե գրակալների խաչաձև զարդաքանդակներում:

Մեր գտածոյին իր ձևով շատ նման է Անիից գտնված խաչ-կախիկը, որի թևերն ավարտվում են կիսալուսնաձև բացվածքով, ծայրերին եռաբողբոջներ, որոնք արդեն նորություն են և հատուկ 11-13-րդ և հետագա դարերի խաչերին: Խաչի կենտրոնից դուրս են գալիս ճառագայթներ, որոնք թևերի ծայրերին դառնում են եռանկյունաձև և խաչին տալիս բացված սեռակի տեսք<sup>31</sup>:

Մյուս զուգահեռ օրինակն իր պարզությունը ու նրբությունը առանձնանում է խորանի կամ սեղանի խաչերի խմբում: Գտնվել է Դսեղի Բարձրաքաչ Ս. Գրիգոր եկեղեցու գավթից՝ 1969 թ. մաքրման աշխատանքների ժամանակ: Թեև այն թերի է, այնուամենայնիվ, «թևերն ավարտվում են կիսալուսնաձև կտրվածքով՝ ծայրերին եռաբողբոջներ, որոնց յուրաքանչյուրի կենտրոնում ընկած է մեկական փոսիկ, զարդարված կետերով»<sup>32</sup>: Հետաքրքրական է, որ այս խաչի դաշտը զարդարված է եղել կետազարդ փոսիկներով ու թևերին ագուցված քարերով, որոնք ժամանակի ընթացքում ընկել են: Սրվեղի օրինակի վրա էլ կա ինչ-որ առարկայի ագուցման հետքը:

Հաջորդ կարևոր գտածոն արույրե կախիկն է, որ հայտնաբերվեց Ս. Նշան եկեղեցու հյուսիսային երկրորդ հարկի ավանդատան պեղումների ժամանակ (աղ. 2, նկ. 3): Քառանկյուն բարակ թիթեղին պատկերված է ձիավոր, որ երկար նիզակով խոցում է ձիու ոտքերի տակ ընկած վիշապին: Քրիստոնեական աշխարհում առավել հայտնի և սիրված սրբերից մեկի՝ ս. Գևորգի պատկերն է (չափերը. բարձր.՝ 2,88 սմ, լայն.՝ 2,56 սմ, հաստ.՝ 0,01 սմ, քաշը՝ 0,90 գր): Նմանօրինակ սրբապատկեր-կախիկներ Ռուսաստանում գործածվել են սկսած 14-15-

<sup>31</sup> Ն. Հակոբյան, Միջնադարյան Հայաստանի գեղարվեստական մետաղ IX-XIII դդ.: Ա. Ժամկոչյան, «Միջնադարյան Հայաստանի հաղհապակին IX-XIV դդ.», Հայաստանի հնագիտական հուշարձանները, հ. 10, Երևան, 1981, էջ 33, նկ. 22:

<sup>32</sup> Նույն տեղում, էջ 34, աղ. IV, նկ. 6:

րդ դդ.: Ս. Գևորգի սրբապատկերներ հայտնաբերվել են Ապարանի տարածաշրջանի Ծաղկաշեն գյուղի Ս. Աստվածածին եկեղեցու 2020 թ. պեղումների ժամանակ և թվագրվում են 19-րդ դ. II կես-20-րդ դ. I կեսով<sup>33</sup>: Սրվեղի նմուշը ևս կարող է թվագրվել 19-րդ դ. վերջ և 20-րդ դ. սկիզբ:

Նյութաբանական հետազոտությունը պարզեց, որ կախիկը ձուլված է արույրից՝ պղնձի և հիմնականում ցինկի խառնուրդ (Cu՝ 56,90%, Zn՝ 13,89%, Ni՝ 1,77%):

Ամփոփելով, կարող ենք ասել, որ Սրվեղի վանական համալիրի տարածքում մեր իրականացրած պեղումներն ամբողջությամբ կատարեցին իրենց առջև դրված խնդիրները: Մասնավորապես, վերականգնման նախագծի համար պարզեցինք, որ գլխավոր եկեղեցին նստած է անմիջապես բնական ժայռի վրա: Որ փուլումները երկրաշարժերի հետևանք են և ոչ փափուկ, սորուն հիմքերի: Մի հանգամանք, ինչը բավական կհեշտացնի ամրակայման և վերականգնման գործընթացը:

Առաջին գործաշրջանից հետո ենթադրություն կար, որ Ս. Աստվածածինը կառուցվել է ավելի հին եկեղեցու հիմքերի վրա: Պեղումները փաստեցին, որ մատուռը ևս բնական ժայռի վրա է, որի հարավային պատի համար բնական հողաթումբը ծառայեցրել են որպես հենապատ, իսկ պատերի մեջ օգտագործել ավելի հին խաչքարեր ու բեկորներ, ինչպես Ս. Նշանում է: Սրանով հաստատվեց նախկինում առաջ քաշված ենթադրությունը, որ շրջակայքում ավելի վաղ կառույց է եղել, որի բեկորներն օգտագործել են վանական համալիրի տարբեր ժամանակների կառույցների շարվածքում:

Կարճ գործաշրջանի ընթացքում մաքրման աշխատանքներից բացի նաև մասնակի պեղումներ իրականացրինք, որոնց արդյունքում ունեցած գյուտերը թույլ են տալիս ենթադրել, որ Սրվեղի վանքը զարգացած միջնադարում մեծ միաբանություն է ունեցել, և իր ժամանակակիցներ Կիրանցի, Մակարավանքի հետ մեծ համբավ է վայելել:

Լինելով հայ քաղկեդոնականների կառույց, Սրվեղի վանական համալիրն իր ուրույն տեղն է ունեցել տարածաշրջանի հոգևոր-մշակութային կյանքում: Լիահույս ենք, որ եկեղեցիների վերանորոգումն ու դեպի համալիր տանող անտառամիջան ճանապարհի բարեկարգումը կմեծացնի հետաքրքրությունն այս հուշարձանի նկատմամբ և հետագայում, հավանական պեղումներն ու բազմաբնույթ ուսումնասիրությունները լույս կսփռեն վանական համալիրի մեր պատմության մեջ և մշակութային կյանքում ունեցած դերի և նշանակության վրա:

<sup>33</sup> Այդ մասին մեզ բանավոր հաղորդեց Ծաղկաշենի պեղումների ղեկավար Ա. Նալբանդյանը:

MERI SAFARYAN

**THE MONASTERY COMPLEX OF SRVEGH****(Results of Excavations 2021–2022)**

**Key words:** Tavush, Srvegh Monastery, Holy Cross, chapel of Holy Mother of God, Middle Ages, restoration, improvement, excavations, finds.

The Srvegh monastery complex is located in the Aygehovit community of the Tavush region of the Republic of Armenia. It is dated to the 13<sup>th</sup> century. Within the framework of the state program for the fixation and restoration of the monument, in 2021–2022 the expedition of the “Scientific Research Center for Historical and Cultural Heritage” carried out cleaning and improvement work and partial excavations on the territory of the monastery. This was followed by a joint work of architects-restorers, civil engineers and geologists under the supervision of Hovhannes Sanamyan within the project of stabilizing and restoring the complex.

Summing up, we can say that the excavations completely fulfilled the tasks assigned to them. In particular, we found out that the main Holy Cross church stands on a natural rock and that the collapses are the result of earthquakes, and not of soft, loose foundations. This will significantly facilitate the restoration process.

In a short time, in addition to the cleaning work, we also carried out partial excavations. The finds suggest that the monastery of Srvegh had a large community in the High Middle Ages and was very famous like its contemporaries Kirants‘ and Makaravank‘.

Built by the Chalcedonian Armenians, the Srvegh Monastery had its important place in the spiritual and cultural life of the region. We hope that the restoration of the churches and the improvement of the forest road leading to the complex will increase the interest in this monument and that future excavations and various studies will shed light on the role and significance of the monastery complex in our history and cultural life.

**МЕРИ САФАРЯН****МОНАСТЫРСКИЙ КОМПЛЕКС СРВЕГ****(Результаты раскопок 2021-2022 гг.)**

**Ключевые слова:** Тавуш, монастырь Срвег, церковь Св. Креста, часовня св. Богородицы, средневековые, реставрация, благоустройство, раскопки, находки.

Монастырский комплекс Срвег (XIII-XIV вв.) расположен в общине Айгеовит Тавушской области РА. В рамках государственной программы по фиксации и реставрации памятника экспедиция «Научно-исследовательского центра историко-культурного наследия» в 2021-2022 гг. провела работы по очистке и благоустройству и частичные исследовательские раскопки на территории монастыря. Далее последовала совместная работа архитекторов-реставраторов, инженеров-строителей и геологов под руководством Оганнеса Самаяна над проектом стабилизации и восстановлении комплекса.

Подводя итог, можно сказать, что проведя раскопки на территории монастырского комплекса, мы полностью выполнили поставленные перед ними задачи. В частности, мы выяснили, что главная церковь Св. Креста стоит на естественной скале и что обвалы – результат землетрясений, а не мягких, рыхлых оснований. Это обстоятельство значительно облегчит работы по восстановлению церкви.

За короткое время, помимо очистки, нами были проведены и частичные раскопки, в результате чего находки позволяют предположить, что монастырь Срвег в развитом средневековье имел многочисленную общину и пользовался большой известностью, как и современные ему монастыри Киранц и Макараванк.

Сооруженный армянами-халкидонитами, Срвегский монастырь занимал немаловажное место в духовной и культурной жизни региона. Мы надеемся, что реставрация церквей и улучшение лесной дороги, ведущей к комплексу, повысят интерес к этому памятнику. Дальнейшие раскопки и исследования прольют больший свет на роль и значение монастырского комплекса в нашей истории и культурной жизни.

ՀՐԱՊԱՐԱԿՈՒՄ  
PUBLICATION  
ПУБЛИКАЦИЯ

ԱՐՏԱԿ ՄԱՂԱՅԱՆ\*

DOI:10.57155/JDTY6213

ԱՐՑԱԿԻ ԲՆԱԿԱՎԱՅՐԵՐՆ ԸՍՏ ԵՐՈՒՄԱՂԵՄԻ  
Ս. ՀԱԿՈՔՅԱՆՑ ՎԱՆՔԻ ՆՎԻՐԱԿԻ ՀԱՇՎԵՏՈՒՄԱՐԻ

Բանալի բառեր՝ Երուսաղեմ, Ս. Հակոբյանց վանք, նվիրակ, հաշվեմատյան, Ար-  
ցախ, Շուշի, Սյունիք, Գանձակ, ժողովրդագրություն:

Երուսաղեմի Ս. Հակոբյանց վանքի նվիրակներից մեկի «Հաշուետու մար նո-  
ւիրակութեան 1818–1826 թթ. (յերկիրն Պարսից և ի Վրացտուն)» մատյանը  
պահվում է Ս. Հակոբյանց վանքի ձեռագրատանը, 3216 թվահամարի տակ<sup>1</sup>: Նո-  
րայր արք. Պողարյանի կազմած ձեռագրացուցակում սույն մատյանը ներկա-  
յացված է այսպես. «Ծաւալ 34 × 22: էջք 50: Հանգամանք բաւարար: Թուղթ  
կապոյտ: Գրութիւն սեւորակ մելանով, միասին, 43 տող: Շեղագիր: Համառո-  
տագրութիւնք բազմաթիւ: Թղթակազմ: Դատարկ թուղթ սկիզբը մէկ թերթ»<sup>2</sup>:

Սույն ուշագրավ ձեռագրի վրա մասնագետների ուշադրությունը հրավիրե-  
լու նպատակով ավելորդ չենք համարում բերել նաև նրա բովանդակությունը.

«էջ 1.- Հին նախշուան:

Երկիրն նախշուանու հանդերձ գիւղօրայիւք գրի, ամի Տեառն 1818, դեկ.  
20ին:

60 ըռեալ, նախշուան քաղաքի բոլոր հասարակութեան նուիրակութիւնն:

էջ 2.- Դափան եւ Բարկուշատ գաւառք:

\* Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարան, ՀՀ ԳԱԱ ՊԻ, պ. գ. թ., ավագ գիտաշխատող,  
artak\_77@mail.ru, հոդվածը ներկայացնելու օրը՝ հունիսի 10, 2023, հոդվածը գրախոսելու  
օրը՝ հունիսի 25, 2023:

<sup>1</sup> Մեր խորին երախտագիտությունն ենք հայտնում Երուսաղեմի Հայոց նախկին պատրիարհ  
Տ. Թորգոմ արք. Մանուկյանին սույն ձեռագրի լուսապատճենը մեզ տրամադրելու համար:

<sup>2</sup> Մայր ցուցակ ձեռագրաց Սրբոց Յակոբեանց, հ. 9, կազմեց ն. արքեպս. Պողարեան, Երուսաղեմ,  
1979, էջ 517:

էջ 3.- Երկիրն Պարսից:

Ի 1819 ամի Տեառն, հոկ. 25ին գնացեալ ի շահանիստն Թէհրան քաղաք մեծ, անդ եղեալ եկամուտ ժողովրդեան նուիրակական ողորմութիւնն ժողովեալ ձեռամբ տէր Աբրահամին, մեք տկար գոլով ի մահիճս:

էջ 4.- Կանքարան:

80 մանէթ, Գերագնիւ Աղայ Գաբրիէլ Սէրգիեանն:

էջ 5.- Ամի Տեառն 1820, փետ. 5ին եկեալ Պաքու:

10 մանէթ, Պրն. Ղազարն Եղիազարեան:

էջ 7.- Ամի Տեառն 1820, մայիսի 20ին իջեալ Ղուպայ:

4 մանէթ, Պրն. Յօհաննէս Մադաթեան:

էջ 8.- Ամի Տեառն 1820, յունիսի 25ին իջեալ Տարպանդ քաղաք:

էջ 9.- Ամի Տեառն 1820, սեպ. 15ին եկեալ Շամախի երկիր, բայց աստանօր գրի իւրեանց երկրի դրամն՝ թուման անուամբ, որ է մէկ թումանն 2Ռ. ԲՃ. ըստ հաշուոյ մաճար ոսկոյ ծախուցն, յորոյ մերումս ժամանակին գնեցաք ԵՌ ով մաճար ոսկին:

25 թուման հին քաղաք Շամախի եղեալ հասարակութիւնն ետուն նուիրակական ողորմութիւն, քանզի անուանէ շունիմ գրեալ, վասն չքաւորութեան, յաղագս նորաշինութեան քաղաքին:

էջ 10.- Շամախի:

էջ 11.- Նուխի.- Ամի Տեառն 1821, յունիսի 25ին եկեալ Նուխի երկիր:

4 մանէթ, Ղուլի որդի Առաքելն:

էջ 19.- Ղարապաղ:

Ամի Տեառն 1822, յունվարի 2ին, եկեալ ի բերդն Շուշի. աստանօր գրի մանէթ արծաթ դրամ յանուանէ, հանդերձ գաւառան եւ գիւղօրայիւքն, որք են այսոքիկ...

էջ 21.- Աստանօր գրի գիւղօրայիւքն, գաւառօքն հանդերձ, իսկ այժմ սկսանի գաւառն Սինիս եւ Զանկազօր, ըստ իւրեանց շուրուկ փողովն թուման անուամբ, որոյ է մէկ թումանն ԲՃՃ սաղ արծաթ դրամ:

8 թուման, Փըռնակոթ նուիրակութիւնն:

էջ 22.- Աստանօր գրի գաւառն Վարանդ:

էջ 24.- Աստանօր գրի գաւառն Խաչին:

Աստանօր գրի Զրաբերդ:

էջ 25.- Ամի Տեառն 1822, նոյեմբերի 1ին, եկեալ յէլիսապետօյլ. աստանօր գրի արդիւնքն Քիլիսաքանդի եւ գիւղօրէիցն...

էջ 26.- Շամշառին:

Ամի Տեառն 1823 մարտի 25ին, յէլիսապետօյլ քաղաքէ ելեալ դէպ ի Շամ-

շատին գալառ. գիւղերն հանդերձ արդեամբն գրի:

15 մանէթ, Բաղայ նուիրակութիւն:

էջ 26.- Աստանօր գրի գալառն Ղազախ հանդերձ արդեամբն:

5 մանէթ, Աշուղի գիւղն:

էջ 27.- Լօռի:

Աստանօր գրի գալառն Փանքակաձոր:

էջ 28.- Շիրակաւան:

Ամի Տեառն 1824 փետ. 5, այսուհետեւ գրի գալառն Սօմխէթ:

12 մանէթ, Ծրղնէթ:

էջ 29.- Վրացտուն:

1824 ամի Տեառն, յունիսի 2ին եկեալ Քութայիս քաղաք, որ ի Իմէրէթ յերկիր:

էջ 30.- Գօրի քաղաք:

Կատարեցաւ զսոյն վիճակիս գործն. 1825 ամի Տեառն, ապրիլի 5ին. վերստին եկեալ ի Թիֆլիզ քաղաք:

Ապա յետ երկար միջոց մնալոյն մեր աստ, հրաման եղեւ հոգեւոր կառավարութենէն երթալ ի կողմն Կախէթու: 1826 ամի Տեառն, մայիսի 25ին ելեալ աստէն գնացեալ ի Թէլաւ քաղաք եւ ի շրջակայս նորին:

172 մանէթ, բոլոր Թէլաւ բնակեալ ժողովրդեան նուիրակութիւնն:

էջ 32.- 500 մանէթ, Սղնախ քաղաք ինքեանք ժողովեալ հասարակութեամբ գիտութեամբ Աւագ քահանայից եւ բարեսէր իշխանաց:

էջ 33.- Աստանօր գրի յանուանէ վասն Օրհնութեան Կոնդակի ողորմութեանն:

էջ 36—40, տարբեր գրչութիւն: Նոյնպէս 44—48:

էջ 36.- Ի 1861 թիւէն սկսած Սբ. Աթոռիս գործակալաց տուածս թէ խայվա, թէ շաքար, թէ կոշիկ եւ այլն, եւ այլն:

էջ 41—43, դատարկ:

էջ 48.- 1862, յուն. 2:

էջ 49—50, դատարկ»<sup>3</sup>:

Նվիրակի այցելած բնակավայրերի այս համառոտ թվարկումից անգամ պարզ է դառնում, թէ ինչ կարևոր նշանակություն կարող է ունենալ նրա հաշվետվումարը, հատկապես՝ Բաքվի, Ելիզավետպոլի և այլ երբեմնի հայաշատ բնակավայրերի 1820-ական թթ. սոցիալ-տնտեսական վիճակի ուսումնասիրման համար: Սույն հաշվետվումարի ամբողջական հրապարակումը թողնելով մեկ այլ

<sup>3</sup> Նոյն տեղում, էջ 517-518:

առիթի, այստեղ մենք բավարարվել ենք միայն մատյանի՝ Արցախին, Սյունիքին և Գանձակին նվիրված էջերի լույս ընծայմամբ:

\* \* \*

Երուսաղեմի Ս. Հակոբյանց վանքի նվիրակների այցելութուններ դեպի Արցախ և հարակից հայաբնակ գավառներ, հայտնի են նաև ավելի վաղ շրջանից: Այսպես, պահպանվել է Երուսաղեմի Հայոց պատրիարք Պողոս Վանեցու 1772 թ. մայիսի 10-ի նամակը Արցախի մելիքներին՝ «Սուրբ Տեղեաց» նվիրակին աջակցելու խնդրանքով<sup>4</sup>: Իսկ նրանցից մեկի աճյունն ամփոփվել է Գանձակի Ս. Հովհաննես եկեղեցու գավթում. «Այս է շիրիմ սուրբ Երուսաղեմայ նուիրակ թոխարցի Ֆարաուն վարդապետի. ՌՄԼԵ (1786)»<sup>5</sup>:

Սույն հաշվետուների հեղինակը իր նվիրակական պարտականությունները կատարելու նպատակով 1822 թ. հունվարի 2-ին եկել է Շուշի, շրջել Արցախի բոլոր գավառներում, ինչպես նաև Սյունիքում, նույն թվականի նոյեմբերի 1-ին մեկնել է Գանձակ, իսկ այստեղից 1823 թ. մարտի 25-ին անցել է Շամշադին:

Հաշվեմատյանում մեծարժեք տեղեկություններ են սփռված նվիրակի այցելած բնակավայրերում շրջանառվող դրամական միավորների և դրանց փոխարժեքների վերաբերյալ: Նա իր հանգանակությունները հավաքել է «թումանով» և «մանէթով»: Այսպես, նվիրակը 1820 թ. սեպտեմբերի 15-ին գալով Շամախի՝ հաղորդում է. «Աստանոր գրի իւրեանց երկրի դրամն՝ թուման անուամբ, որ է մէկ թումանն 2Ռ. ԲՃ. (6200). ըստ հաշուոյ մաճար ոսկոյ ծախուցն, յորոյ մերումս ժամանակին գնեցաք ԵՌ (5000)ով մաճար ոսկին» (էջ 9): Իսկ 1822 թ. հունվարի 2-ին այցելելով Շուշի՝ նա գրում է. «Աստանոր գրի մանէթ արծաթ դրամ յանուանէ» (էջ 19): Շուշիից նվիրակն անցել է Սյունիք, որտեղ հանգանակությունները հավաքել է «իւրեանց շուրուկ փողովն թուման անուամբ, որոյ է մէկ թումանն մէկ ՌՁՃ (1600) սաղ արծաթ դրամ» (էջ 21): 1822 թ. նոյեմբերի 1-ին մեկնելով Երիզավետպոլ (Գանձակ)՝ նա դրամահավաքությունն իրականացրել է «իւրեանց երկրի թուման անուամբ [դրամով], որոյ է էՌ. է (7007) բիստի մէկ թումանն, ըստ հաշուից մանէթ արծաթ դրամոյն» (էջ 25):

Հանգանակություն և նվիրատվություններ հավաքելու նպատակով նվիրակը հասցրել է լինել Արցախի բոլոր գավառներում, սակայն նրա այցելած բնա-

<sup>4</sup> Ա. Մաղալյան, «Երուսաղեմի Հայոց պատրիարք Պողոս Վանեցու նամակը Արցախի մելիքներին», ՊԲՀ, 2-3, 2009, էջ 262-265:

<sup>5</sup> Մ. Բարխուտարեանց, Աղուանից երկիր և դրացիք: Արցախ, Երևան, 1999, էջ 179, Դիվան հայ վիճագրության, պր. V, Արցախ, կազմեց Ս. Բարխուդարյան, Երևան, 1982, էջ 228:



կավայրերից միայն երկուսը՝ «Գուճակալն, Շահմասուրն գիւղերս ոչ ինչ ետուն» (էջ 24):

Նվիրատուների մեջ հիշված են Արցախի ազնվականներից մի քանիսի անունները՝ Վարանդայի տիրակալ Մելիք-Ջումշուղ Մելիք-Շահնազարյանի որդի «պարոն ազնիւ Բահրամն Մէլիք Ջումշուտեան» (10 մանեթ), «պարոն Զաւազն՝ մէլիքի փեսայ» (4 մանեթ) և Զրաբերդի տիրակալ Մելիք-Վանի (Հովհաննես) Աթաբեկյանը (2 թուման): Պետք է նկատել, սակայն, որ Արցախի ոչ բոլոր ազնվականներն են նվիրակին վերաբերվել միանման. նրանցից մեկը՝ գեներալ Վ. Մադաթովի քեռի Պետրոս Մադաթովը, ըստ հաշվետոււմարի գրանցման՝ «ո՛չ եթող զմեզ ժողովելոյ, ինքն ժողովեաց ըստ կամաց իւրոց, այն արդեանց մասն մի՛ ետ զմեզ 50 թուման, մնացեալն իւր ազահոլթեանն ապրջտակեաց և եկեր, որ էր յոյժ չքաւոր ընդ հոգևորին» (էջ 23):

Նվիրակը չափազանց արժեքավոր տեղեկություններ է հաղորդում Արցախի կենտրոն Շուշի բերդաքաղաքի հայությունից վերաբերյալ: Նրա հաշվեմատյանում Շուշիի հայտնի մեղրեցիների և ագուլեցիների հասարակությունները նշված են առանձին—առանձին: Այսպես, 25 մանեթ արծաթադրամ «ձեռամբ Տէր Մկրտիչին և պարոն Դաւիթին առ մեզ հասեալ ևս Շուշի բերդն բնակեալ մեղրեցիք» (էջ 20): Ինչ վերաբերում է ագուլեցիների նշանավոր հասարակությանը, ապա նրանց մասին հաշվետոււմարում արձանագրված է. «80 մանէթ առ Շուշի բերդն բնակեալ յագուլեցուց ժողովրդեան արդիւնքն. շունիմք յանուանէ գրեալ, միայն ինքեանք ժողովեալ առ մեզ բերեալ ձեռամբ քահանայից» (էջ 21): Հանգանակված գումարի չափից կարելի է պատկերացում կազմել այդ հասարակությունների մեծության և համեմատական բարեկեցության մասին:

Հաշվետոււմարը ուշագրավ տեղեկություններ է պարունակում նաև Շուշիի հայ արհեստավորների մասին: Շուշեցի նվիրատուների մեծ մասը եղել են հենց արհեստավորներ, որոնցից մատչանում հիշատակվում են դերձակներ, պղնձագործներ, «նալբանդներ» (պայտար), «բաշմաղչիներ» (կոշիակար), «գարգարներ» (ոսկերիչ), «դալլաք» (վարսավիր, սափրիչ), «փալանդուզ» (փալանագործ), «ղոնդաղսազ» (գինագործ) և այլն: Ընդհանուր առմամբ, հաշվետոււմարում հանվանէ հիշվում են շուրջ երեք տասնյակ շուշեցի արհեստավորներ: Նվիրակը բարեխղճորեն արձանագրել է անգամ կես մանեթի նվիրատուությունները: Համեստ նվիրատուություններով հիշվող արհեստավորների հանգանակությունների չափից ելնելով, այլ աղբյուրների համադրմամբ, կարելի է պատկերացում կազմել նրանց նյութական բարեկեցության մասին:

Նվիրատուների թվում հիշատակված են նաև երեք դրսեկներ՝ «պարոն Դա-

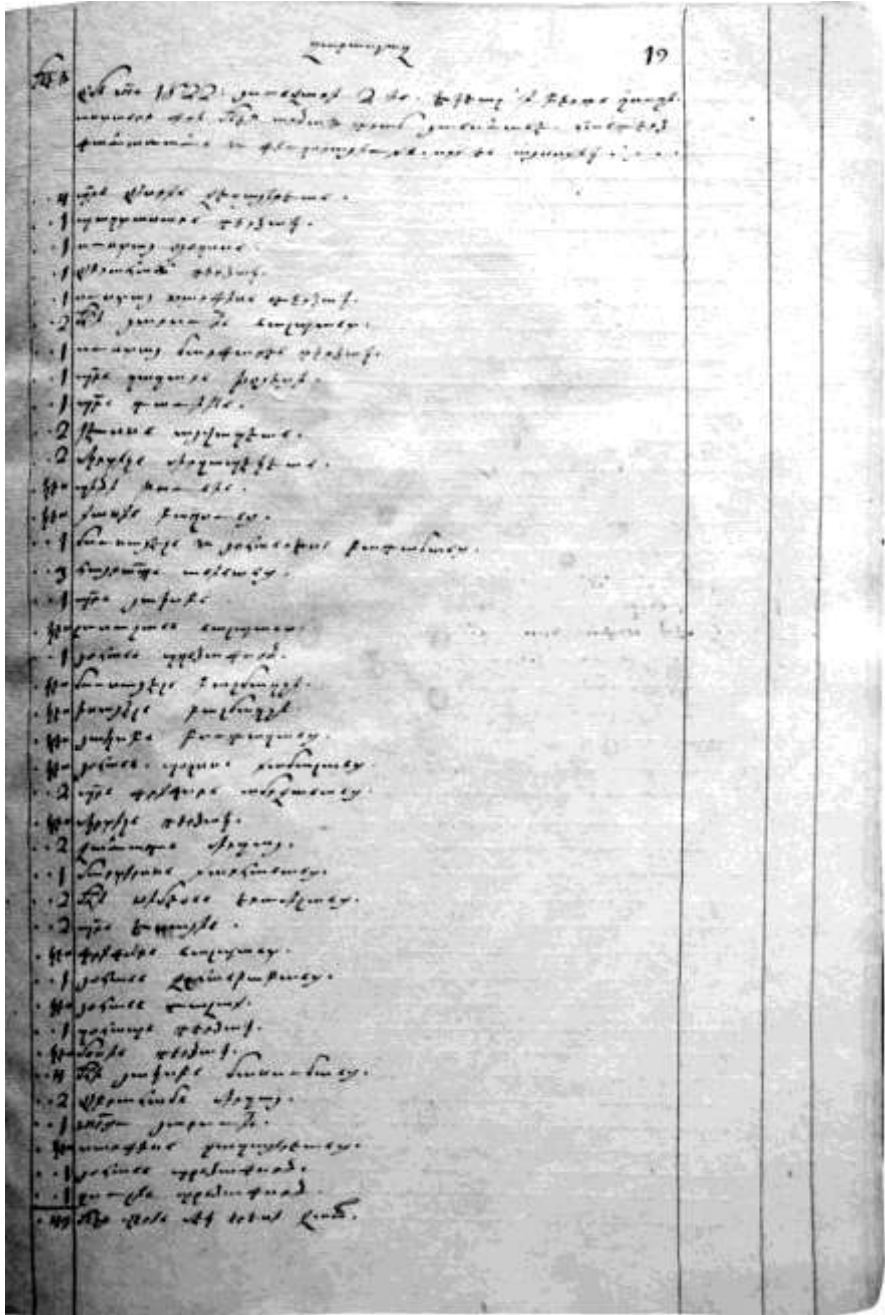
զարն խօջեցի» (1 մանեթ) և «վանեցի օրհնեալ Սարգիսն և Նազլումն» (կես մանեթ): Հաշվետուամարում զգալի նյութ կա նաև շուշեցիների անձնանունների, ազգանունների և տոհմանունների վերաբերյալ: Մատյանում, մասնավորապես, հիշվում են շուշեցիների հետևյալ տոհմանունները. Բաղունց, Բաղամանց, Անինանց, Բուղաղանց, Քամալանց, Ամրջանանց, Քարհանանց, Երամիշանց, Ջհանբաբանց, Մասումանց, Ճաղարանց, Միքայելանց, Խունունց, Անտոնանց, Բարութչունց, Խալունց, Զիլփունց և այլն:

Հաշվետուամարի սեղմ տողերից մեզ է պատկերվում հայաբույր Շուշի քաղաքը՝ եկեղեցիներով և կողք կողքի շարված հայ վարպետների արհեստանոցներով: Հենց այս երանելի տեսարանն էր, որ Երուսաղեմի նվիրակի այցելությունից շուրջ մեկ դար անց՝ 1920 թ. մարտին, ոչնչացվեց թուրք-մուսավաթական հրոսակների կողմից, ինչպես ողուս նշանավոր բանաստեղծ Օսիպ Մանդելշտամն է գիպուկ ներկայացնում իր «Ֆայտոնչին» բանաստեղծութունում.

«Եվ լեռնային Ղարաբաղում,  
Գիշատչային Շուշիում,  
Վերապրեցի ես սարսափներ,  
Որ ներհակ են մեր հոգուն:  
Քառասուն հազար մեռած պատուհան  
Պատվում էր շորս բոլորը...»<sup>6</sup>:

Համառոտակի ուրվագծելով սույն նվիրակության հաշվետուամարի աղբյուրագիտական նշանակությունը, կարծում ենք, որ մատյանի հրապարակվող էջերը կարող են օգտակար լինել Արցախի XIX դարի 20-ական թթ. սոցիալ-տնտեսական վիճակի ուսումնասիրման համար: «Հայաստանի և հարակից շրջանների տեղանունների բառարանի» և Ս. Մելքումյանի «Լեռնային Ղարաբաղի Հանրապետություն» (Ե., 1997) աշխատության առկայության պայմաններում նպատակահարմար չգտանք տողատակերը ծանրաբեռնել նվիրակի այցելած բնակավայրերի մասին ծանոթագրություններով:

<sup>6</sup> Ա. Հարությունյան, «Հրկիզված Շուշի (1920) ֆաղափ թեման Օսիպ Մանդելշտամի պոեզիայում», Շուշին հայոց քաղաքակրթության օրրան, Շուշիի ազատագրման 15-րդ տարեդարձին նվիրված գիտաժողովի նյութեր, Երևան, 2007, էջ 285, 292:



Մեկ էջ Նուսահեմի Ս. Հակոբյանց վանքի նվիրակի հաշվետուարից

**ՀԱՇՈՒԵՏՈՒՄԱՐ ՆՈՒԻՐԱԿՈՒԹԵԱՆ  
(ՅԵՐԿԻՐՆ ՊԱՐՄԻՅ ԵՒ Ի ՎՐԱՅՏՈՒՆ)  
(1818 – 1826)**

**(Էջ 19) Ղարապաղ**

Ամի Տեառն 1822, յունվարի 2ին, եկեալ ի բերդն Շուշի. աստանօր գրի մանէթ արծաթ դրամ<sup>7</sup> յանուանէ, հանդերձ գաւառան և գիւղօրայիւքն, որք են այսոքիկ...

**մանէթ**

- 4 պարոն Ասրին Ձէզայիրեան.
- 1 Պաղտասարն դերձակ.
- 1 ուստայ Պօղոսն.
- 1 Աբրահամն դերձակ.
- 1 ուստայ Սարգիսն դերձակ.
- 2 մահտեսի Յարութիւնն նալպանա.
- 1 ուստայ Մարգարէն դերձակ.
- 1 պարոն Ղազարն խօյեցի.
- 1 պարոն Դաւիթն.
- 2 Թէոսն Այվազեան.
- 2 Մկրտիչն Միրզապէկեան.
- Կէս պիծի Թունին.
- Կէս Քասին Բաղունց.
- 1 Մուսայէլն և Յօհաննէսն Բաղամանց.
- 3 Հայրապետն Անինանց.
- 1 պարոն Յակոբն.
- Կէս Հոռւշանն նալպանա.
- 1 Յօհանն պղնձագործ.
- Կէս Մուսայէլն բաշմաղչի.
- Կէս Իսայէլն բաշմաղչի.
- Կէս Յակոբն Բուղաղանց.
- Կէս Յօհանն, Պօղոսն Քամալանց.
- 2 պարոն Գրիգորն Ամրջանանց.
- Կէս Մկրտիչն դերձակ.
- 2 Ջաւաղն միրզայ.

<sup>7</sup> Նկատի ունի ռուսական «серебряная монета» մետաղադրամը:

- 1 Մարտիրոսն Քարհանանց.  
 2 մահտեսի Սիմէօնն Երամիշանց.  
 2 պարոն Եսային.  
 Կէս Գրիգորն նալպանտ.  
 1 Յօհանն Ջրհանբաբանց.  
 Կէս Յօհանն դալաք.  
 1 Զօհ[ր]ապն դերձակ.  
 Կէս Մօսին դերձակ.  
 4 մահտեսի Յակոբն Մասումանց.  
 2 Աբրահամն միրզայ.  
 1 տիրացու Յարութիւնն.  
 Կէս Սարգիսն Ջազայիրեանց.  
 1 Յօհանն պղնձագործ.  
 1 Դուլին պղնձագործ.  
 49 մանէք վերին մէկ երեսի ջամն<sup>8</sup>.

(էջ 20)

- 49 միւս երեսի ջամն.  
 Կէս Յարութիւնն Ճաղարանց.  
 Կէս Յօհանն փալանդուզ.  
 1 Պալան զարկար.  
 1 Պաղտասարն.  
 1 Ծատուրն Պապաջանեան.  
 2 Բաղամանք.  
 1 Բաբէն ղօնտաղսագ.  
 1 Բաբէն Միքայէլանց.  
 Կէս Սարգիսն գըզօղ.  
 2 պարոն Պետրոսն.  
 3 Գրիգոր Խունունց.  
 4 պարոն Դաւիթն զարկար.  
 8 մահտեսի Յարութիւնն Անդոնանց.  
 10 պարոն Մարգարէն Ամրջանանց խրդամագ.  
 3 պարոն Գանչումն խրդամագ.  
 2 պարոն Պօղոսն Բարութշոնց.

<sup>8</sup> Զամ, արաբ. djam – գումար, ընդամենը, ընդհանուր գումարը (տե՛ս Հովհաննէս Տեր-Դավթյան Ջուղայեցու հաշվետումարը, աշխատասիրությամբ Լ. Խաչիկյանի և Հ. Փափազյանի, Երևան, 1984, էջ 404):

- 1 Սահակն դերձակ.  
 10 պարոն ազնիւ Բահրամն Մէլիք Ջումշուտեան<sup>9</sup>.  
 4 պարոն Զաւադն՝ մէլիքի փեսայ.  
 2 պարոն Քասին և Գրիգորն.  
 1 Ապրէսն նալպանաւ.  
 2 պարոն Պէկլարն.  
 կէս խաթուն Ալթունն.  
 5 մահտեսի Աղամալն, եղիցի օրհնեալ ի Տեառնէ տամբ իւրով.  
 կէս վանեցի օրհնեալ Սարգիսն և Նազլումն.  
 4 մահտեսի Մանուկն Յօհանեան Խալունց.  
 25 ձեռամբ Տէր Մկրտիչին և պարոն Դաւիթին առ մեզ հասեալ ևս Շուշի  
 բերդն բնակեալ մեղրեցիք գրի ներքոյ.  
 1 Պաղաասարն.  
 1 Գրիգորն եօրքչի.  
 1 Գաբրիէլն.  
 1 Սաղաթէլն.  
 կէս Յարութիւնն.  
 1 Մկրտիչն Զիլփունց.  
 1 Մուսայէլն.  
 1 պարոն Յարութիւնն.  
 ևս Շուշի բերդն պազարի եկեղեցւոյ ժողովրդեան արդիւնքն շունիմք  
 յանուանէ գրեալ՝ ինքեանք ժողովեալ առ մեզ բերեալ, որ է.  
 6 մանէթ ձեռամբ Տէր Գրիգորին.  
 157 մանէթ վերին երկու երեսի ջամն.

(էջ 21)

- 80 մանէթ առ Շուշի բերդն բնակեալ յագուլեցոց ժողովրդեան արդիւնքն.  
 շունիմք յանուանէ գրեալ, միայն ինքեանք ժողովեալ առ մեզ բերեալ ձեռամբ  
 քահանայից:

Աստանօր գրի գիւղօրայքն, գաւառօքն հանդերձ. իսկ այժմ սկսանի  
 գաւառն Սիւնիս և Զանկազօր, ըստ իւրեանց շուրուկ փողովն թուման անուամբ,  
 որոյ է մէկ թումանն մէկ ՌՁԸ՝ (1600) սաղ արծաթ դրամ:

<sup>9</sup> Խոսքը Վարանդա գավառի տիրակալ Մելիք-Ջումշուդի որդու՝ Բահրամ-բեկ Մելիք-Շահնա-  
 գարյանի մասին է (նրա մասին տես Ա. Մաղալյան, Արցախի մելիքութիւնները և մելիքական  
 տները XVII–XIX դդ., Երևան, 2007, էջ 192-193):

- 8 թուման Փըռնակոթ նուիրակութիւնն.  
 2 թուման Տոլորս նուիրակութիւնն.  
 2 թուման Հախլաթեան նուիրակութիւնն.  
 2 թուման Լոր նուիրակութիւնն.  
 1 թուման Գետաթաղ նուիրակութիւնն.  
 1 թուման Դարապաս նուիրակութիւնն.  
 7 թուման Շէնաթաղ նուիրակութիւնն.  
 8 թուման Տաթև նուիրակութիւնն.  
 1 թուման Տանձատափ նուիրակութիւնն.  
 1 թուման Հալիձոր նուիրակութիւնն.  
 6 թուման Շէնճէր նուիրակութիւնն.  
 4 թուման Խոտ նուիրակութիւնն.  
 2 թուման Քարահունճ նուիրակութիւնն.  
 12 թուման Կորիս նուիրակութիւնն.  
 5 թուման Ալղուլիշէն նուիրակութիւնն.  
 2 թուման Գ[ե]որու նուիրակութիւնն.  
 25 թուման Խընձորէսկ նուիրակութիւնն.  
 10 թուման Կոռնիձոր նուիրակութիւնն.  
 10 թուման Տեղ նուիրակութիւնն.  
 3 թուման Սուլթանիշէն նուիրակութիւնն.  
 112 թուման վերին քսան տողի ջամն.

### Աստանօր գրի գաւառն Տուգախ

- 12 թուման Տող մէլիքաշէն նուիրակութիւնն.  
 2 թուման Թաղուտ նուիրակութիւնն.  
 1 թուման Հակակու նուիրակութիւնն.  
 2 թուման Ծամձոր նուիրակութիւնն.  
 129 թուման վերին քսան և չորս տողի ջամն.

(Էջ 22)

- 129 թուման միւս երեսի ջամն է.  
 1 թուման Մուլքուղարան.  
 1 թուման Առաքելաշէն.  
 3 թուման Բանազօր.  
 2 թուման Յօր.  
 1 թուման Տաք.  
 1 թուման Վանք գիւղն.

- 2 թուման Թաղասեռ.
- 1 թուման Յորդնաշատ.
- 1 թուման Կամրակոճ.
- 6 թուման Հազրութ.
- 1 թուման Էդիլէցիք.
- 1 թուման Կոհօլներն.
- 2 թուման Ականուօ.
- 1 թուման Յողեր.
- 1 թուման Մամադաձոր.
- 1 թուման Ջրակուս.
- 1 թուման Ծակոռի.
- 4 թուման Ազոխ.
- 2 թուման Դրախտիճ.
- 1 թուման Մոխրենիս.
- 2 թուման Տոմի.

### Աստանօր գրի գաւառն Վարանդ

- 3 թուման Ղարալի.
  - 4 թուման Սըզնիկ.
  - 4 թուման Իէրքին Խուլթն.
  - 2 թուման Խաչմաչ.
  - 1 թուման Մաւաս.
  - 1 թուման Սըխտորաշէն.
  - 3 թուման Ծուատեղ.
  - 1 թուման Մըսմնայ.
  - 2 թուման Մաշաղիշէն.
  - 1 թուման Քարահունջ.
  - 3 թուման Սօս.
  - 2 թուման Խոնաշինիկ.
  - 3 թուման Գիշի.
  - 1 թուման [Մ]ուշկապատ.
  - 2 թուման Հըղորտի.
  - 2 թուման Կըղարծի.
  - 4 թուման Հաշան.
  - 4 թուման Նորաշէն.
  - 1 թուման Հացի.
- 209 թուման վերին Բ (2) երեսի ջամն.



(էջ 23) 209 թուման միւս երեսի Բ երկուսեան ջամն.

3 թուման Դըզդալայ.

1 թուման Սպիտակշէն.

2 թուման Աբդուռ.

1 թուման Միրիշէն.

2 թուման Մէլիշէլու.

2 թուման Դահրազ.

3 թուման Վ[ա]րազաբուն.

2 թուման Փիրիջամալ.

2 թուման Նախշուանիկ.

3 թուման Քաթուկ.

2 թուման Հարաւ.

1 թուման Քառասնի.

6 թուման Շուշի գիւղն.

4 թուման Երկաթահալի.

1 թուման Հունուտ.

1 թուման Քարիտակն.

8 թուման Ղարաղըշլաղն.

2 թուման Հարար.

1 թուման Սարգիսաշէն.

Թաղլար.

Բ (2) Թաղավարդ<sup>10</sup>.

Աւետարանոց.

Սըղնախ.

Նինգի.

Հերհեր.

Խըրխան.

Քէրթ.

Բ (2) Ճարտար<sup>11</sup>.

Տրնավարգ.

Սարուշէն.

<sup>10</sup> Այս գյուղը բաղկացած է երկու մասից՝ Թաղավարդից և Թաղավարդ-կալերից, որը սկզբնական շրջանում եղել է գյուղի կալատեղը:

<sup>11</sup> Մինչև XIX դ. վերջը գյուղը բաղկացած էր ձորակով հոսող գետով բաժանված երկու թաղամասից, որոնցից մեկը կոչվում էր Գյումնե (հարավահայաց) ձառտար, մյուսը՝ Դուզե (հյուսիսահայաց) ձառտար (տե՛ս Ս. Մելիսյան, *Լեռնային Ղարաբաղի Հանրապետութիւն*, Երևան, 1997, էջ 210):

Այս տասն և երեք գիւղօրայքս ղենարալ Մադաղովին, բայց նորին վերատեսուչ պարոն Պետրոսն<sup>12</sup> ո՛չ եթող զմեզ ժողովելոյ. ինքն ժողովեաց ըստ կամաց իւրոց, այն արդեանց մասն մի՛ ետ զմեզ 50 թուման, մնացեալն իւր ազահովթեանն աալըշտակեաց և եկեր, որ էր յոյժ չքաւոր ընդ հոգևորին. Սուրբ տեղեաց միջնորդութեամբն Տէր տացէ վարձս ըստ գործոց իւրոց. ըստ հոգոյ և ըստ մարմնոյ:

**306** թուման վերին երեք երեսի ջամն.

(էջ 24) 306 թուման միւս երեսի ջամն.

### Աստանօր գրի գաւառն Խաչին

Ներքոյ Աթոռոյն Գանձասարի գիւղն.

Գումակալն,

Շահմասուրն գիւղերս ոչ ինչ ետուն.

1 թուման Վաճառ.

4 թուման Առաջնաձոր.

1 թուման Կիչան.

1 թուման Թըբըլղու.

5 թուման Քարամէջ.

5 թուման Ղազանչի.

5 թուման Փարբիս.

1 թուման Քարագլուխ.

1 թուման Խրամորթ.

1 թուման Խանաբաղ.

5 թուման Ղըլիճպաղն.

2 թուման Նորագեղն.

1 թուման Ղըշլաղն.

5 թուման Ըռէվն.

5 թուման Սէգիշէնն.

1 թուման Խունձոյրստան.

2 թուման Հիլիս.

3 թուման Դաշպուլաղ.

1 թուման Խանձկ<sup>13</sup>.

2 թուման Պրտրէցիք.

<sup>12</sup> Խոսքը գեներալ Վալերիան Մադաթովի ֆեոտո՝ յուզբաշի Պետրոս Մադաթովի մասին է, որն, ի դեպ, 1799 թ. Արցախի մելիքների պատվիրակության կազմում եղել էր Ս. Պետերբուրգում:

<sup>13</sup> Խանձկ գյուղը Գանձասարի 1653–1675 թթ. կաթողիկոս Պետրոս Խանձեցու ծննդավայրն է:

- 2 թուման Դահրան.
- 2 թուման Պալուճան.
- 2 թուման Խնածախ.
- 1 թուման Փահլուլն.
- 2 թուման Վարարակն.
- 1 թուման Կարկաժան.
- 1 թուման Ղայալի.
- 4 թուման յԱգուլեաց գիւղն.
- 5 թուման Տաշուշէն.
- 5 թուման Պաղիշէն.

### Աստանօր գրի Զրաբերդ

- 4 թուման Կիսապատ.
- 2 թուման մէլիք Յօհաննէսն<sup>14</sup>.
- 1 թուման Կիւլաթաղ.
- 1 թուման Մոխրաթաղ.
- 1 թուման Մեծ շէնն.
- 2 թուման Հաթերք և Չարտաղներն.
- 1 թուման Վրակնաթաղ.
- 360 թուման վերին չորս երեսի ջամն.
- (էջ 25) 360 թուման միւս երեսի ջամն.

### Աստանօր գրի գաւառն Իգիրմիդօրա<sup>15</sup>

- <sup>14</sup> Խոսքը Կուսապատի Մելիք-Վանի (Հովհաննէս) Աթաբեկյանի մասին է (նրա մասին տե՛ս Վ. Պոստոն, *Ղարաբաղի առաջին կամավորները Կովկասում ռուսական տիրապետութեան հաստատման դարաշրջանում*, Երևան, 1974):
- <sup>15</sup> Խոսքը Գյուլիստան գավառի կամ մելիքության մասին է, որը կոչվել է նաև «Թալիշի մահալ, Թալիշ գյուղի անունով և Իգիրմիդօրդ, այսինքն՝ քան և չորս, որ բաղկացած է եղել 24 գյուղից» (տե՛ս Ե. Լալայան, *Երկեր*, հ. 2, Երևան, 1988, էջ 302): Հարկ է նշել, որ Ղուկաս Կարնեցի կաթողիկոսն իր 1780 թ. կոնդակներից մեկը հասցեագրել է «ի վերայ Շուշու դղեկի և համայն Արցախու երկրի Խամսայ կոչեցեալ ե (5) նահանգացն՝ Խաչենու, Վարանդու, Դուզախու, Չարաբերդու և Իկիրմիսօրտու մերագնեայ ժողովրդեանն» (տե՛ս *Դիվան հայոց պատմութեան*, Նոր շարք, գիրք I, *Ղուկաս Կարնեցի*, հ. Ա, աշխ.՝ Վ. Գրիգորյանի, Երևան, 1984, № 281, էջ 172): Ռուսահայոց թեմի առաջնորդ Հովսեփ Արղուբյանը, 1783 թ. Արցախի մելիքների մասին կազմած իր հայտնի տեղեկագրում, ներկայացնելով Գյուլիստանի մելիքությունը, գրում է. «Ա. Իգրմիդօրդ, որ է մելիք Յովսեփինն, որ այժմ նորին որդի մելիք Ապովն տիրէ» (տե՛ս *Армянорусские отношения в XVIII веке*, т. IV, Ереван, 1990, док. № 131, с. 211; док. № 343, с. 496): Իսկ Գյուլիստանի Մելիք-Ֆրէյդունը 1797 թ. օգոստոսի 1-ին Վարանդայի Մելիք-Ջումշուդ Մելիք-Շահնազարյանի հետ կոմս Իվան Գուրովիչին հղած խնդրագիրը ստորագրել է ոչ

- 3 Թուման Սարով.
- 1 Թուման Հասանղայեա.
- 3 Թուման Նոր Թլշեցիք.
- 2 Թուման Գիւլուստան.
- 3 Թուման Վերիշէնն.
- 4 Թուման Ներքիշէնն.
- 4 Թուման Էրքաջն.
- 5 Թուման Բուզլուզն.
- 5 Թուման Մունուշեցիք.
- 1 Թուման Ղարապուլաղ.
- 382 քուման վերին հինգ երեսի ջամն.

Ամի Տեառն 1822 նոյեմբերի 1ին եկեալ յէլիսապետօյօլ. աստանօր գրի արդիւնքն Քիլիսաքանդի և գիւղօրէջիցն<sup>16</sup>, իւրեանց երկրի Թուման անուամբ, որոյ է էՌ. է (7007) բիստի մէկ Թումանն, ըստ հաշուից մանէթ արծաթ գրամոյն, բայց շունիմք յանուանէ գրեալ. ինքեանք ժողովեալ ըստ հնագոյն սովորութեանց իւրեանց:

- 34 Թուման բոլոր Քիլիսաքանդ եղեալ հասարակութիւնն մեծ և փոքր:
- 3 Թուման անդ բնակեալ երևանցիք.
- 3 Թուման Նորաշէն բնակեալքն.
- 3 Թուման Գետաշէն.
- 5 Թուման Աբլահն.
- 3 Թուման սուլուքեցիք.
- 2 Թուման Մուռուտն և Կօշկն.
- 1 Թուման Ըսկնապատն.
- 8 Թուման Միրգիկանց և Բրաջուրն.
- 4 Թուման Բանանց.
- 3 Թուման Խըշլապակն.

այլ կերպ, քան «Իշխող Իկիրմիդօրդու մէլիք Փիրէյդուն մէլիք Բէկլարեան» (տե՛ս նոյն տեղում, № 321, էջ 462): Պետք է նկատել, որ Գյուլիստանի մելիքոյթունը «СИГ[НАХ]: Ягермидорть» ձևով է ներկայացված նաև ռուս նշանավոր գորավար Ալեքսանդր Սուվորովի ստորագրութիւնը կրող «Карта древней Армении» քարտեզում (տե՛ս նոյն տեղում, էջ 156 և 157-ի միջև եղած ներդիրը):

<sup>16</sup> Ցանկում ընդգրկված գյուղերի մասին մանրամասն տե՛ս Ե. Լալայանի «Գանձակի գավառ» (Երկեր, հ. 2, Երևան, 1988) աշխատության մեջ և Ս. Կարապետյանի «Հյուսիսային Արցախ» (Երևան, 2004) գրքում:

- 3 *Թուման Քարահատ.*  
 5 *Թուման Կիրանց.*  
 1 *Թուման Արցանգիս.*  
 4 *Թուման փիլիեցիք<sup>17</sup>.*  
 1 *Թուման Գառնակեր.*  
 1 *Թուման պարսոմեցիք.*  
 3 *Թուման Գիւլամբիր և Քուրակպասան.*  
 63 թուման վեց հազարէն տասն և ութ տողի ջամն:

ARTAK MAGHALYAN

THE SETTLEMENTS OF ARTSAKH ACCORDING TO  
 THE DONATION BOOK OF THE SAINT JAMES MONASTERY  
 OF JERUSALEM

**Key words:** Jerusalem, St. James Monastery, donations, accounts, donation book, Artsakh, Shushi, Syunik, Gandzak, demography.

The Donation Book of the St. James Monastery of Jerusalem, the “Register of donations in 1818–1826 (in the country of Persia and in Georgia)”, is kept in the Monastery’s manuscript repository under the number 3216.

In fulfilment of his responsibilities, the author of this book visited Shushi on 2 January 1822 and toured all the provinces of Artsakh and Syunik. On November 1 he left for Gandzak and from there he went to Shamshadin on March 25, 1823.

The Donation Book presents valuable information regarding currency units in circulation in the regions visited by the author, as well as their exchange rates. The donations were collected in *tumans* and *monets*.

Among the donors, the author mentions the names of Bahram-bek Melik‘-Shahnazarian, the son of Varanda’s lord Melik‘-Jumshud, and Melik‘-Vani (Hovhannes) At‘abekian, lord of Jraberd.

The Donation Book also contains extremely valuable information about the Armenians of the fortified city of Shushi, which was the center of Artsakh. The accounts mention separately the famous Shushi communities from the towns of Meghri

<sup>17</sup> Ըստ ավանդության՝ Փիբ գյուղի անունը ծագել է Փեփրոնյա կույսի անունից, որը նահատակվել է այստեղ և ամփոփվել գյուղի եկեղեցում: Գյուղը կոչվում է նաև Զագլիկ՝ մոտակա շիրի (թուրք. «զագ») հանձերի առկայության պատճառով (տե՛ս Ե. Լալայան, նշվ. աշխ., էջ 294, Ս. Կարապետյան, նշվ. աշխ., էջ 258):

and Agulis; the former donated 25 silver *monets* and the latter donated 80 *monets* of silver. The donated amounts indicate the size and comparative well-being of these communities.

The Donation Book also contains remarkable details concerning the Armenian artisans of Shushi. They were the main contributors among the donors in Shushi; around thirty of them are mentioned by name. The author scrupulously recorded even donations of half a *monet*. One can judge about the financial position of those Shushi artisans who donated modest sums.

There is also significant material regarding the personal names, surnames and family names of the Armenians of Shushi.

The published pages of the Donation Book can be useful for the study of Artsakh's socio-economic situation in the 1820s.

АРТАК МАГАЛЯН

#### ПОСЕЛЕНИЯ АРЦАХА СОГЛАСНО КНИГЕ ПОЖЕРТВОВАНИЙ ИЕРУСАЛИМСКОГО МОНАСТЫРЯ СВВ. ИАКОВОВ

**Ключевые слова:** Иерусалим, монастырь Свв. Иаковов, пожертвования, книга пожертвований, Арцах, Шуши, Сюник, Гандзак, демография.

«Книга пожертвований 1818–1826 гг. (страна Персия и до Грузии)» иерусалимского монастыря Св. Иаковов хранится в хранилище рукописей этого монастыря под номером 3216.

С целью исполнения своих обязанностей сборщика пожертвований, автор данной книги 2 января 1822 г. прибыл в Шуши, объездил все области Арцаха, а также Сюник, и 1 ноября того же года выехал в Гандзак, а оттуда 25 марта 1823 г. отправился в Шамшадин.

Книга пожертвований содержит ценную информацию о денежных единицах и их обменных курсах в населенных пунктах, которые посетил автор. Пожертвования собирались в *туманах* и *монетах*.

Среди жертвователей упомянуты имена Бахрам-бека Мелик-Шахназаряна, сына владыки Варанды Мелик-Джумшуда, и Мелик-Вани (Ованеса) Атабекяна, владыки Джраберда.

Сборщик пожертвований передаёт чрезвычайно ценную информацию об армянстве города-крепости Шуши – центре Арцаха. В его книге по-отдельности упомянуты известные шушинские общины мегринцев и агулисцев

(выходцев соответственно из Мегри и Агулиса), первое из которых собрало пожертвований на 25 *серебряных монет*, а вторые – на 80 *монет*. По суммам собранных средств можно составить представление о размерах и относительном благополучии этих общин.

Книга пожертвований также содержит любопытные сведения об армянских ремесленниках Шуши. Большую часть жертвователей из Шуши составляли именно ремесленники, из которых поименно упомянуто около трех десятков. Автор книги добросовестно записал пожертвования даже в *полмонеты*. По размерам собранных скромных пожертвований от шушинских ремесленников можно составить представление об их материальном положении.

В книге также содержится значительный материал о личных именах, фамилиях и родах шушинских армян.

Опубликованные страницы «Книги Пожертвований» могут быть полезны для изучения социально-экономического положения в Арцахе в 20-х годах XIX века.

ԳՐԱԽՈՍՈՒԹՅՈՒՆ  
BOOK REVIEW  
РЕЦЕНЗИЯ

ԱՐՈՒՅՅԱԿ ԹԱՄՐԱԶՅԱՆ\*

DOI:10.57155/NOJC5126

ԱՐԱՄ ՔԵՐՈՎԲԵԱՆ, ՉԱՅՆ ՅԱՆԱՊԱՏԻ. ԵԿԵՂԵՅԱԿԱՆ  
ԵՐԱԺՇՏՈՒԹԵԱՆ ԲԱՐԵԿԱՐԳՈՒՄԸ ԺԹ. ԴԱՐՈՒ  
ՎԵՐՉԱԲՈՐՈՒԹԵԱՆ, ԱԿՆ ԸՆԿԵՐԱԿՑՈՒԹԻՒՆ, ՓԱՐԻՉ, 2017

\* Թեև վերոնշյալ գրքի հրատարակությունից տարիներ են անցել, բայց մենք մեր պարտքն ենք համարում՝ նաև հատկապես այս օրերում, հայ գիտական և մտավորական հասարակությանը ներկայացնել այն ևս մեկ անդրադարձով: Սույն գրախոսությունից ամիսներ առաջ Արամ Քերովյանն իր տիկնոջ և ստեղծագործական գործընկերոջ՝ Վիրջինիա Քերովյանի հետ եղավ Հայաստանում՝ մեկշաբաթյա աշխատանոցի շրջանակներում ուսուցանելով բազմաթիվ, նաև ոչ երաժիշտ ունկնդիրներին հայ հոգևոր ավանդական երաժշտության եղանակների, երգեցողության առանձնահատկությունները: Դեռևս 1998 թվին Արամ Քերովյանը հիմնել է Փարիզի Հայկական ձայնեղանակային երգեցողության ուսման Ակն կենտրոնը (Center for Armenian Modal Chant Studies AKN) և նույնանուն երգչախումբը, որի շրջանակներում իրագործվում են ոչ միայն դասընթացներ, աշխատանոցներ ու համերգներ, այլև ձայնասկավառակների թողարկումներ (վերջին՝ Հայ հոգևոր երաժշտության Հանգստյան երգերը թողարկված են 2021 թվին, սրանից դուրս, տարբեր տարիների թողարկվել են Ապաշխարության ու Հարություն, Ս. Խաչի, Մեծ Պահլի շրջանի [Մխիթարյան վարդապետ Հ. Վրթանես Ուլուհոճյանի հետ], Աստվածածնի և Ծննդյան, Հարություն, Սրբերին նվիրված շարականների ձայնասկավառակներ): Հայ հոգևոր երաժշտական ժառանգության ուսումնասիրության այս ծիրում նա հեղինակել է մենագրություններ (Հ. Մինաս Բժշկյանի «Երաժշտութիւն, որ է համառօտ տեղեկութիւն երաժշտական սկզբանց, ելեւէջութեանց եղանակաց եւ նշանագրաց խազից», բնագիրն ուսումնասիրությամբ հանդերձ, Երևան, 1997, հայկական արգի ձայնագրության դասագիրք, "Manuel de Notation musicale arménienne moderne", Tützing, 2001, համահեղինակությամբ թուրքերեն՝ «Օսմանեան Դասական Երաժշտութիւնը եւ Հայերը», Կ. Պոլիս, 2010): Նաև բազմաթիվ հոդվածների հեղինակ է՝ Ֆրանսերեն, գերմաներեն, անգլերեն, հայերեն՝ նվիրված հայ միջնադարյան խազագրությունը,

\* ՄԵՐՈՒԿ Մաշտոցի անվան Մատենադարան, արվեստագիտության թեկնածու, arusiak\_t@mail.ru, հոդվածը ներկայացնելու օրը՝ հուլիսի 23, 2023, հոդվածը գրախոսելու օրը՝ օգոստոսի 9, 2023:



շարականների ձայնեղանակային կառույցին, նրանց բանավոր ու գրավոր ավանդույթների փոխանցման առանձնահատկություններին, եկեղեցական երգիչների՝ դպրաց դասի երևույթին, ինչպես նաև հայ ժողովրդական երաժշտությանը: Մինչ Ակն կենտրոնը Արամ Քերովբյանը (որ նաև քանոնահար է) 1980-ին հիմնադրել է Կոչնակ՝ ժողովրդական և աշուղական երաժշտության համույթը, որ 1983-2000 թթ. թողարկել է Կոմիտաս վարդապետի հավաքած և մշակած ժողովրդական, ինչպես նաև Սայաթ-Նովայի հեղինակած աշուղական երգերի ձայնասկավառակներ, 2016-ին՝ հայկական օրորոցայինների հավաքածուի ձայնասկավառակ: Արամ Քերովբյանը մինչ օրս տարբեր երկրներում վարում է աշխատանոցներ՝ տարածելով հայ հոգևոր ավանդական երաժշտության մասին գործնական գիտելիքներ: Տողերիս հեղինակը դկտ. Քերովբյանին և իր տիկնոջն իր խորին երախտագիտությունն է հայտնում Հայաստան այցելության, այլև այն անձնվիրության, իր արվեստը փոխանցելու պատրաստակամության ու ներշնչանքի համար, որին ականատես ենք եղել այդ օրերին:

Գրքի խորագիրն արդեն՝ անկախ իր սուրբգրային նախահիմքից, հուշում է ասես ներքին, կորուսյալ իրողության, միաժամանակ ներկայության, չմարող ձայնի թրթիռի մասին: Այն ընթերցվում է գեղարվեստական գրքի պես. միաժամանակ ընթերցողի առջև բացվում է մի ամբողջ աշխարհ՝ մեծ մասամբ կորսված, հավաքների, բանավեճերի, քննությունների, նամակագրության, այս ամենը կանխող հապճեպ գործողությունների, վերջապես «մարդկային, չափից ավելի մարդկային» հարաբերությունների ճակատագրական նախազարդի այն հատվածը, որ մեր այսօրվա հոգևոր երաժշտության պահպանված շերտի ետնաբեմն է: Այս աշխատանքի իրագործման դժվարությունը նշում է հեղինակը.

«Գրույթիներ, ձայնագրույթիներ (նոթաներ) կամ լուսանկարներ ոչ միայն օսմանեան երկարատես ճնշումին եւ քանդումին պատճառով անհետացած կամ փճացած են, այլ նաեւ՝ անհոգութեան եւ անգիտակցութեան: Մնացորդներէն մաս մը կը գտնուի անհատներու մօտ: Իսկ գրադարաններու մէջ պահուածները տակաւին ամբողջութեամբ չեն ցանկագրուած, ոչ ալ՝ եղած ցանկերը համադրուած... Եկեղեցական եւ ազգային գործերու դիւանները մինչեւ Ա. համաշխարհային պատերազմ քիչ թէ շատ կատարեալ վիճակի մէջ կը պահուէին Կ. Պոլսոյ Պատրիարքարանին եւ եկեղեցիներուն մէջ, հակառակ Պոլսոյ այն հռչակաւոր եւ յաճախակի հրդեհներուն: Անոնց մէկ մասը ցիրուցան եղաւ Ի. դարու առաջին տասնամեակներուն: Անկէ վերջ ալ, շատ մը դիւանային նիւթեր ոչնչացան կամ «անտրամադրելի» դարձան: Թուրքիոյ հանրապետութեան տեսական ճնշումին տակ, Կ. Պոլսոյ տասնեակ տարիներով մեկուսացած համայնքին մէջ տիրող ահուգողը, բայց նաեւ անտարբերութիւնը գլխաւոր պատճառները եղան այս կորուստին, որուն հետեւանքները ակներեւ կը դառնան այսօր» (12):

Թերևս, երևույթներն առհասարակ հակված են կրկնվելու, և միշտ արտաքին բռնությունները զուգահեռվում են ներքին անտարբերությամբ, եղածը պահպանելու հանդեպ երբեմն այնքան ճակատագրական անփութությամբ...

Գրքի հիմքը կազմող Հանձնաժողովի արձանագրությունները ևս Պոլսի պատրիարքարանի դիվաններում լինելու փոխարեն հայտնվում են Եղիա Տնտեսյանի որդու մոտ, այնուհետև Երուսաղեմի Ս. Յակոբեանց վանքի ձեռագրապահոցում (սրանց անդրադարձել է հավաքածուի նկարագրող նորայր Արք. Պողարեանը): Կ. Պոլսում երկար տարիների փնտրտուքից հետո այստեղ սրանք հայտնաբերում ու հրատարակում է Ա. Քերովբեանը (163-228):

19-րդ դարի Կ. Պոլիսը, թատերաբեմ է, ինչպես հեղինակն է նշում, Հայկական եկեղեցական երաժշտության համար ճակատագրական նշանակություն ունեցող իրադարձությունների ու նախաձեռնությունների՝ որոնց գազաթնակետն է դառնում էջմիածնում հայկական ժամագրքի երգերի և Շարակնոցի՝ արդի հայկական նոտագրությամբ ձայնագրությունն ու տպագրումը: Մինչ օրս մասնագետներին անհայտ Արձանագրությունների և այլ փաստաթղթերի լույսի ներքո, ինչպես նաև բոլոր հասանելի նամակների ու փաստաթղթերի համադրմամբ հեղինակը բացում է այս և սրան նախորդող բազմաշերտ ու բարդ իրադարձությունների աստիճանական ընթացքի կծիկը: Այն է լավագույն շարականագետներից կազմված հանձնախմբի նիստերը Կ. Պոլսում, որ փորձում է խմբավորել-խմբագրել, ընտրել Շարականների «ճիշտ» կամ ճշտված տարբերակները՝ սրանք միօրինակ կերպով գրի առնելու, տպագրելու և դասավանդելու համար, հանձնաժողովի անդամներից մեկի՝ Նիկողայոս Թաշճյանի ժամանումն էջմիածին դասավանդման համար (որ միաժամանակ որոշակի սկզբունքային անհամաձայնություններ ունի Հանձնաժողովի գլխավոր դերակատարի՝ Ե. Տնտեսյանի հետ) ու կարծես հապճեպ կերպով Շարակնոցի հրատարակության նախաձեռնությունը՝ հաշվի չառնելով հանձնախմբի շարունակվող աշխատանքները և չսպասելով նիստերի ավարտին արձանագրվելիք վերջնական արդյունքներին: Ուսումնասիրողն այս հակասական իրողությունների ետևում, որ փորձում է ներկայացնել հնարավորինս համակողմանի, չի հայտնում իր անձնական վերաբերմունքը և որևէ գնահատականի առկայություն դեպքում պահպանում է հանդարտ և նրբանկատ զգուշությունը՝ միաժամանակ սակայն՝ երևույթները ճշմարիտ լույսով ներկայացնելու և բանաձևելու հայեցողի իր խնդիրը:

«Կը շանամ նիւթերը այնպիսի ձեւով մը խմբաւորել որ ընթերցողը ոչ միայն ընդհանուր պատկեր մ'ընկալէ խնդրոյ առարկայ շրջանին մասին, այլ նաեւ կարենայ անդրադառնալ անոր մարդկային երեսակին: Որովհետեւ, երբ պատմութեան էջերուն մէջ անցած դէպքի մը մասին կարդանք անկէ երկար ատեն վերջ, կը տեսնենք որ դերակատարներուն միջեւ եղած յարաբերութիւնը յաճախ բացակայ է մեզի տրուած պատումէն: Պէտք է քօղագերծել զայն, եթէ կարելի է» (11):

Նույնպես Կ. Պոլսի երաժշտապետների և երաժիշտների հաշորդման տախտակի առնչությամբ նշում է.

«Տախտակը, ցույց տալով թէ ո՛վ որո՛ւ աշակերտ է, կ'օգնէ գոնէ մասամբ հասկնալու՝ անձերու միջեւ յարաբերութիւններուն ենթախորքը: Անհատական համակրանք կամ հակակրանքներէն անդին, երաժիշտներուն ո՛ր դպրոցէն եկած ըլլալն ալ օգտակար է հասկնալու համար, թէ ինչո՛ւ ոմանք կրնան միասին աշխատիլ Յանձնաժողովին մէջ, մինչ ուրիշներ տակաւին կը հակառակին իրարու» (15):

Շարադրանքի այս կերպի մեջ արտահայտված է և իր՝ հեղինակի կենսագրությունը, քանի որ Արամ Քերովբյանն անձամբ այս դպրոցի՝ պոլսահայ ավանդույթի կրողն է, սերնդեսերունդ փոխանցվող կենդանի շղթայի մի օղակը և այն ապրեցնողն ու հնչեցնողը, այլ ոչ պատմական իրողությունն ուսումնասիրողն ու փաստագրողը: Վերոնշյալ կենդանի փորձառությունը, որի ծիրում չի կարող չլինել ստեղծագործական տարր, արտահայտված է և շարականների բանավոր փոխանցման բնույթի՝ հեղինակի դիտարկումների մեջ:

### Շարականների անփոփոխության խնդիրը. կենդանի ավանդույթի ոսկե շղթա և կորուսյալ [ ] երաժշտություն. Ա.

«Նշանաւոր երաժշտապետներու կամ եկեղեցական երգիչներու բերնէն կատարուած այս արձանագրութիւններուն հաւանաբար բոլորն ալ տեսակ մը խմբագրութեան ենթարկուած են, առ հասարակ զանոնք արձանագրողներուն կողմէ, որ նոյնքան ճանաչուած անձեր էին որքան երգողները: Այս իրողութիւնը չի նուազեցներ հաւաքածոներուն արժէքը, որովհետեւ արձանագրութիւնները միշտ կատարուած են փոխանցումի ծիրին մէջ եւ այդ մտայնութեամբ<sup>1</sup>: Նոյնիսկ հրատարակութեան համար խմբագրուելով ենթադրաբար անշարժացած եղանակները տակաւին շարունակել են քիչ թէ շատ փոխուիլ, ինչ որ աւանդական բոլոր երաժշտութիւններուն բնական վիճակն է: Հետեւաբար անիմաստ է պնդել թէ հին շարականները «Սահակի եւ Մեսրոպի եղանակներն» են եւ կամ Կ. Պոլսոյ տիրացուները աղաւաղած են զանոնք: Նիւթը շատ աւելի բարդ է: Անշուշտ շատ մը քմահաճ փոփոխութիւններ եւ ներմուծումներ եղած են, բայց ոչ միայն ժԹ. դարուն, այլ նաեւ աւելի առաջ: Միջամտութիւններ կ'ըլլան մեր ժամանակներուն ալ, նոյնիսկ «անաղարտ պահելու» կամ «ազգային նկարագիր տալու» միտումով: Շարականները ունին չափազանց հետաքրքրական երկու իւրայատկութիւններ, որոնք մեզ կը ստիպեն աւելի խոհեմութեամբ մօտենալ եղանակներու փոփոխութեան պատմական ընթացքին. ա. անխտիր, բոլոր տարբերակները նոյն տիպար եղանակներով կազմուած են, բ. շարականներու ներկայ եղանակներուն ճնշիչ մեծամասնութեան մէջ երկար եւ կարճ վանկերը կը յարմարին խազաւորեալ Շարականներու երկար եւ կարճ վանկերուն: Այս բոլորով հանդերձ, մեծ կորուստ մ'եղած է ժԹ. դարուն վերջերը տակաւին բանող, բայց չեսոյ, Մեծ եղեռնի պատճառով կործանած նշանաւոր վանքերու երգեցողութեան արձանագրուած ըլլալը»:

<sup>1</sup> Ընդգծումը՝ մերը:

Այլուր երաժշտության Ութ-ձայն համակարգում գոյություն ունեցող ենթա-բաժանումներին՝ շարականների տիպար եղանակներին նվիրված գլխում ոչ երաժիշտ ընթերցողին մեկին ոճով բացատրում է սրա էությունը՝ եղանակ եզրույթի տարողությունը, որ ընդգրկում է թե՛ ընդհանրական ձայնի և թե՛ բոլորովին մասնավոր մեղեդու հասկացությունը, որ «ձայնեղանակի կառուցին թոյլատրած ճկունութեան սահմաններուն մէջ կրնայ տարբերակման ենթարկուիլ. եւ մնալ ճանաչելի»: Այս տիպական եղանակները, այսպիսով, համադրվելով արդեն որոշակի բնագրի հետ իր վանկերի քանակով, տողերի երկարությամբ, գուցե նաև իմաստային շեշտերով, կամ տարբեր դպրոցներում և տարբեր երաժիշտների գրառմամբ կարող են տարբերակվել (նա բերում է նման օրինակներ՝ նույն շարականի՝ երեք տարբեր հավաքածուներում, և նույն տիպական եղանակի՝ երեք՝ ծանր, միջակ և հորդոր ընթացքների տարբերակներով): Նման համակարգը պետք է որ ենթադրե՛ր՝ գոնե մեզ հասած ձևով, բանաձևերի մեջ ճշուղավորումների բավական ճկուն մի ավանդույթ:

Վերջապես նույն կերպ ուսումնասիրության այն մասում, ուր գետեղված են Սահակ վրդ. Ամատունու սուր քննադատությունը Թաշճյանի ձայնագրած Շարականոցի դեմ, ինչպես և երգիծական, անգամ ծաղրական դիտարկումներն այս գործի նախաձեռնող Գևորգ Դ. կաթողիկոսի երգած շարականների տարբերակների մասին, ուսումնասիրողը նշում է (ըստ Ամատունու՝ կաթողիկոսը, այլ եպիսկոպոսներ իրենց անունն ունեցող սրբերի տոնին գրված շարականները, ինչպես Ս. Գևորգին նվիրված շարականը, հայտնի ձևից շատ ավելի զարգարուն կերպով էին երգել տալիս):

«Շարականները հիմնուած ըլլալով տիպար եղանակներու վրայ, միջակ կամ չափաւոր ընթացքով շարական մը ծանր շարականի վերածելը եղանակի փոփոխութիւն չի պարտադրեր... Նոյն տիպար եղանակով կարելի է բոլոր տարբերակները երգել: Այսինքն ծանր եղանակին վրայէն կարելի է կարգաւ չափաւոր եղանակը, եւ կամ չափաւորը վերածել ծանր եղանակի: Տարբերակման այս ձեւը կը կիրարկեն եկեղեցական երաժիշտներ, մնալով տիպար եղանակներու ծիրի մէջ: Հետեւաբար, պէտք է չափաւորել քննադատութիւնը» (106, ծան.):

Սրա ծիրում, ինչպես և երգեցողության բազմաթիվ տարբերակների, սրան հակառակ այս շրջանում փոխադարձ պսակազերծումների, միմյանց քմահաճ փոփոխությունների մեջ մեղադրելու համապատկերում, որ ներկայացված է ուսումնասիրության մեջ, առհասարակ շատ ավելի բազմազան է դառնում Շարականների ժառանգության, նրանց բազմազանության հարցը, որտեղ շատ հասկացություններ, ինչպես աղավաղում, անաղարտություն, երբեմն կարող են շահարկվել՝ հաճախ միայն սեփական դպրոցն ու անձը արժևորելու համար:

Այս տեսակետից հիմնաքարային է նաև շարականների ճշմարիտ ուսուցման, յուրացման ընթացքի հեղինակի մոտեցումը.

«Դպրութեան վարժուելու ընթացքին մէջ, մանուկը կամ երիտասարդը ամբողջ երգացանկը չէ որ կ'իւրացնէ, այլ շարականները յաճախ լսելով կը սկսի ճանչնալ տիպար եղանակները եւ այդպիսով կրնայ փորձառու դպիրներուն միանալ: Դանդաղ երեւցող, բայց լաւագոյնս բանող ուսման այս ձեւին մեր օրերուն շատ կարեւորութիւն չի տրուիր, քանի որ ամեն բան պէտք է արագ ընթանայ: Հետեւաբար եկեղեցական երաժշտութեան ուսումը աւելի՛ կը դանդաղանայ, երբեմն ալ կը ձախողի, սահմանափակուելով «երգ սորվելու» մտայնութեան մէջ» (255):

Ուսուցման այս ձևը, անհրաժեշտ մասնագետների պատրաստումը, անշուշտ այսօր հրամայական է ճեմարաններում դասավանդելիս և եկեղեցու սպասավորներ պատրաստելիս: Սա է, որ գործնական երաժշտին պետք է ուղեկցի դեպի հոգևոր միջնադարյան երաժշտության այն հարուստ ավանդական երաժշտության երգեցողության աշխարհը, որտեղ այնքան չի կարևորվում առանձին դիմագիծը, մեղեդին, որ կարող է այս կամ այն կերպն առնել համակարգի մեջ, որքան ելևէջների ու անցումների այն ամբողջությունը, որն ավելի դժվար է յուրացնել, բայց անկորնչելի է, ինչպես լեզուն: Ըստ Ութ-ձայնի բնույթի Շարականների այսպիսի ուսուցման՝ մեթոդը կարծես հիմնական մասով համահունչ է նաև Շարակնոցների խազագրությունը (ստորև):

Ուսումնասիրության ավարտին հեղինակը հայ ավանդական հոգևոր երաժշտության Ութ-ձայնի հատուկ դրություն, սրանց մեջ շատ ավելի բազմազան ու հարուստ, հավասար տեմպերացված համակարգից դուրս ձայնամիջոցների երգեցողության վերջին մոհիկաններից լինելու գիտակցությամբ փաստում է.

«... եկեղեցական երգեցողութիւնը վերածուած է կա՛մ արեւմտեան երգեցողութեան եւ կա՛մ, միաձայն ըլլալու պարագային, բոլորովին հեռու է ձայնեղանակներու ըմբռնումէն, քանի որ պէ՛տք է հեռու մնալ արեւելեանէն: Իսկ այն մի քանի վայրերը, ինչպէս Կ. Պոլսոյ քանի մը եկեղեցիները, ուր ձայնեղանակներու աշխարհը տակաւին ներկայ է, կացութիւնը կուհել կու տայ ապագայ ձուլումը՝ օսմանեանի կապկումին մէջ: Համայն աշխարհի մէջ հազիւ քանի մը երաժշտապետ մնացած է՝ տիպար եղանակներուն ծանօթ ըլլալով, խազագրուած պարզ շարականը ճշգրիտօրէն կարդացող. անոնց միջեւ ալ «արեւելեան ձուլումին» տանող ոճէն հեռու մնացողները մէկ ձեռքի մատներուն չափ չկան: Վերջին հաշուով, խազագրութիւնը կը մնայ բանասիրական նիւթ մը, առանց որեւէ օգուտ բերելու անցեալի հետ կապի մը պահպանման...<sup>2</sup> Բանավէճ, խորհրդակցութիւն, գործնական լուծումներ փնտռել՝ գոյու-

<sup>2</sup> Անշուշտ վերոնշյալ համարեմագրում, երբ կտրվում է կապը կենդանի ավանդույթի հետ, արդարացի են ուսումնասիրողի խոսքերը: Մրանից դուրս առհասարակ խազագրության ուսումնասիրության շուրջ նշենք. Տաղարանների, Մանրումումների խազագրության տրամադրած բանասիրական մնացող տվյալներ՝ երաժշտության բնույթի, կրկնվող տիպական մեղեդիների, երաժշտական կառույցների կրկնությունների պարբերականության, բանաստեղծական բնագրի հետ նրանց կապի, հավելյալ խազերով երաժշտության կատարման նրբությունների մասին, առայժմ միջնադարյան մեղեդմատիկ, հիմնականում կորսված երգե-

Թիւն չունին այսօր. ոչ իսկ հետաքրքրութիւն: Հաւանական է, որ յաջորդ սերունդները ստիպուին, եթէ կարելի ըլլայ անշուշտ, ա՛լ աւելի «հնագիտական հետազոտութիւն» կատարել նիւթի մը մասին, որ քանի մը սերունդ առաջ տակաւին ապրող աւանդութիւն մըն էր» (276):

Ութ-ձայն համակարգի և Շարականների անփոփոխութեան վերոնշյալ դիտարկումների ծիրում այստեղ կցանկանանք մի փոքր շեղվել՝ անդրադառնալով հայ միջնադարյան խազագրութեանը՝ հասկանալու համար, գոնե ըստ խազերի տրամադրած արտաքին տվյալների՝ որքան է նույն երևույթը դիտարկելի միջնադարյան ավանդույթում: Մասնավորապես փորձենք ներկայացնել իրականում գոյություն ունեցած խազագրութեան երկու շերտերը՝ երաժշտությունը ճշգրտորեն արտածող և ընդհանուր-բանաձևային ելակետերը նշող: Վերջինը վերաբերում է հատկապես Շարականներին, Մանրուսմունքներում սաղմոսագրութեան մասերին, որոնց ոչ բոլոր վանկերն են խազագրված, խազագրված են ընդհանուր տարատեսակ շեշտեր ցույց տվող խազերով, ավելին՝ հիմնականում մեջբերված են միայն բնագրերից առանձին վանկերով: Հատկապես վերջին ձևը կարող էր այս կամ այն չափով հաստատված բանաձևի մեջ ավելի ազատ երգեցողութեան, ըստ այդմ և փոփոխությունների հնարավորություն տալ: Սա կներկայացնենք հնարավորինս հակիրճ՝ առանց օրինակների:

#### \* Հայ միջնադարյան երաժշտական ձևագրերի խազագրությունը

**Շարակնոցները** հասել են 12-րդ դարից, ըստ այդմ դժվար է սահմանել՝ արդյոք և ինչ չափով են խմբագրութեան ենթարկվել ավելի վաղ շարականները Կիլիկյան շրջանում: Միաժամանակ առավել վանկային և ասերգային բնույթի շարականների խազագրությունը ցույց է տալիս, որ այն պետք է որ ավելի հուշող բնույթ կրեր՝ արդեն հայտնի եղանակը տվյալ բնագրին հարմարեցնելու, կամ այդ եղանակների հատուկ ելևէջները կամ շեշտերը նշելու գործառույթով: Այս բնույթի մասին է հուշում այն, որ ա. խազերն իրենց հաջորդականությամբ շատ ընդհանուր բնույթ են կրում, միայն մի քանիսն են, բ. հատուկենտ վանկերի վրա են: Այնուհետև նման շարականների դեպքում ձևագրից ձևագիր խազագրութեան տարբերակումները շատ են՝ այսինքն, ա. այս կամ այն խազը կարող է բացակայել, բ. կարող է լինել մոտակա մեկ այլ վանկի վրա, գ. կարող է փոխարինված լինել այլ, իրեն մոտ խազով: Համեմատաբար նույնական են շարականների մեխրգմատիկ հատվածները՝ մեկ վանկի վրա խազախմբերը, թեև այստեղ ևս կարող են լինել տարբերություններ՝ այս կամ այն ձևագրում սրանք կարող են պարզեցված լինել, որոշ խազեր բացակայել, փոխարինված լինել: Վերջապես՝ հնագույն ՄՄ 9838 Շարակնոցում շարականների

---

ցողոպյան հարուստ ձևերի միակ աղբյուրն են: Մյուս կողմից խազանշանները, հատկապես նրանց տիպական դարձվածքները վերոնշյալ ժողովածուներում հնարավոր համադրությամբ, եթե կան, Շարակնոցի խազերի և բանավոր ավանդույթով փոխանցված շարականների տիպական դարձվածքների հետ, բավարար չափով ուսումնասիրված չեն:

մեծ մասի՝ նախաշնորհալիական շարականների բնագրերը ևս ներկայացված են սղված՝ միայն առանձին վանկերով, ցանցառ խագերով: Մրանով հանդերձ, Շարականոցները ընդհանուր առմամբ պահում են նույն երաժշտական շարահյուսությունը:

Այս ամենը խոսում է ի նպաստ նրա, որ գոյություն ունեն Ութ-ձայնի, սրանց մեջ հստակ ենթադասված տիպար եղանակների համակարգ, որի շրջանակներում, սրա հստակ իմացությամբ, երգեցողը կարող էր կարգալ այս կամ այն եղանակը՝ օգտվելով խագերից: Այնուհետև՝ այս եղանակները կարող էին ունենալ որոշ տարբերակումներ առանձին գրիչների ձեռքի տակ: Շարականների այս կերպ գրառումը հնարավորություն է տալիս տիպական եղանակների հարմարեցման այս ձևունության:

Պատկերն այլ է մելիզմատիկ երգերի խագագրության դեպքում, որ ներկայացված են, օրինակ, ժամերգության երգերն ամփոփող **Մանրամունքներում**: Վերջիններում ներկայացված է խագագրության մեթոդի կամ երգեցողության երկու շերտ: Սաղմոսերգության հատվածները՝ գիշերային ալելուները, ստողոգիները, կանոնագլուխները, քազառ կոչվող երգերի սաղմոսների հատվածները, խոնարհեցո-ապրեցո երեկոյան սաղմոսները՝ այս բոլորի ընդարձակ բնագրերը գլխավորապես ներկայացված են միայն իրենց սկզբնավանկերով: Մինչդեռ սրանց մելիզմատիկ ալելուները, վերջավորությունները և այլն՝ մանրակրկիտ խագագրությամբ: Ընդ որում, մելիզմատիկ հատվածների խագագրությունը գրեթե անփոփոխ է (կան միայն առանձին տարբերակումներ, շատ են հավելյալ՝ տառ-խագերի տարբերությունները, սակայն խագավորումը նույնն է դարեր շարունակ): Ավելին՝ Մանրամունքների Ուղիցի բաժնում առկա են ութ ձայնի մեջ ծավալված հարյուրն անցնող եղանակներ, որոնցով երգվում էր նույն սաղմոսատողը, սակայն այդ՝ ժամանակի ընթացքում ավելացող եղանակներն իրենք անփոփոխ են ձեռագրից ձեռագիր: Այսպիսով, ըստ այս պատկերի, գոնե Կիլիկյան շրջանում առկա էր մի միասնական դպրոց, ժամերգության երգերի կատարման մի՛ ձև՝ մանրուսման արվեստ, անփոփոխ մեղեդիների ամենամանրակրկիտ գրառմամբ, որ, ըստ Շնորհալու, պարտադիր էր բոլորի համար: Անշուշտ, բոլոր այս դատողությունները հիմնված են միայն խագագրության արտաքին տվյալների վրա, մինչև վերջ հնարավոր չէ ապացուցել, որ խագերի նշանակությունը չէր փոխվում ժամանակի ընթացքում: Մեզ սակայն այս թեզն ապացուցելի չի թվում՝ ելնելով, ինչպես նշեցինք, մելիզմատիկ երգերի խագագրության չափազանց մանրակրկիտ բնույթից, նրանից, որ սրանք դարեդար անփոփոխ ընդօրինակվում էին, վերջապես նրանից, որ երբեմն սրանց մեջ հանդիպում ենք տարբերակումների՝ հաճախ լուսանցքներում, այսինքն այդ տարբերությունները ևս արձանագրվում էին, և վերջապես՝ ըստ Տաղարանների և Գանձարանների, ողջ միջնադարի ընթացքում նորանոր տաղեր էին հորինվում, ինչպես նաև հին տաղերն էին վերախմբագրվում: Ստեղծագործական այս ընթացքը երբեք կանգ չի առել, և երաժշտական փոփոխությունները ամրագրվել են նաև խագերով: Եթե ենթադրենք, որ տեղի են ունեցել որոշակի ձայնեղանակային, ըստ այդմ նաև սրա սահմաններում խագերի նշանակությունների փոփոխություններ (նման օրինակ արդեն շարականների գրի առնվող ժամանակներում ցույց է տալիս Ա. Քերովբյանը՝ ստորև), ապա սրանք այնուամենայնիվ, կարծում ենք, պետք է շատ աստիճանական և ավելի նուրբ

բնույթ կրեին:

Մեզ համար հասանելի ավանդաբար պահպանված երաժշտական երգվածքների դեպքում մենք արդեն ականատես ենք տարբեր դպրոցների՝ ինչպես Վենետիկի, Վիեննայի, Ջամառի և այլն. սրանցից շատերի՝ առանձին վանքերի ինքնուրույն ավանդույթների աղետալի կործանման մասին նշում է և հեղինակը (վերը):

Ուստի կարող ենք հետևցնել, որ խազագրության համակարգը մի դեպքում, ըստ երևույթին, թույլ էր տալիս այն քիչ թե շատ ազատ և ճկուն կատարման հնարավորությունը, որ ունենք շարականների պարագայում՝ նրանց ոչ միայն ոչ բոլոր խազագրյալ վանկերով, այլև այդ խազագրության ասերգային մասերի տարբերություններով, մյուս կողմից շատ ավելի հստակորեն սահմանված էր մեղիզմատիկ արվեստի՝ Մանրումունքների մեղիզմատիկ երգերի, կցուրդների դեպքում (նաև բազմաթիվ հավելյալ, կատարման այլևայլ նրբություններ ցույց տվող խազերի առկայությամբ):

Եվ հենց այս մեղիզմատիկ շերտն է (ձեռագրերում հաճախ այս եղանակները չունեն ձայնային նշում)<sup>3</sup> որ, համեմատելով ներկայիս ավանդույթի հետ, ամենամեծ ու աղետալի կորուստներն է կրել՝ իր հիմնական հատվածով դուրս գալով ծիսական կիրառությունից, ինչպես մանրուման եղանակների զգալի մասը: Իսկ բանավոր ավանդույթով դարերով փոխանցված, 19-րդ դարում և ավելի ուշ գրի առնված և սրա միջոցով պահպանված օրինակների դեպքում էլ սրանց երաժշտությունը գրեթե որևէ առնչություն չի հայտնաբերում միջնադարյան ձեռագրերում պահպանված իր համարժեքների հետ՝ ո՛չ խազերի խտություն, վանկերի վրա նրանց բաշխվածություն, ո՛չ այդ խազերի բնույթի առումով:

Ի դեպ, եթե մեղիզմատիկ երգի, տաղի որևէ նմուշ՝ գոնե մեկ օրինակ պահպանված լիներ քիչ թե շատ անփոփոխ, ապա բավական կլիներ այդ նմուշը համադրել մանրակրկիտ խազագրված նրա միջնադարյան օրինակի հետ՝ այնտեղ առկա խազերի նշանակությունը հայտնաբերելու համար, իսկ մի քանի անփոփոխ օրինակի դեպքում՝ բոլոր խազերի նշանակությունը հասկանալու համար:

Մինչդեռ մեղիզմատիկ երաժշտությունը, որ մեկ վանկի վրա ծավալվելու, խորհրդածելու, աղոթքի ապրումի մեջ ընկղմվելու կամ զուտ սեփական ձայնով կամ երաժշտությամբ հիանալու հնարավորություններ է ընձեռել, ըստ երևույթին այս պատճառներով շատ ավելի զգալի և անդառնալի փոփոխություններ է կրել: Իսկ Շարականոցը՝ գոնե ելնելով ձեռագրերի մեր մինչ օրս արված համեմատությունից և բանավոր ավանդույթից, մնալով ձայնեղանակների ծիրում, շնորհիվ այս համակարգի ճկունություն, գուցե ավելի անփոփոխ պահպանվելու հնարավորություն է ընձեռել:

Որքան, թվում է, ազատ է եղած բանաձևերի մեջ շարժման որոշակի ճկունությունը (և այս համակարգում պայմանական-հուշող կարող է լինել խազագրու-

<sup>3</sup> Այս հարցը շատ ավելի համգամանակից ֆննդության է կարող:



թյունը), այնքան երաժշտությունը գուցե պահպանում է ընդհանուր իր համակարգը: Սակայն, իհարկե, շարականների փոփոխության աստիճանը ևս ստուգել չենք կարող. միայն կարող ենք փաստել՝ եթե չլինեք երաժշտության փոփոխություն, չէինք ունենա խազերի վերծանության խնդիր:

Նշենք՝ այստեղ խոսքը խազագրության երկու տարբեր համակարգերի մասին չէ, խազագրությունը միասնական է Շարականներում, Տաղարաններում, Մանրումունքներում. խոսքը խազագրության մեթոդի մասին է հոգևոր երգեցողության երկու շերտի՝ սաղմոսերգության (նաև քարոզների)<sup>4</sup> և մելիզմատիկ երգերի դեպքում: Սա է խազագրության երկու մակարդակների ամենաընդհանուր պատկերը:

Վերջապես այս աշխատանքի, նրանում արտացոլված արձանագրությունների միջոցով իմանում ենք Շարականների ու նրանց խազագրության, այս երկուսի շատ ավելի մեծ աղբյուրների իրական ակունքների մասին. այն ժամանակ, երբ խմբագրվում, գրի էին առնվում Շարականները, ընտրվում էին նրանց առանձին տարբերակները, հակառակ ընթացքով սրանք էին երբեմն համարեցվում խազերին կամ գոնե խնդրահարույց դեպքերում համեմատվում էին խազերի հետ՝ նրանց բնույթի, տաղաչափական նշանակության մասին ամենաընդհանուր տեղեկությունները հաշվի առնելով (կամ, օրինակ, բուն ձայնից դարձվածք անցման համար համեմատվում էր՝ արդյոք ձեռագրերում ևս տվյալ շարականի մեջ առկա է խազերի փոփոխություն): Այսինքն այս երկուսը՝ բանավոր ու գրավոր ավանդույթները, մոտեցվել են միմյանց նաև հակառակ ճանապարհով: Որքանո՞վ էին սակայն, մինչ և. Տնտեսյանի ուսումնասիրությունները, տվյալ ժամանակաշրջանում երգեցողության ժամանակ հաշվի առնվում խազերը, որքանո՞վ կարող էին նրանց տրամադրած տվյալներն օգտագործել եկեղեցական երգիչները:

## Բ. Խազերի իմացության աստիճանը 19-րդ դարում և սրա դերակատարությունը Շարականների խմբագրման հարցում

Խազերի հստակ նշանակության կորստի հանգամանքը նշում է արդեն 1815 թ. Հ. Մինաս Բժշկյանը, որ մեջբերում է հեղինակը.

«... Կը տեսնենք, հին ձեռագիր շարականներուն եւ ժամագիրքերում մէջ, երկան երկան նշաններ եւ խազեր, բայց թէ իւրաքանչիւր խազ ի՞նչ աստիճան եւ ի՞նչ զօրութիւն ունի, կամ թէ ի՞նչ արուեստով ան խազերը շարած են, ո՞րչափ ժամանակ ունին, եւ ի՞նչ ներդաշնակութիւն, որոշ չիցտենք: Թէպէտ, ամէն երգիչ մէկ մէկ բան

<sup>4</sup> Հնարավոր է՝ ինչպես ՄՄ 9838 Շարակնոցի դեպքում, նման սեղմագրված ձևով էր գրի առնվում ժամագրի հայտնի և եին շերտը, իսկ ավելի ուշ՝ Կիլիկյան շրջանում ներմուծված մելիզմատիկ մասերը ներկայացվում էին ամենայն մանրամասնությամբ: Սա սակայն ևս չի բացառում ասեղի մեջ բանաձևերի առկայությունը, որ հնարավորություն էր տալիս նման կրճատ գրության:

կ'ըսեն, որ է չգիտնալ<sup>5</sup>» (23):

Միաժամանակ ուսումնասիրողն էլ պահում է զգուշավորություն այս հարցում.

«Ձրսելու համար թէ ոչ ոք մնացած է (որ տիրապետում է խազագրութեան արվեստին՝ Ա. Թ.), քանի որ չեմ կրնար հաստատել, թէ իրօք, ԺԹ. դարու սկիզբը խազագրութեան քիչ թէ շատ տիրապետող ոչ ոք մնացած էր գործող վանքի մը մէկ անկիւնը» (22):

Մինաս Բժշկյանի ասույթից միաժամանակ երևում է, որ այնուամենայնիվ խազերը օգտագործվում էին երգեցողութեան մեջ և ստանում այս կամ այն մեկնաբանությունը՝ ըստ այս կամ այն դպրոցի, ավանդույթի: Այն, որ եկեղեցական երաժշտութեան վարպետները տիրապետում էին խազերի նշանակութեան ինչ-որ մի աստիճանի, կամ գոնե խազերի նշաններին ավանդաբար փոխանցված եղանակների հյուսվածքները համապատասխանեցնելու արվեստին և օգտագործում էին խազագրչալ ձեռագրերը՝ համադրելով բերանացի տարբեր ավանդույթների հետ, վկայում են նաև այս ուսումնասիրութեան արձանագրութեանները: Աշխատասիրողն ինքը նշում է սա.

«Ժողովներու ընթացքին Ե. Տնտեսանի տուած մանրամասն բացատրութիւնները գոնէ մասամբ, բայց բժախնդրութեամբ արձագրուած են ատենագրութեանց մէջ: Ասոնք այդ ժամանակուան համար արդի ուսումնասիրութիւններ են, որոնք ցոյց կու տան նաեւ, թէ հակառակ ընդհանրացած կարծիքին, ԺԹ. դարու վերջերը աւանդական երգեցողութեան փայլուն վիճակին շնորհիւ, խազագրութիւնը տակաւին քիչ մը շօշափելի էր: Ատենագրութիւններուն մէջ եղիա Տնտեսանի արձանագրած նկատողութիւնները եւ բացատրութիւնները դեռ կը պահեն իրենց այժմէականութիւնը, անտիպ յօդուածներ կրնան սեպուիլ անոնք» (34):

Միաժամանակ, անշուշտ, Տնտեսյանի դիտարկումները, հոգվածներն ու հաղորդումները ուսումնասիրութեաններ են, այսինքն հայտնի մի դպրոցի, ավանդույթի գիտելիքի սոսկ փոխանցում չեն, այլ օրինաչափութեանների, խազերի բնույթների վերհանում, ըստ շարականագետի իր բազմամյա փորձառութեան և երուսաղեմյան ձեռագրերի ուսումնասիրութեան, որոնք հստակ ընկալում էին հանձնաժողովի մյուս շարականագետները:

#### **Գ. Շարականների անաղարտության վերականգնման և խմբագրման հրամայականը. Պահպանություն, թե մտայնություն**

19-րդ դարում Շարականների՝ ըստ այս կամ այն դպրոցի, ուսուցչապետի կամ երգեցողի բազմաթիվ տարբերակների ու ավանդույթների գոյութեան ծի-

<sup>5</sup> Ընդգծումը՝ մերը:

րում, նաև շարականները հետագա փոփոխություններից փրկելու համար (դեռևս Ե. Տնտեսյանը նշում է, որ վերջին 50 տարում ավելի են փոխվել հայ եկեղեցական եղանակները, քան ողջ նախորդող դարերի ընթացքում) հրամայական է դառնում Շարականները խմբագրելն ու գրի առնելը, ողջ Հայ եկեղեցում երգվող մեկ միասնական տարբերակ ընդունելու հարցը:

Համենայն դեպս՝ հանձնաժողովի ստեղծման առաջին փորձի նպատակն է ավանդված շարականների և երգերի «ամեն հաւատարիմ զգուշաւոր քննութիւն ընելը», որպէսզի սրանք ամեն տեղ երգվեն միօրինակ՝ «ըստ նախնեաց սրբոց աստվեան պարզ ու գեղեցիկ գեղգեղելով», միաժամանակ սրանք պետք է խիստ երկար չլինեն, տարբերվեն սովորական ու տոն օրերին՝ «կանոնաւոր յորդոր աստվեամբ»: Հանձնաժողովի կողմից որոշված «բուն հին եղանակները» պետք է գրի առնվեն՝ փրկվելով կորստից: Այս նպատակների մեջ իհարկե կա որոշ կանխակալություն և մտայնություն՝ հարուստ ավանդույթի բազմաթիվ օրինակներից պահել «ճշմարիտը»: Այսպիսով եկեղեցում այս փորձը մնում է ապարդյուն: Հանձնաժողովը կյանքի է կոչվում մոտ տաս տարի անց՝ 64-ի փոխարեն 73-ին: «Որքան անելի դժուար է այսօր՝ ԺԹ. դարու դէպքերը տեղադրել իրենց ժամանակի պատկերին մէջ, առանց դիմելու «ազգային», «հարազատ» կամ «ազաւաղուած»ի նման, գիտական է անելի քաղաքական իմաստ կրող ածականներու» (34):

Այս նպատակից անկախ շարականների խմբագրմանը լծված նման փորձառու երաժիշտների նիստերի արձանագրությունները մեծ արժեք են ներկայացնում՝ վերհանելով այդ ժամանակ գոյություն ունեցող բազմաճյուղ ավանդույթին տիրապետելու խորությունը, դրա ընդերքում խմբագրությունների, դասակարգումների, ձայնաբաժանումների հստակման համար սահմանվող ձայնանիշերի, շարականների խմբավորումների ու այդ խմբավորումների միօրինակացման, ըստ ընդհանուր օրինաչափության տարբերակների ընտրության սկզբունքի խորագիտակ աշխատանքները, որ ի զորու են իրագործել միայն լայնածավալ այդ ժառանգության կենդանի կրողներն ու կարգավորողները: Այստեղ հաճախ շոշափվում են հարցեր, որ անգամ առավել կամ պակաս չափով մթին են մնում ներկա երաժշտագետների համար (ստորև): Երաժշտության անփոփոխ փոխանցման ծիրում կարևոր է և ուսումնասիրողի գիտարկումը բուն «աւանդապահ» հասկացության շուրջ՝ ելնելով նույն երևույթի շուրջ Ե. Տնտեսյանի մտորումից:

«Անշուշտ, հոս հարց կը ծագի, թէ ինչ է պահուած աւանդութիւնը<sup>6</sup>: Բայց Տնտե-

<sup>6</sup> Ըստ Ե. Տնտեսյանի, Հանձնաժողովի անդամներից ա. ոման՝ ցանկանում էին հայկական եղանակները սրբագրել թուրքականների վրա (սա վերաբերում է, ըստ ուսումնասիրողի, ոչ թե մեղեդիներին, այլ ձայնեղանակներին և կշռույթին), բ. ոման՝ եվրոպական հաշակ

սեանի համար խնդրոյ առարկայ եղողը «աւանդական»ը սահմանելէ անդին, սխալը ուղղելու սիրոյն ճիշդն ալ չմտնելն է, քանի որ բնականաբար բազմաթիւ են աւանդութիւնները, եւ անոնց իւրաքանչիւրն ալ ունակութիւնն ունի՝ խազագրութեան ներփակած համակարգին համապատասխանող, անոր հետ ներդաշնակ տարրեր պահած ըլլալու» (38, հմմտ. Տնտեսյան. «մեր այն նախնի դպիրները որք թէ՛ սխալ եւ թէ՛ ուղիղ իրենց վարժապետէն սովորածը իբր պատգամ համարելով չէին ուզեր յայտնի սխալն անգամ ուղղել եւ կամ նշանախեց մը փոփոխել, տակաւին գաստնք իբր աւանդապահ պէտք է համարել եւ ոչ եղծող», 38): Հետաքրքիր է և հանձնաժողովի անդամներից Ռեթեոս Փափազյանի դիտարկումը, թե ուզած փաստարկը (մասնավորապես՝ քննվող շարականի գործատան սկզբից, թե վերջին տնից պետք է անցնել դարձվածք եղանակի) որևէ տեղից չեն կարող գտնել, քանի որ ում էլ կանչեն, պետք է բերանացի իր երգվածքը երգի: Սրան Տնտեսյանը պատասխանում է՝ ուզում է, որ ապացույցը շարականի միջից գտնեն և շարականները միմյանցով սրբագրեն (էջ 183, հանձնաժողովի ընթացքում առավել ակնհայտ է Տնտեսյանի այս՝ միօրինակության բերելու միտումը):

**Գ. Ութ-ձայն համակարգը, սրա մեջ տեղի ունեցող հնարավոր փոփոխությունները և ձայնանիշերի վերծանման նրբությունները.** Վերջապես պահպանության ու խմբագրման ծիրի ներսում պետք է ներառել այնպիսի բարդ խնդիր, ինչպիսին հայկական արդի ձայնագրության բազմանշանակությունն է՝ ութձայն համակարգի մեջ այս կամ այն ձայնի և իր կողմի կամ ձայնի և իր դարձվածքի, սրանք էլ դասական մակամների հետ համադրելու արդյունքում հնարավոր համապատասխանեցումների համաբնագրում<sup>7</sup>: Սրանք բոլորը փոխադարձ շարժեր

մտցնել սրանց մեջ, գ. ըստ ոմանց՝ որևէ փոփոխություն չպետք է մտցնել, թեև որոշ երգերի շուրջ իրենք անգամ միաբան չլին, դ. ոմանք առաջարկում էին եղանակները համառոտել, ե. ոմանք՝ մի որոշակի ձև կամ «ասումն»՝ ընտրել (37): Ամենաշատ հետևողներն ուներ, ըստ Տնտեսյանի, վերջինս երբորդ կարգը. «բայց ասոնց մեջ գրաւոր երաժշտութիւն գիտցողներ շատ սակաւ գտնուելուն համար՝ առաջին կարծիքը ըստ երևութիւն ամենէն զօրաւոր էր մանաւանդ որ այս կարծեաց հետ կը միանային եւ ամեն գուսաներգակ (հանէնտէ) դպիրները» (38): Միաժամանակ Ատենագրության արձանագրութեանց ցուց եւն տալիս, որ վերոնշեալ դասակարգումն առավել կամ պակաս չափով տեսական բնույթ է կրում, «բոլոր անդամները համաձայն են՝ երբեմն փոխելու, կամ ընտրելու, երբեմն ալ համառօտելու...» (40): Եղիա Տնտեսյանին նա ավելի մոտ է համարում շորորդ՝ եղանակները համառոտել ցանկացող խմբին:

<sup>7</sup> Ուշագրավ է ուսումնասիրության մեջ ներբերվող Հ. Մինաս Բժշկյանի խոսքը, որ իրենք և հատկապես Անտոն Զելեպի Տյուգյանը, փորձում էին այնպիսի մի կատարելության վերածել նոր ձայնանիշերի համակարգը, «որ ոչ միայն մեր եղանակներուն ծառայէ, այլև օսմանեանց, արաբացոց եւ յունաց, այլովքն հանդերձ» (24, արդի ձայնագրությունը ստեղծել են Համբարձում Լիմոնջյանը, որը թուրքական ավանդություն ևս «ստասպելական մի կերպար է», Տյուգյան եղբայրները, որոնցից Անտոն ամիրան նաև հայտնի է որպես օսմանյան երաժիշտ, և Մինաս Բժշկյանը): Ավանդական երաժշտության կենդանի փոխանցման տեսակետից հետաքրքիր է նաև Ա. Քերովբեանի դիտարկումը՝ կապված հայկական եկեղեցական ձայնագրության ստեղծումից հետո նրա երկար ժամանակ մեծ տարածում չունենալու հետ. սրան

ու ժամանակի ընթացքում փոփոխություններ կարող են առաջացնել թե՛ ձայների ու նրանց աղերսների, թե՛ դրա մեջ ձայնանիշերի մեկնաբանման հարցում: Հանձնաժողովի նիստերի արձանագրություններում ներկա ընթերցողի համար երբեմն մոլթ ակնարկներ կան այս հարցերի քննության և դրանց լուծման համար որոշումների շուրջ: Սա մանրակրկիտ ձևով մինչ Արձանագրությունների բնագիրը ներկայացնելը, բացում է և քննում ուսումնասիրողը՝ անդրադառնալով ձայնեղանակային համակարգի այն հատվածին, որ արծարծված է նիստերի ժամանակ (դրանք հասնում են մինչև Գձ Շարականները, որից հետո, ըստ երևույթին, նիստերը դադարեցվել են): Տանք այս արժեքավոր ենթագլխի ընդհանուր ուրվագիծը:

Անդրադառնալով հայկական ձայնեղանակների և 19-րդ դարում տեսական որոշ իմաստավորման համար դրանք մակամների հետ համադրելու խնդրին, հեղինակը դարձյալ ցուցաբերում է գիտական զգուշություն և նրբահայացություն.

«ԺԹ. դարուն, Հայոց եկեղեցական Ութ-ձայներուն կառուցը յատկապէս ձայնամիջոցներու տեսակետէն աւելի հասկնալի դարձնելու համար կը գործածուէր համեմատական դրութիւն մը, որով իւրաքանչիւր Չայնին դիմաց կը գտնուէր անոր համապատասխանող օսմանեան, այսօր «դասական» կոչուող եւ պալատի հովանաւորութեամբ զարգացած երաժշտութեան համակարգին մէջ այն ժամանակ գործածուող ձայնեղանակին, այսինքն՝ մաքամ-ին անունը: Այստեղ «համապատասխանող» եզրով շփոթ շառաջացնելու համար ըսեմ, որ ան չի նշանակեր թէ հայկական Ութ-ձայնի համակարգը կը յարմարի մաքամ-ներու համակարգին: Օսմանեան եզրերուն գործածութիւնը, Ութ-ձայներու իւրաքանչիւրին տեսական շրջագիծ մը տալու, նկարագրութիւնը դիւրացնելու միջոց մըն էր: Միւս կողմանէ, չեմ բացառեր անշուշտ, որ ժամանակի ընթացքին նմանցնելու պատճառ, կամ նոյնիսկ առիթ եղած է այս դրութիւնը, ինչպէս կը տեսնուի կարգ մը տաղերու և մեղեդիներու գրաւոր արձանագրութիւններուն մէջ: Յամենայն դէպս նիւթը կարելի չէ սահմանափակել կապկումի կամ ազդեցութեան վարկածներով...» (129):

Ուսումնասիրողը մանրակրկիտ քննում է Աձ և Աձ դարձվածքի՝ արդի ձայնանիշերով տարբեր գրությունները և սրանից առաջացող ձայնի տարբերություններն ու կառուցվածքային փոփոխությունը, վերջինիս՝ ձայների առնչություն-նույնացումների արդյունքում ձայնամիջոցների ու ձայնանիշերի երկիմաստությունները և հնարավոր տարատեսակ լուծումները: Սրանք համադրում է նաև համապատասխան մակամի, հայերեն ձայնանիշերի վաղ գրությամբ այդ մակամի գրառության հիմնաձայնի արդյունքում առաջացող մեկնության հետ (ըստ Տնտեսյանի՝ Աձ դարձվածքը բուն Աձ-ն է):

---

հակառակ էին եկեղեցական երգիչները, քանի որ այս ձայնագրությունը խախտում էր նրանց հեղինակությունն ու վայելած մենաշնորհը (մյուս կողմից այս համակարգը ստեղծող Տյուզյան եղբայրները հալածանքների ենթարկվեցին օսմանյան իշխանությունների կողմից):

Հանձնաժողովի անդամներն անդրադառնում են նաև Ակ ձայնի ու նրա դարձվածքի (Ակ ձայնի երեք ենթախմբերից որը պետք է դարձվածք համարել), Բկ-ի հետ առնչությունների խնդրին, որոնց տարբերությունները պահպանելու համար փորձում են որոշել՝ որ ձայնանիշից սրանք գրի առնել (այս դեպքում հարցը վերաբերում է ոչ թե ձայնի բարձրությանը, այլ ձայնեղանակի հատկանիշները պահպանելուն, որ հանգամանալից բացատրում է աշխատասիրողը):

«Ըստ Տնտեսեանին, եթե Ակ-ը աճէմ-ին համեմատ գրուի, իր Դարձուածքին պիտի համապատասխանէ, այսինքն գրուիթեան պատճառով պիտի քօղարկուի բուն եղանակին եւ դարձուածքին կառուցային յարաբերութիւնը... Միւս կողմանէ, պէտք չէ «Ձայները կորսնցնել», ինչպէս կ'ըսէ Տնտեսեան» (137):

Բացատրելով Ակ, Բկ տարբեր գրություններից, տարբեր մակամների գուգահեռումից առաջացող տարբերությունները՝ նա ի վերջո նշում է.

«Վերջապէս, կը տեսնենք որ գրուիթեան ժամանակակից ընթերցումը թույլ չի տար տեսնելու՝ այն ժամանակ նիւհիւֆթ եւ աճէմ մաքամ-ներով բացատրուած տարբերութիւնը: Քանի որ միւս եղանակը («որ նախիմաց»-ի կարգը) կը համապատասխանէ սէկեահ մաքամ-ին եւ արդէն իր համեմատական ճիշտ տեղը կը գրուի, զայն վեր առնելու մասին բնաւ խօսք չէ եղած անշուշտ» (138):

Եվ հեղինակը եզրափակում է.

«Համառօտելով, կրնանք հաստատել, թէ մօտաւորապէս մէկ ու կէս դար առաջ կը ջանային ձայնեղանակը լաւագոյնս գրել, իսկ այսօր կը ջանանք ձայնագրութիւնը լաւագոյնս կարդալ: Կարելի էր նաեւ, ինչպէս մասնաւորապէս Տնտեսեանի պարագային, քիչ թէ շատ բան մը հասկնալ խաղագրութենէն: Նոյնիսկ քանի մը տարի վերջ այդ նիւթն ալ աւելի դժուարամատչելի պիտի դառնար, ինչպէս կը վկայէ Կոմիտաս Վարդապետ» (139):

Սրանք են ուսումնասիրության կարևորագույն հանգույցները: Հաջորդիվ կանդրադառնանք բովանդակությանն ամբողջությանմը՝ նկատի ունենալով նաև, որ ուսումնասիրությունը հիմնականում դժվար հասանելի է հայ ընթերցողին:

## Բովանդակությունը

Ուսումնասիրությունը ներկայացված է հնարավորինս թեթև ընկալելի, կենդանի շարադրանքով, երաժշտական բարդ հարցերը քննված են պարզ ու մեկին: Նրա առինքնող կենդանությունը նաև նյութի դասավորության մեջ է՝ գրքի թերթերից մեզ է նայում հիմնական բնագրի մեջ զետեղված, նրան գուգահեռ ընթացող մեկ այլ բնագիր՝ եկեղեցական գործիչների, երաժիշտների հայացքները լու-

սանկարներին՝ ուղեկցվող նրանց կենսագրությունները<sup>8</sup>, որ մշակույթի ճակատագրի նախշագարդի խորքում բացում են մարդկային ճակատագրերի ենթախորքը: Այս ծանոթագրությունները դյուրություն համար բովանդակության մեջ ներկայացված են ոչ թե էջերի, այլ այբբենական հերթականությամբ, իսկ այլևայլ ձեռագրերի պատճեններն ու լուսանկարները՝ տիտղոսաթերթեր, նամակներ, եկեղեցու, դպրաց դասի՝ դարձյալ առանձին, բայց ըստ էջերի հերթականության: Նախաբանում ներկայացվում է ուսումնասիրության բոլոր գլուխների ամփոփ բովանդակությունն ու նպատակը (11-16): Աշխատությունը բացվում է նախապատմությամբ՝ 19-րդ դարասկզբի երաժշտական անցուղարձի համառոտ ակնարկով, ներառելով հայկական արդի ձայնանիշերի ստեղծման պատմությունն առաջին անգամ իր ամբողջական համապատկերով (21-26): Առաջին գլխի՝ 1873-1875-ի Երաժշտական Ֆանձնաժողովը եւ Եղիա Տնտեսեան, ենթադրությունում հաջորդաբար ներկայացվում են երաժշտական հանձնաժողովի կազմավորման պատմությունը (29-42), ստեղծման հանգամանքները, սրան առնչվող արձանագրությունների ճակատագիրը: Վերջինը կապված է Եղիա Տնտեսյանի հալածանքների ու մահվան, նրա գործունեության մոռացության հետ: Բացի այդ՝ 1908-ի կողմերը՝ նրա մահվանից շուրջ երեսուն տարի հետո արդեն բազմաձայն երաժշտության ու ավանդապահների անվերջանալի վեճերի մեջ հիմնովին մոռացվել է Հանձնախումբը, այնտեղ քննվող հարցերը դուրս են մնացել հետաքրքրությունների, գուցե նաև իմացության շրջանակից:

Հաջորդ ենթագլուխը նվիրված է Հանձնաժողովի նիստերի գլխավոր դերակատար Եղիա Տնտեսյանի՝ եկեղեցական երաժշտության և խազագրության ժամանակի մեծագույն մասնագետի, բազմաթիվ գրքեր հրատարակած տպագրական գործի գիտակի, հասարակական ու մտավորական գործչի և աբդուլ-համիդյան հալածանքների առաջին զոհի կենսագրությանն ու ողբերգական վախճանին (նրա մահվանից հետո երգարանները գաղտագողի այրում են իր ազգականները՝ «չարը խափանած ըլլալու քաղաքականութեամբ», 45, 43-46): Հաջորդող ենթագլխում քննվում է նրա նպաստը Հանձնաժողովին, տարբեր ճակատներին կերակրող վիճաբանությունների մեջ նրա՝ որպես գիտնականի, խորը

<sup>8</sup> Ներկայացված են Հ. Մինաս Բժկյանի, Համբարձում Լիմոնջյանի, Եղիա Տնտեսյանի, Վահան Բն. Գրիգորյանի, Ռեթես Փափազյանի, Արիստակես Հովհաննիսյանի, Նիկողայոս Թաշնյանի, Համբարձում Չերչյանի, Կարապետ Պաղտատյանի, Վահրամ եպ. Մանկունու, Հովհաննես Տերոյենցի, Գեորգ Գ կաթողիկոսի, Ներսես պատրիարք Վարժապետյանի, Պալաթու Ս. Հրեշտակապետաց եկեղեցու դպրաց դասի, 1970-ականների Կ. Պոլսի Սուրբ Երրորդություն եկեղեցու դպրաց դասի լուսանկարները: Հակիրճ կենսագրություններում ևս ամփոփում է նրանց նկարագիրը՝ այնպիսի անձերի, ինչպիսին Լիմոնջյանը, Տյուգյան ընտանիքը, որոնցից ոմանի, լինելով սուլթանի մտերիմները, մասնակցում են պալատի երաժշտական հավաքույթներին: 1819 թ. իրենց ապարանի մեջ աղոթատեղի պատրաստած լինելու համար այս ընտանիքից չորս անդամներ դատապարտվում են մահվան:

կեցվածքը, ուսումնասիրողի նրբահայացությունը՝ զերծ գաղափարականությունից.

«Ե. Տնտեսեան հասկցած է թէ խազագրութեան տարբեր բանաձևերը ի՛նչպէս կ'արտայայտուին իր ժամանակուան եղանակներուն մէջ, եւ կարողութիւնն ունի զանազանելու՝ այդ համակարգին չարմարող պարագաները: Այս կէտին մէջ ալ կարճամիտ չէ ան. կ'ընդունի՝ այդ շեղումներուն կա՛մ «աղաւաղուած» եւ կամ «զարտուղի», այսինքն տակաւին շրջատրուած իւրայատկութիւններ ըլլալու կարելիութիւնը... բարելաւումը իրեն համար «արեւմտականացում» չէ, այլ գործընթաց մը՝ մօտենալու համար տրամաբանական բացատրութեան ունակ, համակարգուած վիճակի մը» (47):

Հաջորդ ենթագլխում (49-56) հեղինակը քննում է հանձնաժողովի ընթացքի տրամաբանությունը, սրա վրա տարբեր անձանց, դպրոցների ազդեցությունները, որ աստիճանաբար դառնում է ավելի միասեռ, քիչ կազմով: Սրա արդյունքում արագանում է շարականների քննության տեմպը: Հանձնաժողովը տեւել է առնվազն 28 ամիս, այստեղ կարևոր հանգույցներն են Արիստակես Հովհաննիսյանի և Նիկողայոս Թաշճյանի մասնակցությունը, այնուհետև նրանց հեռանալը<sup>9</sup>: Մյուս հանգույցը Թաշճյան-Տնտեսյան հակամարտությունն է.

«Սակայն Ն. Թաշճեանի հակառակութիւնը հիմնովին տարբեր է Յովհաննէսեանի դիրքէն: Տնտեսեան-Թաշճեան բանավէճերը վերլուծումներու եւ մեկնաբանութիւններու տարբերութենէն կը բխին, եւ ոչ այնքան՝ գաղափարախօսութենէ: Տնտեսեանի երկրորդ գեկույցը (Նիստ Թ), դարձեալ եղանակի եւ խազերու բաղդատութեան մասին, հետեւանքն է Թաշճեանի դրդումին» (52)<sup>10</sup>:

Մյուս ենթագլուխը (57-59) նվիրված է այն շարականներին, որոնց անդրադարձել են Հանձնաժողովի անդամները նիստերի ընթացքում. սրանք քննվել են ութ ձայների կարգով, մինչև ԳՁ ներառյալ՝ ըստ այս ձայների մեջ տիպար եղանակների խմբերի: Ուսումնասիրողը վերականգնում է արձանագրությունների հիմքի վրա՝ որ շարականներն են քննության առարկա դարձել, որոնք՝ դուրս մնացել, որոնք իրականում քննվել են, սակայն չեն նշվել՝ ենթադրվելով իրենց համապատասխան տիպական եղանակների հետ<sup>11</sup>: Ըստ այդմ քննված մասը

<sup>9</sup> Առաջինի պնդումը, ըստ որի շարականների վանկերի տևողությունը չի համաձայնեցվում խազերի հետ, ինչպես նաև՝ շարականները ստանալու են, ուստի սրանք պետք է վերախմբագրել կանոնավոր չափով, արժանանում է նիստի բոլոր անդամների հակազդեցությանը:

<sup>10</sup> Հեղինակը վկայում է, ըստ իր հայրապետ փաստաթղթերի, որ 1875-ի հոկտեմբերին, նաև 1876-ի հունվարին Ս. Էջմիածնի հրատարակությունից հետո դեռևս հավանք չի եղել, որ թեև արձանագրություններ չեն պահպանվել (54):

<sup>11</sup> Այսպես օրինակ՝ Ակ շարականների առնչությամբ նշում է. «ԱԶ-ին կը հետեւի Ակ շարականներուն քննութիւնը: Ժողովականներուն լեզուով «Որ նախիմացի կարգէն» կոչուած շարականներուն թիւն է 40: Ասոնց մէջ պէտք է հաշուել նաեւ երկու պատկեր ունեցող Օրհնութեան



կազմում է հայկական շուրջ 1157 շարականների մոտ 1/3-ը: Յավոք, բացի այս արձանագրություններից, առարկայական որևէ այլ նյութ երաժշտական նոտագրված օրինակ չի պահպանվել. ըստ այդմ որևէ պատկերացում չենք կարող կազմել՝ ինչպիսին են եղել այս կամ այն շարականի քննվող և վերջնական ընտրված տարբերակները, ինչպիսի՛ սրբագրություններ են արվել, արդյոք ի՛նչ եզրեր ունեն այդ տարբերակները Թաշճյանի ձայնագրած Շարակնոցի հետ, կամ արդյո՞ք այս քննությունների արդյունքները հաշվի են առնված Տնտեսյանի՛ հետագայում տպագրված Շարակնոցում (վերջինս նրա կազմումը ավարտին է հասցրել դեռ Հանձնաժողովի նիստերից առաջ) և ի՛նչ չափով:

«Յանձնախումբը բացի ատենագրությունէն, իր աշխատանքները, այսինքն երգերու վրայ ըրած փոփոխությունները եւ սրբագրութիւնները գոնէ մասամբ գրած պէտք է ըլլայ: Տնտեսեան ալ «Երաժշտական յանձնաժողով» յօդուածին մէջ կ'ըսէ թէ Կաթողիկոսը կ'ուզէ տեսնել «յանձնաժողովոյն պատրաստած օրինակները»: Այս արձանագրութիւններն ալ ցարդ շէն յայտնուած» (59):

Այս չպահպանված աղբյուրներին նվիրված է առաջին մասի վերջին ենթագլուխը (61-63). դրանցից են նախ հանձնաժողովի անդամների՝ բերանացի կամ գրավոր ներկայացված տարբերակները՝ ըստ իրենց դպրոցի, և հայկական արդի ձայնագրությամբ գրի առնված այլ օրինակներ: Քննության ընթացքում այս օրինակները երգվում էին, բաղդատվում, համադրվում խազագրչալ Շարակնոցների հետ: Գրավոր աղբյուրներից հիշատակվում են Ալեքսանդր էֆենդիի բնագիրը, որն անհայտ է և առայժմ կորսված, մյուսը Ե. Տնտեսյանի Շարակնոցն է, որ նրա որդին հրատարակում է հետագայում՝ 1934-ին երկու երաժշտապետների օգնությամբ (ըստ այդմ՝ դժվար է որոշել նրանց միջամտության չափը նախնական բնագրին): Նշվող մյուս աղբյուրներն են Չերչյան Համբարձում էֆենդիի բնագրի տարբերակը (ըստ այլ վկայության՝ 1856-ին Կարապետ Պաղտատյանի երգեցողությամբ ձայնագրել է Շարակնոց, ԺԹ. դարի այս հնագույն հավաքածուն ևս կորսված է), Թաշճյանի Շարակնոցը, որ դեռ էջմիածին չի մեկ-

շարականները՝ ինչպես էր Աձ-ի պարագային, որով թիւր կը բարձրանայ 57-ի: Իսկ «Այսօր կանգնեցաւ կարգէն» շարականներուն թիւն է 31: Հետեաբար ցանկերէն կը պակսի 23 անուն շարական՝ 3 սրբոց, 1 պահոց հարց, 2 Խաչի, 5 Յարութեան, 9 Մարտիրոսաց եւ 3 Հանգստեան: Իդ. նիստի սկիզբը, Վարագայ Խաչի կանոնին քննութենէն վերջ նշուած է «վերջ Ա.Կ»: Պէտք է ենթադրենք որ պակասող անունները քննուած ըլլալու են նման եղանակ ունեցող այլ շարականներու հետ: Թերեւս բերուած տարբերակները իրար նման ըլլալով վէճի նիւթ չեն դարձած եւ մէկ կողմ դրուած են» (57): Այլու սահմանելով, որ ԲԶ-ի դուրս մնացած բայց ախպար եղանակների վրա կառուցված 7 եղանակներն ըստ երևույթին քննված են իրենց համապատասխան եղանակների հետ, մյուս կողմից դուրս են մնում երեք դարձվածք և երեք այլ շարականներ, նշում է. «Յանձնաժողովի սովորութիւնն է խրդին կամ խնդրայարոյց շարականներուն քննութիւնը յետաձգել...» (58):

նել (նամակագրությունից հայտնի է՝ որքան աղավաղումներ են արվում տպագրության ժամանակ Քաշկյանի նախնական տարբերակի համեմատ): Բնականաբար՝ ինչպես նշեցինք, հասանելի չեն նաև նիստերի ժամանակ բերանացի երգված տարբերակները:

Երկրորդ գլխում՝ Յաննաժողովին զուգահեռ ձեռնարկ մը՝ էջմիածնի հրատարակությունները, եւ Նիկողայոս Քաշկեան, ուսումնասիրողն անդրադառնում է մեզ արդեն հայտնի, Հանձնաժողովի աշխատանքներին զուգահեռ ընթացող մեկ այլ շրջադարձային իրողության՝ Նիկողայոս Քաշկյանի էջմիածին մեկնելուն և Շարակնոցի հրատարակությանը (67-123): Դեպքերը վերականգնվում են շատ ավելի լայն շրջանակում՝ այս իրադարձության ետնախորքում ընկած ազգակաների և իրադարձությունների շղթայի մեջ: Նամակներում արտացոլվում է Քաշկյանի երկակի վիճակը, որ մի կողմից ցանկանում է ներկայանալ որպես տպագրվելիք Շարակնոցի խմբագրող, մյուս կողմից արձանագրում առանց իր համաձայնության բազում միջամտությունները, ինչպես նաև շտապողականության արդյունքում վրիպումները, որ քննադատվելու են հետագայում և քննադատվում են Տնտեսյանի կողմից: Սրանք իր համառ հետևողականությունամբ փորձում է նորից շտկել, ամենաձանր նյութական վիճակում էլ շարունակելով իր հաշվին նամակներ ուղարկելով էջմիածին, որոնք, ըստ երևույթին, անտեսվել են: Այս գլխի մարդկային ու գիտական բախումների դիմագիծը ևս փորձենք արտացոլել՝ նկատի ունենալով նման դեպքերի այնքան ծանոթ, գուցե ուսանելի, շարունակական մնացող երեսակները, դարձյալ այս ամենի մեջ հառնող՝ հակառակորդների միմյանց ուղղված նույն մեղադրանքներով կամայական խմբագրության, կամ նույնիսկ ճիշտ հնավանդ տարբերակների աղավաղման, և այլն...

Ինքնին Շարակնոցի հրատարակությունը Հանձնաժողովին արհեստականորեն արագացված և հապճեպ իրողություն է թվում. այսպես՝ Ն. Քաշկյանը՝ որպես ձայնագրության և երգեցողության ուսուցիչ, 1873 թ. հրավիրվում է հմուտ շարականագետ Գևորգ Գ. Կաթողիկոսի կողմից էջմիածին, սկզբնապես ռուսահայաստանի բնակավայրերից հավաքելու համար օժտված տիրացուների և ուսուցանելու նոր ձայնագրությամբ երգեցողություն: Սրան սակայն տրամաբանորեն պետք է հետևեր Շարակնոցի հրատարակությունը: Այս մասին՝ Քաշկյանի կողմից եղանակների գրառման ու տպագրության պատրաստելու, որին տեղյակ չէր Հանձնաժողովը, կամ ձևացնում էր, թե տեղյակ չէ, հայտնում է մամուլը արդեն 1874 թ. փետրվարին: Սրանով որոշակի հակամարտություն է սկսվում այս երկու թևերի՝ էջմիածնի և Հանձնաժողովի ձեռնարկությունների միջև: Բոլոր հասանելի փաստաթղթերի ներգրավմամբ ուսումնասիրողը քայլ առ քայլ փորձում է բացել դեպքերի, հանգամանքների, հնարավոր մտադրությունների շղթան, պատմության մեջ ներքաշված անձանց դերակատարու-

թյունը՝ զգուշութիւն պահպանելով վերջնական ձևակերպումներում: Առանձին ենթագլխով ներկայացվում է Կարապետ Պաղտատլյանի կերպարը՝ նրան առնչվող կենսագրական պատումներով ու տվյալներով (Գևորգ Դ. կաթողիկոսը ցանկանում էր, որ Թաշճյանը շարականները գրի առնի ըստ Պաղտատլյանի երգածի), Թաշճյանի մեկնումն էջմիածին ու վերադարձը Պոլիս, Թաշճյանի վերադարձից հետո դեպքերը (կաթողիկոսի խնդրանքը, որ Հանձնաժողովն ուղարկի շարականների խմբագրութեան իր արդյունքները, վերջինիս հակառակ խնդրանքը, որ կաթողիկոսն ուղարկի Թաշճյանի տարբերակը, որ իրենք քննեն, ի վերջո այս մերժումից հետո 1875 թ. Շարակնոցի տպագրութիւնն էջմիածնում): Մանրամասնորեն ներկայացվում է Թաշճյանի գործակցութիւնն էջմիածնի հետ Պոլսից՝ ժամագրքի երգերի և Շարակնոցի հրատարակութեան համար, նրա խիստ դժվարին և երկակի կացութիւնն այս ընթացքում՝ Վահրամ վրդ. Մանկունիի լայնորեն միջամտելը, շտապողականութեան արդյունքում տպագրական շատ վրիպումները, որոնք խմբագրում է Թաշճյանը, նրա հորդորները, որ շատ չտապեն և նորից անդրադառնան իր խմբագրումներին: Թաշճյանը միաժամանակ նշում է, որ իր ուղարկած շատ օրինակներ լիովին փոխված են Կարապետ Պաղտատլյանի միջամտութիւններով, նրա «ցուրտ և ցամաք ասութեամբ» և «քմահաճ փոփոխութիւններով», միաժամանակ անդրադառնում է Պաղտատլյանի բամբասանքներին և զրպարտութիւններին՝ իբրև թէ Վեհափառի կողմից եղանակների փոխելու մասին, և այլն (ըստ պահպանված վկայութիւնների՝ կաթողիկոսը ևս ստուգում է շարականները, նրա միջամտութիւններին սակայն Թաշճյանը ձեռք չի տալիս, քանի որ հաջող է համարում՝ համակիր մնալով նրա երգեցողութեանը): Վերջապես՝ այս տպագրութիւնից տաս տարի շանցած, կաթողիկոսի մահից հետո, Ս. էջմիածնի Մինոզը նոր Շարակնոց կազմելու մի այլ ձեռնարկ է փորձում իրականացնել Սահակ վրդ. Ամատունու ձեռամբ, որի առնչութեամբ հրատարակումների միջոցով ներկայացված է Թաշճյան-Ամատունի հակամարտութիւնը՝ նույն՝ ավանդական եղանակները փոփոխութեան ենթարկելու Ամատունու «պսակագերժումներով» (ի պատասխան Թաշճյանի պնդման, որ հրատարակված են «բուն», «նախնի» եղանակները. տե՛ս այս մասին վերը): Նույն՝ երբեմն պայմանական ձևակերպումներն են հառնում Թաշճյանի և Հանձնաժողովի հակամարտութեան մեջ. ըստ Թաշճյանի, երկու հոգուց կազմված հանձնաժողովն ըստ իր ճաշակի և ընկալման է սրբագրում Շարականները: Այս բոլոր փաստերը, մարդկային գործոնի հանգամանքից անդին, օգնում են հասկանալ Շարականների, սրանց տարբեր ավանդույթների, այս ավանդույթների հատումների ու զուգահեռումների բարդ և շատ ավելի հարուստ պատկերը:

Այս առումով ուսումնասիրողը շեշտում է՝ յուրաքանչյուր շարականագետ իր

ավանդույթի կրողն է, և նրա «շտկումները» կրում են իրեն ավանդվածի գրոշմը, «երկրորդ Տնտեսեան, Թաշճեան եւ քանի մը այլ անձեր, երգեցողութեան աւանդական կրթութիւն ստացած են, եւ միաժամանակ համակիրներ են եւրոպական քաղաքակրթութեան: Անոնք ունին «ազգային երաժշտութեան» հասկացութիւն մը, եւ մաս կը կազմեն «լուսաւորեալ»ներուն: Հետեւաբար անպայման քմածին չեն իրենց միջամտութիւնները. անկեղծ նպատակ մ'ունին, եւ անշուշտ՝ սխալվելու իրաւունք: Այս բոլորին վրայ, պէտք է միշտ նկատի ունենալ անձնական յարաբերութիւններէն յառաջացած հարցերը, ոմանք իրար հանդէպ ունեցած նախանձը, եւ ... բոլորին՝ ապրուստ ապահովելու մտահոգութիւնները» (115):

Վերջին ենթագլուխը (117-123) վերհանում է Տնտեսյան-Թաշճյան հակամարտությունը, որ զերծ չէ նաև մարդկային երեսակներից: Սրանից դուրս առարակայորեն ներկայացնելով այս հակամարտության պատմությունը, աշխատիքողն ամփոփում է.

«Եթէ ուզենք պարզ լեզուով համառօտել երկու հեղինակներու տարբերութիւնը, կրնանք ըսել, թէ Թաշճեան եղանակները ազաւազած կը սեպէ, եւ կը խորհի թէ զանոնք պէտք է ուղղել ճաշակով: Տնտեսեան կ'ընդունի ծերոց երգեցողութիւնը, իրենց սխալներով հանդերձ, որպէսզի կարենայ իր ուսումնասիրութիւնը կատարել» (122): Միաժամանակ ուսումնասիրողը նկատում է, որ իրենց բուն գիտական բանավեճի ժամանակ Տնտեսյանը 26 տարեկան է, իսկ Թաշճյանը՝ 19. «Կը բաւարարուիմ նկատելով, թէ այդ շրջանին եկեղեցական երաժշտութեան մանուկ տարիքէն սկսող վարժութիւնը ինչպիսի պատրաստութիւն մը կ'ընծայէ, որ թոյլ կու տայ հրապարակաւ լուրջ բանավեճեր վարելու» (117, ծան.):

Այս գլխին հետևում է բուն Արձանագրություններն ամփոփող երրորդ բաժինը՝ Արձանագրութիւնք Երաժշտական Յանձնաժողովին (127-228), որ գրքի գլխավոր նպատակն է:

Ատենագրությունների ամենաարժեքավոր մասն են սրանց շնորհիվ ի հայտ եկող Եղիա Տնտեսյանի երկու անտիպ ուսումնասիրություն-գեկույցները նիստերի ընթացքում՝ առաջինը նվիրված խազերի տաղաչափական կողմին և ըստ սրա մեկ բանաձևային խմբի մեջ մտնող շարականների միօրինակության բերելուն (167-170), երկրորդը՝ Շարականների խազագրչալ ձեռագրերում Ա ձայնի ու Աձ դարձվածքի բնորոշ խազերին, ըստ սրանց երգերը խմբագրելուն (183-191):

Բարեբախտաբար պահպանված 1873 թ. Ալաթիայում կայացած այս 57 և օգոստոսին կայացած ևս 3 նիստերի արձանագրությունների միջոցով (161-228) հառնում է Շարականների խմբագրության շուրջ տարվող մանրակրկիտ աշխատանքի ամբողջական պատկերը (վերջին նիստերը սակայն անդամների նվազելով ներկայացնում են միայն ընդունված ու քննված շարականների ցանկերը): Բուն Արձանագրություններին նախորդում է ենթագլուխ՝ կարևոր տեղեկություններով նիստերում շոշափված հարցերի՝ վերը ներկայացված արդի հայ

հոգևոր երաժշտության ձայնագրության համակարգի և Ութ-ձայնի մեջ դրա վերծանության խնդիրների մասին(127-139), և Եղիա Տնտեսյանի հոգվածը երաժշտական հանձնաժողովի և նրա կազմավորման մասին՝ ընդօրինակված նրա «Նկարագիր Երգոց» գրքից (1864, 141-152):

Վերջապես Արձանագրությունների ծանոթագրումներում ևս հեղինակը պարզաբանում է դրանցում արտացոլված հարցերը, համադրում տվյալ Շարականի քննվող հատվածի տարբերակները՝ խազագրությունները տպագրյալ Շարականներում և արդի ձայնագրությամբ նոտագրված օրինակները տպագիր ու ձեռագիր աղբյուրներում:

Այս փաստաթղթերի միջոցով վեր է հանում Ութ-ձայն համակարգի այսօր երբեմն կորսված և ուսումնասիրության ենթակա նրբություններին, շարականների խազագրության բանաձևերի ու տիպական եղանակների առանձնահատկություններին տիրապետելու խորությունը:

Աշխատությունն ավարտվում է հավելվածով «Լրացուցիչներ» (233-269), որտեղ հեղինակը ներկայացրել է համառոտ, մատչելի ակնարկ հայ եկեղեցական երաժշտության մի շարք հասկացությունների շուրջ՝ ինչպես ձայն-ձայնեղանակ, ութ-ձայնի հայկական համակարգ և խազագրության համակարգ, Շարականների տեսակներ և հայկական արդի ձայնագրություն, ինչպես նաև քննվող ժամանակի իրադարձությունների՝ Շարականների տպագրության համար որոշիչ Գևորգ Գ. Կաթողիկոսի երկու կոնդակները (233-269): Լրացման բաժնի նյութերը գետեղված են շրջանակի մեջ, որ պետք է ամբողջացնի քննվող ժամանակի հոգևոր պատկերը: Բաժինը բացվում է ժամանակագրական տախտակով (233-235), որ արտացոլում է ուսումնասիրության մեջ ներառված հայ եկեղացական երաժշտության պատմության կարևորագույն իրադարձությունները՝ սկսած Բաբա Համբարձում Լիմոնջյանի ծնունդից և Հայ արդի եկեղեցական երաժշտության նոտագրության ստեղծման մոտավոր թվականից մինչև Գաբրիել Խանջյանի և Կարապետ Պաղտատյանի մահը: Գործիչների ծննդյան ու մահվան թվականները ներկայացված են առանձին, ընդմիջված մշակութային կյանքի իրադարձություններով, ինչպես օրինակ՝ Տնտեսյանի տպարանի բացումը, նրա Նկարագիր երգոցի հրատարակությունը, Հանձնաժողովի կարևորագույն նամակները, մամուլում տեղեկությունները շարականների գրի առման ու մոտալուտ հրատարակության մասին: Սրանով ընթերցողի հայացքի առջև հանում է դեպքերի շարանի ամբողջ հատակագիծը 1811-1880 թվերի միջև՝ որպես կենդանի մի շղթա ներքին-արտաքին իր ազդակներով: Վերջապես՝ «Լրացուցիչներ» բաժինն ավարտվում է երաժշտապետների և եկեղեցական երգիչների «տոհմաձառով» (268-269), որի գագաթին են Մխիթար Սեբաստացին, Խաչատուր Էրզրումեցին և այլք, իսկ հիմքում՝ Հայր Առնոթ Տայանն ու Հայր Վրթանեսը (1939-2010), Հովսեփ Պտիկյանը (1922-2001) և այլն: Հեղինակը ներառել է

անուններ, որ շոշափվում են իր աշխատանքի մեջ: Ներկայացված վերջին սերունդները, դուրս մնալով գրքի ընդգրկած ժամանակից, ևս արտացոլված են տախտակում՝ ըստ նրա ցույց տալու համար, որ Հանձնախմբի պատմությունը սոսկ մի փոքր ժամանակահատված չէ, այլ կենդանի ավանդույթի արտահայտություն, որ աշակերտների մեջ գտնում է իր շարունակությունը:

Սա է այն բազմաշերտ՝ մինչ օրս զգալի հատվածով մասնագետներին անհայտ ու կորուսյալ աշխարհը, որ հնարավորինս ամբողջական շերտ առ շերտ վերհանել ու մեկնել է հեղինակը: Գիրքն ուղղված է բոլոր երաժշտագետ ընթերցողներին՝ ներկայացվող հույժ կարևոր տեսական հարցերով, Շարականի խմբագրության աշխատանքներով, Ե. Տնտեսյանի երկու՝ մինչ օրս անհայտ գեղույցներով, և՛ որպես հայ ճակատագրի մի կարևորագույն հանգույց՝ բոլոր մտավորականներին առհասարակ: Այն ավարտվում է Վերջաբանում հեղինակի մտորումներով հետագա իրադարձությունների, առաջացող «ազգային երաժշտության» գաղափարախոսության, այլևայլ մտայնությունների և ավանդական երաժշտության պահպանության շուրջ: Անշուշտ, եկեղեցական երգեցողության կենդանի ավանդույթը (որ հայտնի պատճառներով կորսվել է արևելահայ իրականության մեջ՝ չի հնչել եկեղեցիներում և տասնամյակներ շարունակ հայտնի է դարձել հասարակությանը համերգային դահլիճներից), աղոթասացությունը, միաձայն՝ ավելի նուրբ միջձայնային բաժանումներով երգեցողության կորուստը, որի կրողներից է տարբեր վանքերից այդ ավանդույթը ներքաշած Կ. Պոլսի դպրոցը, նույնքան ցավալի կլինի, որքան այնքան անդառնալի կորուստները մեր և այլ մշակութային դեգերումների ճանապարհներին:

Մենք կարող ենք միայն մաղթել հեղինակին նույն եռանդը հոգևոր երգեցողության կենդանի ավանդույթը տարածելու և գիտական ուսումնասիրությունների շարունակականության մեջ՝ հայ մշակույթի և գոյության այս ամենածանր օրերում: Երբ Ջայնը՝ մեր մեղեդու և խղճի, որ կանչում էր և կանչում է շուրջն օղակող շփոթության անապատներում, երբ այդ ձայնը երբեմն այնքան ծանր հակառակ արձագանքների է վերակերպվում, և թվում է՝ միայն անվերջանալի կորուստների և «նահանջների՝ առանց երգի»...

ՄԱՀԱԽՈՍԱԿԱՆՆԵՐ  
OBITUARIES  
НЕКРОЛОГИ

---

ԳԵՎՈՐԳ ՏԵՐ-ՎԱՐԴԱՆՅԱՆ  
(1951-2023)



2023 թ. մարտի 29-ին կյանքից հեռացավ Մաշտոցյան Մատենադարանի գլխավոր ավանդապահ, Ձեռագրագիտության բաժնի վարիչ, պատմական գիտությունների դոկտոր, Գևորգյան հոգևոր ճեմարանի և Երևանի պետական համալսարանի երկարամյա դասախոս Գևորգ Տեր-Վարդանյանը:

Գևորգ Տեր-Վարդանյանը ծնվել է 1951 թ. հունվարի 9-ին Հայաստանի Հանրապետության Տավուշի մարզի Ներքին Կարմիրաղբյուր գյուղում, 1968 թ. ավարտել է նույն գյուղի միջնակարգ դպրոցը: 1968-1973 թթ. սովորել է Երևանի պետական հա-

մալսարանի Պատմության ֆակուլտետի Հնագիտության, աղբյուրագիտության և ազգագրության բաժնում, որն ավարտել է աղբյուրագետ-պատմաբանի մասնագիտացմամբ:

1974 թ. սկզբից աշխատել է Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարանում որպես լաբորանտ, 1975 թվականից՝ կրտսեր գիտաշխատող, իսկ 1978-ից՝ ավագ գիտաշխատող: 1977 թ. նա ստանձնել է Մատենադարանի գլխավոր ավանդապահի պարտականությունները: 1992 թ. նշանակվել է նաև Ձեռագրագիտական հետազոտությունների խմբի ղեկավար: 1995-1998 թթ. զբաղեցրել է Հայաստանի Ազգային գրադարանի տնօրենի պաշտոնը: 2001 թ. Գևորգ Տեր-Վարդանյանը կրկին ստանձնել է Մատենադարանի գլխավոր ավանդապահի

պաշտոնը՝ զուգահեռ ղեկավարելով Ձեռագրագիտության խումբը: 2008 թ. Գևորգ Տեր-Վարդանյանը հանձն է առել «Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց» ծրագրի մի խմբի ղեկավարումը, իսկ 2011 թ. դարձել այս ծրագրի հիման վրա ձևավորված «Հայերեն ձեռագրերի Մայր ցուցակ» բաժնի (հետագայում՝ «Ձեռագրագիտության») ղեկավարը: 1991-2003 թթ. եղել է Երևանի քաղաքապետարանի Անվանակոչության հանձնաժողովի նախագահ: 1984 թ. ստացել է պատմական գիտությունների թեկնածուի աստիճան՝ պաշտպանելով «Ներսես Պալիանենցի պատմագրական ժառանգությունը (ԺԳ. դ.)» ատենախոսությունը, իսկ 2016 թ.՝ պատմական գիտությունների դոկտորի աստիճան՝ պաշտպանելով «Հայոց պատմագրքերի գիտական բնագրերի կազմության խնդիրներ և ձեռագրական ավանդույթներ» ատենախոսությունը:

Գևորգ Տեր-Վարդանյանը 1996-2022 թթ. դասախոսել է Երևանի պետական համալսարանի Պատմության ֆակուլտետում, զուգահեռաբար 2005-2022 թթ.՝ Գևորգյան ճեմարանում՝ կարդալով մի շարք դասընթացներ՝ Հնագրություն, Ձեռագրագիտություն, Հնագրություն և ձեռագրագիտություն, Բնագրագիտություն, Պատմագրական և Աստուածաշնչական բնագրագիտություն, Հայերեն սոցիալիզմի պատմություն, Գիրք և գիրքը հայ մշակույթում:

Նա ղեկավարել է Մատենադարանի, համալսարանի և ճեմարանի մի շարք մագիստրոսների և ասպիրանտների գիտական աշխատանքները: Իսկ Մաշտոցի անվան Մատենադարանում երկար տարիներ եղել է մի քանի տասնյակ երիտասարդ աշխատակիցների ոչ միայն բաժնի վարիչը, այլ նաև գիտական ղեկավարն ու ուսուցիչը՝ փոխանցելով նրանց իր մեծ փորձն ու գիտելիքների պաշարը, հայ ձեռագիր մատյանների նկատմամբ սերը, պատրաստելով հայ ձեռագրագետների մի ամբողջ սերունդ:

Գևորգ Տեր-Վարդանյանը նշանակալի ավանդ է ունեցել հայերեն ձեռագրերի պահպանման և գիտական ուսումնասիրության գործում և պատահական չէ, որ երկար տարիներ վարել է Մատենադարանի գլխավոր ավանդապահի պաշտոնը, ղեկավարել հայերեն ձեռագրերի գիտական նկարագրության և ուսումնասիրության բաժինը: Նա հայ ձեռագրագիտության ասպարեզում ժամանակակից ամենահեղինակավոր մասնագետներից էր ինչպես Հայաստանում, այնպես էլ արտերկրում. նա լավագույնս տիրապետում էր հայկական ձեռագրական մշակույթի նրբություններին:

Գևորգ Տեր-Վարդանյանը զբաղվել է հիմնականում միջնադարյան պատմական, ծիսական, դավանաբանական և այլ կարգի աղբյուրների բանասիրական և բնագրագիտական քննությամբ, բնագրերի գիտական հրատարակություններ կազմելու, ձեռագրերի նկարագրության և նմանաբնույթ այլ աշխատանքներով, որոնք էլ ներկայացված են նրա հայերեն և այլալեզու երկու հարյուրից ավելի



ուսումնասիրություններում և հոդվածներում: Նա է եղել 1974-1994 թթ. Մատենադարան մուտք գործած ձեռագրական ամբողջ նոր նյութի (1475 ձեռագրական միավոր) առաջին նկարագրողը:

Հմուտ ձեռագրագետի աշխատությունների մեջ առանձնահատուկ տեղ են գրավում ձեռագրացուցակների կազմումը, մասնավորապես նրա ղեկավարությունում և խմբագրությունում են հրատարակվել Մատենադարանի ձեռագրական հավաքածուն ներկայացնող «Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի» մեծարժեք բազմահատորյակի վերջին յոթ Զ-Ժ., հատորները, և առաջիկայում կհրատարակվեն ԺԱ-ԺԲ. հատորները:

Բացի Մաշտոցյան Մատենադարանի ձեռագիր մատյանների գիտական նկարագրության, ձեռագրացուցակներ կազմելու, խմբագրելու և հրատարակելու աշխատանքներից, նա հետաքրքրված էր նաև անտիպ ձեռագրացուցակների հրատարակման աշխատանքներով, ինչպես նաև այլ ձեռագրական կենտրոնների, մասնավոր հավաքածուների ձեռագրերը գիտական հանրությանը հայտնի դարձնելով: Իրանցից են Մեսրոպ Մազիստրոս Տեր-Մովսիսյանի «Յուցակ հայերէն ձեռագրաց Մկրտիչ Սանասարեանի», Տրդատ եպիսկոպոս Պալյանի «Յուցակ հայերէն ձեռագրաց ի Կեսարիայ, Զմիւռնիայ եւ ի շրջակայս նոցին» ձեռագրացուցակները: Այս շարքը պիտի համալրեին նաև դեռևս անտիպ հետևյալ ցուցակները՝ Վենետիկի Մխիթարյան միաբանության Հարություն Քյուրտյանի հավաքածուի, Մեսրոպ վարդապետ Մաքսուդյանի կատարած ձեռագրերի նկարագրությունների, Երվանդ Լալայանի կազմած Վասպուրականի ցուցակի շարունակությունը, Վրաստանի ձեռագրերի Ազգային կենտրոնի հայերեն ձեռագրերի նկարագրությունների ցուցակը, Ատրպատականի ձեռագրերի նկարագրությունների ցուցակը և այլն:

Փետրվարի 2-ին Վարդանյանը կապող օղակ էր Երևանի Մատենադարանի և աշխարհի տարբեր ծայրերում գտնվող ձեռագրական կենտրոնների միջև: Նրան մեծապես մտահոգում էր աշխարհի տարբեր կետերում գտնվող հայկական ձեռագրական կենտրոնների, հաստատությունների ու անհատների պատկանող, չնկարագրված ձեռագրերի ճակատագիրը, և առաջին իսկ հնարավորության դեպքում ձեռնամուխ էր լինում դրանց նկարագրությանը: Վերջին տարիների նման մեծ ու կարևոր աշխատանքներից է Լիբանանի Կաթողիկե հայոց Զմմառի պատրիարքական վանքի հետ ձեռք բերած պայմանավորվածությամբ Մատենադարանի իր բաժնի մի խումբ աշխատակիցների հետ հազարից ավելի հայերեն չնկարագրված ձեռագրերի նկարագրությունն ու ցուցակի պատրաստումը, որը դեռևս ընթացքի մեջ է: Իսկ այն բոլոր դեպքերում, երբ աշխատանքային ծանրաբեռնվածության ու ժամանակի սղության պատճառով հնարավոր չէր լինում անձամբ կատարելու այս կամ այն կենտրոնում կամ Սփյուռքի հայ հա-

մայնքներում գտնվող ձեռագրերի ցուցակագրման գործը, նա պատրաստակամորեն օգնում և աջակցում էր մյուս ուսումնասիրողներին՝ իրականացնելու նման կարևոր առաքելությունը: Բացի այս աշխատանքներից՝ նա խմբագրել է նաև հայերեն և այլալեզու մի շարք արժեքավոր ձեռագրացուցակներ, ինչպես՝ Ռայմոն Գևորգյանի և Արմեն Տեր-Ստեփանյանի կազմած՝ Ֆրանսիայի Ազգային գրադարանի հայերեն ձեռագրերի ցուցակը (համախմբագիր՝ Բ. Ուտիե), Ռուզան Պողոսյանի կազմած՝ Մատենադարանի երբայերեն ձեռագրերի հայերենանվերեն ցուցակը (համախմբագիր՝ Գ. Մուրադյան), Օլգա Վարդազարյանի կազմած՝ Մատենադարանի եկեղեցասլավոններեն և ռուսերեն ձեռագրերի ցուցակը (համախմբագիր՝ Գ. Մուրադյան):

Ձեռագրերի գիտական ուսումնասիրությունից, գիտական հանրությանը ներկայացնելուց բացի, նրան հետաքրքրում էին նաև մեր հոգևոր գրական հարստության ողիսականը, ներկայիս հանգրվանը և կորուստները: Ձեռագրական կորուստների մասին Սուրեն Գոլանճյանի, Հովհաննես վ. Հյուսյանի, Բաբկեն Բաթուրյանի կաթողիկոս Կյուլեսերյանի հրատարակած հոդվածները Գևորգ Տեր-Վարդանյանը ամփոփել է «Եղեռնը և մեր ձեռագրերի կորուստներն ու փրկությունները» գրքում՝ ավելացնելով այս թեմայով իր ուսումնասիրությունները, որոնցում ներկայացված է թուրքական բարբարոսությունների հետևանքով հայկական կոտորածների ժամանակ մեր ձեռագիր-գրքային մշակույթի կորուստների ընդհանուր պատկերը:

Գևորգ Տեր-Վարդանյանի գիտական գործունեության հաջորդ կարևոր ասպարեզը պատմագրական, վարքագրական և մատենագրական բնագրերի կազմումը և հրատարակումն է: «Մատենագիրք հայոց» մատենաշարում հրատարակվել են Անանիա Շիրակացու (Դ. հտ.), Առնոդ վարդապետի, Արտավազդ վանահայր Երաշխավորի, Համազասպ եւ Սահակ Արծրունիների վկայաբանության (Զ. հտ.), Թովմա Արծրունու եւ Անանունի, Հովհաննես Գրասխանակերտցու, Մեսրոպ Վայոցձորեցու (ԺԱ. հտ.), Արիստակես Լաստիվերցու (ԺԶ. հտ.) գործերի՝ նրա կազմած բնագրերն ու բնագրագիտության համար խիստ արժեքավոր նախաբան-քննությունները՝ հիմք ձեռագրերի, նախկին հրատարակությունների համեմատություն-վերլուծությամբ ու դիտողություններով:

Սրանց կողքին են նաև դեռևս անտիպ Հովհաննես Սարկավազի և Վանական վարդապետի աշխատությունների բնագրերն ու դրանց վերաբերյալ ուսումնասիրությունները:

Գևորգ Տեր-Վարդանյանի աշխատասիրությամբ են հրատարակվել հետևյալ գրքերը՝ Ե. Օտյան, «Մեր երեսփոխանները, մեր ազգային ժողովը», «Մայր Մաշտոց (հտ. Ա., գիրք Ա.)», Վահան Ծ. վրդ. Բաստամեանց, «Տարեգրություն, Ա. էջմիածին (1872-1880 թթ.)»:

Համահեղինակությամբ հրատարակության է պատրաստել հետևյալ գրքերը՝ «Բարձր Հայքի մանրանկարչություն ժԱ-ԺԳ. դդ.» (համահեղինակ է. Կորյունյան), «Պատճէն տումարի (է-ժե. դդ.)» (համահեղինակ՝ Ջուլիետ Էյնաթյան, նաև խմբագիր՝ Գ. Տեր-Վարդանյան):

Մի քանի տասնյակի են հասնում ձեռագրագիտական, բնագրագիտական այն գրքերը, որոնք Գ. Տեր-Վարդանյանի խմբագրությամբ (հաճախ նաև առաջաբանով) են՝ Հրավարդ Հակոբյան, «Արցախ-Ուտիքի մանրանկարչությունը 13-14-րդ դդ.» (1989 թ.), Ալվիդա Միրզոյան, «Սկեռայի մասնատուփը (1293 թ. Կիլիկյան Հայաստան)» (1993 թ.), Թամար Ադամյան, «Հոգի և ժպիտ (մտորումներ, մանրադեպեր)» (1999 թ.), Ստելլա Վարդանյան, «Հայաստանի բժշկության պատմություն. Հնագույն ժամանակներից մինչև մեր օրերը» (2000 թ.), Լևոն Միրիջանյան, «Մեկ ազգ, մեկ ուղղագրություն» (2002 թ.), Ռուբեն Հակոբյան, «Սկզբից էր տառը. Գրի պատմության և տառարվեստի համառոտ ակնարկ, ՏՆՂԴ (4494)» (2004 թ.), «Մեկնութիւն խորանաց» (աշխ. Վ. Ղազարյան, 2004 թ.), «Յիշատակարան Սանահնոյ վանից (Սանահնի քէօթուկը)» (աշխ. Պ. Մուրադյան, 2007 թ.), «Ս. Բարսեղ Կեսարացի, Գիրք պահոց» (աշխ. Կ. Մուրադյան, 2008 թ.), «Մատենագիտություն «էջմիածին» ամսագրի (1974-2008 թթ.)» (կազմեց տեր Արարատ ք. Պողոսյան, 2012 թ.), Ամիրդովլաթ Ամասիացի, «Ուսումն բժշկութեանն է այս» (աշխ. Գ. Կարապետյան, 2014), «Արարատ»-ի ժառանգութիւնը (հ. Ա, Բ., հրատ. պատր. Ս. Նահապետյան, 2017 թ.) և այլն:

Մատենագրարանում աշխատանքային առաջին տարիներից մասնակցելով մատենագրարանյան գրեթե բոլոր գիտաժողովներին, ինչպես նաև Մատենագրարանից դուրս Հայաստանի և միջազգային տարբեր հաստատությունների կազմակերպած հայագիտական գիտաժողովների՝ Գևորգ Տեր-Վարդանյանը թողել է մի քանի տասնյակից ավելի տպագրված և անտիպ զեկուցումներ: Նա հատկապես կարևորում էր գիտաժողովների դերը երիտասարդ գիտնականների համար, ամեն կերպ խրախուսում իր բաժնի աշխատակիցների մասնակցությունը, կարգում բոլորի զեկուցումները և արժեքավոր գիտողություններ անում: Նաև առանձին ուշադրությամբ կազմում և խմբագրում էր գիտաժողովների նյութերի ժողովածուները, որոնցից են «Հայոց եկեղեցի և պետություն. Միջազգային գիտաժողովի նյութեր (մարտի 2-5, 2000 թ.)» (համախմբագիրներ է. Դանիելյան, է. Բաղդասարյան), «Լևոն Խաչիկյան 90. նյութեր Մատենագրարանի հիմնադիր տնօրենի ծննդյան ինստուամյակին նվիրված միջազգային գիտաժողովի (9-11 հոկտեմբերի 2008 թ.)», «Ոսկանյան Աստվածաշունչի հրատարակության 350-ամյակը (1666-2016). «Հայերեն Սուրբ Գրքի թարգմանությունն ու հրատարակությունը պատմության հոլովույթում» միջազգային գիտաժողովի նյութեր (հոկտեմբեր 6-8, 2016 թ.)», «Լևոն Խաչիկյան, Հարյուրամյակ. նյութեր ակադե-

միկոս Լեոն Խաչիկյանի ծննդյան հարյուրամյակին նվիրված հայագիտական միջազգային գիտաժողովի (28-30 հունիսի 2018 թ.):

Իր գիտական գործունեության առաջին տարիներից Գևորգ Տեր-Վարդանյանը հանդես է եկել ձեռագրական նյութերի գիտական արժևորմանը վերաբերող հոդվածներով և հրապարակումներով տարբեր ամսագրերում և թերթերում՝ «Հայրենիքի ձայն», «Երեկոյան Երևան», «Գրքերի աշխարհ», «Ազգ», «Հայաստանի Հանրապետություն», «Հայք» և այլն: Նա ըստ առիթի նշում էր, որ մեր մշակույթի հուշարձանները ժողովրդին մատչելի պետք է դարձնել, և դրա առաջին ճանապարհը ձեռագրերի մասին գիտահանրամատչելի նյութեր հրատարակելն է: Դրա լավագույն օրինակներից էր իր պատրաստած «Շուրիշկանի աւետարանը» գիրքը և իր խմբագրած «Զորավոր ավետարանը» (աշխ. Ա. Հարությունյան, Ա. Սիմոնյան):

Գևորգ Տեր-Վարդանյանը կազմել և հրատարակել է նաև անվանի գիտնականների գիտական ժառանգությունը ամփոփող ժողովածուներ (Մեսրոպ արքեպիսկոպոս Տեր-Մովսիսյան (Մեսրոպ Մագիստրոս), Օննիկ Եգանեան):

1990 թ. ի վեր հայաստանյան մամուլում («Հայաստանի Հանրապետություն», «Ավանգարդ», «Մաշտոց» և այլն) և Փարիզի «Յառաջ» օրաթերթում տպագրել է հայերենի դասական ուղղագրության վերականգնմանը և այդ ժամանակի լեզվաքաղաքականությանը վերաբերող գիտահրապարակախոսական մի շարք հոդվածներ:

Գևորգ Տեր-Վարդանյանը եղել է գիտական և խմբագրական մի շարք խորհուրդների անդամ՝ Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի հրատարակչական բաժնի հրատարակչական խորհրդի անդամ (2006 թ.-ից), «Մատենագիրք հայոց» մատենաշարի գիտական խորհրդի անդամ (2007 թ.-ից), Մատենադարանի գիտական խորհրդի անդամ (2008 թ.-ից), «Բանբեր Մատենադարանի» հանդեսի խմբագրական խորհրդի անդամ (2014 թ.-ից), «Էջմիածին» ամսագրի խմբագրական խորհրդի անդամ (2014 թ.-ից):

Գևորգ Տեր-Վարդանյանի հարյուրավոր հոդվածների մաս են կազմում նաև արժեքավոր գրախոսությունները: Մեծ է նրա դերը ինչպես Հայաստանում, այնպես էլ աշխարհի տարբեր երկրներում հայերեն ձեռագրերի ցուցահանդեսների կազմակերպման և դրանց վերաբերյալ գիրք-ալբոմների պատրաստման գործում:

Գևորգ Տեր-Վարդանյանի տասնամյակների հայրենանվեր աշխատանքի բարձր գնահատականի վկայությունը ոչ միայն նրա աշխատությունների դրվատական գրախոսություններն են, այլ նաև նրա ստացած շքանշանները: 2008 թ. Ֆրանսիայի հանրապետության կառավարության կողմից Գևորգ Տեր-Վարդանյանը պարգևատրվել է «Գեղեցիկ արվեստների և գրականության» շքանշանով 2007 թ. Ֆրանսիայում Հայաստանի տարվա շքանակներում Մատենադարանի

մասնակցություններ կայացած ցուցահանդեսների կազմակերպման գործում ունեցած մեծ ավանդի համար, 2010 թ. Հայաստանի Հանրապետության նախագահի հրամանագրով պարգևատրվել է «Մովսես Խորենացի» մեդալով ՀՀ անկախության հռչակման 19-րդ տարեդարձի առթիվ, գիտության և կրթության բնագավառներում ներդրած նշանակալի ավանդի և բազմամյա վաստակի համար, 2016 թ. հայ մշակույթին մատուցած ծառայությունների, հայագիտության զարգացման գործում ունեցած մեծ ավանդի համար՝ Հայաստանի Ազգային գրադարանի «Հակոբ Մեղապարտ» հուշամեդալով, 2022 թ. իր գիտական գործունեության, մշակույթի ոլորտում ունեցած նշանակալի ավանդի և Մատենադարանում երկարամյա աշխատանքային գործունեության համար, թանգարանների միջազգային օրվա կապակցությամբ Գևորգ Տեր-Վարդանյանը պարգևատրվել է ՀՀ Կրթության, գիտության, մշակույթի և սպորտի նախարարության ոսկե մեդալով:

Տաթևիկ Մանուկյան

Բ.Գ.Թ.

Զեռագրագիտության բաժնի ավագ գիտաշխատող

## ՎԱՐՂԱՆ ԴԵՎՐԻԿՅԱՆ (1964-2023)



Ապրիլի 13-ին 59 տարեկան հասակում կյանքից հեռացավ ՀՀ ԳԱԱ Մ. Աբեղյանի անվան գրականության ինստիտուտի տնօրեն, բանասիրական գիտությունների դոկտոր, Մատենադարանի գիտաշխատող և գիտխորհրդի անդամ Վարդան Դևրիկյանը: Նա որպես գիտնական ձևավորվել ու կայացել էր Մաշտոցյան Մատենադարանում:

Վարդան Դևրիկյանը ծնվել է 1964 թ. մայիսի 18-ին Վանաձոր քաղաքում, արձակագիր, հրապարակախոս Գևորգ Դևրիկյանի որդին էր: 1986 թ. ավարտել է Երևանի պետական համալսարանի բանասիրության ֆակուլտետը: 1989-ից աշխատանքի է անցել Մատենադարանում, և թեպետ հետագայում աշխատել է նաև այլ հաստատություններում, սակայն մշտապես, մինչև իր կյանքի վերջը եղել է Մատենադարանի գիտաշխատող:

Վարդան Դևրիկյանը 1990-1992 թթ. եղել է «Լուսաւորիչ» թերթի գլխավոր խմբագիրը: 1993 թվականից աշխատել է Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնում, որպես «Էջմիածին» ամսագրի խմբագրի տեղակալ, 2000- 2009 թթ.՝ գլխավոր խմբագիր և Մայր Աթոռի Ձեռագրատան վարիչ:

Վարդան Դևրիկյանն այն եզակի մտավորականներից էր, որը որպես ռազմաճակատային լրագրող և զինվոր մասնակցել է Արցախյան պատերազմին: Ունեցել է կապիտանի զինվորական կոչում: 1994 թ. մայիսի 28-ին նա պարգևատրվել է ՀՀ «Մարտական խաչ» երկրորդ աստիճանի շքանշանով:

Վարդան Դևրիկյանը 2009 թ. դեկտեմբերից եղել է ՀՀ ԳԱԱ Մ. Աբեղյանի անվան գրականության ինստիտուտի փոխտնօրեն, իսկ 2015 թ. մայիսից՝ ինստիտուտի տնօրեն:

Նրա հետազոտությունների ծիրը բավականին մեծ է, սակայն հիմնական

ուղղութիւններն են բանասիրութիւնը, հայ հին և նոր գրականութիւնը, ծիսական գրականութիւնը (հատկապէս «Գանձարան» ժողովածուն), հայ տպագրութեան պատմութիւնը և այլն: Նա հեղինակ է երեք տասնյակից ավելի գրքերի, բազմաթիւ գիտական հոդվածների և այլ հրատարակումների, որոնք լույս են տեսել հայերեն, ռուսերեն, անգլերեն, ֆրանսերեն և ռումիներեն լեզուներով:

Վարդան Դերիկյանի ուսումնասիրութիւնները, լինեն դրանք բանասիրական, գրականագիտական, պատմական թե արվեստագիտական, աչքի են ընկնում հայ միջնադարյան մատենագրական նյութի խորը իմացութեամբ, վերլուծական ինքնատիպ մոտեցումներով, շարադրման դերիկյանական գրավիչ ոճով: Համոզված ենք, որ նրա գիտական, ստեղծագործական հարուստ ժառանգութիւնն առանձին ուսումնասիրութեան նյութ է դառնալու:

Վարդան Դերիկյան՝ գիտնականը, քաղաքացին, հայրենիքի զինվորը, մի մարդ էր, որն իր մնայուն հետքն է թողել հայագիտութեան մեջ և որի պայծառ հիշատակը վառ կմնա նրան ճանաչողների սրտերում:

**Կարեն Մաթևոսյան**  
Պատմական գիտությունների դոկտոր, պրոֆեսոր

## ՎԱՐԴԱՆ ԴԵՐԻԿՅԱՆԻ ԱՇԽԱՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ՑԱՆԿ

### Գրքեր

1. Երուսաղեմի հայ ուխտավորը, Ս. էջմիածին, 1999, 74 էջ:
2. Լուսավորչի կանթեղը, Ս. էջմիածին, 2001, 40 էջ:
3. Սրբալույս Մյուռոն (Հ. Քյոսեյանի հեղինակակցությամբ), Ս. էջմիածին, 2001, 152 էջ:
4. Սուրբ էջմիածինը հայ մատենագրութիւնում (Հ. Քյոսեյանի հեղինակակցությամբ), առաջաբանը, նյութերի հավաքումը և ծանոթագրությունները, Ս. էջմիածին, 2003, 528 էջ:
5. Նարեկյան էջեր Սուրբ էջմիածնի ձեռագրերից, Ս. էջմիածին, 2003, 55 էջ:
6. Գանձարան հայ հին բանաստեղծութեան (Պ. Խաչատրյանի հեղինակակցությամբ), կազմեց և ծանոթագրեց, Երևան, 2003, 992 էջ:
7. Զսկսված և չավարտված պատերազմը, Երևան, 2004, 308 էջ:

8. *Կեչառիս - 1000* (Մ. Հասրաթյանի և Կ. Մաթևոսյանի հեղինակակցությամբ), (հայերեն, ռուսերեն, անգլերեն), Ս. Էջմիածին, 2004, 60 էջ:
9. *Պայծառակերպությունը և Վարդավառի տոները*, Երևան, 2006, 87 էջ:
10. *Էջեր հայոց պատմության*, Երևան, 2007, 100 էջ:
11. *Վարդանանք և հայ երիտասարդությունը*, Երևան, 2008, 92 էջ:
12. *Խորհրդավոր ընթրիք. հայկական ավանդույթից մինչև Լեոնարդո*, Երևան, 2008, 112 էջ:
13. *Սրբալույս Մյուռոն* (Հ. Քյուսեյանի հեղինակակցությամբ), Ս. Էջմիածին, 2008, 170 էջ:
14. *Գանձարան*, Գիրք Ա, ֆննական բնագիր, *Մատենագիրք Հայոց*, հ. ԺԳ, Անթիլիաս, 2008, 1-846 էջեր:
15. *Գանձարան*, Գիրք Բ ֆննական բնագիր, *Մատենագիրք Հայոց*, հ. ԺԳ, Անթիլիաս, 2008, 847-1618 էջեր:
16. *Թումանյանը և հայոց հոգևոր ավանդույթը* (հրատարակության է երաշխավորել ՀՀ ԳԱԱ Մ. Աբեղյանի անվան գրականության ինստիտուտը), Երևան, 2010, 120 էջ:
17. *Հայ գիրքը աշխարհի խաչմերուկներում*, Մասն Ա՝ *Վենետիկից Հոոմ* (16-րդ դար), Երևան, 2012, 272 էջ:
18. *Հայ գիրքը աշխարհի խաչմերուկներում*, Մասն Բ՝ *Լվովից Ամստերդամ* (17-րդ դար), Երևան, 2014, 400 էջ:
19. *Ափից ափ լողացող սիրահար պատանու պատմությունը և «Ախթամարը»*, Երևան, 2014, 64 էջ:
20. *Չսկսված և չավարտված պատերազմը*, Երևան, 2014, 432 էջ:
21. *Սուրբ Էջմիածինը արվեստում*, Երևան, 2015, 192 էջ:
22. *Ոսկան վարդապետ Երևանցի. կյանքը և տպագրական գործունեությունը*, Երևան, 2015, 144 էջ:
23. *Լվովի հայկական տպագրության 400-ամյակը*, Երևան, 2016, 134 էջ:
24. *Հայ գիրքը աշխարհի խաչմերուկներում*, մասն Գ՝ *Սուրբ Ղազարից Սուրբ Էջմիածին* (18-րդ դար), Երևան, 2016, 480 էջ:
25. *Հայ մատենագիրները Հայոց գրի և Թարգմանչաց մասին* (Հ. Քյուսեյանի հեղինակակցությամբ), Երևան, 2019, 708 էջ:
26. *Սրբոց տոներին նվիրված գանձարանային կանոնները*, Ս. Էջմիածին, 2020, 472 էջ:
27. *Վասպուրականի արծիվը հայ գրականության անդաստանում*, Երևան, 2021, 376 էջ:



28. *Սրբալույս Մյուռոնը հայ մատենագրության մեջ (V-XIX դդ.)*, Ս. Էջմիածին, 2021, 360 էջ:
29. *Սուրբ Էջմիածնի տպարանի հիմնումը և գործունեությունը 18-րդ դարում (Շ. Դևրիկյանի հեղինակակցությամբ)*, Ս. Էջմիածին, 2022, 302 էջ:
30. *Святое Муро* (в соавторстве с А. Кесеяном), Св. Эчмиадзин, 2001, 60 с.
31. *Святое Муро*, Св. Эчмиадзин, 2008, 80 с.
32. *Тайная вечеря. От армянской традиции до Леонардо*, Ереван, 2008, 111 с.
33. *Transfiguration and the Feast of Vardavar*, Yerevan, 2006, 60 p.
34. *Holy Myron*, Echmiadzin, 2008, 75 p.
35. *The last Supper. From Armenian Tradition to Leonardo*, Yerevan, 2008, 112 p.
36. *La mystère de Saint Chrême* (avec Hakob Keusseyan), Saint Etchmiadzine, 2001.
37. *Voskan Vardapet Yerevantsi. Life and Typographic Activity*, Yerevan, 2015, 104 p.
38. *Armenian Pilgrims in Rome*, Yerevan, 2016, 128 էջ:

#### Գիտական հոդվածներ

1. «Մի էջ Էջմիածնի տպարանի պատմությունից», *Բանբեր Հայաստանի արխիվներ*, 1986, հմր. 1, էջ 147-152:
2. «Մի հին երգի ամբողջական բնագիրը», *ԲեՀ*, 1984, № 1, էջ 163-166:
3. «Շնորհալին Ալիշանի գնահատությամբ», *ԲեՀ*, 1990, № 2, էջ 138-142:
4. «Գրական ավանդույթը Ալիշանի տեղագրական գործերում», *Էջմիածին*, 1996, № 4, էջ 71-84:
5. «Սրբալույս Մյուռոն», *Էջմիածին*, 1996, № 1, էջ 90-96:
6. «Ս. Էջմիածինը Վենետիկի Մխիթարյանների ժԸ-ԺԹ դարերի գիտագրական ժառանգությունում», *Բազմավէպ*, 2001, Ս. Ղազար, էջ 129-138:
7. «Գրերի գյուտի Բալուի ավանդությունը», *Էջմիածին*, 2005, Ժ-ԺԱ, էջ 118-129:
8. «Պայծառակերպության պատկերագրության ձևավորման գրական սկզբնաղբյուրները», *Էջմիածին*, 2005, ԺԲ, էջ 14-27:
9. «Սրբոց Թարգմանչաց նվիրված գանձերը», *Էջմիածին*, 2005, № 1, էջ 35-46:

10. «Նոյյան տապանի մասունքը», *Էջմիածին*, 2007, Ը, էջ 27-43:
11. «Վարդանանք և հայոց եկեղեցին», *Էջմիածին*, 2007, ԺԱ, էջ 86-95:
12. «Հոգեգալստյան պատկերների խորհրդավոր ծերունին և շնագլուխը», *Էջմիածին*, 2007, ԺԲ, էջ 73-83:
13. «Սրբալույս մյուտոնը հայոց միջնադարում», *Էջմիածին*, 2008, Թ, էջ 74-83:
14. «Սրբալույս մյուտոնի ժողովրդական պաշտամունքը», *Էջմիածին*, 2008, Թ, էջ 84-87:
15. «Եկեղեցական տոների գանձարանային ընթացքը Ս. Ծննդից մինչև Հոգեգալուստ», *Էջմիածին*, 2009, Բ, էջ 105-119:
16. «Եկեղեցական ամառային տոների գանձարանային ընթացքը», *Էջմիածին*, 2009, Գ, էջ 148-158:
17. «Զիավոր սրբերի գանձարանային կանոնները», *ՊԲՀ*, 2010, № 3, էջ 117-128:
18. «Սուրբ Ծննդյան պատկերագրությունը և մատենագրական սկզբնաղբյուրները», *Էջմիածին*, 2010, Գ, էջ 93-103:
19. «Հայոց միջնադարի ազատագրական լեգենդը. մաս առաջին, Հայհոռմեական դաշինքը գրական սկզբնաղբյուրներում, Երևան», *Վէմ*, 2010, հուլիս-սեպտեմբեր, № 3 (31), էջ 81-99:
20. «Տերյանի՝ Վյաչեսլավ Իվանովին նվիրված բանաստեղծությունը», *Հումանիտար գիտությունների արդի հիմնախնդիրներ*, Երևան, 2011, էջ 13-19:
21. «Թագավորական իշխանությանը տրված բնորոշումները գանձերի բարեխոսական հայցվածներում», *Գրականագիտական հանդես*, Երևան, 2011, ԺԱ-ԺԲ, էջ 144-152:
22. «Կոստանդիանոսի վարժի և Սուփասյանց տեսիլի հիշատակությունները «Գանձարան» ժողովածուում», *Աշտանակ հայագիտական հանդես*, Մատենադարան, Երևան, 2011, հ. Գ, էջ 65-92:
23. «Հայոց միջնադարի ազատագրական լեգենդը. մաս երկրորդ. Ներսես Մեծի մարգարեական կանխասացությունը և այլ տեսիլներ», *Վէմ*, Երևան, 2011, հունվար-մարտ, № 1(33), էջ 55-77:
24. «Հակոբ Մեղապարտի հինգ հրատարակությունները. տպագիր և ձեռագիր օրինակների համեմատական ֆննդություն», *Վէմ*, 2012, ապրիլ-հունիս, № 2 (38), էջ 152-179:
25. «Աստվածահայտնության գանձարանային կանոնը և պատկերագրությունը», *Գրականագիտական հանդես*, ԺԳ, Երևան, 2012, էջ 140-154:

26. ««Գանձարան» ժողովածուի «Համաւրէն Մարգարէիցն» կանոնը», *ԲՄ*, № 19, 2012, էջ 311-319:

27. «Մաշտոց ծիսարանի հնագույն խմբագրության վերհանումը», *էջմիածին*, 2013, ժ, էջ 115-121:

28. «Հայ սրբախոսական գրականության հմուտ հետազոտողը (Քնարիկ Տեր-Դավթյանի ծննդյան 90-ամյակի առթիվ)», *Պատմա-բանասիրական հանդես*, 2016, № 3, էջ 259-263:

29. «Հայր Առնոյ Ալիշանի գիտական և գրական ժառանգությունը», *ՊԲՀ*, 2021, N3, էջ 3-31:

### Այլ հրատարակություններ

30. «Կյանքից հեռացավ հայ ձեռագրագիտության նահապետը (Արտաշես Մաթևոսյանի մասին)», *էջմիածին*, 2004, Բ-Գ, էջ 187-188:

31. «Սրբոց Թարգմանչաց եկեղեցական կանոնը», *Միջազգային գիտա-ժողով նվիրված Հայոց գրերի գյուտի 1600-ամյակին, Ձեկուցումների ժողովածու, Երևան, 12- սեպտեմբերի, 2005 թ.*, Երևան, 2006, էջ 511-518:

32. *Մայր Յուզակ հայերէն ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի*, հ. Բ, Երևան, 2004, № 301-600 ձեռագրերի թեմատիկ, տեղանունների. անձնանունների, 11 «Գանձարանների» գանձերի սկզբնատողերի և հարակից այլ նյութերի ցանկերի կազմում, էջ 1473-1662:

33. *Մայր Յուզակ հայերէն ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի*, հ. Գ, Երևան, 2007, ցանկերի կազմում, էջ 1777-2002:

34. *Մայր Յուզակ հայերէն ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի*, հ. Դ, Երևան, 2008, ցանկերի կազմում, էջ 1465-1692:

35. *Մայր Յուզակ հայերէն ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի*, հ. Ե, Երևան, 2009, ցանկերի կազմում, էջ 1269-1472:

36. «Давтак Кертог», *Православная Энциклопедия*, т. 13, 2011, с. 612.

37. *Գանձեր Հայաստանի Ազգային գրադարանի. պատկերագիրք*, կազեց Ռ. Ղազարյան, ծանոթագրությունները Վ. Դերիկյանի, Երևան, 2012, էջ 90-97:

38. *Հայ գիրքը 1921-1930*, կազմողներ՝ Օ. Գյուլումյան, Ս. Գրիգորյան, նախաբանը Վ. Դերիկյանի, Երևան, 2012, էջ VII-XII:

39. *Ռաֆայել Իշխանյան, Հայ գրքի պատմություն*, հրատ. պատրաստեց Ա. Նիկողոսյանը, նախաբանը Վ. Դերիկյանի, Երևան, 2012, էջ 9-14:

40. «Католикос», *Православная Энциклопедия*, т. 32, 2013, сс. 42-48.

41. «Киракос Гандзакечи», *Православная Энциклопедия*, т. 34, 2014, сс. 80-82.

42. «Рипсимия, Гаиания и 35 святых дев», *Православная Энциклопедия*, т. 60, 2016, сс. 8-12.

43. «Քրիստոսի անձեռակերտ պատկերի պատմության հայկական խմբագրությունները», *Արշալույս քրիստոնեության Հայոց*, (Գիտաժողովի նյութեր), Երևան, 2016, էջ 109-120:

44. «Հայ գրականության Մխիթարյանների կատարած պարբերաբանումները 19-րդ դարում», *Վենետիկի Մխիթարյան Միաբանություն-300 (Գիտաժողովի նյութեր)*, Երևան, 2017, էջ 431-444:

45. «Ժողովրդական հավատալիքները Ահարոնյանի «Մասիսը» ստեղծագործության մեջ», *Ավետիս Ահարոնյան. Միջազգային գիտաժողովի նյութեր, 2016 թ., դեկտեմբերի 15*, Երևան, 2017, էջ 104-118:

46. *Հայ գիրքը 1931-1940*, կազմողներ՝ Յ. Գյուլումյան, Ս. Գրիգորյան, առաջաբանը Վ. Գերիկյանի, Երևան, 2018, էջ VII-IX:

47. *Հովհաննես Թումանյանի երկերի լրակատար ժողովածու 10 հատորով*, հ. 2, *Քառյակներ, բալլադներ, թարգմանություններ, ծանոթագրեցին Վ. Գերիկյանը և Վլ. Կիրակոսյանը*, Երևան, 2018, էջ 528-555, 571-609, 626-663:

48. «Սերգեյ Սարինյան. Պատմաբանը և գրականության տեսաբանը», *Հայ գրականության երկու դարը*, գիրք 7, 2018, էջ 3-8:

49. *Հովհաննես Թումանյանի երկերի լրակատար ժողովածու 10 հատորով*, ծանոթագրեցին Վ. Գերիկյանը և Վլ. Կիրակոսյանը, հ. 3, *Բանաստեղծություններ*, էջ 2019, 524-580:

50. А. Арамян, *Очерки истории Армяно-испанских литературных и культурных отношений V-XX вв.*, Предисловие Л. Варданян и В. Деврикияна, Ереван, 2019.

51. Հայր Ղևոնդ Ալիշան, *Նամականի*, հ. երկրորդ (1871-1889), աշխատասիրութեամբ՝ Հ. Վահան Ծ. Վարդապետ Օհանեսանի, խմբագիր Վ. Գերիկյան, ծանոթագրություններ, Երևան, 2021, էջ 351-406:

52. Հայր Ղևոնդ Ալիշան, *Նամականի*, հ. երրորդ (1890-1901), աշխատասիրութեամբ՝ Հ. Վահան Ծ. Վարդապետ Օհանեսանի, խմբագիր Վ. Գերիկյան, ծանոթագրություններ, Երևան, 2021, էջ 682-799:

53. «Իրաքի հայոց առաքելական թեմը», *Իրաքի հայերը. գիտաժողովի*

նյութեր (29-31 մայիս 2017), 2021, էջ 399-438:

54. «Սուրբ Էջմիածնի նպաստը Առաջին Հանրապետության արտաքին ֆաղափականությանը», Հայաստանի Ա հանրապետության 100-ամեակ. Գիտաժողովի նիւթեր (21-23 մարտ 2018), 2021, էջ 505-525:

55. «Եգիպտոսի հայոց թեմը», Եգիպտոսի, Սուլտանի եւ Եթովպիոյ հայերը, 1. Գիտաժողովի նիւթեր, 2022, էջ 111-166:

56. «Ованес Драсханакертци», Православная Энциклопедия, т. 52, 2023, с. 350.

57. Կարեն Մաթևոսյան (ծննդյան 65-ամյակի առթիվ), ՊԲՀ, 2023, № 2, էջ 334-341:

## ՀԱՅԳԵ ԲՈՒՇՀԱՈՒՉԵՆ (1939-2023)



Արդի հայագիտության արտասահմանցի նշանավոր հետազոտողների շարքից պակասեց ևս մի թանկագին անուն՝ Հայդե Բուշհաուզենը: Նրա ամուսինը՝ ավստրիացի պրոֆեսոր Հելմուտ Բուշհաուզենը (1937-2014), լայնորեն հայտնի է աշխարհի բյուզանդագիտա-

կան և հայագիտական շրջանակներում: Նրա անբաժան գործակիցն էր կինը՝ ճարտարապետության դոկտոր Հայդեն:

1976 թ. Հելմուտ և Հայդե Բուշհաուզեններն աշխատում էին Վիեննայի Մխիթարյան Միաբանության գրադարանում: Նրանց ուշադրությունը գրավեցին Արիմում գրված հայկական ձեռագրերը: Հայերի Արիմում հաստատված լինելու և մշակութային ծանրակշիռ ավանդ թողնելու փաստը շատ հետաքրքրեց նրանց, ուստի սկսեցին ավելի խորն ուսումնասիրել Հայոց պատմությունը: 14-րդ դարի 30-ական թվականներից բազմաթիվ հայեր, հիմնականում Անիից և այլ շրջաններից, ստիպված էին լքել իրենց հայրենիքը: Հեռանալիս նրանք իրենց հետ էին տանում ձեռագրեր, քիչ չէին նաև արտագաղթող գրիչներն ու մանրանկարիչները: Պահպանվել են որոշ ձեռագրեր, որոնք սկսել են ընդօրինակվել Հայաստանում և ավարտին են հասցվել Արիմում: Տեղի մանրանկարիչները, իհարկե, պահպանում էին իրենց ազգային ավանդույթները, սակայն գերծ չէին մնում եվրոպական արվեստի ազդեցությունից (Արիմի հայաբնակ հատվածը գտնվում էր ջենովացիների իշխանության ներքո): Բուշհաուզեն ամուսինները հետաքրքրվեցին գեղարվեստական դպրոցների և էսթետիկական սկզբունքների գուգակցման երևույթով, որով առանձնանում էր Արիմի հայկական ձեռագրական արվեստը: Նրանք նաև կազմեցին Վիեննայի Մխիթարյան Միաբանության հայկական նկարագրող ձեռագրերի ցուցակը՝ համապատասխան ուսումնասիրությամբ՝ *Buschhausen Haide und Helmut, Die illuminierten Armenischen Handschriften der Mechitaristen-Congregation in Wien, Wien, 1976:*

Իրենց ուսումնասիրությունների խորացման նպատակով Բուշհաուզեն ամուսինները դիմել են Լենինգրադի էրմիտաժի աշխատակից, արվեստաբանությունից դոկտոր Ալիսա Բանկին, որը նրանց ուղղորդել է կապ հաստատել Մատենադարանի հետ: Մատենադարանի տնօրեն ակադեմիկոս Լևոն Խաչիկյանը, որ զբաղվում էր հայերի դեպի Ղրիմ զանգվածային արտագաղթի պատմական պատճառներով, առաջարկեց Բուշհաուզեններին զբաղվել Ղրիմի հայկական մանրանկարչության ուսումնասիրությամբ: Ուստի որոշվեց, որ նրանք պետք է քննեն Մատենադարանում և արևմտյան հավաքածուներում պահվող Ղրիմի հայկական ձեռագրերը՝ Մատենադարանի գիտաշխատող, արվեստաբանությունից դոկտոր, Ղրիմի մանրանկարչությունն ուսումնասիրող էմմա Կորխմազյանի (1930-2009) համագործակցությամբ: Այդ բազմամյա գործակցությունը պսակվեց «Ղրիմի հայկական մանրանկարչությունն ու ճարտարապետությունը» գրքի հրատարակմամբ, որ ներառում է աշխարհի տարբեր ձեռագրատներում պահվող Ղրիմի հայկական մանրանկարների 1450 լուսանկար:

Հայդե և Հելմուտ Բուշհաուզենները համագործակցել են նաև Մատենադարանի աշխատակից, բժշկագիտության դոկտոր Ստելլա Վարդանյանի հետ: 1978 թվականից ի վեր Բուշհաուզենները մասնակցում էին Մատենադարանի գիտաժողովներին, այցելում Հայաստանի և Արցախի պատմական հուշարձանները: Նրանց մտերիմ բարեկամն էր նաև Մատենադարանի հայկական գրչության կենտրոնների լավագույն և չգերազանցված գիտակ Արտաշես Մաթևոսյանը (1922-2004), որի հետ աշխատել են նշանավոր «էմիաժնի Ավետարանի» ուսումնասիրության և ֆաքսիմիլե հրատարակության վրա: Այն իր մակարդակով և նշանակությամբ հայկական ձեռագրերի հրատարակության առավել աչքի ընկնող օրինակներից է:

Տարիներ շարունակ աշխատելով Մատենադարանում, Հելմուտ և Հայդե Բուշհաուզենները մասնակցել են նաև միջնադարագետների և հայագետների միջազգային բազմաթիվ համաժողովների, հետազոտողներին ծանոթացնելով հայկական արվեստի, ճարտարապետության և ձեռագրական ժառանգության հուշարձաններին:

Մատենադարանի աշխատակիցներն իրենց խորին երախտագիտությունն են հայտնում Բուշհաուզեն ամուսիններին և մշտապես վառ կպահեն նրանց հիշատակը:

Նրանց աշխատությունների ցանկին կարելի է ծանոթանալ հետևյալ կապուղիով՝ [http://opac.regesta-imperii.de/lang\\_de/autoren.php?](http://opac.regesta-imperii.de/lang_de/autoren.php?name=Buschhausen%2C+Helmuth)

[name=Buschhausen%2C+Helmuth](http://opac.regesta-imperii.de/lang_de/autoren.php?name=Buschhausen%2C+Helmuth)

Լինա Պիրադովա  
Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարան,  
գերմաներենի թարգմանիչ, զբոսավար

**ԲԱՆԲԵՐ ՄԱՏԵՆԱԴԱՐԱՆԻ ՀԱՆԴԵՍԻ ՀՈԴՎԱԾՆԵՐԻ  
ՁԵՎԱՎՈՐՄԱՆԸ ՎԵՐԱԲԵՐՈՂ ՊԱՀԱՆՁՆԵՐ**

1. Ներկայացվող հոդվածի ծավալը չպետք է գերազանցի 40.000 նիշը՝ ներառյալ բացատները, հրապարակումներինը՝ 80.000 նիշը:
2. Հոդվածին և ամփոփումներին վերնագրից հետո պետք է նախորդեն բանալի բառեր՝ թվով 8-10:
3. Հոդվածին պետք է հետևի ամփոփում՝ անգլերեն (ֆրանսերեն, գերմաներեն) և ռուսերեն՝ 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:
4. 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:
5. 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	ղ – 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	

6. 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 այն համառոտել:



- գ. 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՝

**Դափթ Անյաթ**, *Սահմանք իմաստասիրութեան*, համահավաք ֆննական քննադիրը, 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:

**Մովսես Կաղանկատացի**, *Պատմութիւն Աղուանից աշխարհի* (ՄՀ<sup>1</sup>, 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

7. Հանախակի հղվող աղբյուրների համար մշակել համառոտագրություններ, որոնց ցանկը կցել հոդվածի վերջում:

8. 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>):

<sup>1</sup> = Մատենագիրք 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

## ՄԱՏԵՆԱԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ

### ԳԷՈՐԳ ՏԷՐ-ՎԱՐԴԱՆԵԱՆ

Մաշտոցեան Մատենադարանի ձեռագրական հաւաքածուները  
(ժողովման պատմութեան համառօտ ուրուագիծ).....5

### ՄԱՐԻՆԵ ՍԱՐԳՍՅԱՆ

Ղազար Ջահկեցու «Գիրք աղօթից»-ի 1742-1744 թթ.  
տպագրված տարբերակները .....32

## ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆ ԵՎ ԱԶԳԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆ

### ԿԱՐԵՆ ՄԱԹԵՎՈՍՅԱՆ

Ներսես Շնորհալու ծննդյան թվականն ըստ  
իւր եղբորորդի Գրիգորի հիշատակարանի .....44

### ԱՐՄԵՆ ՊԵՏՐՈՍՅԱՆ

Հայոց հնագոյն թաղման ծեսերը  
(ըստ ազգածին ավանդության տվյալների).....56

### ԶՈՀՐԱԲ ԳԵՎՈՐԳՅԱՆ

Պատեր և պարիսպներ. մասնավորի ու հանրայինի միջև  
սահմանները Կիլիկյան Հայաստանի փառաբային միջավայրում.....68

### ՀԱՅԿ ՀԱՄԲԱՐՁՈՒՄՅԱՆ

Ինչո՞ւ, ե՞րբ և որքա՞ն են ուսում «Սասնա ծռեր»  
էպոսում ու միջնադարյան գրականության մեջ. սնունդն ու ծեսը .....81

### ՍԱՄՎԵԼ ՌԱՄԱԶՅԱՆ

Անի փառաբի կործանման մասին թուրքական  
ավանդագրոյցը և դրա հայկական արմատները.....108

### ՀԱՅԿԱԶ ԳԵՎՈՐԳՅԱՆ, ՀԵՆՐԻԿ ԽԱԶԱՏՐՅԱՆ

Մարդպետություն գործակալությունը և մարդպետ պաշտոնյան.....129

### ԱՇՈՏ ՍԱՐԳՍՅԱՆ

Հայ պատմագրության ուսումնասիրման փառաբանական դիտանկյան  
ներածական հարցեր.....158

**ԲԱՆԱՍԻՐՈՒԹՅՈՒՆ**

**ՌՈՒՋԱՆ ՊՈՂՈՍՅԱՆ**

ԺԳ դարում ընդօրինակված  
 «Բանի իմաստասիրաց»-ի շոք տարբեր բնագիր ..... 189

**ԱՐՎԵՍ**

**ՇՈՂԱԿԱԹ ԴԵՎՐԻԿՅԱՆ**

Գրիգոր Նարեկացու տեսիլի պատկերագրությունը  
 (Մանրանկարներից մինչև Մխիթարյան  
 հայրերի հրատարակությունների փորագրանկարներ) ..... 204

**ԼՈՒՍԻՆԵ ԲԱՐՍԵՂՅԱՆ**

«Հաղորդությունը» Թորոս սարկավազի և Թորոս Տարոնացու  
 մանրանկարներում ..... 216

**ՀՆԱԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ**

**ԱՐՄԱՆ ՆԱԼԲԱՆԴՅԱՆ, ԳԻԱՆԱ ՄԻՐԻՋԱՆՅԱՆ**

Սանահինի արհայական-իշխանական հանգստարանները  
 Զաֆարյանների տապանատան հնագիտական  
 պեղումների համապատկերում ..... 225

**ՄԵՐԻ ՍԱՖԱՐՅԱՆ**

Մովեդի վանական համալիրը  
 (2021-2022 թթ. պեղումների արդյունքները) ..... 235

**ՀՐԱՊԱՐԱԿՈՒՄ**

**ԱՐՏԱԿ ՄԱՂԱՅԱՆ**

Արցախի բնակավայրերն ըստ Երուսաղեմի  
 և Հակոբյանց վանքի նվիրակի հաշվետումարի ..... 252

**ԳՐԱԵՈՍՈՒԹՅՈՒՆ**

**ԱՐՈՒՍՅԱԿ ԹԱՄՐԱԶՅԱՆ**

Արամ Քերովբեան, *Զայն Յանապատի. Եկեղեցական  
 երաժշտության բարեկարգումը ԺԹ. դարու վերջաւորութեան,*  
 Ակն ընկերակցութիւն, Փարիզ, 2017 ..... 271

---

**ՄԱՀԱՆՈՍԱԿԱՆՆԵՐ**

<b>Տաթևիկ Մանուկյան, Գեվորգ Տեր-Վարդանյան (1951-2023)</b> .....	294
<b>Կարեն Մաթևոսյան, Վարդան Գեվրիկյան (1964-2023)</b> .....	301
<b>Լինա Պիրադովա, Հայդե Բուշնաուզեն (1939-2023)</b> .....	309
 <i>ԲԱՆԲԵՐ ՄԱՏԵՆԱԴԱՐԱՆԻ հանդեսի հոդվածների</i> <b>ձևավորմանը վերաբերող պահանջներ</b> .....	311

---

**CONTENTS**
**BIBLIOGRAPHY****Gevorg Ter-Vardanyan**

The Manuscript Collections of Mashtots Matenadaran ..... 5

**Marine Sargsyan**

The Versions of the *Prayer Book* by Ghazar Jahkets'i  
Printed in 1742–1744 ..... 32

**HISTORY AND ETHNOGRAPHY****Karen Matevosyan**

The Date of Birth of Catholicos Nersēs Shnorhali  
according to the Colophon of his Nephew Grigor ..... 44

**Armen Petrosyan**

Funeral Rites of Earliest Armenians  
(According to Ethnogenic Tradition) ..... 56

**Zohrab Gevorgyan**

Walls and Fences: Boundaries between the Private  
and Public in the Urban Environment of Cilician Armenia ..... 68

**Hayk Hambardzumyan**

Why, When and How Much They Eat in the Epic  
"Sasna Tsrer" and in Medieval Literature? Food and Ritual ..... 81

**Samvel Ramazyan**

The Turkish Legend about the Destruction of the  
City of Ani and its Armenian Roots ..... 108

**Haykaz Gevorgyan, Henrik Khachatryan**

The Office of Mardpetut'yun and the Mardpet Official ..... 129

**Ashot Sargsyan**

Introductory Issues Related to the Study of Armenian  
Historiography from the Political Aspect ..... 158

---

**PHILOLOGY**
**Ruzan Poghosyan**

- Four Different Copies of “Sayings of Philosophers”  
from the 13th Century.....189

**ART****Shoghakat Devrikyan**

- Iconography of Grigor Narekats‘i’s Vision  
(From Miniatures to Engravings of Mekhitarists’ Publications).....204

**Lusine Barseghyan**

- Communion of the Apostles in the Miniatures  
of T‘oros the Deacon and T‘oros Taronats‘i.....216

**ARCHAEOLOGY****Arman Nalbandyan, Diana Mirijanyan**

- Sanahin as a Royal and Princely Cemetery.....225

**Meri Safaryan**

- The Monastery Complex of Srvegh (Results of excavations 2021–2022).....235

**PUBLICATION****Artak Maghalyan**

- The Settlements of Artsakh according to the Donation  
Book of the Saint James Monastery of Jerusalem.....252

**BOOK REVIEW****Arusiak Tamrazian**

- Aram Kerobian, *A Voice in the Wilderness. Reform of the Church  
Music in the Late 19th Century*, Paris, 1917.....271

**OBITUARIES**

- Tatevik Manukyan**, Gevorg Ter-Vardanyan (1951-2023).....294

- Karen Matevosyan**, Vardan Devrikyan (1964-2023).....301

- Lina Piradova**, Heide Buschhausen (1939-2023).....309

## СОДЕРЖАНИЕ

### БИБЛИОГРАФИЯ

#### **Геворг Тер-Варданян**

Рукописные собрания Матенадарана им. Маштоца..... 5

#### **Марине Саргсян**

Версии «Молитвенника» Казара Джахкеци,  
напечатанная в 1742-1744 гг. .... 32

### ИСТОРИЯ И ЭТНОГРАФИЯ

#### **Карен Матевосян**

Дата рождения католикоса Нерсеса Шнорали согласно  
памятной записи его племянника Григора..... 44

#### **Армен Петросян**

Похоронные обряды  
древнейших армян (по данным этногонического предания)..... 56

#### **Зограб Геворгян**

Стены и заборы: границы  
между частным и общественным в городской  
среде Киликийской Армении..... 68

#### **Айк Амбарцумян**

Почему, когда и сколько едят в эпосе «Сасунские удалцы»  
и в средневековой литературе? Еда и ритуал..... 81

#### **Самвел Рамазян**

Турецкое предание о разрушении города  
Ани и его армянские корни..... 108

#### **Айказ Геворгян, Генрик Хачатрян**

Ведомство *мардпетутюн*  
и должность *мардпета*..... 129

#### **Ашот Саргсян**

Размышления об изучении армянской  
историографии в политическом аспекте..... 158

### ФИЛОЛОГИЯ

#### **Рузан Погосян**

Четыре разные рукописи  
“Изречений философов” XIII века..... 189

## ИСКУССТВО

### Шогакат Деврикан

Иконография видения Григора Нарекаци  
(от миниатюр до гравюр изданий Мхитаристов)..... 204

### Лусине Барсеган

“Причащение апостолов” в миниатюрах Тороса Дьякона  
и Тороса Таронаци..... 216

## АРХЕОЛОГИЯ

### Арман Налбандян, Диана Мириджанян

Санаин как царская и княжеская усыпальница..... 225

### Мери Сафарян

Монастырский комплекс  
Срвег (результаты раскопок 2021-2022 гг.)..... 235

## ПУБЛИКАЦИЯ

### Артак Магальян

Поселения Арцаха согласно книге пожертвований  
иерусалимского монастыря свв. Иаковов..... 252

## РЕЦЕНЗИЯ

### Арусяк Тамразян

Арам Керобян, *Глас в пустыне. Реформа церковной  
музыки в конце XIX века*, Париж, 2017..... 271

## НЕКРОЛОГИ

Татевик Манукян, Геворг Тер-Варданян (1951-2023)..... 294

Карен Матевосян, Вардан Деврикан (1964-2023)..... 301

Лина Пирадова, Хайде Бушхаузен (1939-2023)..... 309



**ԲԱՆԲԵՐ ՄԱՏԵՆԱԴԱՐԱՆԻ**

**Հատոր 35**

**BULLETIN OF MATENADARAN**

**Volume 35**

**ВЕСТНИК МАТЕНАДАРАНА**

**Том 35**

Համակարգչային ձևավորումը և էջադրումը՝ Անահիտ Խանգադյանի  
Շապիկի ձևավորումը՝ Մարտիրոս Տոլմանեանի  
Շապիկին՝ Ներսես Շնորհալի, Մանրուսմունք (Գրիմ), 1352 թ., ՄՄ 591  
Սրբագրիչ՝ Արմինե Գրիգորյան  
Հրատարակչական խմբագիր՝ Հայկ Համբարձումյան

Տպագրված է «ՔՈՓԻ ՓՐԻՆԹ» ՍՊԸ տպարանում

Ք. Երևան, Ներսիսյան 1

Զախսը՝ 70×100 1/16, տպագրական մամուլ՝ 20

տպաֆանակ՝ 150

Մատենադարան

Մեսրոպ Մաշտոցի անվան հին ձեռագրերի ինստիտուտի

հրատարակչական բաժին, ք. Երևան, Մաշտոցի պող. 53, հեռ. (010) 513033

[publishing.matenadaran@gmail.com](mailto:publishing.matenadaran@gmail.com)

Ամսագրի քվային տարբերակը՝

[banber.matenadaran.am/download-category/բանբեր-մատենադարանի/](http://banber.matenadaran.am/download-category/բանբեր-մատենադարանի/)