ՊԱՏՄՈՒԹՅԱՆ ԵՎ ՄՇԱԿՈՒՅԹԻ ՀԱՐՑԵՐ

Գիրքը լույս է տեսել
«ԱՎՐՈՐԱ» ՄԱՐԴԱՍԻՐԱԿԱՆ ՆԱԽԱՁԵՌՆՈՒԹՅԱՆ
հովանավորությամբ՝ «Մատենադարանի զբոսավարների, երիտասարդ գիտաշխատողների, ասպիրանտների և հայցորդների մասնագիտական զարգացման և գիտելիքների խորացման» ծրագրի շրջանակներում

This book has been published under the sponsorship of the
AURORA HUMANITARIAN INITIATIVE
within the framework of the project “Professional development of museum guides, young researchers and PhD students of the Matenadaran”

ՄԱՏԵՆԱԴԱՐԱՆ

AURORA
HUMANITARIAN INITIATIVE

MATENADARAN
MESROP MASHTOTS INSTITUTE OF ANCIENT MANUSCRIPTS

ISSUES ON HISTORY AND CULTURE

Manual for museum guides, young researchers and PhD students

Yerevan 2020

МАТЕНАДАРАН
ИНСТИТУТ ДРЕВНИХ РУКОПИСЕЙ ИМЕНИ МЕСРОПА МАШТОЦА

ВОПРОСЫ ИСТОРИИ И КУЛЬТУРЫ

Пособие для гидов, молодых ученых и аспирантов

Ереван 2020

ՄԱՏԵՆԱԴԱՐԱՆ
ՄԵՍՐՈՊ ՄԱՇՏՈՑԻ ԱՆՎԱՆ ՀԻՆ ՁԵՌԱԳՐԵՐԻ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ

ՊԱՏՄՈՒԹՅԱՆ ԵՎ ՄՇԱԿՈՒՅԹԻ ՀԱՐՑԵՐ

Օժանդակ ձեռնարկ զբոսավարների,
երիտասարդ գիտաշխատողների, ասպիրանտների և
հայցորդների համար

Երևան 2020

ՀՏԴ 93/94:008
ԳՄԴ 63.3+71
Պ 306

Հրատարակվում է Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարանի գիտական խորհրդի որոշմամբ

Խմբագիր՝ Վահան Տեր-Ղևոնդյան
Ծրագրի համակարգող՝ Վարդի Քեշիշյան

Պ 306 **ՊԱՏՄՈՒԹՅԱՆ ԵՎ ՄՇԱԿՈՒՅԹԻ ՀԱՐՑԵՐ**
(Օժանդակ ձեռնարկ զբոսավարների, երիտասարդ գիտաշխատողների, ասպիրանտների և հայցորդների համար) .- **Եր.**: **Մատենադարան**, **2020**.- **424 էջ (24 էջ ներդիր)**:

Ժողովածուն ներկայացնում է Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարանի ցուցադրությունն ուղեկցող և միջնադարյան պատմության ու մշակույթի բազմաբնույթ հարցերին նվիրված հոդվածներ: Գիրքը նախատեսված է զբոսավարների, երիտասարդ գիտնականների, նաև միջնադարյան պատմությամբ ու արվեստով հետաքրքրվող ընթերցողական լայն շրջանակի համար:

ՀՏԴ 93/94:008
ԳՄԴ 63.3+71

ISBN 978-9939-9237-2-7
© Մեսրոպ Մաշտոցի անվ. Մատենադարան, 2020

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

Խմբագրի կողմից 7

Մարկ Գրիգորյան

Մատենադարանի շենքի նախագծման և կառուցման պատմությունը 9

ԳՐՉՈՒԹՅՈՒՆ ԵՎ ՁԵՌԱԳՐԱՐՎԵՍՏ

Կարեն Մաթևոսյան

Հայկական ձեռագիր գիրքը և գրչության կենտրոնները 21

Հայկական մանրանկարչության հիմնական դպրոցները 29

Խաչիկ Հարությունյան

Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարանները 41

Արմեն Մալխասյան

Հայկական միջնադարյան ձեռագրերի կազմերը 76

Ավետ Ավետիսյան

Ավետարանների տերունական շարքի խորհրդաբանությունը 94

Քրիստինե Կոստիկյան

Մատենադարանի արաբատառ ձեռագրերն ու վավերագրերը 100

Իվեթ Թաջարյան

Արևելյան մանրանկարչություն. Դպրոցների առանձնահատկությունները 119

ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆ, ԻՐԱՎԱԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ

Հայրապետ Մարգարյան

Հայ պատմագրությունը V-XVIII դարերում 132

Ազատ Բոզոյան

Հայ իրավունքի պատմության միջնադարյան հուշարձանները 152

Վահան Տեր-Ղևոնդյան

Հայաստանին հարակից երկրների պատմության հիմնափուլերը 180

Ռուբեն Գալչյան
Հայաստանը հնագույն քարտեզներում 198

ՀԱՅ ԵԿԵՂԵՑՈՒ ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆ

Վահե Թորոսյան
Հայոց եկեղեցու պատմություն (համառոտ ակնարկ) 208

Նազենի Ղարիբյան
Հայ քրիստոնեական ավանդույթի ակունքներում 247

Հակոբ Քյոսեյան, Անահիտ Ավագյան
Ընդհանրական և հայ եկեղեցու հայրերի գրական ժառանգությունը 273

ԹԱՐԳՄԱՆԱԿԱՆ ՄԱՏԵՆԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆ, ՄՇԱԿՈՒԹԱՅԻՆ ԿԱՊԵՐ ԵՎ ՓՈԽԱՌՆՉՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

Գոհար Մուրադյան
Հին հունարեն և հայերեն թարգմանությունները հին հունարենից. դասական շրջանի և հունաբան դպրոցի թարգմանություններ 285
Հունաբան և լատինաբան քերականություններ. հայերենի քերականական եզրաբանության ծագումը 292
Դավիթ Անհաղթը և փիլիսոփայական գրականությունը 304
«Ալեքսանդր Մակեդոնացու պատմությունը» և այլ գեղարվեստական ու խրատական երկեր միջնադարյան ձեռագրերում 312

Արման Հակոբյան
Ակնարկ ասորիների պատմության և մշակութային ժառանգության 326

ԲԺՇԿՈՒԹՅԱՆ ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆ, ԱՎԱՆԴԱԿԱՆ ՄՇԱԿՈՒՅԹ

Դոնարա Կարապետյան
Միջնադարյան հայ բժշկություն 361

Գոհար Ստեփանյան
Հայկական տոնական մշակույթ. ավանդականի և արդիականի միջև 383

ԽՄԲԱԳՐԻ ԿՈՂՄԻՑ

Մաշտոցյան Մատենադարանն ավելի քան 60 տարի է, ինչ գործում է որպես գիտահետազոտական ինստիտուտ: Գրեթե նույնքան տարիների պատմություն ունի նաև Մատենադարանի թանգարանային գործունեությունը՝ ձեռագրերի ցուցադրությունը, որը տասնամյակների ընթացքում անհամեմատ մեծացել, ընդլայնվել և ճոխացել է:

Սկզբնապես կենտրոնացած լինելով միայն մեկ ընդարձակ սրահում, ապա՝ նաև երկուսում, վերջին տարիներին արդեն ցուցադրությունը զբաղեցնում է շուրջ մեկ տասնյակ սրահներ:

Ցուցանմուշների կտրուկ ավելացումը, ինչպես նաև այցելուների մեծ թիվն ու տարեցտարի աճող հետաքրքրությունը մղում է առավել մեծ բծախնդրություն ու պատասխանատվություն ցուցաբերել ներկայացվող նյութի հանդեպ: Բնականաբար, ավելի մեծ պահանջներ են դրվում զբոսավարների առջև: Այսօր արդեն, ցուցադրվող նմուշների վերաբերյալ սոսկ բացատրություններ տալը բավարար չէ Մատենադարանի զբոսավար համարվելու համար: Զբոսավարը պետք է օժտված լինի բազմակողմանի գիտելիքներով, որպեսզի կարճատև շրջայցի ընթացքում կարողանա ոչ միայն համապարփակ տեղեկություններ փոխանցել այցելուներին, այլև պատասխանել վերջիններիս հետաքրքրող հարցերին: Հետևաբար, ոչ միայն ցանկալի, այլև խիստ անհրաժեշտ է, որ զբոսավարը լիարժեք պատկերացում ունենա հայոց քաղաքական ու եկեղեցական պատմության, մշակույթի և հատկապես միջնադարյան մատենագրության մասին:

Կարևոր է նկատել, որ դարերի ընթացքում ստեղծված հայկական ձեռագրական մշակույթն այլ ազգերի ու մշակույթների հետ մշտական փոխազդեցությունների ու փոխառնչությունների մեջ է եղել: Ուստի, հաճախ դժվար է տեղական, ինքնուրույն երկերն առանձնացնել թարգմանական մատենագրության գործերից, որոնք վաղուց արդեն մեր ազգային մշակույթի անբաժանելի մասն են դարձել:

Ի վերջո, բացի անմիջապես ցուցադրությանն առնչվող գիտելիքներից, կարևոր է, որ զբոսավարը գաղափար ունենա աշխարհի տարբեր երկրների

ու ազգերի, այդ երկրներում տարածված լեզուների, կրոնների ու դավանական տարբերությունների մասին: Ավելին, Մատենադարանի զբոսավարը պատասխանատու է ոչ միայն ցուցադրության մաս կազմող ձեռագրերի, վավերագրերի ու հնատիպ գրքերի վերաբերյալ սպառիչ տեղեկություններ հաղորդելու, այլև իր երկիրը՝ Հայաստանը՝ իր ամբողջության մեջ, անցյալով ու ներկայով պատշաճ ներկայացնելու համար:

«***Ավրորա» մարդասիրական նախաձեռնության*** հետ Մատենադարանի համագործակցությունը տարիների պատմություն ունի: Այս կազմակերպությունը մեծ պատրաստակամությամբ աջակցել է Մատենադարանին՝ սարքավորումներով հագեցման, ժամանակակից տեխնոլոգիաների ներդրման հարցերում: Աջակցությունը նշանակալից է նաև երիտասարդ մասնագետների, զբոսավարների կարողությունների բարձրացման ուղղությամբ:

Ի մասնավորի, 2016 թվականին «Ավրորա» մարդասիրական նախաձեռնության հատկացրած դրամաշնորհով Մատենադարանի մի խումբ երիտասարդ զբոսավարներ ճանաչողական այց կատարեցին Գերմանիայի առաջատար թանգարաններ:

2018 թվականին իրականացվեց ևս մեկ օգտաշատ ծրագիր. կազմակերպվեց զբոսավարների և երիտասարդ գիտաշխատողների մասնագիտական զարգացմանն ուղղված խորացված դասախոսությունների մի շարք և նախատեսվեց այդ նյութերն ընդգրկող ձեռնարկի հրատարակությունը:

Ծրագրի շրջանակներում Մաշտոցյան Մատենադարանի, Գիտությունների ազգային ակադեմիայի և Երևանի պետական համալսարանի առաջատար մասնագետների ուժերով ներկայացվեց 50-ից ավելի դասախոսություն՝ նվիրված հայոց ձեռագրական ժառանգությանը, պատմության, բանասիրության, իրավագիտության ու արվեստի խնդիրներին, եկեղեցու պատմությանը, թարգմանական մատենագրությանն ու մշակութային փոխառնչություններին, միջնադարյան բնագիտության ու բժշկագիտության հարցերին:

Հիշյալ դասախոսությունների մեծ մասն ամփոփվել է սույն հատորի մեջ: Կարծում ենք, որ իր տեսակի մեջ եզակի և աննախադեպ այս ձեռնարկը օգտակար կլինի ոչ միայն Մատենադարանի զբոսավարների ու երիտասարդ գիտաշխատողների, այլև մի շարք այլ գիտամշակութային կենտրոնների, ինչպես նաև Հայաստանում գործող զբոսաշրջային կազմակերպությունների աշխատակիցների համար:

Մարկ Գրիգորյան

Ալ. Թամանյանի անվան Ճարտարապետության ազգային թանգարան-ինստիտուտի տնօրեն

ՄԱՏԵՆԱԴԱՐԱՆԻ ՇԵՆՔԻ ՆԱԽԱԳԾՄԱՆ ԵՎ ԿԱՌՈՒՑՄԱՆ ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆԸ

Մատենադարանի շենքը Հայաստանի և բազմադարյան հայ մշակույթի խորհրդանիշերից մեկն է: Այն կարելի է տեսնել բազմաթիվ լուսանկարների, նամականիշերի, պաստառների, կրծքանշանների վրա, իսկ մեր առօրյա խոսքում «Մատենադարան» բառը հաճախ կապվում է առաջին հերթին հենց այս շենքի հետ:

Դա, իհարկե, նշանակում է, որ այն արդեն ձեռք է բերել յուրահատուկ խորհրդանշական իմաստ, որն ավելի լայն է, քան ինքը՝ կապտամոխրագույն բազալտից կառուցված, Մաշտոցի պողոտան պսակող այս շինությունը:

Մատենադարանի շենքի նախագծման և շինարարության մասին խոսելուց առաջ ներկայացնեմ նրա հեղինակին՝ ճարտարապետ Մարկ Գրիգորյանին (1900-1978):

Նա XX դարի հայ ճարտարապետության պատմության մեջ մտել է որպես Երևան քաղաքի երկրորդ գլխավոր ճարտարապետ, հանրային նշանակության և բնակելի մի շարք շենքերի հեղինակ: Նրա հեղինակած կառույցներից են, օրինակ՝ Ազգային ժողովի շենքը, ՀՀ նախագահի նստավայրը (Բաղրամյան 26), Սահմանադրական դատարանի, Ամերիկյան համալսարանի շենքերը:

Մարկ Գրիգորյանի թերևս ամենահայտնի բնակելի շենքերից կարելի է նշել «Մասնագետների շենքը»՝ Տերյան փողոցում և «Դերասանների շենքը»՝ Մաշտոցի պողոտայում: Գուցե այստեղ պետք է հիշատակել նաև Մարտիրոս Սարյանի տունն ու թանգարանը:

Հանրապետության հրապարակի հինգ շենքերից երեքը Մարկ Գրիգորյանինն են (Էդուարդ Սարապյանի և Էդուարդ Ալթունյանի համահեղինակությամբ). դրանք են՝ «Մարիոտ-Արմենիա» հյուրանոցը, Փոստի և կապի նախարարության և Հայաստանի պատմության թանգարանի ու Ազգային պատկերասրահի շենքերը:

Հայտնի են նրա համահեղինակությամբ ստեղծված շինություններ. մանկական հիվանդանոցը՝ Աբովյան պուրակում (Ալեքսանդր Թամանյանի հետ), «Մարգարյան ծննդատունը» (Նիկոլայ Բունիաթյանի հետ), Մաշտոցի պողոտայում գտնվող «Ակադեմիկոսների բնակելի շենքը» (Սամվել Սաֆարյանի հետ) և այլն:

Այս շենքերն անշուշտ գեղեցկացնում են Երևանը: Եվ Մատենադարանի շենքը, անտարակույս, Մարկ Գրիգորյանի լավագույն ստեղծագործությունն է: Շատ կարևոր է նաև, որ նա գրել և հրապարակել է մի հոդված՝ շենքի նախագծման և շինարարության մասին, որում նկարագրել է երկու տասնամյակ՝ 1939-1959 թթ., տևած այդ ամբողջ գործընթացը: Սույն նյութը նախապատրաստելիս հիմնականում հենվել ենք նշված հոդվածի վրա[1]: Ընդունված կարծիքի համաձայն՝ Մատենադարանի շենքը կառուցվել է 1944-1959 թվականներին, սակայն իրականում նախագծման աշխատանքները սկսելու հանձնարարությունը տրվել էր դեռևս 1939 թ.՝ Մատենադարանի, այսինքն՝ ձեռագրերի և գրքերի՝ Էջմիածնից Երևան տեղափոխելուց անմիջապես հետո:

Շենքի հեղինակ ճարտարապետ Մարկ Գրիգորյանի արխիվում պահպանվել է մի փաստաթուղթ[2]: Դա կրթության ժողկոմի՝ բյուրոկրատական ոուսերենով գրված նամակն է, որով Գրիգորյանին հանձնարարվում է Մատենադարանի շենքի նախագծումն ու կառուցումը[3]:

---

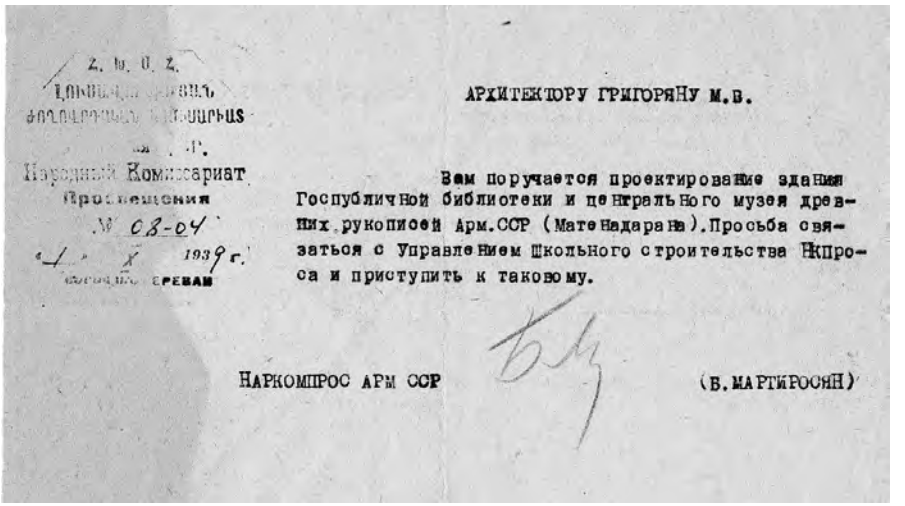
1 **Մ. Գրիգորյան**, «Մատենադարանի շենքի կառուցման մասին», *Բանբեր Մատենադարանի*, № 5, 1960, էջ 9-20:

2 Գրությունը սույն հոդվածի հեղինակը նվիրել է Մատենադարանին, որտեղ և այն պահվում է:

3 «Ճարտարապետ Գրիգորյան Մ.Վ.-ին.
Ձեզ հանձնարարվում է նախագծել պետհանրային գրադարանի և Հայաստանի ՍՍՀ հին ձեռագրերի կենտրոնական թանգարանի շենքը (Մատենադարան):
Խնդրվում է կապվել կրթության ժողկոմատի դպրոցական շինարարության Վարչության հետ և սկսել:
ՀՍՍՀ ժողկրթության ժողկոմ՝ Բ. Մարտիրոսյան»:

Նախագծում

Երևանի Մատենադարանի շենքը պետք է լիներ, ինչպես այսօր ընդունված է ասել, բազմաֆունկցիոնալ: Նախատեսվում էր, որ այն պետք է ծառայի ոչ միայն որպես միջնադարյան ձեռագրերի պահոց, այլև որպես գիտական հիմնարկություն, որտեղ ձեռագրերը պետք է ուսումնասիրվեն: Մատենադարանում պետք է կատարվեին պատմական, բանասիրական, արվեստագիտական և այլ հետազոտություններ, որոնք այս կամ այն ձևով առնչվում էին հայագիտությանն ու միջնադարագիտությանը:


Հ. Խ. Ս. Հ.
ԼՈՒՍԱՎՈՐՉԱԿԱՆ ԺՈՂՈՎՐԴԱԿԱՆ ԿՈՄԻՏԵ
Народный Комиссариат Просвещения
№ 03-04
«1» X 1939 г.
ԵՐԵՎԱՆ

АРХИТЕКТОРУ ГРИГОРЯНУ М.В.

Вам поручается проектирование здания Госпубличной библиотеки и центрального музея древних рукописей Арм.ССР (Матенадаран). Просьба связаться с Управлением Школьного строительства НКПроса и приступить к таковому.

НАРКОМПРОС АРМ ССР (В.МАРТИРОСЯН)

Նկ. 1. Լուսժողկոմի գրությունը, որով Մարկ Գրիգորյանին հանձնարարվում է նախագծել և կառուցել Մատենադարանի շենքը

Նմանատիպ կառույց Հայաստանում չկար և երբևիցե չէր եղել: Իսկ դա նշանակում է, որ մինչև նախագծելը, հեղինակը պետք է ուսումնասիրեր այլ քաղաքներում գտնվող այդօրինակ շենքերի առանձնահատկությունները: Այդ նպատակով 1939 թվականի աշնանը Մարկ Գրիգորյանը մեկնում է Լենինգրադ (այժմ Սանկտ Պետերբուրգ)՝ գրապահոցներ կառուցելու և գրքերի պահպանության համար անհրաժեշտ պայմաններ ստեղծելու նորագույն մոտեցումներն ուսումնասիրելու համար:

Այդ ժամանակ Խորհրդային Միության և Ֆինլանդիայի միջև պատերազմի սկզբին մնացել էին հաշված օրեր: Օրվա մութ ժամերին Լենինգրադը լուսաքողարկվում էր: Քաղաքում, որը գտնվում է Ֆինլանդիայի հետ սահմանից ոչ հեռու, նախապատերազմական լարվածություն էր զգացվում: Սակայն դա չխանգարեց Մարկ Գրիգորյանին: Նա աշխատեց գրադարաններում, մի քանի անգամ հանդիպեց ձեռագրերի և փաստաթղթերի պահպանման և վերականգնման ոլորտում ԽՍՀՄ առաջատար մասնագետ պրոֆ. Նիկոլայ Տիխոնովի հետ, որը նաև երկրում առաջիններից էր, որ սկսել էր կիրառել փաստաթղթերի միկրոլուսանկարումը: Ընդամենը երկուսուկես տարի անց՝ 1942 թվականին, պրոֆ. Տիխոնովը մահացավ շրջափակված Լենինգրադում:

Հանդիպումները կարևոր էին ու օգտակար, և 1940 թվականին Մարկ Գրիգորյանն անցավ նախագծելուն: 1941 թվականին սկսվեց Հայրենական մեծ պատերազմը, և աշխատանքները կասեցվեցին:

1943 թվականի նոյեմբերի 29-ին հիմնադրվեց Հայաստանի Գիտությունների ակադեմիան, որը գլխավորեց ակադեմիկոս Հովսեփ Օրբելին: ԳԱ առաջնային կարևորության գործերից մեկը Մատենադարանի շենքի նախագծումն ու շինարարությունն ակտիվացնելն էր:

Մի պահ կանգ առնենք ու փորձենք գնահատել, թե ինչպիսի պայմաններում ընդունվեց այդ որոշումը: Նացիստական զորքերը դեռ Խորհրդային Միության սահմաններում էին, սակայն նոյեմբերին արդեն ազատագրվել էր Կիևը: Գիտությունների ակադեմիայի ստեղծմանը զուգընթաց Թեհրանում տեղի էր ունենում հանրահայտ Թեհրանի գագաթնաժողովը, որի ընթացքում Ստալինը, Չերչիլը և Ռուզվելտը որոշում էին, թե ինչպիսին է լինելու հետպատերազմյան աշխարհի կառուցվածքը:

Համաշխարհային պատերազմը դեռ ընթանում էր, ԽՍՀՄ-ից հսկայական ջանքեր էին պահանջվում նացիզմի վտանգից ազատվելու, իսկ հետո՝ երկիրը վերակառուցելու համար: Բայց, հասկանալով հին ձեռագրերի պահպանության և ուսումնասիրման կարևորությունը՝ Հայաստանի ղեկավարները պահանջում են, որ Մարկ Գրիգորյանը հնարավորինս արագ վերսկսի շենքի նախագծման աշխատանքները: Այնինչ, ճարտարապետը հասկանում էր, որ իր ուսումնասիրությունները դեռևս ավարտված չեն, և որ ինքը պատրաստ չէ մոտենալու գծագրասեղանին: Անհրաժեշտ էր ավելի խորությամբ ուսումնա-

սիրել միջնադարյան հայ ճարտարապետությունը, քանի որ պարզ էր՝ Մատենադարանի շենքի լուծումները պետք է համահունչ լինեին ազգային ճարտարապետության ավանդույթներին:

Մարկ Գրիգորյանը գրում է. «Հենց սկզբից հաստատապես որոշվեց [Մատենադարանի] շենքի նախագիծը կազմելիս ձեռագրերի պահպանման տեխնիկայի արդի նվաճումները զուգակցել Հայաստանի հնադարյան ճարտարապետական ձևերի օգտագործման հետ»[4]:

Ալեքսանդր Թամանյանի հետ աշխատելու ընթացքում ստացած դասերն արդեն, ըստ երևույթին, բավարար չէին և Գրիգորյանը դիմեց իր նախկին հարևան Թորոս Թորամանյանի դստերը՝ խնդրելով, որ իրեն թույլ տա աշխատել Թորամանյանի արխիվում եղած Անիի գծագրերի և չափագրությունների հետ: Ինչպես կտեսնենք, դա վճռական դեր խաղաց Մատենադարանի շենքի ճակատային մասի ձևավորման գործում:

Հայ միջնադարի ճարտարապետությանն ավելի լավ ծանոթանալու համար Մարկ Գրիգորյանը կատարեց երկու ուղևորություն, երկուսն էլ՝ 1944 թվականի ամռանը: Նա, նախ, պատմաբան Հռիփսիմե Ջանփոլադյանի և ճարտարապետ Ֆյոդոր Պասչենկոյի հետ այցելեց Հայաստանի հյուսիսում գտնվող Հաղպատի և Սանահինի վանական համալիրները: Պասչենկոն այդ տարիներին Խորհրդային Միությունում գրադարանային շենքերի շինարարության առաջնակարգ մասնագետներից մեկն էր: 1941 թվականին նա թեկնածուական թեզ էր պաշտպանել՝ նվիրված ժամանակակից գրապահոցների շինարարությանը:

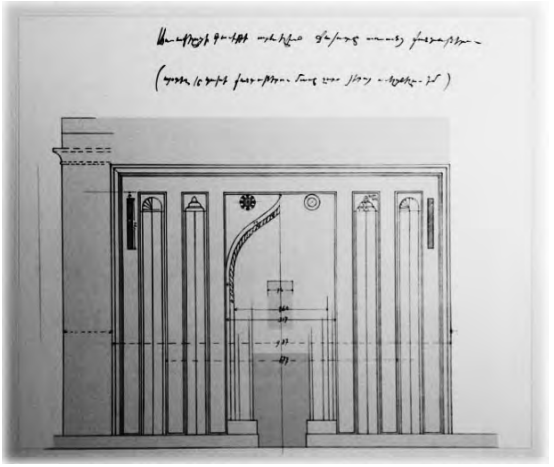
Երկրորդ ուղևորությունը դեպի Սյունիք էր՝ իր վաղեմի բարեկամ և համահեղինակ Սամվել Սաֆարյանի հետ: Նրանք մի քանի օր անցկացրին Տաթևի վանական համալիրը և Զանգեզուրի հուշարձանները ուսումնասիրելով:

Այս ճամփորդություններին հետևեցին խորհրդակցություններ ակադեմիկոս Հովսեփ Օրբելու, Մատենադարանի այդ ժամանակվա տնօրեն Գևորգ Աբովի և այլոց հետ: Դրանից հետո միայն Գրիգորյանն անցավ նախագծման աշխատանքներին: Եվ վերջապես, 1944 թվականի նոյեմբերին, Մատենադարանի շենքի նախագիծը ներկայացնող 24 մեծ գծագրատախտակները ցուցադրվեցին Հայաստանի նկարիչների միության շենքում:

---

[4] **Մ. Գրիգորյան**, նշվ. աշխ., էջ 10:

Բուռն քննարկումները տևեցին երեք օր, որոնց ընթացքում նախագիծը արժանացավ խիստ քննադատության: Ճարտարապետ Ռաֆայել Իսրայելյանի խոսքերով՝ «Մատենադարանի նոր շենքի նախագիծը բավականին լուրջ քննադատվեց»: Հեղինակին, սակայն, այդ քննադատությունը չընկճեց, և նա շարունակեց աշխատել նախնական նախագծերի վրա: Հարկ է շեշտել՝ Մատենադարանի շենքը ամբողջությամբ կառուցվել է Մարկ Գրիգորյանի էսքիզներով կամ նրա հսկողությամբ: Ճարտարապետը նախատեսել է, կարծես, ամեն ինչ, ընդհուպ մինչև աշխատասենյակների դռների և կահույքի դիզայնը: Սակայն այդ մանրամասներին մենք կանդրադառնանք ստորև:



Նկ. 2. Անիի Ս. Առաքելոց եկեղեցու գավթի ճակատը՝ չափագրված և գծագրված Թորոս Թորամանյանի կողմից*

Շինարարություն

Շենքի շինարարությունը սկսվեց 1945 թվականին, սակայն այն չէր կարող ընթանալ ճարտարապետի և Գիտությունների ակադեմիայի համար ընդունելի տեմպերով, քանի որ հետպատերազմյան տարիներին Խորհրդային Միության բոլոր ուժերը ուղղված էին երկրի վերականգնմանը, իսկ Հայրենական մեծ պատերազմի ընթացքում երկիրը կրել էր աղետալի չափերի վնասներ. զոհերի թիվը 27 միլիոնից ավելի էր, 11 միլիոն մարդ մնացել էր անօթևան, ավերվել էին ավելի քան 1700 մեծ ու փոքր քաղաքներ, մեծաքանակ գործարաններ, վարելահողերը կրճատվել էին 1,5 անգամ: Ընդհանուր առմամբ, ԽՍՀՄ-ը կորցրել էր ազգային հարստության մոտ 30 տոկոսը:

* Թորոս Թորամանյան, *Անի. Պահպանության եկեղեցիներ*, Երևան, 2012, էջ 109:

Բնականաբար, դա դժվարացրեց Մատենադարանի շենքի կառուցումը, իսկ 1947 թվականին շինարարությունը դադարեցվեց, քանի որ, ինչպես գրում է Մարկ Գրիգորյանը. «չկային բավական թվով բանվորներ և վարպետներ: Նրանք զբաղված էին բնակարանային զանգվածային և կուլտուր-կենցաղային ու արդյունաբերական շինարարությամբ»[5]:

Շինարարությունը վերսկսվեց արդեն Ստալինի մահից հետո՝ 1953 թվականին և ավարտվեց 1957 թ.:

Մատենադարանի շենքի առանձնահատկությունները

Շենքի ճակատային մասն Անիի Առաքելոց եկեղեցու գավթի ճակատի ճարտարապետական թեմայի զարգացումն է: Ծանոթությունը այդ հուշարձանի հետ թույլ է տալիս տեսնել, որ Մարկ Գրիգորյանը, վերցնելով հիմնական համաչափություններն ու մոտեցումները, պարզեցրել է շենքի ձևերը, դարձրել դրանք ավելի լակոնիկ և արտահայտիչ:

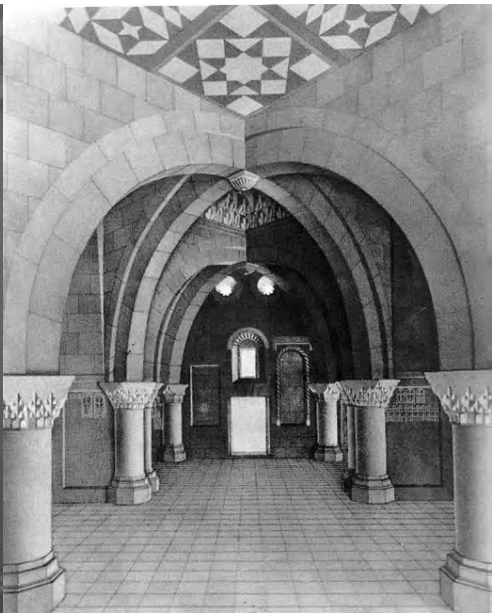
Կարելի է մեծ հավանականությամբ ենթադրել, որ այդ լուծումների ակունքում եղել է Թորոս Թորամանյանի արխիվի հետ կատարած աշխատանքը: Սակայն ինքը՝ Մարկ Գրիգորյանը, նշում է. «Նրա (շենքի ճակատի – Մ.Գ.) հիմնական տարրերն են գլխավոր մուտքը և նրա երկու կողմերում ձգվող երկուական եռակողմ նիշերը: Նմանօրինակ սխեմաները շատ հին ծագում ունեն, հասնում են մինչև Եգիպտոս (Էդֆուրի տաճարը):

Գլխավոր ճակատի ճարտարապետական ամբողջ բովանդակության զարդաշրջանակի մեջ վերցնելը սիրիական ծագում ունի, բայց Անիի շրջանում այդ եղանակը մենք հանդիպում ենք Պարոնի պալատի վրա, Առաքելոց եկեղեցու գավթում և այլուր»[6]:

---

5 **Մ. Գրիգորյան**, նշվ. աշխ., էջ 12:

6 Նույն տեղում, էջ 19:



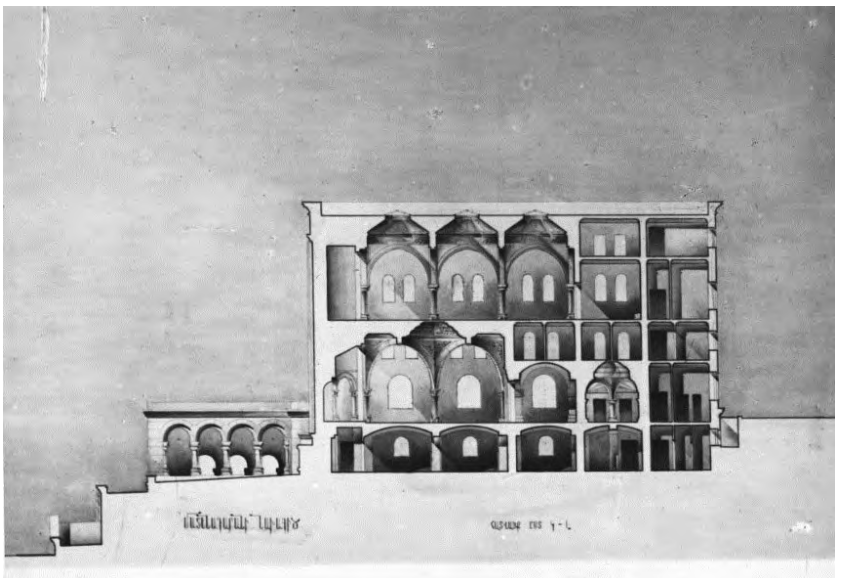
Նկ. 3. Ձախից՝ Մատենադարանի հնատիպ գրքերի սրահը, աջից՝ Անիի Ս. Առաքելոց եկեղեցու գավիթը (վերականգնումը՝ Թորոս Թորամանյանի)

Շենքի սենյակների և դահլիճների լուծումներում օգտագործված են հայ միջնադարյան ճարտարապետական ձևեր: Այսպես. շենքի նախասրահի կառուցվածքի հիմքում դրված է Սանահնի վանքի առաջին գավթի ձևը, որը հիմնովին վերամշակված է և համապատասխանեցված ժամանակակից շինության ֆունկցիոնալ պահանջներին:

Այդ նույն՝ Առաքելոց եկեղեցու գավթի ազդեցությունը նկատելի է հնատիպ գրքերի ցուցասրահի ճարտարապետական լուծման մեջ:

Սրահներից մեկում, որն այժմ ծառայում է որպես տեսասրահ, հետաքրքիր է կամարակապ առաստաղը, որը կարելի է մեկնաբանել որպես հղում հայ միջնադարյան ճարտարապետական ձևերին:

Գլխավոր ցուցասրահը, ինչպես նաև նախկին ընթերցասրահը և մի քանի այլ սրահներ, նույնպես յուրահատուկ ձևով վերարտադրում են միջնադարի եկեղեցիների և վանական համալիրների գավիթների կառուցվածքը: Գլխավոր ցուցասրահում դա չորս սյան վրա հենվող ութանիստ գմբեթն է, որը նաև լույսի աղբյուր է: Անցումը սյուներից դեպի գմբեթ իրագործված է այսպես կոչված առագաստային ձևերով, որոնք նույնպես մեծ տարածում են ունեցել միջնադարյան հայ ճարտարապետության մեջ:



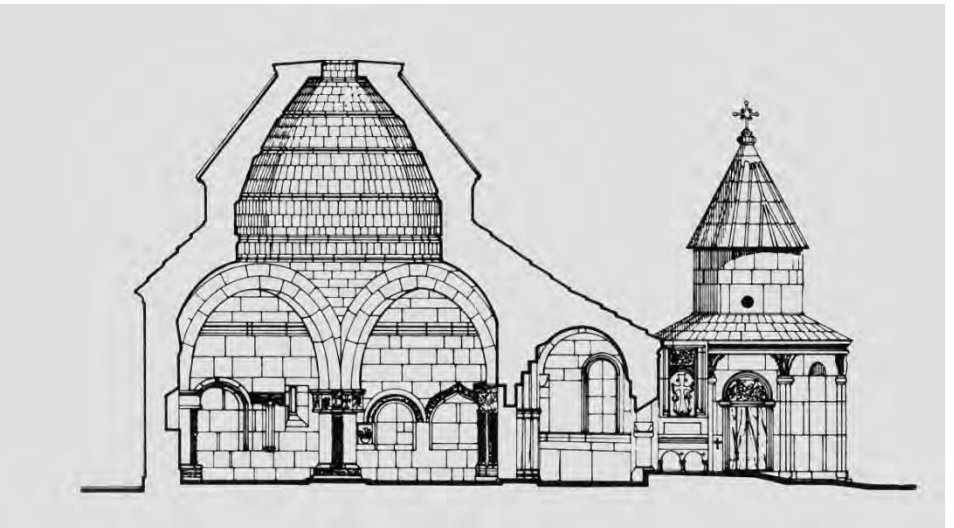
Նկ. 4. Մատենադարանի նախագիծ. շենքի հատվածքներից մեկը

Եվ ընդհանրապես, շենքի հատվածքի վրա պարզ երևում է (նկ. 4), որ հեղինակը փորձել է սենյակների և սրահների ինտերիերները կառուցել հին հայկական ճարտարապետության ձևերի առավելագույն օգտագործմամբ, որպեսզի դրանով նաև ընդգծի Մատենադարանի՝ որպես միջնադարյան ձեռագրերի ուսումնասիրության ակադեմիական ինստիտուտի դերը:

Համեմատության համար ներկայացնում ենք Սանահինի վանքի մատենադարանի շենքի (1063 թ.) հատվածքը (նկ. 5): Կարծում եմ՝ ընդհանրություններն ակնհայտ են:

Խորհրդային ժամանակներում սովորաբար լության էր մատնվում այն փաստը, որ Մատենադարանի ինտերիերների մեծ մասը միջնադարյան գավիթների և վանական համալիրների մատենադարան-գրադարանների ձևերի մեկնաբանություն է:

Գավիթները, որպես կանոն, եկեղեցու արևմտյան պատին կից ուղղ-



Նկ. 5. Սանահինի վանքի մատենադարանի շենքի (1063 թ.) հատվածքը

անկյուն շինություններ են: Կառուցվել են X-XI և XIV-XV դարերի միջև: Ընդունված կարծիքի համաձայն՝ դրանք կիսահոգևոր, կիսաաշխարհիկ նշանակության շինություններ էին, որոնք կրում էին աշխարհիկ ճարտարապետության ազդեցությունը: Կառուցվածքային առումով դրանք շատ դեպքերում քառասյուն դահլիճներ էին, կամարային ծածկույթով: Հազվադեպ են առանց սյուների գավիթները: Ծածկույթը հաճախ լինում էր հազարաշենի ձևով, կրկնելով գլխատան կառուցվածքը:

Մատենադարանի շենքը արվեստների սինթեզ է: Նրա արտահայտչականությանը նպաստում են մի շարք քանդակներ: Շենքի մուտքը երկու կողմից շրջապատում են հայ միջնադարի մշակույթի և գիտության վեց հայտնիների արձանները. դրանք են (ձախից՝ աջ)՝ մանրանկարիչ Թորոս Ռոսլին (XIII դար, քանդակի հեղինակ՝ Ա. Շահինյան), աստվածաբան և մանկավարժ Գրիգոր Տաթևացի (XIV դար, քանդակագործ՝ Ա. Գրիգորյան), մաթեմատիկոս, փիլիսոփա, աստղագետ, տոմարագետ և աշխարհագրագետ Անանիա Շիրակացի (VII դար, քանդակագործ՝ Գ. Բաղալյան), հայոց պատմահայր Մովսես Խորենացի (V դար, քանդակագործ Ե. Վարդանյան), աստվածաբան և օրենսդիր Մխիթար Գոշ (XII դար, քանդակագործ՝ Ղ. Զուբարյան), բանաստեղծ Ֆրիկ (XIII-XIV դար, քանդակագործ՝ Ս. Նազարյան):

Շենքին մոտեցողները ներքևի հարթակին տեսնում են Մեսրոպ Մաշտոցի և նրա աշակերտ Կորյունի արձանը (հեղինակ Ղ. Զուբարյան): Ըստ նախնական մտահղացման՝ այդտեղ պետք է լիներ մեկ այլ՝ Արա Սարգսյանի հեղինակած Մաշտոցի և Սահակ Պարթևի արձանը: Եվ արդեն նույնիսկ պատրաստ էր մոդելը, որից պետք է այն քանդակվեր, իշխանություններն արգելեցին արձանը տեղադրել՝ պատճառաբանությամբ, որ Խորհրդային Հայաստանում չի կարող կաթողիկոսի (Սահակ Պարթևի) արձան լինել: Այդ արձանը հետխորհրդային ժամանակ արդեն տեղադրվեց Երևանի պետական համալսարանի շենքի առջև:

Շենքի ներսում ևս կան արձաններ: Առաջին հարկի ցուցասրահներում տեղադրված են Մեսրոպ Մաշտոցի և Սահակ Պարթևի գիպսե մեկմետրանոց արձանները, որոնց հեղինակն Ա. Ստեփանյանն է: Հնատիպ գրքերի սրահում է Հակոբ Մեղապարտի քանդակը (Գ. Ահարոնյան): Երրորդ հարկի գլխավոր ցուցասրահի անկյուններում Անանիա Շիրակացու (Գ. Բաղալյան) և Մովսես Խորենացու (Ա. Ուրարտու) կիսանդրիներն են: Մովսես Խորենացու ևս մի արձան (նույնպես Ա. Ուրարտուի հեղինակած) քարտեզների սրահում է:

Մատենադարանի շենքի համար առանձնահատուկ նշանակություն ունեն նախասրահի կամարաշարի վերին մասում գտնվող «Վարդանանք» խճանկարը և կենտրոնական աստիճանի երրորդ հարկ տանող երթերից լավ երևացող «Հին Հայաստան» եռանկարը, որի վրա պատկերված են Հայաս-

տանի պատմության երեք դարաշրջանի խորհրդանիշեր՝ ուրարտական, հելլենիստական և միջնադարյան: Այդ ստեղծագործությունների հեղինակը նկարիչ և ճարտարապետ Վան Խաչատուրն է:

Շենքի հեղինակը նախատեսել էր, կարծես, բոլոր մանրուքները, այդ թվում՝ կահույքը, որի աշխատանքային նախագծերը կատարել է Խ. Կոյումջյանը: Կահույքը և դռները պատրաստել է հայկական փայտարվեստի ականավոր վարպետ Հովհաննես Նաղաշյանը[7]:

* * *

1956 թվականին Մատենադարանի շենքի հեղինակին հայտարարվել էր կուսակցական խիստ նկատողություն «ճարտարապետության և նախագծման մեջ շռայլություն» թույլ տալու համար: Գուցե այդ տույժը պատճառ դարձավ, որ մասնագիտական շրջանակներում որոշ ժամանակ շրջանցում էին Մատենադարանը և նրա հեղինակին՝ փորձելով չնկատել շենքի գեղարվեստական արժանիքները: Այսպես. անցյալ դարի 70-80-ականներին հրատարակված գրքերում Մատենադարանը, որպես կանոն, հիշատակվում է հպանցիկ և հաճախ քննադատվում:

Օրինակ՝ Ա. Գրիգորյանի և Մ. Թովմասյանի «Խորհրդային Հայաստանի ճարտարապետություն» գրքում որպես արժանիք նշվում է շենքի «բավականին արտահայտիչ» լինելն Արաբկիրի բարձունքի ֆոնի վրա, բայց միևնույն ժամանակ այն քննադատվում է «լանջի հետ անհաջող ներդաշնակման», ինչպես նաև «ինտերիերների ձևերի շինծու ձևերին շինծու հնաբույր ոճ հաղորդելու» համար[8]: Սակայն անցել են նաև այդ քննադատության ժամանակները: Այսօր Մատենադարանի շենքը արդարացիորեն համարվում է Մարկ Գրիգորյանի գլուխգործոցը: Ավելին՝ այն XX դարի հայ ճարտարապետության գլուխգործոցներից է:

---

7 *Հովհաննես Նաղաշյանի փայտարվեստը*, Երևան, 1974:

8 **А. Г. Григорян, М. Л. Товмасян**, *Архитектура Советской Армении*, Москва, 1986, с. 103.

ԳՐՉՈՒԹՅՈՒՆ ԵՎ ՁԵՌԱԳՐԱՐՎԵՍՏ

Կարեն Մաթևոսյան
պատմական գիտ. դոկտոր
Մատենադարան

ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՁԵՌԱԳԻՐ ԳԻՐՔԸ ԵՎ ԳՐՉՈՒԹՅԱՆ ԿԵՆՏՐՈՆՆԵՐԸ

Հայ մշակույթի մեջ նշանակալից տեղ է գրավում ձեռագիր գիրքը: Այն ոչ միայն արժեքավոր է հարուստ բովանդակությամբ (պարունակած պատմական, աստվածաբանական, փիլիսոփայական, գրական և մատենագրական այլազան նյութերով), այլև որպես արվեստի գործ՝ իր գրանյութով, գրչությամբ, մանրանկարչությամբ, խազագրությամբ (միջնադարյան նոտագրություն), նաև որպես ճշգրիտ վավերագիր՝ գրչության տեղի, ձեռագիրը ստեղծող անձանց, գրության թվականի և տվյալ ժամանակի բազմապիսի իրադարձությունների մասին պատմող հիշատակարաններով: Այս տեսակետից ամեն մի ձեռագիր միանգամայն ուրույն մշակութային հուշարձան է:

Դարերի բազում և տարաբնույթ փորձությունների միջով մեր օրերն է հասել հայերեն շուրջ 31.000 ձեռագիր: Հայերեն ձեռագրերի ամենամեծ հավաքածուն՝ 11.350 ամբողջական ձեռագիր և մոտ 2.200 պատառիկ, պահվում է Երևանի Մեսրոպ Մաշտոցի անվան հին ձեռագրերի գիտահետազոտական ինստիտուտ Մատենադարանում: Շուրջ 4000 հայերեն մատյաններ են պահվում Վենետիկի Մխիթարյանների միաբանությունում, նույնքան է նաև Երուսաղեմի Ս. Հակոբյանց վանքի հավաքածուն: Շուրջ 2.000 ձեռագիր գտնվում է Վիեննայի Մխիթարյանների հայկական միաբանությունում: Հազարավոր ձեռագրեր են պահվում արտասահմանում գտնվող հայկական վանքերում՝ Սպահանի արվարձան Նոր Ջուղայում (Իրան), Զմմառի հայ կաթողիկե վանքում, Մեծի Տանն Կիլիկիո կաթողիկոսության Անթիլիասի վանքում (Լիբա-

նան), ինչպես և աշխարհի զանազան նշանավոր թանգարաններում ու գրադարաններում՝ Փարիզում, Լոնդոնում, Վաշինգտոնում, Սանկտ Պետերբուրգում, Թբիլիսիում և այլ վայրերում:

Հայերեն ձեռագրերի և հնագրության գիտական հետազոտությունը, ինչպես նաև ձեռագրացուցակների կազմումը սկսվել է դեռևս XIX դարում և շարունակվում է մինչև այժմ[1]:

Միջնադարում ձեռագիր գրքի պատրաստումը ոչ միայն բարդ ու դժվարին, այլև համատեղ գործունեության արդյունք էր՝ մի կողմից կապված գրի ու դպրության, մյուս կողմից՝ տարբեր արհեստների ու արվեստների, համապատասխան նյութերի ու առարկաների հետ: Հայերեն ձեռագիր գրքի ստեղծման հետ կապված աշխատանքները դեռևս միջնադարում բնորոշվել են «**գրչության արվեստ**» ընդհանուր անվամբ:

Հայ գրչության արվեստի և ձեռագրական մշակույթի սկզբնավորողը Մեսրոպ Մաշտոցն է: 405 թ. հայերեն գրերն ստեղծելուց հետո նա գտնում է հելլենական դպրության մի հմուտ գրիչ՝ Հոռոփանոս անունով, և նրա հետ մշակում հայերեն տառերի բոլոր զանազանությունները, որից հետո միայն ձեռնարկում է Աստվածաշնչի թարգմանությունը:

Հայ գրչության արվեստի առաջին խոշոր գործն Աստվածաշնչի թարգմանությունն է, որը նոր ժամանակներում իր թարգմանական կատարելության համար անվանվեց «Թագուհի թարգմանութեանց»: Հետագայում՝ հատկապես X-XII դարերում, գրչության արվեստը նոր զարգացում է ապրում, որին մեծապես նպաստում է քաղաքների զարգացումը: Այդ շրջանում ձեռագրերի հիմնական գրանյութ մագաղաթից բացի որպես գրանյութ օգտագործվում է

---

[1] **Հ. Տաշեան**, *Ակնարկ մը հայ հնագրութեան վրայ. ուսումնասիրութիւն հայոց գրչութեան արուեստին* (Ազգային մատենադարան, հ. 28), Վիեննա 1898, **Գ. Յովսէփեան**, *Գրչութեան արուեստը հին հայոց մէջ*, մասն Գ. Քարտէզ հայ հնագրութեան, 95 տախտակով, Վաղարշապատ, 1913, **Հ. Աճառյան**, *Հայոց գրերը*, Վիեննա, 1928, **Ա. Աբրահամյան**, *Հայ գրի և գրչության պատմություն*, Երևան, 1959, **Ա. Մաթևոսյան**, «Հայերեն ձեռագիր մատյանը և հայ գրչության արվեստը», *Էջմիածին*, Բ-Գ, 1997, էջ 184-205, **M. E. Stone, D. Kouymjian, H. Lehmann**, Album of Armenian Paleography, Aarhus, Aarhus University Press, 2002, **Մ. Է. Սթոուն, Տ. Գույումճեան, Հ. Լեմանն**, *Հայկական հնագրութեան ալբոմ*, (անգլ. թարգմ) ***Գ. Մուրադեան*** և ***Ա. Թոփչեան***, Ս. Էջմիածին, 2006, Arménie. La magie de l’écrit, sous la direction de Claude Mutafian, Marseille, 2007 և այլն:

թուղթը[2]: Մինչև X դարը մեզ հասել են միայն մագաղաթի վրա գրված հայերեն մատյաններ: 981 և 999 թվականներից ունենք թղթի վրա գրված հայերեն մատյաններ: Առաջին ձեռագրի ուսումնասիրությունից պարզվեց, որ թուղթը պատրաստվել է Անի քաղաքում, կտավատի ցողուններից, և բաղադրությամբ տարբերվել է չինական ու արաբական թղթից[3]: Հետագա դարերում, հետզհետե տարածվելով, թուղթը դառնում է հիմնական գրանյութը ձեռագրերի համար: Բայց որովհետև մագաղաթի չափ դիմացկուն չէր, այդ պատճառով թղթյա հին ձեռագրերի կորուստները մեծ են: Միջնադարյան Հայաստանում բավական շատ թուղթ էր օգտագործվում, բերվում էր նաև Դամասկոսից ու Թավրիզից, ավելի ուշ՝ նաև Եվրոպայից:

XI դարից սկսած ձեռագրական գործի վերելքին նպաստում է նաև հնագույն «երկաթագիր» գրատեսակին զուգահեռ՝ ավելի հեշտ գրվող «բոլորգիր» գրատեսակը[4]:

---

2 Մագաղաթի պատրաստման համար օգտագործվում էր ոչխարի (գառան) կամ հորթի մշակած կաշին: Հայերեն ամենամեծ ձեռագրի՝ 1202 թ. Մշո Ճառընտիրի գրչության համար օգտագործվել է 660 հորթի կաշի: X դ. վերջերից Հայաստանում մագաղաթին զուգահեռ գործածվել է նաև թուղթը, սակայն նկարչության համար նախընտրելի նյութը ամուր ու ողորկ մագաղաթն էր: Աշխատանքի հիմնական պարագաները՝ թանաքն ու ներկերը, գրչատներում պատրաստում էին գրիչներն ու մանրանկարիչները: Ձեռագրերում պահպանվել են մանրանկարչության համար անհրաժեշտ ներկերի ստացման 100-ից ավելի բաղադրատոմսեր: Այդ գործի համար օգտագործվում էին բուսական ու կենդանական ծագում ունեցող բազմաթիվ նյութեր, նաև հանքանյութեր:

3 Մատեան գիտութեան եւ հաւատոյ Դաւթի քահանայի (ուսումնասիրությունը և վերծանությունը Ա. Մաթևոսյանի), հ. 2, Երևան, 1997, էջ 34-36:

4 Հայերեն ձեռագրերը մեզ են հասել հիմնականում հինգ տառատեսակով՝ երկաթագիր, աղյուսակ գիր (ուղղագիծ երկաթագիր), բոլորգիր, շղագիր, նոտրգիր (դրանք ունեն իրենց տարատեսակները): ***Երկաթագիրը*** պահպանված հայկական հնագույն գրատեսակն է, որ նաև վիմագրության գիրն է, որը գրվել է քարի վրա երկաթե գրոցով, որից էլ ենթադրաբար ստացել է *երկաթագիր* անունը: Բանասիրության մեջ կոչվում է «բուն մեսրոպյան» կամ «մեսրոպյան երկաթագիր»: ***Ուղղագիծ երկաթագիրը*** (նաև՝ աղյուսակ գիր կամ գրչագիր)՝ երբ երկաթագիր տառատեսակի տառերը կոր գծերի փոխարեն ունեն ուղիղ գծեր: Ուղղագիծ երկաթագիրը ձեռագրերի գրչության հիմնական գիր է եղել V-XI դարերում: ***Բոլորգիրը*** այժմ հայերենում օգտագործվող տպագիր (փոքրատառ) տառատեսակն է: Գոյություն ունի այս տառատեսակի պատմության քննարկման երկու մեկնաբանություն. առաջինը՝ ի սկզբանե երկաթագրի հետ V դարից ի վեր գոյություն ունենալու տեսակետը, և երկրորդը,

XII դարում Արիստակես գրիչը, իսկ XIII դարում Գևորգ Սկևռացին կայունացնում են գրչության արվեստի լեզվական և քերականական կանոնները: Գրչության արվեստին հետագայում անդրադարձել են նշանավոր ուսուցիչներ ու գրչության գործի հմուտ գիտակներ:

Ձեռագրի ստեղծումը բարդ և աշխատատար գործ էր, որի վարպետը **գրիչ** էր կոչվում (ըստ իր աշխատանքային գործիք «գրիչ»-ի անվան): Վանական դպրոցների սաները դեռևս ուսումնառության շրջանում սովորում էին գեղագրություն, ծանոթանում մագաղաթ, թանաքներ ու ներկեր պատրաստելու գործին: Աշխատանքի հիմնական պարագաները սովորաբար գրչատներում պատրաստում էին գրիչներն ու մանրանկարիչները: Երբ գրիչն ու մանրանկարիչը աշխատում էին համատեղ, նախ գրիչն ընդօրինակում էր ձեռագրի բնագիրը՝ ազատ թողնելով էջերի նկարազարդման համար նախատեսված մասերը, որից հետո իր գործն էր ձեռնարկում նկարիչը: Գրված ու պատկերազարդված թերթերն այնուհետև կարվում էին առանձին պրակներում, որոնք միացվում էին իրար և կազմվում արհեստավոր կազմարարի ձեռքով:

Կազմի ներսում կաշեպատ տախտակի վրա դրվում էր կտոր (առավել հաճախ դաջած կտոր), որի շնորհիվ ձեռագրերի միջոցով մեզ են հասել նաև միջնադարյան գործվածքների ու կտորի տարբեր արժեքավոր նմուշներ: Որպեսզի կազմը չվնասի նոր գրքին, նրա և բուն ձեռագրի արանքում դրել են հին ձեռագրերից կտրված թերթեր՝ պատառիկ-պահպանակներ, և դրա շնորհիվ մեզ են հասել նաև շատ հին ձեռագրերի առանձին թերթեր, որոնք արժեքավոր են հնագրագիտական տեսանկյունից: Կազմելուց առաջ կամ անմիջապես հետո գրվում էր ձեռագրի գլխավոր հիշատակարանը, որտեղ տեղեկություններ էին հաղորդվում մատյանի ստեղծման տեղի, ժամանակի, գրչի, մանրանկարչի, պատվիրատուի վերաբերյալ, հաճախ հիշատակվում էին ժամանակի քաղաքական և այլ դեպքերը:

Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարանները ցայժմ հրատարակվել են 10

որ այն առաջացել է վերջինիս էվոլյուցիայի արդյունքում: 887 թ. Լազարյան Ավետարանում արդեն նկատվում են բոլորգրի օրինակներ, բայց այն գրչության հիմնական գիր դարձավ սկսած XII-XIII դարերից: ***Շղագիր*** գրերի ձևը (երբ հավասար հաստություն ունեն գրի ուղղաձիգ և հորիզոնական տարրերը) հայտնի է արդեն X-XI դարերից: Նրա ավելի վաղ օրինակը 999 թվականից է: Համեմատաբար լայն տարածում գտավ միայն XVII-XVIII դարերից սկսած: ***Նոտրգիրը*** բացատրվում է որպես «նոտարական գիր», պահպանված ամենահին օրինակները վերաբերում են XIV դարին:

ստվար հատորներով (Գարեգին Հովսեփյանի, Լևոն Խաչիկյանի, Արտաշես Մաթևոսյանի, Աշոտ Հովհաննիսյանի, Վազգեն Հակոբյանի աշխատասիրությամբ), այդքան և ավելի կարող են կազմել դեռևս անտիպ հիշատակարանները: Դրանք անգնահատելի պատմական սկզբնաղբյուրներ են, քանի որ արձանագրում են անմիջապես ձեռագրերի գրության ժամանակ տեղի ունեցած դեպքերը, ուստի առավելապես արժանահավատ են:

Հայկական ձեռագրերը արժեքավոր են նաև իրենց նկարազարդման՝ **մանրանկարչության** շնորհիվ[5]: Թեև մանրանկարչությունն անբաժան է ձեռագիր գրքից, սակայն ժամանակի ընթացքում այն ինքնուրույն զարգացում է ապրել և իր հարստության, ոճական բազմազանության, պատկերագրական և գունային ուրույն առանձնահատկությունների շնորհիվ դարձել է ազգային արվեստի մի ինքնատիպ ճյուղ:

Հայկական մանրանկարչությունը աչքի է ընկնում մոնումենտալությամբ, պատկերներում առկա դեմքերի արևելյան տիպով, տեղական տարազով, հայ մշակույթին բնորոշ զարդարվեստով: Հայերեն ձեռագրերում ամենից շատ քրիստոնեական թեմաներով պատկերազարդվել են Ավետարանները, ապա՝ Աստվածաշունչ գրքերը, կրոնական-ծիսական մյուս մատյանները: Բավական տարածված էր նաև պատվիրատուների դիմապատկերների ստեղծումը: Նկարազարդումների կարելի է հանդիպել նաև պատմագրքերում, սակայն դրանք մեծաթիվ չեն:

Գրչության զարգացման համար մեծ տեղ է վերապահվում նաև պատվիրատուներին, որոնք ձեռագրերի հիշատակարաններում անվանվում են **ստացող:** Հենց նրանց նյութական միջոցներով են գրվել ձեռագրերը, որոնք շատ թանկ արժեք ունեին, քանի որ գրվում էին թանկ գրանյութի՝ մագաղաթի վրա, և ձեռագրի գրչությունն էլ համարվում էր բարձր վճարվող աշխատանք: Գրքերի բովանդակությունը թելադրվում էր պահանջարկով: Բնականաբար,

---

5 Մանրանկարչությունը, որպես կերպարվեստի բնագավառ, հայտնի է եղել հնագույն ժամանակներից (Չինաստան, Եգիպտոս, Հունաստան, Հռոմ): Քրիստոնեության տարածումից հետո մանրանկարչության արվեստը վերելք է ապրել Եգիպտոսում (Ալեքսանդրիայի դպրոց), Պաղեստինում, Սիրիայում: Միջնադարում այն մեծ ծաղկման է հասել Բյուզանդական կայսրությունում, տարածված է եղել նաև Արևմտյան Եվրոպայի երկրներում: Քրիստոնեական մշակույթի հնագույն կենտրոնների հետ սերտ կապերի պայմաններում սկզբնավորվեց նաև հայկական մանրանկարչությունը, որը զարգացման ընթացքում ձեռք բերեց ինքնատիպ դիմագիծ և հասավ բացառիկ արդյունքների:

առաջին տեղում էին կրոնական (նախ և առաջ Ավետարանը և ամբողջական Աստվածաշունչը) և կրոնաճիսական մատյանները, որոնք անհրաժեշտ էին հոգևորականներին: Սակայն աստիճանաբար սկսում են պահանջարկ վայելել նաև պատմագրքերը, զանազան իմացական նյութեր պարունակող ժողովածուները և այլն: Ձեռագրերը գրվում էին տարբեր նպատակների, այդ թվում՝ ուսուցման համար:

Հայկական ձեռագիր մատյանների ուսումնասիրության ընդունված եղանակ է դրանց հետազոտումն ըստ ստեղծման վայրերի՝ գրչության կենտրոնների, քանի որ միևնույն տեղում պատրաստված լինելով՝ դրանք ունեն գրչության և մանրանկարչության որոշակի ընդհանրություններ, հիշատակարանների փոխլրացնող տվյալներ և այլն[6]: Հայկական միջնադարյան գրչության կենտրոններ գործել են պատմական Հայաստանի ողջ տարածքում (որի մեծ մասն այժմ Թուրքիայի տարածքում է), ինչպես նաև տարբեր երկրներում հաստատված հայկական գաղթավայրերում:

Գրչության կենտրոն ընդհանուր հասկացության մեջ (դրանց ընդհանուր թիվը շուրջ 1 500 է) անհրաժեշտ է տարբերակել ձեռագրաստեղծման գործի երկու միջավայր՝ գրչության վայր և գրչատուն: Գրչության վայր կարող է լինել ցանկացած բնակավայր, որևէ գյուղ, ավան, բերդ կամ քաղաք, որտեղ ապրել են գրչի արհեստին տիրապետող մարդիկ (մեծ մասամբ նրանք հոգևորականներ են) և գրչության պատվեր ստանալով՝ ձեռագիր են ընդօրինակել: Իսկ **գրչատները** կամ **գրատները** գործել են գլխավորապես վանքերում և վանքերին կից: Հայկական միջնադարյան վանական համալիրներից մի քանիսում պահպանվել են դրանց պատերին առկա արձանագրություններում ԳՐԱՏՈՒՆ կոչված շինություններ, որոնք հավանորեն ծառայել են և՛ որպես գրադարան-մատենադարան, և՛ գրչության վայր: Այդպիսի շինություններ առկա են Հաղբատում, Սանահինում, Հոռոմոսում, Սաղմոսավանքում և այլուր: **Մատենադարանի ցուցադրությունում** տեղ է գտել 1204 թվականի մի վիմագիր արձանագրություն՝ Արցախի Խադավանքից, որտեղ նշվում է եկեղեցու հիմնադրման և այդտեղ ձեռագրերի հավաքման մասին («...Շինեցի զեկեղեցիս եւ ժողովեցի զխաչս եւ զգիրք...»), որն, ըստ էության, վկայություն է այդ վանքում գրադարան-մատենադարանի հիմնման մասին:

---

[6] Գրչության կենտրոնների ուսումնասիրության հիմնական սկզբունքների մասին տե՛ս **Ա. Մաթևոսյան**, *Մեծոփավանքի գրչության կենտրոնը*, Երևան, 1997, էջ 5-10 և էջ 11-39:

Գրչատներում մատյանների ընդօրինակության և գրքի պատրաստման համար անհրաժեշտ հարակից աշխատանքներն այստեղ կատարվել են տարբեր հմտությունների տիրապետող մարդկանց ներգրավմամբ, գրիչներին ու մանրանկարիչներին օգնել են մագաղաթ և թուղթ պատրաստողները, մշակողները, ներկեր, ոսկեդեղ պատրաստողները, կազմարարները և այլք: Վանական գրչատներում գրչության արվեստը փոխանցվել է ուսուցչից աշակերտին, եղել են նաև որոշակի ավանդույթներ ունեցող գրչության դպրոցներ: Յուրաքանչյուր գրչության կենտրոնում ստեղծված ձեռագրերի հիշատակարաններն անգնահատելի փաստական նյութ են պարունակում:

Միջնադարյան Հայաստանի վանքերի մասին գրելիս դրանց ձեռագրական ժառանգությանն անդրադարձել են Ղևոնդ Ալիշանը, Համազասպ Ոսկյանը, Գարեգին կթող. Հովսեփյանը և ուրիշներ, սակայն գրչության կենտրոնների նպատակային ուսումնասիրությունը՝ որպես հայագիտության մի ուղղություն, զարգացել է հատկապես 1960-1970-ական թվականներին Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարանում՝ տնօրեն, ակադեմիկոս Լևոն Խաչիկյանի նախաձեռնությամբ և այդ գործը հանձնարարվել է ձեռագրագետ Արտաշես Մաթևոսյանին: 1970-ական թվականներին կազմվել են Մատենադարանի ցուցադրության համար նախատեսված և այժմ գլխավոր ցուցասրահի մուտքի երկու կողմերում փակցված հայկական գրչության կենտրոնների քարտեզներ (հեղինակ՝ Արտաշես Մաթևոսյան), որոնք հիմնված են շուրջ 50 000 քարտ պարունակող համապատասխան քարտարանի վրա: Քարտեզներից մեկը ներկայացնում է Պատմական Հայաստանի գրչության կենտրոնները՝ հարակից շրջաններով, մյուսն ընդգրկում է աշխարհի տարբեր երկրներում եղած հայկական գրչության կենտրոնները:

Գրչության կենտրոնների ավելի համառոտ տեղեկություններ պարունակող մեկ այլ քարտեզ հրատարակվել է «Հայաստանի ազգային ատլասում» (հ. Բ, Երևան, 2008, էջ 152-153, քարտեզի հեղինակ՝ Հուսիկ Մելքոնյան):

Եվ վերջապես 2011-2012 թթ. Մատենադարանում ստեղծված աշխատանքային խմբի կողմից կազմվել և տպագրվել է «Արևմտյան Հայաստանի և Կիլիկիայի գրչության կենտրոնները 10-15-րդ դդ.» երկլեզու (հայերեն, անգլերեն) քարտեզը, համապատասխան բացատրական գրքույկով (խմբի ղեկավար՝ Կ. Մաթևոսյան): Քարտեզից բացի ստեղծվել է նաև ամեն մի գրչության

կենտրոնում ստեղծված ձեռագրերի մասին հարուստ տեղեկատվական բազա: Ի տարբերության նախորդ երկուսի՝ այս քարտեզը նաև զետեղված է համացանցում՝ Մատենադարանի կայքում, որի շնորհիվ մատչելի է մասնագիտական և հասարակական առավել լայն շրջանակների համար: Գրչության կենտրոնների քարտեզը նախ և առաջ հայ գրավոր մշակույթի տարածման քաղաքակրթական քարտեզն է: Այն ցույց է տալիս հայ գրավոր մշակույթի տարածվածությունն ինչպես բուն Հայաստանում, այնպես էլ հարևան և հեռավոր երկրներում, որտեղ հաստատվել են հայկական համայնքներ:

Ինչ վերաբերում է առանձին գրչության կենտրոնների հանգամանալից հետազոտությանը, ապա պետք է նշել, որ դրանք առայժմ հատվածական ուսումնասիրության են արժանացել: Գրվել են ուսումնասիրություններ, թեկնածուական ատենախոսություններ են պաշտպանվել մի քանի գրչության կենտրոնների՝ Մեծոփավանքի (Ա. Մաթևոսյան), Մշո Առաքելոց վանքի (Հ. Մանուչարյան), Անիի (Կ. Մաթևոսյան), Սևանի վանքի (Ա. Ղազարոսյան), Սկևռայի (Հ. Բադալյան), Վանա լճի Աղթամար, Լիմ և Կտուց վանքերի (Լ. Թումանյան) վերաբերյալ, հրատարակվել է ուսումնասիրություն Արցախի և հարակից շրջանների գրչության կենտրոնների վերաբերյալ (Թ. Մինասյան), տպագրվել են նաև հոդվածներ այլ կենտրոնների մասին: Այժմ Մատենադարանում ուսումնասիրվում է Նախիջևանի, Վասպուրականի, Հաղբատ-Սանահինի, Ուտիքի, Կիլիկիայի գրչության կենտրոնների պատմությունը:

Գրչության կենտրոնների և դրանցում ստեղծված ձեռագրական ժառանգության համալիր ուսումնասիրությունը Մատենադարանի գիտահետազոտական գործունեության կարևոր ուղղություններից մեկն է:

Կարեն Մաթևոսյան
պատմական գիտ. դոկտոր
Մատենադարան

ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՄԱՆՐԱՆԿԱՐՉՈՒԹՅԱՆ ՀԻՄՆԱԿԱՆ ԴՊՐՈՑՆԵՐԸ

Հայկական ձեռագրերի արժեքը մեծ է հատկապես դրանց նկարազարդման՝ **մանրանկարչության** շնորհիվ: Կերպարվեստի այս բնագավառը հայտնի է եղել հնագույն ժամանակներից (Չինաստան, Եգիպտոս, Հունաստան, Հռոմ): Քրիստոնեության տարածումից հետո մանրանկարչության արվեստը վերելք է ապրել Եգիպտոսում (Ալեքսանդրիայի դպրոց), Պաղեստինում, Սիրիայում, մեծ ծաղկման է հասել Բյուզանդական կայսրությունում, տարածվել նաև Արևմտյան Եվրոպայի երկրներում: Քրիստոնեական մշակույթի հնագույն կենտրոնների հետ սերտ կապերի պայմաններում (այնտեղից էին Հայաստան բերվում հնագույն պատկերազարդ մատյանները) սկզբնավորվեց նաև հայկական մանրանկարչությունը, որը զարգացման ընթացքում ձեռք բերեց ինքնատիպ դիմագիծ:

Հայկական մանրանկարչությանն իրենց ուսումնասիրություններում անդրադարձել ու այն բարձր են գնահատել հայ և օտարազգի բազմաթիվ ուսումնասիրողներ, ինչպես Գարեգին Հովսեփյանը, Լիդիա Դուրնովոն, Վիկտոր Լազարևը, Սիրարփի Տեր-Ներսեսյանը, Տատյանա Իզմայլովան, Ժան-Միշել և Նիկոլ Թիերիները, Էմմա Կորխմազյանը, Հրավարդ Հակոբյանը, Վիգեն Ղազարյանը և ուրիշներ:

Թեև մանրանկարչությունն անբաժան է ձեռագիր գրքից, սակայն ժամանակի ընթացքում այն ինքնուրույն զարգացում է ապրել և աչքի է ընկնում գեղարվեստական արժեքով, ոճական բազմազանությամբ, պատկերագրական և գունային առանձնահատկություններով:

Առավել հաճախ պատկերազարդվող Ավետարանները (քառավետարան) սովորաբար նկարազարդվում էին **խորաններով** (համաձայնության տախտակներ), որոնք տեղադրվում էին մատյանի սկզբում, ապա **Տերունական**

(Քրիստոսի կյանքի գլխավոր դրվագները ներկայացնող) պատկերներով, այնուհետև յուրաքանչյուր ավետարանի սկզբում՝ հանդիպակաց էջերում զետեղվում էին **ավետարանիչի պատկերը** և զարդանկարված ու գեղագիր **անվանաթերթը**: Բուն տեքստն ունենում էր զարդագրեր (գլուխների և տների սկզբում), զարդապատկեր **լուսանցազարդեր** կամ երբեմն լուսանցքներում թեմատիկ դրվագային պատկերներ:

Հայկական մանրանկարչության առայժմ հայտնի **հնագույն նմուշները** 989 թ. «Էջմիածնի Ավետարանի» վերջում կցված երկու թերթերի չորս մանրանկարներն են, որոնց հնությունը հասնում է VI դար (Մատենադարան, ձեռ. 2374): Ամբողջական պահպանված և նկարազարդում ունեցող մատյաններից են Վասպուրական երկրամասում (այժմ՝ Վանի շրջանը Թուրքիայում) ստեղծված 862 թ. «Մլքե թագուհու Ավետարանը» (Վենետիկ, ձեռ. 1144/86), Վանանդ գավառում (այժմ՝ Կարսի շրջանը Թուրքիայում) 887 թ. գրված և միայն չորս նկարազարդ խորան ունեցող «Լազարյան Ավետարանը» (Մատենադարան, ձեռ. 6200) և X-XI դդ. «Վեհափառի Ավետարանը» (Մատենադարան, ձեռ. 10780):

«Էջմիածնի Ավետարանը» նշանավոր է ոչ միայն մանրանկարչությամբ, այլև ավետարանական թեմաներով փորագրազարդ փղոսկրե կազմով: Հնագույն չորս մանրանկարները ներկայացնում են Ավետում, Զաքարիայի ավետումը, Մոգերի երկրպագությունը և Մկրտություն թեմաները՝ պատկերագրական հնագույն ավանդներով: Սակայն շատ արժեքավոր են նաև մատյանի գրչության ժամանակի՝ 989 թ. մանրանկարները, որոնք ստեղծվել են Սյունիքում՝ Բղենո Նորավանքում:

885 թ. Բագրատունյաց տոհմի գլխավորությամբ Հայաստանում վերականգնվեց թագավորությունը, որը մշակութային կյանքի վերելքի խթան հանդիսացավ: Գեղարվեստական կյանքը, գրչության և մանրանկարչության արվեստը վերելք ապրեցին ինչպես Մեծ Հայքի զանազան շրջաններում, այնպես էլ Փոքր Հայքում (բյուզանդական կայսրության արևելյան կողմում գտնվող՝ Մեծ Հայքին սահմանակից երկրամաս):

«**Վեհափառի Ավետարանը**» ձեռագրական մշակույթի եզակի օրինակ է հատկապես ինքնատիպ պատկերագրությամբ: Գրչության վայրն ու ժամանակն անհայտ են, սակայն պահպանված ամենավաղ հիշատակարանը 1088

թվականից է և վերաբերում է մատյանի նորոգմանը: Տերունական մանրանկարները պատկերագրական առումով արխայիկ են, ընդ որում՝ մատյանի թերթերում դրանք տեքստի նկատմամբ շեղադիր են, որից ենթադրվել է, որ ծագում են մագաղաթագալարի վրա եղած՝ առնվազն V-VI դդ. նախօրինակից: Հետաքրքիր է, որ մատյանում առկա է նաև պատվիրատուի դիմանկարը:

X-XI դարերի ձեռագրական մի խումբ է պահպանվել **Փոքր Հայքից** և հարակից շրջաններից (Մատենադարան, ձեռ. 974, 3723, 3784), որոնք հարդարված են պատկերագրական հնավանդ հորինվածքներով և կատարման պարզ, գծային եղանակով ստեղծված մանրանկարներով:

XI դարի ամենաշքեղ պատկերազարդ մատյանը «**Մուղնու Ավետարանն**» է (Մատենադարան, ձեռ. 7736): Գրչության վայրը Սանդղկավանքն է, որը ենթադրաբար գտնվում էր Արշարունիք գավառում կամ Կարինի մոտ (այժմ՝ Էրզրումի շրջանը Թուրքիայում): Գրիչը և նկարիչը Հովհաննեսն է, որը մատյանի մեծադիր թերթերին մեծ վարպետությամբ պատկերել է տասը խորան, տասներկու տերունական մանրանկար, ավետարանիչների չորս պատկերները՝ անվանաթերթերով: Նա մեծ ուշադրություն է հատկացրել նաև տեքստի ձևավորմանը՝ կիրառելով զարդագրեր, գլխազարդեր: Խորանների և անվանաթերթերի հարդարանքում ուշադրություն են գրավում կենդանիների և խորհրդանշական այլ պատկերները: Իսկ տերունական պատկերներն աչքի են ընկնում կատարման բարձր վարպետությամբ, պատկերագրական դասական հորինվածքներով, և պատահական չէ, որ արվեստաբան Լ. Դուրնովոն այս մատյանը համարում է «ակադեմիական» կարգի արվեստանոցից դուրս եկած ձեռագիր:

Հայկական մանրանկարչության զարգացման բարձրագույն շրջանը XIII դարն է, երբ չնայած քաղաքական վայրիվերումներին՝ ձեռագրական մշակույթը վերելք է ապրում, և մի շարք տաղանդավոր նկարիչներ են հանդես գալիս թե՛ բուն Հայաստանում և թե՛ Միջերկրական ծովի հյուսիսարևելյան կողմում գտնվող Կիլիկիայի հայկական թագավորությունում:

961-1045 թթ. Բագրատունյաց թագավորության մայրաքաղաք Անին եղել է Արևելք-Արևմուտք միջազգային առևտրական ճանապարհի կարևոր հանգույցներից մեկը: Քաղաքի երկրորդ ծաղկման շրջանը XIII դարն է, երբ այն գտնվում էր Զաքարյան իշխանների տիրապետության ներքո: Այս շրջանի **Անիի մանրանկարչության** հատկանշական հուշարձաններից է 1211 թ. Մար-

գարե նկարչի պատկերազարդած «Հաղբատի Ավետարանը» (Մատենադարան, ձեռ. 6288), որի աշխարհիկ ոգով ներթափանցված նկարազարդումն ակնհայտորեն կրում է քաղաքային միջավայրի դրոշմը: Նկարիչն այստեղ խորանների լուսանցքներում և մյուս մանրանկարներում պատկերել է իրական մարդկանց, իր համաքաղաքացիներից ոմանց: Նրանցից մեկը Շերանիկ անունով երիտասարդն է, որի պատկերի մոտ նկարիչը գրել է. «Շերանիկ, քանի գաս՝ ձուկ բեր»: Մեկ այլ խորանի լուսանցքում պատկերված է նռան ծառի տակ նստած երաժիշտ: Զափազանց ինքնատիպ է նաև ձեռագրի միակ տերունական «Մուտք Երուսաղեմ» մանրանկարը, որում հանձինս Քրիստոսին դիմավորողների՝ նկարիչը պատկերել է այդ ձեռագրի պատվիրատու անեցիների ընտանիքի անդամներին (ծնողներ, երեք որդի և երկու դուստր): Այս մատյանի մանրանկարների արժեքն անգնահատելի է հայ միջնադարյան արվեստի և քաղաքային մշակույթի պատմության համար:

Մանրանկարչության արվեստը ծաղկել է նաև Անիի մերձակա Հոռոմոսի վանքում, որի հայտնի արվեստագետն Իգնատիոսն էր: Նրա պատկերազարդած Ավետարանների մեծ մասում պահպանվել են միայն հարուստ զարդանկարչությամբ էջեր (խորաններ, անվանաթերթեր, լուսանցազարդեր), որոնցից նշանավոր է Զաքարյան իշխանների ազգականներից մեկի պատվերով 1232 թ. գրված «**Բագնայրի Ավետարանը**» (Մատենադարան, ձեռ. 1519): Իսկ 1236 թ. մի Ավետարանում պահպանվել են նաև տերունական պատկերները և պատվիրատու ամուսինների դիմանկարը (Նոր Ջուղա, ձեռ. 36):

Հայկական մանրանկարչությունը զարգացման բարձր մակարդակի է հասել Կիլիկիայում, որտեղ հաստատված հայկական իշխանությունը 1198 թ. դարձավ միջազգայնորեն ճանաչված թագավորություն (գոյությունը պահպանեց մինչև 1375 թ.): Այստեղ հայ մշակույթի և մասնավորապես գրքարվեստի զարգացմանը նպաստեց նաև այն հանգամանքը, որ քաղաքական իշխանության հետ միասին այս տարածաշրջան տեղափոխվեց և Հայոց եկեղեցական իշխանությունը՝ կաթողիկոսությունը, որի նստավայրը XII դարի կեսերից դարձավ Կիլիկիայից արևելք՝ Եփրատ գետի ափին գտնվող Հոռմկլա անառիկ ամրոցը: Այդ ժամանակաշրջանից մեզ է հասել մի քանի մատյան Հոռմկլայից (Մատենադարան, ձեռ. 7347, 1166 թ.) և Կիլիկիայի Սկևռայի վանքից (Մատենադարան, ձեռ. 1568, 1173 թ.), որոնց նկարազարդումներում արդեն նկատելի են նոր ձևավորվող ոճի նախանշանները:

Կիլիկիայի հայ մանրանկարչությունը, հիմքում ունենալով ազգային գեղարվեստական հարուստ ավանդույթները, օգտագործել է նաև հարևան երկրների՝ հատկապես Բյուզանդիայի արվեստի նվաճումները: Միևնույն ժամանակ, այստեղ ստեղծագործող հայ վարպետները հնարավորություն ունեցան ծանոթանալու խաչակիրների միջոցով Կիլիկիա բերված արևմտաեվրոպական նկարազարդ ձեռագրերին, որոնցից պատկերագրական որոշ նոր ձևեր յուրացրին: «Մշակութային խաչմերուկի» մյուս կողմն էլ Կիլիկիայի հարևան մահմեդական ամիրայություններում տարածված և անգամ ավելի հեռուներից Մետաքսի ճանապարհով այստեղ հասած Արևելյան արվեստն էր, որի ներգործությունը հայ մանրանկարչության մեջ հիմնականում արտահայտվեց հարուստ զարդանկարչության կիրառմամբ: Հայտնի է, որ Հնդկաստանից ու Չինաստանից առևտրական քարավանները հասնում էին Կիլիկիա և այստեղից ապրանքները Միջերկրական ծովով առաքվում էին Եվրոպա: Պատահական չէ, որ Կիլիկիայի հետ սերտ համագործակցություն ունեին նաև վենետիկցի և ջենովացի վաճառականները: Կիլիկիայի հայկական մանրանկարչության մեջ կարելի է տեսնել այս առևտրական ու մշակութային կապերի արձագանքը: Օրինակ՝ 1286 թ. Կիլիկիայի արքայազն Հեթումի համար ստեղծված հայտնի «Հեթումի ճաշոցում» (Մատենադարան, ձեռ. 979) տիտղոսաթերթերի նկարազարդման մեջ կարելի է տեսնել անգամ չինական մշակույթին հատուկ տարրեր՝ յուրահատուկ առյուծների ու վիշապների պատկերներ:

Կիլիկիայի հայ մանրանկարչության XIII-XIV դարերի լավագույն նմուշները նկարազարդման տարրերով մոտենում են եվրոպական վաղ Վերածնդի արվեստին (գեղանկարչական խորքի զգացողություն, կատարման նրբություն, մարդկային կերպարների պատկերման ճկունություն՝ դիմապատկերներում տարբեր հոգեվիճակների արտահայտմամբ, դեկորատիվ ճոխ հարդարանք և այլն): Հարկավոր է նկատի ունենալ, որ Կիլիկիայից մեզ հասած ձեռագրերի մի զգալի մասի պատվիրատուները թագավորական ընտանիքի անդամներն էին, իշխանները, կաթողիկոսներն ու բարձրաստիճան հոգևորականները, և ըստ այդմ, մատյանների պատկերազարդման շքեղ ոճը նաև բարձրաշխարհիկ պատվիրատուների գեղարվեստական ճաշակի արտահայտությունն է:

Կիլիկիայում գրչության ու մանրանկարչության նշանավոր կենտրոններ են եղել կաթողիկոսանիստ Հռոմկլան, Դրազարկի, Գոների, Ակների,

Սկևռայի վանքերը, մայրաքաղաք Սիսը: Նշանավոր մանրանկարիչներից են Գրիգոր Սկևռացին, Կոստանդինը, Վարդանը, Թորոս Ռոսլինը, Գրիգորն ու նրա որդի Սարգիս Պիծակը և ուրիշներ:

Հատկապես հայտնի է **Թորոս Ռոսլինը**, որի արվեստի մեջ ներդաշնակված են բնատուր տաղանդն ու հարուստ հոգևոր ներաշխարհը, կատարելության հասած վարպետությունը և վառ երևակայությունը: Նա արվեստաբանների կողմից անվանվել է «Վերածնության նախակարապետ», «զարդանկարի վիրտուոզ»: Նկարչի արվեստին հատուկ են հորինվածքային ու պատկերագրական նորարարությունները: Ռոսլինից յոթ շքեղազարդ մատյաններ են պահպանվել: Ժամանակագրական առումով դրանցից առաջինը 1256 թ. «Զեյթունի Ավետարանն» է (Մատենադարան, ձեռ. 10450), վերջինը՝ 1268 թ. գրված մեկ այլ ձեռագիր: Մանրանկարիչը մեծ համբավ է վայելել կիլիկյան արքունական և հոգևոր բարձր դասի շրջանում՝ պատվերներ ստանալով Լևոն թագավորից և Կոստանդին Բարձրբերդցի կաթողիկոսից: Նկարչի արվեստին հատուկ են հորինվածքային, պատկերագրական և թեմատիկ նորարարությունները:

Կիլիկիայի XIII դարի երկրորդ կեսի նշանավոր ձեռագրական հուշարձաններից են «Սմբատ Գունդստաբլի Ավետարանը» (Մատենադարան, ձեռ. 7644), որի տերունական պատկերները ավելացվել են հետագայում՝ Ղրիմում, «Կեռան թագուհու Ավետարանը» (Երուսաղեմ, ձեռ. 2563), «Հեթումի ճաշոցը» և այսպես կոչված «Ութ նկարիչների Ավետարանը» (Մատենադարան, ձեռ. 7651), «Կիլիկյան Ավետարանը» (Մատենադարան, ձեռ. 9422) և արքունական պատվերներ հանդիսացող մի քանի այլ մատյաններ, որոնք Թորոս Ռոսլինի ստեղծագործությունների հետ միասին Կիլիկիայի հայ մանրանկարչության պսակն են կազմում:

Բազմաթիվ նկարազարդ ձեռագրեր են պահպանվել **Բարձր Հայքից**, սակայն տեղի մանրանկարչությունը ոճական առումով չունի այն միասնականությունը, որն առկա է Կիլիկիայի և Վասպուրականի մանրանկարչության դպրոցներում: Դա պայմանավորված է ժամանակի ընթացքում երկրամասում հայ բնակչության կազմի (արտագաղթ և ներգաղթ), ինչպես նաև տարբեր ազգության և կրոնի պատկանող իշխանությունների հաճախակի փոփոխություններով: Բարձր Հայքի ձեռագրերը հիմնականում ծագում են Կարին, Երզնկա քաղաքների և Բաբերդի մերձակա վանքերի գրչատներից:

XIII դարի սկզբի նշանավոր մատյաններից է հայերեն ամենամեծ ձեռագիրը՝ «Մշո ճառընտիրը» (Մատենադարան, ձեռ. 7729), որը գրվել և նկարազարդվել է 1200-1202 թթ. Երզնկայի Ավագ վանքում (այժմ՝ Երզնջանի շրջանը Թուրքիայում), Վարդանի և Ստեփանոսի ձեռքով, 1205-ից մինչև 1915 թվականը, պահվել Մշո Առաքելոց վանքում (այստեղից էլ ստացել է անունը): Մեծադիր մատյանի սկզբում եղել են ամեն էջին մի քանի տերունական պատկեր ունեցող թերթեր (պահպանվել է այդպիսի երկու վնասված թերթ), իսկ բուն տեքստը պարունակում է զարդանկարչական արվեստի հրաշալի նմուշներ:

XIII- XIV դդ. Բարձր Հայքի գրչության կենտրոնները գրական-մշակութային սերտ կապեր էին պահպանում Գլաձորի համալսարանի (Սյունիք) և Կիլիկիայի հետ: Այստեղ ստեղծված նշանավոր մատյաններից է «Երզնկայի Աստվածաշունչը» (Երուսաղեմ, ձեռ. 1925), որը մեզ հասած հայերեն առաջին պատկերազարդ Աստվածաշունչն է (ունի նաև Հին Կտակարանի թեմաներով մանրանկարներ):

XIII դարի 30-ական թվականներին, մոնղոլական արշավանքներից հետո բուն Հայաստանի տնտեսությունը ծանր հարված ստացավ, սակայն երկրի հյուսիսարևելյան շրջաններում՝ **Սյունիքում** և **Արցախում** տիրապետող հայ իշխանները, զինվորական ծառայության մտնելով մոնղոլների մոտ, կարողացան իրենց տիրույթները զերծ պահել ավերածություններից, ինչի շնորհիվ այստեղ ծաղկում ապրեց նաև մշակույթը, հատկապես ճարտարապետությունն ու գրքարվեստը: Հետաքրքրական է, որ մոնղոլական բանակի կազմում՝ նրանց արշավանքներին մասնակցած հայ իշխաններն ու զինվորները կարողացել են փրկել և իրենց հայրենի գավառ բերել հայկական ձեռագրեր: Մասնավորապես, այդպես են վարվել Արցախի իշխանները Կարին քաղաքի գրավման ժամանակ: Հավանաբար, այնտեղից բերված մատյանների թվում է եղել նաև 1232 թվականի հայտնի «Թարգմանչաց Ավետարանը» (Մատենադարան, ձեռ. 2743), որը զարդարված է խորաններով, ավետարանիչների պատկերներով ու անվանաթերթերով (Գրիգոր ծաղկող): XIV դարի սկզբներին այն Արցախի Խադավանքում նորոգվել, կազմվել ու լրացվել է դրամատիկ շնչով աչքի ընկնող բարձրարվեստ տերունական պատկերներով (Գրիգոր նկարիչ):

Սյունիքի և Արցախի ձեռագրական մշակույթը զարգացում ապրեց հատկապես XIII դ. վերջերին և XIV դարում, տեղի իշխանների հովանավորությունը վայելող վանքերում:

Ինքնատիպ մանրանկարչական դպրոց է ձևավորվել 1282-1338 թթ. Սյունիքի Վայոց ձոր գավառում Պռոշյան և Օրբելյան իշխանական տների հովանավորությամբ գործած հռչակավոր համալսարանում՝ **Գլաձորում**: Այստեղ ստեղծագործող արվեստագետներ Պողոս Կիլիկեցին, Մոմիկը, Թորոս Տարոնացին, Ավագը, ընդհանրացնելով տեղական և կիլիկյան հայ մանրանկարչության հարուստ փորձը, կարողացան հասնել նոր որակի և մեծ ներդրում ունեցան Մեծ Հայքի գրքարվեստի զարգացման գործում: Այս հեղինակներից Մոմիկը նաև շնորհալի ճարտարապետ ու քանդակագործ էր: Իսկ Թորոս Տարոնացուց հայտնի է շուրջ երկու տասնյակ նկարազարդ մատյան, որոնք գրքարվեստի փայլուն նմուշներ են:

XV դարում Սյունյաց աշխարհի մանրանկարչության կարևոր կենտրոններից էր Տաթևի համալսարանը, որտեղ աշխատել են Գրիգոր Տաթևացին ու նրա հետևորդները: Նույն շրջանում մեծաթիվ ձեռագրեր են գրվել ու նկարազարդվել նաև Արցախում:

Գեղանկարչական միանգամայն ուրույն ուղղություն է ներկայացնում **Վասպուրականի մանրանկարչության** դպրոցը, որի գործունեության հիմնական շրջանը XIV-XVI դարերն են: Հարկավոր է նկատի ունենալ, որ նշված ժամանակաշրջանում երկրամասը գտնվում էր մահմեդական այլազգի իշխողների տիրապետության ներքո, տնտեսական ծանր պայմաններում, իսկ հոգևոր-եկեղեցական կյանքը կարողանում էր հարմարվել առկա իրավիճակին: Քանի որ ձեռագիր գիրքը ժողովրդի մեջ լայն մասսայականություն էր վայելում, երկրամասի բազմաթիվ գրչատներում ստեղծվում էին մեծ թվով մատյաններ, որոնք հիմնականում գրվում էին թղթի վրա, նկարազարդվում պարզ հարդարանքով և ոչ թանկ նյութերով (առանց ոսկու կիրառման): Թերևս նաև այս է պատճառը, որ Վասպուրականի մանրանկարչության ոճը գրականության մեջ երբեմն կոչվում է «ժողովրդական» ուղղություն:

Վասպուրականյան մանրանկարները նկարչական առումով պարզ են, ստեղծված գծային-գրաֆիկական եղանակով, առանց գունային խորքի (ֆոնի), բայց հարուստ են պատկերագրական հնավանդ հորինվածքներով: Տեղի մանրանկարներում տիրապետողը պատկերաստեղծման երկու հիմնական

սկզբունքներն են՝ սիմվոլիկ և պատմողական: Այսինքն՝ մի դեպքում պատկերագրական տեսարանը ներկայացվում է համառոտ, գրեթե սիմվոլի (խորհրդանշանի) վերածված տարբերակով, մյուսում՝ պատմողական, ավելի հանգամանալից կերպով, որտեղ նաև պատկերված կերպարների մոտ գրվում էր նրանց ով լինելը: Հանդիպում են ձեռագրեր, որտեղ այս սկզբունքները զուգադրվում են:

Վասպուրականի մանրանկարչության նշանավոր հեղինակներից են Սիմեոն Արճիշեցին, Զաքարիա Աղթամարցին, Ռստակեսը, Հովհաննես Խիզանցին, Կիրակոս Աղբակեցին, Վարդան Արծկեցին, Ծերուն ծաղկողը, Մինասը, Գրիգոր Խլաթեցին, Մեսրոպ Խիզանցին, Զաքարիա Ավանցին և ուրիշներ: Վասպուրականի մանրանկարներում հանդիպում են նաև իրական կյանքից վերցված դրվագներ, ինչպես օրինակ Գրիգոր Խլաթեցու մի մանրանկարում, որում ներկայացված է դպրոցում դասավանդման տեսարան (Մատենադարան, ձեռ. 3714):

Պետք է նշել, որ Վասպուրականի մանրանկարչության ընդհանուր համապատկերում որոշ չափով առանձնանում և յուրօրինակ տեղ է գրավում Վանա լճի համանուն կղզում գտնվող **Աղթամարի** վանքը, որը կաթողիկոսական աթոռանիստ էր: Այստեղ աթոռակալող հայրապետները սերում էին Արծրունյաց թագավորական տոհմից, և պատահական չէ, որ հատկապես XV դարում, երբ հայ ժողովուրդը զրկվել էր պետականությունից, փորձում էին վառ պահել ինքնիշխանության գաղափարը, որն իր արտահայտությունն է գտել նաև ձեռագրական արվեստում: Այս առումով հատկանշական են կաթողիկոսներ Զաքարիա Գ Աղթամարցու (1434–1464) և Ստեփանոս Դ Տղայի (1465–1489) ժամանակ՝ 1461 թ. ստեղծված Մաշտոցը (Մատենադարան, ձեռ. 4997) և տասը տարի անց դրանից ընդօրինակված ձեռագիրը (Մատենադարան, ձեռ. 5702), որոնցում տեղ է գտել թագավորի օծման կարգին վերաբերող հատվածը՝ համապատասխան մանրանկարներով: Ուշագրավ է, որ այդ մանրանկարները ոչ թե ընդհանրապես թագավորական օծումը ներկայացնող պատկերներ են, այլ որոշակի պատմական իրողության արտահայտություն, քանի որ ներկայացնում են հիշյալ կաթողիկոսներից առաջինի զարմիկի, իսկ երկրորդի եղբայր Սմբատի թագավորական օծումը, որը տեղի է ունեցել Աղթամարում 1465 թ.: Այն, իհարկե, ոչ այնքան քաղաքական ակտ էր, որքան խորհրդանշական: Միևնույն ժամանակ, հետաքրքրական է, որ այդ

մատյանների բոլոր մանրանկարները ոճական առումով կապվում են կիլիկյան թագավորական արվեստի հետ, ունեն շքեղ պատկերազարդում՝ ոսկու օգտագործմամբ: Վասպուրականյան արվեստում այս ոճի փայլուն կիրառողը շնորհալի մանրանկարիչ Մինասն էր, որը ստեղծագործել է Աղթամարում և մի քանի այլ գրչության կենտրոններում:

XIV-XVII դարերում հայկական մանրանկարչությունը շարունակել է ծավալվել ու զարգանալ նաև հայկական գաղթավայրերում, մասնավորապես Վրաստանում (Տփխիս-Թիֆլիս), Իտալիայում, Ղրիմում, Պարսկաստանում (Սուլթանիա, Նոր Ջուղա), ավելի ուշ՝ Կոստանդնուպոլսում:

XIV դարում հայ բնակչության մեծ խմբեր տեղափոխվեցին Ղրիմ՝ հատկապես Ճիրակից, Բարձր Հայքից և Կիլիկիայից: Նրանք հաստատվեցին թերակղզու՝ իտալացիների (ջենովացիների) վերահսկողության տակ գտնվող հարավարևելյան մասում՝ հիմնականում Կաֆա (Թեոդոսիա), Սուրխաթ (Հին Ղրիմ) և Սուդակ քաղաքներում, որտեղ հիմնեցին մի քանի տասնյակ վանքեր ու եկեղեցիներ: Նրանք հիմնականում զբաղվում էին արհեստներով ու առևտրով:

Ղրիմում ստեղծված և մեր օրերը հասած ձեռագրերի թիվը հասնում է 460-ի, որոնցից շուրջ 300-ը պահվում է Մատենադարանում: Դրանց մեջ քիչ չեն նաև մանրանկարչական առումով նշանակալից մատյանները (Մատենադարան, ձեռ. 7664 (1332 թ.), 7408, (1356 թ.), 7741 (1360 թ.), 1203 (1449 թ.) և այլն):

Ղրիմի հայկական մանրանկարչության մեջ զգալի է կիլիկյան հայկական, մասամբ նաև բյուզանդական և արևմտաեվրոպական արվեստի ազդեցությունը: Տեղի նշանավոր գրիչներից և մանրանկարիչներից են Նատերը, նրա որդիներ Ավետիսն ու Ստեփանոսը, վերջինիս որդի Հովհաննեսը, Գրիգոր Սուքիասանցը, Նաղաշ Էոլպեն, Նիկողայոս Ծաղկարարը:

Հայ գրիչներ ու նկարիչներ են գործել նաև Իրանում, Թավրիզի մոտ գտնվող Սուլթանիա քաղաքում, որտեղ հայկական համայնք էր հաստատվել: XIV դարում այստեղ հիշատակվում է մանրանկարիչ Մխիթար Անեցին: Սակայն Իրանում հայ կերպարվեստը զարգացել է հատկապես XVII դարում, երբ Շահ Աբասի կազմակերպած բռնագաղթի պատճառով մեծ թվով հայեր հայտնվեցին այդ երկրի խորքերում, և Սպահան մայրաքաղաքի մոտ հիմնվեց հայերով բնակեցված **Նոր Ջուղա** քաղաքը:

Վրաստանի մայրաքաղաք ***Թիֆլիսում*** նույնպես ստեղծվել ու պատկերազարդվել են հայերեն ձեռագրեր: 1251 թ. հիմնված Կաթողիկե եկեղեցու առաջնորդ Սարգիս աբեղան, որը նաև գրիչ էր, 1444-ին ստացել է Սկևռայում (Կիլիկիա) XIII դ. գրված մի Ավետարան և այն հանձնել նորոգման ու նկարազարդման (Մատենադարան, ձեռ. 5784), որն իրականացրել է տեղի նշանավոր մանրանկարիչ Մանուելը: Հետագայում նա հիշատակվում է նաև «Մանուէլ նաղաշ» անունով («նաղաշ» մականունով հայ նկարիչները ավելի հաճախ հիշվում են XVI-XVIII դարերում):

Ինչպես վերը նշվեց, մանրանկարչության ուսումնասիրության ժամանակ առաջնային տեղ են գրավում ավետարանական և աստվածաշնչական թեմաներով պատկերները, որոնց պատկերագրությունը համընդհանուր է քրիստոնեական արվեստի համար, բայց ամեն երկրում այն ստանում է տեղական որոշակի առանձնահատկություններ, ինչն անկասկած վերաբերում է նաև հայկական մանրանկարչությանը: Այստեղ, սակայն, առանձին տեղ են գրավում նաև իրական մարդկանց պատկերները կամ պայմանականորեն ասած՝ դիմանկարները: Դրանք արժեքավոր են ժամանակի տարազի, զարդերի և այլ մանրամասների ուսումնասիրության առումով, միաժամանակ հնարավորություն են տալիս պատկերացում կազմելու նկարիչների վարպետության մասին, քանի որ տերունական պատկերները նրանք հիմնականում արտանկարում, ընդօրինակում էին, մինչդեռ իրական մարդկանց՝ հիմնականում ստացողներին նկարելիս, պետք է ամբողջովին ապավինեին սեփական նկարչական վարպետությանը: Պահպանվել են նաև մի շարք նկարիչների ինքնանկարներ, որոնցից են Թորոս Տարոնացին, Ավագը, Սարգիս Պիծակը, Ծերուն ծաղկողը, Հովհաննես Սանահնեցին, Մանուելը և ուրիշներ:

Ուշ միջնադարում, Հայաստանում թուրք-պարսկական դժնի տիրապետության պայմաններում, զգալիորեն նվաղում էր մշակութային կյանքը: Այնուամենայնիվ, Վանա լճի հարավային կողմում գտնվող Բաղեշում XV-XVII դարերում նկատվում է մշակութային որոշ աշխուժացում, հանդես են գալիս նաև պատմական թեմաներով գրքերի պատկերազարդման օրինակներ, որը նաև պայմանավորված էր գրքի պատվիրատուների թվում առևտրականների ու արհեստավորների հանդես գալով: Այդ ժամանակ մանրանկարներով են օժտվում որոշ պատմագրքեր, ինչպես օրինակ՝ V դարի հեղինակներ Ագա-

թանգեղոսի և Մովսես Խորենացու Պատմությունները, Ավարայրի ճակատամարտի (451 թ.) մանրանկարը տեղ է գտնում Ծարակնոցում, նկարազարդում է կատարվում «Պատմութիւն Ալեքսանդրի» թարգմանական գործում և այլն:

Մշակութային վերելքը XVII դարում, ինչպես Հայաստանում, այնպես էլ գաղթավայրերում, բարերար ազդեցություն է ունենում նաև գրքարվեստի վրա: Այս շրջանին են վերաբերում Առաքել Գեղամեցու, Մարտիրոս Խիզանցու, Վարդան Բաղիշեցու և Հակոբ Ջուղայեցու ինքնատիպ ստեղծագործությունները: Վերջինիս մանրանկարներում հատկապես մեծ տեղ են գրավում դեկորատիվ զարդանկարչական տարրերը:

Ավելի ուշ՝ տպագրության լայն տարածման, դրա հետ կապված՝ փորագրության արվեստի զարգացման, ինչպես նաև հաստոցային գեղանկարչության կիրառության պայմաններում՝ XVIII-XIX դարերում, մանրանկարչությունը դադարում է հայ կերպարվեստի առաջատար բնագավառը լինելուց: Սակայն ավանդական գրքարվեստի վարպետներ հանդես են գալիս նաև հիշյալ շրջանում, որոնցից էր, օրինակ, Կոստանդնուպոլսում աշխատող Մարկոս Պատկերահանը:

Հայկական մանրանկարչության մասին խոսքն ամփոփելով՝ կարելի է ասել, որ նրա զարգացման երկարատև ուղին արդյունավորվել է գեղարվեստական դպրոցներով և ոճական բազմազան ուղղություններով, մի շարք տաղանդավոր արվեստագետների թողած ստեղծագործական հարուստ ժառանգությամբ: Հայ միջնադարյան մանրանկարչությունը դարձել է նաև հայ ժողովրդի գեղարվեստական մտածողության և ճաշակի, ավանդապահության ու նորարարական ձգտումների արտահայտիչը և իր որոշակի տեղն ունի համաշխարհային մշակութային ժառանգության մեջ:

Խաչիկ Հարությունյան
բանասիրական գիտ. թեկնածու
Մատենադարան

ՀԱՅԵՐԵՆ ՁԵՌԱԳՐԵՐԻ ՀԻՇԱՏԱԿԱՐԱՆՆԵՐԸ

«Հայաստանի և հայ ժողովուրդի պատմութեան հիմնական չորս աղբիւրներն են՝ հայ պատմիչները, օտար պատմիչները, վիմական արձանագրութիւնները և ձեռագիրներու յիշատակարանները»[1]

1. Հիշատակարան բառը և դրա կիրառությունները հայ մատենագրության մեջ

Բաղադրյալ այս բառը կազմված է հայերեն *հիշատակ* «հուշ, հիշողություն» բառից (հիմքում *յիշ* կամ *յուշ* արմատն է) և *-արան* վերջածանցից, որն արտահայտում է «վայր, տարածք, տեղ», առանձին դեպքերում նաև՝ «ժողովածու» իմաստները: Բառակազմական նույն կաղապարով են բաղադրված գանձարան, տաղարան, երգարան, ուսումնարան, ընդունարան և մի շարք այլ բառեր, որոնք մի կողմից նշանակում են գանձերի, տաղերի, երգերի ժողովածուներ, իսկ մյուս կողմից՝ ուսման կամ ընդունելության վայր: Նույն կերպ՝ *հիշատակարան* նշանակում է *հիշատակման համար նախատեսված տեղ, հիշատակման վայր* կամ *«ընդունարան յիշատակաց»,* ինչպես մեկնում է «Նոր հայկազյան բառարան»-ը:

Հիշատակարան բառն ավանդված է դեռևս V դարի հայ մատենագրությամբ: Մատենագիրների երկերում այն գործածվել է «հիշատակ, պատմություն, մատյան» և այլ իմաստներով: Փավստոս Բուզանդի «Պատմության» մեջ կարդում ենք. «(...) այսինքն են սոքա չորք մատեանք եւ չորեքին միոյ իրաց *յիշատակարանք* են»[2]:

---

[1] **Գարեգին Ա. կաթողիկոս [Յովսէփեան]**, *Յիշատակարանք ձեռագրաց, հ. Ա (Ե դարից մինչեւ 1250 թ.),* 48 նմանահանութիւններով, Անթիլիաս, 1951, էջ ԻԸ.:

[2] **Փաւստոս Բուզանդ**, *Պատմութիւն հայոց,* Մատենագիրք հայոց, Ա, Ե դ., Անթիլիաս-Լիբանան, 2003, էջ 277:

Նույն հատվածի աշխարհաբար թարգմանության մեջ Ստ. Մալխասյանցը անփոփոխ է թողել հիշատակարան բառը. «(...) այսինքն՝ սրանք չորս մատյան են և չորսն էլ միևնույն անցքերի *հիշատակարաններ* են»[3] (իմա՛ պատմություն - Խ. Հ.): Սյունյաց Վասակ իշխանի նկատմամբ Վարդան Մամիկոնյանի զորքերի տարած հաղթության և Քրիստոսի Հայտնության տոները միասին նշելու առիթով Եղիշեն գրում է. «(...) զի անխափան կացցէ մեծ *յիշատակարանս* այս ընդ աստուածային անանց տաւնին»[4]: *Յիշատակարան* բառն այստեղ արտահայտում է «հուշ, հիշատակ» իմաստը, ինչպես որ գտնում ենք նույն հատվածի Ե. Տեր-Մինասյանի աշխարհաբար թարգմանության մեջ. «(...) որպեսզի այս մեծ *հիշատակը* անխափան մնա աստվածային անանց տոնի հետ»[5]:

Քննվող բազմիմաստ բառի մատենագրական վկայություններն այսքանով չեն սահմանափակվում, իհարկե: Ժամանակի ընթացքում «հիշատակարան» բառը ձեռք է բերում նաև ձեռագրական միավորի նշանակություն, որն ամրապնդվում և լայն տարածում է ստանում՝ հասնելով մինչև մեր օրեր. այսօր այն ավելի շատ հանդիպում է տերմինի նշանակությամբ: Ահա ձեռագրերում բառիս գործածության մեկ-երկու վկայություն. այսպես, 989 թ. Բղենո Նորավանքում ընդօրինակված նշանավոր Էջմիածնի Ավետարանի ավարտին Հովհաննես գրիչն արձանագրում է «Յիշատակարան» բառը, որի ներքո թողնում է իր բուն հիշատակարանը (նկ. 1) [Հիշ. Ե-ԺԲ: 71-72]*: Քիչ ավելի ուշ գրված «Մատեան ողբերգութեան» պոեմի ավարտին Գրիգոր Նարեկացին թողել է «Յիշատակարան մատենիս դրութեան»: 1094 թ. ընդօրինակված Ավետարանի հիշատակարանում էլ կարդում ենք. «Գրեցաք *յիշատակարանս* ի թուականիս ՇԽԳ (1094)» [Հիշ. Ե-ԺԲ: 116]: 1101 թ. գրչագրված մեկ

---

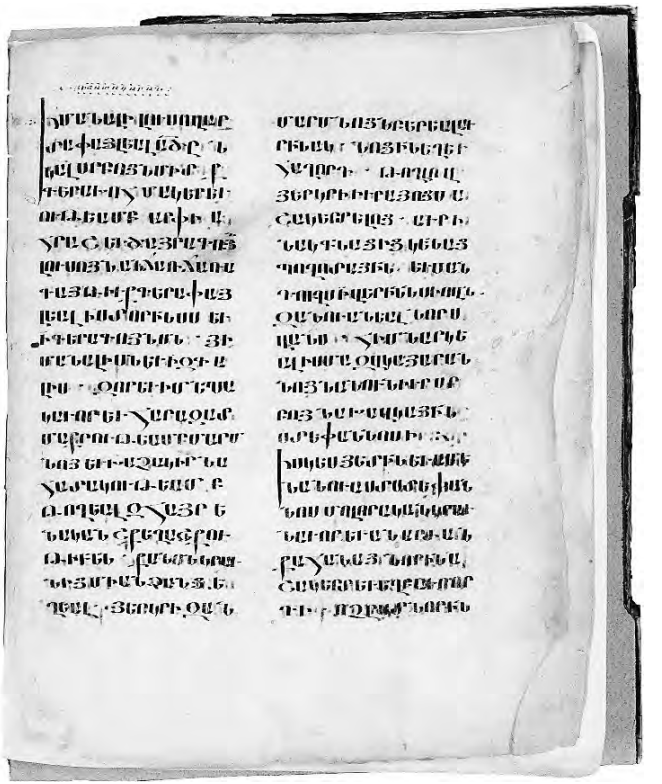
3 **Փավստոս Բուզանդ**, *Պատմություն հայոց*, թարգմանությունը, ներածությունը և ծանոթագրություններն ակադեմիկոս **Ստ. Մալխասյանցի**, Երևան, 1968, էջ 63:

4 **Եղիշէ**, *Վասն Վարդանայ եւ հայոց պատերազմին*, Մատենագիրք հայոց, Ա, Ե դ., Անթիլիաս-Լիբանան, 2003, էջ 614:

5 *Եղիշեի Վարդանանց պատմությունը*, թարգմանությամբ և ծանոթագրություններով պրոֆ. դ-ր. **Ե. Տեր-Մինասյանի**, Երևան, 1958, էջ 75:

* Տողատակերը չծանրաբեռնելու նպատակով ձեռագրերի հիշատակարանների հղումները նշում ենք ուղիղ փակագծերում:

այլ ձեռագրում կրկին վկայված է *հիշատակարանը*. «Այլ եւ դուք, ո՛վ սրբասնեալ մանկունք եկեղեցւոյ, զնո՛յն մաղթեցէք եւ ի *յիշատակարանէ* ընդաւրինակագրաց մի՛ պակասեցուցանէք զյիշատակն նորա» [Հիշ. Ե-ԺԲ: 137]:



Նկ. 1. ՄՄ 2374, 230ա

Այլ խոսքով՝ իմաստային որոշակի ընդլայնմամբ *հիշատակարանը* ժամանակի ընթացքում սկսում է արտահայտել նաև մատյանի բաղադրիչ միավորի գաղափար, որին բնորոշ էր ձեռագրին առնչվող տեղեկություններին՝ դրա ստեղծողի կամ պատվիրատուի, գրչության հանգամանքների և այլնի մասին շարադրանքը: Հատկանշական է, որ բովանդակային տեսանկյունից ակնհայտ ընդհանրություններ ունեցող վիմագրերը նույնպես երբեմն անվանվել են հիշատակարան: Ահա մեր խոսքը հավաստող երկու օրինակ Անիի վիմագրական ժառանգությունից: Անիի մայր տաճարի հարավային պատի ծավալուն արձանագրության ավարտին կարդում ենք. «Գրեցաւ *յիշատակարանս* ի ձեռն իմ Բենէ»[6]: Ապուխանմի եկեղեցու մուտքի վերնամասում՝

[6] *Դիվան հայ վիմագրության, պր. I, Անի քաղաք,* կազմեց **Հ. Ա. Օրբելի**, Երևան, 1966, էջ 35:

քիվի տակ, կա հետևյալ արձանագրությունը. «///ԺԷ. թուականին գրեցաւ *յիշատակարան* Ապուխանմ իշխանի, որ տուեալ է զհոգո թոշակ ի սուրբ եկեղեցիս...»[7]:

Այսպիսով՝ փաստենք, որ հիշատակարան բառն ավանդված է հայ մատենագրության սկզբնավորման շրջանից և նույն ժամանակ աչքի է ընկել իր բազմիմաստությամբ՝ հիմքում ունենալով *հիշատակ, հուշ* բնիմաստը: Ժամանակի ընթացքում այն ընդարձակել է իմաստային իր դաշտը և կիրառվել նաև մատյանի ավարտն ազդարարող և գրչության հանգամանքները պարունակող միավորի նշանակությամբ՝ ձեռք բերելով եզրի (տերմին) արժեք:

2. Հիշատակարանի սահմանումը

Հիշատակարանը ձեռագրի ծննդյան վկայականն է, դրա ստեղծմանն առնչվող հանգամանքների գլխավոր տեղեկատուն: Հիշատակարանն է ձեռագրի ընդօրինակման վայրի ու ժամանակի, գրչի ու պատվիրատուի, ստացողի կամ գերությունից ազատողի մասին կարևոր տեղեկությունների ստացման աղբյուրը: Դրանցում շատ հաճախ արձանագրվում են նաև ժամանակի հոգևոր և աշխարհիկ առաջնորդների անունները: 1301 թ. Թորոս գրչի ընդարձակ հիշատակարանի այս հատվածը պարունակում է նշված տեղեկությունները. «Արդ, գրեցաւ սա ի սուրբ եւ ի գերահռչակ ուխտս Դրազարկ, ի թուականութեանս հայոց ՉԾ. (1301), եւ ի թագաւորութեանս Հայոց բարեպաշտ եւ սուրբ արքային հա[յ]ոց Հեթմոյ եւ ի հով[ո]ւապետութեան տէր Գրիգորոյ եւ յեպիսկոպոսութեան տէր Աբրահամու՝ վանիցն Ղազարու, զոր խնդրեաց զիմս նուաստութենէ, եւ ես յաւժար կամաւք գրեցի եւ շնորհեցի զսա սուրբ ուխտիս» [Հիշ. ԺԴ, Ա: 12]:

Եթե ինչ-որ պատճառով գրիչը չի թողել հիշատակարան կամ այն ընկել է ձեռագրից, ապա ձեռագրի գրչության ժամանակի կամ ստեղծման միջավայրի մասին առաջին հերթին կարելի է մոտավոր պատկերացում կազմել հնագրական կամ մանրանկարչական առանձնահատկությունների հիման վրա:

[7] Նշվ. աշխ., էջ 34:

Բարեբախտաբար, հայկական ձեռագրերը հարուստ են հիշատակարաններով: Սա հաստատվում է ոչ միայն հայերեն հիշատակարանների տպագրված առանձին հատորաշարով, այլև մի հաշվարկով, ըստ որի՝ հայերեն 10 ձեռագրերից 8-ը, կամ ամբողջի մոտ 80%-ը պարունակում է տարաբնույթ հիշատակարաններ[8]:

Ակադեմիկոս Լ. Խաչիկյանն այսպես է սահմանում ձեռագրի անբաժանելի այդ միավորը. «...յիշատակարան պէտք է կոչել եւ ըստ այդմ՝ յիշատակարանների ժողովածուների մէջ տեղ յատկացնել գրիչների, ծաղկողների, ստացողների, կազմողների, նորոգողների, գերութիւնից ազատողների կամ ձեռագրի հետ մի այլ կերպ առնչուող անձնաւորութիւնների կողմից ու նրանց անունով շարադրուած տեղեկութիւնները, որոնք առնչւում են տուեալ ձեռագրի կամ նախագաղափարի ընդօրինակութեան, նկարազարդման, նորոգման, օտարման, ձեռքբերման հագամանքներին»[9]: Այս սկզբունքն է ընկած հայերեն ձեռագրերի հիշատակարանների հրատարակված ժողովածուների հիմքում, որոնց անդրանիկ հատորը կազմել և 1950 թ. լույս է ընծայել Լ. Խաչիկյանը:

Ըստ ստեղծման ժամանակի՝ առանձնացնում ենք երկու կարգի հիշատակարաններ՝ *գրչության ժամանակի* և *հետագայի*: Առաջինը մատյանի ժամանակակիցն է, նրա ստեղծման վկայականը՝ գրված հիմնականում ընդօրինակողի, ծաղկողի կամ ստացողի կողմից, երկրորդը մատյանի ստեղծմանը հաջորդած մի որևէ ժամանակաշրջանում թողնված հիշատակարանն է: Եթե նոր ընդօրինակվող ձեռագրի գրիչը հոգացել և արտագրել է նաև գաղափար օրինակ ծառայած մատյանի հիշատակարանը, ապա այն կոչում ենք *նախագաղափար*: Գաղափար օրինակի հիշատակարանն ընդօրինակելով՝ պահպանվում էին նաև դրա գրչի կամ դրանում հիշատակված անձանց անունները: Ձեռագրերում շատ հաճախ կարելի է հանդիպել գրիչների թախանձագին տողերի, որոնցով ապագա ընդօրինակողներին խնդրում են անտես չառնել նաև իրենց հիշատակարանի ընդօրինակումը: 1303 թ. գրված մի հիշատակարանում կարդում ենք. «Եւ դուք, ո՜վ աշակերտք բանի, որք պատահէք այսմ աստուածային հանդիսի օրինակելով զսա, գրեսջի՛ք եւ զսակաւ զայս արձան

---

8 **A. Sirinian**, “On the Historical an Literary Value of the Colophons in Armenian Manuscripts,” in *Armenian Philology in the Modern Era, from Manuscripts to Digital Text*, ed. by V. Calzolari with the collaboration of M.E. Stone, Brill, Leiden-Boston 2014, p. 65 (ծնթ. 2).

9 **Լ. Խաչիկեան**, *Աշխատութիւններ*, h. Ա., Երեւան, 1995, էջ 337-338:

յիշատակի մերս տաժանմանց, զի մի լինիջիք բազմիս առօղ եւ սակաւին՝ ոչ տուող» [Հիշ. ԺԴ, Ա: 56]: Առանձին դեպքերում տարբերակում ենք նաև *հեղինակի* կամ *թարգմանչի հիշատակարանը*, երբ ընդօրինակված մատյանում տեղ է գտել նաև տվյալ երկը հեղինակողի կամ այն թարգմանողի հիշատակարանը: Օրինակ՝ XVII դարում Նոր Ջուղայում գրչագրված ՄՄ Հմ 2642 Ժողովածուն պարունակում է ոչ միայն Գրիգոր Նարեկացու «Մեկնութիւն Երգ երգոցի» երկը, այլև նրա հիշատակարանը: Ըստ այսմ՝ ձեռագրի նկարագրության մեջ այն տեղ է գտել «հիշատակարան հեղինակի» խորագրի ներքո: 1125 թ. Գրիգոր կրոնավորը թարգմանել է Սուրբ Պարսամի վարքը, որից հետո գրել է իր թարգմանությունը հավաստող հիշատակարանը. «Թարգմանեցաւ Պատմութիւն երանելւոյն, ի թվականիս Հայոց ի նորում շրջանի յամի քառասներորդի առաջներորդի (1125) ... ձեռամբ Գրիգորի մեղապարտ կրաւնաւորի» [Հիշ. Ե-ԺԲ: 158]: Այս դեպքում էլ գործ ունենք թարգմանչի հիշատակարանի հետ:

3. Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարանների կառուցվածքը և բաղկացուցիչները

Հիշատակարանը գրչի, հիշատակագրի անձնական տարածքն է ձեռագրում: Այստեղ հիշատակագիրն ազատ է իր շարադրանքի բովանդակության և ոճի հարցում: Եվ բոլորովին պատահական չէ, որ շատ հաճախ հայերեն ձեռագրերի հիշատակարանները, գրչագրական կարևոր տեղեկություններից բացի, պարունակում են նաև հիշատակագիրների գրական ստեղծագործություններ՝ չափածո բանաստեղծություններ, ընդարձակ պոեմներ, իմաստասիրական և խրատական բնույթի գործեր, որոնց զգալի մասն ունի գեղարվեստական արժեք և չի վրիպել ուսումնասիրողների ուշադրությունից:

Հատկանշելի է, որ եթե բովանդակության հարցում հիշատակագիրները հիմնականում ազատ են, ապա նույնը չի կարելի ասել նրանց լեզվի մասին: Դժվար չէ նկատել, որ տարբեր ժամանակներում և տարբեր վայրերում գրված այս հուշարձանների լեզուն հիմնականում գրաբարն է՝ որոշ բացառություններով:

Կառուցվածքային դիտանկյունից հիշատակարանն ունի իր բաղադրիչները: Հայերեն հնագույն և ամբողջական ձեռագիրը, որ պարունակում է գրչի թվակիր հիշատակարան, 887 թ. ընդօրինակված Լազարյան Ավետարանն է:

Հիշատակարանում կարդում ենք. «Փառք պատիւ եւ գովութիւն Սուրբ Երրորդութեանն այժմ եւ հանապազ յաւիտեանս. ամէն: ...Գրեցաւ սուրբ եւ կենսաբեր Աւետարանս այս ՅԼԶ. (887) թուականութեան Հայոց, ի հայրապետութեանն Գեորգայ Հայոց կաթողիկոսի եւ յիշխանութեանն Աշոտի իշխանաց իշխանի, եւ տերութեանն Սմբատայ Բագրատունւոյ...» [Հիշ. Ե-ԺԲ: 40]: Հմուտ ձեռագրագետ Ա. Մաթևոսյանի վերլուծությամբ, սույն հիշատակարանը պարունակում է 9 հարցակարգ՝ *ա. փառատրական հատված, բ. ձեռագրի վրա աշխատողների հիշատակում, գ. ձեռագրի ներկայացում, դ. գրչության ժամանակ, ե. ժամանակի հոգևոր և աշխարհիկ առաջնորդների հիշատակում, զ. գրչի և նրա հարազատների հիշատակում, է. մեղքերի թողության հայցում, ը. գրչության վայր* (իրականում այս հիշատակարանում գրչության վայրը նշված չէ, այն, ըստ Ա. Մաթևոսյանի, Վանանդն է, քանի որ գրչի և հոր անուններին կից գրված է «Վանանդացի») և թ. *ստացող* (այս պարագայում գրիչն է) [Հիշ. Ե-ԺԲ: ԺԷ-ԺԸ]:

Փաստենք, որ վերը թվարկված կետերն այն հիմնական բաղադրիչներն են, որոնք ընկած են ոչ միայն Լազարյան Ավետարանի, այլև ընդհանրապես հայերեն հիշատակարանների հիմքում: Ստորև համառոտակի դիտարկենք գրավոր այս աղբյուրներում առանձնացող հիմնաբաղադրիչները.

3.1. Փառատրական հատված

Որպես կանոն՝ հիշատակարանները սկսում են աստվածային Սուրբ Երրորդությանը ձոնված փառաբանական տողերով, որոնցում գրիչները գովաբանական և երախտիքի խոսքեր են հնչեցնում Սուրբ Երրորդությանը, որ ուժ է տվել և ներշնչել տվյալ ձեռագրի ընդօրինակման համար: Գրիչները «Փառք»-ի այդ բաղադրիչին երբեմն հատկացնում են մեկ-երկու նախադասություն, որին հաջորդում է բուն հիշատակարանը, ինչպես օրինակ՝ «Փառք, պատիւ եւ գովութիւն Սուրբ Երրորդութեանն այժմ եւ հանապազ յաւիտեանս. ամէն» [Հիշ. Ե-ԺԲ: 40], «Փառք ամենասուրբ Երրորդութեանն, որ արժանի արար զեղկելի գրիչս տեսանել զվերջին գիծս. ամէն, ամէն» [Հիշ. ԺԳ: 140], «Փա՛ռք, փա՛ռք, փա՛ռք քեզ Քրիստոս Աստուած, յոյսդ իմ, որ ետուր ինձ զաւրութիւն հասանել ի վերջին գիծ գրոյս» [Հիշ. ԺԳ: 687], կամ պարզապես՝ «Փառք ամենասուրբ Երրորդութեանն. ամէն» [Հիշ. ԺԳ: 143]: Ավելի հաճախ, սակայն, կարելի է գտնել ընդարձակ՝ սուրբգրային մեջբերումներով, աստ-

վածաբանական դատողություններով, եկեղեցու հայրերի ճառերից քաղվածքներով «Փառք»-եր, որոնք կարող են զբաղեցնել մի քանի պարբերություն, իսկ երբեմն էլ՝ մի ամբողջ էջ: Նկատելի է, որ փառատրական այս հատվածներն աչքի են ընկնում նաև իրենց ընտիր լեզվով և հատկապես բառապաշարով, որ հարուստ նյութ է տրամադրում բառարանագիրներին:

3.2. Ընդօրինակված մատյանի արժևորում

Սովորաբար գրիչներն առանձին գովաբանական տողեր, մակդիրների, համեմատությունների և փոխաբերությունների առատ շարքեր են ձոնում ընդօրինակված ձեռագրին՝ նշելով, որ այն գիտելիքի ստացման, հավատի զորացման աղբյուր է՝ նախատեսված իմաստուն, բանիմաց, ուսումնասեր և գրքի հարգն իմացող անձանց համար. «Եւ որ շատ աշխատի ընթերցումն նորա (նկատի ունի մատյանը - Խ. Հ.), նա ճաշակէ զմեծապանծ գեղեցկութիւն սորա»,- գրում է Վարդան Այգեկցին իր հիշատակարաններից մեկում [Հիշ, ԺԳ: 64]: 1310 թ. Հովհաննես գրիչն էլ այսպես է նշում. «Եւ իմաստնոց միայն յայտ է, թէ որպէս կամ զինչ կայ ամբարեալ մթերք բարեաց բանի, եւ գծի, եւ առոգմամբ քերական արուեստի» [Հիշ. ԺԴ, Ա: 181]:

Ավելի հաճախ հիշատակարանի այս բաղադրիչը հաջորդում է փառատրական հատվածին: Առանձին դեպքերում ձեռագիրն անվանելու համար հիշատակագիրները գործածում են նաև տարբեր բառեր, բառակապակցություններ՝ այլաբանորեն ընդգծելով մատյանի բովանդակությունը: Այսպես, Աստվածաշունչ կամ Ավետարան մատյանները հաճախ անվանվում են *աստվածախաւս մատեան* բառակապակցությամբ. «Ո՞հ զնուաստ կազմաւղ ***աստուածախաւս մատենին***՝ զՅակոբ Մեծպարոնենց աղաչեմ յիշել ի Տէր Յիսուս» [Հիշ. ԺԴ, Ա: 164], երաժշտական բովանդակությամբ ձեռագրերի՝ Ճարակնոցի, Մանրուսմունքի դեպքում հանդիպում են *եղանակաւոր տաղ,* երբեմն՝ *աղաչարան, երգարան* անվանումները: 1301 թ. ընդօրինակված Մանրուսմունքի հիշատակարանում կարդում ենք. «Գրեցաւ ***եղանակաւոր մատեանս***, ի թուլ[ին] Հայոց ՉԾ (1301)» [Հիշ. ԺԴ, Ա: 14]: 1305 թ. Ճարակնոցի հիշատակարանում դարձյալ նույն կապակցությունն է գործածված. «Գրեցաւ ***եղանակաւոր տաղս*** ի թվականիս Հայոց ՉԾԴ (1305)» [Հիշ. ԺԴ, Ա: 97]:

Բազմաթիվ օրինակներից առանձնացնենք մի քանի նմուշ, որոնցում գրիչները գովեստի և մեծարանքի խոսքեր են ուղղում ընդօրինակված մատյանին: 1323 թ. Ներսես դպիրն իր հիշատակարանում այսպես է գրում.

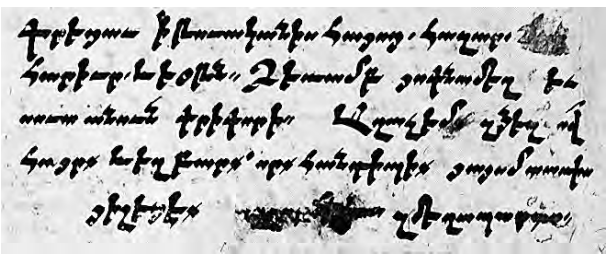
«Աւարտեցաւ քրիստոսահիմն, առաքելախաւս, մարգարէաշէն հոգիաբուխ այս տառս ի թուաբերութիւն հայկազեան սեռիս տումարի ՉՀԲ. (1323)» [Հիշ. ԺԴ, Ա: 184]: Մեկ այլ հիշատակարանում կարդում ենք. «(...) իմոյ ձեռամբ գրեցի զսուրբ Աւետարանս, որ է աւետիս կենաց եւ պարծանք հաւատոյ (...), քանզի սովաւ զարդափայլ պայծառանայ զարմ քրիստոնէից, սովաւ հիմնացեալ հաստատի կաթուղիկէ եկեղեցի, սովաւ լուսաւորի վերստին ծնունդ*ս* մեր ի ձեռն սուրբ աւազանին, սովաւ աւրհնեալ երկրպագի կենարար նշանն փրկութեան (...)» [Հիշ. ԺԴ, Ա: 184-185]: Հակոբ գրիչը 1294 թ. Ավետարանի ընդօրինակման ավարտին նման կերպ է արտահայտվում. «Գծագրեցաւ վսեմական, անբաղդատելի, աստուածունակ, արփիափայլ եւ գերահրաշ տառս Նորոյ կտակարանաց (...)» [Հիշ. ԺԳ: 735]: Նույն թվականին Դրազարկում ընդօրինակված ձեռագրի հիշատակարանում Բարսեղ երաժիշտը հետևյալ կերպ է արժևորում մատյանը. «Զի եթէ պատահեսցի այր խնդրող սորին եւ փափաքէ ըմբել ի կենսատու աղբերէս յայսմանէ եւ կալցէ շնորհս գիտութեան, եւ գտանիցէ զսա, հրճուասցի ի վերա սորա եւ ուրախութեամբ արկցէ ընդ պարանոցս եւ լաւ համարի զսա, քան զականս պատուականս եւ մարգարիտս գեղեցիկս (...) սայ է դուռն երկնից, բանալի արքայութեան, ճանապարհ մոլորելոց, հաց քաղցելոց, աղբեր ծարաւելոց, պարծանք արդարոց եւ յոյս հաւատացելոց (...)» [Հիշ. ԺԳ: 729-30]:

3.3. Գրչության թվականը

Գրչության թվականի ու վայրի գրանցումներն իրենց հարակից ճշգրտող նշումներով հայերեն հիշատակարանների ամենակարևոր և պարտադիր բաղադրիչներից են: Ընդօրինակման ավարտն ազդարարող թվականը միևնույն ժամանակ ձեռագրի ծննդյան տարեթիվն է: Հատկանշական է, որ ծննդյան տարեթիվը նշելու այդ սովորույթի շնորհիվ մեզ հասած երեսուն հազարից ավելի հայերեն ձեռագրերի զգալի մասն այսօր ունի ստեղծման ստույգ թվական, իսկ անթվական գրչագրերի մի մասն էլ հնարավոր է գրեթե անսխալ թվագրել դրանցում հիշատակված դեմքերի և դեպքերի շնորհիվ: Ահա մի այդպիսի օրինակ անթվական հիշատակարանից. «Քրիստոս, զօրացո՛ զնորոգ օծեալ բարեպաշտ թագաւորս մեր՝ Աւշին...»: Ա. Մաթևոսյանը հիշատակարանի ծանոթագրության մեջ նշում է, որ Օշինը թագադրվել է

1308 թ., հետևաբար «զնորոգ օծեալ» (նոր օծված - Խ. Հ.) բառակապակցությունը հուշում է, որ եթե ոչ նույն տարում (այդ դեպքում սպասելի կլիներ՝ «յայսմ ամի» - Խ. Հ.), ապա առնվազն մեկ տարի անց կարող է ընդօրինակված լինել տվյալ ձեռագիրը, ըստ այդմ՝ այն տեղադրում է 1309 թվականի շարքում [Հիշ. ԺԴ, Ա: 167]:

Ընդօրինակման թվականն արտահայտելու համար գրիչները հաճախ դիմում են տոմարական տարբեր հաշվարկների, որոնք ուղեկցվում են «ի թուին կամ թուականութեան Հայոց», «յամի Տեառն», «ի Հայկազեան տոմարիս կամ սեռիս», «յելանելոյն Ադամայ ի դրախտէն» և նման կապակցություններով, իսկ թվականն արտահայտվում է հայոց այբուբենի տառերով, թեև հաճախադեպ են նաև ամբողջական բառակապակցությունները (նկ. 2): Նշենք մի քանի օրինակ՝ «Ի թուականութեանս Հայոց ի ՈԽԹ. (1200) գրեցաւ սուրբ Աւետարանս ձեռամբ Բարսղի մեղուցեալ աշխատողի» [Հիշ. Ե-ԺԲ: 308], «Ի թվին հայոց ՉԳ. (1454)» [Հիշ. ԺԵ, Բ: 49], «Ի վեցից հարիւրից եւ յոբելենից մի (=50 - Խ. Հ.) եւ ի տասն համարուց (1211)... գրեցաւ տառս աստուածաշունչ» [Հիշ. ԺԳ: 77], «Ի Հայկազնեայ թուաբերութեանս ի վեց հարիւրերորդի վաթսներորդի առաջնորդի (1212)» [Հիշ. ԺԳ: 81], «Ի թուական Հայկազեան տումարիս ՉԿ. (1311)» [Հիշ. ԺԴ, Ա: 208] և այլն: Երբեմն միևնույն հիշատակարանում կարող են զուգորդվել թվականի արտահայտման տարբեր եղանակներ: Հովհաննէս գրիչն իր ընդօրինակած Ավետարանի թվականն այսկերպ է արձանագրել. «(...) գրեցի անարժան ձեռաւք իմովք (...), ըստ արարչութեանցն չափեալ յելանելոյն Ադամա ի դրախտէն՝ ԶՌ. եւ ԶՃ. եւ Ա. (6601) ամ, ըստ եւթանասնից, որում մեք վարիմք, եւ է ի մարդեղութենէ Բանին Աստուծոյ ժամանակ էին եւ փրկչին Յիսուսի Քրիստոսի ամս ՌՅԼ. (1330), իսկ ըստ թուոյ խոսրովային Յաբեթեանս տումարի՝ ՉՋ. (1331), եւ էր մեծ շրջանին ՄԽԵ. (245)» [Հիշ. ԺԴ: 234]:



Նկ. 2. ՄՄ 3502, 220բ

Առանձին հիշատակագիրներ թվականի արտահայտման համար դիմում են նաև ծածկագրման տարբեր եղանակների: Հիշատակարաններից մեկում կարդում ենք.

Յանգելումն աւարտի,
Յաբեթական տումարի,
Ի հանկետասան ոբելենի (15×50 = 750),
Ի յերիս տասնեկի (3×10)
Եւ եզակ եւթնեկի (7):

Փակագծերում տրված թվերի գումարին (787) ավելացնելով տոմարական տարբերության 551 տարին՝ գրչության թվականը վերծանվում է 1338[10]:

XVII դարի բազմարդյուն գրիչներից մեկի՝ Միքայելի մի շարք հիշատակարաններում հանդիպում են թվականի ծածկագրման միաժամանակ տարբեր եղանակներ: Ահա դրանցից մեկը. «Արդ, գրեցաւ եւ շնորհիւ Տեառն յանկ ելեալ կատարեցաւ ի թուականութեան յաբեթական հայասեռ տումարի երկշրջանի, երկերեսնի եւ վեց ի վերայ եռապատկի (2 × 532[11] + 2 × 30 + 6 × 3 = 1142 + 551 = 1693)»[12]:

Գրիչները սովորաբար չեն բավարարվել միայն գրչության տարեթվի գրանցումով: Հաճախ նշել են նաև ամսաթիվը, օրինակ՝ «Գրեցաւ ի թուին ՉԿԱ. (1312), ի դեկտեմբեր ԻԹ. (29)» [Հիշ. ԺԴ, Ա: 189]: Երբեմն գրանցվում է նաև շաբաթվա օրը. «Ի թվին Հայոց ՉԾԹ. (1310) կատարեցաւ յամսեանն Արաց ի ԺԷ. (17), յաւուր հինգշաբթի» [Հիշ. ԺԴ, Ա: 186]:

Գրչության թվականին շատ հաճախ հաջորդում է ժամանակի հոգևոր և աշխարհիկ առաջնորդների անունների արձանագրումը, որն ինքնին կարևոր սկզբնաղբյուր է այդ դեմքերին առնչվող տարբեր հարցերի ճշգրտման համար. «...ի թուականութեանս Հայոց ՈԿԵ. (1216) ի կաթողիկոսութեանն տեառն Յոհաննիսի եւ ի ժամանակիս քրիստոսապսակ թագաւորին Հայոց Լեւոնի»,- գրում է Ստեփանոս գրիչը [Հիշ. ԺԳ: 96]:

Պատմական անցքերի, դեմքերի ժամանակագրության այսպիսի հանգամանալի արձանագրումները հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններում եզակի չեն. դրանց գրանցումը, գրչության թվականին զուգահեռ, հիշատակարանին հաղորդում է պատմական վավերագրի արժեք:

---

[10] **Ա. Գ. Աբրահամյան**, *Հայկական ծածկագրություն*, Երևան, 1973, էջ 191:
[11] Մեկ շրջանը հավասար է 532 տարվա, ըստ այսմ՝ երկշրջանը հավասար է 2 × 532:
[12] **Խ. Հարությունյան**, *Միքայել անվամբ ԺԷ. դարի երկու գրիչ*, Երևան, 2016, էջ 190:

3.4. Գրչության վայրը

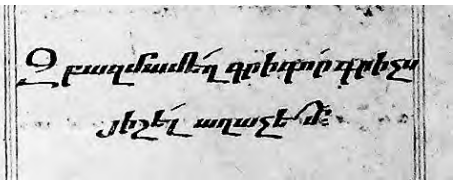
Ձեռագրերի ընդօրինակումն ու ծաղկումն իրականացվել են մեծ և փոքր քաղաքներում, գյուղերում, վանքերում, դրանց կից գործող գրչատներում, որոնց անունները պահպանվել և մեզ են հասել հիմնականում հիշատակարանների շնորհիվ: Գրչության վայրի գրանցումն այս աղբյուրներում նպաստում է ոչ միայն ընդօրինակված կամ ծաղկված մատյանի մասին տեղեկությունների ամբողջացմանը, այլև արձանագրում է տվյալ վայրում հայկական գրչօջախի առկայությունը: Նման գրանցումների շնորհիվ հնարավոր է դառնում ամբողջական պատկերացում կազմել ձեռագրաստեղծման հայկական կենտրոնների մասին: 1987 թ. Ա. Մաթևոսյանի կազմած «Հայ գրչության օջախները» քարտեզը վկայում է այդպիսի գրչօջախների առատության մասին ոչ միայն Հայաստանում, այլև նրա սահմաններից դուրս:

Ուշագրավ է նաև այն հանգամանքը, որ գրիչները շատ հաճախ չեն բավարարվել զուտ գրչավայրի հիշատակումով, երբեմն նրանք մասնավորեցրել են, թե, օրինակ, այն գյուղը կամ եկեղեցին, որտեղ կամ որի հովանու ներքո ընդօրինակել են մատյանը, որ գավառում է գտնվում կամ աշխարհագրական ուրիշ ինչ հայտնի միավորին է հարևան: Ասվածը դիտարկենք օրինակներով. «Այլեւ գրեցաւ սուրբ Աւետարանս ի գաւառին Բզնունեաց՝ ի գեղս առ ափն ծովու, որ կոչի Աղէթ, ընդ հովանեաւ Սրբոյ Կարապետին»,- գրում է Հովհաննես գրիչը [Հիշ. ԺԴ: 234]: Մեկ այլ հիշատակարանում կարդում ենք. «(...) գրեցաւ ի գաւառիս Ապահունեաց՝ ի գիւղս Թոնրակս, ընդ հովանեաւ Սուրբ Ատոմայ» [Հիշ. ԺԴ: 238]: Ահա մեկ ուրիշը. «Բայց գրեցաւ ի գաւառիս Վանայ, ի գեաւղս, որ կոչի Աւանս, ընդ հովանեաւ Սուրբ Յովհաննու Կարապետի եւ Սուրբ Գրիգորի Լուսաւորչի» [Հիշ. ԺԴ, Ա: 141]:

Գրչավայրերի այսպիսի արձանագրումը հարուստ նյութ է տրամադրում նաև հայկական տեղանվանագիտությանը: Բավական է նշել, որ «Հայաստանի և հարակից շրջանների տեղանունների բառարան»-ի տվյալների մի զգալի մաս քաղված է հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններից:

3.5. Գրիչը

Ձեռագրաստեղծման գործընթացի կենտրոնական դեմքը գրիչն է. նրա անդուլ աշխատանքի վաստակն են հազարավոր այն ձեռագիր մատյանները, որոնք ստեղծվել են գործընթացին մասնակից այլ անձանց հետ բազմակողմ համագործակցության արդյունքում: Գրիչը հաճախ միաժամանակ նաև



Նկ. 3. ՄՄ 435, 318ա

սրբագրիչ է, երբեմն՝ ծաղկող ու մանրանկարիչ: Ըստ այսմ՝ ձեռագրի հիշատակարանում առանցքային նշանակություն ունի այն բաղադրիչը, որտեղ գրիչը նշում է իր անունը: Հարկ է նկատել, որ գրչի անվան արձանագրումը սովորաբար ուղեկցվում է անձը խոնարհեցնող, մինչև անգամ նվաստացնող տարատեսակ բառերով և արտահայտություններով, որոնք շատ հաճախ բանաձևային բնույթ են ստանում և կրկնվում են ձեռագրից ձեռագիր (նկ. 3): Ահա գրչի անվանն ուղեկցող այդպիսի մի քանի տարածված կաղապարներ՝ «ես յոգնամեղս եւ փցունս ի գրչաց, նուաստ քահանա» [Հիշ. ԺԳ: 685], «ես մեղաւոր եւ անարժան ծառայս» [Հիշ. ԺԳ: 687], «վերջացեալս յամենայն բարեաց սուտանուն... տրուպ սպասաւորաց բանի» [Հիշ. ԺԳ: 724], «ձեռամբ մեղապարտի, անարուեստի, ախմարի եւ փցուն գրչի» [Հիշ. ԺԳ: 738], «առաջինս մեղաւորաց եւ վերջինս ի կարգս կրաւնաւորաց» [Հիշ. ԺԳ: 817] և այլն:

Որոշ գրիչներ չեն բավարարվում այսպիսի արտահայտություններով և ավելի են ծավալվում: 1391 թ. Վանում գրչագրված ձեռագրի հիշատակարանում գրիչ Թուման այսպես է հաղորդում իր անունը. «Եւ արդ ես՝ անպտուղս ի բարեաց, մեղաւորս յարդարոց, անկատարս ի կատարելոց, մեղանչականս յանմեղաց, անկարգս ի կարգաւորաց, անյիշելիս ի գրչաց, անարհեստս ի յարուեստաւորաց, տգէտս ի գիտնականաց, անբանս ի բանականաց, բազմամեղս Թումա» [Հիշ. ԺԴ: 587]:

Սեփական անձը խոնարհեցնելու նպատակով գրիչները գործածում են նաև -իկ, -ակ, -ուկ նվազափաղաքշական մասնիկներով բաղադրված բառեր՝ *գրելեակս, գրկակս, գրչողիկս, դպրիկս, ծաղկաւղակս, հողիկս, ձեռիկս* և այլն:

Շատ հաճախ գրիչները փնովում են նաև իրենց գիրը՝ կոչելով այն *խոշորագիծ, ձաբոտոց, խզբզոց* և այլն. «նաեւ զանարժան հողիկս՝ զՑովանէս անպիտան գրիչ, որ զսակաւ գիրս ցանցառ գրով ձաբոտեալ գրեցի եւ կազմեցի»,- կարդում ենք գրչի հիշատակարանում: Վատ գրով շարադրելու պատճառներից են մութը, ցուրտը, սովը, տագնապը, ծերությունը, ձեռքի դողը, աչքի տկարությունը և իհարկե, գրչագրական գործիքների ու նյութերի ոչ պատշաճ վիճակը, մինչև անգամ աղմուկը: Հայկական հիշատակարանները լի են այդպիսի նշումներով: Վկայակոչենք մի քանի օրինակ միայն: Ավետարանի

ընդօրինակման ավարտին Մարտիրոս քահանան գրում է. «եւ խոշորութեան գրոցս անմեղադի՛ր լերուք, զի ծեր եմ» [Հիշ. ԺԴ, Ա: 154]: 1289 թ. հիշատակարանի գրիչը տրտնջում է գլխացավից և ատամնացավից, որոնք պատճառ են դարձել գրի խափանման. «Աւա՜ղ դառն ցաւիս, որ դիպա, եւ խափանեցաւ գիրս, վասն զի ատամս ցաւեցաւ զաւուրս եւթն, նաեւ գլուխս, այլ Տէր կարողացոյց» [Հիշ. ԺԳ: 634]: Հովհաննես գրչին էլ աղմուկն է խանգարել. «Վա՜յ, աղմուկ ելաւ, խալտեցաւ (փչացավ - Խ. Հ.)» [Հիշ. ԺԳ: 222]: Մեկ ուրիշ հիշատակարանում գրիչը բողոքում է ոչ միայն աղմուկից, այլև օդի սառնության պատճառով թանաքի խտանալուց, որոնք խոչընդոտել են գրչությանը. «մածնոյր հանապազ մելանն ի յաւդոյն, ընդ որ յոյժ վշտանայի, եւս եւ աղմուկ զրուցաց յոլով լինէր մերձն իմ, յորմէ սխալէի» [Հիշ. ԺԴ, Ա: 22]:

Ակնհայտ է, որ սեփական անձը խոնարհեցնող, մինչև անգամ ինքնախարազանող՝ *անհմուտ, անվարժ, անփորձ, անարժան, անհամարձակ* և նմանատիպ բառերով և արտահայտություններով գրիչներն ընդգծում են իրենց անձնշանությունը, անկարևորությունը ոչ թե գրչակից ընկերների, հոգևոր եղբայրների կամ ապագա ընթերցողների առջև, այլ ամենակարող Աստծու, որ ստեղծողն է ամենայնի: Իսկ ձեռագրի ընդօրինակումը մեկնաբանում են ոչ թե համարձակության կամ պարծանքի, այլ խոնարհության և սիրո դրսևորում՝ որպես վաղուց ունեցած փափագ կամ տենչանք: Ահա թե ինչ է գրում Հովհաննես անունով գրիչը 1310 թ. ընդօրինակած մատյանի առիթով. «Եւ այս իղձ, որ ի վաղնջուց, որպէս ասացի, խորովէր զիս սքանչելի տոչորմամբ, մոռանալ եւ անտես ետ առնել ինձ զչար վարս հոգւոյ եւ զկուրութիւնս ըստ մարմնոյ (...), սակայն համարձակեցայ ի գրել» [Հիշ. ԺԴ, Ա: 181], մեկ այլ գրիչ նշում է. «ես՝ բազմամեղս, ոչ վասն ընչից գրեցի զսա եւ ոչ զի արուեստաւոր էի ի գիտութիւն, այլ վասն փափագանաց սրտի գրեցի զսուրբ Աւետարանս» [Հիշ. ԺԴ, Ա: 201]:

Մատյանի ընդօրինակումն ավարտին հասցնելը գրչի համար ցնծություն և հոգու բերկրանք է. բազմաթիվ դժվարություններ հաղթահարելով, երբեմն տեղից տեղ անցնելով ու զրկանքների գնով է դա նրան հաջողվել, որոնց մասին նա արձանագրում է իր հիշատակարանում: Ուշարժան է, որ բացի Սուրբ Երրորդությանն ուղղված երախտիքի ավանդական տողերից, բազմաթիվ հայկական հիշատակարաններում նկատվում են հետաքրքիր արտահայտություններ, բանաձևային նախադասություններ: Մասնավորապես հայկական հիշատակարաններում ընդօրինակման ավարտը երբեմն համեմատվում է

երկարատև ճամփորդությունից կամ պանդխտությունից տուն դարձողի, ալեկոծ ծովում նավելու և նավահանգիստ հասնելու հետ: 1297 թ. Գրիգոր գրիչը նշում է. «Զաւր աւրինակ նաւ խոովեալ փութա ի նաւահանգիստ, նոյնպէս եւ գրիչն ի վերջին գիծ» [Հիշ. ԺԳ: 808]:

Այսպես ահա, ծանր և դժվարին աշխատանքը ժամանակին ու որակով կատարելը և ըստ այդմ՝ ձեռագրի պատվիրատուին գոհացնելը կարևոր նշանակություն ուներ: Եվ պատահական չէ, որ երբեմն լավ գրչի փնտրտուքը կարող էր ժամանակ և միջոցներ պահանջել. «Եւ հանդիպեցայ քահանայի միոյ գրչի,- նշում է Վարդան անունով ստացողը 1311 թ. Կիպրոսում,- եւ ետու գրել Աւետարան, եւ ոչ հաւանեցայ վասն անվարժ գրելոյն, եւ նիւթոյն թանձրութեան եւ ծաղկին անպատեհութեան (...): Եւ այլ մագաղաթ ճարկեցի բարեպաշտ արանցն ընչիւք: Եւ դիմեալ եկի յերկիրս՝ յառաջին բնակչութիւնն իմ... խորհուրդ առեալ եկի ի սուրբ ուխտն Գերմաղբեւր, յորում բնակեալ էր քահանայ ոմն Թորոս անուն Հռոմկլացի, հմուտ գրչութեան: Եւ յոյժ աղաչեցի զնա յանձն առնուլ եւ գրել զՆոր կտակարանքն..., եւ նա յանձն էառ» [Հիշ. ԺԴ, Ա: 196]: Վարդան պատվիրատուի այս չարչարանքն ի վերջո հաջողությամբ է պսակվել, և Թորոս գրիչը հանձն է առել ընդօրինակել բաղձալի մատյանը: Այս ամենը հուշում է, որ եղել են նաև անբարեխիղճ և իրենց գործին իսկապես անհմուտ գրիչներ:

Գրիչների մասին այս ընդհանուր ակնարկն ամբողջությամբ չի կարող արտացոլել հայ մշակույթի այդ անխոնջ մշակների գործունեությունը, սակայն այսքանն էլ, թերևս, բավական է նրանց դժվարին կենցաղի, մարդկային ապրումների ու ձեռագրաստեղծման տքնաջան աշխատանքի մասին պատկերացում կազմելու համար: Գրիչն առաջին հերթին անհատ է՝ իր կյանքով, մտածողությամբ և գործով, շատ հաճախ նաև սրբագրիչ է, կազմող, ծաղկող, ըստ այդմ՝ արժանի անհատական մոտեցման և արժևորման:

3.6. Ծաղկողը

Ծաղկված կամ մանրանկարված ձեռագրերի հիշատակարաններում շատ հաճախ առանձին կերպով նշվում է նաև նկարազարդողի անունը, եթե այն տարբեր է գրչի անունից: Որպես կանոն՝ նրանք հիշատակվում են *ծաղկող, նկարող, նկարագրող, ծաղկազարդող, դեղիչ* և նման բառերով: Առանձին ծաղկողի հիշատակարանը սովորաբար սեղմ է, համառոտ, իսկ երբեմն էլ

կարելի է տեսնել մանրանկարի լուսանցքներում կամ հենց դրա մեջ՝ կարճ հիշատակագրության տեսքով: «Տէր Աստուած, ողորմեա՛ Գրիգորի ծաղկողի. ամէն, ամէն»,- կարդում ենք 1232 թ. ընդօրինակված Թարգմանչաց Ավետարանի նկարազարդված էջերից մեկում [Հիշ. ԺԳ: 181]: Մեկ ուրիշ հիշատակարանում ծաղկողը գրել է. «Ընդ նմին զթափուրս ի բարեաց զանպիտանս եւ զախմարս զՅովանիսիկս աղաչեմ յիշել ի Քրիստոս... եւ ծաղկիս անմեղադիր լինել, զի կար մեր այս էր» [Հիշ. ԺԳ: 219]: 1687 թ. Մկրտում Ջուղայեցու ընդօրինակած ձեռագիրը ծաղկել է Բարղամի որդի Միքայելը: Այդ մասին ծաղկողը նշել է մանրանկարի ձախ լուսանցքում թողած իր միակ հիշատակագրության մեջ. «Զքաղուացքող պատկերացս զՄիքայիլ՝ որդի Բարղամ գրչի, յիշեցէ՛ք»: Նշանավոր մանրանկարիչ Թորոս Տարոնացին իր ծաղկած ձեռագրերից մեկում մասնավորեցնում է, թե ինչ աշխատանք է կատարել. «Եւս եւ զանարժան Թորոս ի Տարօնոյ [ի] քաղաքէ Մշոյ, եւ զծնօղսն իւր յիշեցէք ի Տէր Յիսուս Քրիստոս, որ բազում աշխատեցաւ *ի խորան, ի ծաղիկ, ի գլխագիր*» [Հիշ. ԺԴ, Ա: 458]: Ըստ ամենայնի՝ նույն Թորոսն է նաև տվյալ ձեռագրի գրիչը, թեև գլխավոր հիշատակարանում նշված չէ, և միայն սեղմ հիշատակագրություններն են այդ մասին հուշում. «Զապիկար գրիչ՝ Թորոս յիշեա՛ ի Տէր Յիսուս Քրիստոս» [ն.տ.]: Ներսես անունով մեկ այլ հիշատակագիր նշում է, որ ինքը գրել, ծաղկել և գլխագրել է ձեռագիրը. «զի յետոյ շատ աշխատութիւն ընկալ վերստին *գրել եւ ծաղկել եւ գլխագրել* վասն Աստուծոյ սիրոյն, որպէս ունիք տեսանել» [Հիշ. ԺԴ, Ա: 83]:

Հայտնի է, որ բազմաթիվ գրիչներ միևնույն ժամանակ ծաղկել կամ նկարներով զարդարել են իրենց կամ այլոց ընդօրինակած մատյանները՝ առաջինի դեպքում հանդես գալով գրչի և ծաղկողի, իսկ երկրորդում՝ միայն ծաղկողի դերում: Այդպիսի բազում անուններ մեզ հայտնի են հենց հիշատակարանների շնորհիվ՝ *Թորոս Ռոսլին, Մոմիկ, Սարգիս Պիծակ, Հովհաննես Խիզանցի,* ավելի նոր շրջանում՝ XVII-XVIII դարերում՝ *Մեսրոպ Խիզանցի, Միքայել Բարղամի, Խաչատուր Սպահանցի* և շատ ուրիշներ, որոնք աչքի են ընկել ձեռագրաստեղծման բազմակողմ գործունեությամբ:

Հիշատակարանների շնորհիվ հայտնի են նաև այնպիսի անուններ, որոնք, մատյաններ ընդօրինակելուց և ծաղկելուց բացի, հիշատակվում են նաև իբրև կազմողներ: XIV դարի վասպուրականյան դպրոցի հայտնի գրիչ և ծաղկող Հովսիաննն իրեն հիշատակում է նաև որպես կազմող. «գրեցաւ սուրբ Աւետարանս... ձեռամբ յոգնամեղ եւ անարժան գրչի՝ Յովսիան նուաստի եւ

նկարողի եւ կազմողի» [Հիշ. ԺԴ, Ա: 145]: Սուքիաս անունով ծաղկողն էլ գրում է. «Զսակաւ աշխատողս սորայ, որ *ի ծաղիկ եւ ի գլխագիր եւ ի կազմել* աշխատեցայ, զՍուքիաս աղաչեմ յիշել ի Տէր» [Հիշ. ԺԳ: 539]: ԺԷ դարի սեբաստացի հայտնի գրիչ և ծաղկող Միքայելը մեկ անգամ հիշված է նաև որպես կազմող. «Ընդ նմին և ինձ՝ *կազմողի* գրոցս Միքայիլի Բարղամ գրչի որդւոյ. ամէն»:

Այս գործի վարպետները՝ գրիչ թե ծաղկող, կոչվել են *հռետոր* կամ *քաջ յարուեստս*: Գրիգոր գրիչն այդպես է կոչում իրենից առաջ մատյանի օրինակումը սկսած, բայց մահվան պատճառով այն կիսատ թողած գրչին, որի աշխատանքն ինքն է ավարտին հասցրել. «Եւ որովհետեւ հռետոր էր ի յարուեստս, որ եւ յառաջին գլուխդ տեսանի: Ծինել էր զԴ (4) խորանսն, Դ (4) աւետարանչաւքն եւ փոխեալ ի Քրիստոս, որ եւ նմա ողորմեսցի» [Հիշ. ԺԴ, Ա: 194]:

Իհարկե, ձեռագրի կազմումն առանձին արհեստ էր, և հիշատակարաններում կազմողների մասին կան համապատասխան նշումներ, սակայն ինչպես նույն հիշատակարաններն են փաստում, ոմանք միաժամանակ տիրապետել են ձեռագրաստեղծման տարաբնույթ արհեստներին:

3.7. Պատվիրատու-ստացող

Հիշատակարանի կենտրոնական դեմքերից է մատյանի պատվիրատուն կամ ստացողը: Հիմնականում հենց նրանց մեկենասությամբ, հորդորով եւ «ի խնդրոյ» են ընդօրինակվել և ծաղկվել ձեռագրերը: Նրանք են շատ հաճախ նաև գրչին քաջալերողը, վստահություն ներշնչողը, այլ խոսքով՝ նրանք են գրչության հովանավորները՝ անկախ հասարակական դիրքից*: Գրիչների ջերմ ու երախտագիտական տողերը միայն հավաստում են ստացողների դերը մատյանի ստեղծման գործում. «Եւ եթէ կամիցիք գիտել, թէ ով եղեւ առիթ կամ է՞ր աղագաւ ստացաւ զսա Կարապետ սրբա‚էր եւ պատուական քահանա... բարէմիտ եւ երկիւղած յԱստուծոյ»,- գրում է Վարդան գրիչն իր հիշատակարաններում [Հիշ. ԺԴ, Ա: 465]:

---

* Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարանները տեղեկություններ են հաղորդում հասարակական տարբեր շերտերին պատկանող ստացողների մասին: Նրանց թվում են հողագործներ, արհեստավորներ, վաճառականներ, զինվորներ, կրոնավորներ, իշխաններ ու արքաներ:

Ձեռագիր գնելը, պատվիրելը և ստանալը դիտվել է հիշատակման արժանի բարի և հոգևոր գործ: 1296 թ. մի հիշատակարանում մատյանի ստացող Ահարոնը գրում է. «Արդ, յայս բարեաց տեսակացս եւ ի հոգեւոր գործոցս է եւ գիրք ստանալն: Զի թէ ոք արուեստի գրչութեանն հմուտ իցէ, ինքն աշխատի եւ գրէ, եւ թէ ոչ, նա այլոց տայ գրել, եւ կամ գրած գնէ, զի որք ընթեռնոյն, յիշեն աղաւթիւք առաջի Աստուծոյ եւ ստացողի գրոցն մեղաց թողութիւն խնդրեն» [Հիշ. ԺԳ: 783]:

Շատ կարևոր է, ուստի, որ ձեռագրի համար վճարված գումարը լինի սեփական քրտինքով վաստակած, որով բարի և հոգևոր այդ գործն արդարև արժանի կլինի հիշատակման և կենաց մատյանում գրանցման: Սրանով են պայմանավորված բանաձևային արժեք ստացած *ի հալալ ընչից* կամ *յարդար վաստակոց* և նմանատիպ արտահայտությունները, որոնք սովորաբար ուղեկցում են ստացողի անվանը, ինչպես՝ «ստացայ զսուրբ Աւետարանս զայս *ի հալալ ընչից իմոց*» [Հիշ. ԺԳ: 685], «Եւ ես ետու գրել զսա *յարդար վաստակոց իմոց*» [Հիշ. ԺԴ, Ա: 463], «Յիշեսջիք (...) զհեզահոգին՝ զմիայնակեացն Եւատ, որ ստացաւ զսա *ի հալալ արդեանց վաստակի քրտանց իւրոց*» [Հիշ. ԺԵ, Ա: 135], «Եւ գնեցի զսա *ի հալալ վաստակոց իմոց*, յիշատակ ինձ եւ ծնողաց իմոց եւ հօրեղբօրն իմում տէր Զաքէոսի» [Հիշ. ԺԵ, Ա: 256]:

Որպես կանոն՝ ստացողները խնդրում են հիշել իրենց, իրենց արյունակից և հոգևոր ընտանիքների անդամներին: Հիշատակման արժանանալու այս թախանձանքը զգալի տարբերություն չունի գրչի նույնաբովանդակ կաղապարից: Առանձնանշելի է միայն մեկ հանգամանք. եթե ստացողն ինքն է մատյանում թողնում հիշատակարան, ապա նա նույնպես իրեն համարում է անարժան, մեղքերի մեջ թաթախված, ստոր, ինչպես որ տեսնում ենք գրիչների հիշատակարաններում, մինչդեռ եթե ստացողի մասին նշում է գրիչը, ապա ճիշտ հակառակն է՝ ստացողը ներկայանում է որպես արժանավոր, պատվական, սրբասեր, բարեպաշտ, հավատացյալ անձնավորություն:

1460 թ. Ստեփանոս ստացողը հյուսել է սեփական անձը խոնարհեցնող չափածո հանգավոր մի ամբողջ բանաստեղծություն, որից մեջ ենք բերում մի հատված միայն.

«Որ զձեւ ունիմ միակեցի
Եւ ի գործոցն եմ խիստ հեռի,
Զսրբութիւնն ես ատեցի,
Զաղտեղութիւնըն սիրեցի,

Ի յաղօթից ես ծոյլ կացի,
Եւ քնով մեղացն դանդաղեցի,
Զպահքն եւ զաղաւթքն ես ատեցի...» [Հիշ. ԺԵ, Բ: 136]:

Իսկ այս հիշատակարաններում գրիչն է ստացողի մասին նշում. «Արդ, գրեցաւ ձեռամբ մեղապարտ եւ անարժան եւ մականուն կրաւնաւորի, ի խնդրո սրբասէր եւ պատուական քահանայի Աբրահամա» [Հիշ. ԺԳ: 609], «Ցիշեսջիք ի Քրիստոս զբարէմիտ եւ զբարէգործ, քրտնաջան, աշխատասէր հողագործն, զիմաստուն եւ զհանճարեղ քրիստոնէին՝ զպարոն Յոհանէսն, որ ստացաւ զսուրբ Աւետարանս ի հալալ արդեանց իւրոց» [Հիշ. ԺԵ, Ա: 588]:

Պատվիրատու-ստացողների մասին մեր խոսքն ամփոփելով՝ պետք է արձանագրել, որ շատ հաճախ վերջիններս հանդես են եկել ոչ միայն իբրև գրչության պատվիրատու և հովանավոր, այլ նաև մատյաններ ազատող, գերությունից փրկագնող: Բազում են վկայությունները, երբ ձեռագրերը օտարների, այլադավանների ձեռքերից փրկագնվել և նվիրվել են եկեղեցիներին՝ այդպիսով երկրորդ կյանք պարգևելով գրավոր այդ հուշարձաններին:

3.8. Պատվիրման կամ գնման նպատակը

Հայերեն հիշատակարաններում (հատկապես ստացողի) հաճախադեպ են նաև ձեռագիրն ընդօրինակել տալու կամ գնելու շարժառիթների մասին նշումները: Մեկն այն գրել է տվել իր հանգուցյալ որդու հիշատակին, մյուսը՝ ծնողների, իսկ ոմանք էլ՝ որևէ եկեղեցու նվիրաբերելու համար և այլն: «(...) եւ զմայրն իւրեանց՝ զփոխեալն առ Քրիստոս՝ զԱլիծ, յորոյ յիշատակ Աւետարանս գրեցաւ»,- կարդում ենք հիշատակարաններից մեկում [Հիշ. ԺԴ: 203]: Մելքիսեթ անունով երեցն էլ իր որդու համար Մաշտոց է ընդօրինակել տվել. «Եւ ես մեղսաներկ եւ փծուն մահտասի Մելքիսէթ երէց փափաք սիրով գծագրել ետու յիշատակ հոգոյ իմոյ ի վայելումն որդոյ իմոյ» [Հիշ. ԺԷ, Ա: 59]: XIII դարում Համայ անունով ստացողը հետևյալ կերպ է գրում. «...ոչ դուստր ունէի եւ ոչ որդի, յիշեցի զիմ մահին աւրն եւ զահեղ դատաստանն Քրիստոսի եւ արարի ինձ յիշատակ արձան եւ գնեցի ի հալալ արդենց իմոց զսուրբ եւ զհոգելից եւ զաստուածային տառս՝ զսուրբ Աւետարանս...» [Հիշ. ԺԳ: 904]:

1430 թ. Շատիպեկ անունով մի պարոն ձեռագիր է ազատում գերությունից

և նվիրաբերում Սուրբ Կիրակոս եկեղեցուն, փրկագնված ձեռագրի հիշատակարանում կարդում ենք. «Արդ, վասն Դ (4) պատճառի գնեաց զսա. մի՝ զի զպակասութիւն տաճարին լրցուսցէ, եւ երկու՝ զի ծնաւղաց իւրոց յիշատակ լիցի, եւ Գ՝ զի զաւակաց իւրոց յերկար կեանք խնդրեսցի, եւ Դ՝ զի աստուածահն կամքըն քաղցրասցի իւրենն և կենակցին իւրո» [Հիշ. ԺԵ, Ա: 399]:

Մատնանշված օրինակները ցույց են տալիս, որ ձեռագիր պատվիրելու կամ գնելու նպատակներն իրապես բազմազան են, սակայն բոլորն էլ, ըստ էության, հանգում են մեկին: Այս կերպ գնորդներն ու պատվիրատուները, մատյանը գերությունից ազատողները ցանկանում են, որ իրենց և իրենց հարազատների անունները հիշատակելի լինեն: 1236 թ. Ավետարանի ստացող Բոնավորն այն նվիրել է Խծկոնքի ուխտին՝ խնդրելով հարմար պատարագի ընթացքում իրեն հիշել. «զպատարագին պատեհն դուք (նկատի ունի եկեղեցու սպասավորներին – Խ. Հ.) հոգացէք»: Հասցեատերը նույն ուխտի միաբաններն են և նրանց հաջորդները: Տեղի եպիսկոպոսը և մյուս հոգևորականներն ի պատասխան գրավոր խոստանում են Բոնավորին. «զԵղիական երկու շաբաթ աւրն զմին պատարագն անխաբան յամենայն ամի Բոնաւորին առնեն, ով եւ լինի հայր» [Հիշ. ԺԳ: 195]:

3.9. Գաղափար օրինակ

Այսպես է կոչվում այն ձեռագիրը, որից ընդօրինակվում էր նոր մատյանը: Եվ որքան այն ամբողջական, ճշգրիտ և դյուրընթեռնելի լիներ, ունենար պատշաճ կետադրություն, նույնքան բարձրորակ կլիներ և նորաթուխ գրչագիրը: Ուստի և բոլորովին պատահական չէ, որ գրիչները ժամանակ ու միջոցներ էին ծախսում «ստոյգ եւ ընտիր» օրինակ հայթայթելու համար, և իրենց հիշատակարաններում որպես ընդօրինակված մատյանի որակի երաշխիք նշում էին այդ փաստը՝ *ի լաւ եւ յընտիր աւրինակէ, ի ստոյգ եւ յանխափան աւրինակէ* և նման արտահայտություններով: Ահա մի քանի օրինակ. «Արդ, գրեցաւ սա ի լաւ ի յընտիր աւրինակէ ի գիւղն Եղունդի, ընդ հովանեաւ Սուրբ Աստուածածնի» [Հիշ. ԺԵ, Ա: 426], «բազում աշխատանաւք գրեցի, ծաղկեցի եւ կազմեցի անարժան ձեռաւք իմովք ի ստոյգ եւ յընտիր աւրինակէ» [Հիշ. ԺԵ, Ա: 463]:

Ղազար գրիչը 1201 թ. ընդօրինակած Ավետարանի հիշատակարանում

ընդգծում է նաև «ընտիր» օրինակի կետադրությունը. «Եւ գրեցաւ սա յընտիր եւ յստոյգ աւրինակէ՝ ամենայն արհեստիւ լի եւ պատարուն, բան եւ տնհատ, հրաման եւ ստորատ, միջնակտուր եւ վերնակետ» [Հիշ. ԺԳ: 19]:

Հատկանշական է, որ գրիչների շրջանում եղել են որոշ ընդօրինակություններ, որոնք մեծ հեղինակություն են վայելել, և եթե ձեռագրի գրչության համար գործածվել է այդպիսի մի գաղափար օրինակ, ապա դա ևս ինչ-որ առումով որակի գրավական է դիտվել: Մյուս կողմից այդպիսի գրանցումներն օգնում են մեզ հասկանալու, թե, ասենք, ժամանակին որ ձեռագրերն են համարվել ամենահայտնին, բարձրորակը և լավագույնը:

Ճարակնոցի համար, XII դարից սկսած, ընտիր և համբավավոր գաղափար օրինակ է դիտարկվել ***Գրիգոր Խլկցու*** կամ ***Խլուկի*** օրինակը: Եվ մի շարք Ճարակնոցների հիշատակարաններում կարելի է նկատել այդ փաստը, ինչպես՝ «Արդ, եղեւ աւարտումն տառիս, որ կոչի Ճարակնոց *ի լաւ եւ յընտիր օրինակէ, որ է Խլկցի»* [Հիշ. ԺԳ: 283]:

Ավետարանների ընդօրինակման համար լավագույն օրինակներից են համարվել ***Գրիգոր Մուրղանեցու*** և ***Ստեփանոս Գույներիցանցի*** գրչագրերը, որոնք բազմիցս հիշատակվում են: 1325 թ. ընդօրինակված Մանրուսմունքի հիշատակարանի համաձայն՝ գաղափար «լաւ եւ ստոյգ» օրինակը ***Գրիգոր Զորուկի*** գրածն էր. «Բայց գրեցաւ սա *ի լաւ եւ ի ստոյգ աւրինակաց երկուց (...), զոր գրեալ էր Գրիգոր Զորուկ»* [Հիշ. ԺԴ, Ա: 501]:

Գրչության գործի դժվարություններին հաճախ միանում էր նաև լավ և ստույգ գաղափար օրինակի փնտրտուքը, որ երբեմն անարդյունք էր մնում: Հիշատակարաններում գտնում ենք գրիչների հուսահատ արձագանքներն այդ առիթով: 1304 թ. Զաքարիա գրիչը նշում է. «որք հանդիպիք այսմ տառի, անմեղադիր լինիք սխալանաց, զի ոչ կայր աւրինակ եւ յոյժ վշտացայ վասն աւրինակի, որ ոչ գոյր» [Հիշ. ԺԴ, Ա: 71]: Մյուս կողմից՝ բազմաթիվ հիշատակարաններից էլ տեղեկանում ենք, թե ինչպիսի մեծ զրկանքների ու ծախսերի միջոցով է հնարավոր եղել գրչագրման համար օրինակ ձեռք բերել: 1308 թ. Հովհաննես անունով գրիչը ճամփորդել է Կիպրոս՝ իր ուզած օրինակից արտագրելու համար. «Ես՝ մեղաւորս Յովհաննէս, ի վաղ ժամանակաց մեծ փափաքանաւք եւ սիրով այս սուրբ մարգարէիցս հրով տոչորէի, զի այսմ աւրինակէս ստանայի զսա (...): Եւ աւրինակքն, որ սուրբ եւ երանեալ վարդապետին Գեորգեայ ձեռացն շարահիւսեալք էին, կորեան յաշխարհէս, եւ մի միայն մնաց առ ընտրեալ ոմն քահանայ Ստեփանոս անուն, զոր առ Կիպրոս

կղզին գնաց: (...) եւ ի Կիպրոս գնացի վասն զսոյն գրելոյ» [Հիշ. ԺԴ, Ա: 152]:

Այսքանն էլ բավական է հասկանալու, թե ինչու են գրիչները մշտապես երախտիքի խոսքեր ուղղում գաղափար օրինակ շնորհողներին. վերջիններս այդպիսով իրենց նպաստն էին բերում մատյանի ստեղծմանը՝ արժանանալով գրչի հիշատակմանը՝ որպես երախտիքի դրսևորում. «(...) եւ զԳրիգոր քահանայ, որ զաւրինակս շնորհեաց, եւ Աստուած զարքայութիւնն նմայ տայ» [Հիշ. ԺԳ: 785], «(...) տէր Սարգսի, որ զաւրինակն երետ, շնորհեսցէ նմա Տէր Աստուած զանվախճան կեանսն. ամէն» [ԺԴ, Ա: 141]:

3.10. Ձեռագրաստեղծմանն առնչվող տեղեկություններ

Բազմաթիվ հիշատակարաններում կարելի է գտնել ձեռագիր գրքի ստեղծման հանգամանքներին և պատմությանը վերաբերող գրանցումներ, որոնք մեծ արժեք ունեն միջնադարյան հայկական գրչօջախների, գրատների, գրադարանների, գրչության ընթացքի և գործիքների, նյութերի, ներկերի, գրատեսակների, կազմարարության և ձեռագրական այլ միավորների ուսումնասիրության համար: Այդ տեղեկություններն անգնահատելի կարևորություն ունեն նաև ձեռագրաստեղծմանն առնչվող եզրերի առումով. մի շարք հիշատակարաններ մեզ են տրամադրում մատյանի պատրաստման ընթացքում կիրառվող գործիքների անվանումներ, թանաքների բաղադրատոմսեր և այլ տեղեկություններ, որոնք հարստացնում են հայկական ձեռագրական մշակույթի վերաբերյալ մեր գիտելիքները:

Այսպես, շատ հաճախ գրիչներն իրենց հիշատակարաններում արձանագրում են ընդօրինակման սկիզբը և ավարտը ամսաթվերով: Սա հնարավորություն է տալիս հետազոտողներին հետևելու գրչության ժամանակային ընթացքին, պարզելու մեկ օրում գրչի ընդօրինակած թերթերի միջին քանակը: Դիտարկենք նման մի օրինակ. ՄՄ Հմր 1481 ձեռագիրն ունի 369 թերթ, մեծությունը 29×21 է, գրությունը՝ երկսյուն, գիրը՝ բոլորգիր, տողերի քանակը՝ 22: Ձեռագրի հիշատակարաններից մեկում կարդում ենք. «Ողորմութեամբն Աստուծոյ սկսայ ի յամսեանն դեկտեմբեր ԺԵ (15) եւ շնորհաւք Սուրբ Հոգւոյն կատարեցի ի մարտ Լ (30)» [Հիշ. ԺԴ, Ա: 468]: Ստացվում է, որ 105 օրերի ընթացքում (փետրվարը 28 օրով հաշվելու դեպքում) գրիչն ընդօրինակել է միջինում 3,5 թերթ կամ շուրջ 80 տող: Այս մեծության ձեռագրի համար նման ցուցանիշը, ըստ ամենայնի, նորմալ կարելի է համարել:

Գրիչ Զաքարիան հիշատակարանում նշում է, որ միաժամանակ մի քանի մատյան է օրինակել և բացատրում է իր աշխատանքի ընթացքը. «Եւ կայր մեզ այլ գիրս գրելոյ Հաղտետրակս (Խաղտետր կամ Մանրուսմունք - Լ. Խաչիկյան) եւ Ճարակնոցս երկուս. առնէի զտետրակ Հաղին եւ գրէի երես մի եւ դնէի առ ի ցամաքիլ, ապայ՝ զՃարակնոցի զտետրակսն, եւ ապայ յետոյ զԱ-ւետարանի տետրս» [Հիշ. ԺԴ, Ա: 71]: Գրչության ընթացքը պահանջում է, որ բնագիրը նախ անջատ թերթերին ընդօրինակվի, ապա միայն կարվի և ամրացվի, այլապես աշխատանքը շատ է բարդանում: Այդ է արձանագրում Գեորգ Լամբրոնացի գրիչն իր հիշատակարանում՝ գրելով. «Կարի դժար է ի կապած գիրք գրիչ բանեցնել, վասն այն, որ ձեռքն կու սողա առանց շեքրոնի (մի տեսակ տախտակ, որն ընդօրինակման ժամանակ դրվում էր ձեռագրի տակ - Խ. Հ.)» [Հիշ. ԺԳ: 355]: Մեկ ուրիշ գրիչ ներկայացնում է հետաքրքիր մանրամասներ ձեռագրում սխալներն ուղղելու առումով. «Ի թուականութեանն Հայոց ի ՈՀԶ (1227) ծախաւք եւ ընչիւք նուաստ սպասաւորի բանի Վարդանա գրեցաւ ցանգալի կտակս, իսկ ՈՀԷ (1228) կազմեցաւ, եւ զի ոչ էր կարդացած եւ ուղղած, ի ՈՀԸ (1229) կարդացի եւ ոչ կարացի ուղղել, վասն զի շատ էր սղալն՝ աւելի եւ պակաս, զոր ոչ կարացի զաւելին հանել եւ կամ զպակասն գրել, վասն զի նորակազմ էր գիրքս եւ սաստիկ պինդ» [Հիշ. ԺԳ: 160]: Վարդան գրիչն էլ տեղեկացնում է, որ իր գրի անպատշաճությունը պայմանավորված է թղթի հնությամբ և հում թանաքով. «Թանաքս հում է ու թուխտս հին. անմեղադի՛ր լերուք» [Հիշ. ԺԴ, Ա: 235]: Թորոս գրիչն իր հերթին ներկանյութի մասին է խորհուրդ տալիս. «Դեղ որ զգրոցն եզերքն պնդէ, ջրդեղ անցոյ ի վերայ ու յարեւն դիր, որ խիստ չորանայ» [Հիշ. ԺԳ: 813]:

Ձեռագրաստեղծմանն առնչվող սեղմ կամ ընդարձակ այս նշումները նույնպես հայերեն ձեռագիր հիշատակարանների մաս են կազմում և ձեռագրագիտական կարևոր տեղեկություններ հաղորդում:

3.11. Հիշման արժանի առնելու խնդրանք

Հիշատակարանի այս հատվածը գրավոր հուշարձանիս հիմնաբաղադրիչն է, որի շուրջ և հյուսվում է բուն հիշատակարանը: Գրիչները, ստացողները, ժամանակի կամ հետագա մյուս հիշատակագիրները խնդրանքով դիմում են մատյանի ապագա ընթերցողներին՝ կրոնակից եղբայրներին և հա-

վատացյալ ժողովրդին՝ նրանց «երկնաչու» և «երկնառաք» աղոթքներում հիշատակվելու ակնկալիքով, աղերսում են նրանց ողորմի ասել և իրենց մեղքերի համար թողություն հայցել աստվածային Սուրբ Երրորդությունից: Շատ հաճախ, հիշատակագիրները նույն խնդրանքով դիմում են նաև տարբեր սրբերի՝ ակնկալելով նրանց բարեխոսությունն ու միջնորդությունը ահեղ ատյանի օրը: Հիշելու և հիշատակված լինելու այս երևույթով էլ, ինչպես տեսանք, պայմանավորված է ձեռագրական այս կարևոր միավորի *հիշատակարան* անվանումը՝ «ընդունարան յիշատակաց» դիպուկ բացատրությամբ:

Կարելի է վստահորեն նշել, որ առանց այս բաղադրիչի չի գրվել ոչ մի հայերեն հիշատակարան՝ անկախ դրա ծավալից: Որոշ հիշատակագիրներ այս բաղադրիչին նվիրել են մինչև անգամ ընդարձակ հատվածներ, դրանցում նշել են իրենց «անթիվ և անհամար» մեղքերը, ապա միայն թողություն հայցել: «Աղաչեմ ձեզ, ո՜վ մանկունք Նոր Սիոնի, յիշեցէ՛ք զՍտեփաննոս եւ զծնողսն իմ, եւ եղբայրս իմ, եւ զՍարգիս քահանայ, եւ Աստուած զձեզ յիշէ. ամէն, ամէն»,- կարդում ենք հիշատակարաններից մեկում [Հիշ. ԺԳ: 686]: Մեկ ուրիշում կարդում ենք. «Աղաչեմ յոքնամեղ գրիչս Կիւրակոս, որ եւ անյիշելի անուն, յիշել զեղկելիս եւ խնդրել թողութիւն բազմամեղիս եւ ծնաւղաց իմոց, եւ առատն ի պարգեւս առ հասարակ յիշողացդ եւ յիշելոցս ողորմեսցի, եւ նմա փառք յաւիտեանս. ամէն» [Հիշ. ԺԳ: 235]: Աստվածատուր գրիչն էլ հիշման արժանանալու խնդրանքով դիմում է ընթերցողներին. «(...) առաջի ձեր անգեալ զերեսս իմ ընդ երկիր քարշել բախմամբ կրծոցս, զձեռս առ ձեզ կարկառեալ, արտասուս կաթեցուցանելով առաջի ձեր սրբութեանդ, զի յիշման արժանի առնէք զիս եւ ծնաւղսն իմ եւ զեղբայրն իմ, եւ զԴաւիթ կազմողս եւ զիւրսն ամենայն յիշեցէ՛ք առ Աստուած» [Հիշ. ԺԳ: 727]: Գրիգոր գրիչը հետևյալ խնդրանքն է անում. «Արդ, աղաչեմ զամենեսեան, որք հանդիպիք այսմ տառի եւ աւգտիք ի սմանէ, յիշեսջի՛ք ի մեղսաքաւիչ աղաւթս ձեր զպատուական դպիրն՝ Խաչուկ, եւ զծնողս իւր (...), ընդ նմին եւ զեղկելի գրիչս՝ զԳրիգոր, եւ զծնաւղս իմ աղաչեմ յիշել ի Տէր» [Հիշ. ԺԴ, Ա: 131]:

3.12. Ձեռագրի պահպանմանն ուղղված խնդրանք

Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարանների զգալի մասն ավարտվում է ձեռագրերի պահպանմանն ուղղված կոչ-խնդրանքով: Հիշատակագիրներից

շատերը ոչ միայն հորդորում են խնամքով պահել ձեռագիրը, գրավ չդնել, չվաճառել և նախատեսված վայրից չհեռացնել այն, այլև շատ հաճախ գրում են, թե ինչպես է պետք ճիշտ վարվել ձեռագրի հետ, ինչպես այն պահել, ինչպես այն թերթել և այլն: 1356 թ. մի հիշատակարանում կարդում ենք. «Եւ մի ոք անաւաղ (անփույթ - Խ. Հ.) շաւշափեսցէ զսա եւ կամ ի գետնի դնէ, այլ պարկեշտութեամբ եւ երկիւղիւ մերձենալ» [Հիշ. ԺԴ: 420]: Ահա մեկ ուրիշը. «Եւ մի ոք անաւաղ շաւշափեսցէ զսա եւ կամ ի գետնի դնիցէ, այլ զգուշութեամբ սպասաւորեսցէ սմա երկու կամ երիւք դաստառակաւ, զի զգեցուսցէ զնա զգեցուցանաւղն Ադամայ, որում փառք յաւիտեանս. ամէն» [Հիշ. ԺԴ: 497]: Աղթամարից Դանիել գրիչը թախանձում է սրտացավություն ցուցաբերել գրչագրի հանդեպ, «զուր տեղը» չթերթել: Կարդում ենք. «Աղաչեմ զսպասաւորքդ սուրբ եկեղեցւոյդ, սրտացաւաբար պահել զգիրքս եւ պատրաստութեամբ սպասաւորել սմա, ոչ վայրապար շրջշրջել զթոյլ նիւթս սորա, այլ խնամքով կարդալ զսա» [Հիշ. ԺԴ, Ա: 220]: Հոգևոր ծնողի պես մատյանը խնամելու հորդոր է հնչեցնում Հովհաննես գրիչը. «Խնդրեմ (...) խնամ տանել իբր հոգւոց ծնողի (...): Մի՛ մրոտել, մի՛ բացբերան եւ մերկ ընկենուլ, մի՛ գողանալ, մի՛ ունել խափան եւ կամ խնայել տալ աւրինակ» [Հիշ. ԺԴ, Ա: 229]:

Մատյանը գրավաղրողներին, գողացողներին, եկեղեցուց հանողներին են ուղղված գրիչների անեծքները, որոնք, որպես կանոն, կաղապարային բնույթ ունեն, արտահայտվում են հիմնականում Նիկիայի ժողովին մասնակից 318 հայրապետների նզովքի, կենաց մատյանից ջնջվելու, եղբայրասպան Կայենի կամ դավաճան Հուդայի բախտին արժանանալու սպառնալիքներով. «Արդ, մի ոք իշխեսցէ հանել զսա ի դրրանէ սորին (նկատի ունի եկեղեցին - Խ. Հ.). եթէ յանդգնի, զպատիժն Կայենի առցէ եւ զմասն Ուդայի, եւ զՔրիստոս խաչահանողացն. ամէն: Եղիցի, եղիցի» [Հիշ. ԺԳ: 57], «Արդ, թէ իմոց կամ յաւտարաց կամ էլ ազգեց զէս գիրս խափանել ջանայ ու զէս եկեղեցիս եւ ընդ հարկիս [հ]անել ջանա, մեր ազգի ու տակի մեղաց տէր եղիցի, մասն եւ բաժին ընդունեսցի...» [Հիշ. ԺԳ: 906]:

Հիշատակագիրները չեն մոռանում դրական խոսքեր և օրհնանքներ հասցեագրել նաև բոլոր նրանց, ովքեր հետևում են հիշատակարանի պատգամներին. «Կատարիչք հրամանի գրոցս աւրհնեալ եղիցին յԱստուծոյ. ամէն»,- կարդում ենք Խորանաշատի նշանավոր Ավետարանի հիշատակարանի ավարտին [Հիշ. ԺԳ: 140]:

3.14. Հիշատակարանը չփչացնելու խնդրանք

Երբեմն առանձին, իսկ ավելի հաճախ ձեռագրի պահպանմանն ուղղված խնդրանքներին միահյուսված՝ հիշատակագիրները խնդրում են նաև չեղծել իրենց հիշատակարանները, չջնջել դրանցում գրանցված իրենց անունները, չփոխել այն կամ չկտրել ձեռագրից: Սկևռայի անապատում 1310 թ. Ավետարան ընդօրինակած Հովհաննես գրիչն այսպես է արձագանքել այդ խնդրին. «Գիտէ՛ք, եղբա՛րք, զի է սովորութիւն ոմանց, որ վերջին ժառանգաւորք գրոցն զառաջնոյն զանունն կու ջնջեն եւ զիւրեանցն կու գրեն, եւ չար է սովորութիւնս այս. աղաչեմ մի՛ գործել զչարդ զայդ մեծ, ապա թէ արժան է գրելոյ, գրեսցէ զիւր անունն յայլում տեղւոջ, եւ զառաջնոյն մի ջնջեսցէ անուն կամ գիր. եւ որ ոք յայս յանդգնի եւ ջնջէ, ինքն ջնջի ի կենաց գրոյն, ո ոք եւ իցէ, եթե մեծ ոք եւ կամ փոքր» [Հիշ. ԺԴ, Ա: 182]:

Հիշատակարանը որևէ կերպով եղծողին, անունները ջնջողներին նույնպես հասցեագրվել են անեծքի և նզովքի բանաձևեր, որոնք հիմնականում նույնն են, ինչ ձեռագիրը գողացողներին, գրավաճառողներին ուղղվածները. «(...) ով որ զյիշատակարանն ջնջէ, զԱստուած զինքն ջնջէ ի դպրութենէն կենաց. ամէն» [Հիշ. ԺԳ: 138], «(...) թէ ոք զյիշատակարանս կտրէ կամ անուն քերէ, ջնջեսցի եւ ինքն ի դպրութենէ կենացն յաւիտենից. ամէն» [Հիշ. ԺԳ: 615]:

Ոմանք էլ անիծելու փոխարեն նախապատվությունը տվել են օրհնելուն: Գրիգոր գրչի հիշատակարանում գտնում ենք նման մի հետաքրքիր նմուշ. «(...) ասացին, թէ անէ՛ծք գրեցէք, որ ի մեր ազգականացն ոք ձեռնամուխ լիցի, նա չկամեցաւ վարդապետն, թէ աւրհնութիւն լաւ է, քան զանեծք» [Հիշ, ԺԴ, Ա: 95]:

***

Նկատենք, որ առանձնացված այս կետերը դեռևս ամբողջությամբ չեն բացահայտում հիշատակարանի բազմաբովանդակ էությունը, այլ ընդգծում են միայն առանցքային միավորները և ուրվագծում հիշատակարանի ընդհանուր կաղապարը: Հիշատակարանները եղել և շարունակում են մնալ ուսումնասիրողների ուշադրության կենտրոնում՝ որպես միջնադարյան հայ կյանքի բազմակողմ շերտերը լուսաբանող սկզբնաղբյուրներ:

4. Ովքե՞ր և ինչո՞ւ են սովորաբար նշվում հիշատակարաններում

Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարանները ձեռագրին կամ նրա ժամանակին առնչվող կարևոր տեղեկություններ (գրչության վայր, ժամանակ, քաղաքական-տնտեսական զանազան հանգամանքներ, ձեռագրաստեղծմանն առնչվող մանրամասներ և այլն) պարունակելուց զատ՝ հարուստ են նաև հիշատակվող անուններով: Առանձին հիշատակարաններում կարելի է գտնել մի քանի տասնյակ անձանց անուններ, որոնք այս կամ այն կերպ ծանոթ են եղել հիշատակագիրներին, օգնել են նրանց, նպաստել գրչությանը կամ պարզապես հիշված են գրչությունից հետո ստացող-գնորդների կողմից, սակայն քիչ չեն նաև այն հիշատակարանները, որոնցում նշվում է ընդամենը մի քանի անուն: Գրչի թվագրումով հնագույն մատյանի՝ Լազարյան Ավետարանի 887 թ. հիշատակարանում 5 անուն է նշված՝ Գեորգ կաթողիկոսը (875-897 թթ.), իշխանաց իշխան Աշոտը (Աշոտ Ա Բագրատունի, թագավորեց 885-890 թթ.), Սմբատ Բագրատունին (որդի Աշոտ Ա-ի, թագավորեց 890-914 թթ.), Սահակ Վանանդացի գրիչը և նրա հայրը՝ Վարդ Վանանդացին [Հիշ. Ե-ԺԲ: 40]:

1464 թ. Ստեփանոս գրիչն իր չափածո հիշատակարանում խնդրում է հիշել Ավագ վանքի իր հոգևոր եղբայրներին՝ ընդհանուր թվով 31 հոգու [Հիշ. ԺԵ, Բ: 206-211], որն իր հերթին որոշ չափով լրացնում է տվյալ ժամանակաշրջանում վանական կյանքի մասին մեր ունեցած գիտելիքները:

Ստորև ներկայացվող աղյուսակում փորձել ենք ի մի հավաքել և խմբավորել հնարավոր բոլոր այն անձանց, ովքեր սովորաբար նշվում են հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններում՝ առանց ժամանակային սահմանափակման: Ըստ որում՝ պետք է արձանագրել, որ անձանց հիշատակումը, անկախ նրանց զբաղեցրած դիրքից, չունի կայուն հերթականություն. հիշատակագիրներն ազատ են այս հարցում:

Աղյուսակ հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններում նշվող անձանց

Ա. Ձեռագրաստեղծմանը կամ ձեռագրի վաճառքին / գնմանը մասնակցող կամ նպաստող անձինք
- գրիչ
- ծաղկող
- կազմող
- ուղղող կամ սրբագրող
- օրինակ շնորհող
- թուղթ շնորհող
- թուղթ կոկող
- թանաք պատրաստող
- այլ օգնողներ (երբեմն հաց կամ ջուր բերողներ, հիվանդության պահին խնամողներ, գրչության գործը քաջալերողներ, գումարով կամ գրչանյութով աջակցողներ)
- ստացող կամ գնորդ (այլև՝ մեկենաս կամ նվիրատու, գնմանը կամ փրկագնմանը մասնակցած անձ)
- նորոգող
- միջնորդ

Բ. Աշխարհիկ և հոգևոր առաջնորդներ
- թագավոր / իշխան (կամ տեղական առաջնորդ, վերակացու)
- կաթողիկոս
- թեմական առաջնորդ

Գ. Հիշատակագրի / ստացողի արյունակցական ընտանիքի անդամներ
- պապ (հազվադեպ գրաբ. *հաւ* ձևով)
- տատ
- հայր
- մայր (հազվադեպ՝ խորթ մայր, ստնտու, սնուցող մայր)
- կողակից (նաև կենակից և ամուսին ձևերով)
- զավակներ (որդի / դուստր)
- եղբայր
- քույր
- հորեղբայր
- հորաքույր
- մորեղբայր (XIII դարից սկսյալ՝ հաճախ *քեռի* ձևով)
- մորաքույր
- թոռ

Դ. Միաբանության կամ հոգևոր ընտանիքի անդամներ և այլք
- առաջնորդ ուխտի / անապատի
- հոգևոր հայր
- հոգևոր մայր
- հոգևոր եղբայր
- հոգևոր քույր
- ուսուցիչ
- եկեղեցական այլ գործիչներ (փակակալ, ժամահար և այլք)
- այլք (պարզապես հիշատակվող անձինք, երբեմն՝ նաև մասնագիտություններով)

Հիշատակարանում անունն ամրագրելը հավատացյալ քրիստոնյայի համար կենաց գրում բարի գործերով հիշվելու գրավական էր, քանի որ քրիստոնեական ընկալմամբ՝ դատաստանի օրը մարդկանց գործերն են միայն վկայելու նրանց մասին, այլ ոչ թե սնոտի բառերը: Հիշատակարաններում այդ մասին կարդում ենք. «(...) ողորմեսցի գթածն Աստուած յաւրն կարեաց, ուր սնոտի բանքն սպառին եւ բարի գործքն թագաւորեն» [Հիշ. ԺԳ: 612], «(...) մեղաց թողութիւն հայցեցէ՛ք (...), որ եւ զձերն թողու Քրիստոս ի հանդերձեալ գալստեանն իւրոյ, յորում աւուր գայ ի դատել զկենդանիս եւ զմեռեալս, յորում աւուր բանք սպառին ամենեցուն եւ գործք թագաւորեն» [Հիշ. ԺԳ: 211]):

Ահա թե ինչու աստվածավախ քրիստոնյայի համար այդքան բաղձալի էր բարի գործերով, մինչև անգամ մի բաժակ ջուր բերելով կամ թուղթ կոկելով, կենաց գրում անվանապես հիշատակվելը: Մխիթար քահանան, օրինակ, 1281 թ. թուղթ է կոկել այն հույսով, որ գրիչն իր անունն էլ նշի հիշատակարանում. «Ցիշեսջի՛ք եւ ի յաւարտ յիշատակիս զՄխիթար քահանայ, որ զթուղթս կոկեաց *այսու յուսով, զի յիշատակեսցի անուն իւր ի զգիրս յայս*» [Հիշ. ԺԳ: 519]:

Աստվածային ողորմությանն արժանանալու ցանկությունը դրսևորվում է միջնադարյան հայ կյանքի բոլոր ծալքերում, որոնց լուռ վկաներն են ամենատարբեր արձանագրություններն ու ձեռագրաց հիշատակարանները: Այս հանգամանքով պայմանավորված՝ նշյալ աղբյուրները հարուստ են բազմաթիվ անձնանունների հիշատակումներով:

5. Հիշատակարանի գրական արժեքը

Ընդլայնված կառուցվածքային առանձնահատկություններին և կաղապարային արտահայտությունների առկայությանը՝ հայերեն ձեռագրերի հիշատակարանները հնարավոր չէ բնութագրել իբրև զուտ ձեռագրական տեղեկությունների շտեմարան: Շատ հաճախ գրավոր այս հուշարձանները գրիչների համար ծառայել են որպես հասարակական, քաղաքական, կրոնական և կենցաղային տարբեր խնդիրների արծարծման հարթակ: Առանձին գրիչներ պատմական անցքերին, դեմքերին կամ ժողովրդական կենցաղին վերաբերող հատվածների նկարագրությունների ժամանակ աչքի են ընկնում նաև

ստեղծագործական ընդունակություններով, կիրառում են խոսքի պատկերավորման տարբեր միջոցներ՝ փոխաբերություններ, համեմատություններ, մակդիրներ, այլաբերություններ, շրջասություններ և այլն, որոնք աննկատ չեն մնացել հետազոտողների ուշադրությունից: Կարապետ գրիչն իր հիշատակարանում փորձում է պատկերավոր կերպով և այլաբանորեն ընդգծել Լենկ Թեմուրի սարսռազդու արշավանքների կործանարար հետևանքները: Գրիչն իր խոսքը սկսում է ընթերցողին ուղղված և գեղարվեստական ստեղծագործություններին բնորոշ կոչով. *«Արդ, ո՜վ եղբարք եւ հաւատացեալք Քրիստոսի, լուարուք զպատուհաս բարկութեանն, որ եկն եհաս ի վերայ մեր»*, այնուհետև մանրամասնում է պատուհասը. *«Ոմանք երկրակարկափ պատառմամբ յանդունդս տապալեցան, ոմանք այսպէս եւ ոմանք այնպէս սաստկակսկիծ գանիւ տանջեցան»:* Ապա պատկերն ավելի ազդեցիկ դարձնելու համար հեգնում է. *«Ցագեցան գազանք, ձանձրացան թռչունք, տարակուսեցան գայլք, թէ զում ուտէին միս՝ զհայրապետա՞ց, թէ՞ զքահանայից, թէ՞ զսարկաւագաց, թէ՞ զպաշտաւնէից, զճգնաւորա՞ց, թէ՞ լեռնականաց»* [Հիշ. ԺԴ: 577-579]:

Երբեմն դժնի տեսարանները չպատկերելու, բայց և դրանց մասին ակնարկելու համար գրիչները նշում են, որ բառերը չեն բավականացնի, և իրենք էլ անկարող են ամենը պատմել: «Եւ ոք կարէ պատմել զաղետս տարակուսանաց»,- գրում է Դաւիթ գրիչը [Հիշ. ԺԳ: 891]: Կամ՝ «Ո՞ կարէ պատմել զանցս աղետի, զոր ընդ քաղաք մեր եղեւ» [Հիշ. ԺԴ, Ա: 29]:

Գրիչների խոսքում առատ են հատկապես համեմատությունները, որոնք երբեմն կարող են բավական ընդարձակ լինել: Վարդան քահանայի հոգատար վերաբերմունքն ընդգծելու համար գրիչ Ստեփանոսը հետաքրքիր համեմատություն է անցկացնում ձագերին թևերի ներքո առնող թռչնի և խնամածու Վարդան քահանայի միջև. «(...) որպէս հաւ, զի ժողովէ զձագս իւր ընդ թեւաւք իւրովք եւ ի ծոց իւր կրեսցէ զնոսայ, այսպէս եւ սայ ժողովեաց զմեզ եւ զամենայն պէտս մեր կատարեաց» [Հիշ. ԺԴ, Ա: 46]:

Սեփական խոսքն ազդեցիկ ու տպավորիչ դարձնելու նպատակով որոշ գրիչներ դիմում են նաև բաղաձայնների կուտակմանը (ալիտերացիա): Ահա մի օրինակ, որում նկատելի է գ-երի և շ-երի առատությունը. «Գրեցաւ գերարփիս այս, գերագոյն գերակատար, գերալուր եւ գերայզանց, գեղեղաշէջ եւ

գեղեցկայնուագ, գերունակ իմաստիւք հոգւոյն երգել զգովեստ Երրորդութեանն: Աստուածաբաշխ շնորհիւ շնորհաւորեալ շնորհագիծ սուրբ Աւետարանս» [Հիշ. ԺԴ, Ա: 213]:

Հայերեն ձեռագրերում հաճախադեպ են նաև չափածո հիշատակարանները, որոնք աչքի են ընկնում իրենց հանգավոր տողերով: 1284 թ. Աղբերց վանքում Մատթեոս գրչի ընդօրինակած մատյանի հիշատակարանում զետեղված է 88 տողից բաղկացած և ի-ով վերջավորվող գրչի ոտանավորը: Ահա մի հատված.

«Այլ եւ իմոյ անարժանի
Հոգւոյ զաւակ ինձ եղիցի,
Որք ընթեռնուն ընդ յատենի,
Յիշման առնեն զմեզ արժանի,
Երեսս անկեալ արտասուելի,
Մերձակայիցդ Քրիստոսի,
Խոշորութեանս մի լիցի
Տրտունջ ի ձէնջ աններելի» [Հիշ. ԺԳ: 553]:

Նշված օրինակները հավաստում են, որ հիշատակագիրները չեն սահմանափակվել գրչագրական տեղեկություններ հաղորդելով, նրանցից շատերը հիշատակարաններում հանդես են եկել որպես ստեղծագործ անհատներ, որոնք ընդունակ են ոչ միայն գեղարվեստական տարբեր պատկերներ հորինելու, այլև բազմաթիվ նոր բառեր, դարձվածքներ կերտելու հարցում:

6. Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարանների լեզուն և ոճը

Ձեռագրի անսխալ ու ճշգրիտ ընդօրինակումից բացի, գրիչները ձգտել են նաև գրագետ ու սխալազերծ հիշատակարաններ գրել: Եվ նկատելի է, որ վերջիններս խուսափել են իրենց գրավոր խոսքում բարբառային կամ ժողովրդախոսակցական տարրեր ներմուծելուց: Այս հարցում նպաստավոր է եղել նաև կաղապար օրինակների, արտահայտությունների, տարբեր քերականական և շարահյուսական կառույցների առկայությունը, որոնք օգնել են գրիչներին հնարավորինս անսխալ շարադրել իրենց հիշատակարանները:

Այս ամենով հանդերձ՝ գրավոր հուշարձաններիս լեզուն միօրինակ համարել չենք կարող: Լեզվական ուսումնասիրությունները ցույց են տալիս, որ թեև հիշատակագիրների լեզուն հիմնականում գրաբարն է, սակայն տեղ-տեղ այն կրում է ժամանակի և բարբառախոս միջավայրի ազդեցությունը: Այլ խոսքով՝ որքան էլ գրիչները փորձել են խուսափել բարբառային տարրեր ներմուծելուց, միշտ չէ, որ դա նրանց հաջողվել է: Ըստ որում՝ այդ շեղումները նկատելի են լեզվի բոլոր մակարդակներում՝ հնչյունաբանություն, քերականություն, բառագիտություն, շարահյուսություն: Այս առումով առավել հետաքրքիր օրինակներ են հանդիպում գրիչների կարճ հիշատակագրություններում, որոնք սովորաբար գրվում են մատյանի լուսանցքներում կամ ազատ մնացած հատվածներում և ավելի հաճախ առնչվում են տվյալ մատյանի գրչության ընթացքին: Այդ գրությունները հիմնականում տարբերվում են իրենց բովանդակությամբ, ոճով և անկաշկանդ լեզվով, որ անտարբեր չի թողնում նաև ընթերցողին: 1270 թ. Հակոբոս գրչին ընդօրինակման ժամանակ խիստ նեղություն են տվել քունը և ճանճերը, և բարկացած Հակոբոսը գրել է. «Ո՛, սպանանեաց (փխ. (ե)սպան) զիս քունն յայսմ տեղոջ (փխ. տեղւոջ), կենդանի է Տէր, եւս առաւել ճանճն զաչս իմ եհան» [Հիշ. ԺԳ: 392]: Դարձյալ ճանճերից է դժգոհում մեկ այլ գրիչ. «Ո՛հ անիծել (փխ. անիծեալ) ճանճ, խորովեցեր, խորովեցեր» [Հիշ. ԺԳ: 883]: Սիմեոն գրիչն էլ հավանաբար որդի է ունեցել ձեռագրի ընդօրինակման ժամանակ, և նորածնին գիրկն առնելու բերկրանքը դրոշմել է իր հիշատակարանում. «Որդեակ իմ Գէորգ առաք ի գրկակս մեր, ձգեց (փխ. ձգեաց) զձեռն իւր տղայաբար» [Հիշ. ԺԳ: 478]:

Առանձնահատուկ հետաքրքրություն է ներկայացնում հիշատակագիրների բառապաշարի քննությունը: Ըստ այսմ՝ հայերեն ձեռագրերի հիշատակարանները մշտապես եղել և շարունակում են մնալ հայ բառարանագիրների ուշադրության կենտրոնում: Եվ կարելի է ասել, որ չկա, թերևս, գրաբարին, միջին հայերենին, վաղ աշխարհաբարին կամ հայկական հատկանվանագիտությանը նվիրված մի բառարան, որի աղբյուրների ցանկում հիշատակարանները նշված չլինեն: Բառարանագիրներից զատ, առանձին հետազոտողներ ևս զբաղվել են գրավոր այս հուշարձանների բառային կազմի քննությամբ, սակայն հայերեն ձեռագրերի հիշատակարանների շարունակական

ուսումնասիրությունն ի հայտ է բերում բազմաթիվ բառեր, բառակապակցություններ, դարձվածքներ, որոնք հայոց լեզվի պատմական տարբեր փուլերին առնչվող բառարաններում չեն արձանագրվել կամ լավագույն դեպքում հայտնի են եզակի նմուշներով:

Ասվածը օրինակով դիտարկելու համար առանձնացնենք հետաքրքիր ընդամենը մի նմուշ: XIV դարի առաջին կեսին Աղթամարում գործած բեղմնավոր գրիչների շարքին է դասվում Դանիել կրոնավորը: Նրա հիշատակարաններն աչքի են ընկնում ծավալով, գրագիտությամբ և իհարկե, բառապաշարով: 1312 թ. ընդօրինակված ձեռագրի հիշատակարանը այս տեսանկյունից առանձնանում է [Հիշ. ԺԴ, Ա: 217-221]: Այստեղ գրիչը հյուսել է մի ընդարձակ շարադրանք՝ դրանում գործածելով բառեր Նարեկացու «Մատյան»-ից, ինչպես՝ *ճանրախորհուրդ, վրիպալուր, մահաձիգ, մոլորաշաւիղ, պատուամատոյց, ունայնաբոյս, արտացաւաբար* և այլն: Զբավարարվելով Նարեկացու հարուստ բառապաշարի ընձեռած հնարավորություններով՝ Դանիել գրիչն ինքն էլ կերտել է մի շարք նոր բառեր: Ահա մի քանիսը՝ *գաղձնաբեր, դժնատեսակ, պտղահատոյց, ունայնասէր* և այլն:

Այս ամենը մեկ անգամ ևս փաստում է, որ գրիչներն իրենց հիշատակարաններին շատ հաճախ ստեղծագործաբար են մոտեցել՝ հանդես գալով ոչ միայն իբրև գրչագրական տեղեկություններ արձանագրող, այլև հաճախ՝ փիլիսոփա, քննադատ, բանաստեղծ, բառաստեղծ և այլն:

Գրականություն

ա. Հիշատակարանների հրատարակված ժողովածուներ՝

Հիշ. Ե-ԺԲ – *Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, Ե-ԺԲ դարեր*, աշխատ. Ա. Մաթևոսյանի, Երևան, 1988:

Հիշ. ԺԳ – *Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, ԺԳ դար*, կազմեց Ա. Ս. Մաթևոսյան, Երևան, 1984:

Հիշ. ԺԴ – *ԺԴ դարի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ*, կազմեց Լ. Ս. Խաչիկյան, Երևան, 1950:

Հիշ. ԺԴ, Ա – *Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, ԺԴ դար*, մասն Ա (1301-1325 թթ.), կազմողներ՝ Լ. Խաչիկյան, Ա. Մաթևոսյան, Ա. Ղազարոսյան, Երևան, 2018:

Հիշ. ԺԴ, Բ – *Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, ԺԴ դար*, մասն Բ (1326-1350 թթ.), կազմողներ՝ Լ. Խաչիկյան, Ա. Մաթևոսյան, Ա. Ղազարոսյան, Երևան, 2020:

Հիշ. ԺԵ, Ա – *ԺԵ դարի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ*, մասն առաջին (1401-1450 թթ.), *կազմեց Լ. Ս. Խաչիկյան, Երևան, 1955:*

Հիշ. ԺԵ, Բ – *ԺԵ դարի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ*, մասն երկրորդ (1451-1480 թթ.), *կազմեց Լ. Ս. Խաչիկյան, Երևան, 1958:*

Հիշ. ԺԵ, Գ – *ԺԵ դարի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ*, մասն երրորդ (1481-1500 թթ.), *կազմեց Լ. Ս. Խաչիկյան, Երևան, 1967:*

Հիշ. ԺԷ, Ա – *Հայերեն ձեռագրերի ԺԷ դարի հիշատակարաններ (*1601-1620 թթ.), հ. Ա, կազմեցին՝ Վ. Հակոբյան, Ա. Հովհաննիսյան, Երևան, 1974:

Հիշ. ԺԷ, Բ – *Հայերեն ձեռագրերի ԺԷ դարի հիշատակարաններ* (1621-1640 թթ.), հ. Բ, կազմեցին՝ Վ. Հակոբյան, Ա. Հովհաննիսյան, Երևան, 1978:

Հիշ. ԺԷ, Գ – *Հայերեն ձեռագրերի ԺԷ դարի հիշատակարաններ (*1641-1660 թթ.), հ. Գ, կազմեց Վ. Հակոբյան, Երևան, 1984:

Գ. Ա. կաթողիկոս [Յովսէփեան], *Յիշատակարանք ձեռագրաց*, հ. Ա. (Ե. դարից մինչև 1250 թ.), 48 նմանահանութիւններով, Անթիլիաս, 1951

բ. Ուսումնասիրություններ՝

Աբրահամյան Ա. Գ., *Հայոց գիր և գրչություն*, Երևան, 1973:

Աբրահամյան Ա. Գ., *Հայկական ծածկագրություն, Երևան, 1978:*

Բախչինյան Հ. Գ., *Հայկական ձեռագրերի հիշատակարանները*, Երևան, 1980:

Բախչինյան Հ. Գ., *Ձեռագրերի հիշատակարանների ընդհանուր կառուցվածքն ու բովանդակությունը, «Բանբեր Երևանի համալսարանի» հասարակական գիտությունների*, 1973, 1(19), էջ 189:

Երանյան Գ. Հ., *Հայ ընտանիքի անդամների միջին թվաքանակը ըստ XV դ. ձեռագրերի հիշատակարանների*, Երևան, 2015:

Լևոնյան Գ., *Հայ գիրքը և տպագրության արվեստը, Երևան, 1946, 1958:*

Խաչիկեան Լ., *Աշխատութիւններ*, հ. Ա., Երեւան, 1995:

Հարությունյան Խ., *Միքայել անվամբ ԺԷ. դարի երկու գրիչ*, Երևան, 2016:

Հարությունյան Խ., Հայ բառարանագրությունը՝ ԺԸ դարի երկրորդ կեսից սկսյալ, և հայերեն ձեռագրերի հիշատակարանները. նորահայտ բառեր Ժ-ԺԲ դարերի հիշատակարաններից, *ՎԷՄ*, 2017 (4), էջ 157-174:

Հարությունյան Խ., Անձնանունները հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններում. 1. Նորահայտ անձնանուններ ԺԱ-ԺԳ. դարերի հիշատակարաններից, *ԲՄ*, 2018, № 25, էջ 187-217:

Հարությունյան Խ., *Հայերեն ձեռագրերի հիշատականները*, Երևան, 2019:

Հարությունյան Ս., *Անեծքի և օրհնանքի ժանրը հայ բանահյուսության մեջ*, ՀՍՍՀ ԳԱ հ., Երևան, 1975*:*

Հովսեփյան Լ., *ԺԳ դարի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարանների լեզուն*, Վան Արյան, Երևան, 1997*:*

Մաթևոսյան Ա., Լազարյան ճեմարանի հնագույն ձեռագիրը, *Պատմա-բանասիրական հանդես (ՊԲՀ)*, 1973, №1, էջ 123-132:

Մաթևոսյան Ա., *Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարանները միջնադարյան հայ մշակույթի ուսումնասիրության սկզբնաղբյուր*, Երևան, 1998:

Մաթևոսյան Կ., Գրչի և ստացողի միջնորդը (վաճառքի համար նախատեսված գիրքը միջնադարյան Հայաստանում), *ՊԲՀ*, 1990, № 4, էջ 121-131:

Մաթևոսյան Կ., *Նորավանքի վիմագրերը և հիշատակարանները*, Երևան, 2017:

Sirinian A., On the Historical an Literary Value of the Colophons in Armenian Manuscripts, in “Armenian Philology in the Modern Era, from Manuscripts to Digital Text”, ed. by V. Calzolari with the collaboration of M.E. Stone, Brill, Leiden-Boston 2014, pp. 65-100.

Sirinian A., Caratteristiche dei colofoni armeni e un gruppo in particolare: i colofoni della critica alle autorità polithiche e religiose, *in “OCA” 299*, Colofoni armeni a confronto, *a cura di Anna Sirinian, Paola Buzi, Gaga Shurgaia*, Roma 2016, pp. 13-45.

Արմեն Մալխասյան
պատմական գիտ. թեկնածու
Մատենադարան

ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՄԻՋՆԱԴԱՐՅԱՆ ՁԵՌԱԳՐԵՐԻ ԿԱԶՄԵՐԸ

Ձեռագիր մատյանին նայելիս առաջինը, որ տեսնում ենք, կազմն է:

Կազմը սկզբնապես ունեցել է գրված թերթերը (մամուլները) միմյանց միացնելու և գիրն արտաքին վնասվածքներից պահպանելու նպատակ, իսկ հետագայում միաժամանակ դարձել է նաև զարդարելու եղանակ, կիրառական արվեստի մի նոր դրսևորում: Այն ծագումով ու զարգացմամբ կապված է

Նկ. 1. Մագաղաթե գալարափաթույթ

մագաղաթի գործածության հետ: Մաշտոցը հայերեն տառերը ստեղծելուց հետո, որպես գրանյութ օգտագործեց միայն մագաղաթ՝ գալարափաթույթի ձևով (նկ.1), այլ ոչ թե պապիրուս. վերջինս դյուրաբեկ էր և շուտ փշրվող: Ըստ

Գարեգին Հովսեփյանի՝ պապիրուսը մնաց միայն թագավորական հրովարտակների գրանյութ: Հետագայում կոդեքսի՝ ձեռագիր մատյանի ստեղծման ձևի ի հայտ գալուց հետո, մեզանում կիրառվեց գրված թերթերը տետրակներով պատրաստելու եղանակը: VI դարից պահպանվել են այդ եղանակով պատրաստված Մաշտոցյան Մատենադարանի (այսուհետ՝ ՄՄ) փղոսկրե կազմով ձեռագրի *228*, *229* թերթերի երկու պատկերազարդ մագաղաթները (նկ. *2*): Հարկ է ուշադրություն դարձնել մագաղաթի հիմքի մոտ թելակար հյուսվածքին, որը միմյանց է միացնում հին ու նոր մագաղաթները:

Նկ. 2. Ավետումն Զաքարիայի, ՄՄ ձեռ. 2374, թերթ 228ա

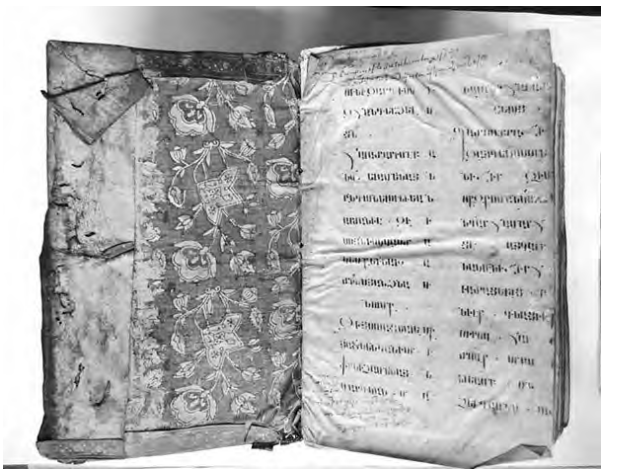
Հնում, նախքան կազմի ի հայտ գալը, գալարափաթույթ գրերը, իսկ հետագայում՝ ձեռագրի իրար կարված տետրերը (մամուլները) ծածկել են գործվածքով՝ դնելով սնդուկի կամ տուփի մեջ: Հետագայում տուփի վերևի և ներքևի տախտակները միացվեցին ձեռագրին, կաշեպատվեցին, և տախտակե միջուկով կաշվե կազմը փոխարինեց տուփին, այդ պատճառով էլ կազմին տրվեց տուփի տեսք՝ երկու փեղկ, մեջք կամ կոնակ և դոնակ: ՄՄ 6770 ձեռագրի՝ 1731 թ. Էջմիածնում պատրաստված կրկնակազմի դոնակները երեք կողմից են՝ վերևից, ներքևից, աջից (նկ. 3), ասել է թե՝ նմանատիպ կազմերն իսկապես տուփեր են:

Հայերեն ձեռագրերի կազմերի համար որպես նյութ հիմնականում օգտագործել են կաշի և արծաթ: Կաշվե կազմերը պատրաստել են կազմարարները, որոնք կոչվել են նաև *գրակապ, կարող, կապող, կազմող, կազմիչ* և այլն, իսկ կրկնակազմերը պատրաստել են ոսկերիչները կամ արծաթագործները:

Նկ. 3. ՄՄ ձեռ. 6770, կրկնակազմ, 1731 թ., Ս. Էջմիածին

ՄՄ ձեռ. 6770, փակ վիճակում՝ ինչպես տուփ

Կազմը ձեռագրի ստեղծման կարևոր, ավարտական փուլն է: Սկզբնապես, ձեռագիր մատյանը գրվել է էջ առ էջ, այնուհետև նկարազարդվել է և միայն վերջում՝ կազմվել: Կազմի համար հիմնականում օգտագործել են հատուկ դաբաղած կաշի (հորթի, այծի կամ ոչխարի), որը սովորաբար ներկված է լինում շագանակագույն, բաց մոխրագույն կամ այլ երանգի: Կազմարարը նախապես ընտրում, մշակում էր կազմի կաշին, պատրաստում միջուկ-տախտակը, աստառի ծաղկանկար կտավը (որ հաճախ լինում է մետաքսե ոսկեթել պատկերազարդ գործվածք), հին ձեռագրի պատառիկային թերթերից նախապատրաստում պահպանակը (նկ. 4): Կազմի տախտակի փոխարեն հազվադեպ օգտագործել են մագաղաթի կտորներ, հին ու քայքայված ձեռագրի մասեր:



Նկ. 4. ՄՄ ձեռ. 6416, աստառ և պատառիկ-պահպանակ

Կազմ պատրաստողի առաջին գործը մամուլները կամ թերթերն իրար կարելն էր, որն արվում էր հատուկ սեղան-դազգահի վրա: Ամուր թելից հյուսված բարակ պարանը, որի վրա հավաքվում և ամրացվում է պրակը, անվանում ենք *սնթել* (սյուն թել): Սեղան-դազգահի վրա, «սյուների» նման ամրացնելուց հետո, «սյուների» դիմաց բոլոր պրակների վրա անցքեր են բացվել. թելը պրակի անցքից դուրս հանելով՝ փաթաթել են սնթելի վրա, կրկին անցկացրել պրակի մեջ, նույն գործողությունը կատարելով հաջորդական սնթելերի հետ: Սնթելերից բացի՝ պրակներն իրար միացվում են նաև գլխաձայրերում: Այս թելերը հավաքվելով ամրացվել են կազմի տախտակին՝ նրա վրա բացված անցքով և փորվածքով: Վերջում կազմտախտակը դրսից ծածկվել է կաշվով, իսկ ներսից՝ կազմաստառով: Պրակներին բացված անցքերի վիճակի ուսումնասիրությունը մեզ կարող է հուշել՝ թե տվյալ կազմը ձեռագրի նախնակա՞ն կազմն է, թե՞ ոչ:

Կաշվե կազմերի զարդարումը, մետաղակազմերի նման, կատարվել է ոսկերչությանը բնորոշ ճարտարվեստով՝ տեխնոլոգիայով: Ձևավորման համար օգտագործվել է կիսաթաց կաշի կամ մագաղաթ, որ զարդարվել է մի քանի եղանակով: Հաճախ կիրառվել է սրածայր, բայց չկտրող գործիքով սեղմելով գծագրելու եղանակը: XII դարում ի հայտ է եկել կազմերը *նկատներով* զարդարելու եղանակը, որն առավել մեծ չափերով օգտագործվել է հետագա դարերում: Նկատը մետաղե (բրոնզե) գլանաձև, քառանիստ կամ

Նկ. 5. Առատպում: ՄՄ ձեռ. 726, կազմ՝ 1736 թ., Նոր Ջուղա

Նկ. 6. Կոստղապատ կազմ, ՄՄ ձեռ. 3717, կազմ՝ XVIII դ.

ձվածիր կտրվածքով ձող է, որի մի ծայրին լինում է խորաքանդակ՝ փոս ընկած զարդ: Նկատի ծայրը դրվել է թաց կաշվի վրա, ապա մուրճի թեթև հարվածով նրա զարդը դաջվել է կազմին: Զարդը կաշվի վրա վերարտադրվել է նաև մետաղե զարդավոր թիթեղով ճնշելու եղանակով՝ *առատպելով*: Առատպելու համար կազմարարը պետք է ավելի հմուտ լիներ, որ տաքացման ընթացքում չայրեր կազմի կաշին (նկ. 5): Կաշվե կազմերի անկյուններում երբեմն փակցրել են մետաղե թիթեղներ ավետարանիչների խորհրդանիշերի կամ հրեշտակների պատկերներով, փեղկերին՝ առանձին մետաղե խաչեր, իսկ ավելի ուշ ձեռագրերը նաև *կոստղել* են, այսինքն՝ որպես զարդարանք կազմի վրա ավելացրել են կլոր կամ գմբեթաձև գլխիկներով մետաղե գամեր (նկ. 6):

Կաշվե կազմի պատրաստման ժամանակը, կազմելու վայրը կարելի է որոշել կաշվի գույնով, կազմաստառ գործվածքով, պահպանակով: Առավել վճռորոշ են կազմերի վրայի զարդերի ոճական և ճարտարվեստական առանձնահատկությունները:

Կազմ պատրաստելը այնքան էլ հեշտ գործ չի եղել, հատկապես՝ նորոգումների դեպքում: 1646 թ. Շեքիրիցանց տեր Մարտիրոսի պատվերով և Դդմաշենի (Դեմդեմաշեն) գյուղի ամբողջ ժողովրդի հանգանակությամբ Թումա գրիչը նորոգել ու կազմել է 988 թվականի Սքանչելագործ կամ Սուրբ Հովհաննես կոչվող Ավետարանը: Նկարագրելով ձեռագրի վատ վիճակը և իր աշխատանքի դժվարությունը՝

Թումանն նշում է. «*Հայրե՛ր և եղբայրնե՛ր, մի՛ մեղադրեք ինձ, որովհետև խիստ խախտված և տրորված էր բազմաժամանակյա. քանզի 700 տարի էր անցել և ապա մեզ հասել՝ կազմեցինք: Սուրբ Ավետարանը բազում փորձանքների էր հանդիպել՝ պես-պես, տեսակ-տեսակ, մի ժամանակ անօրենների ձեռքում գերության էր. և անօրենները սուրբ Սքանչելագործ Ավետարանը գցել էին կրակի մեջ, որ այրվի. և սա Քրիստոսի զորությամբ և իր սքանչելագործությամբ... չարագործների առջև թռչելով՝ ընկավ* [*Խաչեն*] *գետը և մնաց այնտեղ, գետի մեջ: Եւ սուրբ Ավետարանն իր վրա նշան ունի՝ կրակի այրածը և թլթլփիկ ձկան կերածը… Այդ պատճառով էլ իր կազմը և նորոգությունը տեղը չընկան. քանի որ հետևը և առաջին ճակատը և վերջին լուսանցքը գլխի պես* [*բոր*]*բոս էր... Աղաչում եմ ձեզ մի՛ մեղադրեք, և դուք կազատվեք ձեր մեղքերից. ամեն: Հայր մեր*»:

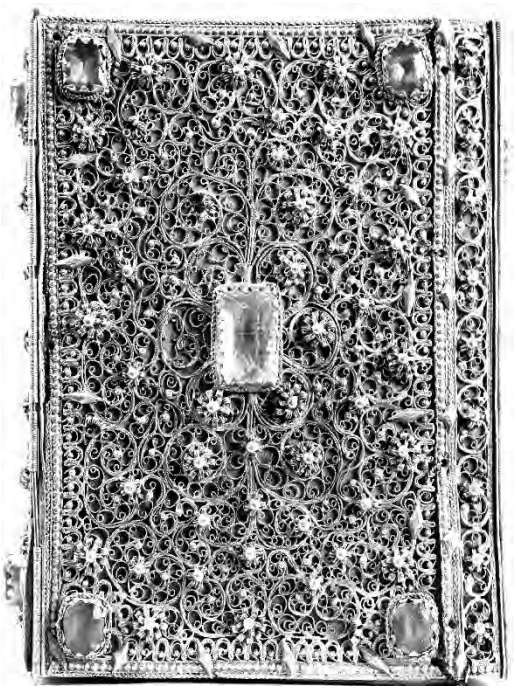
Իր աշխատանքի բարդության մասին նշել է նաև մեկ այլ ձեռագրի հետագա կազմող Ներսեսը. «*Հայոց ՌՃՀԹ (1730) թվին բազում աշխատանքով ոսլայեցի, նշայեցի, կոկեցի և դժվարությամբ իրար ձգեցի և կազմեցի, որ տեսնե՛ք, անմեղադի՛ր եղեք, քանի որ իմ կարողությունն այսքան էր. խնդրեմ յիշե՛ք ձեր ոտքերի փոշի Ներսեսիս և իմ ուսուցչին մի Հայր մերով...*»:

Ձեռագրերի կազմերի համար, կաշվից բացի, օգտագործել են նաև արծաթ և ոսկի, որոնցից ոսկերիչները կամ արծաթագործները կրկնակազմեր են պատրաստել ինչպես ձեռագիր մատյանների, այնպես և տպագիր գրքերի համար: Այդպիսի կազմերը *կրկնակազմեր* են կոչվում, որովհետև ավելացվել են ձեռագրերի բուն կազմերին, որոնք հիմնականում, ինչպես նշեցինք, տախտակե միջուկով կաշիներ են: Կրկնակազմերը պատրաստվել են *ձուլման, ճնշման, կոման, դրվագման, ոսկեթելի և արծաթաթելի ու հատիկավոր հյուսվածքի* եղանակներով, ինչպես նաև *փորագրությամբ, սևադով, արծնապատումով, ոսկեզօծմամբ* և այլն:

Ձուլման եղանակը ոչ միայն հին է, այլև գերիշխող: Ձուլման համար վարպետներն օգտագործել են տարբեր տեսակի կաղապարներ: Այս եղանակով են պատրաստված մեր ձեռագրերի արծաթե կազմերի մի մասը և, հատկապես, նրանց վրա եղած զարդերը:

Ձուլման ճարտարվեստի հետ միասին կիրառվել են նաև *կոելու և դրվագելու* եղանակները, որոնք սերտորեն կապված են միմյանց. սկզբում արհեստավորը կոելով նախապատրաստել է մետաղը, ապա՝ անցել դրվագմանը, արտաքին գեղարվեստական ձևավորմանը:

Շատ տարածված է եղել նաև *դրոշմելու* եղանակը, որը շատ նման է *դրվագմանը*: Եթե դրվագման համար յուրաքանչյուր նմուշի համար պետք էր առանձին գծագրություն, իսկ պատկերն ստացվում էր մուրճի բազմաթիվ հարվածներից հետո, ապա դրոշմելու համար անհրաժեշտ էր ընդամենը մեկ կաղապար, որից մուրճի մեկ հարվածով ստացվում էր մեկ օրինակ: Դրոշմելու դեպքում, սակայն, պահանջվում էին ավելի նուրբ մետաղե թերթեր, որպեսզի քանդակը հստակ արտահայտվեր:



Նկ. 7. Թելի և հատիկավոր հյուսվածք, ՄՄ ձեռ. 6781, կազմ՝ 1769 թ., Ս. Էջմիածին (՞)

Արծաթե և ոսկե կրկնակազմեր պատրաստվել են նաև թելի և հատիկավոր *հյուսվածքի* ճարտարվեստով (նկ. 7): Կրկնակազմերը հաճախ ամբողջովին պատրաստում էին հյուսվածքով, երբեմն էլ՝ թելահատիկավոր եղանակը կիրառված է դրվագման և փորագրման ճարտարվեստի հետ խառը: Քիչ չեն նաև սևադապատման, արծնակիտման (էմալապատման) եղանակներով զարդարված կրկնակազմերը:

Ընդհանուր առմամբ մետաղե կրկնակազմերն ավելացվել են Աստվածաշունչ, Ավետարան, նորկտակարանային, Պարզատումար, Սաղմոսարան գրքերի վրա և զարդարվել են ծաղկազարդերով, զարդանախշերով, արձանագրություններով, տերունական և այլ պատկերագրություններով՝ *Ավետում, Ծնունդ, Աստվածամայրը մանուկ Հիսուս գրկին, Խաչելություն, Հարություն, Թարգմանիչք, Տրդատի թագադրումը, Դավիթ մարգարե, Ս. Էջմիածին* և այլն:

Արծաթագործական կամ ոսկերչական արվեստը Հայաստանում գրեթե միշտ ունեցել է ընդհանրական դիմագիծ՝ պահպանելով տեղական, ազգային ավանդույթները: Իրենց ուրույն առանձնահատկություններով կազմարարական և ոսկերչական դպրոցներ են կազմավորվել ինչպես պատմական Հայաստանի զանազան շրջաններում՝ Կիլիկիայում, Կեսարիայում, Վասպուրականում, Մուշում, Կարինում, Սեբաստիայում, Էջմիածնում, Սյունիքում, այնպես էլ նրա սահմաններից դուրս, գաղթօջախներում՝ Կ. Պոլսում, Բուլղարիա-

Նկ. 8. Արծաթակազմ՝ 1798 թ., Կ. Պոլիս (Մայր Տաճար № 879)

յում, Լեհաստանում, Մոսկվայում, Ղրիմում, Նոր Ջուղայում, Կալկաթայում:

Յուրօրինակ պատկերագրությամբ առանձնանում են Ս. Էջմիածնի Մայր Տաճարի (այսուհետ՝ ՄՏ) 879 համարը կրող, 1798 թ. Կ. Պոլսում պատրաստված արծաթե կրկնակազմի երկու փեղկերը (նկ. 8), որոնք ավելացվել են 1796 թ. Կ. Պոլսում տպագրված Ավետարանի բուն կազմին: Կրկնակազմ թիթեղները պատրաստված են արծաթից, ոսկեզօծ՝ դրվագման եղանակով: Ա

փեղկի արձանագրությունից տեղեկանում ենք, որ Ավետարանի տեր մահտեսի Կարապետ Պապայանը Կ. Պոլսում արծաթե կրկնակազմը պատրաստել է տվել իր՝ Պապայան հայրերի հիշատակին և Էջմիածնի նվիրակ Գալուստ վարդապետի ձեռքով 1798 թ. նվիրաբերել Ս. Էջմիածնին. «Յ (Ի)Շ(Ա)Տ(Ա)Կ Է Ս(ՈՒՐ)Բ ԱՒԵՏ[Ա]Ր[Ա]ՆՍ ՊԱՊԱԵԱՆ ՀԱՐՍՆ՝ ԱՆԴ[Ա]Ռ[Ա]ՄԻՆ ԵՒ ԱՌՆ Ն[Ո]Ր[Ա] Ի Ք(ՐԻՍՏՈ)Ս Հ(Ա)ՆԳ(ՈՒ)ՅԵ(Ա)Լ /Մ(Ա)Հ(ՏԵՍ)Ի Հ(Ա)ՅՐ(Ա)Պ(Ե)ՏԻՆ ԵՒ ԾՆՈՂԻՆ ԻՒՐՈՅ ՍՏ(Ե)ՓԱՆԻՆ, Ի ԴՈՒՌՆ Ս(ՈՒՐ)Բ ԷՋՄԻԱԾԻՆ, /ՁԵՌԱՄԲ ՆԻՒՐԱԿ ԳԱԼՈՒՍՏ Վ(Ա)ՐԴ(Ա)-Պ(Ե)ՏԻՆ, Ի ՌՄԽԷ (1798) ԹՈՒՈՋ, Ի ՄԵԾՆ ՊՕԼԻՍ», «ՊԱՊԱՅԵԱՆ Մ(ԱՀ)Տ(Ե)ՍԻ /Կ(Ա)Ր(Ա)Պ(ԵՏ)ԻՆ Է, Ձ[Ե]Ռ[Ա]ՄԲ /ԱԲՐ[Ա]Հ[Ա]Մ Վ(ԱՐ)-Դ(ԱՊԵ)ՏԻՆ»: Կրկնակազմի Ա փեղկի վերին մասում, ամպերից վեր, պատկերված է Ս. Երրորդություն. ձախ մասում Հիսուս՝ կլոր, ճաճանչավոր լուսապսակով, աջ մասում Հայր Աստված՝ եռանկյուն, ճաճանչավոր լուսապսակով, իսկ միջնամասի վերեւում՝ աղավնակերպ Սուրբ Հոգին է: Փեղկի միջնամասի բարձրաքանդակ ամպերի մեջ, ձախ և աջ կողմերում դրվագված է մեկական ծնկաչոք հրեշտակ, որոնց միջև չորս հրեշտակների գլխապատկերներ են: Ա փեղկի ներքևի հատվածում, գեղեցիկ կամարների մեջ, պատկերված են բարձրաքանդակ, գահին բազմած չորս ավետարանիչներն իրենց խորհրդանիշերի հետ միասին՝ Հրեշտակակերպ Մարդ, Առյուծ, Եզ, Արծիվ հաջորդականությամբ: Աննկարագրելի գեղեցիկ է Բ փեղկին ամրացված ոսկեզօծ թիթեղի Սուրբ Ծննդյան պատկերագրությունը. մոգերի ընթացքով (երկու տեսարան միաժամանակ՝ քարայրին մոտենալը և երկրպագությունը), հովիվներով, հեծյալ և հետևակ զինվորների բանակով, շեփորահարներով և թմբկահարով: Ամպերի միջից դեպի ներքևին են իջնում բազմաթիվ հրեշտակներ, իսկ փայլատակող աստղին պատկերված է ս. Աստվածամայրը մանուկ Հիսուս գրկին: Թիթեղի վերին ձախ կողմում, գալարափաթույթին, երկաթագիր, կան Եսայի մարգարեի հայտնի խոսքերը. «ԱՀԱ /ԿՈՅՍ ՅՂ(Ա)ՍՅԻ ԵՒ /ԾՆՅԻ ՈՐԴԻ ԵՒ /ԿՈՉԵՍՑԵՆ Զ(Ա)ՆՈՒՆ /Ն(Ո)Ր(Ա) ԷՄՄ(Ա)ՆՈՒԷԼ» (Ես. Է 14), իսկ ամպերին, ժապավենաձև, երկաթագիր՝ Ղուկասի Ավետարանի հետևյալ հատվածը. «ՀՐ(Ե)ՇՏ(Ա)ԿՔ ԻՋԵ[Ա]Լ ՅԵՐԿ/ՆԻՑ՝ ԵՐԳԷԻՆ. ՓԱՌՔ Ի /Բ[Ա]ՐՁ[Ո]ԻՆՍ Ա(ՍՏՈՒԾՈ)Յ ԵՒ ԵՐԿԻՐ /Խ(Ա)Ղ(Ա)ՂՈՒ-(Թ)Ի(ԻՆ), /Ի ՄԱՐԴԻՔ ՀԱՃՈՒ(Թ)Ի(ԻՆ)» (Ղուկ. Բ 14): Բ փեղկի արձանագրություններից նկատելի է, որ պատկերագրողը փորձել է ներկայացնել Հին

ու Նոր Կտակարանների կապը՝ Էմմանուել-Հիսուսի ծնվելու մասին Եսայի մարգարեի տեղեկությունը և Աստծո Որդու ծննդյան փառաբանությունը (Ղուկասի Ավետարան): Ծննդյան տեսարանում, սակայն, պատկերագրողը կիրառել է ոչ ընդունված մոտեցում, արտահայտել է պարականոն բնագրի իր ընկալումը: Ծննդյան կանոնիկ պատկերագրություններում, թե՛ մանրանկարներում և թե՛ մի շարք կրկնակազմերի վրա, հանդիպում են երեք մոգերի, հովիվների, կենդանիների, փայլատակող աստղի պատկերների, մինչդեռ ներկայացված կազմին տեսնում ենք, թե զորքն ինչպիսի խանդավառությամբ է մոտենում քարայրին՝ շեփորների և թմբուկի ձայների ներքո: Այստեղ, մեր համոզմամբ, պատկերագրողն օգտագործել է «Աստծու թուղթն Ադամին» կոչվող ոչ կանոնիկ բնագիրը (տես ՄՄ ձեռ. 10561), որտեղ արտահայտված է հետևյալը. Աստված Ադամին դրախտից արտաքսելիս տալիս է մի գրություն, որը Նոյից անցնելով նրա որդիներին՝ հետագայում պահվում է վերոնշյալ մոգերից մեկի մոտ՝ փակ վիճակում: Ու երբ բացվում է գրությունը, և նրանք կարողանում են ընթերցել, տեղեկանում են, որ ծնվելու է Աստծու Որդին, և ծննդյան վայրը գտնելու համար պետք է հետևեն փայլատակող աստղին: Երեք մոգերը՝ Մելքոնը, Գասպարը, Բաղդասարը, որոնք նաև թագավորներ էին, մեծ զորախմբով (12000-ից ավելի, քանի որ հիշատակվում են 12 հազարապետների անունները, նաև պետք է հաշվի առնել յուրաքանչյուր թագավորի անձնական թիկնազորը) գնում են երկրպագելու Աստծու Որդու ծնունդը և հանձնելու խորհրդանշական 3 նյութերը՝ կնդրուկ (Աստված), ոսկի (թագավոր), զմուռս (մահ):

Մեզանում, հնագույն կազմերից հանրահայտ է «Էջմիածնի Ավետարանի» VI դարի փղոսկրե կազմը: Այն որպես կազմ միացել է Գորիս քաղաքից ոչ հեռու գտնվող Բղենո Նորավանքում 989 թ. ընդօրինակված Ավետարանին: Ձեռագրի փեղկերից յուրաքանչյուրն ունի փղոսկրե քանդակազարդ հինգ սալիկներ, որոնք եզրափորված և ագուցված են միմյանց, ապա՝ ամրացված մետաղե գամերով, ի վերջո, սոսնձով փակցված հաստ մագաղաթի վրա՝ վերջինիս դարձերեսին: Մագաղաթը երեսպատված է զոլավոր կտավով: Ճիշտ նույն *հնգամասնեայ* արտաքին կազմությունն ունեն Ռավեննայում, Վատիկանում և Փարիզի Ազգային գրադարանում պահվող փղոսկրե տախտակները:

Ըստ պահպանված կազմարձանագրությունների տեղեկությունների՝ վաղ թվագրությամբ մետաղակազմը պատրաստվել է 1093 թվականին, իսկ

կաշեկազմ արձանագրություն ունեցող ամենավաղ կազմը պատրաստել է Փիլիպոս Հիզանցին Վասպուրականի Վանիկ գյուղի Սբ. Թեոդորոս վանքում 1585 թվականին (նկ. 9):

Հայաստանում, X դարից սկսած, կազմարարությունը դարձել էր հատուկ հմտություն պահանջող առանձին արհեստ: Բագրատունյաց թագավորության ժամանակ Մեծ Հայքի տարածքում, ապա՝ Կիլիկյան Հայաստանում հնուց ի վեր եղած ու նորահաստատ վանական խոշոր հաստատությունների, դպրոցների սաները, հիմնական առարկաներից բացի, ուսանում էին նաև գրչություն, մանրանկարչություն, կազմարարություն: Ձեռագրերում գրիչների, ծաղկող-նկարիչների և ստացողների հետ բազմաթիվ են նաև կազմարարների անունների հիշատակությունները:

Նկ. 9. ՄՄ ձեռ. 4812, կազմ՝ 1585 թ., Վանիկ գյուղի Ս. Թեոդորոս վանք, կազմարար՝ Փիլիպոս Հիզանցի

1093 թվականի մետաղե կրկնակազմը, մեզ հայտնի վաղ շրջանում պատրաստված թվակիր հնագույն մետաղակազմն է (նկ. 10): Ձեռագիրն Ավետարան է, գրվել է 1069 թ., ինչպես հիշատակարանում է նշված, ընդօրինակվել է, ըստ ավանդույթի, Մաշտոցի ձեռքով գրված օրինակից:

Նախկինում պահվել է Պարսկաստանի Ղարղուն գյուղում և գյուղի անունով էլ հայտնի է որպես «Ղարղունի Ավետարան»: Խորհրդանշական է, որ ձեռագիրը գրվելուց շուրջ 900 տարի հետո՝ 1969 թ., նվիրաբերվում է Մաշտոցյան Մատենադարանին և պահվում է 10434 համարի ներքո: Կազմը պատրաստված է պարզ եղանակով, ունի հարթ մակերես, ինչպես բնորոշ է վաղ շրջանի կազմերին: Կրկնակազմի առաջին փեղկը զարդարված է հետագայում, հավանաբար XVIII դարում: Կենտրոնում պատկերված է Խաչելություն. խաչի ձախ և աջ կողմերում Մարիամը և Հովհաննեսն են, խաչից վերև դիմապատկեր արեգակ և լուսին, իսկ խաչի ներքևում՝ Ադամի գանգը: Փեղկի անկյուններում ամրացված են հրեշտակների ձուլածո բարձրաքանդակներ: Իսկ Բ փեղկի մեջտեղում ամրացված է XIX դարում պատրաստված ալյումինե խաչ՝ Հիսուսի խաչաձև դիրքով պատկերագրությամբ:

Նկ. 10. ՄՄ ձեռ. 10434, կազմ՝ 1093 թ.

Կրկնակազմ փեղկերն իրար են միանում կապիչների օգնությամբ, որոնք ունեն ձեռնանման կառուցվածք: Կապիչների հիմք մասերը եռակցմամբ ամրացված են Բ փեղկին, որոնք առաջ բերելով՝ ձեռնանման հատվածի ներսի մասով բռնում են Ա փեղկին արված հատվածին՝ ապահովելով ձեռագրի փակ ամրությունը: Վերևի և ներքևի կապիչներին, իրար հակառակ դիրքով,

կա երկաթագիր, այսինքն՝ մեծատառ գրված հետևյալ արձանագրությունը. «ՅՄԽԲ»: Արձանագրված այդ տառերը հնարավոր է վերծանել երկու ձևով՝ կա՛մ որպես տառի համառոտագրություն, կա՛մ որպես տառի թվային արժեք:

Եթե ընդունենք 1-ին տարբերակը, այսինքն՝ որպես տառի համառոտագրություն, ասել է թե՝ ստացողի կամ պատրաստող վարպետի անվան առաջին տառեր, ապա այդ տեսակետը հիմնավորելու համար պետք է համոզվենք, որ դա օրինաչափ երևույթ է: Մատենադարանի **380** կազմերի (կաշի և մետաղ) վրայի **700**-ից ավելի արձանագրություններում անվան 4 տառից բաղկացած համառոտագրություն մեզ չի հանդիպել: Նկատենք միայն, որ 4 տառի համառոտագրություն հանդիպում է հետևյալ ձևում, որը ներկայացվածի հետ ոչ մի առնչություն չունի: Դա Խաչելության տեսարանի հանրահայտ «ՅՆԹՀ» մակագրությունն է, որը վերծանվում է այպես. «Յիսուս Նազովրեցի Թագաւորն Հրէից»:

Պետք է նկատենք, որ ձեռագրերի կազմերին պատահում են անվան 3 տառերից բաղկացած համառոտագրություններ, որոնք արված են ոչ հայկական միջավայրում, օտար արհեստավորների ձեռքով: Օրինակ՝ 1783 թ. 7631 ձեռագրի և 1790 թ. 6341 ձեռագրի՝ Մոսկվայի «Оружейная палата»-ում պատրաստված կազմերին արձանագրված են արծաթագործ վարպետների անվան առաջին տառերի համառոտագրությունները՝ «С.П.К. (կարդում ենք Семён Петрович Кузов) «А.О.П.» (անորոշ):

Հայերեն ձեռագրերի կազմերին ամրացված երկու խաչերի վրայի գրություններում հանդիպում ենք անվան 2 տառից բաղկացած համառոտագրության: Դրանք XIX դարում պատրաստված 7302 ձեռագրի Ա փեղկին ամրացված խաչի «ՅՕ» և 10826 ձեռագրի Բ փեղկի «Մ. Մ.» գրություններն են: Վարպետի անվան երկու տառով համառոտագրության հանդիպում ենք նաև վիմագիր արձանագրություններում: XIII դարի հյուսածո խաչքարերի հայտնի վարպետ Պողոսն իր անունը համառոտագրել է երկաթագիր «ՊՂ» ձևով: Ըստ այդմ՝ «Ղարղունի Ավետարանի» կապիչների 4 գրերը կարող ենք ընկալել նաև որպես առանձին 2 մարդու անունների առաջին տառեր՝ առանձին ՅՄ և ԽԲ ձևով, որն այնքան էլ հավանական չէ:

Նկ. 11. ՄՄ ձեռ. 7690, կրկնակազմ՝ 1255 թ., Հռոմկլա

Արձանագրությամբ հաջորդ՝ ՄՄ ձեռ. 7690 կազմը պատրաստվել է 1255 թ. Հռոմկլայում Կոստանդին կաթողիկոսի պատվերով (նկ. 11), որն ավելացվել է 1249 թ. գրված Ավետարանին: Կազմի Ա փեղկի կենտրոնում պատկերված է Քրիստոսը՝ «Յ(Ի-ՍՈՒ)Ս Ք(ՐԻՍՏՈ)Ս» մակագրությամբ, ձախ և աջ կողմերում՝ Մարիամ Աստվածածինը և Հովհաննես Մկրտիչը՝ «ՄԱՅՐ Ա[ՍՏՈՒԾՈ]Յ, ՅՈՎԱՆՆԷՍ» մակագրություններով: Փեղկին, եզրագծով կա հետևյալ արձանագրությունը. «Ք[ՐԻՍՏՈ]Ս Ա[ՍՏՈՒԱ]Ծ ՈՂՈՐՄԵԱ Տ[ԵԱՌ]Ն Ա(Կ)ՈՍՏ/ԱՆԴԵԱՅ ԿԱԹՈՒՂԻԿՈՍԻ[Ն] ԵՒ Ծ'ՆԱՒՂԱ/Յ ԻՒՐՈՅ, ԵՂԲԱՐՅ ԵՌԻ) ԵՂ/ԲԱՒՐՈՐԴԵԱՅ. ԱՄԷՆ: ԹՈՒ[ԻՆ] ՉԴ (1255)»: Կազմի Բ փեղկին չորս ավետարանիչների բարձրաքանդակ պատկերներ են՝ հետևյալ հաջորդականությամբ և մակագրությամբ. «ՅՈՀԱՆ, ՂՈ(Ի)ԿԱՍ, ՄԱՐԿ(ՈՍ), ՄԱԹԷ(ՈՍ)»: Ձեռագիրը 1621 թվականին եղել է Կաֆայում (Թեոդոսիա), որտեղից տարվել է Նոր Նախիջևան (Դոնի Ռոստով) և պահվել այնտեղի Ս. Լուսավորիչ Ավագ եկեղեցում:

Նկատենք, որ կիլիկյան այս կազմի նման գեղարվեստական արժեք ունեցող արծաթագործության նմուշներ հայ իրականության մեջ հանդիպում են նաև հետագա ժամանակներում, XVII-XVIII դարերում՝ Կ. Պոլսում, Կեսարիայում, Լիմ անապատում:

Հաջորդը, որ ուզում ենք ներկայացնել, 1496 թ. պատրաստված 9422 ձեռագիր Ավետարանի ոսկեզօծ կազմն է: Այն ստեղծվել է մի խումբ մարդկանց

աշխատանքի արդյունքում: Կազմի Ա փեղկին, Հիսուսը նստած է չորեքկերպյան աթոռի վրա, իսկ բարձրաքանդակի ձախ և աջ կողմերում արձանագրված է. «Տ(Է)Ր Ա(ՍՏՈՒԱ)Ծ Յ(ԻՍՈՒ)Ս Ք(ՐԻՍՏՈ)Ս, /ՈՐ ՆՍՏԻՍ Ի Ք[Ե]ՐՈ-ԲԷԱ/Ա(Կ)ԱՆ ԱԹՈՌ, ՈՂՈՐ/ՄԵԱ ՔՈ ԱՐԱ/ՐԱԾՈՑՍ, /ԹՎ[ԻՆ] ՋԽԵ (1496)» (նկ. 12):

Փեղկի մեջտեղում Մարիամ Աստվածածինն է՝ առաքյալների հետ բարեխոս: Բարձրաքանդակի ներքևում կամարաձև, եռատող շարքով արձանագրությունից տեղեկանում ենք, որ արծաթը տվել է Ս. Կարապետ վանքի եպիսկոպոս Մելքիսեթը, պատկերները կազմել Կարապետ աբեղա Բաղիշեցին, իսկ թիթեղները պատրաստել են Սքանդար և Շահղուբաթ ոսկերիչները. «ԶՏՀԻՈՂ ԱՐԾԱԹՈՑՍ ԶՄ[Է]ԼՔԻՍԷԹ ԵՊ[ԻՍ]Կ[ՈՊՈ]Ս Ս[ՈՒՐ]Բ Կ[Ա]Ր-[Ա]Պ[Ե]ՏԻ Յ[Ի]Շ[ԵՑԷՔ], / ԶԿԱԶՄՈՂ ՊԱՏԿԵՐԱՑՍ ԶԿ[Ա]Ր[Ա]Պ[Ե]Տ ԱԲ[Ե]ՂԱՑՍ ԶԲԱՂԻՇԵՑԻՍ Յ[Ի]Շ[Ե-ՑԷՔ], /ԶՈՍԿԵՐԻՉ ՍՔԱՆԴԱՐՆ ԵՒ ԶՇԱՀՂՈՒԲԱԹՆ Յ[Ի]Շ[ԵՑԷՔ]», որից ներքև կապգիր արձանագրված է. «Յ(Ի-ՍՈՒՍ)Ի Ք(ՐԻՍՏՈՍ)Ի /ԾԱՌ/Ա[Յ] ԿԱՐԱՊԵՏ ԱԲԵՂԱ[Յ]»:

Նկ. 12. ՄՄ ձեռ. 9422, արծաթե թիթեղ՝ 1496 թ.

Հայերեն ձեռագրերի կազմերի զարդանախշերին և զարդապատկերներին զուգահեռ, նաև որպես զարդարանք, արված են արձանագրություններ, որոնք գրչության արվեստի առավել քիչ ուսումնասիրված աղբյուրներից են: Դրանք ամենից առաջ հավաստի տեղեկություններ են պարունակում հայկական ձեռագրերի կազմերի պատրաստման ժամանակի, վայրի, երբեմն նաև ստացող-պատվիրատուների, նորոգողների մասին:

Ինչպես ձեռագրերի գրչությունում և վիմագրերում, կազմերին արված ար-

ձանագրություններում ևս տեղ խնայելու նպատակով մի շարք բառեր, հատկապես սուրբգրայինները, ներկայացված են հապավված ձևով. բառի վրա դրվում է պատվի նշան (հորիզոնական գծիկ): Հապավմամբ առավել հանդես են գալիս տերունական հետևյալ բառերը (հապավումը պահպանվում է նաև բառաթեքման ժամանակ).

ա. Ա̅Ծ̅ - Աստուած (ձձ. 157, 5638, 5647, 6504),
բ. Տ̅Ր̅ - Տէր (ձձ. 5437, 5638, 5647, 6747),
գ. Յ̅Ս̅ - Յիսուս (ձձ. 5437, 5638, 5647, 5757),
դ. Ք̅Ս̅ - Քրիստոս (ձձ. 5437, 5638, 5647, 5649),
ե. Ս̅Բ̅ - Սուրբ (ձձ. 2582, 3238, 3528),
զ. Ե̅Է̅Մ̅ - Երուսաղէմ (ձեռ. 3009):

Արձանագրություններում կիրառվում է նաև կցագրություն կամ կապգրություն, որը հապավման կամ սղման այն ձևն է, երբ բառամիջի տարբեր տառերի անհրաժեշտ ստեղներն իրար ձուլվելով՝ գործածվում են իբրև ընդհանուր: Կցագրություններով են նաև բազմաթիվ տառակապակցություններ, որոնցից բերենք մի քանիսը.

1.

(ԱՄ, ԱՄԱԲ, ԱՄԲ) - ԱՄՍՈՑ (ձեռ. 61), ԱՂԱՄԱԼԻՆ, ՄԱՐԻԱՄ (ձեռ. 200), ՁԵՌԱՄԲ (ձձ. 1935, 2625, 3036), ՀԱՄԱԲԵՏԵԱՆԻ (ձեռ. 7775), ՁԵՌԱՄԲ (ձեռ. 10859),

2.

(ԱՆ) - ՄԱՐԻԱՆԷ (ձեռ. 54), ՅՈՀԱՆՆԷՍ (ձեռ. 1935), ՍՏԵՓԱՆՆՈՍ (ձեռ. 3032),

3.

(ԱՐ) - ԱԻԵՏԱՐԱՆՍ (ձեռ. 332), ԱԶԱՐԻԷ (ձձ. 3036, 10998), ՄԱՐԿՈՍԻՆ (ձեռ. 3408), ԿԱՐՄԻՐ (ձեռ. 5140), ԿԱՐԱԽԱՆ (ձեռ. 5158),

4.

(ԱԻ) - ԱԻԵՏԱՐԱՆՍ (ձձ. 2399, 3033), ՕՂԻՏԱԻԻՆ (ձեռ. 5639), ՅԱՐՒԱԻ (ձեռ. 7634),

5. (Կ Է) - ՅԻՇԱՏԱԿԷ (ձձ. 157, 6748, 7239, 7598),

6. (ՈՐ, ՈՐՈ) - ԼԷԼԻԽՈԸԱ, ԳՐԻԳՈԸԻՆ (ձեռ. 2399), ՈԸԴԻ (ձեռ. 2399, 5633), ՈԸ (ձձ. 6771, 6780), ՆՈԸՈԳԵՑԱԻ (ձեռ. 7920), - այլն:

Արձանագրություններում կիրառվում է նաև համառոտագրության փակագիր տեսակը: Փակագիր (լիգատուրա) կոչվում է համառոտագրության այն ձևը, երբ մեկ (սակավ դեպքերում՝ երկու կամ երեք) մայր տառի (տառերի) հիման վրա այլ տառերի անհրաժեշտ ստեղների միակցմամբ կազմվում է ամբողջական բառամաս արտահայտող անուն կամ որոշ խմբաքանակի բառակապակցություն: Ի տարբերություն կցագրի, փակագիրը գրվում է առանձին, և վերծանելու համար երբեմն ջանքեր են պահանջվում: Ձեռագրերի կազմերի արձանագրություններում հանդիպում են հետևյալ փակագրերը.

1. ԳՐԻԳՈՐ (ձձ. 2678, 2783, 4626, 9067),

2. ԵՐԷՑ (ձձ. 3479, 3525),

3. ԹՎԻՆ (ձձ. 3032, 2582, 5653, 7576),

4. ԿԱԶՄԵՑԱԻ (ձեռ. 1809),

5. ԿԱՐԱՊԵՏ ԱԲԵՂԱ (ձեռ. 9422),

6. ՂԱԶԱՐ (ձձ. 38, 330, 1078, 2546, 3685),

7. ՄԽԻԹԱՐ (ձձ. 2389, 3971, 4422, 6427, 7633),

8. ՎԱՐԴԱՊԵՏԻՆ (ձեռ. 982):

Ձեռագրերի կազմերի արձանագրությունների և բուն հիշատակարանների հիման վրա երբեմն հնարավոր է պարզել գրչության ժամանակի, հստակ վայրի, գրչի հետ կապված և այլ հարցեր:

Գրականություն

Առաքելյան Բ., *Քաղաքները և արհեստները Հայաստանում 9-13-րդ դարերում*, Երևան, 1958, էջ 317-319:

Հովսեփեան Գ., *Մի էջ հայ արուեստի և մշակութի պատմութիւնից, Հալէպ*, 1930: ՄՄ ձեռ. 2374, կազմ, թերթ 228ա-229բ:

Մաթևոսյան Ա., Էջմիածնի Ավետարանը, *Էջմիածին*, № Բ-Գ, 1990, էջ 74-75:

Մաթևոսյան Ա., *Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, Ե-ԺԲ դդ.*, Երևան, 1988:

ՄՄ ձեռ. 2843, էջ 317բ: ՄՄ ձեռ. 3717, կազմ:

ՄՄ ձեռ. 8906, էջ 224ա, 225ա-բ, հմմտ. Վ. Հակոբյան, *Հայերեն ձեռագրերի ԺԷ դարի հիշատակարաններ (1641-1660)*, հ. Գ, Երևան, 1984, էջ 222-223, հշտկ. 368:

Շահազիզ Ե., *Պատմական պատկերներ*, Թիֆլիս, 1903:

Ավետ Ավետիսյան
արվեստաբան
Մատենադարան

ԱՎԵՏԱՐԱՆՆԵՐԻ ՏԵՐՈՒՆԱԿԱՆ ՇԱՐՔԻ ԽՈՐՀՐԴԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ

Տերունական կամ Տնօրինական կոչվում են այն մանրանկարները, որոնք ներկայացնում են Հիսուս Քրիստոսի երկրային կյանքի այն առանցքային դրվագները, որոնց միջոցով կատարվում է մարդու փրկագործությունը:

Այդ մանրանկարներն են՝ «Ավետում», «Ծնունդ», «Տեառնընդառաջ», «Մկրտություն», «Պայծառակերպություն», «Մուտք Երուսաղեմ», «Ոտնլվա», «Խորհրդավոր ընթրիք», «Խաչելություն», «Հարություն», «Համբարձում», «Հոգեգալուստ»:

Այս կենտրոնական պատկերներից զատ Տերունական են կոչվում բոլոր այն մանրանկարները, որոնցում կա Քրիստոսի կերպարը: Օրինակ՝ Քրիստոսի հրաշագործություններն ու բժշկությունները, առակները, մատնությունն ու ձերբակալությունը, խաչից իջեցումն ու թաղումը, դժոխքի ավերումը, վերջին դատաստանը, Աստվածամոր հինջը և այլն:

Տերունական շարքի բոլոր մանրանկարների պատկերագրության հիմքը կանոնական Ավետարաններն են: Որոշ մանրանկարների պատկերագրության ձևավորմանը նպաստել են նաև պարականոն ավետարանները:

Համառոտ դիտարկենք մի քանի օրինակ.

«Ավետում»

Ավետարանի Տերունական պատկերաշարը սովորաբար սկսվում է Ավետման տեսարանով: Պատկերագրությունը ծագում է Ղուկաս ավետարանչի հաղորդած պատմությունից և պարականոն երկերից, որոնք են Հակոբ Տեառնեղբոր Ավետարանը, Հիսուսի Մանկության Ավետարանը և այլն:

Հայկական մանրանկարչությունում Ավետման պատկերի վաղագույն նմուշը VI դարից է և զետեղված է «Էջմիածնի Ավետարանում»:

Պատկերի հիմնական խորհրդանշաններն են՝

Գաբրիել հրեշտակ. ձեռքի գավազանը կամ Դրախտածաղիկն ըստ արևմտյան պատկերագրության:

Մարիամ. ձեռքերի շարժումները արտահայտում են շփոթմունք, երկյուղածություն, հնազանդություն, ձեռքի իլիկը՝ որ նա նվիրված է Երուսաղեմի տաճարին: Թելերի գույները՝ ծիրանի և կարմիր, նշանակում են, որ Հիսուսը թագավոր է և մեռնելու է: Ոտքերի տակի բարձը նշանակում է, որ նա Դավթի արքայական տոհմից է: Գլխաշորի ճակատամասին և թիկնոցի ուսերին պատկերված երեք աստղերը մշտնջենական կուսության խորհրդանիշ են:

Երկնքի սեգմենտ. աստվածության բնակատեղի, որտեղից դեպի Մարիամն է սլանում Սուրբ Հոգին՝ աղավնու տեսքով: Նա գրեթե միշտ պատկերվում է Մարիամի ականջի ուղղությամբ, որը, ըստ պարականոն գրվածքի, նշանակում է, որ Սուրբ Հոգին Մարիամի մեջ է մտել ականջից:

Ծառ և վեմ. խորհրդանշում են Հիսուսի մասին մարգարեությունները, ծառը խորհրդանշում է նաև կորուսյալ դրախտն ու Հիսուսի խաչափայտը:

Աղբյուր, մկրտության ավազան և ոսկե սափոր. ջուրը խորհրդանշում է Հիսուսին, երբ այն հոսում է երկու ակից, խորհրդանշում է երկու վտակից առաջացող Հորդանան գետը, նաև Հին ու Նոր կտակարանները, որոնք մեկտեղվում են Հիսուսի մկրտությամբ: Ոսկե սափորը խորհրդանշում է Մարիամին, ինչպես անապատում դեգերող հրեաները մանանան պահում էին ոսկե սափորի մեջ, այնպես էլ Մարիամն իր մեջ պահեց Հիսուսին:

Ծնունդ

Հայկական արվեստում Սուրբ Ծննդյան հնագույն պատկերը VI դարից է և զետեղված է «Էջմիածնի Ավետարանի» փղոսկրյա կազմի վրա:

Պատկերի հիմնական խորհրդանշաններն են՝

Բեթղեհեմյան Աստղ. եկեղեցու ավանդությունը համարում է, որ աստղը կերպավորված հրեշտակ է կամ հենց Սուրբ Հոգին: Եթե այն խաչաձև է, ապա խորհրդանշում է Հիսուսի խաչելությունը, եթե վեցաթև է՝ վեցօրյա արարչագործությունը, յոթթևանին խորհրդանշում է Աստծո և արդարների հանգիստը, ութթևանին խորհրդանշում է Քրիստոսի Երկրորդ գալուստը: Աստղից իջնող երեք շողերը նշանակում են Սուրբ Երրորդությունը:

Հիսուսի մսուրը. զոհասեղան, որի վրա մատուցվում է բանական զոհ: Նրա բարուրը ոչ միայն մահվան պատանք է, այլև մարդկային մեղքերը, որոնք Հիսուսը վերցնելով իր վրա՝ քանդում է:

Մսուրի մոտ կանգնած **գրաստն ու ավանակը** խորհրդանշում են հրեաներին ու հեթանոսներին: **Գրաստն ու հովիվները** նշանակն են քահանայական ազգի ու քահանաների, իսկ **ավանակն ու մոգերը՝** հեթանոսների ու հեթանոս արքաների:

Մոգերի ընծաները. ոսկին խորհրդանշում է, որ Հիսուսը արքա է, **կնդրուկը**՝ որ նա Աստված է, **զմուռսը խորհրդանշում է** նրա չարչարանքները, մահն ու հարությունը:

Բեթղեհեմյան սուրբ այրը. յուրատեսակ խորան է, սրբություն սրբոց, որտեղ կատարվում են աստվածային խորհուրդները:

Աստվածամոր կիսապառկած դիրքը. անցավ և կուսությունը չխախտող ծնունդ:

Տյառնընդառաջ

Հայկական մանրանկարչությունում առաջին օրինակները պահպանվել են XI դարից՝ «Վեհափառի Ավետարան», «Մուղնու Ավետարան» և այլն:

Մանրանկարներում առկա **ճարտարապետական դեկորն** ու **տաճարիկը** խորհրդանշում են Երուսաղեմի տաճարը:

Սիմեոն Ծերունին խորհրդանշում է Մովսեսական օրենքը, իսկ **Աննան՝** Հին Ուխտի մարգարեներին:

Մկրտություն

Հայկական մանրանկարչությունում հնագույն օրինակը կրկին «Էջմիածնի Ավետարանում» է:

Ջուրը արարչագործության, մեղքի ու մահվան և փրկագործության նշանակն է:

Հորդանանի արքա. կերպավորում է սատանային:

Պոչը կապ գցած վիշապ Հիսուսի ոտքերի տակ. սատանան և նրա պարտությունը:

Ձկներ. մարդկանց փրկագնված հոգիները:

«Մկրտություն» մանրանկարում առաջին անգամ պատկերվում են Ս. Երրորդության երեք անձերը. վերևում՝ Հայր Աստծո Աջը, Աղավնակերպ Ս. Հոգին և Հիսուսը:

Պայծառակերպություն

Հայկական մանրանկարչությունում առաջին օրինակները պահպանվել են XI դարից:

Այս տեսարանում Հիսուսը պատկերվում է մանդորլայի մեջ, որը լինում է կլոր կամ ձվաձիր և արտահայտում է աստվածության փառքը:

Եղիա և Մովսես. Մովսեսը երիտասարդ է, Եղիան՝ ծեր: Առաջինը ներկայացնում է երկիրը, երկրորդը՝ երկինքը, քանզի Մովսեսը մեռավ և թաղվեց երկրում, իսկ Եղիան կենդանի հափշտակվեց երկինք: Նրանց միավորողը Հիսուսի կերպարն է՝ որպես Տեր ողջերի ու մեռածների:

Մուտք Երուսաղեմ

Հայկական արվեստում հնագույն օրինակը զետեղված է «Էջմիածնի Ավետարանի» փղոսկրյա կազմի վրա: Հնագույն մանրանկարչական օրինակը «Վեհափառի Ավետարանում» է:

Ավանակ և նրա քուռակը. առաջինը խորհրդանշում է հրեաներին, երկրորդը՝ հեթանոսներին:

Հագուստները Հիսուսի ոտքերի տակ. խորհրդանշում է՝ մերկանալ մեղքի հանդերձից և խոստովանությամբ փռել Տիրոջ ոտքերի տակ:

Ձիթենու և արմավենու ոստեր. խորհրդանշում են «Հաղթող Թագավորին» դիմավորելը:

Վերջին կամ Խորհրդավոր ընթրիք

Հայկական մանրանկարչությունում առաջին օրինակները պահպանվել են XI դարից:

Հրեական Զատիկը նշելիս, որը խորհրդանշում էր մեղքի գերությունից ազատվել-զատվելը, հաստատվում է Հաղորդության խորհուրդը, և Հիսուսի աշակերտները դառնում են նրա խորհրդավոր Մարմնի անդամներ:

Ճարտարապետական կառույցը խորհրդանշում է Վերնատունը:

Սեղանի վրայի զատկական **գառնուկը** խորհրդանշում է Հրեական Զատիկը կամ Հին Ուխտը, իսկ երբ պատկերված է **ձուկ,** այն Քրիստոսի և նրա եկեղեցու խորհրդանիշն է՝ Նոր Ուխտը:

Այս մանրանկարում խորհրդանշական են նաև աշակերտների կերպարները.

Հովհաննես. սեր:

Պետրոս. վեմ-հաստատակամություն:

Հուդա. դավաճանություն:

Խաչելություն

Հայկական մանրանկարչությունում առաջին օրինակները պահպանվել են XI դարից:

Գողգոթա աղամագանգով. խորհրդանշում է խաչելության վայրը, Ադամի փրկությունը, մահվան հանդեպ տարած հաղթանակը:

Խաչ. գագաթը խորհրդանշում է Երկնքի դռների բացվելը, ստորին մասը՝ դժոխքի ավերումը, աջ և ձախ թևերը՝ համապատասխանաբար, շնորհների բաշխում և մեղքերի թողություն:

Հավալուսն թռչուն. պատկերվում է խաչի գագաթին և խորհրդանշում Հիսուսի արյամբ ու մարմնով փրկագնված եկեղեցին:

Արև և լուսին. խորհրդանշում են Հիսուսի գալիք դատաստանը:

Թագակիր կերպարներ. նա, ում գլխից թագը ընկնում է, խորհրդանշում է հրեական սինագոգը, իսկ թագակիրը՝ եկեղեցին:

Քրիստոսի խոցված կողից ցայտող արյուն և ջուր. խորհրդանշում են Հաղորդության և Մկրտության խորհուրդները:

Համբարձում

Հայկական մանրանկարչությունում առաջին օրինակը պահպանվել է Մլքե թագուհու Ավետարանում (862 թ.):

Հիսուսին մանդորլայով դեպի երկինք տանող **հրեշտակները** խորհրդանշում են Հիսուսի անցումը երկնային զվարթունների բոլոր դասերով:

Աստվածամոր կերպարը. խորհրդանշում է եկեղեցին:

ՀԱՎԵԼՎԱԾ

Հրեշտակների և նրանց հանդերձների խորհրդաբանությունը

Լուսապսակ. շնորհի, պայծառության և աստվածային գործուն ներկայության նշանակն է:

Թևեր. Աստծո հրամանների արագ կատարման, ամենուրեքության նշանակն են:

Հագուստները. քիտոն և թիկնոց:

Գլխին կրում են **դիադեմա-գլխակապ**, որի կենտրոնում լինում է զարդ կամ թանկարժեք քար: Զարդ-քարերը խորհրդանշում են նրանց տեղը երկնային քահանայապետությունում և աստվածտեսությունը: Դիադեմայի ետևից իջնող կապափոկերը, որոնք հաճախ պատկերվում են նրանց ականջների մոտ, խորհրդանշում են, որ հրեշտակները հարատև ունկնդիր են Աստծուն: Դիադեման հոգևոր իշխանության ու ծառայության խորհրդանիշն է:

Հրեշտակի **գավազանը** կամ մականը, նաև լաբարումը՝ խորհրդանշում է իշխանություն և մարդու մեղքերը չափելու գործիք: Լաբարումը գավազանի տեսակ է, որի գագաթի տախտակի մեջ գրված են հրեշտակային սրբասացության բառերը. սուրբ, սուրբ, սուրբ: Երբեմն նրանց ձեռքին լինում է թափանցիկ **գունդ** խաչով կամ Հիսուսի անունով, որը նշանակում է Աստծո տված զորությունը հրեշտակներին:

Մանրանկարներում օգտագործվող գույների խորհրդաբանությունը

Ոսկի կամ դեղին. Աստծո և արքայության գույնն է:

Ասիստ. Աստծո ներկայության, իմանալի լույսի գծային նշանակ:

Ծիրանի. հաճախ օգտագործվում է Հիսուս Քրիստոսի ու Աստվածամոր հանդերձները գունավորելիս. արքայական գույն:

Կարմիր. զոհաբերության ու հարության գույն:

Սպիտակ. սրբության, հոգևոր մաքրության գույն:

Կապույտ. երկնքի և Աստվածամոր գույն:

Կանաչ. հոգևոր կենդանության ու նորոգության գույն:

Սև. Աստծո բացակայության, մահվան գույն:

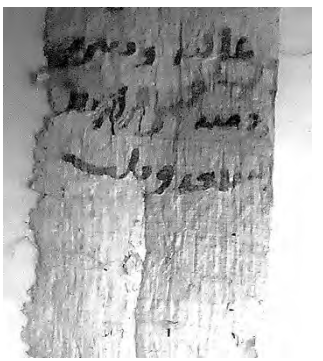
Արվեստում գույնը մարդու վրա ազդում է ինչպես երաժշտությունը, այսինքն՝ ազդում է անմիջապես հոգու վրա:

Քրիստինե Կոստիկյան
պատմական գիտ. դոկտոր
Մատենադարան

ՄԱՏԵՆԱԴԱՐԱՆԻ ԱՐԱԲԱՏԱՌ ՁԵՌԱԳՐԵՐՆ ՈՒ ՎԱՎԵՐԱԳՐԵՐԸ

Նախ պարզաբանենք «արաբատառ հավաքածու» տերմինը: Արաբատառ բառը հենց հուշում է, որ նկատի է առնված արաբերեն տառերով գրված լինելու հանգամանքը:

Արաբական այբուբենով մեզ հասած հնագույն բնագրերը պապիրուսի վրա գրված տեքստեր են. նամակներ ու տարբեր տեսակի տնտեսական բնույթի փաստաթղթեր: Մատենադարանի ցուցադրվող արաբատառ հնագույն գրավոր նմուշը ևս, որը գրված է պապիրուսի վրա և հավանաբար VII դարից է, թերևս նման մի փաստաթուղթ է (նկ. 1):



Նկ. 1

Արաբական խալիֆայության կազմավորման և իսլամի տարածման հետ կապված մի շարք լեզուների գրության համար սկսում է օգտագործվել արաբական այբուբենը: Այն հարմարեցվում ու օգտագործվում է բացի արաբերենից նաև պարսկերեն, օսմաներեն, քրդերեն, ուրդու, փաշթո, սինդհի և մալայերեն լեզուների գիր: Մատենադարանի արաբատառ հավաքածուի մեջ առայժմ ճշտված է արաբերեն շուրջ 1865 ձեռագիր, պարսկերեն՝ 450, օսմաներեն՝ 400, չաղաթայերեն՝ 6 և միայն մեկ փաշթո (աֆղաներեն) լեզվով ձեռագրերի առկայությունը: Այլ երկրներում այս լեզուներով ձեռագրերի համար առավել ընդունված տերմին է «իսլամական ձեռագրեր» անվանումը: Այս տերմինը շեշտում է նշված լեզուներով ձեռագրերի կապն իսլամի հետ և, ընդ-

հանուր առմամբ ևս սխալ չէ, քանի որ արաբերեն գրի գործածումը պարսկերենի ու վերոհիշյալ մյուս լեզուների գրության համար կապվում է իսլամի տարածման հետ: Այնուամենայնիվ, Մատենադարանի հավաքածուի նման անվանումը ճիշտ չէր լինի, քանի որ մեր հավաքածուի մեջ կան նաև արաբերեն, բայց քրիստոնեական բովանդակությամբ 60 ձեռագրեր, այսինքն՝ երկեր, որոնք ստեղծվել են քրիստոնյա համայնքների կողմից:

Մատենադարանի արաբատառ ձեռագրերի հիմնական մասի թվագրումը հիջրայի լուսնային օրացույցով է, որը, համեմատած գրիգորյան արեգակնային օրացույցի հետ, շարժական է և սկսվում է Մուհամմադ մարգարեի ու նրա հետևորդների՝ 622 թվականին Մեքքայից Մեդինա կատարած գաղթից կամ փախուստից:

Արաբատառ ձեռագրերի մեջ ընդհանրապես առավել հին են արաբերեն Ղուրանները: Ղուրանը կամ Կուրանն իսլամի սուրբ գիրքն է, որը արաբերենից բառացի թարգմանությամբ նշանակում է «այն, ինչ կարդում են, արտասանում են»: Ղուրանը մահմեդականների հավատի աղբյուրն է և համարվում է ի վերուստ տրված, աստվածային հայտնություն՝ իրագործված նրա մարգարե Մուհամմադի կողմից: Ղուրանում արձանագրված են հավատի, պաշտամունքի, իրավունքի, աշխարհի, արարչի, մարգարեների, հանդերձյալ կյանքի, մեղքերի պատժելիության, անհավատների և բազմաթիվ այլ հարցերի վերաբերյալ իսլամի հիմնարար կանոններն ու պահանջները: Նրանում մեծ տեղ է հատկացված կյանքի, կենցաղային հարցերի կարգավորման խնդիրներին՝ ամուսնությանը, ապահարզանին, ժառանգությանը, գույքի տնօրինմանը, բաժանմանը և այլն: Այդ պատճառով է նաև, որ իսլամը համարվում է ոչ միայն կրոն, այլև կենսաձև:

Մուհամմադ մարգարեի կենդանության օրոք (570-632 թթ.) Ղուրանը գրավոր միասնական տեքստ չի ունեցել, և այն դեռևս կանոնակարգված չէր: Այդ հարցը լուծվեց մարգարեի մահից հետո, երբ նրա արտասանած և այլոց կողմից գրի առնված հայտնությունները կանոնակարգվեցին: Մուհամմադի հայտնություններն ամբողջապես հավաքվեցին, և Ղուրանը վերջնական տեսք ստացավ երրորդ բարեպաշտ խալիֆա Օսմանի օրոք՝ 651 թ.: Դա համարվում է Մուհամմադ մարգարեի միակ լիակատար, իսկական ու կանոնակարգված տեքստը, որն, ըստ էության, դրանից հետո փոփոխության չի ենթարկվել:

Հենց VII դարի II կեսից էլ մեզ են հասել հնագույն արաբերեն ձեռագրերը՝ Ղուրանները: Դրանք հիմնականում պատառիկներ են՝ գրված հիջազի կոչվող գրչությամբ՝ մագաղաթի վրա: Այս ձեռագրերից միայն մի քանիսն ունեն իրար հաջորդող թերթեր:

Ղուրանի կարևորությունն ու նշանակությունը մահմեդականների համար, իհարկե, կարևոր խթան էր գրի և արաբերենի զարգացման համար: Ղուրանի այաները (ասույթ, հայտնություն) մահմեդականների համար լինելով Աստծո խոսքը՝ միայն արաբերեն կարող էին գրի առնվել ու ընթերցվել, այնպես, ինչպես որ դրանք Մուհամմադին են հաղորդվել: Աստծո այաների զարդանախշումը և Ղուրանի ընդօրինակումները, որոնք իմաստության դրսևորում էին համարվում, պատճառ են դառնում վայելչագրության կամ կալիգրաֆիայի զարգացման համար: Արդյունքում Իրաքում, Իրանում և այլուր զարգանում է արաբատառ վայելչագրության առաջին տեսակը՝ անկյունավոր քուֆին:

Նկ. 2

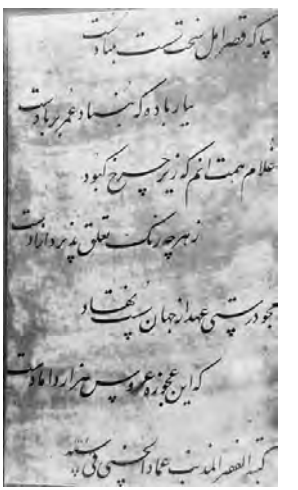
Մատենադարանը ևս կարող է հպարտանալ Ղուրանի հնագույն՝ VIII-IX դարի մագաղաթի պատառիկ ունենալով, որը գրված է քուֆի գրությամբ (նկ. 2): Քուֆի գրությունը լայնորեն գործածվում էր Արաբական խալիֆայության տարածքում և հատկապես Իրանում մինչև XIII դարը, իսկ նկարազարդումներում՝ ինչպես ձեռագրերի, այնպես էլ կենցաղային իրերի ու շինությունների վրա, այն կիրառվում էր նաև հետագայում՝ մինչև մեր օրերը:

Մատենադարանի արաբատառ ձեռագրերի հիմնական մասը թղթի վրա է: Կան միայն աննշան քանակով ձեռագրեր ու վավերագրեր մագաղաթի վրա, որոնցից կարելի է նշել պարսկերեն և օսմաներեն օրացույցը՝ պատրաստված կուտակի ձևով (ձեռ. 412): Այս ձեռագիրը հիջրայի 1204 (1789/1790 թ.) սաբիական օրացույցն է՝ գրված պարսկերեն, լուսանցքներում՝ օսմաներեն մեկնաբանություններով: Մագաղաթի վրա է նաև

Նկ. 3

թագաժառանգ Աբբաս Միրզայի Եփրեմ կաթողիկոսին տրված հրամանագիրը նրա կաթողիկոսական իրավունքների հաստատման մասին (կաթ. դ., թղթ. 1զ, վավ. 1020, տե՛ս նկ. 3), նաև Մուհամմադ մարգարեին վերագրվող քրիստոնյաների հետ կնքված դաշնագրի հնագույն օրինակներից մեկը՝ գրված շագանակագույն գոմեշի կաշվի վրա (կաթ. դ., թղթ. 3, վավ. 130):

Արաբատառ պարսկերենը XIV դարի երկրորդ կեսից զարգացնում է գրչության մի նոր տեսակ, որը շատ բնորոշ է հենց պարսկերեն ձեռագրերին և իր նրբությամբ ու գեղեցկությամբ համահունչ է պարսկական պոեզիային ու գրականությանը: Դա նասթալիղ գիրն է, որն ավելի ընդունված է պարսկերեն պոեզիան բովանդակող ձեռագրերում (նկ. 4):



Նկ. 4

XIX դարի 80-ական թվականներից հայերեն ձեռագրերի հավաքածուին առընթեր կազմված արաբատառ ձեռագրերի այս հավաքածուն բաղկացած էր ընդամենը 201 արաբերեն, պարսկերեն ու օսմաներեն ձեռագրերից: 1903 թ. Խաչիկ վրդ. Դադյանն իր հայերեն ձեռագրերի հարուստ հավաքածուի հետ Էջմիածնի մատենադարանին է նվիրում 30 արաբատառ ձեռագիր: 1915-16 թթ. Վասպուրականի և Տարոնի ձեռագրական հավաքածուների հետ ոչնչացումից փրկվում և Էջմիածին են բերվում ևս 35 արաբատառ ձեռագրեր: Խորհրդային կարգերի հաստատումից հետո՝ 1920-1940 թթ., հայերեն ձեռագրերի հավաքմանն ու կենտրոնացմանը զուգահեռ հավաքվում են նաև թվով 193, իսկ

1941-1961 թթ.՝ 210 արաբատառ ձեռագրեր: Մաշտոցյան Մատենադարանին են հանձնվում Ալ. Մյասնիկյանի անվան Հանրային (ներկայիս Ազգային) գրադարանում, Գրական թանգարանում, Երևանի պետական համալսարանում հավաքված արաբատառ ձեռագրերը, որոնք համալրվել էին 1921 թ. գիտակրթական գործունեությունը դադարեցրած Մոսկվայի Լազարյան ճեմարանի 54 արաբատառ ձեռագրերով:

Հարկ է նշել, որ Մատենադարանի արաբատառ հավաքածուի լավագույն և ամենաարժեքավոր պարսկերեն ձեռագրերը նախկինում Լազարյան ճեմարանի սեփականությունն են եղել՝ ընծայված լինելով ճեմարանի գրադարանին մեծահարուստ իրանահայ վաճառականների կողմից: Այդ մասին մենք իմանում ենք ձեռագրերի վրա առկա նշումներից: Լազարյան ճեմարանին պատկանած ձեռագրերը կրում են այդ հաստատության կնիքը:

Հետագայում Մատենադարանի արաբատառ ձեռագրերի թիվը շարունակում է աճել հիմնականում անհատների կողմից կատարվող նվիրատվությունների շնորհիվ՝ 1958 թ. հասնելով 446-ի, 1962 թ.՝ 995-ի, 1985 թ. 2099-ի, 2006 թ. 2205-ի: Առավել խոշոր նվիրատուներից էին Հարություն Հազարյանը, Վարուժան Սալաթյանը, Անդրանիկ Այվազյանը, Հովիկ Էդգարյանը, Վահե Սամուելյանը, Ավո Հովհաննիսյանը և վերջին շրջանում (2011-2012 թթ.)՝ Միհրան Մինասյանը, որի նվիրատվությունից հետո արաբատառ ձեռագրերի քանակը Մատենադարանում հասել է 2730-ի:

Արաբատառ հավաքածուի ձեռագրերից 450-ը պարսկերեն են կամ ժողովածուներ, որոնց մեջ կան պարսկերեն աշխատություններ: Արաբատառ ձեռագրերի հավաքածուի պարսկերեն ձեռագրերը նկարագրված են ձեռագրացուցակում, որը հրատարակվեց 2017 թ.: Նույն թվականին հրատարակվել է նաև Մատենադարանի պարսկերեն պատառիկների ցուցակը:

Մատենադարանի Ղուրանները ևս ունեն հրատարակված ձեռագրացուցակ, որտեղ մեր հինգ աշխատակիցների ջանքերով հայերենով, անգլերենով ու արաբերենով, նկարագրված են Ղուրանի 120 ամբողջական ու պատառիկ ձեռագիր օրինակները:

Մատենադարանի արաբատառ հավաքածուն առանձնանում է գեղարվեստական բարձրարժեք ձեռագրերով, որոնցից լավագույն նմուշները հիմնականում ներկայացվել են Ռ. Ամիրբեկյանի և Ա. Թոքաթլյանի մանրանկարչական ալբոմների մեջ: Արաբերեն ձեռագրերում, ելնելով սուննի իսլամի

գաղափարախոսությունից, արգելված է կենդանական ու մարդկային պատկերներով մանրանկարչությունը: Պարսկերեն ձեռագրերում, ի տարբերություն արաբական ձեռագրերի, հատկապես էպիկական ժանրի պոեմներում, որպիսիք են Ֆիրդուսիի «Շահնամեն», Նիզամիի, Ջամիի ու Հաթեֆիի «Խամսաները» (հնգամատյան կոչվող պոեմների շարքերը), կան կենդանական, բուսական ու մարդկային պատկերներով մանրանկարներ, որոնք աչքի են ընկնում գեղարվեստական հմտությամբ:

Մատենադարանի պարսկերեն ձեռագրերը, ձեռք բերված լինելով հիմնականում հայերի կողմից, արտացոլում են թե՛ Իրանի և թե՛ նրանից դուրս գտնվող հայաշատ տարածքների աշխարհագրությունը: Պարսկերեն ձեռագրերի մեջ մեծ տեղ են գրավում Թավրիզում, Երևանում ու Սպահանում գրվածները: Կա նաև մի քանի ձեռագիր՝ գրված Ատրպատականի Սալմաստ, Մարանդ, Խոյ ու Մարաղա բնակավայրերում, Շուշիում, Դերբենդում, Բաքվում, Շամախիում, Աստրախանում, Թիֆլիսում ու անգամ Սանկտ Պետերբուրգում:

Ձեռագրերից շատերի թերթերին առկա նշումներից հայտնի է դառնում, որ դրանք ընթերցվել և անգամ կազմվել ու ընդօրինակվել են հայերի կողմից, ինչպես, օրինակ, ձեռագիր № 1149-ի կազմը (նկ. 5): Ըստ նրա վրա առկա դրոշմագրի՝ այն պատրաստվել է Ջուղայում 1747 թ.՝ ի հիշատակ բժիշկ Մինասի որդի Ծատուրի. «ՅԻՇԱՏԱԿ Է Յ[ԻՍՈՒՍ]Ի Ք[ՐԻՍՏՈՍ]Ի ԾԱՌԱՅ ԲԺԻՇԿ ԼՈՒՍԱՅՀՈԳԻ ՄԻՆԱՍԻ ՈՐԴԻ ԾԱՏՈՒՐԻՆ ԹԻՎՆ ՓՐԿՃԻՆ ՌԷՃԽԷ ՆԻՐՀԱՆ ԱՄՍԻՆ Թ ՈՒՄՆ ՋՈՒՂԱՅ»: Այս ձեռագիրը առանձնահատուկ է նաև իր բովանդակությամբ, քանի որ առաջին պարսկալեզու բժշկարանի՝ Զայն ալ-Դին ալ-Գորգանիի կողմից 1110/1111 թ. գրված «Զախիր-ե խորեզմշահի» (Խորեզմշահի գանձարան) ծավալուն աշխատության առաջին հինգ մասերի բավական վաղ (1472-1475) ընդօրինակությունն է:

Նկ. 5

Մատենադարանի պարսկերեն ձեռագրերից երկուսն ընդօրինակված են հայազգի գրիչների կողմից: Ահարում գրված № 22 ձեռագրի գրչի անունը նշվում է հետևյալ կերպ՝ քրիստոնյա Միրզա Յազդան Բախշ բ. Միրզա Թաթոս: Թաթոս անունը բնորոշ է հայերին, իսկ նրա որդին իր անունը՝ Աստվածատուր, թարգմանել է՝ դարձնելով Յազդան Բախշ: Նշենք, որ նույն շրջանում առկա են Միրզա Թաթոսի անվամբ կնքադրոշմն ու ստորագրությունը XIX դարի սկզբի մի շարք պարսկերեն վավերագրերի վրա, ինչպիսիք են Երևանի խանի ու Էջմիածնի հոգևորականների պարսկերեն նամակները, Դավիթ Մելիք-Շահնազարյանի գործով հավաքված պարսկերեն փաստաթղթերի պատճենները:

Մյուս հայազգի հեղինակը Միրզա Յուսուֆ Ներսեսովն է, որը գրել է պատմագրական «Թարիխ-ե սաֆի» (Ճշմարտացի պատմություն) աշխատությունը: Այսրկովկասի ու հատկապես Ղարաբաղի XVIII-XIX դարերի պատմության լավագույն սկզբնաղբյուրներից մեկը համարվող այս աշխատության միակ բնագիրը պահվում է Վրաստանի Հանրապետության Ձեռագրերի ազգային կենտրոնում՝ P-195 համարի ներքո: Նա 1856 թ. Դերբենդում խմբագրել է Դաղստանի վաղ միջնադարի պատմությանը նվիրված «Դերբենդ-նամե» աշխատությունը, որի բնագիրը Մատենադարանի պարսկերեն ձեռագիր № 239-ն է:

XIX դարի կեսերին Այսրկովկասի ռուսական իշխանությունները հատուկ հետաքրքրություն էին ցուցաբերում նոր նվաճված տարածաշրջանի պատմության հանդեպ: Այս շրջանում ռուս բարձրաստիճան պաշտոնյաների պատվերով գրվում են բազմաթիվ պատմագրական աշխատություններ՝ նվիրված Արևելյան Այսրկովկասի առանձին շրջանների՝ Շաքիի, Թալիշի ու Ղարաբաղի խանությունների պատմությանը: Այս համատեքստում պատահական չէ նաև Դաղստանի պատմությանը նվիրված «Դերբենդ-նամեի» զանազան տարբերակների ի հայտ գալն ու դրանցից մի քանիսի առկայությունը Երևանի Մատենադարանում: Ինչպես երևում է ձեռագրերի էջերին առկա գրառումներից, դրանք պատկանել են Հակոբ Լազարյանցին, որը 1848-1856 թթ. որպես իշխան Վարշավսկու հետևակային գնդի շտաբս-կապիտան մասնակցել է Դաղստանի լեռնականների դեմ կռիվներին:

Այս ձեռագրերից մեկը (հ. 252) եռալեզու ժողովածու է, որի մեջ ընդգրկված են «Դերբենդ-նամեի» պարսկերեն, օսմաներեն ու արաբերեն տարբերակներ:

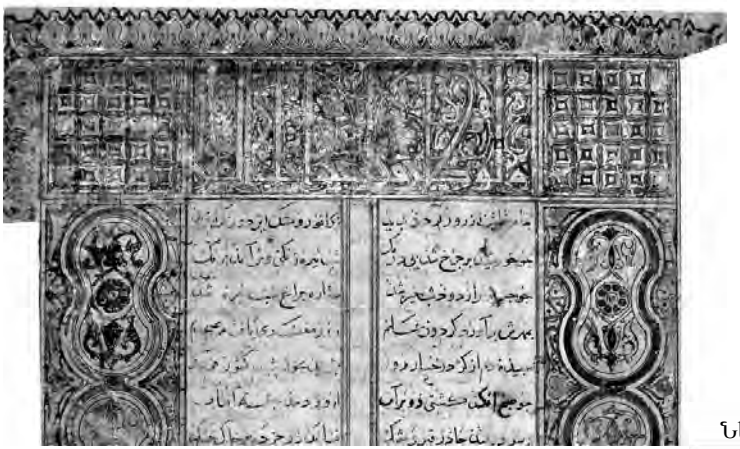
«Դերբենդ-նամեի» օրինակները XVIII դարից արժանացել են արևելագետների ուշադրությանը, հետազոտվել և թարգմանվել տարբեր լեզուներով: Դրա ուսումնասիրությամբ զբաղվել է նաև այնպիսի խոշոր արևելագետ, ինչպիսին է Վ. Մինորսկին, ուստի հնարավորություն ունենք Մատենադարանում առկա ձեռագրերը համեմատելու հիշյալ հետազոտությունների հետ: «Դերբենդ-նամեի» օրինակներից հնագույնը համարվում է XVII դարում կազմված պարսկերեն տարբերակը, որում դեպքերի շարադրանքը հասցվում է մինչև Հիջրայի 456 թ. (1064 թ.): Ամենայն հավանականությամբ, այս և մի քանի այլ ձեռագրերի հիման վրա է կազմվել «Դերբենդ-նամեի» նոր խմբագրությունը՝ կատարված Հակոբ Լազարյանցի պատվերով, հայազգի Միրզա Յուսուֆ Ներսեսովի կողմից: Այն ընդգրկում է Դաղստանի, հատկապես նրա քաղաքների Սասանյան շրջանի (Կավատ և Անուշիրվան շահերի օրոք) առասպելախառն պատմությունը՝ առավել մանրամասնելով արաբական արշավանքների ու այնտեղ իսլամի տարածման հետ կապված դեպքերը մինչև Հիջրայի 456 թ. (1063/4 թ.):

Մատենադարանի պարսկերեն ձեռագրերը վերաբերում են իրանական մշակույթի և գիտության ամենատարբեր բնագավառներին: Հավաքածուի մեջ մեծ տեղ են զբաղեցնում պարսկական հարուստ պոեզիայի նմուշներն ընդգրկող ձեռագրերը (շուրջ 100 ձեռագիր), որոնց մեջ իրենց գեղարվեստական բարձր արժանիքներով առանձնանում են Հաֆեզի, Սա'ադիի, Ջամիի, Նիզամիի և Հաթեֆիի բանաստեղծությունները բովանդակող ձեռագրերը (տե՛ս ձեռ. 516, 523, 583, 584, 599 և այլն):

Դեռևս 1958 թվականին Մատենադարանի աշխատակից, նշանավոր արևելագետ Հակոբ Փափազյանը գիտական հետազոտությամբ ներկայացրել է այս ֆոնդի՝ պատմագիտական արժեք ներկայացնող ձեռագրերը, որոնց մեջ կան նաև եզակի նմուշներ: Հետագա տարիների ընթացքում նվիրատվությունների միջոցով արաբատառ ֆոնդը կրկնակի աճել է՝ համալրվելով նաև պատմագիտական արժեք ներկայացնող պարսկերեն մի քանի այլ ձեռագրերով:

Պարսկերեն ձեռագրերից շուրջ 30-ը բովանդակում են պատմագիտական աշխատություններ, որպիսիք են մոնղոլական շրջանի «Հոմայուն-նամեն» («Գիրք Թագավորների», հեղ.՝ Հաքիմ Զոջջաջի, XIII դար) և «Թարիխ-ե Վասսաֆ» («Վասսաֆի Պատմություն», Շահաբ ալ-Դին Վասսաֆ), աշխատությունները, Լենգ Թեմուրի նվաճումների պատմությունը շարադրող «Զաֆար-նամե» («Գիրք հաղթության» Նիզամ ալ-Դին Շամի, IV դարի սկիզբ) և

նրան վերագրվող «Թոզուքաթ-ե Թեմուրի» («Թեմուրի օրենքները») երկերը, Թիմուրյան պատմագիր Միրխոնդի «Ռուզաթ ալ-Սաֆա» («Մաքրության ծաղկանոց») ծավալուն աշխատության առաջին հինգ հատորները, Խանդամիրի «Հաբիբ ալ-սիյար» («Կենսագրությունների ընկեր») և Սեֆյան պատմագիրներ Իսքանդար Մունշիի ու Շարաֆ խան Բիթլիսիի պատմությունների ընդօրինակությունները բովանդակող, նաև Օսմանյան առաջին ութ սուլթանների պատմությունն ընդգրկող Հաշթ բեհեշթ» («Ութ դրախտ» Իդրիս Բիթլիսի, XV դարի սկիզբ) աշխատության օրինակը: Շուրջ երկու տասնյակ ձեռագրեր բովանդակում են Միրզա Մեհդի խան Աստարաբադիի «Նադիրի պատմության» և «Գրագրության» օրինակները:



Նկ. 6

Մատենադարանի պարսկերեն ձեռագրերի հավաքածուն առանձնանում է մի քանի եզակի ձեռագրերով, որոնցից «Հոմայուն-նամեի» ձեռագիրը (№ 561, տե՛ս նկ. 6), միաժամանակ նաև հնագույններից է: Այս ձեռագիրը Մատենադարանին է փոխանցվել 1956 թ. Հանրային գրադարանից: 1ա և 254բ էջերին առկա կնիքները վկայում են, որ ձեռագիրը նախկինում պատկանել է Մոսկվայի Լազարյան ճեմարանի գրադարանին:

Մատենադարանում հայտնվելուց ի վեր, այս ձեռագիրը եղել է հայ և օտար հետազոտողների ուշադրության կենտրոնում: Նրա ձեռագրագիտական ու բովանդակային արժեքին առաջին անգամ իր հոդվածում անդրա-

դարձ է կատարել Հակոբ Փափազյանը: Ձեռագրի նույն խնդիրները հետագայում ավելի մանրամասն քննել է Մատենադարանի աշխատակից Նիկոլայ Գևորգյանը: 2005 թ. Փիշավարում գտնվող մի ձեռագրի (հ. 409) հիման վրա հրատարակվում է «Հոմայուն-նամեի» շարունակությունը երկու հատորներով, այնուհետև՝ նաև նրա սկզբի մասը Մատենադարանի ձեռագրի հիման վրա: Մատենադարանի ձեռագիրը բովանդակում է Մուհամմադ մարգարեի կյանքի ու գործունեության ժամանակաշրջանը, որը շարունակում է Փիշավարի ձեռագրի մասերը՝ պատմության շարադրանքը հասցնելով մինչև մոնղոլների դեմ Խորեզմշահ Ջալալեդդինի (մահ. 1231 թ.) պայքարն ընկած ժամանակաշրջանը: Ընդ որում՝ Մատենադարանի ձեռագիրը միակն է աշխարհում, որում առկա է նշված աշխատության սկիզբը:

«Հոմայուն-նամեն» Ֆիրդուսիի «Շահնամեի» ազդեցությամբ և նրա պոետիկ չափով (մոթաղարրեբ) գրված մի ընդարձակ պատմագրական չափածո աշխատություն է: Հեղինակն այն գրել է թերևս Շահնամեն շարունակելու մտադրությամբ, և դա այն բազմաթիվ գործերից մեկն է, որ ստեղծվել է հենց այդ նպատակով և նմանակելով Ֆիրդուսիի հանճարեղ գործը: «Շահնամեի» հետ ունեցած պոետիկ հանգավորման ու լեզվաոճական նմանության պատճառով էլ պահպանակների վրայի ռուսերեն և ֆրանսերեն գրություններում այն սխալ կերպով նշված է՝ Поэмы Фирдоси; Chahname-i Firdoucy: Իր գրչությամբ ու կառուցվածքով ձեռագիրը շատ մոտ է Ֆիրդուսիի «Շահնամեի» իլխանական ուշ շրջանի՝ XIII-XIV դարերի ձեռագիր օրինակներին:

Ֆիրդուսիի Շահնամեի տեղն ու դերը պարսից պոեզիայում անգնահատելի է: Շահնամեն իրանական էպոսն է, որի հիմքում Սասանյան արքունիքում գրի առնված տարեգրություններն են, որ կոչվել են «Խվաթայ-նամակ» և արաբների կողմից ոչնչացվելուց հետո նրա միայն որոշ մասեր են թարգմանաբար պահպանվել արաբ մատենագիրների մոտ: Ֆիրդուսին իր հսկայածավալ երկը, որ բաղկացած է շուրջ 50000 բեյթից, ավարտին է հասցրել 1010 թ.:

Շահնամեի հնագույն պահպանված ձեռագրերը XIII դարից են, առաջինը գրված է հենց մոնղոլական արշավանքի նախօրեին՝ 1217 թ. (ներկայումս գտնվում է Ֆլորենցիայի թանգարանում), կա մեկ այլ ձեռագիր՝ թվագրված 1276 թ. (Բրիտանական գրադարան): Առաջին նկարազարդ «Շահնամե»-ներից է իլխանական շրջանի 1330-ականներին գրված՝ այսպես կոչված Դեմոտյան «Շահնամեն»՝ բաղկացած 280 էջից, որն ունի 190 մանրանկար:

Այն Իրանում էր գտնվում մինչև XX դարի սկիզբը, բայց որոշ ժամանակ անց հայտնվում է Եվրոպայում ու մաս-մաս վաճառվում ձեռագրավաճառ Ջորջ Դեմոտի կողմից: Նրա անունով էլ այն կոչվում է նաև Դեմոտյան «Շահնամե», որի թերթերից այժմ հայտնի են 57-ը՝ ցրված տարբեր հավաքածուներում:

Իրանի Թիմուրյան տիրակալներ Իբրահիմ Սուլթանը (1415-1435 թթ.) Շիրազում և նրա եղբայր Բայսունղուրը Հերաթում պարսից պոեզիայի ու արվեստի մեծ հովանավորներ էին, և նրանց հովանու ներքո 1426 թ. ստեղծվում է «Շահնամեի» նոր խմբագրություն Բայսունղուրի անվամբ նշվող առաջաբանով, որը փոխարինում է նախկին առաջաբանին, որ կրում էր Աբու Մանսուրի անունը:

Բայսունղուրի առաջաբանով «Շահնամեի» այս նոր խմբագրությունն է բովանդակում նաև Մատենադարանում պահվող XIX դարի ընդօրինակությունը (ձեռ. 535), որն առանձնանում է գեղարվեստական բարձր արժանիքներով: Այն ընդօրինակվել է 1830 թ. Մուհամմադ Հուսեյն Աղա Վելիի կողմից Մուհամմադ Քերիմ Բիդաշահրիի համար: Այս ձեռագիրն ունի 55 շքեղ մանրանկարներ և երեք նուրբ ճակատազարդեր:

Մատենադարանի ձեռագրերից № 233-ը բովանդակում է Երևանի Հուսեյն Ալի Խան Ղաջարի (1764-1783 թթ.) և նրա որդիներ Ղուլամ Ալիի (1783-1784 թթ.) ու Մոհամմադ Խանի (1784-1805 թթ.) գլխավոր քարտուղարի (մունշի բաշի)՝ Միրզա Մոհամմադ Մուսալլամ Մունշիի կազմած շուրջ 200 պաշտոնական նամակների ու խանական հրովարտակների պատճենների ժողովածուն (նկ. 7): Սա Այսրկովկասի XVIII դարի երկրորդ կեսի կարևոր սկզբնաղբյուրներից է, քանի որ ընդգրկում է հարուստ փաստագրական նյութ, ինչպես Երևանի խանության ներքին կյանքի, այնպես էլ Վրաստանի, հարևան խանությունների ու փաշայությունների հետ Երևանի խաների փոխհարաբերությունների մասին:

Նկ. 7

Մատենադարանի արաբատառ հավաքածուի ուշագրավ ձեռագրերից է աֆղան բանաստեղծ Ալի Աքբար Օրաքզայի «Գոլշան-ե աֆղան» (Աֆղանական ծաղկանոց) բանաստեղծական ժողովածուն (№ 538)՝ գրված հենց հեղինակի ձեռքով: Այն բովանդակում է նրա թե՛ պարսկերեն և թե՛ աֆղաներեն բանաստեղծությունները: Ձեռագրի վերջում զետեղված են հեղինակի 18 մանրանկարները, որոնցում պատկերված է ինքը՝ հեղինակը, իր կյանքի տարբեր դրվագներում ու հոգեվիճակներում, որոնք հաճախ ուղեկցվում են մեկնաբանություններով և մանրանկարների վրա առկա նշումներով: Այս ձեռագիրը XX դարի 60-ականներից եղել է հայ և օտար հետազոտողների ուշադրության կենտրոնում, որոնք, ուսումնասիրելով ձեռագիրը և այլ աղբյուրներ, վեր են հանել հեղինակի կենսագրության ու ստեղծագործության վերաբերող մանրամասները:

Մատենադարանի պարսկերեն ձեռագրերից 13-ը բժշկությանն են վերաբերում՝ բացահայտելով հայերի ցուցաբերած հետաքրքրությունը գիտության այս բնագավառի նկատմամբ: Այս ձեռագրերից մեկի մասին արդեն վերը նշեցինք: Բացի հայերի կողմից նոր կազմով նորոգված՝ վերը նշված ծավալուն գործի՝ արաբատառ հավաքածուի մեջ առկա է նաև նրա համառոտագրությունը նույն հեղինակի կողմից, որ կոչվում է «Խաֆի-ե ալայի» (Համառոտագրություն): Մատենադարանի պարսկերեն ձեռագրերի մեջ առկա են Մուզաֆֆար իբն Մոհամմադ Հուսեյն ալ-Շաֆա'իի (մահ. 1555/6 թ.) դեղագիտական բառարանի, Սուլթան Ալի Գունաբադիի «Դասթուր ալ-էլլաջ» (Բժշկության կարգը), Ալի Աֆզալ իբն Մուհամմադ Ամին Ղաթե' Ղազվինիի ընդհանուր բժշկագիտական «Մանաֆեյե աֆզալիյեն» (Գերազանցության օգուտները), Մուհամմադ Մո'մեն իբն Մոհամմադ Զաման ալ Թանքաբոնի «Թուհֆաթ ալ-մո'մենին» (Նվեր բարեպաշտներին) աշխատությունների XVIII-XIX դարերի ընդօրինակությունները:

Մատենադարանի պարսկերեն ձեռագրերից շուրջ 25-ը բառարաններ են (պարսկերենի բացատրական, պարսկերեն-արաբերեն, պարսկերեն-օսմաներեն), ինչը խոսում է այդ լեզվի նկատմամբ ոչ միայն հայերի, այլ նաև վրացիների ու թուրքերի ունեցած մեծ հետաքրքրության մասին:

Իր ծագմամբ ու հիշատակագրություններով հետաքրքրական է Թիֆլիսում 1830 թ. ընդօրինակված Աբու Նասր Ֆարրահիի «Նեսաբ ալ-սաբիան»

(Պատանիների արժանապատվությունը (իմացության սահմանները)) արաբերեն-պարսկերեն բառարանը, որի գրիչն իրեն անվանում է Գարսևան բ. Փարսադան Զեչեֆեզով (ձեռ. 309): Սա, անկասկած, վրաց իշխան Գարսևան Ճավճավաձեն է, որը 1779 թ. հիշատակվում է նաև Ճավճավազով ազգանվամբ՝ որպես վրաց Հերակլ II թագավորի զորապետ, որը մասնակցել է իշխան Պ. Պոտյոմկինի միջոցով Վրաստանի ու Ռուսաստանի միջև վարվող բանակցություններին: Ձեռագրի 1ա էջի հայերեն գրությունից հայտնի է դառնում, որ այն եղել է՝ հայազգի Կարապետ Սերովբեանցի գրքերից և 1929 թ. Յուղաբեր Սերովբեանցի կողմից նվիրաբերվել է Հայաստանի Հանրապետությանը, որից հետո հայտնվել է ՀԽՍՀ Ալ. Մյասնիկյանի անվան Պետական հանրային գրադարանում, այնուհետև՝ Մատենադարանում:

Մատենադարանի արաբատառ հավաքածուի մեջ առանձնահատուկ տեղ ունեն պարսկական վայելչագրության ու մանրանկարչության արժեքավոր նմուշները ներկայացնող ձեռագրերը: Այս շարքում ուշադրության է արժանի պարսկական վայելչագրության ալբոմը (№ 559), որում ամփոփված են Միրզա Քուչեք կամ Վեսալ-ե Շիրազի գրական ծածկանուններով հայտնի Աբու Ահմադ Մոհամմադ Շաֆիի (ծնվել է 1782/3 թ.), նաև պարսից վայելչագրության ճանաչված վարպետներ Միր Իմադ Հասանիի (մահ. 1624/5 թ.), և Աբդ ալ-Մաջիդ Թալեղանիի (մահ. 1766/7 թ.) գրչության նմուշները: Այս կարգի պարսկական ալբոմներին, որոնք կրում են մուրակկա անվանումը, բնորոշ է ակորդիոնատիպ կառուցվածքը: Սովորաբար դրանք պատրաստվում էին դրանց մեջ ներառված նմուշներից շատ ավելի ուշ՝ զետեղելով սեփականատիրոջ հավաքածուի մեջ:

Գեղարվեստական բարձր արժանիքներով առանձնանում են Լուիզա Ասլանյանի հավաքածուի (հ. 1999) մեջ ընդգրկված Իրանի Սեֆյան ու Ղաջարական ժամանակաշրջանների մանրանկարները, նաև ձեռագիր հ. 1036-ը, որը մի ժողովածու է, որում ամփոփված են Իրանի ու Հնդկաստանի XVII-XVIII դարերի մանրանկարչության ու վայելչագրության նշանավոր ներկայացուցիչների՝ Միր Մանսուր Մոսավվարի, Աբդ ալ-Ռաշիդի և այլոց աշխատանքները:

Մաշտոցի անվան Մատենադարանի պարսկերեն պատմական փաստաթղթերի հավաքածուն աշխարհում խոշորագույններից է՝ բաղկացած

շուրջ 2000 միավորից: Հավաքածուի կորիզը եղել է Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածնի Մատենադարանի արխիվը: Դեռևս Սիմեոն Երևանցի կաթողիկոսը հավաքել ու Էջմիածնի արխիվում է կենտրոնացրել Երևանի խանության մեջ մտնող Գեղարդ, Հավուց Թառ, Խորվիրապ, Ջագավանք, Կեչառիս, Սևան, Հայրեվանք, Բջնի, Կոշավանք, Հովհաննավանք, Սաղմոսավանք ու այլ վանքերի վավերագրերը: XIX դարում Էջմիածնի հավաքածուին ավելացվել են Գանձասարի, Տաթևի, Դարաշամբի Ս. Ստեփաննոս Նախավկայի (Մաղարդա), Մակվի Ս. Թադեի, Ագուլիսի Ս. Թովմա Առաքյալի վանքերի հավաքածուները: Մաշտոցյան Մատենադարանի պարսկերեն հավաքածուն հարստացել է հետագայում Դավիթ Մելիք-Շահնազարյանի ու նրա ժառանգների գործով հավաքված փաստաթղթերի, նաև որոշ անհատ նվիրատուների, մասնավորապես Խաչիկ վարդապետ Դաղյանի, Ավո Հովհաննիսյանի և այլոց ջանքերով:

Պարսկերեն վավերագրերի այս մեծ քանակը պայմանավորված է հայոց պետականության կորստից հետո դարեր շարունակ իրանական տիրապետության տակ ապրող հայության ու Հայոց եկեղեցու կյանքի տարբեր ոլորտներում այդ լեզվի՝ որպես պաշտոնական գրագրության լեզվի կիրառությամբ: Հիմնականում պարսկերենով էին գրվում մահմեդական իշխանությունների ու հարևան մահմեդականների հետ փոխհարաբերություններն արտացոլող բոլոր պաշտոնական փաստաթղթերը՝ սկսած XIV դարից մինչև XIX դարի կեսերը:

Պարսկերեն վավերագրերի բնագրեր մեզ են հասել սկսած XIII դարից: Աշխարհում հնագույն պարսկերեն փաստաթղթերից է Քեյխաթու խանի (1291-1295 թթ.) հրովարտակը, որով վերջինս 692 թ. (1293 թ.) իր ամիրներից Իրինջի Թուրջիին պատկանող Մանդեշին բնակավայրն ազատում է հարկերից:

Իլխանական հրովարտակների լեզուն թեև պարսկերեն էր, սակայն օգտագործվում էին նաև մեծ թվով թուրքերեն, արաբերեն արտահայտություններ ու ձևակերպումներ: Գիրն իրանական նասխն էր, որն արդեն թա'լիղի տարրերն էր կրում: Իլխանական հրովարտակները, որ կոչվում էին նաև յառլիկ, կրում են իլխանական կարմիր քառակուսի կնիքը, որ կոչվում էր

Նկ. 8

ալ-Թամղա: Այդ կնիքը ծագումով չինական էր, որը մեծ Մոնղոլ խաքանը ուղարկում էր իլխաններին: Այն սովորաբար դրվում էր երեք տեղ՝ հրովարտակի սկզբում, վերջում և միջին մասում:

Մատենադարանի իլխանական երկու հրովարտակները ևս պարսկերեն հնագույն փաստաթղթերից են: Դրանցից առաջինը, որ ցուցադրվում է, Իլխան Աբու Սայիդ Բահադուրի 730 հ. թ. զիղաադե ամսի 4-ի (1330 թ. օգոստոսի 19) հրամանագիրն է (նկ. 8), որը Վարդան կրոնավորի ներկայացրած փաստաթղթերի հիման վրա վերահաստատում է Դարաշամբի Մաղարդա վանքի վակֆային կալվածքների պատկանելությունը վանքին և Մակվի մահմեդականության առաջնորդին արգելում է ապօրինաբար տիրել դրանց: 1330 թ. երկու իլխանական հրովարտակների, նաև թուրքմեն տիրակալների հրովարտակների ուսումնասիրությունն ու հայերեն թարգմանությամբ հրատարակությունը կատարվել է Հ. Փափազյանի աշխատասիրությամբ:

Ընդհանուր առմամբ XIV-XIX դարերի շուրջ 40 պարսկերեն հրովարտակ կա Մատենադարանում, որ վերաբերում է ներկայիս Իրանի

Ատրպատական նահանգի հյուսիսում, Արաքսի ափին գտնվող հայոց Դարաշամբի Ս. Ստեփաննոս Նախավկայի վանքի պատմությանը: Գրեթե նույնքան վավերագրեր էլ վերաբերում են Տաթևի վանքի ու Մակվի Ս. Թադեի հայոց վանքերին:

Սակավաթիվ են XV դարի իլխանական և Ակ-Կոյունլու ու Կարա-Կոյունլու թուրքմեն տիրակալների ժամանակաշրջանի պարսկերեն վավերագրերը, որոնց նմուշներից մի քանիսը պահպանվում են Մատենադարանի արխիվում: Սակայն որքան մոտենում են նոր ժամանակները, այնքան մեծանում է վավերագրերի թիվը: Համեմատաբար ավելի շատ են Սեֆյան ու Ղաջարական շահերի ժամանակներից պահպանված վավերագրերը:

Մատենադարանի արաբատառ վավերագրերի մեջ առկա են հետևյալ տեսակները՝

Ա. հրովարտակներ կամ հրամանագրեր (շահական, խանական, բարձրաստիճան պաշտոնյաների ու հոգևորականների վճիռներ)

Բ. *շարի'աթական*-նոտարական փաստաթղթեր (առքուվաճառքի, վարձակալության, նվիրատվության, կտակի ու ժառանգության բաժանման, դատական վեճերն ու համաձայնություններն արձանագրող որոշումներ, պարտամուրհակներ, ստացականներ, համախոսականներ՝ երկուսից ավելի անձանց ստորագրությամբ ու կնիքներով հաստատված վկայագրեր և այլն)

Գ. պետական պաշտոնյաների ու այլ մասնավոր անձանց գրություններ (անձնական ու պաշտոնական նամակագրություն, դիմում-խնդրագրեր՝ ուղղված շահին, խանին, բարձրաստիճան պաշտոնյաներին ու կաթողիկոսին, զեկուցագրեր ու հաշվետվություններ և այլն)

Դ. պայմանագրեր (արաբ նվաճողների ու հայերի միջև Մուհամմադ մարգարեի ու Իմամ Ալիի անունից կնքված համաձայնագրեր):

Այս տեսակներից յուրաքանչյուրին պատկանող նմուշները, իրենց բովանդակած տվյալներով, կիրառման ոլորտով ու նպատակներով արտացոլելով գրության հանգամանքները, պատմական արժեքավոր աղբյուր են տվյալ ժամանակաշրջանի զանազան իրողությունների ու հարցերի ուսումնասիրության համար:

Մատենադարանի պարսկերեն հրովարտակները ձեռք են բերվել բարձրաստիճան հոգևորականության կամ ազնվականության ներկայացուցիչնե-

րի կողմից շահից կամ իշխանական այլևայլ օղակներից (գերագույն դիվանից, սադրի դիվանից, մուֆթիից) իրենց կամ նրանց կողմից ի պաշտոնե ներկայացվող հաստատությունների կամ համայնքների իրավունքները, կալվածքները հաստատելու ու դրանց նկատմամբ անօրինականությունները արգելելու նպատակով: Մատենադարանի պարսկերեն հրովարտակների մեծ մասը հրատարակված է նույնանուն շարքի 4 պրակներում:

Երկրորդ տեսակի փաստաթղթերը շարիաթական դատարաններում ու նրանց կից նոտարական գրասենյակներում ամրագրում էին հայության սոցիալ-տնտեսական գործունեությանը վերաբերող գործարքները և իրողությունները: Այս տիպի փաստաթղթերից հրատարակվել են ընդամենը 50-ը՝ Մատենադարանի պարսկերեն վավերագրերի շարքի երկու պրակներում:

Նկ. 9

Մուհամմադ մարգարեին ու Իմամ Ալիին վերագրվող պայմանագրերի հիմքում արաբ նվաճողների հետ նվաճված այլակրոն ժողովուրդների կնքած համաձայնագրերն են (նկ. 9), որով ջիզյա կամ գլխահարկ վճարելու պայմանով ապահովվում էին ոչ մահմեդական ժողովուրդների կամ զիմմիների անվտանգ համակեցությունն իսլամական երկրներում: Դրանք ուշ շրջանի ընդօրինակություններ են, որոնք հիմնականում ստեղծված են զիմմիների կողմից իրենց իրավունքների պաշտպանության համար:

Գրականություն

Բայբուրդյան Վ., *Իրանի պատմություն*, Երևան, 2005:

Եգանյան Օ., Զեյթունյան Ա., Անթաբյան Փ., *Ցուցակ ձեռագրաց Մաշտոցի անվան Մատենադարանի*, հ. Ա, Երևան, 1965:

Կիրակոսյան Հ., *Ցուցակ Մատենադարանի պարսկերեն ձեռագիր պատառիկների*, Երևան, 2017:

Կոստիկյան Ք., Բժշկությանը վերաբերող պարսկերեն ձեռագրերը Երևանի Մատենադարանում, *Բանբեր Մատենադարանի*, 2012, № 19, էջ 263-269:

Կոստիկյան Ք., Գ. Մկրտումյան, Մուհամմադ մարգարեի ու Ալի իբն Աբու Թալիբ խալիֆայի անունից հայերի հետ կնքված դաշնագրերը որպես պատմական փաստաթղթեր, *Բանբեր հայագիտության*, 2015 թ. 3(9), էջ 118-149:

Կոստիկյան Ք., Խեչո Մ., *Մատենադարանի պարսկերեն վավերագրերը, III, Շարիաթական-նոտարական փաստաթղթեր*, Երևան, 2018:

Կոստիկյան Ք., *Մատենադարանի պարսկերեն հրովարտակները*, պրակ Գ, Երևան, 2005, էջ 728, պրակ Դ, Երևան, 2008:

Միրզա Յուսուֆ Ներսեսով, *Ճշմարտացի պատմություն*, Երևան, 2000:

Տեր-Ղևոնդյան Վ., Սահակյան Ք., Մակարյան Վ., Մ. Խեչո, Մինասյան Մ., *Ցուցակ Մատենադարանի ձեռագիր Ղուրանների*, Երևան, 2016

Տէր-Վարդանեան Գ., *Նոր Ջուղայի եւ յարակից շրջանների հայկական ձեռագրական արուեստը*, Նիւթեր Մաշտոցեան Մատենադարանի եւ Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի ցուցահանդէսների, Երևան, 2005:

Տեր-Վարդանեան Գ., *Հազարեանի ձեռագրական հաւաքածուն եւ նրա մի մասի անուրդը*, Օ. Եգանեան, *Աշխատութիւններ*. Մաշտոցեան Մատենադարանի ձեռագրական հաւաքածուները, մասն Բ, Յաւելուած, Երեւան, 2014:

Տեր-Վարդանեան Գ., Մատենադարանի ձեռագրերի անը 1993-2006 թթ., *Բանբեր Մատենադարանի*, № 17, 2006, էջ 343-351:

Փափազյան Հ., Երկու նորահայտ իլխանական յառլիղներ, *Բանբեր Մատենադարանի*, № 6, 1962, էջ 379-401:

Փափազյան Հ., Մատենադարանի պարսկերեն ձեռագրերի պատմագրական արժեքը, *Բանբեր Մատենադարանի*, № 4, 1958, էջ 221-237:

Փափազյան Հ., *Մատենադարանի պարսկերեն վավերագրերը, I, Հրովարտակներ*, պրակ Ա, Երևան, 1956, էջ 315, պրակ Բ, Երևան, 1959:

Փափազյան Հ., *Մատենադարանի պարսկերեն վավերագրերը, II, կալվածագրերը*, պրակ Ա, Երևան, 1968, էջ 640:

Амирбекян Р., *Каллиграфия и миниатюра Востока*, Ереван, 2012.

Геворкян Н., Уникальная рукопись “Хумайун-наме” в Матенадаране, *Բանբեր Մատենադարանի*, № 14, 1984, էջ 171-186:

Костикян К., *Персоязычные писцы и переписчики Закавказья конца XVIII-начала XIX в. Армения–Иран: История*. Культура. Современные перспективы взаимодействий: Сборник статей, Москва; Ключ.-С., 2013, (с. 168), сс. 87-91.

Кушев В. В., К биографии ‘Али-Акбара Оракзая – афганского поэта XVIII века, *Բանբեր Մատենադարանի*, № 12, 1977, էջ 114-133:

Минорский В. Ф., *История Ширвана и Дербен*да, Москва, 1963.

Kostikyan K., *Catalogue of Persian Manuscripts in the Matenadaran*, Yerevan, 2017.

Tokatlian A., *Persian Treasures in Erevan* (A Selection of Manuscripts from the Matenadaran Collection), Paris, 2013.

حکیم زجاجی، همایون نامه ، تصحیح علی پیرنیا، جلد 1، 2، 3، تهران 1383، 1391

عبئدالله بختایی، علی اکبر آپریدی اود هغه قلمی دیوان گلشن افغان مجده کابل 1343 (1964) 7، (54).

ابو العلاء سوداور، هنر دربارهای ایران، تهران 1380.

Իվետա Թաջարյան
արվեստագիտության թեկնածու
Մատենադարան

ԱՐԵՎԵԼՅԱՆ ՄԱՆՐԱՆԿԱՐՉՈՒԹՅՈՒՆ. ԴՊՐՈՑՆԵՐԻ ԱՌԱՆՁՆԱՀԱՏԿՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ

Արաբերեն Իսլամ բառը նշանակում է հեզություն, հնազանդություն՝ «խաղաղությամբ հանձնվել Աստծուն»: Իսլամը ժամանակի իմաստով ամենաուշ ծնունդ առած միաստվածային կրոնն է: Մուհամմեդը հռչակվում է մուսուլմանական համայնքի ղեկավար, համարվում քաղաքական առաջնորդ, օրենսդիր ու դատավոր: Իսլամն այսօր ունի երկու հիմնական ուղղություն՝ սուննի (85%-ը) և շիա (15%): Մուսուլմանների արվեստի վրա անվիճելի ազդեցություն է թողել կրոնը: Սուննիների պահպանողական լինելը արտացոլվում է նրանց ստեղծած արվեստի գործերում, շիաները փոքր-ինչ ազատամիտ են և աշխարհիկ, ինչը, բնականաբար, նկատելի է նրանց ստեղծագործություններում:

Իսլամական աշխարհում կերպարվեստը սահմանափակվել է կրոնական արգելքով. այն բացառում է Աստծուն, ինչպես նաև մարդուն պատկերելը, քանզի արարելն ու կերտելն Աստծո մենաշնորհն է:

Միջնադարյան պատկերագրական արվեստը արաբական երկրներում արտացոլել է տիրապետող դասակարգերի գեղագիտական ճաշակը: Արաբների միջնադարյան արվեստին հատուկ էր վառ արտահայտված դեկորատիվությունը: Այն արաբական գեղանկարչության հիմքն է և առաջացրել է զարդանախշերի հիանալի արվեստը, որն արվեստաբաններն անվանում են «երաժշտություն աչքերի համար» կամ՝ արաբանախշ (արաբեսկ): Նախշերով ստացած կոմպոզիցիաներն ունեն մաթեմատիկական ճշգրիտ լուծումներ:

Արաբական, ինչպես նաև Միջին Արևելքի երկրների պատկերագրության վրա մեծ հետք թողեց պատկերամարտությունը: Ղուրանում կուռքերը համարվում են սատանայի տեսիլներ. սուննիները Ղուրանը և այլ կրոնական

գրքեր զարդարում էին միայն զարդանախշերով ու երկրաչափական մոտիվներով: Ղուրանում պատկերների արգելումը չի կարելի անմիջականորեն Մուհամմադի խոսքին վերագրել: Միայն ավելի ուշ՝ հավանաբար IX-X դարերում, իսլամի պատկերամարտական միտումներն օգտագործվել են արգելելու որոշակի կատեգորիաներ, հիմնականում՝ անդրշիրիմյան կյանքում պատժվելու սպառնալիքով:

Ամենից հաճախ արաբ պատկերազարդողները դիմում էին Մուհամմադ մարգարեի ու նրա զինակիցների կյանքից տեսարանների: Պահպանված վաղ արաբական կամ սուննիների ստեղծած ձեռագրերում պատկերազարդումներն առավել հաճախ հանդիպում են բնագիտական բովանդակության աշխատանքներում՝ մեծ մասամբ բուսաբանական կամ բժշկական հորինվածքներում, և գիտական տրակտատներում:

Մատենադարանի արևելյան ձեռագրերի գեղագրությունը և մանրանկարները ներկայացնում են արևելյան գեղարվեստական գրեթե բոլոր կարևոր դպրոցները: Այս տեսանկյունից հատկապես մեծ հետաքրքրություն են ներկայացնում արաբերեն, պարսկերեն, օսմաներեն ձեռագրերը, գեղագրության օրինակները և առանձին էջով արված մանրանկարները:

Զանազան վայրերում ստեղծված ձեռագրերը տարբերվում են բովանդակությամբ, ստեղծման ժամանակի թելադրած ճաշակով և ոճով: Կարևոր նշանակություն են ունեցել վարպետի անհատականության, գեղարվեստական և տեխնիկական հմտությունների հանգամանքը, ինչպես նաև պատվիրատուի նախընտրությունները:

Երբեմն ձեռագիրն ունի հիշատակարան (ձեռագրի գրչի կամ ստեղծագործության հեղինակի գրառումը), որը հիմնականում պարունակում է տարբեր տեղեկություններ գրչի, ձեռագրի, ընդօրինակման նպատակի մասին, տեղի, ժամանակի, պատվիրատուի անունը, սեփականատիրոջ մասին տեղեկություններ և այլն:

Իսլամական ավանդույթի համաձայն՝ ձեռագրերը համարվել են առավել հարգի նվեր կարևոր իրադարձությունների ու տոների առթիվ: Շահի, խալիֆայի կամ սուլթանի համար ինքնատիպ ձեռագիր ունենալը պատվաբեր էր համարվում:

Ձեռագրերը սովորաբար պատրաստվում էին վարպետների խմբի կողմից՝ սերտ ստեղծագործական շփման ընթացքում, երբ մեկը փոխարինում էր մյուսին աշխատանքի ընթացքում՝ թղթի մշակողը, թանաքի ու ներկերի պատրաստողը, գեղագիրը, զարդանկարիչը, ոսկեջրողը, մանրանկարիչը, կազմարարը և այլն:

Գեղագրությունն իսլամական մատենագրության մեջ ամենակարևոր հատկանիշներից է՝ այն ընկալվում է որպես զարդարարական արվեստ: Այսպիսով, կարևոր էր ոչ միայն գեղագրությունն, այլև նկարազարդումը, ոսկեզօծումը և, ի վերջո, կազմումը: Եվ այս ամենը գեղեցկության համար չէ, որ արվում էր: Արվեստի միջոցով ձեռագրի հոգևոր իմաստն էին արժևորում: Ոսկեզօծումը, ոսկու կիրառումը Ղուրանի գլուխները նշելիս տարածված երևույթ էր: Հետագայում, ոսկեպատումը տարածվեց ողջ ձեռագրի վրա, մասնավորապես տողերի միջև և էջերի եզրերում:

Գեղանկարչությունը զարգանում էր այն պարագայում, երբ ղեկավար անձը (շահը, սուլթանը կամ մեկ այլ պաշտոնյա) հետաքրքրված էր արվեստի այդ ճյուղով կամ ինչ-ինչ պատճառներով հովանավորում էր այն: Բնական է, որ երբ արվեստի մի որևէ ճյուղի զարգացումը պայմանավորված է մեկ անձով, ապա թատերաբեմից նրա հեռանալով զարգացումը կանգ է առնում:

Շիրազի մանրանկարչական դպրոցը

XIII դարի կեսերին Իրանը ենթարկվում է մոնղոլների արշավանքներին: Ավերվում են քաղաքները՝ արվեստի, արհեստի, առևտրի կենտրոնները: Գեղարվեստական կյանքը ժամանակավորապես կանգ է առնում: Բազմաթիվ վարպետներ, պոետներ և նկարիչներ տեղափոխվում են Իրանի հարավային մասը՝ Շիրազ, որտեղ ձևավորվում է ամենամեծ գեղանկարչական դպրոցներից մեկը, որը շարունակում է XII-XIII դարերում Իրանում ձևավորված արվեստի ավանդույթները: Սակայն մեզ հասած մանրանկարների մեծ մասը վնասվել կամ ոչնչացվել են այդ արշավանքների հետևանքով: Բայց, անգամ այս պայմաններում, տեղական դինաստիաների հովանավորությամբ ծաղկում էին ապրում պոեզիան և գեղանկարչությունը:

Նկ. 1. Շիրազի մանրանկարչական դպրոց,
XIII դ. վերջ XIV դ. սկիզբ,
մասնավոր հավաքածու

Շիրազի դպրոցն իր բնույթով բավական պարզունակ է՝ վաղ օրինակներն ընդգրկում են պոեզիայի նմուշներից տարբեր տեսարանների նկարազարդումներ: Շիրազի մանրանկարչական դպրոցի առավել վաղ շրջանի ստեղծագործություններից են Ֆիրդուսիի «Շահնամե»-ից ոգեշնչված մանրանկարները:

Այս դպրոցը հնարավորինս զարգացել է տեղական ավանդույթների հիման վրա: Բայց, բուսական մոտիվներում և հատկապես ջրային հատվածների պատկերման մեջ, նկատելի են չինական արվեստի արձագանքները: Դեռևս զարգացած չէ բնապատկերային ֆոնը, բավական սուղ է գունային գամմա, մարդկային ֆիգուրները դեֆորմացված են՝ լայն և կլոր, բայց այս ամենի հետ մեկտեղ, զգացվում է պարզության և շքեղության համադրություն: XIV դարի երկրորդ կեսի մանրանկարների հիանալի օրինակ կարող են ծառայել Նիզամիի «Խամսե»-ի նկարազարդումները, որոնցում նկատվում են քնարական սյուժեներ: Այստեղ մանրանկարները աչքի են ընկնում ոճական փոփոխությամբ և հասունությամբ: Գերիշխում են լուսավոր ֆոները և վառ արտահայտված գույները:

Ընդհանրապես, XV դարի մանրանկարներում մարդկային կերպարները

դառնում են համեմատաբար հավասարաչափ և ռիթմիկ: Շարժումներն ավելի պլաստիկ են, գունային հարաբերությունները՝ ավելի բարդ:

Շիրազի դպրոցի մանրանկարչությունը շատ տարբեր դրսևորումներ է ունեցել իր երկարամյա գոյության ընթացքում: Չնայած անընդհատ տեղի ունեցող փոփոխություններին՝ այնուամենայնիվ, կան ընդհանուր գծեր, որոնք այս դպրոցին գրեթե միշտ բնորոշ են եղել. դրանք են՝ գունային ոչ այնքան հարուստ գամմա (կարմիր, կանաչ, դեղին, ոսկեգույն և սպիտակ), մարդկային մարմինների կոպտությունը, անհամաչափությունը, տգեղությունը, ոչ անհատական դիմագծերը՝ երբեմն-երբեմն զարմանալիորեն նրբացված: Բնապատկերներին բնորոշ է մեկ ընդհանուր ֆոնը՝ հիմնականում բլուրների տեսքով, կանաչ ներկված խոտածածկը: Ինչ վերաբերում է ձեռագրերի հետ մանրանկարների կապին, ապա այն սակավ հատկանիշներից է, որը կարող է շիրազյան դպրոցը դասել լավագույն մանրանկարչական դպրոցների շարքին:

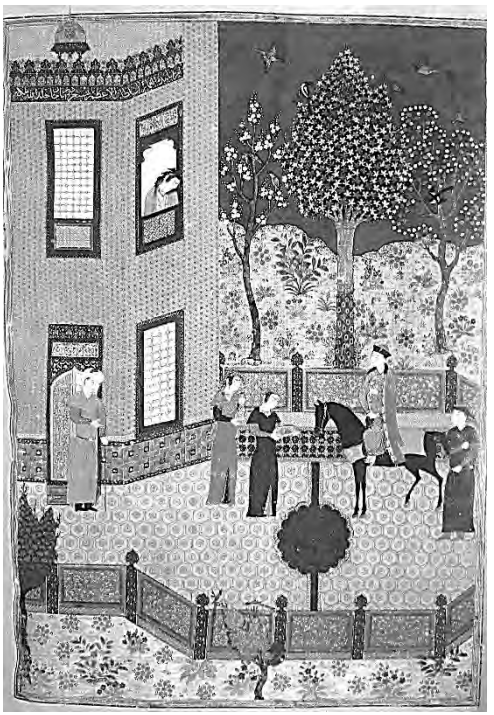
Ամբողջ XV դարում շարունակվում է իրանական մանրանկարչական ոճի և գեղանկարչական լեզվի կատարելագործման գործընթացը, որի արդյունքում մանրանկարչությունը դառնում է ձեռագրերի դեկորատիվ զարդարման անբաժան մասը: Ցավոք, այս դպրոցի ձեռագրեր շատ քիչ են պահպանվել, բայց եղածներն էլ բավարար են նրա ընդհանուր ոճի և կրած ազդեցությունների մասին եզրակացություններ անելու համար:

Հերաթի մանրանկարչական դպրոցը

Հերաթի դպրոցի ձևավորման գործընթացը սերտորեն կապված է Լենգ Թիմուրի որդի Շահրոխի և նրա որդու՝ Բայսանղուրի մեկենասական գործունեության հետ: Ցավոք, հնարավոր չէ պարզել, թե երբ են հիմնվել նրանց քեթաբխանեները (գրչատներ):

Ձեռագրային արվեստի գիտակ Բայսանղուրը ձգտում էր իր քեթաբխանեներում հավաքել ժամանակաշրջանի ամենահայտնի վարպետներին: Ձեռագրերն իրենց ոճով կրում են տարբեր դպրոցների ազդեցություններ, ինչն էլ հիմք է տալիս ենթադրելու, որ վարպետները ժամանել են Իրանի տարբեր շրջաններից:

Հերաթի դպրոցի նորարարական բնույթը նկարիչների սուր դիտողականության մեջ էր, մանրուքների ճշմարտացիության և գլխավորապես՝ մարդու հանդեպ հետաքրքրության՝ ձգտելով հաղորդել նրա կապը շրջապատող բնապատկերի հետ:



Նկ. 2. Հերաթի մանրանկարչական դպրոց, Բայսանղուրի Շահնամե, 1430 թ., Գոլնարի և Արդեշիրի հանդիպումը, Գոլեստան պալատ-թանգարան

Հերաթի դպրոցի մանրանկարների պատկերային համակարգը ներշնչված է բնությունից, լի է վառ գույներով, ճկուն գծերով՝ ինչպես օրինակ՝ գարնանային այգին ծաղկող ծառերով և բազմատեսակ ծաղիկներով: Լայն տարածում է ստանում ճարտարապետական շինությունների պատկերումը տարբեր դիտակետերից՝ զարդարված երկրաչափական զարդանախշով:

XV դարի վերջին Հերաթյան դպրոցը գլխավորած, իսկ XVI դարի սկզբին Թավրիզում աշխատած Քամալ էդ-Դին Բեհզադը (1455-1535 թթ.), որոշակիորեն պահպանելով գեղանկարչական հին ավանդույթները, նորություն բերեց պարսկական կերպարվեստ: Նա, փաստորեն, իրանական գեղանկարչական կյանքում հեղաշրջում կատարեց, ավելի ստույգ՝ սկսեց ստեղծագործել ռեալիստական ոճով: Բեհզադի նորարարություններից էր նաև կենցաղային տեսարանների ներմուծումը, որոնք երբեմն թեմայի հետ ուղղակի կապ չունեին: Նա նկարում էր մարդկանց այնպես, ինչպես իրական կյանքում են՝ արտաքին նմանությամբ: Ուշադրության են արժանի մաշկի տարբեր

երանգները, ինչը մինչև Բեհզադը անտեսված էր մանրանկարիչների կողմից: Բեհզադին գրավում էին բարդ լուծումներով հորինվածքները՝ բազմապլանային տարածական ստեղծագործությունները, որոնք հաճախ դուրս են գալիս մանրանկարի համար նախատեսված դաշտից: Նմանատիպ շեղումները կարող ենք խորհրդանշական համարել. հեռացում ավանդականից և կանոններից: Հետագայում նրա հետևորդները նույնպես փորձեցին ստանալ հեռանկարային լուծումներ, պատկերի ծավալայնություն, մարդկային շարժունակություն, լուսաստվերային համակարգ և այլն: Բեհզադի արվեստը մեծ ազդեցություն է թողել Իրանի, Հնդկաստանի և Միջին Ասիայի մանրանկարչության վրա:

Թավրիզի մանրանկարչական դպրոցը

XIII դ. արշավանքների ընթացքում մոնղոլները ոչնչացրին Իրանի մշակութային ժառանգության մի մասը: Ֆիզիկոս և պատմաբան Ռաշիդ էդ-Դին Ֆազլ-Օլլահի ջանքերով Թավրիզում «Ռոբե Ռաշիդի» անվան Արվեստի և գիտության կենտրոն բացվեց: Այստեղ հավաքվեցին հին ժամանակաշրջաններից պահպանված արվեստի նմուշները: Պահպանված ձեռագրերից սկսեցին ընդօրինակություններ կատարել: Նրա գործունեության շնորհիվ փրկվեցին, պահպանվեցին և, ամենակարևորը՝ ստեղծվեցին բազմաթիվ գիտական և արվեստի գործեր: Այդ պատճառով է, որ Ֆիրդուսիի «Շահնամե»-ն և գեղարվեստական այլ ստեղծագործություններ բազմաթիվ անգամներ ընդօրինակվեցին: Այս դպրոցում նկարչական տեխնիկան շատ ավելի հզոր է: Արժևորվում են որոշ չինական մոտիվներ՝ վիշապ, լոտոս և այլն: Գույները անհամեմատ բազմազան են: Մանրանկարիչների ուշադրության կենտրոնում նրբագեղություն և մանրամասնություններ են հայտնվում: Աչքի են ընկնում պատկերված սարերը, ամպերը, թռչունները, ծաղիկները և հատկապես ոլորուն ծառերը, որոնք էլ առաջին իսկ հայացքից չինական արվեստն են հիշեցնում: Մեկ այլ հատկանիշ, որը բնորոշ է Թավրիզի դպրոցին, այն է, որ գլխավոր պատկերն ընդհանուր ֆոնից առանձնանում է իր շատ մուգ և ընդհանուր երանգներից տարբերվող գույնով: Այս դպրոցը պատկերայինի և դեկորատիվի ներդաշնակ միասնություն է: Այս շրջանից հայտնի են Միրզա Ալիի, Աղա Միրեքի, Միր Սաիդ Ալիի մանրանկարները:

Ընդհանրապես, XI-XIV դարերի հասարակական զարգացումն ընթանում էր սուր կրոնական-իդեալիստական գաղափարախոսության ազդեցության տակ: Զարգանում էր սուֆիզմը, որը տարբեր ձևերով էր ընկալվում՝ մերթ հանդես գալով որպես ծայրահեղ հետադիմական կամ միստիկ ուղղություն, մերթ պայքարելով հասնում զարգացման և առաջադիմության: Այստեղ նույնպես Ֆիրդուսիի «Շահնամեն» ներշնչանքի առաջին աղբյուրներից էր:

Նկ. 3, 4. Թավրիզի մանրանկարչական դպրոց, Նիզամիի Խամսե, 1495-96 թթ., մանրանկարիչ՝ Բեհզադ, Լոնդոնի Բրիտանական գրադարան

Հերաթի մանրանկարչական դպրոցից բազմաթիվ նկարիչների, այդ թվում նաև Քամալ էդ-Դին Բեհզադին տեղափոխելը և վերջինիս նշանակելը որպես թագավորական գրադարանի ղեկավար, նշանակալի դեր խաղաց Թավրիզի մանրանկարչական դպրոցի զարգացման համար:

Սպահանի մանրանկարչական դպրոցը

Սպահանի մանրանկարչական դպրոցը հիմնադրվել է Իրանում XVI-XVII դդ. սահմանագծում Շահ Աբաս Առաջինի իշխանության տարիներին, երբ Սպահան քաղաքը դարձավ Սեֆյանների մայրաքաղաք: Շահը հովանավորում էր արվեստները, բայց և այնպես, արվեստի տարբեր ճյուղերի հանդեպ նրա ցուցաբերած հովանավորչական քաղաքականությունը բացատրվում էր ոչ այնքան թագավորի գեղագիտական հակումներով, որքան քաղաքական ու տնտեսական դրդապատճառներով:

Գեղանկարչության ոլորտում ներդրումներն ու պետական այրերի հովանավորությունը, արվեստանոցների կառավարման ճշգրիտ կարգն ու կանոնը, պետական այրերի հովանավորությունը, արվեստանոցներում արտադրանքի և ստեղծագործությունների որակի վերահսկողությունը, ինչպես նաև արվեստագետներին նյութապես ու հոգեպես շահագրգռելը այն գործոններն էին, որոնք հիմք հանդիսացան «Սպահանի դպրոց» անվամբ արվեստի ու գեղանկարչության նոր ոճի երևան գալու համար:

Նկ. 5. Սպահանի մանրանկարչական դպրոց, XVII դ. մանրանկար, ՄՄ, Լ. Ասլանյանի հավաքածու (1999), նկար Հ՚մր 6

Ռեզա Աբբասին (1572-1634 թթ.) Սպահանի դպրոցի հիմնադիրն է ու նրա ամենահայտնի ներկայացուցիչը: Նրա ղեկավարությամբ գործող դպրոցը բարգավաճել է ու ընդարձակվել: Վստահորեն կարող ենք ասել, որ մեր օրերում Ռեզա Աբբասիի անունը Սպահանի դպրոցի հոմանիշն է դարձել: Այս դպրոցի սաներն էին, որ խզեցին կապը նկարչության և գրականության միջև. նկարիչները հեռացան իրանական գեղանկարչության նախկին ավանդույթներից: Նկարիչները ստեղծում են առանձին՝ անկախ մանրանկարներ, որոնք կապված չէին տեքստի հետ: Զնայած նման հորինվածքները հայտնի էին արդեն XV դարից, բայց լայն տարածում ստացան միայն XVII դարում:

Նկ. 6. Սպահանի մանրանկարչական դպրոց, XVII դարի մանրանկար, ՄՄ, Լ. Ասլանյանի հավաքածու (1999), նկար Հ^մր 4

Այս դպրոցում նկարիչների տեսադաշտում առօրյա իրադարձություններն էին: Ռեզա Աբբասիի շնորհիվ դրվում է դիմանկարչական ժանրի սկիզբը: Նվազում է մարդկային կերպարների քանակը, մինչդեռ նախկինում, գեղանկարները բազմակերպար էին: Պատկերում էին իդեալականացված, նրբագեղ կանանց և տղամարդկանց, որոնց հետ ներկայացվում էին նրանց բնորոշող իրեր՝ բաժակներ, գրքեր, շշեր և այլն: Նմանատիպ գեղանկարներում ակնհայտորեն երևում է նախատիպի մասնագիտությունը, դիրքն ու պաշտոնը: Եթե մինչ այդ դեմքերը միանման էին ու առանց միմիկայի, ապա այժմ դեմքի վրա արտահայտվում են մարդու հոգեկան վիճակը և անհատական

գծերը: Դեմքերն ընդհանուր առմամբ կանացի նրբություն ստացան, այն աստիճան, որ երբեմն դժվար է լինում տարբերել՝ պատկերվածը տղամա՞րդ է, թե՞ կին:

Նկարիչները կրում էին եվրոպական արվեստի ազդեցությունը: Այդ ազդեցությունը պայմանավորված էր Իրան ներմուծված եվրոպական արվեստի գործերով, Սպահանում բնակվող եվրոպացի և Նոր Ջուղայում բնակվող հայերի հետ անմիջական շփմամբ: Ի հայտ են գալիս նոր թեմաներ՝ հատկապես քրիստոնեական դիցաբանությունից: Սպահանի դպրոցի ծաղկման շրջանում հանդիպում ենք այնպիսի նկարչական աշխատանքների, որոնց մեջ նկատվում է ծավալի, խորության, լույսի ու ստվերի ցուցադրման ձգտում:

Այս դպրոցում կորչում է գրքի և նրա նկարազարդ հատվածների հարաբերական ներդաշնակությունը: Այստեղ արվեստագետները հրաժարվում են նաև մանրանկարչության մեջ հորինվածքային հարդարանքներից ու խճճված զարդարանքներից և բավարարվում փոքր ծառերով, թփերով և ծաղիկներով, որոնցով լրացվում էր տեքստը:

Մեղմ ներկապնակի դաշտում երբեմն աչքի է ընկնում ոսկեգույնը՝ առանձին, երբեմն էլ մի այլ գույնի հետ համադրված: Հավանաբար և՛ գեղագիրների, և՛ նկարիչների բուն նպատակն էր դիտողի ուշադրությունը հրավիրել միայն պատկերված անձի վրա (մարդակենտրոնություն): Նրանք խուսափում էին ցանկացած շեղումից՝ մանրամասնություններին դիմում էին միայն տպավորությունը կրկնապատկելու նպատակով:

Ռեզա Աբբասիին բնորոշ են խաղաղ բանաստեղծական հորինվածքները, որտեղ մարդկային կերպարները կերպավորվում են սահուն, փակ ուրվագծերով: Մեղմ գույների առկայությունը գուցե կարելի է կապել այդ շրջանում տարածված սուֆիզմի հետ: Այս դպրոցում նկարազարդվող հիմնական թեմաներից էին բանաստեղծ Օմար Խայյամը և Խայյամի կողմից գովերգվող աշխարհը. գինի, սիրային խաղեր, գրկախառնություն վարդերի այգում: Ռեզայի շփումները հասարակության տարբեր խավերի հետ, այդ թվում՝ ըմբիշների և սուֆիների, անմիջական ներգործություն ունեցան նրա արվեստի վրա: Նա օգտագործել է և՛ նուրբ, և՛ կոշտ ու շեշտված գծեր: Տարբեր շեշտադրությամբ քաշված գիծը Ռեզա Աբբասիի արվեստի առանձնահատկությունն է: Նա բազմապիսի գծերով կարողացել է ցուցադրել մարդկային կերպարների չափերը, ծավալը, զգեստների հյուսվածքը և ընդգծել բնավորության

առավել արտահայտիչ գծերը: Կարող ենք համարձակորեն ասել, որ Ռեզա Աբբասիի գիծը, ի տարբերություն իր նախորդների, հաղթեց գույնին: Ռեզա Աբբասիի ստեղծագործություններից մեծապես ազդվել են սպահանյան դպրոցի ներկայացուցիչները, և այդ ազդեցությունը մինչ օրս շարունակվում է. ոչ մի մանրանկարչական դպրոց այդքան չի կրկնօրինակվել, որքան սպահանյանը:

Ռեզա Աբբասին կարողացավ կոտրել իրանական գեղանկարչության կարծրատիպերը և իր համարձակ նորարարությամբ զարգացրեց այն՝ մեծապես հարստացնելով Իրանի գեղանկարչական մշակույթը:

Ղաջարական դպրոց

Ղաջարական հարստության (1794-1925 թթ.) դերն Իրանի նորագույն պատմության մեջ լայնորեն ուսումնասիրվել է պատմագիտության մեջ: Պետք է նշել, որ այդ իշխանության վերաբերյալ գնահատականը միշտ չէ, որ միանշանակ է եղել. այն բնութագրվել է մի կողմից որպես ծաղկման ժամանակաշրջան, իսկ մյուս կողմից՝ անկումային:

Ղաջարական շրջանում ավանդապահ Իրանը դանդաղորեն սկսեց արդիականացվել: Ձևավորվում ու կազմավորվում էր «Եվրոպականացող Իրանը»՝ կանգնած քաղաքական, տնտեսական, հասարակական ու մշակութային զարգացման նոր ուղու վրա: Ձեռագրերի ստեղծումը նվազեց և իր տեղը զիջեց հաստոցային գեղանկարչությանը: Այնուամենայնիվ, միապետերի, շահերի և ազնվականների համար սեփական ձեռագիր ունենալը մեծ պատիվ էր համարվում: Եվ քանի որ պատվիրատուն ու հովանավորը արքունիքն էր, ստեղծված աշխատանքների թեմաները նույնպես արքունիքից էին գալիս՝ իրենց ճաշակով:

Գեղանկարիչներն իրենց ապրուստը վաստակելու համար ստիպված հանդուրժում էին պատվիրատուների քմահաճույքները: Այդ ժամանակների ձեռագրերում, առաջին հայացքից ամեն ինչ շատ գեղեցիկ է ու հարուստ, բայց առանց որևէ լուրջ վերաբերմունքի: Գոյություն ունի մի հետաքրքիր մոտեցում, որը միավորում է այս շրջանում ստեղծված նկարազարդ ձեռագրերը: Մեզ հայտնի ձեռագրերի մեծ մասի նկարազարդումներն այնպես են արված, կարծես դեպքերը տեղի են ունեցել ղաջարական Իրանում՝ XVIII դարի

Նկ. 7. Ղաջարական մանրանկար, Ռուստամի և Բարզուի ճաշկերույթը, ՄՄ, Հմր 535 Շահնամե, 154բ

Նկ. 8. Ղաջարական մանրանկար, Աֆրասիաբի աղջիկը՝ Մանիժան հյուրասիրում է Բիժանին, ՄՄ, Հմր 535 Շահնամե, 126բ

վերջից մինչ XX դարի սկիզբը: Դրան նպաստել են և՛ նկարված կահավորանքը, կահույքը, սպասքը, և՛ նիստուկացը՝ պարերը, զվարճանքը, և՛ հանդերձանքը, ինչն էլ ինքնատիպ էր ու բնորոշ ղաջարներին:

Մանրանկարչական դպրոցները յուրահատուկ են, քանի որ արտացոլում են տվյալ ժամանակաշրջանի պատմական իրադարձությունները: Ուստի, արևելյան մանրանկարչական դպրոցների առանձնահատկությունները ճիշտ գնահատելու համար առաջին հերթին պետք է պատկերացում կազմել տվյալ ժամանակաշրջանի մասին:

ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆ, ԻՐԱՎԱԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ

Հայրապետ Մարգարյան
պատմական գիտ. դոկտոր, ԵՊՀ

ՀԱՅ ՊԱՏՄԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆԸ V-XVIII ԴԱՐԵՐՈՒՄ

Հայ բազմաբովանդակ մատենագրության մեջ պատմագրությանն իրավամբ առանձնահատուկ և պատվավոր տեղ է հատկացվում: Արգասավորված անտիկ, մասամբ նաև ասորական պատմագրության նվաճումներով՝ V դ. հայ դասական պատմագրությունը վստահորեն դարձավ համաշխարհային պատմագրական մտքի առաջատարներից մեկը: Վաղ միջնադարյան հայկական մշակույթի համակարգում պատմագրության բացառիկ դերն առաջին հերթին պայմանավորված էր ժամանակաշրջանի առաջ քաշած պահանջներով: Ռազմական ու քաղաքական առումով զորեղ իրանական ու հռոմեական աշխարհակալությունների ճնշմանը տեղի տալով և զրկվելով քաղաքական միասնականությունից, հայ էթնոսը պետք է լարեր բոլոր ուժերը՝ իր հոգևոր ամբողջականությունն ու ինքնությունը պահպանելու նպատակով: Այդ գերխնդիրը չլուծելու պարագայում հայ էթնիկ հանրությանը անխուսափելի կործանում էր սպառնում: Ելքը մեկն էր՝ կերտել ինքնատիպ ու հարուստ մշակույթ, նպատակասլաց գաղափարախոսական համակարգ, ազգայնացնել քրիստոնեական եկեղեցին, ձեռք բերել հոգևոր անկախություն:

Հայ պատմագրության սկզբնավորումն ու արագ վերելքը պայմանավորված են եղել նաև պատմական գիտելիքների աստիճանական կուտակմամբ: Պատմության վերաբերյալ նախնական պատկերացումները Հայաստանում ձևավորվել են դեռևս Ք.ա. առաջին հազարամյակում: Անցյալի մասին առաջին գիտելիքները մեզ են հասել Արարատյան (Վանի) թագավորության դարաշրջանից: Պահպանված սեպագիր արձանագրությունների վերլուծությունը ցույց է տալիս, որ Արարատյան թագավորությունում տիրապետող է

եղել անցյալի այն ընկալումը, որը պատմության մեջ վճռական դերը հատկացնում էր աստվածներին (թեոկրատական պատմություն): Պատմությունը ըմբռնվում էր որպես աստվածների ջանքերով իրականացված գործողությունների շարք:

Բնության և հասարակության մասին գիտելիքների երկրորդ տիպը ներկայացրել են հայկական առասպելները, որոնք ունեցել են իրենց առանձնահատկությունները: Մեզ հասած հայկական առասպելաբանական նյութը միջնադարում ենթարկվել է պատմականացման, կապվել հեռավոր անցյալի անցուդարձերի հետ: Հայ հեղինակները առասպելների աստվածներին պատկերել են հեռավոր նախնիների տեսքով, որոնք լիովին կորցրել են իրենց երբեմնի աստվածային բնույթը:

Հին հայկական առասպելները գրի են առնվել վաղ միջնադարում և մեզ են հասել Մովսես Խորենացու «Հայոց պատմության», Սեբեոսի «Պատմությանը» կցված Անանուն պատմիչի երկի և Անանիա Ճիրակացու աշխատությունների միջոցով: Առասպելաբանական բնույթի նյութեր պահպանվել են մինչև XIX դարի վերջը և գրի են առնվել բանահավաքների կողմից:

Պատմական գիտելիքի զարգացման ավելի բարձր աստիճան է ներկայացնում ժողովրդական վեպը կամ էպոսը, որի ավանդույթները չափազանց հարուստ են եղել հայ իրականության մեջ: Ժողովրդական վեպի համար նյութ էին դառնում այն անցուդարձերը, որոնք դարակազմիկ դեր էին կատարել երկրի պատմության մեջ: Հերոսների մասին զրույցները ստեղծվում էին նրանց կենդանության օրոք և ավելի էին գունազարդվում նրանց մահից հետո: Ժողովրդական վեպի տեսանկյունից ավելի կարևոր է հերոսների ազգակցությունը, քան նրանց՝ միևնույն ժամանակի գործիչներ լինելը: Այդ պատճառով էլ իրադարձությունների կենտրոնում գլխավոր հերոսն է, որի շուրջ կարող են համախմբված լինել նաև ոչ ժամանակակից անձնավորություններ: Սակայն, նրանք ժամանակակից են դիտվում իրենց իրական կամ թվացյալ ազգակցության պատճառով: Ուստի, ժամանակագրական անհամապատասխանությունները սովորական երևույթ են ժողովրդական վեպի համար: Հաճախ նույնանուն հերոսներից մեկին վերաբերող դեպքերը վերագրվում են բոլորովին այլ ժամանակաշրջանի: Օրինակ՝ Մովսես Խորենացին Տիգրան Մեծին վերաբերող իրադարձությունները պատմում է Տիգրան Երվանդյանի կապակցությամբ:

Հայաստանում առաջին պատմական երկերը գրի են առնվել դեռևս հելլենիստական ժամանակաշրջանում, բայց օտար լեզուներով՝ հունարեն կամ ասորերեն: Նախամեսրոպյան շրջանում ստեղծված պատմագրությունն իրավամբ համարվում է հայ պատմագրության բաղկացուցիչ մասը, քանի որ մատենագրության, և մասնավորապես պատմագրության, ազգային պատկանելությունը որոշելիս պետք չէ սահմանափակվել միայն լեզվական չափանիշներով: Ավելի կարևոր նշանակություն ունի այն պարագան, որ Հայաստանում ստեղծված պատմական երկերը գրվել են հայ հասարակության հոգևոր պահանջմունքները բավարարելու նպատակով, մեծ մասամբ հայ հեղինակների (օրինակ՝ Արտավազդ Բ Արտաշեսյանի, Օղյումպ քուրմի) կողմից: Անգամ այն դեպքերում, երբ պատմական երկերը շարադրողները օտարերկրացիներ են եղել (Մետրոդորոս Սկեփսացի, Մար Աբաս Կատինա, Բարդածան Եդեսացի), նրանք երկար ժամանակ ապրել են Հայաստանում՝ յուրացրել տեղական ավանդույթները, խորամուխ են եղել հայկական աշխարհընկալման առանձնահատկությունների մեջ, ենթարկվել և հայկական ինքնատիպ պատկերացումների և մտածողության ազդեցությանը:

V դ. հայ դասական պատմագրության ձևավորման ժամանակաշրջանում Հայաստանում գոյություն ուներ բացառիկ արգասաբեր մշակութային միջավայր: Հայ պատմագրությունը ձևավորվում է երեք կարևոր գործոնների ազդեցությամբ: Առաջինը անտիկ ավանդույթներն էին, որոնք հայկական միջավայր էին ներթափանցում գերազանցապես բյուզանդական ճանապարհով:

Մշակութային երկրորդ ծանրակշիռ ներգործությունը թողնում էին քրիստոնեական գաղափարախոսությունը և հատկապես քրիստոնեական մատենագրության հուշարձանները, մասնավորապես՝ սրբախոսական գրականության հուշարձանները: Թեև վաղմիջնադարյան Հայաստանում կազմավորվում էր քրիստոնեական ոգով տոգորված աշխարհայացք, հայ պատմագրության առանձնահատկություններից է դառնում հայոց եկեղեցու պատմությանը նվիրված առանձին պատմական աշխատությունների բացակայությունը: Հայոց եկեղեցու անցյալը շարադրվում էր հայոց ընդհանրական պատմության շրջանակներում: Շարադրվում է մերձավոր անցյալի պատմությունը: Այս առումով, պատմիչների շարքում բացառություն է Մովսես Խորենացին, որը նշանակալիորեն ընդլայնել է հայոց պատմության ժամանակագրական սահմանները:

Պատմագրության զարգացման երրորդ կարևոր նախադրյալը ժողովրդական վեպի ավանդույթն էր: Վաղ միջնադարում պատմագրությունը մեծապես հիմնվում էր ժողովրդական մշակույթի ձեռքբերումների վրա: Ժողովրդական վեպին է դիմում հայ պատմիչների մեծ մասը, իսկ նրանցից Փավստոս Բուզանդը և Հովհան Մամիկոնյանը գրի են առել վիպական ամբողջական ցիկլեր: V դարի հայ պատմագրության հուշարձանները շարադրված են դասական գրաբարով, դրանք միաժամանակ գեղարվեստական արձակի աչքի ընկնող նմուշներ են:

Հայ պատմագրության առաջնեկը հայոց գրերի գյուտի հեղինակ Մեսրոպ Մաշտոցի սան Կորյունի «Վարք Մաշտոցի» երկն էր, որը ստուգապատում սկզբնաղբյուր է հայ մատենագրության և դպրոցի սկզբնավորման մասին: Դարաշրջանի կրոնամշակութային կյանքի կարևորագույն իրադարձությունն է ամփոփված Ագաթանգեղոսի «Հայոց պատմություն» աշխատությունում: Երկում կենտրոնական տեղ է գրավում երկու կրոնաքաղաքական մեծ դեմքերի՝ Գրիգոր Լուսավորչի և Տրդատ Գ Մեծի կյանքի ու գործունեության նկարագրությունը: Այսպիսով՝ հայ պատմագրությունն իր առաջին իսկ արգասիքներով ստանձնում էր ազգային մշակույթի պատմության ավանդման խնդիր: Ժամանակագրական առումով հաջորդ փուլի՝ Տրդատ Գ-ի որդի Խոսրով Կոտակից մինչև Իրանի և Հռոմի միջև Հայաստանի առաջին բաժանման ժամանակահատվածն ընկած շրջանի (330-387 թթ.) հայոց պատմությունը ներկայացված է Փավստոս Բուզանդի երկում: Եթե նախորդ հեղինակների աշխատությունների առանցքը կազմում են թեկուզև դարակազմիկ, բայց և առանձին իրադարձությունները, որոնք ծավալվել են կարճատև ժամանակահատվածում, ապա Փավստոս Բուզանդն առաջին փորձն է կատարել՝ գրի առնելու մի ամբողջական ժամանակաշրջանի լիարժեք պատմությունը: Աշխատությունում բացակայում է ստույգ ժամանակագրությունը, բայց պարունակած հարուստ նյութի շնորհիվ Բուզանդի երկը պատմաճանաչողական և գեղարվեստական մեծ արժեք ունի: Այն անփոխարինելի աղբյուր է վաղ ավատատիրական դարաշրջանի Հայաստանի ներքին կյանքի ու կենցաղի մասին պատկերացում կազմելու, տիրապետող դասի՝ ազատանու գաղափարաբարոյական իդեալները ըմբռնելու տեսանկյունից:

Մովսես Խորենացին հայ դասական պատմագրության ամենահռչակավոր ներկայացուցիչն է՝ Պատմահայրը: Նրա «Հայոց պատմութիւն»-ը ողջ հայ պատմագրության գլուխգործոցն է, մեր ազգային մտածողության ակունքներից մեկը: Այն հայերի պատմության առաջին համակարգված շարադրանքն է, որն սկսվում է հայերի ծագման ժամանակներից և ավարտվում V դ. կեսերով՝ Պատմահոր ապրած տարիներով: Խորենացու աշխատությունը աննախադեպ երևույթ է մեր պատմագրության մեջ տարաբնույթ աղբյուրների քննական օգտագործումով, հստակ կառուցվածքով, ստույգ ժամանակագրությամբ, տարածքային ու ժամանակային վիթխարի ընդգրկումով: Պատմահայրը խորապես ըմբռնել է մեր ազգային «ես»-ը, հանդես է եկել հայերի՝ որպես ինքնատիպ էթնիկ հանրության ուրույնության հիմնավորմամբ: Աշխատության հատկանշական կողմը նրա գաղափարախոսական նպատակաուղղվածությունն է, ազգային արժեհամակարգի ստեղծումը: Պատմահոր երկը ավարտվում է հռչակավոր «Ողբ»-ով, որը պատմաշրջանի հայ հասարակության բոլոր խավերի անխնա քննադատության միջոցով նպատակ է ունեցել կրթել ու դաստիարակել հետագա սերունդներին ազգային ավանդական բարոյականության ոգով:

V դ. Հայաստանի ռազմաքաղաքական կյանքի կիզակետերն էին ազատագրական պայքարի երկու վճռորոշ փուլերը՝ Վարդանանց և Վահանանց պատերազմները: Եղիշե պատմիչը Վարդանանց պատերազմի (450-451 թթ.) ականատեսն է և ժամանակաշրջանի անցուդարձերի պատկերավոր պատումի հեղինակը: Նա եղել է մեր ամենակրթված մատենագիրներից մեկը՝ քաջատեղյակ անտիկ և վաղ քրիստոնեական իմաստասիրական ժառանգությանը, հայտնի է նաև իր մեկնողական երկերով: Եղիշեի «Վարդանի և Հայոց պատերազմի մասին» աշխատության բարձր գեղարվեստական արժանիքները չեն ստվերում նրա պատմագիտական կարևորությունը: Հայ պատմիչը հանգամանորեն վերլուծում է Վարդանանց պատերազմի հետ կապված անցքերի քաղաքական, կրոնագաղափարախոսական և հասարակական–տնտեսական դրդապատճառները և վեր հանում հայերի ընդվզման համաժողովրդական բնույթը: Նրա պատկերացմամբ՝ Վարդանանց անձնվեր պայքարն առաջին հերթին պատերազմ է հանուն հայրենիքի և հավատի, ուստի

մարտադաշտում ընկածները սրբության լուսապսակով են օժտված, արժանի՝ ընդօրինակման ու փառաբանման: Պատմիչի դավանած սկզբունքը՝ «Զգիտակցված մահը մահ է, գիտակցված մահը՝ անմահություն», բնաբան է դարձել սերունդների համար:

Ղազար Փարպեցին V դ. հայ դասական պատմագրության վերջին նշանավոր ներկայացուցիչն է, Հայաստանի մարզպան Վահան Մամիկոնյանին մտերիմ անձանցից մեկը: Նա, ինչպես ժամանակի առաջադեմ հոգևորականներից շատերը, քաջատեղյակ է եղել հունալեզու գրականությանը, վարել է Վաղարշապատի վանահոր պաշտոնը: Վահան Մամիկոնյանի պատվերով Ղազար Փարպեցին շարադրել է իր «Հայոց պատմություն»-ը՝ 387 թ. Հայաստանի բաժանումից մինչև Վահանանց պատերազմի հաղթական ավարտը: Պատմագրական մտքի որոշակի առաջընթացի մասին են վկայում պատմության շարադրման հարցում Փարպեցու պաշտպանած սկզբունքները:

V դ. հայ պատմագրությունը մեծ արժեք է ներկայացնում ոչ միայն Հայաստանի և Կովկասի, այլև հարևան երկրների՝ Իրանի, Բյուզանդիայի ու Ասորիքի քաղաքական, հասարակական–տնտեսական և մշակութային կյանքի հետազոտության համար:

Պատմական և գեղարվեստական նշանակալի կարևորություն ունեն նաև՝ VII–VIII դդ. պատմիչներ Սեբեոսի և Ղևոնդի երկերը: Դրանք ստեղծվել են դարաշրջանի նշանավոր պատմական իրադարձությունների՝ պարսկաբյուզանդական պատերազմների, արաբական նվաճումների, հայ ժողովրդի ազատագրական պայքարի ազդեցությամբ, բայց նկատելիորեն զիջում են դասական հայ պատմագրության հուշարձաններին իրենց ընդգրկումով և շարադրանքի մակարդակով: Հովհան Մամիկոնյանը շարունակել է Փավստոս Բուզանդի դավանած պատմագրական սկզբունքները, նրա երկում մեծ տեղ է հատկացված տեղական ժողովրդական վեպին՝ Տարոնի պատերազմին: Ընդհանուր առմամբ, V-IX դդ. հայ պատմագրությունը կարող է բնութագրվել որպես առանձին՝ կազմավորման փուլ միջնադարյան հայ պատմագրության զարգացման ընդհանուր շղթայում:

Այս ժամանակաշրջանի հիմնական պատմագրական ժանրը, անշուշտ, «պատմութիւն»-ն էր: Այդ անվանումն է կրում կազմավորման պատմական

բնույթի երկերի մեծ մասը: Ժանրային առումով «պատմութիւն»-ը համակարգված շարադրանք է, որում գերիշխում են կա՛մ ժամանակագրական, կա՛մ թեմատիկ մոտեցումները: Օրինակելի են համարվում այն պատմական երկերը, որոնք պահպանում են ժամանակագրական խիստ կարգը, իսկ իրադարձությունների համապատկերը կառուցված է ժամանակագրության սկզբունքով: Ժամանակագրական կամ թեմատիկ շեղումները դիտվում են որպես կառուցվածքային թերություններ: Պատմությունները նաև այն տեսակի երկերն են, որոնք հնարավորություն են ընձեռում բացահայտել հեղինակի տեսակետները և հանգամանորեն անդրադառնալ դեպքերի և երևույթների պատճառներին, փոխադարձ կապերին ու հետևանքներին: Աշխարհագրական ընդգրկման տեսանկյունից «պատմութիւն»-ները հիմնականում ներկայացնում են Հայաստանի անցյալը՝ հարևան երկրների պատմության առանձին դրվագների ներառումով:

Միջնադարյան հայ պատմագրությունը զարթոնք է ապրում X-XIII դարերի ընթացքում, երբ նախորդ պատմաշրջանի նվաճումների հիմքի վրա, սակայն զարգացած ավատատիրության ժամանակաշրջանի իրականության ազդեցությամբ, ստեղծվում են պատմագրական նոր երկեր: Մասնավորապես՝ հայ պատմիչները հենվում էին հայ դասական պատմագրության, հատկապես՝ Մովսես Խորենացու մշակած սկզբունքների և ստեղծագործական եղանակների վրա:

Զարթոնքի ժամանակաշրջանի հայ պատմագրությունը բազմաժանր է, աչքի է ընկնում հսկայական ժամանակագրական և աշխարհագրական ընդգրկմամբ: Շարունակում է պահպանվել կապը ժողովրդական բանավոր մշակույթի հետ: Ինչպես և նախորդ դարերի ընթացքում, ժողովրդական չափածո ստեղծագործությունները ատաղձ էին ծառայում միջնադարյան պատմիչների համար: Այս դարաշրջանում կենդանի խոսակցական լեզուն արդեն միջին հայերենն էր, որի տարրերը հանդիպում են նաև պատմական երկերում: Առանձին մշակութային խոշոր օջախներում կազմավորվում են պատմագրական ինքնուրույն դպրոցներ: Մասնավորապես, այդ երևույթը նկատելի է մայրաքաղաք Անիում, որտեղ էթնիկական և դավանական առումներով բազմատարր միջավայր էր, ստեղծվում են քաղաքային միջավայրի ազդեցությունը կրող ինքնատիպ հուշարձաններ: XIII դ. ձևավորվում է Վանական վարդապետի և նրա աշակերտների պատմագրական դպրոցը:

Ամրապնդվում է «Հայոց պատմությունների» շարադրման ավանդույթը, ընդ որում՝ պահպանվում է նախորդ դարաշրջանում ձևավորված սկզբունքը. պատմիչն իր երկը սկսում է այն ժամանակահատվածից, որում ավարտվել է ավելի վաղ գրված պատմությունը: Հովհաննես Դրասխանակերտցին այս ուղղության պատմիչների շարքում առաջին դեմքերից մեկն է: Նա հիանալի կրթություն է ստացել, եղել է Հայոց կաթողիկոս և այդ պաշտոնը վարել ավելի քան քառորդ դար, ձեռքի տակ ունեցել է հարուստ ու հավաստի նյութեր: Առանձնապես արժեքավոր է նրա «Հայոց պատմության» եզրափակիչ մասը, որում հեղինակը հանդես է գալիս իրադարձությունների ականատես ու մասնակից (IX դ. կեսեր - X դ. առաջին քառորդ): Թովմա Արծրունու «Պատմություն Արծրունյաց տան» աշխատությունը տոհմական պատմություն է՝ Վասպուրականին վերաբերող փաստերով ու մանրամասնություններով հարուստ: X դ. սկզբի անցքերի նկարագրությամբ ավարտվող երկը հետագայում շարունակել են ուրիշ հեղինակներ:

Հայաստանի XI դ. պատմությանն է նվիրել իր աշխատությունն Արիստակես Լաստիվերցին, իսկ Կիրակոս Գանձակեցին շարադրել է երկրի պատմությունը՝ Հայոց դարձից մինչև իր օրերը՝ XIII դ. 60-ական թվականները:

Ստեփանոս Օրբելյանի «Սիսական նահանգի պատմություն» երկը ևս տեղական թագավորության պատմություն է՝ շարադրված XIII դ. վերջերին, բայց նրա նշանակությունը դուրս է գալիս Սյունիքի շրջանակներից: Հայրենի նահանգի պատմությունը հեղինակը շարադրել է ոչ միայն Հայաստանի, այլև մերձավորարևելյան ողջ տարածաշրջանի եղելությունների անդրադարձումով, ուստի աշխատությունը արժեքավոր աղբյուր է նաև հարևան երկրների պատմության տեսանկյունից:

Հայ պատմագրության մեջ կուտակումների և պատմական իրականության ընդգրկման շրջանակների ընդարձակման վկայություն էր «Տիեզերական պատմությունների» ավանդույթի ձևավորումը: Այս երկերի առանցքը, անշուշտ, հայրենի երկրի պատմությունն էր, բայց տարածաշրջանի և այն ժամանակ հայտնի ու բնակեցված աշխարհի իրադարձությունների ընդհանուր համայնապատկերի արտացոլումով: Քրիստոնեական աշխարհայեցողությունը վերջնականապես վերացնում էր հույների և բարբարոսների տար-

բերությունը: Քրիստոնեական հայեցակետից կարևոր էր դիտվում ողջ մարդկության ճակատագիրը, ուստիև տիեզերական ընդգրկումը դառնում էր քրիստոնեական պատմագրության հատկանշական գծերից մեկը:

Համաշխարհային պատմությունը լրացնելու և վերաշարադրելու գործին նպաստում էին այլ լեզուներով շարադրված պատմական երկերի թարգմանությունները: Տիեզերական պատմությունների շարադրմանն օժանդակում են ոչ միայն օտար մատենագրություններից կատարված թարգմանությունները. հսկայական դեր է կատարում նաև համապատասխան միջավայրը: Միջնադարյան քաղաքներում առավել նպաստավոր պայմաններ էին առաջացել մշակութային փոխադարձ շփումների համար, աճում էր հետաքրքրությունը մերձավոր ու հեռավոր երկրների պատմության նկատմամբ:

X դարի 80-ական թվականներին հայ պատմիչներից Ուխտանեսն իր պատմության առաջին հատվածում զուգահեռաբար շարադրել է հայոց, պարսից, հռոմեական տիրակալների պատմությունը, բայց պատմագրական այդ նոր միտումը Ուխտանեսն իր աշխատության հաջորդ երկու հատվածներում չի զարգացրել: Առաջին «Տիեզերական» պատմությունը XI դ. սկզբներին շարադրել է Ստեփանոս Տարոնեցի Ասողիկը: Համաշխարհային պատմության ստեղծման փորձեր են XII դ. անեցի հեղինակներ Սամվել և Մխիթար Անեցիների ժամանակագրական բնույթի երկերը:

Տիեզերական պատմությունները, որպես կանոն, չափազանց հակիրճ են ներկայացնում իրադարձությունները և աշխարհագրական մեծ ընդգրկում ունեն: XIII դարի երկրորդ կեսին Վարդան Արևելցին շարադրել է հայ իրականության մեջ վերջին տիեզերական պատմությունը: Ըստ էության՝ Տիեզերական պատմություն է նաև Մխիթար Այրիվանեցու աշխատությունը: Այստեղ ևս գլխավոր ուշադրությունը հատկացված է վաղնջագույն պատմությանը: Ավելի մեծ տեղ են զբաղեցնում աշխարհի արարչությունից մինչև Ադամ, այնուհետև Ադամից մինչև Հիսուս Քրիստոս ընկած երկու դարաշրջանները, քան 1-ից մինչև 1289 թ. տեղի ունեցած բոլոր անցուդարձերը:

Հանդես են գալիս նաև նոր բնույթի երկեր՝ ժամանակագրություններ: Այս տիպի պատմական երկերը մեծ ժամանակաշրջան են ընդգրկում, բայց ստուգապատում և հանգամանալից են դառնում հիմնականում հեղինակին ժամա-

նակակից հատվածներում: Ժամանակագիրներն իրենց ուշադրությունը սևեռում են համեմատաբար փոքր ժամանակահատվածների անցուդարձերի վրա: Հեղինակների հիմնական խնդիրն է եղել ոչ թե դեպքերի և երևույթների բացատրությունը, այլ իրադարձությունների կապակցված արձանագրումը: «Ժամանակագրութիւն»-ների ներքին կառուցվածքն ավելի պարզունակ է: Ժամանակագիրը, ավարտելով նախորդ տարիների մասին իր գրառումները, անցնում է հաջորդ ժամանակահատվածի անցուդարձերի շարադրմանը: Ժամանակագրությունները գլխավորապես նվիրված են ռազմաքաղաքական անցուդարձերին: Համեմատաբար սակավ ուշադրություն է դարձվում երկրի ներքին կյանքին և հոգևոր-մշակութային ոլորտի իրողություններին: Ժամանակագրություններն ավելի մեծ չափով են ենթարկվում նախորդ պատմագրական ավանդույթի ազդեցությանը: Զգալի թվով ժամանակագիրներ շարունակում են նախորդների նմանատիպ բնույթի երկերը: Ուշագրավ հատկանիշ է նաև ժամանակագիրների աշխարհագրական լայն ընդգրկումը, շրջակա երկրների իրականությանը անդրադառնալը:

Ժամանակագրությունն իր համար ճանապարհ է հարթել սկսած VII դարից: Մեզ հասած առաջին ժամանակագրությունը շարադրվել է VII դարի վերջերին և վերագրվում է Փիլոն Տիրակացուն: Այն քաղաքական բնույթ ունի և հիմնված է Մովսես Խորենացու Հայոց պատմության և թարգմանական մի շարք երկերի վրա: Հայկական նյութերը այս երկում համեստ տեղ են զբաղեցնում, որը բնութագրական երևույթ կարելի է համարել աստիճանաբար ազգային բնույթ ընդունող ժամանակագրությունների համար: Առանձնակի ուշադրության է արժանի այն փաստը, որ Ժամանակագրության վերջին նախադասությունում իրադարձությունը թվագրված է Հայոց մեծ թվականով, այսպիսով, հանդիպում ենք թվականությամբ ժամանակագրության առաջին դեպքին բովանդակ հայ պատմագրության մեջ:

Կասկածից վեր է, որ VIII-X դարերի հայ պատմագրության մեջ ժամանակագրություններ շարադրելու նոր փորձեր են ձեռնարկված եղել, բայց նյութերի պակասի պատճառով զրկված ենք ժանրի զարգացման ընթացքին հետևելու հնարավորությունից: Որոշ դատողություններ կարելի է անել պահպանված առաջին ժամանակագրական բնույթի խոշոր երկի՝ Մատթեոս Ուռհայեցու «Ժամանակագրության» հիման վրա: Այստեղ իրադարձությունների

արձանագրումը սկսվում է Հայոց մեծ թվականի ՆԱ (951-952 թթ.) անցուդարձով, իսկ այդ տարեթիվը ոչ մի կերպ հնարավոր չէ հատուկ նշանակություն ունեցող կամ, առավել ևս, շրջադարձային համարել: Մնում է ենթադրել, որ Մատթեոս Ուռհայեցու ձեռքի տակ եղել է մի այնպիսի ժամանակագրություն, որը սկսվել է X դ. կեսերի դեպքերով, ընդ որում, դրանում իրադարձությունները հետևողականորեն թվագրված են եղել Հայոց մեծ թվականով, և Մատթեոս Ուռհայեցին ավանդույթը շարունակող է, ոչ թե ժանրի հիմնադիր:

Ժամանակագրությունների հատկանշական կողմերից մեկը դրանք անվերջ շարունակելու հնարավորությունն է. այս բնույթի երկերը, սկզբունքորեն, ավարտ ունենալ չեն կարող և անընդհատ պետք է լրացվեն: Վերցնենք թեկուզ Մատթեոս Ուռհայեցու երկը, որը լրացվել է հեղինակի կողմից 1136 թվականին ավարտին հասցվելուց հետո՝ Գրիգոր Քեսունցու ջանքերով, իսկ հաջորդ դարում ընկել է Սմբատ Սպարապետի «Տարեգրքի» հիմքում: Տարեգիրքն արժեքավոր տեղեկություններ է հաղորդում Կիլիկյան Հայաստանի ներքին կյանքի, հայկական պետության և հարևան երկրների փոխհարաբերությունների, հայ-մոնղոլական դաշինքի վերաբերյալ: Սմբատ Սպարապետը բավականաչափ տեղյակություն է ցուցաբերում նաև Փոքր Ասիայի մահմեդական պետություններին, Վրաստանին և Բյուզանդիային վերաբերող խնդիրներում:

Եթե ժամանակագրությունները սերում են պատմություններից, ապա տարեգրությունների ժանրը ծագումնաբանական սերտ կապի մեջ է ժամանակագրությունների հետ: Այս ժանրի ստեղծագործություններում գրառումները կատարվում են ըստ տարիների, ընդ որում՝ միևնույն ժամանակահատվածում կատարված դեպքերը որևէ ներքին կամ տրամաբանական կապ չունեն, տարաբնույթ բոլոր իրադարձությունների (ճակատամարտ, թշնամու ներխուժում, ապստամբություն, երկրաշարժ, մահ տարաժամ, բնական աղետ, տարօրինակ երկրային կամ երկնային երևույթ, համաճարակ և, առհասարակ, արտառոց թվացող ցանկացած իրադարձություն) համար ընդհանուրը միաժամանակ տեղի ունենալու փաստն է: Տարեգիրներն արձանագրում են ժամանակն իր ամենաբազմազան դրսևորումներով: Տարեգրություններում թվագրման սխալները խիստ հազվադեպ են, իսկ հակիրճությունը հասցված

է առավելագույն աստիճանի: Տարեգիրները հաճախ պատմագրական պատրաստություն չստացած և շրջակա երկրամասերի մասին աղոտ պատկերացում ունեցող մարդիկ են, ուստի տարբեր իրադարձություններ կապակցելու փորձեր նրանք, որպես կանոն, չեն կատարել: Տարեգրությունները հատկանշվում են նաև տեղական նշանակություն ունեցող տվյալների առատությամբ, հետևաբար հնարավոր է դառնում որևէ գավառի կամ քաղաքի պատմության պատկերի բացահայտումը:

XIV-XVI դդ. հայ միջնադարյան պատմագրության մեջ հատկանշվում են որպես պատմագրական մտքի անկման և ստեղծագործական ամլության ժամանակաշրջան: Շուրջ 300-ամյա ժամանակաշրջանի ընթացքում ընդհատվում է խոշոր պատմական երկերի շարադրման ավանդույթը, լայն տարածում են ստանում պատմական փոքրածավալ ստեղծագործությունները: Հսկայական չափով աճում է ձեռագրերի հիշատակարանների թիվը, գրի են առնվում զգալի թվով մանր ժամանակագրություններ: Թե՛ հիշատակարանները և թե՛ մանր ժամանակագրությունները արժեքավոր են որպես սկզբնաղբյուրներ, քանի որ իրական պատկերացում են տալիս կոնկրետ ժամանակահատվածի ռազմաքաղաքական կացության, տնտեսական վիճակի, հոգևոր-մշակութային մթնոլորտի վերաբերյալ: Հիշատակարանների հեղինակներն իրենց գրառումները կատարում են ընթերցողների նեղ շրջանակների համար: Նրանք պատմությունը գունազարդելու նպատակ չեն ունեցել: Հիշատակագիրների խնդիրն է եղել մոռացությունից փրկել այն անցուդարձերը, որոնք խոր տպավորություն են թողել ժամանակակիցների վրա: Մանր ժամանակագրությունների հեղինակները խուսափում են նախորդ դարերի պատմագրական ժառանգության հիման վրա ընդհանրացումներ կատարելուց: Նրանք, մեծ մասամբ, ընդարձակ քաղագրումներ են կատարում իրենց ձեռքի տակ եղած աշխատություններից: Նրանց երկերում հազվադեպ չեն ժամանակագրական վրիպումները, եթե խոսքը վերաբերում է հեռավոր անցյալին: Մանր ժամանակագրությունների տարածքային ընդգրկումը սովորաբար ընդարձակ է, քանի դեռ խոսքը վերաբերում է նախորդ դարերի պատմությանը: Աստիճանաբար, մանր ժամանակագրություններում ուշադրությունը սևեռվում է այն տարածաշրջանին, որտեղ ապրել և գործել են նրանց հեղինակները:

Պատմական երկերի հեղինակները դժվարին խնդրի առջև են կանգնել, քանի որ դժվարություններ են ունեցել իրենց երկերի համար նյութ և հիմնական առանցք ընտրելու հարցում: XIV դ. երկրորդ կեսին մարեցին հայ պետականության վերջին օջախները: Ասպարեզից հեռացավ հայ իշխանական տների մեծ մասը, դժվարին վիճակում հայտնվեց նաև կաթողիկոսական աթոռը: Հայ իրականության մեջ գոյություն ունեին մի քանի հոգևոր ղեկավար կենտրոններ: Նման պայմաններում պատմական երկերի հեղինակները զրկվել էին անգամ հայոց ներքին կյանքը լիարժեք լուսաբանելու հնարավորությունից:

Անկման դարաշրջանում ստեղծված միակ ծավալուն երկը Թովմա Մեծոփեցու՝ Լանկ-Թամուրի և նրա հաջորդների պատմությանը նվիրված աշխատությունն է: Բնութագրական է, որ հեղինակը խուսափել է հեռավոր անցյալի հետազոտությունից և իր հիմնական խնդիրն է համարել ներկայի նկարագրությունը՝ լուսաբանելով շուրջ վեց տասնամյակի պատմական իրադարձություններ: Ձեռագրերում, «Պատմությանը» կից, տեղ է գտել նաև Թովմա Մեծոփեցու «Հիշատակարանը», որտեղ ավանդվում են կաթողիկոսական աթոռը Սսից Էջմիածին տեղափոխելու հետ կապված կարևոր անցուդարձերը:

Հայ միջնադարյան պատմագրության վերջին՝ XVII-XVIII դդ. փուլում, որը կարելի է բնութագրել որպես նոր վերելքի ժամանակաշրջան, հայ հասարակության մեջ տնտեսական և մշակութային բարձունքները վստահորեն գրավել էր ձեռներեց, վճռական և մտավոր զարգացման համեմատաբար բարձր մակարդակ ունեցող վաճառականությունը: Այդ նոր հասարակական խավը, որի կենտրոնը Նոր Ջուղան էր, գրեթե համաշխարհային ծավալներ ունեցող առևտրական գործունեություն էր ծավալել: Գրավելով բոլոր կարևոր դիրքերը՝ հայ վաճառականությունն իր կամքն էր թելադրում հոգևորականությանը և նոր սաղմնավորվող հայ մտավորականությանը: Հայ վաճառականությունը սկսել էր հետզհետե ուժգնացող դեր և նշանակություն ձեռք բերել նույնիսկ մտավոր կյանքում:

Հանդես են գալիս մի շարք գրող, թարգմանիչ և մեկենաս վաճառականներ, որոնց ջանքերի հետևանքով հոգևորականությունը կորցնում է մշակութային կյանքում մինչ այդ ունեցած մենաշնորհային դիրքը: Վաճառականներն իրենց հետ գրականություն են բերում նոր աշխարհընկալում: Նրանք

հաճախ գրի են առնում իրենց հետ կատարված անցուդարձերը և սեփական մտքերն ու ապրումները՝ ժամանակի խոսակցական, պարզ և անմիջական լեզվով: Վաճառականների միջավայրում է, որ հանդես են գալիս տարածության և ժամանակի նոր ընկալումները: Վաճառական հեղինակների գրառումներն աչքի են ընկնում ժամանակագրական ճշգրտությամբ: Հայ վաճառականները, շրջելով աշխարհի գրեթե բոլոր երկրներով, հեղաշրջում են մտցնում նաև տարածության մասին ավանդական պատկերացումներում:

Հարևան և հեռավոր երկրների հայկական գաղթավայրերը՝ իրենց ներքին կառույցներով, շրջակա բնակչության և հայրենիքի հետ ուրույն փոխհարաբերություններով, դարձյալ նպաստում էին նոր հայացքների և մտածելակերպի տարածմանը: Գաղթավայրերի ընդարձակման ու ամրապնդման արդյունքներից էր հետաքրքրության արթնացումն այն երկրների անցյալի նկատմամբ, որտեղ ստեղծվել էին ստվարաթիվ և ազդեցիկ հայկական համայնքներ: Պատահական չէ, որ պատմական աշխատություններ են շարադրվում Իրանի և Հնդկաստանի, այսինքն՝ այն երկրների պատմության վերաբերյալ, որոնց տնտեսական կյանքում հատկապես նկատելի դիրք էր ձեռք բերել հայ բնակչությունը: Ազգային կյանքում գաղթավայրերի հանդես գալու հետ ուժեղանում են դավանափոխության երևույթները, մասնավորապես, պայքար է ծավալվում հայերին կաթոլիկ եկեղեցու հետ կապելու ուղղությամբ: Որոշ հեղինակներ, քաջատեղյակ լինելով հայերենին, հայոց պատմությունը շարադրում են կաթոլիկ եկեղեցու տեսանկյունից: Հայ պատմագրության մեջ տարածված թեմա է դառնում դավանաբանական բանավեճերի պատմության շարադրումը: Հետևաբար և պահանջ է առաջանում գրի առնել հայոց եկեղեցու դավանաբանությունը, ազգային եկեղեցու ներսում փոխհարաբերությունների պատմությունը:

Հայ պատմագրության վերելքը նախապատրաստվեց նաև հոգևոր կյանքում կատարված խոշոր տեղաշարժերով: Հայ հոգևորականության դարավոր թմբիրը և մտավոր խավարի տիրապետությունը հայ վանականության միջավայրում առաջ են բերել «անապատական» հզոր շարժումը: Հետզհետե ուժգնացող ձգտում է նկատվում՝ ծանոթանալու անցյալի մատենագրական ժառանգությանը, տեղյակ դառնալու հայոց պատմությանը և նախորդ դարե-

րում ստեղծված հոգևոր արժեքներին: Այս դարաշրջանի նշանավոր վարդապետների հոգածությամբ ընդօրինակվել են հայ պատմիչների երկերի հանրահայտ ժողովածուներ, կազմվել են հայ պատմիչների ցանկեր: Ասպարեզում հայտնվում են նոր պատմագրական ձևեր՝ հուշագրություններ, օրագրություններ, ուղեգրություններ, տեղագրական բնույթի երկեր: Հայ հեղինակներն առաջին անգամ սկսում են ծավալուն տեղեկություններ հաղորդել արտերկրի հայկական համայնքների կյանքի բազմազան կողմերի վերաբերյալ:

Գրիգոր Դարանաղցին (1576–1643) իր կյանքի մեծ մասն անց է կացրել հայկական ազգային ու մշակութային նշանավոր կենտրոններում, երկար տարիներ եղել է Ռոդոսթոյի հայերի հոգևոր առաջնորդը: Նրա «Ժամանակագրություն» ծավալուն երկի առաջին մասը համառոտ տարեգրության բնույթ ունի, իսկ երկրորդ մասը բովանդակում է XVI դարի երկրորդ կեսի և XVII դարի առաջին տասնամյակների իրադարձությունների մանրամասն նկարագրությունը: Աշխատությունում տրված է նաև ժամանակի հոգևորականության ու վաճառականության բարքերի, հայկական գաղթօջախների կյանքի պատկերը:

XV–XVIII դդ. զգալիորեն ընդարձակվում է հայ հասարակության մտահորիզոնը, աննախադեպ կերպով ընդլայնվում են աշխարհի մասին պատկերացումները, ստեղծվում է ուղեգրական հարուստ գրականություն: XV դ. երկրորդ կեսին Մարտիրոս Երզնկացին այցելում է եվրոպական մի շարք երկրներ և գրի առնում իր ճանապարհորդական տպավորությունները: Մեկ դար հետո այդ երկրներում լինում է մեկ այլ հայ ուղեգիր՝ Սարգիս Աբեղան: Ուղեգրություններն ավելի ընդգրկուն ու մանրամասն են դառնում XVII դ.՝ ուշագրավ տեղեկություններ հաղորդելով այցելված երկրների բնության, նշանավոր սրբավայրերի ու անցյալի մասին: XVII դ. հայ ուղեգիրների շարքում առանձնանում է Սիմեոն Լեհացին (1584-1637), որը ճանապարհորդել է եվրոպական ու արևելյան մի շարք երկրներում և թողել բացառիկ արժեք ներկայացնող ճանապարհորդական նոթեր:

XVII դ. ինքնատիպ երկերով հանդես են գալիս համաշխարհային տնտեսության մեջ ակնառու դեր խաղացող հայ վաճառականության ներկայացուցիչները: Նրանցից Զաքարիա Ագուլեցին (1630–1691) «Օրագրություն» աշխատությունում գրի է առել իր կյանքի տարեգրությունը, նկարագրել իր այ-

ցելած երկրները, ավանդել է ոչ միայն հասարակական-քաղաքական, տնտեսական կյանքի վերաբերյալ կարևոր տվյալներ, այլև հաղորդել արժեքավոր ազգագրական նյութեր:

Առաքել Դավրիժեցին (XVII դ. վերջին տասնամյակ) հայ պատմագրության նոր վերելքի ժամանակաշրջանի առավել խոշոր հեղինակն է, որի «Պատմությունն» աչքի է ընկնում ժամանակագրության հարցերին նվիրված մեծ ուշադրությամբ, ինչպես նաև թեմատիկ և աշխարհագրական ընդարձակ ընդգրկումով: Առաքել Դավրիժեցու «Պատմությունն» ունի ընդամենը վեց տասնամյակի (1602–1662 թթ.) ժամանակագրական ընդգրկում, բայց հեղինակը տալիս է ողջ ուշ միջնադարյան ժամանակաշրջանի քաղաքական իրադրության գնահատականը, Օսմանյան Թուրքիայի ու Սեֆյան Պարսկաստանի հակահայկական ձեռնարկումների վերլուծությունը: Աշխատության առանցքը կազմում են քաղաքական անցուդարձերի, մասնավորապես թուրք-իրանական պատերազմների պատմությանը և շահ Աբասի կազմակերպած բռնագաղթին հատկացված գլուխները: Հեղինակն անդրադառնում է նաև տնտեսական ու մշակութային պատմության հարցերի, հանգամանալից են հայկական գաղթավայրերի մասին վկայությունները: Առաքել Դավրիժեցին առաջին հայ հեղինակն է, որի երկը հրատարակվել է դեռևս նրա կենդանության օրոք (1669 թ., Ամստերդամ):

Առաքել Դավրիժեցու գործի շարունակողն է դարձել նրա կրտսեր ժամանակակից և աշակերտ Զաքարիա Քանաքեռցին (1627–1699): Հեղինակը հիմնավոր տեսական պատրաստություն չի ստացել, նրա աշխարհայացքի ձևավորման գործում կարևոր դեր են ունեցել Պարսկաստանում և Օսմանյան կայսրությունում կատարած ճանապարհորդությունները: Իր ստացած կրթության բացերը, սակայն, Զաքարիա Քանաքեռցին լրացրել է նախորդ պատմագիրների երկերի ընթերցանությամբ: Աշխատության համար բնութագրական է ժողովրդական զրույցների արձանագրումը՝ կատարված կենդանի խոսակցական լեզվով: Բանահյուսական նյութերից օգտվելու և դրանց կարևորությունը գիտակցելու տեսանկյունից Զաքարիա Քանաքեռցին բացառիկ երևույթ է ուշ միջնադարյան հայ պատմագրության մեջ:

Հարուստ և բազմազան է Երեմիա Քյոմուրճյանի (1637–1695) գրական-գիտական ժառանգությունը: Նա եղել է իր դարաշրջանի ամենակրթված

մտավորականներից մեկը, տիրապետել է արևելյան և արևմտյան բազմաթիվ լեզուների: Հեղինակ է կրոնական, պատմական, աշխարհագրական, քարտեզագրական բնույթի մի շարք աշխատությունների: Քյոմուրճյանը հայտնի է նաև իր գեղարվեստական երկերով, եռանդուն մասնակցություն է բերել ժամանակակիցներին հուզող հասարակական և քաղաքական անցքերին: Նա բազմաթիվ թարգմանություններ է կատարել հունարենից ու լատիներենից հայերեն և հայերենից թուրքերեն: Կարևոր է այն փաստը, որ Քյոմուրճյանը թուրքերեն է թարգմանել իր շարադրած «Հայոց պատմությունը», որը հարուստ տեղեկություններ է հաղորդել Արշակունիների, Բագրատունիների և Կիլիկյան Հայաստանի պատմության վերաբերյալ: Իր հերթին, Օսմանյան Թուրքիայի վերաբերյալ պատմական բնույթի աշխատություններ շարադրելիս, Քյոմուրճյանը դիմել է նաև թուրքական աղբյուրների: Բացի գիտական նպատակադրում հետապնդող աշխատություններ շարադրելուց՝ նա նաև գիտակցաբար դիմել է հայոց պատմության ժողովրդականացմանը և տարածմանը՝ ձգտելով այդ ճանապարհով բարձրացնել ազգային ինքնագիտակցությունը: Նա մեծ նշանակություն է տվել հայոց պատմության նշանավոր դրվագների վերապատմմանը և փառաբանմանը, անցյալի նկատմամբ սիրո և հարգանքի դաստիարակմանը: Այդ նպատակով Քյոմուրճյանը հեղինակել է «Համառոտ հարցմունք և պատասխանիք» աշխատությունը, որի պարունակած նյութերը առնչվում են հայոց մշակութային և քաղաքական պատմությանը:

XVIII դ. ևս ստեղծվում է պատմագրական մեծարժեք գրականություն: Իրադարձություններն ավանդելու պատկերավոր ոճը, դրանք հանգամանորեն, երբեմն նույնիսկ կենցաղային մանրամասներով հաղորդելու ձգտումը, ընթերցողների հետ հաղորդակցվելու անմիջականությունը հանդես են գալիս նույնիսկ ավանդական պատմագրության մեջ: Ժամանակի հայոց կաթողիկոս Աբրահամ Կրետացին շարադրում է իր «Պատմությունը», որը, սակայն, ժանրային առումով ավելի շուտ տպավորությունների անմիջական արձանագրում է՝ օրագրություն: Այն ընդգրկում է ընդամենը երեք տարվա կարճատև ժամանակահատված (1734–1736 թթ.) և ավարտվում 1736 թ. Մուղանի դաշտում տեղի ունեցած խուռուլթայի (ժողովի) և Նադիր շահի ընտրության նկարագրությամբ:

Հայոց տնտեսական և մշակութային կյանքում կատարված տեղաշարժերը հող նախապատրաստեցին ազատագրական շարժումների ծավալման համար, որոնք, քաղաքական հանգամանքների թելադրանքով, լայն թափ ընդունեցին XVIII դ. 20-ական թվականներին: Ուշագրավ է, որ հայ ազատագրական շարժումների պատմությունը ավանդում են այդ շարժումների մասնակից և նույնիսկ ղեկավար գործիչները: Ընդ որում՝ զգալի են տարբերությունները, մի կողմից՝ հոգևորականության, մյուս կողմից՝ վաճառականության միջավայրից դուրս եկած գործիչների միջև: Ազատագրական շարժման առաջնորդներից Եսայի Հասան-Ջալալյանը շարադրում է Արցախում կատարված անցուդարձերը XVII դ. վերջերից մինչև 1723 թ.: Դժբախտաբար, բացակայում է այն հատվածը, որն անմիջականորեն պետք է վերաբերեր ազատագրական կռիվներին:

Հայ ազատագրական շարժման նշանավոր գործիչներից Ստեփանոս Շահումյանը, Սյունիքի ազատագրական շարժման պարտությունից հետո, տեղափոխվել է Վենետիկ և այստեղ մեծ կարողություն ու բարձր դիրք ձեռք բերել: Նա իր հուշերը թելադրել է Մխիթարյան միաբան Ղուկաս Սեբաստացուն, որը և շարադրել է «Դաւիթ Բէկ կամ Պատմութիւն Ղափանցւոց» աշխատությունը: Երկասիրության մեջ նկարագրված անցուդարձերն ունեն ճշգրիտ ժամանակագրություն, շատ են ճակատամարտերի նկարագրությունները, տեղանունների և անձնանունների հանգամանալից թվարկումները: Եթե փաստերի նկարագրությունները պատկանում են Շահումյանին, ապա դրանց վերլուծությունը և որոշակի գաղափարախոսական ուղղվածությամբ մեկնաբանությունը՝ Ղուկաս Սեբաստացուն: Այսպիսով՝ ասպարեզ է եկել մի աշխատություն, որը երկու անձանց համատեղ ջանքերի արդյունք է:

Ստեղծագործական նման համագործակցության արգասիք է նաև Աբրահամ Երևանցու «Պատմութիւն պատերազմացն» աշխատությունը: Նրա հեղինակը երևանցի վաճառական է, որը շուրջ մեկ տասնամյակ շրջել է Իրանում ու Օսմանյան կայսրությունում և լավատեղյակ է այդ ժամանակահատվածի ռազմաքաղաքական անցուդարձերին: Նա իր աշխատությունը շարադրել է Երևանի բարբառով և հաղորդում է նաև զանազան կենցաղային և ազգագրական բնույթի տեղեկություններ: Աշխատությունը պատերազմների պատմություն է, որը սկսվում է 1722 թ. աֆղանների՝ Սպահանի վրա կատարած հարձակումների նկարագրությամբ և ավարտվում է 1736 թ. դեպքերով: Մեծ

արժեք է ներկայացնում 1724 թ. Երևանի բնակչության մղած հերոսական պաշտպանությանը նվիրված հատվածը: Աշխատության գրեթե անհասկանալի լեզուն դյուրընկալելի գրաբարի փոխադրողը Վենետիկի Մխիթարյան հայրերից Մատթեոս Եվդոկիացին է: Այսպիսով՝ Ստեփանոս Շահումյանի և Աբրահամ Երևանցու աշխատությունները շարադրված են այն բեկումնային ժամանակահատվածում, երբ պատմական աշխատությունների շարադրումն արդեն դառնում էր առանձին մասնագիտություն, և անմիջական հեղինակների երկերը կարող էին հրապարակ գալ միայն մշակման ու հղկման փուլով անցնելուց հետո:

XVIII դ. 70-ական թվականներին, բոլորովին այլ աղբյուրագիտական հիմքի վրա և սկզբունքորեն տարբեր նպատակադրումով, պատմագիտական պրպտումներ է կատարել նաև հայ ազատագրական շարժման ականավոր գործիչներից մեկը՝ Մովսես Բաղրամյանը: Նրա «Նոր տետրակ, որ կոչի հորդորակ» աշխատությունը գնահատության է արժանացել գերազանցապես իր քաղաքական, հրապարակախոսական ուղղվածության շնորհիվ, մինչդեռ գրքի առաջին հինգ գլուխները նվիրված են հայոց պատմության հետազոտությանը: «Նոր տետրակի» վեցերորդ գլուխը հայոց պատմության հետ կապված աշխարհագրական տեղեկությունների յուրօրինակ հանրագիտարան է: Նախընթաց հատվածները հիմք են դարձել աշխատության հաջորդ գլխում անդրադառնալու հեղինակին զբաղեցնող հիմնական խնդրին՝ հայոց պետության կործանման պատճառներին: Հանրահայտ է այն քննադատությունը, որ Բաղրամյանը ուղղում է միապետական կարգերի հասցեին: Սակայն պատճառների թվարկման մեջ նա անդրադառնում է նաև հայ տիրակալների անմիաբանությանը, անջատողական ձգտումներին և առանձին վերլուծում այնպիսի պատճառ, ինչպիսին է հայ իշխանների տգիտությունը: Հասկանալի է, որ Բաղրամյանի վերլուծությունը հիմնված չէ պատմական փաստերի վրա և ավելի շուտ արտահայտում է նրա հայացքները, XVIII դ. համար հատկանշական գիտության և լուսավորության նկատմամբ հավատի ոգին:

XVIII դ. կեսերից հայ ազգային ինքնագիտակցության աճը, հայ ժողովրդի առջև ծառացած խնդիրները հայոց ամբողջական պատմության շարադրման պահանջ էին դնում: Այդ խնդիրը 1780-ական թթ. հաջողությամբ իրականացրեց Վենետիկի Մխիթարյան միաբանության անդամ Միքայել Չամչյանը

(1738–1823) իր եռահատոր «Պատմութիւն Հայոց» աշխատությամբ: Հայ պատմագիտության մեջ ներմուծվում էին մի քանի կարևոր նորույթներ, որոնք հետագայում ազդելու էին պատմագիտական մտքի զարգացման ողջ ընթացքի վրա: Մեծ ուշադրություն հատկացնելով սկզբնաղբյուրների ճշտության և արժանահավատության բացահայտմանը՝ հեղինակը մանրակրկիտ աշխատանք է կատարել՝ համեմատելով բազմաթիվ ձեռագրեր և ճշգրտելով իրեն անհրաժեշտ երկերի բնագրերը: Նա մշտապես համեմատել է նաև հայկական և օտար սկզբնաղբյուրների վկայությունները ու քննական համադրման ճանապարհով պարզաբանել բազմաթիվ բարդ հարցեր: Սկզբունքային նորություն էր հայոց պատմության ժամանակագրության կերտումը: Հանգամանորեն մշակված այդ ժամանակագրությունն ընկած է հետագա բազմաթիվ աշխատությունների հիմքում և այսօր էլ մասամբ պահպանել է իր արժեքը: Չամչյանը, զարգացնելով դեռևս XVIII դ. կեսերին հայտնված գաղափարները, առաջ էր քաշում հայ ժողովրդի պատմական դերի մասին մի նոր տեսություն: Նա փորձում էր հիմնավորել այն տեսակետը, որ Հայաստանը եղել է աստվածաշնչյան դրախտի գտնվելու վայրը, իսկ հայերենը՝ այն լեզուն, որից ծագել են մնացած բոլոր լեզուները: Չամչյանի առաջ քաշած գաղափարները ծառայում էին հայերի՝ որպես ուրույն ժողովուրդ հանդես գալու տեսակետի հիմնավորմանը, որից էլ բխում էր հայերի՝ իրենց ճակատագիրն անկախ տնօրինելու, ազատագրական պայքարի դուրս գալու իրավունքը: Միքայել Չամչյանը դարձավ հայոց պատմության նորովի հետազոտության, գիտական նոր դպրոցի հիմնադիր, իսկ նրա երկը համազգային տարածում և բարձր հեղինակություն ձեռք բերեց:

Այսպիսով՝ XVIII դ. 70-80-ական թթ. ստեղծված պատմական աշխատություններից Մովսես Բաղրամյանի և Միքայել Չամչյանի երկերը ներկայացնում են միջնադարյանից զգալիորեն տարբեր աշխարհընկալում, կրում արևմտաեվրոպական հասարակական-քաղաքական ու գիտական մտքի ակնհայտ ազդեցությունը: Հաջորդ տասնամյակների ընթացքում ևս, հատկապես բուն Հայաստանում ու հարակից տարածքներում, հայ հեղինակները շարադրել են միջնադարյան ավանդույթներով շարադրված և միևնույն ժանրերը ներկայացնող պատմական աշխատություններ, սակայն դրանք չեն, որ բնորոշում են ժամանակի պատմագրության էությունը. հայ հոգևոր կյանքում միջնադարը XVIII դարի վերջերին զիջում է իր դիրքերը:

Ազատ Բոզոյան
պատմական գիտ. դոկտոր
ԳԱԱ Արևելագիտության ինստիտուտ

ՀԱՅ ԻՐԱՎՈՒՆՔԻ ՊԱՏՄՈՒԹՅԱՆ ՄԻՋՆԱԴԱՐՅԱՆ ՀՈՒՇԱՐՁԱՆՆԵՐԸ

Հայոց իրավական մտածողության տարրերը սկիզբ են առել հայ ժողովրդի՝ պատմության ասպարեզ մտնելու պահից և ուղեկցել են նրան մինչև մեր օրերը: Տարբեր գավառների սովորութային բազմաթիվ յուրօրինակություններ, որոնք արտացոլված են ժողովրդի կյանքում, այսօր էլ գրավում են ազգագրագետների ուշադրությունը: Հայոց ազգային իրավունքի մի յուրօրինակ շերտ պահվում է սովորույթի և բարոյական կաղապարների ձևով ժողովրդական մտածողության մեջ[1], որի վերհանումը կօգնի Հայոց իրավունքի հուշարձանների հետազոտմանը, կխթանի ազգային կառույցների համակարգի լիակատար ուսումնասիրումը: Սակայն այստեղ մեզ ավելի շատ զբաղեցնում է իրավունքի գրավոր հուշարձանների դասակարգումը, որը սկսած XIX դարից գրավել է հետազոտողների ուշադրությունը:

Իրավունքը մարդկության պատմության զարգացման ընթացքի հետ առաջացած այն գիտելիքներից է, որը փոխազդեցության միջոցով անցել է քաղաքական ու պետական սահմանները և ծառայել հասարակության տարբեր շերտերի, հատկապես կառավարողների շահերին: Կան իրավունքի հուշարձաններ, որոնց շատ դրույթներ միահյուսվել են հետագայի օրենսգրքերում և դատաիրավական տարբեր համակարգերում: Այդ մասին են վկայում Բաբելոնի թագավոր Համմուրաբիի XIX դարի ընթացքում հայտնաբերված վիմագիր օրենսգիրքը, որի դրույթները կարելի է գտնել և՛ հունահռոմեական

[1] Հայոց իրավունքի այդ շերտի ուսումնասիրությունը հետազոտողների ուշադրությունը գրավել է դեռս XIX դարում: Այդ բնագավառում արժեքավոր ուսումնասիրություններ են թողել Գ. Խալաթյանը (Ծրագիր հայ ազգագրութեան և ազգային իրաւաբանական սովորութիւնների, Մոսկուա, 1887), Կ. Կոստանյանը (Պռոյգ և տուայր, «Ազգագրական հանդէս», 13, էջ 131-138), Խ. Սամուէլեանը (Հայ սովորութական իրաւունքը, Թիֆլիս, 1911) և ուրիշներ:

և մերձավորարևելյան իրավական պատկերացումներում, և՛ համաշխարհային իրավունքի հնագույն հուշարձաններում: Հայաստանը հնուց ի վեր գտնվելով Արևելքի և Արևմուտքի խաչմերուկում՝ ազդել և ազդվել է այդ պատկերացումներից և դարերի ընթացքում ձևավորել սեփական իրավական պատկերացումները: Իհարկե, նախագրային շրջանից մեզ են հասել փոքրաթիվ վիմագիր արձանագրություններ (ուրարտերեն, արամեերեն, հունարեն, լատիներեն), որոնք կարգավորել են իրավական որոշակի փոխհարաբերություններ: Դրանք հիմնականում թագավորական նոտարատնից դուրս եկած հրամաններ են, որոնց կարգադրությամբ կառուցվում էին նոր քաղաքներ (Էրեբունի և այլն), հեթանոսական աստվածությունների պաշտամունքի վայրերին տրված արտոնություններ են, որոնց քանակը հատկապես աճում է հելլենիզմի դարաշրջանում: Դրանք սահմանաքարեր են, որոնք կարգավորել են առանձին բնակավայրերի և շրջանների միջև սահմանները (հաստատված՝ Արտաշես Ա-ի ժամանակներում), նվիրատվական բնույթի և վաղ ավատական հողատիրությունը կարգավորող արձանագրություններ են, որոնք ընդլայնում են մեր գիտելիքները թագավորական տիրույթի կառավարման (Գառնիի արձանագրությունը) և իշխանական առանձին ընտանիքների տիրութների մասին (օրինակ՝ Գնթունիների թողած Ապարանի հունարեն արձանագրությունը և այլն), Հայաստանում հռոմեական լեգեոնների առանձին շրջաններում տեղակայման մասին վկայություններ են: Մեզ հասած վիմագիր արձանագրությունների մոտեցումներն իրավական որոշակի պատկերացումներ են արտացոլում, որոնցից շատերը հաստատագրված են հարևան ժողովուրդներից հասած իրավական հուշարձաններում (օրինակ՝ Ավեստա, հունահռոմեական օրենսդրություն և այլն): Դրանց պետք է գումարել նաև վաղ միջնադարյան հայ պատմագիրների երկերում պահպանված արժեքավոր վկայությունները, որոնք ընդարձակում են մեր գիտելիքները նախաքրիստոնեական դարաշրջանի հայոց իրավական մտքի մասին: Դրանց նշանակությունը որքան էլ մեծ է ստրկատիրության և վաղ ավատատիրության ժամանակաշրջանի Հայաստանի իրավական պատկերացումների ուսումնասիրության տեսանկյունից, այնուամենայնիվ դրանք չեն կարող փոխարինել օրենքների սիստեմատիկ շարադրանքին: Հայերեն գրավոր օրենսդրության առաջին հիշատակությունները Հայաստանում առկա են միայն գրերի գյու-

տից (405 թ.) հետո: Այդ շրջանից է մեզ հասել քրիստոնյա հայկական համակեցության հիմքը կազմող Աստվածաշնչի թարգմանությունը, որը հասարակության բարոյական նորմերի և իրավական մոտեցումների ձևավորման համար կարևոր խթան է հանդիսացել: Ազգային ավանդների հիմքի վրա առաջացած հայ քրիստոնեական մատենագրության մի շարք հուշարձաններ ևս ամբարել են իրավական մտածողության տարրեր, որոնք շուտով իրենց արտացոլումն են գտել ավատական հասարակության պայմաններում ձևավորված Կանոնագրքերում և Դատաստանագրքերում: Դարերի ընթացքում իրավունքի գրավոր հուշարձանների քանակն աճել է նոր երկերով: Հայոց իրավունքն օրինադրելու իմաստով ավելի աչքի ընկնող է եղել եկեղեցու դերը, քանի որ թագավորության կորստի երկարատև դարաշրջաններում (V-IX, XI-XII, XIV-XX դդ.) եկեղեցին է գրավել ազգային պետականության թափուր տեղը: Հայոց իրավունքի հուշարձանները ողջ միջնադարի ընթացքում անցել են ազգային համակեցության իրավաճանաչողության բովով, իսկ նրա նորմերը դարերի ընթացքում կիրառվել են հայ ժողովրդի հասարակական կյանքում:

Հայոց մատենագրությունը հարուստ է աշխարհիկ և եկեղեցական իրավունքի հուշարձաններով, որոնցով կանոնակարգվել է միջնադարյան Հայաստանի եկեղեցաքաղաքական կյանքը: Այս հուշարձանների մի նշանակալի մասը թարգմանվել է հարևան քրիստոնյա ժողովուրդների մատենագրություններից, հարմարեցվել հայկական միջավայրի կարիքներին ու սերտաճել Հայաստանում ստեղծված օրենսդրական ժառանգության հետ: Նկատելի է մեկ այլ գործընթաց ևս. XIII դարից հետո, պատմական Հայաստանի սահմաններից դուրս ձևավորված հայկական գաղութներում գործածության մեջ գտնվող օրենսդրական հուշարձանները թարգմանվել են լատիներեն, լեհերեն և ղփչաղերեն (Ղրիմ, Ռեչ Պոսպոլիտա, Լեհաստան), վրացերեն (Վրաստան) և ռուսերեն (Ռուսաստան), հայկական իրավունքի հուշարձանները սեփականությունը դարձնելով նաև այդ ժողովուրդների իրավական մտածողության: Միջնադարյան իրավունքի հայկական հուշարձանների ընդօրինակությունները պահպանվում են Երևանի Մաշտոցի անվ. Մատենադարանում, աշխարհի մի շարք ձեռագրատներում (Վենետիկի և Վիեննայի Մխիթարյան վանքերում, Երուսաղեմի Ս. Հակոբ, Զմմառի, Վատիկանի գրապահոցներ, Փարիզի ազգային գրադարան, Բրիտանական թանգարան, Բեռլինի կայսերական գրադարան և այլուր) և մասնավոր հավաքածուներում: Այս հրապարակման մեջ կփորձենք հնարավորության սահմաններում պատկերացում

տալ Հայոց իրավունքի տարաբնույթ հուշարձանների և նրանց ստեղծման և գործառնության ժամանակի մասին: Հայկական օրենսդրական երկերի մի մասի բնագրերը հրապարակված են, իսկ մյուսները՝ սպասում են իրենց ուսումնասիրողներին և հրատարակիչներին:

Ա. Եկեղեցական կանոններ

Սկսած V դարից, Հայոց մատենագրության մեջ մուտք են գործում մի շարք թարգմանական կանոնախմբեր տիեզերական (Նիկիայի, Կոստանդնուպոլսի, Եփեսոսի) և տեղական (Անկյուրիայի, Կեսարիայի[2], Նեոկեսարիայի, Գանգրայի և այլն) եկեղեցական ժողովների որոշումները: Հայերեն են թարգմանվում առաքյալներին և եկեղեցու սուրբ հայրերին (Բարսեղ, Աթանաս և

[2] Կեսարիայի ժողովի կանոնախմբի բնագիրը հայտնի է միայն հայկական սկզբնաղբյուրներին: Այդ բնագրի վրա եկեղեցական ժողովների և կանոնական իրավունքի մասնագետների ուշադրությունն է հրավիրել Ժ. Լեբոն, դեռևս 1938 թ. (տե՛ս Lebon J., Sur un concile de Césaré. – in: Le Muséon, 51(1938), p. 89-132): Նա, հայերենով պահպանված այս հուշարձանի և նեստորական սկզբնաղբյուրների հաղորդած վկայությունների վրա հիմնվելով, եկել է այն համոզման, որ Կեսարիայի ժողովը տեղի է ունեցել Նիկիայի տիեզերական ժողովից առաջ, հավանաբար 314-319 թթ. միջև: Շուտով Ժ. Լեբոնի տեսակետը քաղաքացիություն է ստանում բյուզանդագիտական գրականության մեջ (տե՛ս H.-G. Beck, Kirche und theologische Litteratur im byzantinischen Reich, Muenchen 1959, S. 50): Վ. Հակոբյանին ծանոթ չեն եղել այս հրապարակումները: Այնուամենայնիվ, հայագետը մասնավոր քննության ենթարկելով Կեսարիայի կանոնախմբի հոդվածները, ինքնուրույնաբար եկել է այն համոզման, որ դրանց մի մասը սերում են Անկյուրիայի ժողովի կանոնախմբի հունարեն այն հոդվածներից (Կես. Ա=Anc. 20, Կես. Գ=Anc.21, Կես. Դ=Anc.22, Կես. Ե=Anc.23, Կես. Է=Anc.24, Կես. Թ=Anc.25), որոնք բացակայում են Անկյուրիայի ժողովի կանոնախմբի հայերեն թարգմանության բնագրում (հմմտ. Կանոնագիրք Հայոց, աշխատասիրությամբ Վ. Հակոբյանի, հ. Ա, էջ 573-574): Վ. Հակոբյանը Կեսարիայի ժողովի կանոնների պատմականության հարցը երկբայելի է համարում՝ ավելացնելով. «Թեև այլ օրակարգով Կեսարիայում ժողով լինելու մասին կան տեղեկություններ, օրինակ, մինչև Գանգրայի ժողովը Կեսարիայի մի ժողովում նզովել են Սեբաստիայի եպիսկոպոս Եվստաթեոսին (տե՛ս «Սոկրատայ Սքոլաստիկոսի եկեղեցական պատմութիւն», Ա, էջ 205-206, կարդա՛ նաև Հեֆելեի Conciliengeschichte, Erster Band, § 48, էջ 442-43)»: Հիմնվելով Վ. Հակոբյանի եզրակացության վրա՝ Հ. Կաուֆհոլդը կարծում է, որ Կեսարիայի ժողովի հիշատակությունը հայկական, լատինական և նեստորական կանոնական հուշարձաններում շփոթի հետևանք է (հմմտ. H. Kaufhold, Die Rechtssammlung des Gabriel von Basra und ihr Verhältnis zu den anderen Sammelwerken der Nestorianer. Berlin. 1976, S. 11-14): Կեսարիայի մեկ այլ ժողովի կանոններին անդրադառնում է Հոնիգմանը:

այլն) վերագրվող կանոնախմբերը: Այդ կանոնախմբերի մի նշանակալի մասը մեզ է հասել ուրույն խմբագրությամբ և բնագրով, որը չի համապատասխանում մայր բնագրի այսօրվա վիճակին: Արդեն հնագույն պատմական վկայություններում տեղեկություններ են պահպանվել այն մասին, որ մեր եկեղեցու առաջին հայրերը լրացրել են դրանք և համապատասխանեցրել Հայաստանի իրավական դաշտի կարիքներին: Առաջին անգամ Շահապիվանի (444 թ.) ժողովում այդ վավերագրերն ի մի են հավաքվում, և դրանց ավելացվում են Հայոց ազգային եկեղեցու կողմից ստեղծված մի շարք կանոնախմբեր (Գրիգոր Լուսավորչի, Սահակ Պարթևի և այլն): Կանոնագրքի այս նախնական ժողովածուն հետևողական խմբագրության է ենթարկվում նախ V դարի վերջին՝ Հովհաննես Մանդակունի (478-490) կաթողիկոսի իշխանության տարիներին[3]: VI-VII դարերում տիեզերական եկեղեցում սկիզբ առած դավանաբանական պայքարին մասնակցում էր նաև Հայոց եկեղեցին, որը ևս հրավիրում էր ժողովներ (Դվինի Բ, Կարին-Թեոդոսուպոլսի և այլն) և հստակեցնում իր դիրքը հրապարակ եկած վարդապետությունների և Տիեզերական եկեղեցու կանոնների նկատմամբ:

Արաբական ռազմարշավների հետևանքով փոխվեց ուժերի հարաբերակցությունը տարածաշրջանում: Հայոց եկեղեցին հնարավորություն ստացավ ամրապնդել իր ինքնուրույնությունը Բյուզանդականից: VIII դարի առաջին կեսին՝ արաբական տիրապետության ժամանակաշրջանում, Եկեղեցական կանոնների ժողովածուն նոր խմբագրության է ենթարկվում Հովհաննես Օձնեցի կաթողիկոսի կողմից: Իր շատ թե քիչ լիակատար տեսքով, աղբյուրագետ Վազգեն Հակոբյանի նվիրումի շնորհիվ, մեր տրամադրության տակ ունենք Հայոց Կանոնագրքի միայն այս վերջին ժողովածուն:

Հայ եկեղեցական իրավունքի մեզ հասած հնագույն հուշարձաններից է Հովհաննես Օձնեցու[4] կազմած «Կանոնագիրքը» (728 թ.), որտեղ ի մի են բեր-

---

[3] Այս մոտեցումը զարգացրել են Վիեննայի մխիթարյան միաբաններ Գաթըրճեանը. Յ. Տաշեանը և Ն.Ակինեանը:

[4] Հովհաննես Օձնեցին (650?-728) ծնվել է Տաշիրք գավառի Օձուն գյուղում: Աշակերտել է Թեոդորոս Քռթենավորին (675?): Հայոց կաթողիկոս է եղել 717-728 թթ.: Իր կաթողիկոսության տարիներին հրավիրել է Մանազկերտի (726) եկեղեցական ժողովը (տե՛ս **Ա. Բոզոյան**,

ված ինչպես Տիեզերական եկեղեցու ժողովների և սուրբ հայրերի հեղինակած, այնպես էլ Հայոց եկեղեցու ներսում ստեղծված առանձին կանոնախմբեր (ընդամենը՝ 24): Հեղինակն այս ժողովածուի վերջում տեղադրել է իր կաթողիկոսության ժամանակ տեղի ունեցած եկեղեցական ժողովի կանոնները և ավարտել է հավաքածուն սեփական հիշատակարանով: Հովհաննես Օձնեցու Կանոնագրքում տեղ են գտել Առաքյալներին վերագրվող երեք կանոնախումբ, համընդհանուր եկեղեցու երեք տիեզերական և վեց տեղական ժողովների կանոնախմբերը, սուրբ հայրերին վերագրվող երեք կանոնախումբ: Այդ երկերի հիմնական մասը թարգմանված է հունարենից, մի քանիսն էլ՝ ասորերենից: Այդ կանոնախմբերը մեզ են հասել բազմաթիվ խմբագրական հավելումներով, որոնք հեռացրել են այդ բնագրերն իրենց նախատիպ բնագրերից: Թարգմանական կանոնախմբերը 15-ն են և ընդգրկում են մինչև Քաղկեդոնի ժողովը Տիեզերական եկեղեցու կողմից ընդունված հիմնական ժողովների որոշումներն ու սուրբ հայրերին վերագրվող կանոնախմբերը: Դրանց ավելացված են Հայոց եկեղեցու սուրբ հայրերի ստեղծած կանոնախմբեր և Հայոց տեղական ժողովների կանոնախմբերը, ընդամենը 9 կանոնախումբ:

Այս 24 կանոնախմբերի մեջ Հովհաննես Օձնեցին չի մտցրել իր տրամադրության տակ եղած որոշ կանոնախմբեր, որոնց մի մասի բնագրերը հավանաբար ժամանակի ընթացքում կորել են կամ անմատչելի են եղել (օրինակ՝ Աշտիշատի և Վաղարշապատի ժողովների և այլն), իսկ մյուս մասն էլ պահպանվել են կա՛մ առանձին կանոնախմբերի տեսքով (Ներսես Մեծի, Կոմիտասի և այլն), կա՛մ էլ մտել են Կանոնագրքի՝ հետագայում ընդարձակված խմբագրությունների մեջ (օրինակ՝ Կարին-Թեոդոսուպոլսի և Դվինի ժողովների կանոնախմբերը): Նման կանոնախմբերից ուշադրության արժանի է Կանոնագրքի հետագա խմբագրություններում պահպանված Երկրորդ Նիկիական կանոնախումբը, որը V դարում ստեղծված, տիեզերական (Նիկիա-

---

Հովհաննես Օձնեցին և «Սակս ժողովոց» երկի բնագիրը, «Սուրբ Հովհան Օձնեցի Հայրապետը և իր ժամանակը», Ս. Էջմիածին, 2004, էջ 90): Բացի Կանոնագրքի կազմումից, նրա գրչին են պատկանում նաև VIII դարի Հայոց եկեղեցու գործիչներին հուզող խնդիրների շուրջ գրված մի շարք պատմական, կանոնական և հրապարակախոսական երկեր, հոգեզմայլ շարականներ:

յի) և տեղական (Անկյուրիայի, Կեսարիայի, Գանգրայի) ժողովների որոշումների մի ինքնատիպ ժողովածու է, որի մեջ պահպանված հոդվածները հաճախ ավելի հարազատ են նույն կանոնների՝ մեզ հասած հունարեն խմբագրություններին, երբեմն էլ, ավելի նախնական վիճակ են արձանագրում: Հետևաբար, հայկական Կանոնագրքի ստեղծման պատմությունը պետք է բաժանել երեք փուլի. ա. Հովհաննես Օձնեցուց առաջ գոյություն ունեցած ժողովածուներ, բ. նրա կողմից ստեղծված հավաքածու, և գ. այս ժողովածուի հիմքի վրա հետագայում կատարված ընդարձակումներ և նոր խմբագրություններ, որոնք իրենց կազմում ընդգրկում են նաև Հովհաննես Օձնեցու հավաքումից առաջ ստեղծված մի շարք կանոնախմբեր:

«Կանոնագիրք Հայոց»-ը ողջ միջնադարի ընթացքում դիտվել է իբրև իրավաբանական ակտերի պաշտոնական ժողովածու, որի կանոնները բազմիցս օգտագործվել են նաև քաղաքացիական օրենսգրքերում, հաստատագրվել վիմագիր արձանագրություններում: Թեպետ Հովհաննես Օձնեցու կազմած «Կանոնագիրք Հայոց»-ն ունի անհատականացված բնույթ և կրում է այդ հզոր գործչի գործունեության ընդգծված կնիքը, այնուամենայնիվ, իր ստեղծման օրից ժողովածուն պաշտոնական կերպարանք է առել, թեև այդ մասին չի պահպանվել որևէ կոնկրետ վկայություն[5]: Հովհաննես Օձնեցին իր գործունեությամբ տանում էր բացահայտ հակաքաղկեդոնական քաղաքականություն, որը պետք է արձակեր նրա ձեռքերը արաբների հետ փոխհարաբերություններում և ամրապնդեր Հայոց եկեղեցու ինքնավարությունը: Այս մոտեցումը բազմիցս փաստվում է նրա ստեղծած Կանոնագրքի բովանդակությամբ:

Հետագայում առաջացել են Կանոնագրքի տարբեր խմբագրություններ, որոնց հիմքում միշտ առկա է Հովհաննես Օձնեցու ստեղծած կանոնական ժողովածուն, որն արդեն X դարի վերջում ընդարձակվել էր և ուներ շուրջ 40 կանոնախումբ: Սկզբնաղբյուրների անուղղակի վկայություններով պարզվել է նաև, որ Անանիա Մոկացին և Մխիթար Գոշն օգտագործել են Կանոնագրքի ընդարձակված այս խմբագրությունը[6]: Ճշտված է այդ հեղինակների ձեռքին եղած Կանոնագրքի տարբերակի բնագրերի մոտավոր սահմանը:

---

5 **Խ. Սամուէլեան**, *Հին Հայ իրաւունքի պատմութիւն*, հ. Ա, էջ 47 և 49:

6 Կանոնագիրք Հայոց, Բ, էջ ԻԹ:

Տարբեր ժամանակաշրջաններում Կանոնագիրք մտած երկերի քանակը ճշտելու գործում բավական նուրբ բնագրագիտական աշխատանք է կատարված Հ. Տաշեանի[7], Ս. Տիգրանյանի[8], Ն. Ակինյանի[9], Վ. Հակոբյանի[10] և այլոց կողմից:

Կանոնագրքի հնագույն ձեռագիրը մեզ է հասել XI դարից: Այն ընդօրինակվել է 1098 թ. տեր Խաչիկի օրինակից, սկզբում Սև լեռան Պաղլահու վանքում, ապա՝ Արմեն լեռան վրա գտնվող Հովհանա անապատում[11]: X դարում առկա 40 կանոնական երկերին, 1098 թ. ընդօրինակված ձեռագրում ավելացված է շուրջ 17 նոր կանոնախումբ, և Հայոց Կանոնագրքում դրանց թիվը հասել է 57-ի: Այս նորամուծություններն արդյունք էին Հովհանա վանքի վանահայր Մելիտեի, փոխանորդ Գրիգորիսի և ձեռագրի գրիչ Հովհաննեսի աշխատասիրության[12]: Կանոնագրքի ընդարձակված այս տարբերակն արդեն XII դարի երկրորդ կեսին շրջանառության մեջ է եղել Սկևռայում և օգտագործվել, հավանաբար Ներսես Լամբրոնացու կողմից:

Հովհաննես Օձնեցու Կանոնագրքի այս ընդարձակված տարբերակի հիման վրա, սկսած XIII դարից, առաջանում է մի նոր խմբագրություն, որը պայմանականորեն անվանվում է Բ խմբագրություն: Այստեղ արդեն, ըստ ժամանակագրական հերթականության, փոխվում է 57 կանոնախմբերի դասավորությունը[13]: Իրար կողք են բերվում նույն հեղինակներին վերաբերող տարբեր կանոնախմբերը, ավելացվում են նորերը: Ըստ 1611 թ. Կ. Պոլսում ընդօրինակված մի մատյանի, որի ընդօրինակողը Հակոբ Քյոթահիացին է,

---

7 Վարդապետութիւն Առաքելոց. անվաւերական կանոնաց մատեանը. թուղթ Յակոբայ առ Կոդրատոս և Կանոնք Թադդէի, Քննութիւն և բնագիրք գրեց և հրատարակեց **Յ. Տաշեան**, Վիեննա 1896:

8 **Сиракан Тигранян**, *Древне-армянская книга канонов. Очерки описания и изследования памятника*, I, описательная часть, Петроград, 1918.

9 **Ն. Ակինեան**, *Թուղթ Մակարայ Բ Երուսաղէմի հայրապետի առ Վրթանես եպիսկոպոսապետ Սիւնեաց յաղագս կարգաց եկեղեցւոյ*, Վիեննա 1930, էջ 93-110, **Ն. Ակինեան**, *Ազարիա վ. Սասնեցի աստղագէտ, տոմարագէտ և տաղաչափ*, ՀԱ, 1936, էջ 315-320, 324-325:

10 Կանոնագիրք Հայոց, Բ, էջ Ժ-ԽԱ:

11 Այդ ձեռագիրը պահվում է Նոր Ջուղայի Ամենափրկիչ վանքում (թ. 131):

12 Կանոնագիրք Հայոց, Բ, էջ ԻԷ:

13 Իհարկե, միայն նշված հատկանիշի փաստարկմամբ անհնար է ճշտել այս խմբագրության առաջացման ժամանակը:

տվյալ խմբագրության ստեղծողը Գեորգ (1245-1301) Լամբրոնացին կամ Սկևռացին է[14]: Այս խմբագրության հնագույն ձեռագիրը, մեր կարծիքով, ՄՄ-7615 մատյանն է, որն ընդօրինակվել է 1353 թթ., հավանաբար, Հովհաննես Երզնկացու 1326/7 թ. կազմած նախօրինակից: Նույն խմբագրության մի այլ ընդօրինակություն է, Անկյուրիայի Կարմիր Վանքի թ. 43 մատյանը, որն Ազարիա Սասնեցու պատվերով 1609 թ. ընդօրինակել է Սիմեոն Լեհացին: Վերջինս էլ հայտնում է, որ այս օրինակի պակասները լրացրել է Գեորգ հոետորը: Վազգեն Հակոբյանը, հիմնվելով XV դարում Կանոնագրքի նոր խմբագրության վրա աշխատած Հակոբ Ղրիմեցու վկայության վրա, կարծում է, որ այդ լրացումները պատկանում են վերջինիս ուսուցիչ, XIV դարի վերջի և XV դարի սկզբի մատենագիր, Հովհան Որոտնեցու աշակերտ Գեորգ Երզնկացու գրչին[15]:

Կանոնագրքի այս օրինակն էլ օգտագործելով, 1609 թ. իր ընդօրինակության մեջ նոր հավելումներ է կատարել Գրիգոր Կեսարացու աշակերտ Ազարիա Սասնեցին[16], որի ստեղծած խմբագրությունն էլ 1609 թ. ընդօրինակել է Սիմեոն Լեհացին[17]: Այս նույն ժողովածուից 1611 թ. Կանոնագրքի իր տարբերակն է ընդօրինակում Հակոբ Քյոթահիացին (Կուտինացի): Բացի հիշյալ խմբագրություններից՝ գոյություն ունեն նաև Կանոնագրքի առանձին ձեռագրական խմբեր, որոնք մատենագրական այս հուշարձանի ուսումնասիրության համար կարևոր նշանակություն ունեն:

XIV-XVII դարերում ստեղծվում են նաև հայկական առաջին համակարգված Կանոնագրքերը: Կանոնագրքի օգտագործման փաստերի կարելի է հանդիպել գրեթե ամբողջ միջնադարյան մատենագրության մեջ: Բազմաթիվ

---

14 Կանոնագիրք Հայոց, Բ, էջ ԼԵ:

15 Կանոնագիրք Հայոց, Բ, էջ ԼԵ:

16 Ազարիա Սասնեցին (1570՞-1628) վարդապետական կոչումը ստացել է Կ. Պոլսի Գրիգոր Կեսարացի պատրիարքից: Կ. Պոլսում ուսանելու տարիներին սովորել է իտալերեն: Նիկոմեդիայի կողմերում վանք հիմնելու անհաջող փորձեր է կատարել: 1628 թ. մահացել է Անտիոքից Եգիպտոս ուղևորվող նավի մեջ: Ըստ Գրիգոր Դարանաղցու՝ նրա դիակը ծովն է նետվել: Այն Տրիպոլսի մոտ գտել են մարոնիտ հոգևորականները և փառավորապես թաղել: Ազարիայից մեզ են հասել պատմությանը, աստղագիտությանը, տոմարին ու երկրաչափությանը նվիրված աշխատություններ: Նա իտալերենից հայերեն է թարգմանել Պտղոմեոսի աշխարհացույցը (տե՛ս **Ն. Պողարեան**, *Հայ գրողներ*, Երուսաղեմ, 1971, էջ 493-496):

17 Տե՛ս Անկիւրիայի Կարմիր վանքի թ 43 մատյանը:

քաղվածքների ենք հանդիպում հատկապես XIX դ. կաթողիկոսական և հոգևոր բարձր իշխանությունների գրություններում: Օրինակ՝ 1815 թ. Ներսես Աշտարակեցին պատժում է Սադախլուի Հովսեփ քահանային ապօրինի պսակ կատարելու համար՝ մեղադրանքը հիմնավորելով Կանոնագրքից բերված քաղվածքներով[18]: 1915 թ. Գեորգ Ե կաթողիկոսը հիշեցնում է իր սինոդին, որ հարկավոր է ամուսնական հարաբերությունները կարգավորելիս հետևել Կանոնագրքին[19]: Նմանատիպ դատական գործերում Կանոնագիրքը նախընտրում էին նաև գաղթօջախներում, ինչպես դա երևում է 1909 թ. Մատթեոս Բ կաթողիկոսին Մանչեստրից ուղարկված նամակից[20]:

«Կանոնագիրք Հայոց»-ում հստակորեն արձանագրված են հայոց ավատական հասարակության դասային առանձնահատկությունները, շեշտված է եկեղեցու տեղը հասարակական կյանքում: Դարերի ընթացքում նորովի խմբագրված ժողովածուները կարգավորել են հասարակական փոխհարաբերությունները եկեղեցու ներսում և երբեմն էլ նրանից դուրս՝ առանձին դասերի ու անհատների միջև, եկեղեցական կազմակերպության շրջանակներում: Կանոնագրքի հոդվածների մի նշանակալի մասը վերաբերում է դավանանքին և պաշտամունքի ծիսական հարցերին, քանի որ հենց դրանով է Հայոց եկեղեցին և հասարակությունը պետականության չգոյության պայմաններում դիմակայել օտար ուժերին և պահպանել ազգային մշակույթի ինքնակայությունը: Այս երկը պարունակում է նաև Հայոց նահապետական կենցաղին, ապրելակերպին և պատկերացումներին վերաբերող բազմաթիվ վկայություններ, որոնց դեմ դարերի ընթացքում պայքարել է եկեղեցին: Կանոնագրքի մի շարք հոդվածներ ուղղված են միջնադարյան Հայաստանում տարածված աղանդավորական շարժումների դեմ: Այս երկը կարգավորում է ամուսնության և բարոյականության, գողության և կաշառակերության, մարդկային արատների և հարբեցողության, հասարակական-տնտեսական կյանքի կարգավորման բազմազան խնդիրներ: Այս հուշարձանն ընդլայնում է մեր պատկերացումները Հայաստանում գոյություն ունեցող հողային և ավատական փոխհարաբերությունների, հարկային համակարգի, դատավարության մեջ կիրառված դրամական և մարմնական պատիժների մասին:

---

18 **Վ. Հակոբյան**, *Կանոնագիրք Հայոց Բ*, էջ ՃԺԵ:
19 Նույն տեղում, էջ ՃԺԵ-ՃԺԶ:
20 Նույն տեղում, էջ ՃԺԶ:

Բ. VII-XI դարերի Հայոց միջնադարյան իրավունքի այլ հուշարձաններ

Միջնադարյան Հայաստանում եկեղեցու գաղափարախոսական հիմքն Աստվածաշունչն էր, ուր արձանագրված բարոյախրատական նորմերը կազմում էին այն օրենքը, որոնցով առաջնորդվում էր միջնադարյան հասարակությունը: Իզուր չէ, որ այլակրոն մուսուլմանին միջնադարյան հասարակության մեջ անվանում են անօրեն, իսկ կրոնի, հավատի ու դավանանքի հիմնական հոմանիշն է դառնում օրենքը: Այս հասկացության տակ հասկացվում էր բարոյախրատական նորմերի այն ամբողջությունը, որով առաջնորդվում էր կրոնական տվյալ համայնքը, այս դեպքում Հայոց եկեղեցին, որի բարոյախրատական ամենահզոր զենքն Աստվածաշունչն էր: Քրիստոնեության առաջին դարերից Հայաստանում ստեղծվում էին կանոնական երկեր, որոնք վերաբերում էին եկեղեցու դավանաբանությանը (Ագաթանգեղոսի պատմության հատված դարձած «Վարդապետութիւն»-ը, Գրիգոր Լուսավորչի «Յաճախապատում» ճառերը), որոնք ունեին նաև բարոյախրատական նշանակություն և Աստվածաշնչից բերված բազմաթիվ քաղվածքներով կարգավորում էին քրիստոնյա հասարակության բարոյական և դավանաբանական սկզբունքները: V-VI դարերի ընթացքում քրիստոնեական աշխարհը հուզած դավանաբանական վեճերն իրենց շրջապտույտի մեջ առան նաև Հայաստանը, որը սեփական ուղղությունն ընտրեց դավանաբանության մեջ և դրանք ամրագրեց իրավական նշանակություն ստացած ժողովածուներում («Կնիք Հավատո», «Գիրք թղթոց»): Դրանց նպատակն էր արձանագրել և պաշտպանել հայոց եկեղեցու ծիսական և դավանաբանական առանձնահատկությունները այլ եկեղեցիների ոտնձգություններից:

Հայոց հնագույն, նախարարական կարգը պահպանելու միտումով էին ստեղծվում բազմաթիվ գահնամակներն ու զորանամակները, որոնցում հաստատագրվում էր տարբեր նախարարական տների դիրքը հասարակության կյանքում: Այդ հուշարձանների հնագույն ընդօրինակությունները մեզ են հասել X-XI դարերից, սակայն պահպանված նյութը թույլ է տալիս ասել, որ դրանք կազմվում էին հին վավերագրերի վրա, որոնց հետքերն առկա են Փավստոս Բուզանդի, Մովսես Խորենացու և Սեբեոսի Պատմություններում, նախամուսուլմանական Իրանի և Բյուզանդական կայսրության քաղաքական կառուցվածքում:

Երկրի բյուզանդական մասի կյանքում հասարակական հարաբերությունները կարգավորելու համար օրենսդրական նախաձեռնությամբ հանդես էին գալիս բյուզանդական կայսրերը, որոնք իրենց մի շարք նովելներով փորձում էին ձևափոխել ժառանգական և ամուսնական փոխհարաբերությունները Հայաստանում և այդ տեղական սովորություններն ու օրենքները հարմարեցնել բյուզանդական օրենսդրությանը: Նույն մտահոգությամբ իրավական գործունեություն էին ծավալել նաև Սասանյան արքաները, որոնք Հայաստանի պարսկական մասի ներքին կառուցվածքը փորձում էին հարմարեցնել սեփական իրավական պատկերացումներին: Երկու պետություններն էլ Հայաստանի ներքին կառուցվածքը փորձում էին կառավարելի դարձնել իրենց պետական կառույցների կողմից:

VII դարի վերջում Արաբական խալիֆայության նվաճած Հայաստանը երկար ժամանակ ստիպված էր մնալ այդ պետության իրավական դաշտի սահմաններում: Այս հանգամանքը ստիպում էր հայկական հասարակության կառավարման բազմաթիվ նորմեր հարմարեցնել մուսուլմանական շարիաթի սկզբունքներին: Հիշատակված քաղաքական ազդեցությունների ուսումնասիրությունը Հայոց իրավունքի վրա դեռևս սպասում է իր հետազոտողին[21]:

Բագրատունյաց թագավորության շրջանում հայկական ծեսի կանոնականացման փայլուն օրինակ է Մաշտոց Եղվարդեցի[22] կաթողիկոսի (897-898) ստեղծած Մաշտոց ժողովածուն, որով եկեղեցին կարգավորում է եկեղեցական պաշտամունքի և գործունեության հիմնական խնդիրները: Այստեղ են արձանագրված ծիսական կարևորություն ունեցող բոլոր խնդիրները, որոնց հայ հոգևորականը հանդիպում էր առօրյա կյանքում: Ժողովածուն դարերի ընթացքում հետզհետե ընդարձակվել է, սակայն պահպանել է հեղինակի մտահղացած կուռ կառուցվածքը:

---

21 Հատկապես մեծաքանակ նյութ է պահպանվել Օսմանյան կայսրության շրջանից: Տե՛ս **Ա. Փափազյան**, *Թուրքական վավերագրերը Հայաստանի և հայերի մասին (16-19-րդ դարեր)*, Երևան 1999, էջ 34-77, 130-255:

22 Մաշտոցի հայրը ծնունդով Եղվարդ բնակավայրից էր, սակայն հաստատվել էր Սյունիքի Սոթք գավառում, որտեղ և ծնվել է Մաշտոցը: Մաքենոցաց վանքում նա Սյունյաց Դավիթ եպիսկոպոսից (840-857) ստացել է իր կրթությունն ու քահանայական աստիճանը: Մաշտոցը 874 թ. Սևանա կղզում վանք է կառուցում և մինչև 898 թ. վարում վանահոր պաշտոնը: Կաթողիկոս է եղել ընդամենը 7 ամիս (897-898): Մաշտոցի աշակերտներից է Հովհաննես Դրասխանակերտցին: Մաշտոց Եղվարդեցու մատենագրական ժառանգությունից մեզ է հասել մի քանի նամակ և հիշատակված ծիսական ժողովածուն:

Հայաստանի տեղական իրավունքը միավորված հայկական պետության շահերի համար մի վերջին անգամ փորձեցին օգտագործել Բագրատունիները: Այս ժամանակ երկրում առաջացավ Բագրատունյաց հովանու տակ միավորված պետական միավորների մի լայն համակարգ, որի հիմնական սկզբունքը նախարարական տների տեղական իրավասությունների ընդլայնումն էր: Ցավոք, այս գործընթացը չհասավ իր տրամաբանական վախճանին, Բագրատունյաց թագավորության կործանումով կանգ առավ հասարակական նոր կառուցվածքների առաջացումը Մեծ Հայքի տարածքում: Այնուամենայնիվ, այդ ժամանակներից մնացած մի շարք քաղաքական հաստատություններ կարողացան ցույց տալ իրենց կենսունակությունը դարերի ընթացքում: Մինչև XIX դարը պահպանվեցին բազմաթիվ իշխանական տներ, հատկապես Արցախում, որոնք միշտ մնացին Հայաստանում ազատագրական պայքարի հիմնական կրողները: Ցավոք, Բագրատունյաց շրջանի իրավական նորմերը գրառման չարժանացան, և մեր պատկերացումները Հայոց իրավունքի այս փուլի մասին սահմանափակվում են պատմիչների հաղորդած աղքատիկ տեղեկություններով ու սակավաթիվ վիմագիր արձանագրություններով: Իրավունքի պատմաբանի համար բազմաթիվ մութ դրվագներ ունի Հայոց օրինագիտության այս շրջանը, հատկապես տարօրինակ է, որ գրավոր քաղաքացիական օրենսդրություն չավանդած այս պետության կործանումից մեկ դար հետո հայոց հասարակության մեջ մեծ մտահոգություն է նկատվում քաղաքացիական իրավունքի հուշարձանների ստեղծման բնագավառում: Հայոց իրավունքի գրավոր այդ հուշարձանների (մանավանդ Մխիթար Գոշի Դատաստանագրքի) բազմակողմանի ուսումնասիրության ընթացքում էլ ի հայտ են գալիս իրավական սկզբունքներ, որոնցով առաջնորդվում էին Հայաստանում մինչև XI դարի առաջին կեսը:

Գ. Իրավագիտական խառը (քաղաքացիական և եկեղեցական) հուշարձաններ

Կանոնագրքի հիման վրա եկեղեցաքաղաքացիական օրենսդրական հուշարձանի ստեղծման առաջին փորձ կարելի է համարել Դավիթ Ալավկաորդի[23] Գանձակեցու «Կանոնական օրենսդրությունը» (XII դարի առաջին կես): Այս իրավական հուշարձանը մեզ է հասել մի քանի խմբագրություններով, որոնցից միայն մեկն է հրատարակված[24]: Այս երկում հեղինակը բանաձևում է սուրբ, անսուրբ և պղծված կերակուրների նկատմամբ վերաբերմունքը, սահմանում է այլակրոնի կարգավիճակը եկեղեցում (այլակրոնի մկրտություն) և ամուսնական փոխհարաբերություններում (այլազգու հետ ամուսնություն), անդրադառնում է քահանայի հիմնական պարտականություններին, ամուսնական զույգի՝ միմյանց և երեխաների հանդեպ ունեցած պարտականություններին, ամուսնացած քահանայի վարքին, սեռական այլասերվածության, քահանաներին անարգողների, դրամը տոկոսով տվողների, եկեղեցու հարկը չտվողների, կախարդությամբ զբաղվողների նկատմամբ հասարակության վերաբերմունքին:

Հայոց կանոնական և քաղաքացիական իրավունքի ուսումնասիրության բնագավառում ինքնուրույն նշանակություն է ձեռք բերել նաև Ներսես Շնորհալու[25] «Թուղթ Ընդհանրականը»: Այս նամակը գրված է 1165 թ., այն պահին,

---

23 Դավիթ Ալավկաորդին XII դարի սկզբի մատենագիր է: Ժամանակակիցն ու գործակիցն է եղել Հովհաննես Սարկավագի: Զբաղվել է մանկավարժական գործունեությամբ: Գանձակեցի Արքայություն քահանայի խնդրանքով գրել է կանոնների իր ժողովածուն: Նա հավանաբար մահացել է 1139 թ. հետո, քանի որ միջնորդել է Գրիգոր Գ Պահլավունի կաթողիկոսի առաջ Գագիկ եպիսկոպոսի թեկնածությունը՝ իբրև Աղվանից կաթողիկոսության թեկնածուի:

24 **Ա. Աբրահամյան**, Դավիթ Ալավկա որդու կանոնները, *Էջմիածին*, 1952, սեպտ.-հոկտ., էջ 48-57, նոյեմբ.-դեկտ., էջ 56-67, 1953, հունվ., էջ 56-62, փետրվ., էջ 53-60, մարտ, էջ 51-63: Այս դատաստանագրքի բնագիրը անգլերեն թարգմանությամբ հրապարակել է նաև Ջ. Դովսեթը. The penitential of David of Gandjak. Edited by C.J.F.Dowsett, Louvain 1961 (=Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. vol. 216-217 = Scriptores Armeniaci 3 - 4):

25 Ներսես Շնորհալին (1102՞-1173) ծնվել է իր հորը՝ Ապիրատ Պահլավունուն պատկանող Ծով դղյակում: Ուսումը ստացել է Քեսունի Կարմիր վանքում՝ Ստեփանոս Մանուկ վար-

երբ Ներսես Շնորհալին իր եղբայր Գրիգոր Գ Պահլավունու կենդանության օրոք ընտրվեց աթոռակից կաթողիկոս: «Թուղթ Ընդհանրականի» հեղինակը դիմում է հայկական հասարակության բոլոր դասերին ու շերտերին, Հայոց եկեղեցու հոգևոր կենտրոն Հռոմկլայից խրատներ է հղում իր հոտին՝ փաստորեն շեշտադրելով այն հարցերը, որոնք անհանգստացնում էին Հռոմկլայում հաստատված Հայոց կաթողիկոսարանին, որն իր վրա էր վերցրել ժողովրդի բարոյական դիմագծին հետևելու պարտականությունը: Այս երկում խրատներն ուղղված են ողջ Մերձավոր Արևելքում սփռված հայկական հասարակության հետևյալ դասերին՝ կրոնավորներին, վանքերի առաջնորդներին, եպիսկոպոսներին, քահանաներին, իշխաններին, զինվորներին, քաղաքաբնակներին, երկրագործներին և կանանց: Այս բաժանումից ակնհայտորեն նկատելի է, որ հայ հասարակությունը ևս, ինչպես միջնադարյան Եվրոպայի մյուս ավատական սոցիումները, ունի եռամասն կառուցվածք՝ հոգևորականություն, իշխող դասակարգեր (ազնվականություն և զինվորականություն) և երրորդ դաս (քաղաքաբնակներ և երկրագործներ): «Թուղթ Ընդհանրականի» բնագրի աղյուծի բաժինը ապագա կաթողիկոսը նվիրել է հոգևորականությանը, որտեղ բազմազան խրատներ է տալիս այդ դասի տարբեր աստիճաններում գտնվող շերտերին: Երկն ունեցել է բարոյակրթիչ նշանակություն, կանոնավորել է հասարակության ներքին կյանքը: «Թուղթ Ընդհանրականը» ծրագրային փաստաթուղթ է և դարեր շարունակ ուղեկցել է հայ հոգևորականության բազմաթիվ սերունդների: 1268 թ. այն երկրորդ անգամ

դապետի դասարանում, ուր և ստացել է Շնորհալի մականունը: Իր եղբայր Գրիգոր Գ կաթողիկոսից (1113-1166) ստացել է քահանայական ձեռնադրություն և երիտասարդ տարիքում հասել է եպիսկոպոսության աստիճանի, եղբոր հետ կիսելով նրա պաշտոնավարության բոլոր մտահոգությունները՝ գործուն մասնակցություն է ունեցել լատին և հույն եկեղեցիների հետ վարվող բանակցություններում, փորձել է դադարեցնել Ռուբինյան և Օշինյան իշխանական տների հակամարտությունը: 1165 թ. Գրիգոր Գ-ի պարտադրմամբ ձեռնադրվում է աթոռակից կաթողիկոս, իսկ նրա մահից հետո գլխավորում է Հայոց եկեղեցին: 1173 թ. թաղվել է Հռոմկլայի բերդում: Շնորհալին հայ մատենագրության ամենանշանավոր գործիչներից է: Նա կարգի է բերել Շարակնոցը, Ժամագիրքը, գրել բազմաթիվ գանձեր ու տաղեր: Ներսես Շնորհալին նաև Հայոց եկեղեցու ամենաճանաչված աստվածաբան գիտնականն է, որի երկերը ուղեցույց են եղել հետագա սերունդների համար:

բազմացրել և Հայոց եկեղեցու բոլոր թեմերն է ուղարկել Հակոբ Կլայեցի (1268-1286) կաթողիկոսը:

Ներսես Շնորհալու այս երկի օրինակով է գրվել նաև Հովհաննես Երզնկացու[26] «Խրատ հասարակաց քրիստոնեից» երկը (XIII դար) և այլ նմանաբնույթ երկեր, որոնց նշանակալի մասը դեռևս հրապարակված չէ և սպասում է իր ուսումնասիրողներին:

Դ. Քաղաքացիական օրենսգրքեր

XII դարի վերջին և XIII դարի սկզբին Հյուսիսային Հայաստանում, Զաքարյան իշխանական տան[27] հովանու ներքո, ստեղծվում է Հայոց աշխարհիկ իրավունքի անդրանիկ քաղաքացիական ժողովածուն՝ Մխիթար Գոշի[28] «Դատաստանագիրքը»: Հատկապես կարևոր է այս հուշարձանի նախադրությունը, որում հեղինակը քննարկում է իրավունքի տեսությանն ու պրակտիկ գործադրությանը վերաբերող հարցեր, որոնցով և Մխիթար Գոշը Հայոց իրավունքի համապարփակ տեսության հիմքն է դնում: Գիտությանը հայտնի

---

26 Հովհաննես Երզնկացին (1240-1293) ծնվել է Եկեղեաց գավառի Արկա գյուղում, կարճահասակության համար ստացել է Պլուզ մականունը: Սեպուհ լեռան Ս. Մինաս վանքում ուսանել է Հովհաննես վարդապետին, ապա աշակերտել է նաև Վարդան Արևելցուն Կայենոնորի վանքում: 1281 թ. ուխտի է գնացել Երուսաղեմ, իսկ հետդարձի ժամանակ երկու տարի (1281-1282) դասավանդել է Հռոմկլայի կաթողիկոսական դպրատանը: 1284 թ. նրան հանդիպում ենք Տփղիսում, իսկ 1287 թ. երկրաշարժի ժամանակ՝ Երզնկայում: Թաղվել է Երզնկայի Ս. Նշան եկեղեցում: Բացի իրավական բովանդակության երկերից՝ նրանից մեզ են հասել բազմաթիվ տաղեր, ճառեր և մեկնություններ:

27 Զաքարյանների իշխանական տունը Վրաց թագավորությանը ենթակա հայկական իշխանություն էր:

28 Մխիթար Գոշը (1140-1213) ծնվել է Գանձակ քաղաքում: Աշակերտել է Հովհաննես Տաուշեցի վարդապետին, ապա իր գիտելիքները խորացրել է Սև լեռների վանքերում: Երկրաշարժի հետևանքով ավերված Գետիկի վանքից հեռանալով՝ Կայենի գավառում կառուցում է Նոր Գետիկի վանքը, որտեղ և հաստատվում է իր աշակերտներով: Բացի «Դատաստանագրքից»՝ նրա գրչին են պատկանում նաև մի շարք այլ մատենագրական երկեր (վկայաբանություններ, աղոթքներ, ժամանակագրություն, առակներ, մեկնություն Երեմիայի, Թուղթ): Նրա աշակերտներից ամենանշանավորը Հովհաննես Վանականն է:

է այս հուշարձանի երեք խմբագրություն[29], որոնցից յուրաքանչյուրն ունեցել է գործավարման իր շրջանակները, ժամանակը և տարածքը: «Դատաստանագիրքը» մեզ է հասել հեղինակի ինքնագիր օրինակով, որի վրա արդեն XIII դարի ընթացքում ստեղծվել են նոր խմբագրություններ: Մխիթար Գոշի «Դատաստանագրքի» ձեռագրերի և սկզբնաղբյուրների վերհանումն ու ուսումնասիրությունը հայագիտության առաջնահերթ խնդիրներից մեկն է:

Մխիթար Գոշի երկի անմիջական ազդեցությամբ և հետևողությամբ է կազմել իր Դատաստանագիրքը[30] XIII դարի Կիլիկյան Հայաստանի նշանավոր զինվորական և քաղաքական գործիչ Սմբատ Սպարապետը[31]: Քաղաքացիական օրենսդրության հիշատակված հուշարձանները՝ դատաստանագրքերը, արտացոլում են Մեծ Հայքի և Կիլիկիայի հայկական թագավորության[32] հասարակական կյանքը, տնտեսական և ներքաղաքական փոխհարաբերությունները:

---

29 Մխիթար Գոշի Դատաստանագիրք Հայոց, Իրաւաբանական հետազօտութիւնք հանդերձ ծանօթութեամբք Վ. Ծ. Բաստամեանց, Վաղարշապատ 1880, Մխիթար Գոշ, Գիրք Դատաստանի, Աշխատասիրությամբ Խ. Թորոսյանի, Երևան 1975:

30 Sempadscher Kodex aus dem 13. Jahrhundert oder Mittelarmenisches Rechtsbuch nach der Venediger und der Etschmiadziner Version unter Zurückführung auf seine Quellen herausgegeben und übersetzt von J. k Karst. Strassburg 1905.

31 Սմբատ Սպարապետը կամ Գունդստաբլը (1206-1276) որդին էր Պապեռոնի իշխան, թագավորահայր Կոստանդին պայլի և եղբայրը՝ Հեթում Ա թագավորի: Ժառանգել է Պապեռոնի ամրոցը և կառուցել Սմբատկլա ամրոցը: Ստացել է իր ժամանակի համար բազմակողմանի կրթություն, տիրապետել է ֆրանսերենին: 1226 թ. Նշանակվել է Կիլիկիայի հայկական պետության բանակի սպարապետ (գունդստաբլ) և 50 տարի վարել այդ պաշտոնը: Ամուսնացել է Թեֆանո իշխանուհու հետ: 1248 թ. գլխավորել է թաթար խան Գիուգի մոտ գնացող դիվանագիտական առաքելությունը: 1276 թ. մահացել է Եգիպտոսի մամլուկների դեմ վարած Սարվանդիքարի ճակատամարտում ստացած վերքից: Նա նաև նշանավոր մատենագիր է: Բացի «Դատաստանագրքից»՝ նրա գրչին են պատկանում մի շարք հիշատակարաններ, նամակներ: Ֆրանսերենից հայերեն է թարգմանել Անտիոքի Ասիզները: Իր «Տարեգրությամբ» նա Կիլիկիայի հայկական թագավորության պաշտոնական պատմագիրն է:

32 Կիլիկիայի հայկական թագավորությունը միջազգային հանրության կողմից ճանաչվել է 1198 թ. Հռոմի պապության, Հոֆենշտաուֆենների պետության, Բյուզանդական կայսրության, Իկոնիայի և Եգիպտոսի սուլթանությունների կողմից: Այդ պետությունը գոյատևել է մինչև 1375 թ. և կործանվել Եգիպտոսի մամլուկների ավերիչ արշավանքների հետևանքով:

Ե. Թարգմանական իրավունքի համահայկական հուշարձաններ

Գոշի «Դատաստանագրքի» ստեղծմանը զուգահեռ, XII դարի 80-ական թթ. Տարսոնի արքեպիսկոպոս Ներսես Լամբրոնացու[33] ջանքերով, Կիլիկիայում հունարենից, ասորերենից և լատիներենից թարգմանվում են հռոմեական ու բյուզանդական աշխարհիկ և եկեղեցական իրավունքի մի շարք հուշարձաններ, որոնք նշված ժամանակաշրջանում դեռևս կիրառության մեջ էին տարածաշրջանում: Այս գործում, մեր կարծիքով, մեծ դեր է կատարել այն հանգամանքը, որ XII դարի Կիլիկիայում հայերի կողքին բնակվում էր մեծ քանակությամբ հույն, լատին և ասորի բնակչություն, իսկ Հայոց պետականության կայացման գործում Հռոմկլայի կաթողիկոսարանը մեծ նշանակություն էր տալիս թվարկված ժողովուրդների կեցվածքին և վերաբերմունքին դեպի Հայոց ազգային պետականությունն ու եկեղեցին: Այս ժամանակ թարգմանված առաջին իրավաբանական հուշարձաններն Ասորա-հռոմեական օրենսգիրքը և «Համառոտ ժողովումն օրինաց» երկերն էին, որոնք Ներսես Լամբրոնացին թարգմանում է հակոբիկ ասորական եկեղեցու ներկայացուցիչ Թեոդորոս Բար Վահբունի[34] գործակցությամբ: Այս երկերը հռոմեական իրավունքի հնագույն վավերագրեր են, և մասնագետների կողմից դրանց շրջանառության մեջ մտնելու պահը թվագրվում է II-V դարերով: Չեն պահպանվել այդ հուշարձանների մայր[35] բնագրերը, և միայն ասորերեն

---

33 Ներսես Լամբրոնացին (1153-1198) ծնվել է Լամբրոնի իշխան Օշինի ընտանիքում: Նրա դաստիարակն է եղել Հովհաննես Սկևռացի վարդապետը, ապա աշակերտել է Ստեփանոս Յակոբցի եպիսկոպոսին: Երիտասարդ հասակում Ներսես Շնորհալի կաթողիկոսից ստացել է քահանայական ձեռնադրություն, իսկ 1175 թ. Գրիգոր Տղան նրան օծել է Տարսոնի եպիսկոպոս: Կատարել է բազմաթիվ թարգմանություններ ասորերենից, հունարենից, լանգոբարդերենից և լատիներենից: Հեղինակ է բազմաթիվ տաղերի, ճառերի, թղթերի մեկնությունների:

34 Թեոդորոս Բար Վահբունը հակոբիկ ասորական եկեղեցու նշանավոր հոգևորականներից է, 70-80-ական թթ. ստեղծել է սեփական եկեղեցու Կիլիկյան հակաթոռ պատրիարքությունը, որի համար արժանացել է իր ուսուցչի՝ Միքայել Ասորի պատրիարքի նզովքին:

35 Անհայտ է, թե դրանք որ լեզվով են գրվել՝ հունարե՞ն, թե՞ լատիներեն: Հայտնի է, որ մինչև VI դարը, ավանդույթի ուժով, Բյուզանդական կայսրության պաշտոնական լեզուն շարունակում էր մնալ լատիներենը:

ու հայերեն թարգմանությունները միմյանց լրացնելով կարող են ընդհանուր պատկերացում տալ վաղ միջնադարյան այդ հուշարձանների բնույթի և իրավական դաշտը ընդլայնելու կարողությունների մասին: Այս օրենսգրքերի թարգմանությամբ Ներսես Լամբրոնացին դատական պրոցեսի ընթացքում հավասար պայմաններ էր ստեղծում Կիլիկիայում հակոբիկ-ասորի և օրթոդոքս-հույն բնակչության համար, որոնց շրջանում լայն կիրառություն ունեին այս օրենսգրքերը: Այս հուշարձաններում հիմնական շեշտը դրված է ժառանգական և ամուսնական իրավունքի կարգավորման վրա: Հ. Կաուֆհոլդը վերջերս հրապարակեց «Համառոտ ժողովումն»-ի գիտական բնագիրը[36]: Նա պատրաստում է «Ասորահռոմեական օրենսգրքի»-ի[37] գիտական հրատարակությունը:

Ներսես Լամբրոնացու օրենսդրական գործունեության արդյունք հանդիսացող հուշարձանների մյուս խումբն անմիջականորեն առնչվում է բյուզանդական իրավունքին: 1196-1198 թթ. Լուլուա ամրոցում պահպանված մի հունարեն ձեռագրից Ներսես Լամբրոնացին թարգմանում է բյուզանդական Էկ-

---

36 Die armenischen Übersetzungen byzantinischer Rechtsbucher. Erster Teil: Allgemeines. Zweiter Teil: Die “Kurze Sammlung”(‘Sententiae Syriacae’)/ herausgegeben, übersetxt und erlëutert von Hubert Kaufhold. Löwenklau-Gesellschaft e.v. Frankfurt am Main 1997 (Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte, herausgegeben von Dieter Simon, Bd. 21): Այս հրատարակության մասին տե՛ս նաև իմ գրախոսությունը (Պատմա-բանասիրական հանդես, 1998, № 3, էջ 223-227):

37 Ասորահռոմեական օրենսգրքի բնագիրը տե՛ս Syrisch-römisches Rechtsbuch aus dem fűnften Jahrhundert. Mit Unterstutzung der Akademie der Wissenschaften zu Berlin aus den orientalischen Quellen herausgegeben, űbersetzt und erlutert von K.G. Bruns und E.Sachau, Leipzig 1880. Բնագրի հայերեն բնագիրը տե՛ս նաև Քաղաքային օրէնք Ներսիսի Լամբրոնացւոյ ըստ Կոստանդիանոսի, Թէոդոսի և Լևոնի թագաւորաց հռոմայեցւոց. հրատարակեց Կ. Յ. Բասմաջեան, Պարիս 1907, Ասորական դատաստանագիրք. ձեռագրերի համեմատութեամբ լոյս ընծայեց Ա. Ղլտճեան, Ս. Էջմիածին, 1917: Վերջերս Հ. Կաուֆհոլդի ջանքերով և հեղինակակցությամբ հրապարակվեց Վալտեր Զայբտի կազմած այս հուշարձանի ասորերեն քննական բնագիրը, որտող լայնորեն օգտագործված են երկի միջնադարյան արաբերեն, հայերեն և վրացերեն թարգմանությունները (W.Selb, H. Kaufhold, Das Syrisch-Römische Rechtsbuch, Bd. I-III, Wien 2002):

լոգայի խմբագրություններից մեկը (Էկլոգա պրիվատա)՝ իր մի շարք հավելվածներով: Էկլոգայի[38] հոդվածները վերաբերում են քաղաքացիական, դատական և քրեական իրավունքի բնագավառներին: Այս երկը արդեն XI դարից օգտագործման մեջ է եղել բյուզանդական կայսրության տարածքում: Այս խմբագրության բազմաթիվ հունարեն ձեռագրեր մեզ են հասել XI-XIII դարերից, ինչը հավաստում է, որ այդ երկը Կոմնենոսների դարաշրջանում իրավական վեճերը կարգավորող կարևորագույն հուշարձաններից է: Ներսես Լամբրոնացին Էկլոգան թարգմանել է նրա մի շարք հավելվածներով, որոնք են Մովսիսական[39] օրենսգիրքը, Զինվորական կանոնադրությունը[40], Հուստինիանոս կայսեր և Էյրենե թագուհու նովելներից հատվածները, Ազգականության վերաբերյալ երկն իր աղյուսակներով: Հուշարձանների այս խումբը, ամենայն հավանականությամբ, վաղուց ի վեր շրջանառության մեջ է եղել բյուզանդական կայսրությանը ենթակա Կիլիկիայում: Հայկական միջավայրում հուշարձանի հետագա կիրառության մասին են վկայում պահպանված ձեռագրերը, որոնցից շատերի բնագրի վրա հետագայում կատարվել է խմբագրական աշխատանք: Այդ փոփոխություններով նպատակ է հետապնդվել ուշ միջնադարի ընթերցողին մատչելի դարձնել այդ երկերում հանդիպող անհասկանալի արտահայտություններն ու տերմինները:

Ներսես Լամբրոնացու թարգմանած հուշարձանների հաջորդ խումբը առնչվում է լատին մատենագրությանը: Այդ հուշարձաններից ամենակարևորը Լատին Մաշտոցի (այն դեռևս 1185 թ. Հայաստան էր ուղարկել Լուկիոս III պապը) և նրա կազմում գտնվող՝ թագավորի օծման ծեսի թարգմանությունն է: 1197 թ. Կիլիկիա եկած Հենրիխ VI գերմանական կայսեր և Հռոմի պապի նվիրակ, Մայնցի արքեպիսկոպոս Կոնրադը, հանձնարարություն ունենալով Լևոն Ռուբինյանին թագավոր օծել, ամենայն հավանականությամբ, հրահանգ էր ստացել թագադրման ծեսը կատարել հիշատակված ծիսարանի կարգով, որի թարգմանությանը ձեռնամուխ է լինում կրկին Ներսես Լամբրոնացին: Այս հուշարձանը մեզ է հասել սակավաթիվ ձեռագրերով

---

38 Էկլոգայի բնագրի հայերեն տարբերակը դեռևս չի հրապարակված:

39 Մովսիսական օրենսգրքի հայերեն տարբերակը դեռևս չի հրապարակված և, մեր նախնական դիտումներով, ունի իրարից բավական հեռու երկու խմբագրություն:

40 Զինվորական օրենսգրքի միակ հրապարակությունը տե՛ս Կ.Յ. Բասմաջեան, Զինուորական օրէնք Ներսիսի Լամբրոնացւոյ, Բանասէր, 4 (1902). թ. 11, էջ 321-328: Այժմ պատրաստ է այս բնագրի գիտական հրատարակությունը:

(հնագույններից է ՄՄ-1026-ը), որի ավելի ուշ և տեղայնացված խմբագրությանը կարելի է հանդիպել նաև այսպես կոչված Սսի Մաշտոցում: Թագադրման ծեսը այդ ժամանակից ի վեր կիրառության մեջ մտավ արքունական ծիսակարգում և ժամանակի ընթացքում ձևով և բովանդակությամբ ամբողջովին հայացվեց: Այս ծիսանորմատիվային ակտում տրվում են Հռոմի պապի, Արևմտահռոմեական կայսեր, Հայոց կաթողիկոսի և Հայոց թագավորի ինստիտուտների հարաբերակցությունը և վերջինիս օծման հիմնական ատրիբուտներն ու կարգը:

Եկեղեցական օրենսդրության բնագավառում ևս կարևոր է Ներսես Լամբրոնացու գործունեությունը: Նրա գրչին է պատկանում նաև Բենեդիկտյանների վանական կարգի կանոնադրության թարգմանությունը[41]:

Հայոց մատենագրությունը օտար իրավունքի հուշարձաններով հարստացնելու այս աշխատանքը XIII դարում շարունակում է Սմբատ սպարապետը, որը XIII դարի 60-ական թվականներին հին ֆրանսերենից հայերեն է թարգմանում խաչակրաց արևելքի աշխարհիկ օրենսդրական հուշարձաններից մեկը՝ Անտիոքի ասսիզները[42], որը գիտական աշխարհին ծանոթ է միայն հայերեն թարգմանությամբ: Սա եվրոպական իրավունքին հայտնի՝ Երուսաղեմի Ասսիզների ստեղծման ժամանակներում կիրառված մի ինքնատիպ երկ է, որում հաստատագրված է Անտիոքի նորման տերերի՝ Սիցիլիայի թագավորությունից բերած դատաիրավական պրակտիկան: Օրենքների այս ժողովածուն բաղկացած է երկու մասից, որոնցից առաջինը կարգավորում է գերակայի և ստորակայի փոխհարաբերությունները, նրանց իրավունքներն ու պարտականությունները, իսկ երկրորդը՝ քաղաքացիների ամուսնաընտանեական, գույքային ու առևտրական հարաբերությունները: Այս օրենսդրական երկի կարևորությունը հայոց իրավունքի համար այն է, որ դրանով կիրառության մեջ են դրվում նոր սկզբունքներ, որոնք մինչ այդ հատուկ չէին Հայոց հասարակությանն ու օրենսդրությանը, սակայն օգտագործելի էին Կիլիկիայում, ուր բնակվում էին մեծ քանակությամբ արևմտաեվրոպացի հողատերեր

[41] Բենեդիկտյան վանական կարգի կանոնադրությունը հրապարակել է Ղ. Ալիշանը. Սահման Բենեդիկտեան վանաց թարգմանեալ ի թարգմանութենէ Սրնոյն Ներսիսի Լամբրոնացւոյ, Վենետիկ, 1880:

[42] Անտիոքի ասսիզները հրապարակել է Ղևոնդ Ալիշանը Assises d’Antioch. Reproduites en français et publiées au sixième centenaire de la mort de Sempad le Connétable, leur ancient traducteur arménien. Venise 1876:

և ռազմական օրդենների ներկայացուցիչներ, որոնց և Հայոց արքունիքի միջև վեճերում հարկ էր լինում դիմել նաև այս օրենսգրքին:

Հիշատակված թարգմանական երկերի հայերեն տարբերակները հաճախ թույլ են տալիս սրբագրել մայր բնագրի եղծված իմաստները և վերականգնել հուշարձանի նախնական տեսքը: Թարգմանական այդ երկերը չափազանց ուշագրավ են նաև այն տեսանկյունից, որ դրանք թարգմանիչների կողմից հարմարեցվել են հայկական միջավայրի կարիքներին, իսկ ժամանակի ընթացքում խմբագրվելով՝ ավելի ու ավելի հասկանալի են դարձել հայ ընթերցողին և կազմել հայոց իրավական ժառանգության անքակտելի մասը:

Զ. Թարգմանական այլ կանոնագրքեր (Ծաղ-արքայուն-հոռոմների և կաթոլիկների)

Հայ բնակչության մի նշանակալի հատվածը դեռ վաղ ժամանակներից (VI-VII դդ.) հպատակություն է հայտնել բյուզանդական օրթոդոքս եկեղեցուն և ստեղծել իր ինքնուրույն գրականությունը, որն անբաժանելի մասն է դարձել հայոց մշակույթի: Բնակչության այդ շերտը դարերի ընթացքում հանդես է եկել «արքայուն», «ծաղ», «հոռոմ» կամ «վրացի» անունների տակ: Մինչ այժմ հայտնի էր միայն այդ վանքերից մեկի՝ Բաչկովոյի վանքի (Բուլղարիայի Պլովդիվ քաղաքի մոտակայքում) կանոնադրությունը՝ հունարեն և վրացերեն: Կանոնադրության հայերեն բնագիրը, որի մասին վկայում է հունարեն տարբերակը, դեռևս հայտնի չէ գիտությանը: Վերջերս գիտական աշխատություններում շրջանառության մեջ է դրվում հայ-օրթոդոքսների օգտագործած կանոնական ժողովածուն, որը թարգմանությունն է Բյուզանդական եկեղեցու Կանոնագրքի: Մեզ հասած այս կանոնագիրքը բյուզանդական 14 տիտղոսների կանոնական ժողովածուի բառացի թարգմանությունն է, որը Բյուզանդական կայսրության մեջ շրջանառության մեջ է եղել VI դարից: Հայերենով պահպանված բնագիրը պարունակում է տասնչորս տիտղոսները, Բյուզանդական եկեղեցու կողմից ուղղափառ ճանաչված ժողովների (Նիկիա, Անկյուրիա, Նեոկեսարիա, Գանգրա, Անտիոք, Լավոդիկիա, Կոստանդնուպոլիս, Եփեսոս, Քաղկեդոն, Երկրորդ Նիկիական, Հինգվեցյան, Կարքեդոնի և այլն) և սուրբ հայրերի կանոնների բնագրերը: Այս երկի հնագույն ձեռագիրը պահպանվում է Վենետիկի Մխիթարյանների մատենադարանում և

թվագրվում է XIII դարով: Հայոց եկեղեցու միջավայրում նմանատիպ Կանոնագրքի օգտագործման միակ դեպքի մասին հիշատակում է Գրիգոր Անավարզեցի կաթողիկոսը (1293-1307) Հեթում թագավորին գրած իր նամակում[43]: Իմ կարծիքով այստեղ խոսքը XIV դարի սկզբին այդ կանոնագրքի նորագույն թարգմանության մասին է, որի բնագիրը դեռևս ծանոթ չէ գիտությանը: Բյուզանդական Կանոնագրքի հայտնաբերված տարբերակը երբևէ ուսումնասիրության նյութ չի դարձել և սպասում է իր ուսումնասիրողին ու հրապարակողին: Վերջերս մեր կողմից հրատարակվեց մեկ հատված այդ կանոնագրքից:

Խաչակրաց ռազմարշավներից հետո, հատկապես XIII դարից սկսած, ունիթորական շարժման ժամանակներում հայ բնակչության մի ստվար հատված էլ իր հպատակությունը հայտնեց Հռոմի կաթոլիկ եկեղեցուն: Հայկական ձեռագրական մշակույթին հայտնի են Պետրոս Արագոնացու «Դատաստանագրքի» հայերեն թարգմանության ընդօրինակությունները: Փաստորեն, սա մի համակարգված կանոնագիրք է, որում կարգավորվում են լատին եկեղեցու ծիսական և իրավական հայեցակետերը: Հռոմի կաթոլիկ կանոնական այս հուշարձանը 1301 թ. ունիթոր հայերի կարիքների համար թարգմանել է Հակոբ Քոնեցի վարդապետը: Այս երկը ևս դեռևս հրապարակված չէ: Հայոց համակարգված կանոնագրքերի վրա այս ժողովածուի ազդեցությունը ակնհայտ է, և նրա հետազոտությունը հայագիտության կարևորագույն խնդիրներից մեկն է:

Է. «Եղբարց միութիւնների» կանոնադրություններ

Իրավական հուշարձանների մի խումբ վերաբերում է երիտասարդական-արհեստավորական կազմակերպությունների գործունեությանը, որոնց ցանցը տարածված էր ողջ Մերձավոր Արևելքում: Հայոց իրավունքի ինքնա-

[43] **Գ. Զարբհանալեան**, Մատենադարան հայկական թարգմանութեանց նախնեաց, Վենետիկ, 1889, էջ 488:

տիպ հուշարձան է Երզնկա քաղաքի «Եղբարց միութեան» կանոնադրությունը, որը 1280 թ. կազմել է վերոհիշյալ Հովհաննես Երզնկացին[44]: Այս կազմակերպության հիմնական նպատակն է եղել միացյալ ջանքերով դիմագրավել բռնավորներին, օգնել տնտեսապես քայքայված ընկերներին, տնտեսական ու հասարակական կյանքի տարբեր բնագավառներում զորավիգ լինել միության անդամներին: Անիում, Վանում, Կարինում XIII-XIV դդ. գործած նմանատիպ կազմակերպությունների մեջ միավորվել են Հայաստանի քաղաքների առևտրական և արհեստավորական շերտերին պատկանող ամուրի երիտասարդները: 1522 թ. վկայություն ունենք Ռեչ Պոսպոլիտայի Կամենեց-Պոդոլսկ քաղաքում գործող «Կտրիճաւորաց եղբայրութեան» գործունեության մասին, որին հար և նման կազմակերպություն ստեղծվել է Ստանիսլավ քաղաքում Նիկոլ Թորոսովիչի արքեպիսկոպոսության տարիներին (1626-1681ᵉ): Պահպանվել է նաև XIX դարի սկզբում ստեղծված՝ Յազլովեց քաղաքի հայ երիտասարդության «Կտրիճաւորաց եղբայրութեան» կանոնադրությունը[45]: Այն բաղկացած է 31 հոդվածից, որոնք վերաբերում են կազմակերպության և նրա անդամների փոխադարձ պարտավորություններին ու իրավունքներին վերաբերող բազմապիսի հարցերի: Ուշագրավ է նաև 1690 թ. Եղիազար կաթողիկոսի կողմից հաստատված, իսկ այնուհետև՝ 1790 թ., Հովսեփ արքեպիսկոպոս Արղությանի վերահաստատած Պատուշան, Յաշ և Ուրմանի քաղաքների «Կտրիճաց եղբայրութեան» կանոնադրությունը[46]:

---

44 Երզնկայի «Եղբարց միութեան» կանոնադրության բնագրի հրապարակումը և այդ կազմակերպությունների գործունեության ու նշանակության մասին տե՛ս Լ. Խաչիկյանի հոդվածները (1280 թ. Երզնկայում կազմակերպված «Եղբայրութիւնը », «Տեղեկագիր» ՀՍՍՌ ԳԱ հաս. Գիտ. 1951, թ. 12, էջ 73-84, Երզնկա քաղաքի «Եղբարց միաբանութեան» Կանոնադրութիւնը (1280), *Բանբեր Մատենադարանի*, 1962, № 6, էջ 365-377: Այս հոդվածների վերջին հրատարակությունը տե՛ս **Լ. Խաչիկեան**, *Աշխատութիւններ*, հ. Ա, էջ 200-226):

45 Այս բնագիրը պահպանվել է Վիեննայի մատենադարանի թ. 453 մատյանում: Տե՛ս Փ. Մնացականյան, «Յազլովեց քաղաքի հայկական դատարանի 1648-1669 թթ. արձանագրությունների մատյանը. նորահայտ մի աղբյուր Լեհաստանից», *Բանբեր Մատենադարանի*, 2019, № 27, էջ 309-218:

46 Բնագրի հրատարակությունը տե՛ս «Արարատ», 1889, էջ 387-405:

Ը. Հայոց իրավունքի ռեցեպցիան (փոխառումը) այլ երկրներում

Հայկական վերջին թագավորության կործանումից հետո (1375 թ.) բազմաթիվ հայկական գաղթավայրեր են ստեղծվում բուն Հայաստանի սահմաններից դուրս, որոնց կենցաղում կիրառվում էին Հայոց իրավունքի հուշարձանները: Հայ բնակչությունն ինտեգրվելով այդ երկրներում (հատկապես՝ Վրաստան, Ղրիմ, Ուկրաինա, Լեհաստան, Ռուսաստան) հետամուտ էր իր օրենսգրքերը թարգմանված տեսնել այդ երկրների լեզուներով:

1519 թ. Հայոց իրավունքի ժողովածուն, որի հիմքում Մխիթար Գոշի «Դատաստանագիրքն» էր, Սիգիզմունդ I -ի հրամանով թարգմանվում է լատիներեն և կիրառության մեջ մտնում Ռեչ Պոսպոլիտայում (հիմնականում՝ Լեմբերգի (Լվով) և Կամենեց Պոդոլսկի հայկական գաղութներում)[47]: Գիտությանը հայտնի են նաև հիշատակված լատիներեն բնագրից կատարված լեհերեն և լեհերենից (՞)ղփչաղերեն (արևելագիտության մի ուրույն բնագավառ, որը դեռևս բավարար ուսումնասիրված չէ մեզանում[48]) թարգմանությունները[49]: Ռեչ Պոսպոլիտայում հայկական համայնքի օրենսդրական գործունեության վառ ապացույց են նաև Կամենեց-Պոդոլսկի դատարանի արձանագրությունները[50]:

Հայոց իրավունքի մեկ այլ ժողովածու թարգմանվել է վրացերեն և մտել

---

47 Kohler J. Das Recht der Armenier.- in: Zeitschr. f. vergl. Rechtswissenschaft, 7(1887), S. 385-436.

48 Կարելի՞ է արդյոք ենթադրել, որ Հայոց իրավունքի մի շարք հուշարձաններ դեռևս XVI-XV դդ. ընթացքում Ղրիմում թարգմանվում են հայատառ ղփչաղերեն: Վիեննայի Մխիթարյան թ. 468 և Փարիզի ազգային գրադարանի թ. 176 ղփչաղերենով պահպանվել է նաև Մխիթար Գոշի «Դատաստանագրքի» ներածությունը և Բ հոդվածը, որոնք, ըստ Հ. Տաշյանի, ստրկական թարգմանություն են հայերենից (տե՛ս Ցուցակ հայերէն ձեռագրաց մատենադարանին Մխիթարեանց ի Վիեննա, Վիեննա 1895, էջ 943-945):

49 Հիմնվելով Օսոլինյան գրադարանի թ. 1916 մատյանի 1523 թ. գրված հիշատակարանի (թղ. 297ա) վրա, Խ. Թորոսյանը լեհերեն և ղփչաղերեն թարգմանությունները թվագրում է 1519-1523 թթ. (տե՛ս Մխիթար Գոշ, Գիրք Դատաստանի / աշխատասիրությամբ Խ. Թորոսյանի, Երևան 1975, էջ ՁԸ):

50 Այդ արձանագրությունները պահպանվել են հայերեն և ղփչաղերեն: **Վ. Գրիգորյան**, *Կամենեց-Պոդոլսկ քաղաքի հայկական դատարանի արձանագրությունները (XV դ.)*, Երևան, 1963:

Քարթլիի կառավարիչ՝ վրաց արքայազն Վախթանգի «Հավաք օրինաց» ժողովածուի մեջ (1703-1709 թթ.)[51]: «Հայկական օրենքները» Վրաստանում պարտավորիչ ուժ ունեին: Այդ մասին է վկայում որդի Դավիթ արքայազնը[52], որն իր հայր Գեորգ XIII -ի հանձնարարությամբ կազմել է ավելի ընդարձակ օրենսգիրք:

Վախթանգի «Հավաք օրինաց» ժողովածուի 1813 և 1823 թթ. կատարված ռուսերեն թարգմանությամբ XIX դարի առաջին կեսին հայկական օրենքների ժողովածուն մտնում է նաև Ցարական Ռուսաստանի իրավական ակտերի համահավաք:

1746 թ. Ռուսական սենատի որոշմամբ Աստրախանի հայկական գաղութի բնակչությանը թույլատրվում է ունենալ սեփական դատարան և դատավարության ընթացքում կիրառել հայկական իրավունքի նորմերը: 1779 թ. նույն արտոնությունը ստանում է նաև Նոր Նախիջևանի (Դոնի Ռոստով) հայկական գաղութը: Այս դատարանների գործունեությունը հավաստվում է Աստրախանի Հայոց դատաստանագրքի կիրառությամբ[53]:

1781 թ. Ռուսահայ թեմի առաջնորդ Հովսեփ Արղությանը Նոր Նախիջևանի հոգևոր դատարանի համար կազմում է «Կանոնադրություն», որը կիրառության մեջ է մնում Ռուսական կայսրության բոլոր հայկական եկեղեցիներում մինչև «Պոլոժենիե» ստեղծումը:

1828 թ. Արևելյան Հայաստանն անցավ Ռուսական կայսրության տիրապետության տակ: Ստեղծվեց Հայկական մարզի կանոնադրությունը, իսկ Հայոց եկեղեցու և Ռուսական պետության փոխհարաբերությունները կարգավորելու համար 1836 թ. ընդունվեց «Պոլոժենիեն», որի հոդվածները գործադրության մեջ էին մինչև 1992 թ.: Այդ վավերագրի դրույթները այսօր ևս դրված են կաթողիկոսական ընտրությունների կազմակերպման հիմքում:

---

51 **Խ. Թորոսյան**, Մխիթար Գոշի դատաստանագրքի վրացերեն խմբագրությունը, *Բանբեր Մատենադարանի*, № 11, 1973, էջ 73-124, հմմտ. Մխիթար Գոշ, Գիրք Դատաստանի, Երևան 1975, էջ ՁԹ-Ղ: Ըստ Ժ. Կարստի՝ «Հավաք օրինաց»-ը կազմվել է 1676 թ., իսկ իբրև պաշտոնական ժողովածու շրջանառության մեջ է մտել 1723 թ. փետրվարի 15-ից հետո, երբ Վախթանգը գահ բարձրացավ:

52 **Մխիթար Գոշ**, *Գիրք Դատաստանի*, Երևան, 1975, էջ ՂԸ-ՂԹ:

53 Դատաստանագիրք Աստրախանի Հայոց, աշխատասիրությամբ Ֆ. Գ. Պողոսյանի, Երևան, 1967:

Թ. Պայմանագրեր

Միջնադարի ողջ պատմության ընթացքում Հայաստանը դիվանագիտական փոխհարաբերությունների մեջ է եղել աշխարհի բազմաթիվ երկրների հետ: Պատմիչների աշխատություններում և մատենագրական երկերում պահպանվել են պայմանագրերին վերաբերող բազմաթիվ վկայություններ: Դրանք հիմնականում միջպետական համաձայնագրեր են՝ մի կողմից Հայաստանի հոգևոր և աշխարհիկ իշխանությունների, մյուս կողմից՝ Բյուզանդական կայսրության, Սասանյան Պարսկաստանի, Արաբական խալիֆայության, սելջուկ թյուրքերի, մոնղոլ տիրակալների և այլոց միջև: Մեզ են հասել նաև առանձին վավերագրերի բնագրեր, որոնք պահպանվում են աշխարհի տարբեր արխիվներում: Վերջինների մեջ կան և՛ միջպետական ու առևտրական պայմանագրեր, և՛ զանազան գործարքների վերաբերող անհատական նախաձեռնությամբ ստորագրված համաձայնագրեր[54]: Այս հուշարձանների ուսումնասիրությունը դուռ է բացում միջազգային իրավունքում հայկական գործոնի ուսումնասիրության համար:

Ժ. Կտակներ և մուրհակներ

Տնտեսահիրավական հարաբերությունները կարգավորող քաղաքացիական ակտերը պահպանվում են աշխարհի տարբեր երկրների արխիվներում և գրադարաններում: Դրանք պահպանվել են Հայոց թագավորների ու կաթողիկոսների, հարուստ վաճառականների և մի շարք նշանավոր քաղաքական ու մշակութային գործիչների արխիվներում կամ առանձին միավոր են ներկայացնում: Դրանց մեջ հիշարժան է Հակոբ Ջուղայեցի կաթողիկոսի թողած կտակը[55]: Այս կարգի վավերագրերի մեջ հիշատակելի են նաև մուրհակները:

---

[54] Կիլիկյան Հայաստանի կողմից կնքված պայմանագրերի լավագույն հրատարակված ժողովածուն մնում է Վիկտոր Լանգլուայի կազմածը (**V. Langlois**, Le trésores des chartres d'Arménie, Venise 1863):

[55] **Լ. Խաչիկյան**, Յակոբ Ջուղայեցու կտակը, *ՊԲՀ*, 1966, № 4, էջ 173 և 186:

ԺԱ. Հայոց իրավունքի նոր ժամանակների հուշարձանները

Բուրժուական հեղափոխությունների ազդեցության ներքո, հնդկահայ հասարակական գործիչ Ծահամիր Ծահամիրյանի[56] ստեղծած խմբակը, XVIII դարի վերջին հրապարակում է «Որոգայթ փառաց» աշխատությունը, որը վերականգնվելիք հայկական պետությանը հասցեագրված մի ինքնատիպ սահմանադրություն է[57]: Այն նախատեսում է թուրք-պարսկական լծից ազատագրվելիք Հայաստանում վերականգնել հայկական պետականությունը: Այստեղ իրար են միաձուլված Հայոց ավանդական իրավունքի նորմերը և բուրժուական նոր աշխարհայեցողության տարրերը: Սահմանադրության մեջ նախատեսված կետերը վերաբերում են պետական շինարարության, քաղաքական, քրեական իրավունքի բնագավառներին և կարգավորում են քաղաքացիների ազատության և իրավահասարության հարցերը: Հնդկահայ գաղութի այս խմբակի կողմից է գրվել նաև «Նշավակ»-ը՝ իբրև Մադրասի հայկական գաղութի կանոնադրություն[58]:

XVIII դարի վերջից ռուսական կողմնորոշում ունեցող հայոց եկեղեցու սպասավորները փորձում էին կարգավորել Հայոց եկեղեցու կարգավիճակը և ներքին կյանքը: Այդ միտումների արտահայտությունը դարձավ 1836 թ. Ռուսական կայսրության կողմից հաստատված «Պոլոժենիեն»: Հայոց սահմանադրական իրավունքի հետաքրքիր հուշարձաններ են Ղրիմի պատերազմից հետո (1856 թ.) թանզիմաթի դարաշրջանի Թուրքիայում քննարկվող հայկական ինքնավարության ծրագրային փաստաթղթերը, որոնց հիման վրա նախատեսվում էր կառուցել Օսմանյան կայսրության մեջ հայկական ազգաբնակչության ինքնավարության հիմքերը[59]: Այդ փաստաթղթերի հիմքի վրա էլ սուլթանական Թուրքիան հաստատեց Ազգային սահմանադրությունը (1861 թ.):

---

56 Ծահամիր Ծահամիրյանը (1723-1797) ծնվել է Նոր Ջուղայում և մահացել Մադրասում: Հիմնադրել է առաջին հայկական պարբերականը՝ «Ազդարար» թերթը: Այդ խմբակի գործունեության մասին տե՛ս **Թ. Ավդալբեգյան**, *Հայագիտական հետազոտություններ*, Երևան 1969, էջ 215-275:

57 Գիրք անուանեալ Որոգայթ փառաց…, Թիֆլիս 1913:

58 Տետրակ որ կոչի Նշավակ…, Մադրաս 1783:

59 **Սարուխան**, *Հայկական խնդիրը և Ազգային Սահմանադրությունը Թիւրքիայում*, հ. Ա, Թիֆլիս, 1910:

Վահան Տեր-Ղևոնդյան
պատմական գիտ. դոկտոր
Մատենադարան

ՀԱՅԱՍՏԱՆԻՆ ՀԱՐԱԿԻՑ ԵՐԿՐՆԵՐԻ ՊԱՏՄՈՒԹՅԱՆ ՀԻՄՆԱՓՈՒԼԵՐԸ

ԻՐԱՆ

Իրանը հնագույն շրջանում

Իրանի տարածքում ձևավորված հնագույն պետությունը **Էլամն** էր: Այն գտնվում էր Իրանական սարահարթի հարավ-արևմուտքում՝ սահմանակցելով Միջագետքին և հասնելով մինչև Պարսից ծոցը: Ստեղծվել է Ք.ա. III հազարամյակում և գոյատևել շուրջ երկու հազարամյակ: Էլամի մայրաքաղաքն էր Շուշը (կամ Սուզան): Էլամցիները ծագումով ցեղակից էին Հնդկաստանի դրավիդյան ցեղերին և ունեին իրենց հիերոգլիֆները կամ բևեռագրերը:

Իրանալեզու ցեղերի կողմից այս երկրում ստեղծված առաջին պետությունը **Մեդիան** էր կամ **Մարաստանը**: Այն ձևավորվել է Ք.ա. VIII դարում Իրանի հյուսիս-արևմուտքում: Մայրաքաղաքն էր Էկբատանան (Եկբատան): VII դարի վերջին և VI դարի սկզբին Կիաքսար արքայի օրոք Մարաստանը հասնում է իր հզորության գագաթնակետին՝ ջախջախելով Ասորեստանն ու Ուրարտուն և գրավելով մի հսկա տարածք Փոքր Ասիայից մինչև Աֆղանստան: Սակայն այս հսկա տերությունը երկար կյանք չի ունենում: Մարերի վերջին թագավորն էր Աստիագեսը կամ Աժդահակը, որի մասին հիշվում է հայկական աղբյուրներում (Մովսես Խորենացու «Հայոց Պատմության» մէջ):

Առաջին զուտ պարսկական պետությունն Իրանում հայտնվեց VI դարի կեսերին: Պարսա (Ֆարս) կամ Պարսք նահանգում ձևավորվեց մի նոր պետություն՝ **Աքեմենյան պետությունը**, որի հիմնադիրը Կյուրոսն էր: Սա կարճ ժամանակում պարտության մատնեց մարերի վերջին արքա Աստիագեսին (Ք.ա. 550) ու տիրացավ ոչ միայն ողջ Իրանին, այլև հիմք դրեց աշխարհակալ

մի տերության: Իրանի սահմաններից դուրս գալով՝ Կյուրոսը հաղթեց Լիդիայի թագավոր Կրեսոսին ու նվաճեց Փոքր Ասիան: Նվաճվեցին նաև Կենտրոնական Ասիան և Բաբելոնիան: Ք.ա. 530 թ. Կյուրոսին հաջորդում է որդին՝ Կամբիսեսը կամ Կամբյուզը: Սա գրավում է նաև Եգիպտոսը: Ապա տեղի են ունենում ներքին պալատական դավադրություններ, որոնց հետևանքով հպատակ գրեթե բոլոր երկրները (այդ թվում՝ Հայաստանը) ապստամբում են: Սակայն Ք.ա. 522 թ. իշխանության գլուխ է անցնում Աքեմենյան տոհմից Դարեհը, որը ճնշում է բոլոր այդ ապստամբությունները՝ վերականգնելով Աքեմենյան տերության միասնականությունը: Այդ դեպքերի մասին հաղորդում է Բեհիսթունյան եռալեզու վիմագիր արձանագրությունը:

Աքեմենյանները ունեին երկու մայրաքաղաք՝ Պերսեպոլիսը և Շոշը: Արձանագրություններում օգտագործվում էին հին պարսկերենը, բաբելոներենը, էլամերենը: Սակայն արքունական դիվանատներում՝ արամեերենը, որը շատ ավելի հարմար էր, քանի որ գրվում էր այբուբենով: Աքեմենյան տերությունը բաժանված էր 20 սատրապությունների, որոնցից երկուսը՝ 13-րդն ու 18-րդը, ընդգրկում էին Հայաստանը: Աքեմենյան դարաշրջանում ստեղծվել է հարուստ մշակույթ, ճարտարապետական գլուխգործոցներ (հատկապես Պերսեպոլիս մայրաքաղաքում): Տիրապետող կրոնը զրադաշտականությունն էր, որի աստվածներն էին Ահուրա Մազդան, Անգրա Մայնյուն (Ահրիման), Միհրը, Անահիտան և այլն:

Ք.ա. VI դարի վերջին Աքեմենյանները ներխուժեցին Եվրոպա՝ գրավելով Թրակիան, իսկ V դարի սկզբին պարսկական բանակը մտավ Հունաստան: Հունա-պարսկական պատերազմները տևեցին շուրջ կես դար: Պարսիկները գրավեցին Հյուսիսային և նույնիսկ Միջին Հունաստանը, բայց ավելին անել չկարողացան: Ք.ա. 480 թ. Թերմոպիլեի կիրճում 300 սպարտացի ռազմիկներ իրենց թագավոր Լեոնիդասի գլխավորությամբ անձնազոհաբար դիմադրեցին թշնամուն՝ ժամանակ շահելով հույների համար: Ապա Սալամիսի ծովամարտում և Պլատեայի ճակատամարտում հույները հաղթանակ տարան ու կանգնեցրին Աքեմենյանների վիթխարի բանակի առաջխաղացումը: Ի վերջո հույները հաղթող դուրս եկան, և 449-ին հաշտություն կնքվեց: Դրանից հետո Աքեմենյան տերությունը սկսեց թուլանալ: Հունա-պարսկական պատերազմներից ավելի քան 100 տարի անց սկսվեցին հզորացած Մակեդոնիայի

թագավոր Ալեքսանդր Մեծի արշավանքները: Նա մի քանի ճակատամարտերում գլխովին ջախջախեց Աքեմենյանների մեծաթիվ բանակները, իսկ 331 թ. Գավգամելայի վճռական ճակատամարտից հետո Աքեմենյանները վերջնականապես պարտվեցին, նրանց ենթակա հսկայածավալ տարածքներն անցան մակեդոնացիների տիրապետության տակ: Ալեքսանդրը, չբավարարվելով տիեզերածավալ այս հողերով, շարունակում է առաջխաղացումը՝ Կենտրոնական Ասիայում հասնելով մինչև Հնդկաստան, և դեռ ավելի հեռուն կգնար, եթե նրա բանակը չպահանջեր վերադառնալ: Նա իր կենտրոնն է դարձնում Բաբելոնը, բայց շատ չանցած մահանում է երիտասարդ տարիքում՝ 323 թ.: Նրա մահից հետո հսկայածավալ տերությունն անցնում է Ալեքսանդրի զորավարներին: Հենց այս նվաճումներն էին, որ հիմք դրեցին հելլենիզմին, որը հունական և տեղական մշակույթների միաձուլման մի յուրօրինակ երևույթ էր:

Պարթևական պետությունը

Ալեքսանդր Մեծի կայսրությունը բաժանվեց 3 անհավասար մասերի, որոնց գլուխ կանգնեցին նրա նախկին զորավարները. Եգիպտոսում՝ Պտղոմեոսը, Հունաստանում և Մակեդոնիայում՝ Անտիգոնոսի հետնորդները, իսկ ամենամեծ մասն անցավ Սելևկոսին ու նրա հաջորդներին: Իրանն այս վերջինի կազմում մնաց շուրջ 70 տարի: Ք.ա. 250 թ. պարթևական ցեղերը ապստամբեցին Սելևկյանների դեմ և հիմնեցին մի նոր պետություն Արշակ թագավորի գլխավորությամբ, որի անունով էլ տոհմը կոչվեց Արշակունի: Ք.ա. II դարում Արշակունիների պետությունը սկսում է ընդարձակվել, իսկ Սելևկյանները դեռևս իրենց ձեռքում էին պահում Արևելյան Միջերկրականը: Ք.ա. I դարում մի կարճ շրջան Պարթևների պետության մի քանի նահանգ նվաճում է Հայաստանի թագավոր Տիգրան Մեծը, որը նաև ուժեղ հարված է հասցնում Սելևկյաններին, Ք.ա. 66 թ. հզորացող Հռոմեական հանրապետությունը ստիպում է Հայոց արքային հրաժարվել իր նվաճումներից: Դրանից հետո Հռոմի և Իրանի միջև սկսվում է մի անվերջանալի պայքար, որը տևում է 700 տարի: Ք.ա. 53 թ. պարթևները Խառան քաղաքի մոտ ջախջախում են Մարկոս Կրասոսի բանակը: Ըստ Պլուտարքոս պատմիչի՝ պարթևների զորահրա-

մանատար Սուրենը Մարկոս Կրասոսի գլուխը ուղարկում է Արտաշատ, որտեղ Հայոց արքա Արտավազդ Բ-ը և Պարթև Որոդես II դիտում էին Եվրիպիդեսի «Բաքոսուհիներ» ողբերգությունը: Հույն դերասան Յասոն Տրալացին բեմ է դուրս գալիս Կրասոսի կտրված գլուխը ձեռքին և արտասանում իր դերով նախատեսված խոսքերը: Ներկաները ցնծությամբ են ընդունում նրան: Ապա Ք.ա. 37 թ. պարթևները հետ են մղում Մարկոս Անտոնիոսի բանակը: Մ.թ. առաջին դարերում հաստատվում է հայ-պարթևական դաշինք, հատկապես այն բանից հետո, երբ Պարթևների Վաղարշ արքայի եղբայր Տրդատը բազմում է Հայոց գահին 54 թ., իսկ 66 թ. Հռոմը պաշտոնապես ճանաչում է նրան որպես Հայոց արքա: Դրանով իսկ հիմք է դրվում Արշակունիների հայկական ճյուղին:

Սասանյան պետությունը

Արտաշիր Սասանյանը, որ Պարսք նահանգի կառավարիչն էր, 226 թ. ապստամբում է Արշակունի վերջին տիրակալ Արտավան V-ի դեմ, հաղթում նրան ու հիմնադրում մի նոր պետություն: Սա ավելի կենտրոնացված և ուժեղ պետություն էր, քան նախորդը: Սասանյանները անհաշտ պայքար են սկսում Հռոմեական կայսրության դեմ՝ այդ պայքարում հասնելով լուրջ հաջողությունների: Օրինակ՝ Շապուհ I (241-272) գերի է վերցնում հռոմեական կայսր Վալերիանոսին: Սասանյանները փորձում էին տիրել նաև Հայաստանին, քանի որ այստեղ շարունակում էին իշխել թշնամի Արշակունիները: Այս իրավիճակում հայերն ավելի շատ դաշնակցում էին հռոմեացիների հետ: IV դարում արյունալի պայքար է սկսվում սասանյանների և հռոմեացիների միջև՝ հատկապես Շապուհ II (309-379) օրոք: Ի վերջո Հայաստանը, որ հիմնական կռվախնձորն էր երկու տերությունների միջև, 387 թ. բաժանվում է երկու մասի, իսկ պարսկական մասում 428-ին նաև վերացվում է Արշակունիների իշխանությունը: Սասանյանների օրոք (Հազկերտ II և ուրիշներ) մեծ նշանակություն է տրվում զրադաշտականությանը՝ այն դառնում է պետական կրոն և պարտադրվում հպատակ ժողովուրդներին: Այս քաղաքականությունը ոչ միայն առաջ է բերում այլակրոն ժողովուրդների (առաջին հերթին հայերի) ընդվզումն ու դիմադրությունը (450-451, 480-484, 571 և այլն), այլև նոր կրո-

նափիլիսոփայական շարժումներ, ինչպես մանիքեականությունը, մազդաքյան շարժումը և այլն: Սասանյան ամենանշանավոր արքաներից է եղել Խոսրով I Անուշիրվանը (531-579), որի օրոք պետությունը մեծ առաջընթաց է ապրել, կատարվել են բարեփոխումներ, նաև մեծ նվաճումներ, որոնց ժամանակ պարսիկները հասել են Միջերկրականի ափերին և մինչև իսկ գրավել Եմենը: Ապա VII դ. սկզբին նախաձեռնությունը կրկին անցնում է բյուզանդացիներին, և Հերակլ կայսրը ոչ միայն հետ է նվաճում կորցրած երկրամասերը, այլև 628 թ. ազատում է Երուսաղեմից 14 տարի առաջ պարսիկների գերեվարած Քրիստոսի խաչափայտը: Մի շարք եկեղեցիներ, այդ թվում նաև Հայ Առաքելական եկեղեցին, այդ առթիվ տոն են սահմանել: Մեր եկեղեցին խաչափայտի ազատագրման ու վերադարձի առթիվ նշում է Խաչվերացի տոնը՝ սեպտեմբերի 11-17-ն ընկած կիրակի օրը: Սակայն անվերջանալի պատերազմներն Իրանի և Բյուզանդիայի միջև, որոնք ընթանում էին փոփոխակի հաջողությամբ, երկուստեք թուլացրին ախոյաններին. և նրանք արյունաքամ վիճակում էին, երբ սկսվեցին արաբական արշավանքները:

Իսլամ, արաբական նվաճումներ, խալիֆայություն

VII դարի առաջին կեսին նոր կրոնի՝ իսլամի դրոշի ներքո հանդես եկավ մի նոր պետություն՝արաբամահմեդական պետությունը կամ խալիֆայությունը, որը կարևորագույն գործոն դարձավ համաշխարհային պատմության մեջ: Մուհամմադ մարգարեն ստեղծեց մի ուսմունք, որի մեջ տարրեր կային նախորդ, հատկապես միաստվածային կրոններից: Արդեն 630 թ. նա միավորեց Արաբիայի բոլոր ցեղերը, որոնք մինչ այդ գտնվում էին մշտական ներքին պայքարի մեջ: Մուսուլմանների ս. գիրքը դարձավ Ղուրանը, որն ըստ ավանդույթի՝ ի վերուստ փոխանցվում էր Մուհամմադին, և նա մաս առ մաս, հայտնությունների ձևով հասցնում էր այն հավատացյալ համայնքին (ումմա): Մուհամմադի մահից հետո (632) նրան փոխարինեցին խալիֆաները, որոնք, ինչպես և մարգարեն, միաժամանակ թե՛ հոգևոր, թե՛ աշխարհիկ առաջնորդներ էին (Աբու Բաքր, Օմար, Օսման և Ալի): Սրանց ընդունված է անվանել ուղղահավատ խալիֆաներ: Հենց սրանց օրոք տեղի ունեցան հիմնական նվաճումները: Սասանյանների դեմ երկու՝ 637 թ. Կադիսիյայի և 642 թ. Նեհավենդի ճակատամարտերում արաբները լիակատար հաղթանակ տարան,

կործանեցին մայրաքաղաք Տիզբոնը, իսկ վերջին Սասանյան Հազկերտ III սպանվեց Մերվում 651 թ.: 636 թ. Յարմուքի ճակատամարտում հաղթելով բյուզանդացիներին՝ արաբները նվաճեցին Սիրիան, Պաղեստինը, քիչ ավելի ուշ՝ նաև Եգիպտոսն ու խորացան դեպի արևմուտք: Փաստորեն, հաշված տարիների ընթացքում, Սասանյան հսկա տերությունը և Բյուզանդական կայսրության մեծ մասն անցան Խալիֆայության տիրապետության տակ: Սա Իրանի պատմության մեջ խոշորագույն քաղաքակրթական ցնցումն էր և հսկայական դեր խաղաց այդ երկրի ճակատագրում: Արաբական խալիֆայությունը շուրջ երկուսուկես դար պահպանվեց որպես հզոր կայսրություն: Մուհամմադից ու 4 ուղղահավատ խալիֆաներից հետո իշխեցին նախ Օմայանները՝ 661-750, ապա Աբբասյանները՝ 750-1258: Արդեն IX դարի երկրորդ կեսին խալիֆայությունից սկսեցին անջատվել առանձին երկրներ (այդ թվում՝ Հայաստանը): Սակայն, մինչ այդ արդեն, Արաբական խալիֆայությունն իրեն ենթակա տարածքներում արմատապես փոխել էր լեզվակրոնական պատկերը: Այդ ազդեցությունը խալիֆայության տարբեր մասերում տարբեր ձևերով արտահայտվեց: Իրանն այն երկրներից էր, որ ընդունեց իսլամը, բայց արաբախոս չդարձավ: Ճիշտ է՝ 2-3 դար պարսիկ հեղինակներն իրենց երկերը շարադրում էին արաբերենով, բայց առօրյա կյանքում շարունակում էին խոսել պարսկերեն: Ի վերջո, X դարում պարսկերենը վերանվաճեց իր դիրքերը, այն տարբերությամբ, որ արդեն գրվում էր արաբական տառերով, իսկ բառապաշարի մեջ հսկայական թվով արաբական փոխառություններ և արաբիզմներ կային, որոնք հետագայում մասամբ հաղթահարվեցին:

Իրանը IX-X դդ.

IX-X դարերում Իրանը մասնատված երկիր էր: Արևմտյան մի հատվածը դեռևս մաս էր կազմում Իրաքի Աբբասյան խալիֆայության, տարբեր պետություններ կային Ատրպատականում (Սաջիներ), մեկ այլ մասը՝ Խորասանը և հարևան նահանգները, ենթարկվում էին Կենտրոնական Ասիայում ստեղծված Սամանիների պետությանը (կենտրոնը՝ Բուխարա) և այլն: Այս շարքում առավել հզոր կազմավորումներից էր 935-ին Շիրազ կենտրոնով ստեղծված Բուիների (Բուվայհիների) պետությունը, որը նույնիսկ իր ազդեցության տակ

գցեց Աբբասյաններին: Մեկ այլ հզոր կազմավորում՝ Ղազնևիների պետությունը, գոյացավ այժմյան Աֆղանստանի տարածքում X դ., որն իրեն միացրեց ողջ Արևելյան Իրանը: Այս պետությունն իր հզորության գագաթնակետին հասավ Մահմուդ Ղազնևիի (998-1030) օրոք:

Սելջուկյան արշավանքները

Թյուրքական ցեղերը, որոնք ծագում էին Ալթայից և մոտ VI դարից հաստատվել էին Կենտրոնական Ասիայում, X դարում իսլամ ընդունեցին, որի հետևանքով արագացավ տոհմացեղային կարգերի քայքայումը: Սրանց ընդունված է կոչել նաև օղուզական ցեղեր: Վերջիններս ձևավորեցին մի ցեղային միություն, որն իրենց նախահոր՝ Սելջուկի անունով կոչվեց սելջուկյան: Նրանք 1035 թ. Խորասանի հյուսիսում հողեր ստացան Ղազնևիներից, պայմանով, որ ռազմական ծառայություն մատուցեն այդ պետությանը: Սելջուկների առաջնորդներն էին Թողրուլ և Չաղրը բեկերը: Այն բանից հետո, երբ սրանք գրավեցին Նիշապուր քաղաքը, Ղազնևի սուլթան Մասուդը ստիպված էր հանդես գալ նրանց դեմ: Սկզբում նա հաղթում էր, բայց չկարողացավ լիակատար հաջողության հասնել: Իսկ 1040 թ. Դանդանականի ճակատամարտում սելջուկներն արդեն գլխովին ջախջախեցին հակառակորդին և կարճ ժամանակում տիրացան ողջ Իրանին: 1055 թ. Թողրուլ բեկը հաղթական մտավ Բաղդադ և պարտադրեց խալիֆային՝ իրեն ճանաչել որպես սուլթան: Միաժամանակ, սելջուկները վերացրին Բուիների (Բուվայհիների) պետությունը: Թողրուլը որպես կենտրոն ընտրեց Իսֆահանը: Նրան հաջորդեց եղբորորդին՝ Ալփ Արսլանը (1063-1072), որը շարունակեց հաղթարշավը դեպի արևմուտք: Նրա օրոք տեղի ունեցավ Մանազկերտի վճռական ճակատամարտը (1071) բյուզանդացիների դեմ: Այս ճակատամարտում Ռոմանոս Դիոգենես կայսրը գերի ընկավ: Դրանից հետո սելջուկները նվաճեցին Հայաստանը, Արևելյան Վրաստանը, Փոքր Ասիայի մի մասը, Ասորիքն ու Պաղեստինը: Ալփ Արսլանին հաջորդեց նրա որդին՝ Մելիքշահը (1072-1092), որի օրոք սելջուկյան պետությունը հասավ իր հզորության գագաթնակետին: Սակայն նրա մահից հետո այդ հսկայական պետությունը բաժանվեց մասերի (սուլթանություններ, ամիրություններ, աթաբեկություններ): Հետագայում՝

արդեն XIII դարի սկզբին, Կենտրոնական Ասիայում առաջացած Խորեզմշահերի պետությունն ընդգրկեց նաև Իրանը՝ վերացնելով փոքր ու միջին կազմավորումները: Սակայն այս հսկա պետությունը ևս երկար կյանք չունեցավ, քանի որ շատ չանցած, սկսվեցին իրենց նմանը չունեցող մոնղոլական արշավանքները:

Մոնղոլական արշավանքները

1206 թ. Տեմուչինը կամ Մեծ Խանը (Չինգիզ Խան) միավորեց մոնղոլական ցեղերին, որից հետո սկսվեց արշավանքների ու նվաճումների մի շարք, որի հետևանքով ստեղծվեց երբևէ հավասարը չունեցած մի հսկայածավալ տերություն: Մոնղոլները, նախ, իրենց ենթարկեցին բավական թույլ վիճակում գտնվող Չինաստանը, ապա 1219-1221 թթ. հարվածն ուղղեցին Խորեզմշահերի պետության դեմ: Սրանց հանդեպ հաղթանակը նշանակում էր հսկողության տակ առնել ողջ Կենտրոնական Ասիան ու Իրանը: Խորեզմշահերի պետությունը կործանվեց, բայց ստեղծվեց մի տարօրինակ վիճակ՝ այդ պետության տիրակալ Մուհամմադը, ապա նաև նրա որդին՝ Ջալալեդդինը, իրենց երկիրը զիջելով մոնղոլներին՝ մեծ բանակով անցան հարևան երկրներ ու երկար տարիներ շարունակեցին պայքարը մոնղոլների դեմ՝ միաժամանակ ամայացնելով ու ավերելով այդ երկրները: Ի վերջո, Ջալալեդդինի դեմ ստեղծվեց ռազմական կոալիցիա ի դեմս Իկոնիայի սուլթանության, Ասորիքի Այյուբյանների, նաև Կիլիկիայի հայերի ու ֆրանկների, որոնք 1231 թ. Երզնկայի մոտ ջախջախեցին տարածաշրջանին մեծ վնասներ պատճառած արկածախնդիր Ջալալեդդինին: Մարտի դաշտից նա մի կերպ փախավ, բայց ի վերջո սպանվեց:

XIII դարի 30-40-ական թթ. ընթացքում մոնղոլները նվաճեցին Հայաստանն ու Վրաստանը: Դեռ մինչ այդ, արդեն 1223-ին, նրանք անցել էին Կովկասյան լեռներն ու ներխուժել Ռուսիա: Չինգիզ Խանի մահից հետո նրա անծայրածիր կայսրությունը բաժանվեց 4 մասի (ուլուսներ)՝ Մոնղոլիան (որի մեջ էր Չինաստանը), Ջաղաթայերի պետությունը (ուլուսը) Կենտրոնական Ասիայում, Ոսկե Հորդան Ռուսիայում և վերջապես Հուլաղյան իլխանությունը, որը վերջինն էր, որ ձևավորվեց: Այս պետության կենտրոնն Իրանն էր, բայց նրա մեջ էին մտնում նաև Հայաստանը, Վրաստանը, Շիրվանը, Միջագետքը, Փոքր Ասիայի ու Ասորիքի որոշ մասերը: Այն հիմնադրեց Չինգիզ

Խանի թոռներից մեկը՝ Հուլաղուն: Նա 1258 թ. գրավեց Բաղդադն ու վերջ դրեց Աբբասյան խալիֆայության 500-ամյա գոյությանը: Այս պետությունը երբեմն կոչում են նաև Իրանի մոնղոլական պետություն: Հուլաղյան իլխանության տիրակալները սկզբում պահպանում էին իրենց բուդդայական (լամայական) կրոնը և նույնիսկ սերտ հարաբերությունների մեջ էին քրիստոնյաների հետ: Նրանք, հենվելով Կիլիկյան Հայաստանի, Կիպրոսի, Անտիոքի պետությունների աջակցության վրա, իրենց հիմնական պայքարն էին մղում Եգիպտոսի մամլուքյան սուլթանության դեմ, որն իր վրա էր վերցրել իսլամի պաշտպանության դրոշակը: Որոշ ժամանակ նույնիսկ Հռոմի պապերը հույսեր էին փայփայում, որ մոնղոլները կընդունեն քրիստոնեությունը և կնպաստեն նոր խաչակրաց արշավանքների կազմակերպմանը: Սակայն այս հույսերը հօդս ցնդեցին երբ մոնղոլական Ղազան խանը XIV դարի սկզբին ընդունեց իսլամը, որն արագացրեց նրա ցեղակիցների ձուլումն Իրանի մահմեդական բնակչության մեջ: Հուլաղյան իլխանության պետական լեզուն պարսկերենն էր:

Իրանը XIV-XV դարերում

XIV դարում Կենտրոնական Ասիայում ձևավորվեց մի նոր պետություն (նախկին Չաղաթայ ուլուսի տեղում), որի գլուխ կանգնեց թյուրք-մոնղոլական ծագումով Թիմուրը կամ Լենգ (Կաղ) Թիմուրը: Նրա մայրաքաղաքն էր Սամարղանդը: Դարի վերջում նա արշավանքներ կատարեց դեպի Իրան և 1393 թ. այն ամբողջովին իրեն ենթարկեց: Նա իրեն համարում էր Չինգիզ խանի ժառանգը և փորձում վերականգնել այդ նույն կայսրությունը: Պետք է նշել, որ նա մասամբ իրագործեց այդ ծրագիրը, քանի որ մոնղոլական նախկին 4 ուլուսներից միայն 2-ը (Չաղաթայ, Իլխանություն) կարողացավ վերականգնել: Այդ ընթացքում գրավվեց նաև Հայաստանը, որտեղ Լենգ Թիմուրը աներևակայելի դաժանություններ գործեց: Սակայն 1405 թ. տիրակալի մահից հետո այս կայսրությունը ևս քայքայվեց ու կորցրեց իր նվաճումները: Այնուամենայնիվ, այդ պետությունը գոյատևեց Կենտրոնական Ասիայում, իսկ այս նույն թիմուրյանների շառավիղները XVI դարում Հնդկաստանի հյուսիսում և Իրանի արևելքում հիմնեցին Մեծ Մողոլների պետությունը կամ կայս-

ությունը, որը վերջնականապես վերացվեց միայն XIX դարում բրիտանական տիրապետության օրոք: Լենգ Թիմուրից հետո մի քանի տասնամյակ Իրանի տարբեր մասերում տիրապետություն հաստատեցին մոնղոլական ծագումով Ջելայիրյան ու Զոբանյան ցեղախմբերը, ինչպես նաև թուրքմենական կարա-կոյունլու և ակ-կոյունլու ցեղերի առաջնորդները, որոնք զբաղվում էին բացառապես անասնապահությամբ և նրանց օրոք ողջ տարածաշրջանը տնտեսական (ու նաև մշակութային) մեծ անկում ապրեց: Առավել մեծ պետություն էր ակ-կոյունլուների պետությունը, որը գոյատևեց մինչև XVI դարի սկիզբը:

Սեֆյան պետություն

Դեռևս XIV դարում Ատրպատականի Արդաբիլ քաղաքում տեղի թյուրքախոս շիաների մոտ մեծ հարգանք էր վայելում Շեյխ Սաֆի էդ-Դինը: Շրջակա ցեղերն ամեն տարի գալիս էին շեյխի մոտ և իրենց հավատարմությունը հավաստելու համար կրում էին կարմիր գլխանոց, որի համար էլ կոչվեցին Ղըզըլբաշ (Կարմրագլուխ): Այս տոհմից շեյխ Սաֆիի թոռ Հեյդարն իրեն ենթարկեց Ատրպատականի ամիրներին, իսկ նրա որդի Իսմայիլը գրավեց Շիրվանի կենտրոն Շամախին: Ապա, 1502 թ. օգտվելով ակ-կոյունլուների թուլացումից, Իսմայիլը հաղթական մուտք գործեց Թավրիզ և իրեն Շահ հայտարարելով հիմնեց Սեֆյան կամ Սաֆավի դինաստիան Իրանում, որն իշխեց 220 տարի: Այս նոր պետության մեջ թեև իշխում էին թյուրքախոս տարրերը, բայց պետական լեզուն նախկինի նման մնում էր պարսկերենը: Միաժամանակ, Իսլամի Շիա ուղղությունը հայտարարելով պետական կրոն, Սեֆյանները կարողացան մերձեցնել պարսիկ և թյուրք տարրերին: Իսմայիլ Շահը ոչ միայն միավորեց ողջ Իրանը, այլև իրեն ենթարկեց Հայաստանը, Վրաստանը, Շիրվանը, Միջագետքը և իհարկե վաղ թե ուշ պիտի բախվեր Օսմանյան կայսրությանը: XVI դարի սկզբից պատերազմական գործողություններ ծավալվեցին երկու կայսրությունների միջև սուննի-շիա հակամարտության դրոշի տակ, որոնք ընդմիջումներով շարունակվեցին մինչև XVII դ. 30-ական թթ.: Դրանք հիմնականում ընթանում էին Հայկական լեռնաշխարհում, Ատրպատականում, Միջագետքում՝ ամայացնելով այդ երկրները: Սեֆյան Շահ Աբբաս I մայրաքաղաքը տեղափոխեց Իսֆահան (Սպահան), երկրից դուրս

մղեց ուզբեկներին, որոնք ներխուժել էին հյուսիսից: Նրա օրոք հայությունը բռնի գաղթեցվեց Իսֆահանի մոտ՝ հիմնելով Նոր Ջուղան և հաստատվելով շրջակա գյուղերում: XVII դարի առաջին կեսը Սեֆյանների հզորագույն շրջանն էր, որից հետո նրանց իշխանությունն աստիճանաբար թուլացավ: XVIII դարի սկզբին Իրանում կատարյալ անիշխանություն էր տիրում: Հենց այդ ժամանակ ապստամբություններ տեղի ունեցան ազգային շրջաններում ու ծայրամասերում: Այդ նույն ժամանակ՝ 1722-1730 թթ. Սյունիքում և Արցախում Դավիթ Բեկի և այլ առաջնորդների գլխավորությամբ տեղի ունեցան ապստամբություններ, որոնք հայ ազատագրական պայքարի հերոսական էջերից են: Սակայն, կենտրոնական իշխանության համար ամենամեծ վտանգը աֆղանական ցեղերն էին, որոնք 1722 թ. շահին ստիպեցին հրաժարվել իշխանությունից: Բայց պայքարը դրանով չավարտվեց: Նադիր անունով մի զորավար, ղըզըլբաշական Աֆշար ցեղից, կարողացավ փրկել Իրանը կործանումից: Նադիրը հաղթեց թե՛ աֆղաններին, թե՛ թուրքմեններին և թե՛ առիթից օգտվելով երկիր մտած օսմանցիներին: Նադիրն իրեն Շահ հռչակեց: Նա ամրապնդեց իր իշխանությունն Այսրկովկասում, գրավեց Դաղստանը, Աֆղանստանն ու Հնդկաստանի մի մասը: Նրա մահից հետո որդիների միջև սկսվեցին գահակալական կռիվներ: Ի վերջո, դարի վերջին, իշխանությունը խլեց նույնպես թյուրքական ծագումով Ղաջար (Կաջար) տոհմը: Հիմնադիրը՝ Աղա Մուհամմադ (Մահմեդ) խանը, Մազանդարանից գալով՝ գրավեց Թեհրանը և Իրանի մեծ մասը: 1795 թ. Աղա Մահմեդ խանի դեպի Թիֆլիս արշավանքի ընթացքում զոհվեց հայ մեծ բանաստեղծ ու երաժիշտ Սայաթ-Նովան: 1796 թ. Աղա Մահմեդ խանը թագադրվեց՝ իրեն հայտարարելով Շահ: Այս տոհմն Իրանում իշխեց ընդհուպ մինչև 1920-ական թվականներ:

ԹՈՒՐՔԻԱ

Օսմանյան պետությունը

Սելջուկյան արշավանքների հետևանքով թուրք-օղուզական տարրը հաստատվեց Փոքր Ասիայում, թեև սկզբում այն փոքրամասնություն էր կազմում: Այստեղ ձևավորվեց Իկոնիայի կամ Ռումի սուլթանությունը, որը 1243 թ. Քյոսեդաղի (Զմանկատուկի) ճակատամարտում մոնղոլներից կրած ծանր պարտությունից հետո աստիճանաբար թուլացավ: Այս պետության փլատակների

վրա XIII դարի վերջին ծնունդ առավ մի նոր, շատ ավելի հզոր պետություն: Փոքր Ասիայի հյուսիս-արևմուտքում Քայը ցեղի առաջնորդ Էրթողրուլ բեյը, օգտվելով բարենպաստ իրավիճակից, ընդարձակեց իր բեյության (բեյլիք) սահմանները: Նրան հաջորդեց որդին՝ Օսմանը (1299-1326), որի անունով էլ կոչվեց պետությունը: Օսմանի որդի Օրհանի օրոք (1326-1359), որը մայրաքաղաք դարձրեց Բրուսան (Բուրսա), թուրքերը հասան Մարմարա և Սև ծովերին: Մուրադ I (1359-1389) սուլթանը Բյուզանդիայից զավթեց Արևելյան Թրակիան ու Ադրիանապոլիսը (Էդիրնե) և այն դարձրեց մայրաքաղաք: Բայազիդ I օրոք (1389-1402) թուրքերը նվաճեցին Բուլղարիան, Վալախիան, Մակեդոնիան, Թեսալիան, մոտեցան Կոստանդնուպոլսին, ներխուժեցին Փոքր Ասիայի խորքը, սակայն Անգորայի ճակատամարտում 1402 թ. ծանր պարտություն կրեցին իրենց ցեղակից Լենգ Թիմուրից: Սա մի քանի տասնամյակով կասեցրեց նվաճման ընթացքը:

1453 թ. Մեհմեդ II-ը 200-հազարանոց բանակով ծովից ու ցամաքից երկարատև պաշարումից հետո գրավեց Կոստանդնուպոլիսն ու այն դարձրեց մայրաքաղաք: Այս հաղթանակի համար նա ստացավ Ֆաթիհ (Նվաճող) պատվանունը, իսկ Օսմանյան պետությունը վերածվեց կայսրության: Բյուզանդական կայսրության վախճանը համաշխարհային նշանակության իրադարձություն էր, քանի որ դրանով վերջ էր դրվում ողջ հունահռոմեական քաղաքակրթությանը: Նույն սուլթանի օրոք նվաճվեցին նաև Սերբիան, Հունաստանը, Ալբանիան, Տրապիզոնի կայսրությունը (1461), Ղրիմի խանությունը (1475) և գրեթե ամբողջ Փոքր Ասիան: Բայազիդ II-ի (1481-1512) օրոք թուրքերը Փոքր Ասիայից դուրս մղեցին ակ-կոյունլուներին, մոտեցան Հայաստանին՝ դառնալով Սեֆյան Իրանի դարավոր ախոյանը: XVI դարը համարվում է Օսմանյան կայսրության հզորության գագաթնակետը: Արաբական երկրների ճակատագրում մեծ նշանակություն ունեցավ սուլթան Սելիմ I-ի (1512-1520) կառավարումը, որը ոչ միայն նվաճեց ողջ Փոքր Ասիան, Հայաստանի արևմտյան մասը, այլև Մարջ Դաբիկի ճակատամարտում հաղթելով Մամլուքյան սուլթանությանը՝ գրավեց Ասորիքը, Պաղեստինը, Իրաքը, Եգիպտոսը և Հիջազը, ապա նաև՝ Ալժիրը: Օսմանյան տիրապետությունը հաստատվեց գրեթե բոլոր արաբական երկրներում: Օսմանյան կայսրությունն իր հզորության գագաթնակետին հասավ Սուլեյման I-ի (1520-1566)

կամ Սուլեյման Քանունիի (Օրենսդիր) օրոք, երբ նվաճվեցին նաև Հոոդոս կղզին, Հունգարիան և այլ հողեր: 1529 թ. օսմանցիները պաշարեցին Վիեննան, բայց գրավել այն չկարողացան, Արևմտյան Եվրոպան փրկվեց մեծ արհավիրքից: Փոխարենը՝ օսմանցիները շարունակեցին նվաճումները Հյուսիսային Աֆրիկայում և Իրաքում (այդ թվում՝ Նաջաֆ և Քարբալա): 1546-ին օսմանյան բանակը հասավ մինչև Եմեն՝ ավարտելով Արաբական թերակղզու նվաճումը: 1555 թ. Օսմանյան կայսրության և Սեֆյան Իրանի միջև կնքված Ամասիայի հաշտությամբ, Արևմտյան Հայաստանն ու Արևմտյան Վրաստանն անցան օսմանցիներին: Ամբողջ XVI դարում և XVII-ի առաջին տասնամյակներին անվերջանալի պատերազմներ էին տեղի ունենում երկու տերությունների միջև: Վերջապես, 1639 թ. ստորագրվեց Կասր-է Շիրինի պայմանագիրը, որի հետևանքով հաստատվեց մոտավորապես այսօրվա թուրք-իրանական սահմանը և ավերված ու ամայացած երկրներում որոշ աշխուժացում սկսվեց: Շնորհիվ հարաբերական խաղաղության, հայ պատմագրությունը, մատենագրությունը, ճարտարապետությունն ու արվեստները նոր վերելք ապրեցին, զարկ տրվեց տպագրական գործին:

XVII դ. վերջերին Եվրոպայում միացյալ ճակատ ստեղծվեց օսմանցիների դեմ (Ավստրիա, Լեհաստան, Վենետիկ): Հետագայում դրան միացավ Ռուսաստանը: XVII դ. վերջին և XVIII դ. սկզբին Օսմանյան կայսրությունը սկսեց տարածքներ կորցնել: 1696 թ. Պետրոս I-ը գրավեց Ազով նավահանգիստը, Հունգարիան և Տրանսիլվանիան անցան Ավստրիային, Ուկրաինայի հարավային մասը՝ Լեհաստանին, Մորեան և Դալմացիայի ամրոցները՝ Վենետիկին:

Զնայած վերոհիշյալ կորուստներին՝ օսմանցիները ևս մեկ հարյուրամյակ դեռ հիմնականում պահպանում էին իրենց հզորությունը, սակայն XVIII դ. վերջերից քայքայման գործընթացն արագացավ: 1768-1774 թթ. պարտվելով ռուսների դեմ պատերազմում՝ օսմանցիները կորցրին Ղրիմի խանությունը:

Հենց այդ շրջանից արդեն, եվրոպական մեծ տերությունների միջև մրցակցություն սկսվեց Օսմանյան կայսրության հողերին տիրանալու կամ իրենց ազդեցությունն այնտեղ տարածելու համար: Բախվեցին Ռուսաստանի և Անգլիայի շահերը: Այս պայքարը նոր թափով շարունակվեց արդեն XIX դարում:

ՎՐԱՍՏԱՆ

Հայերը, հնուց ի, վեր Հայաստանից անմիջապես հյուսիս գտնվող երկիրը կոչել են Վիրք (անտիկ հեղինակները՝ Իբերիա), որը համապատասխանում է վրացերեն Քարթլիին, իսկ Վրաստանն ամբողջապես, վրացերեն կոչվում է Սաքարթվելո, այսինքն՝ քարթվելների երկիր:

Համարվում է, որ վրացերենը և նրան ազգակից քարթվելական լեզուները (մեգրելերեն, ճաներեն, սվաներեն) կազմում են իբերակովկասյան լեզվաընտանիքի Քարթվելական խումբը: Վրաստանը մարդկային քաղաքակրթության հնագույն օջախներից է: Ք.ա. 2-րդ հազ. վերջին և 1-ին հազ. սկզբին այստեղ ձևավորվում են խոշոր ցեղային միություններ, որոնցից են դիաոխի և կոլխա ցեղախմբերն Արևմտյան Վրաստանում: Ընդհանրապես, Վրաստանի Արևելյան և Արևմտյան մասերը հաճախ տարբեր պետական կազմավորումների մեջ են եղել և միայն Վրաստանի հզորագույն շրջանում է, որ միավորվել են: Վերոհիշյալ կոլխերի դեմ XVIII դարի կեսերին երկու արշավանք է ձեռնարկում Վանի թագավոր Սարդուրի II-ը և գրավում է նրանց հարավային շրջանները: VI դարում ձևավորվում է Կոլխիդայի (հայկական աղբյուրներում՝ Կողքիս) թագավորությունը, ծովեզրին հաստատվում են հունական բնակավայրեր Փասիսը (Փոթի), Դիոսկուրիանը (Սուխում), Պիտիունտը (Պիցունդա) և այլն: Մի փոքր ավելի ուշ՝ VI-IV դարերում տեղի ունեցավ արևելավրացական ցեղերի համախմբումը: Այստեղ առաջատար դեր ունեին քարթերը, բայց որին մասնակցեցին նաև այլ ցեղեր, ինչպես, օրինակ, մեսխերը (մուշկ), որոնք գաղթել էին Փոքր Ասիայից: Վերջիններիս անունից է ծագում Քարթլիի կենտրոն Մցխեթի անվանումը: Ք.ա. I դարում Քարթլիի թագավորությունը միացավ Տիգրան Մեծի և Պոնտոսի Միհրդատ Եվպատորի դաշինքին: Իսկ Պոմպեոսի արշավանքից հետո 65 թ. Քարթլին պարտվելով հռոմեացիներից՝ հայտարարվեց Հռոմի «դաշնակից և բարեկամ», ապա հռոմեացիները ներխուժեցին Կողքիս, որը մինչ այդ գտնվում էր Պոնտոսի թագավորության ենթակայության տակ: Այդ ժամանակաշրջանում Քարթլին, ինչպես և Հայաստանը, մասնակցում էր Հռոմի և Պարթևստանի պայքարին: I- IV դարերում Արևմտյան Վրաստանը միավորվեց Լազերի թագավորության մեջ, որը վասալական կախման մեջ էր Հռոմեական կայսրությունից: IV-VI դարե-

րում սկսեց զարգանալ ավատատիրությունը, իսկ III-IV դարերում տարածվեց քրիստոնեությունը: Քարթլիում այն հաստատվեց մինչև 337 թ. (319-337): Թագավորական ընտանիքն ընդունեց քրիստոնեությունը 324 կամ 326 թ.: Իսկ լազերի թագավորությունում թեև վաղ շրջանից արդեն տարածվել էր քրիստոնեությունը, բայց այն պետական կրոնի կարգավիճակ ձեռք բերեց շատ ավելի ուշ՝ 523 թ.: Ճիշտ այնպես, ինչպես Հայաստանը, Քարթլին ևս 387 թ. բաժանվեց Իրանի և Բյուզանդիայի միջև՝ հարավային մասը հայտնվեց Իրանի, իսկ հյուսիսայինը՝ Բյուզանդիայի ազդեցության տակ: Քրիստոնեության ընդունումից հետո զարգացավ վրաց մատենագրությունը, որը սկզբում գտնվում էր հայկական, իսկ VII դարի սկզբից՝ բյուզանդական ազդեցության տակ: Ի տարբերություն Հայաստանի (որտեղ 428 թ. սասանյանները վերացրին հայոց թագավորությունը)՝ Վիրքում պահպանվեց թագավորական տոհմը, անշուշտ, սասանյաններին ենթակա վիճակում: V դարում ինչպես Հայաստանում, այնպես էլ Վիրքում պարսիկները փորձում էին բռնի տարածել զրադաշտականությունը: Այդ հարցում նրանց աջակցում էին նաև որոշ տեղական իշխաններ: Այդ քաղաքականության դեմ դուրս եկավ Քարթլիի արքա Վախթանգ Գորգասալը: Նա սպանել տվեց ուրացող Վարսքեն իշխանին, որը փորձում էր տարածել զրադաշտականությունը Վիրքում: Հենց այս սպանությունից հետո բռնկվեց 480-ականների հայ-վրացական ապստամբությունը, որը հայերի կողմից ղեկավարում էր Վահան Մամիկոնյանը: Հայ-վրացական ուժերը պարտվեցին Ճարմանայի ճակատամարտում, որից հետո հայերը վերադարձան Հայաստան ու շարունակեցին պայքարը (Նվարսակի հաշտություն), իսկ Վախթանգ Գորգասալը ապաստան գտավ Արևմտյան Վրաստանում, բայց այնտեղ էլ սպանվեց իր հակառակորդների կողմից 502 թ.: Վրաց խոշոր ազնվականները շահագրգռված էին ազատվել թագավորական իշխանությունից, և սա մեծապես խանգարեց հակասասանյան պայքարում: Վախթանգ Գորգասալը վրաց պատմության խոշորագույն դեմքերից է: Նա կատարել է մեծ շինարարական աշխատանքներ, ընդարձակել է Տփխիս քաղաքը, որը հետագայում դարձավ մայրաքաղաք (նրա արձանը կանգնեցված է Թբիլիսիի կենտրոնում): Ի վերջո, Վիրքում ևս վերացվեց թագավորական իշխանությունը: Քարթլիի թագավոր Գուրգենի ապստամբությունը որպես պատրվակ օգտագործելով՝ 523 թ. Սասանյանները վերացրին

թագավորությունը Վիրքում ու այն վերածեցին մարզպանության: Մարզպանը նստում էր Տփխիսում: Բոլոր մեծ քաղաքներում հաստատվեցին պարսկական կայազորներ, ամբողջ բնակչությունը պարտավոր էր հարկ վճարել և զինվորական ծառայություն կատարել:

572 թ., երբ Հայաստանում բռնկվեց Վարդան Մամիկոնյանի (Կարմիր Վարդան) ապստամբությունը, սրան ևս հարեցին վրացիները: Սասանյանների դեմ այս բոլոր ապստամբություններն իր շահերի համար ծառայեցրեց Բյուզանդիան, որը 20-ամյա պայքարից հետո ստորագրված 591 թ. հաշտությամբ ավելի մեծ հողեր վերցրեց Հայաստանից ու Վիրքից, թեև Ներքին Քարթլին ու Տփխիսը շարունակեցին մնալ պարսկական տիրապետության տակ: Արևմտյան Վրաստանում մի քանի դար գոյատևեց Լազերի թագավորությունը, որը գտնվում էր Բյուզանդիայի ազդեցության ոլորտում, իսկ VII դարում վերջնականապես ենթարկվեց նրան: Երբ VII դարում սկսվեցին արաբական արշավանքները, նվաճողները փորձեցին իրենց ենթարկել նաև Արևմտյան Վրաստանը, բայց դա նրանց չհաջողվեց, իսկ Քարթլին մտավ Արաբական խալիֆայության մեջ որպես Արմինիա մեծ նահանգի կամ ոստիկանության մի մասը:

Սկսած VIII դարից, դեռևս արաբական տիրապետության օրոք, Վրաստանի տարբեր մասերում սկսեցին հզորանալ տեղական իշխանություններ, որոնք հավակնում էին իրենց շուրջը միավորել ողջ Վրաստանը: Դրանցից էին Կախեթի իշխանությունը, Հերեթի իշխանությունը, լազերին փոխարինած Ափխազաց թագավորությունը, ինչպես նաև Տայք-Կղարջքի (Տաո-Կլարջեթի) իշխանությունը, որտեղ հաստատվել էր հայ Բագրատունիների մի ճյուղը: Առանձին մի իշխանության վերածվեց նաև Տփխիսի ամիրությունը, որը IX-X դարերում չէր ենթարկվում խալիֆային:

IX դարում Արաբական խալիֆայությունը սկսեց թուլանալ, նրանից անջատվեցին և իրենց անկախությունը հռչակեցին մի շարք երկրներ (այդ թվում՝ Հայաստանը):

IX-XI դդ. տեղի ունեցավ վրացական հողերի միավորում: Այն ավարտին հասցվեց Բագրատ III-ի օրոք (975-1014), որը նախ թագավոր հռչակվեց Քարթլիում (975), իսկ երեք տարի անց՝ Ափխազքում: Այսպիսով հիմք դրվեց միացյալ թագավորության: Ահա հենց այդ ժամանակ գործածության մեջ

դրվեց Սաքարթվելո (Վրաստան) բառը: Մինչ այդ մենք Վրաստան բառը օգտագործում ենք միայն աշխարհագրական իմաստով: Հենց այդ միավորումից հետո էլ սկսվեց Վրաստանի պատմության ամենափառավոր շրջանը, որը շարունակվեց մինչև XIII դ. 30-ական թթ.՝ մինչև մոնղոլական արշավանքները: XI դ. պայքար սկսվեց բյուզանդացիների դեմ, որոնք փորձում էին ամեն կերպ խոչընդոտել միասնական պետության կայացմանը (հմմտ. Հայաստանի հետ): Այս պայքարն ընդհատվեց սելջուկյան արշավանքներով: 1071 թ. Մանազկերտի ճակատամարտից հետո Վրաստանի արևելյան նահանգների մեծ մասն անցավ սելջուկներին: Վրաստանի թագավոր Գեորգի II (1072-1089) ստիպված էր անձամբ ուղևորվել Մելիք-Շահ սուլթանի մոտ և նրա գերիշխանությունն ընդունելու և հարկ վճարելու գնով մի կերպ պահպանել իր իշխանությունը: Ապա, 1089-ին, հեղաշրջման հետևանքով իշխանության եկավ Դավիթ IV կամ Դավիթ Շինարարը: Նա համառ պայքար սկսեց անջատ միավորների և օտար նվաճողների դեմ: Դավիթ IV դադարեցրեց հարկ վճարել սելջուկներին, գրավեց Սամշվիլդեն ու Ռուսթավին, ապա, դուրս գալով Վրաստանի սահմաններից, գրավեց Շիրվանը և Լոռե-Տաշիրի Կյուրիկյանների թագավորությունը: 1121 թ. Դիդգորի վճռական ճակատամարտում նա հաղթանակ տարավ մահմեդական ամիրների միացյալ բանակի նկատմամբ և մեկ տարի անց ազատագրեց Տփխիսը՝ ավարտին հասցնելով Վրաստանի վերամիավորումը: Բացի ռազմական հաջողություններից՝ Դավիթ IV հայտնի դարձավ իր իրականացրած բարեփոխումներով ու շինարարական աշխատանքներով, որոնց համար նրան տրվեց Շինարար պատվանունը: Նրան հաջորդած Դեմետրե I (1125-1156) և Գեորգի III (1156-1184) հիմնականում պահպանեցին Դավիթ IV տարածքային ձեռքբերումները: Բայց Վրաստանի ամենամեծ թռիչքը թե՛ ռազմաքաղաքական, թե՛ մշակութային առումով համարվում է նրանց հաջորդած Թամարա թագուհու դարաշրջանը (1184-1210): Նրա օրոք մեծ դեր խաղացին նաև հայ իշխանները՝ Սարգիս Մեծը և նրա որդիներ Զաքարեն ու Իվանեն: Սրանց գլխավորությամբ հայ-վրացական զինված ուժերը մեծ հաջողությունների հասան՝ ջախջախելով Գանձակի աթաբեկին, համառ պայքար մղելով Իկոնիայի սուլթանի և այլ մահմեդական տիրակալների դեմ: Վրաստանի ազդեցության գոտում հայտնվեց նույնիսկ Տրապիզոնի կայսրությունը: Այս հաղթանակների

հետևանքով Վրաստանին միացվեց գրեթե ամբողջ հյուսիսարևելյան Հայաստանը՝ մինչև Արաքս գետը: Այստեղ Վրացական թագավորության կազմում ձևավորվեց Զաքարյան իշխանապետությունը, որի շնորհիվ հայ մատենագրությունը, ճարտարապետությունն ու մշակույթն առհասարակ, մեծ զարգացում ապրեց:

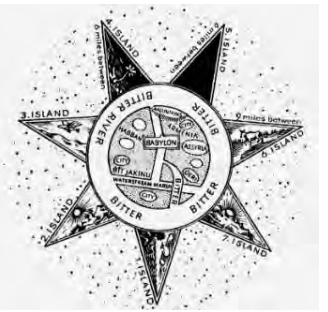
1220-1230-ական թթ. սկսվեցին մոնղոլական արշավանքները, որոնք մեծ հարված հասցրին տարածաշրջանի զարգացմանը: Հարևան երկրների հետ Վրաստանը մտավ մոնղոլական Հուլաղյան իլխանության կազմի մեջ: Ապա հաջորդեցին Լենգ Թիմուրի արշավանքները, թուրքմենական ցեղերի տիրապետությունը: Այս ամենի հետևանքով, ճիշտ է, վրացական պետականությունն ամբողջովին չվերացվեց, բայց այն փոքրացավ ու մասնատվեց: XVI դ. վերջին այն բաժանվեց մի քանի մասի, առաջացան Քարթլիի, Կախեթի և Իմերեթական ոչ մեծ թագավորությունները, Սամցխե-Սաատաբագոյի իշխանությունը: XVI-XVIII դարերում Վրաստանը, ինչպես և Հայաստանը, բաժանվեց Օսմանյան կայսրության և Սեֆյան Իրանի միջև: Իրավիճակն անփոփոխ մնաց մինչև XVIII դարի վերջը:

Ռուբեն Գալչյան
աշխարհագրագետ և քարտեզագետ

ՀԱՅԱՍՏԱՆԸ ՀՆԱԳՈՒՅՆ ՔԱՐՏԵԶՆԵՐՈՒՄ

Հայաստանը մարդկությանը հայտնի է հնագույն ժամանակներից: Նրա մասին վկայում են տարաբնույթ սկզբնաղբյուրներ՝ հնագիտական գտածոներից ու գրավոր հուշարձաններից մինչև ճարտարապետական կոթողներ և այլն: Գրավոր սկզբնաղբյուրների շարքում, ի թիվս քարակոթող արձանագրությունների, ձեռագիր մատյանների, մեծ կարևորություն ունեն քարտեզները, որոնք հավաստի սկզբնաղբյուրներ են Հայոց պատմության քաղաքական, սոցիալ-տնտեսական և այլ ոլորտների ուսումնասիրությունների համար: Հաշվի առնելով Հայոց պատմության խեղաթյուրման արդի փորձերը, հայկական տարածքների նկատմամբ հարևան որոշ պետությունների ցուցաբերած անթաքույց նկրտումները՝ ստորև ներկայացվող քարտեզները գիտականից զատ, ձեռք են բերում նաև քաղաքական ծանրակշիռ նշանակություն:

Հնագույն աշխարհացույց քարտեզը, որտեղ նշված է Հայաստանը, բաբելոնյան մի փոքրիկ կավե սալիկ է՝ 8×12,5 սմ չափերով: Այն պահվում է Լոնդոնի Բրիտանական թանգարանում և գրեթե ժամանակակից է Իրանի Աքեմենյան Դարեհ Մեծի մ.թ.ա. 522-486 բեհիսթունյան եռալեզու արձանագրությանը:



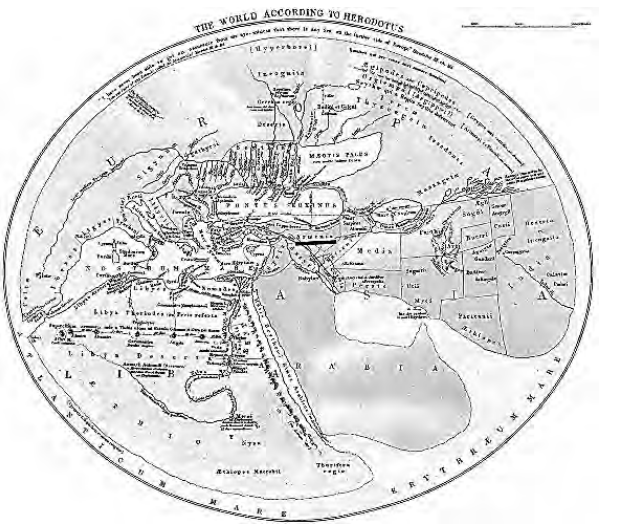
Նկ. 1. Մ.թ.ա. VI դ. բաբելոնյան կավե սալիկ-աշխարհացույց: Աշխարհի հնագույն քարտեզ (Բաբելոն, Ասորեստան, Հայաստան)

Տիեզերքի բաբելոնյան պատկերումը համընկնում է աքեմենյան ժամանակաշրջանին, երբ Բաբելոն քաղաքը համարվում էր

աշխարհի կենտրոնը: Այստեղ բուն աշխարհը ցույց է տրված որպես մի շրջանաձև սկավառակ, որի հյուսիսում, այն լեռներն են, որտեղից սկիզբ է առնում և դեպի հարավ-արևելք հոսում Եփրատ գետը: Մեջտեղում աշխարհի կենտրոնն է՝ Բաբելոնը՝ շրջապատված «Դառը ջրերով»: Բաբելոնից հյուսիս-արևելք Ասորեստանն է, իսկ նրա հյուսիսում՝ Ուրարտու-Հայաստանը:

Հին հունահռոմեական շրջանից մեզ հասած գրավոր աղբյուրներն ընդհանրապես սահմաններ չեն նշում՝ տարածքներն անվանվում են այնտեղ ապրող ժողովուրդների անուններով: Այս սկզբունքը շարունակվել է ավելի քան մեկուկես հազարամյակ՝ մինչև տպագիր քարտեզների երևան գալը:

Իր «Պատմություն» երկում մ.թ.ա. V դարի հույն հեղինակ Հերոդոտոսը Հայաստանի մասին գրում է ութ տարբեր տեղերում: Ըստ Հերոդոտոսի շարադրանքի հիման վրա կազմված քարտեզի՝ Հայաստանը տեղադրված է կենտրոնում՝ Սև և Կասպից ծովերից հարավ ընկած տարածքում՝ շրջապատված Մարաստանով, Ասորեստանով և Կապադովկիայով:



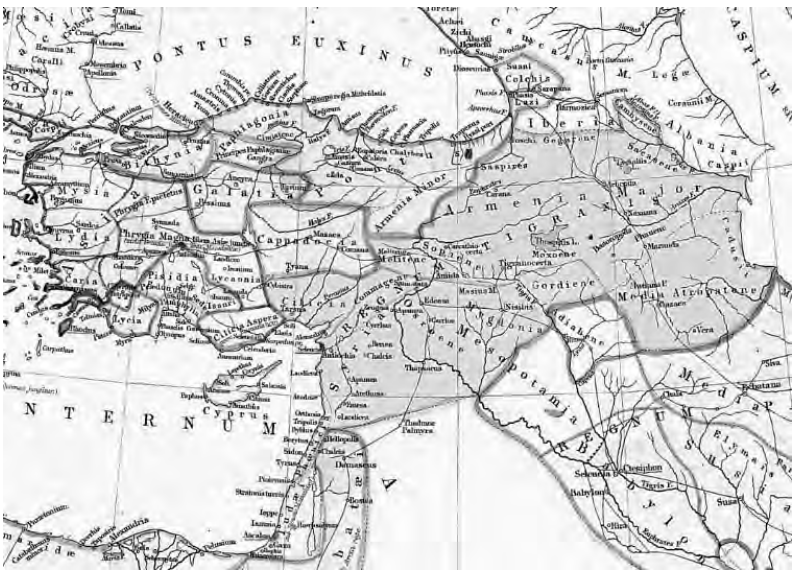
Նկ. 2. Հերոդոտոս, մ.թ.ա. V դ., աշխարհացույց ըստ Կառլ Մյուլգրի, 1884 թ.

Մ.թ.ա. I դարում Հայաստանն ուներ հզոր արքա՝ Տիգրան Երկրորդը կամ Տիգրան Մեծը (մ.թ.ա. 95-55 թթ.), որը ստեղծեց հայկական ընդարձակ կայսրություն՝ Կասպից ծովից մինչև Միջերկրականի արևելյան ափերը: Տիգրան Մեծի կայսրությունը ներառում էր Մեդիան, Կադուսիան, Կապադովկիան, Սիրիան, Կոմմագենեն, Ադիաբենեն, Կիլիկիան և այլ երկրներ:

Տիգրան Մեծի կայսրությունը պատկերող այս քարտեզում նշված են նաև *Իրանը, Վիրքը, Միջագետքը, Ասորեստանը, Բաբելոնը,* Փոքր Ասիայի տարածքում՝ *Կապադովկիան,*

Պոնտոսը, Պամփիլիան, Փոյուգիան, Լիկաոնիան, Լիկիան, Լյուդիան, Պափլագոնիան, Բյութանիան, Գալաթիան և այլն: Այս երկրներից տարածաշրջանում այսօր գոյություն ունեն միայն երկուսը՝ *Հայաստանը* և *Իրանը*: Վրաստանը, որպես միավորված երկիր, որը ներառում է Աբխազիան, Մեգրելիան, Իմերեթիան, Կախեթիան, Վիրքը և այլն, ձևավորվել է X-XI դդ.:

Մեր հարևան Ադրբեջանի Հանրապետությունը հիմնադրվել է 1918 թ.՝



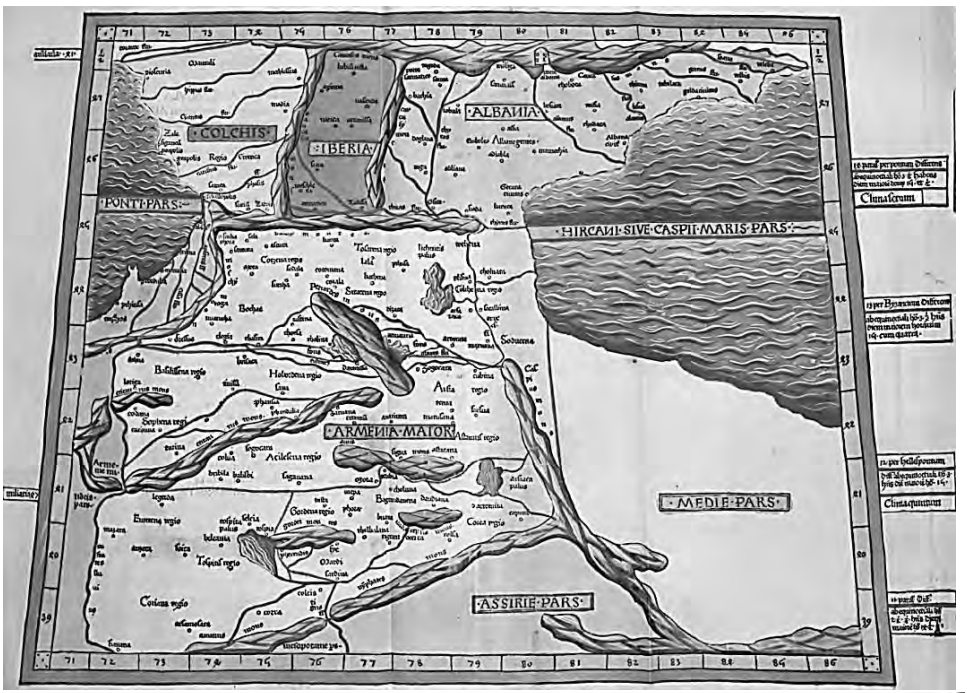
Նկ. 3. Հայաստանը Տիգրան Մեծի օրոք, երբ երկիրը տարածվում էր Կասպից ծովից մինչև Միջերկրական ծով և Պաղեստին: Քարտեզը վերցված է անգլիական 1875 թ. ատլասից

վերցնելով հարավային հարևան՝ պարսկական Ադրբեջան (հայերենով՝ Ատրպատական) նահանգի անունը:

Մեզ հետաքրքրող հաջորդ քարտեզը կազմել է II դարի հույն նշանավոր աշխարհագրագետ Պտղոմեոսը, որը համարվում է քարտեզագրության հիմնադիրը: Ներկայացված պատկերը նրա *Աշխարհացույց* քարտեզն է, որտեղ, Կասպից և Սև ծովերի հարավում գտնվում են *Մեծ Հայքն* ու *Փոքր Հայքը* (Armenia Maior, Armenia Minor):

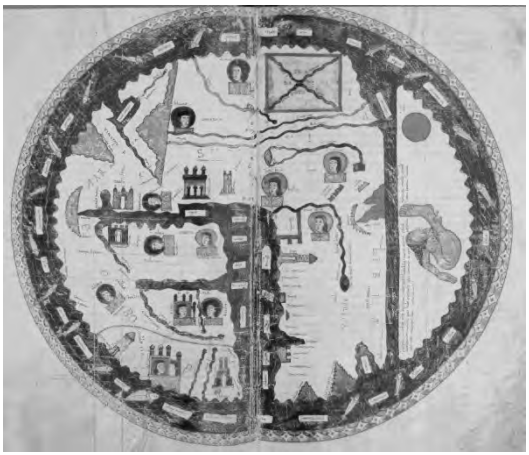
Ներկայացված պատկերը Պտղոմեոսի *Գեոգրաֆիա* աշխատության՝ Կովկասի շրջանի քարտեզն է, որտեղ նշված են *Կողքիս-Աբխազիան, Իբերիա-Վիրքը, Ալբանիա-Աղվանքը* և *Մեծ Հայքը*:

Հայերեն հնագույն աշխարհագրական երկը «Աշխարհացույց»-ն է: Մասնագետների մի մասն այն վերագրում է Մովսես Խորենացուն, մյուս մասը՝ Անանիա Շիրակացուն կամ մեկ այլ հեղինակի:



Նկ. 4. Հայաստանը, Վիրքը, Կողքիսը և Աղվանքը ըստ Պտղոմեոսի, II դ.

IV դարում՝ Արշակունիների թագավորության շրջանում, Մեծ Հայքը կազմված էր 15 աշխարհներից: Դրանք են՝ Բարձր Հայք, Ծոփք կամ Չորրորդ Հայք, Աղձնիք, Տուրուբերան, Մոկք, Կորճայք, Պարսկահայք, Վասպուրական, Սյունիք, Արցախ, Փայտակարան, Ուտիք, Գուգարք, Տայք, Այրարատ:



Նկ. 5. Քարտեզը գծված է VIII դարում՝ ըստ քրիստոնեական հիմունքների

Այս քարտեզում աշխարհը պատկերված է որպես սկավառակ՝ շրջապատված «Դաոը ջրերով»: Վերևում արևելքն է, որտեղ և տեղադրված է Երկրային դրախտն իր 4 գետերով: Ձախ կողմում՝ կանաչ ներկված լեռների մոտ, *Հայաստանն* է: Վերևի մի կեսում *Ասիան* է, ներքևի ձախ մասում՝ *Եվրոպան*, իսկ աջում՝ *Աֆրիկան*: Դեմքերը նշում են այն տարածքները, որտեղ քարոզել են Քրիստոսի առաքյալները:

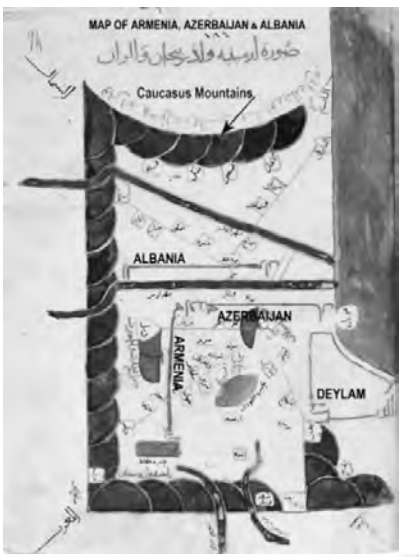
Նկ. 6. XII դ. ֆրանսիական աշխարհացույց քարտեզ

XII դ. ֆրանսիական աշխարհացույց քարտեզ. վերևի մասում նշված բազմաթիվ երկրների շարքում են *Հայաստանը* և *Կիլիկյան հայկական թագավորությունը*, որն այդ ժամանակ առևտրական սերտ կապեր ուներ Եվրոպայի տարբեր երկրների՝ այդ թվում Ֆրանսիայի հետ:

Այս քարտեզի հեղինակը պարսկական քարտեզագիտական *Բալխի* կոչված դպրոցի ներկայացուցիչ Իսթախրի անունով աշխարհագրագետն է, որի *Գիրք երկրների և ճանապարհների* երկը պարունակում է այս աշխարհացույց քարտեզը: Ըստ իսլամական քարտեզագրության՝ վերևում հարավն է, որտեղ պատկերված է Նեղոսն իր հինգ վտակներով, որոնք սկիզբ են առնում Լուսնի լեռներից: Հայաստանը ընդգծված է կարմիր գույնով:

Նկ. 7. Պարսկական աշխարհացույց քարտեզ

Այս քարտեզը վերցված է X դարի իսլամական ձեռագրից, որտեղ ներկայացված են *Հայաստանը, Ադրբեջանը և Աղվանքը:* Այստեղ նշված է Իրանի նահանգներից *Ադրբեջան-Ատրպատականը*, որը տեղադրված է Արաքսից հարավ, իսկ *Աղվանքը* ներկայացված է իբրև առանձին երկիր՝ Արաքսից հյուսիս: *Հայաստանը* տարածված է Արաքսի երկու ափերին:



Նկ. 8. Հայաստանը, Ադրբեջանը (Ատրպատական) և Աղվանքը, իսլամական ձեռ., X դ.

«Պորտոլան» կոչվող քարտեզները պատրաստում էին ծովագնացները, որպես իրենց ուղեցույց, այդ պատճառով էլ դրանց մեջ ընդհանրապես կարևորություն չէին տրվում ծովերից հեռու, ցամաքի ներսում գտնվող գյուղերի և քաղաքների տեղանուններին: Սակայն, Մեծ Հայքը դեպի ծով ելք չունենալով հանդերձ՝ ցուցադրվում է բոլոր այն պորտոլաններում՝ որոնց ընդգրկած տարածքները հասնում են մինչև Կովկասի շրջանը:

Նույն պորտոլաններում Կիլիկիան, առևտրական կապեր ունենալով Եվրոպայի երկրների հետ, հաճախ ցուցադրվում է Միջերկրական ծովի հյուսիս-արևելյան անկյունում՝ տեղադրված կանաչ կամարի տակ, որով շեշտվում էր նրա՝ բարեկամ-քրիստոնյա երկիր լինելը:

Նկ. 9. Հատված Ֆրա Մաուրոյի 1460 թ. աշխարհացույցից, Կովկասի շրջան

Կովկասի շրջանում Հայաստանի անունը նշված է մի քանի տեղում. այդ տարածքները համապատասխանում են Մեծ Հայքին և Կիլիկիայի հայկական թագավորությանը: Քարտեզում դրանք ընդգծված են կարմիրով:

Հաջորդ քարտեզներում երևում է, որ Հայաստանը թուրք-իրանական պատերազմի ժամանակ (XVI-XVII դդ.) կովախնձոր է եղել երկու տերությունների միջև: Այս տարածաշրջանի համար մղվող պայքարին հետագայում միանում է նաև Ռուսական կայսրությունը՝ գրավելով հարավային Կովկասի որոշ տարածքներ:

Մեկ այլ միջնադարյան քարտեզ Ֆրա Մուրոյի Աշխարհացույցն է՝ գծագրված 1460 թ. Վենետիկում: Այստեղ Ամերիկան դեռ գոյություն չունի, իսկ հարավը քարտեզի վերևում է:

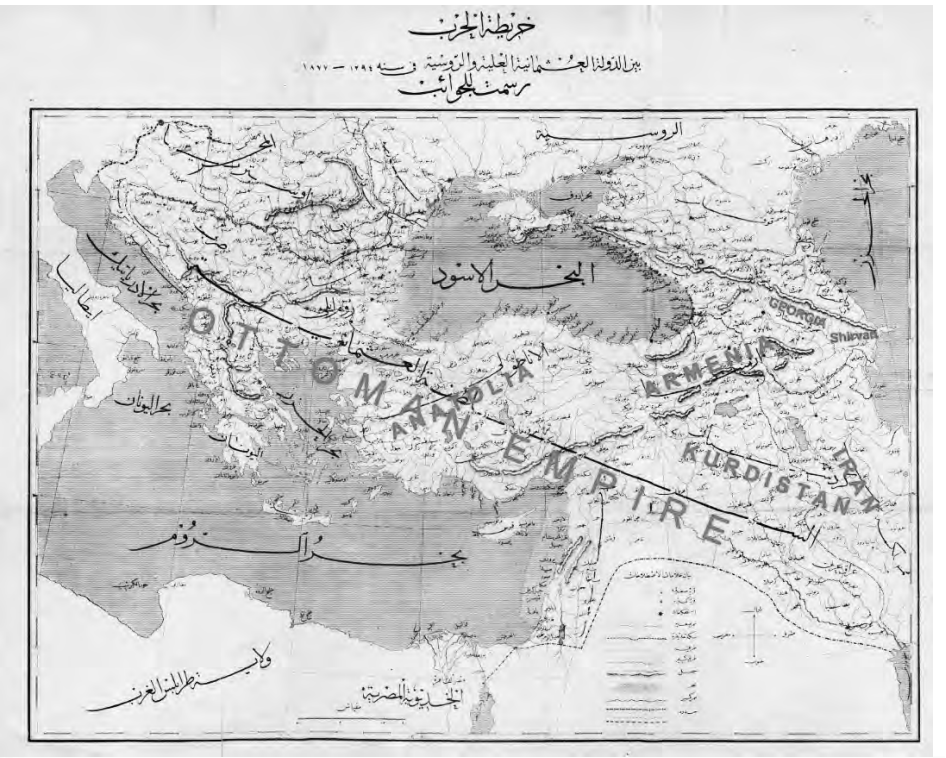
1730 թ. այս քարտեզում Ադրբեջանը գտնվում է Արաքսից հարավ՝ որպես Իրանի նահանգներից մեկը, իսկ Արաքսից հյուսիս *Վրաստանը* և *Շիրվանն*

Նկ. 10. Դը Լիլի՝ 1730 թ., Կովկասի քարտեզը

են: *Հայաստանը* գտնվում է Արաքսի երկու ափերին, իսկ Արաքսից հյուսիս Ադրբեջան անունով երկիր գոյություն չունի:

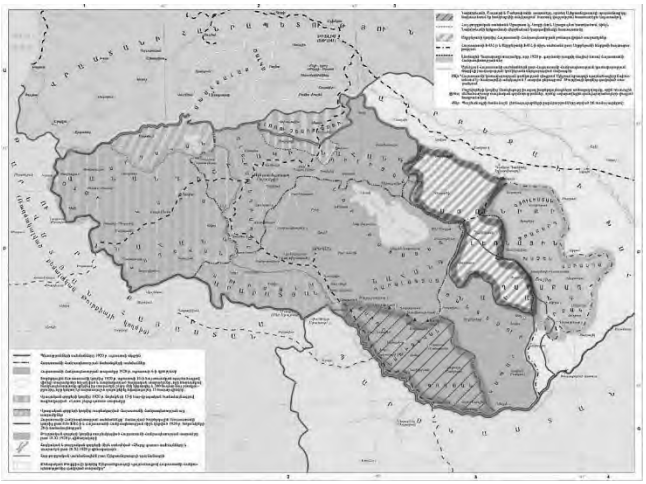
1803-1834 թթ. պատրաստված օսմանյան քարտեզների վրա Փոքր Ասիան անվանված է *Անատոլիա,* իսկ դրանից արևելք գտնվող տարածքում, որտեղ

Հայկական լեռնաշխարհն է, առկա է միայն *Հայաստան* անունը, իսկ նրանից հարավ՝ *Քուրդիստանն է*: *Ադրբեջան* անունը երևում է Արաքսից հարավ՝ Իրանի հյուսիսարևմտյան շրջանում: Ներկայիս Ադրբեջանի Հանրապետության գրված տարածքում մի քանի խանություն են՝ *Դաղստան*, *Շաքի*, *Գյանջա* և այլն:



Նկ. 11. Օսմանյան ռազմական քարտեզ, 1877 թ.

Օսմանական թյուրքալեզու սույն քարտեզը պատրաստված է ռուս-թուրքական պատերազմի ժամանակ՝ 1877 թ.:



Նկ. 12. Հայաստանի սահմանները 1919-ին և 1920-1922 թթ. կորցրած տարածքները

Նկ. 13. Կապույտով նշված են 1920-1930-ական թթ. Հայաստանի և ԼՂԻՄ-ի կորցրած տարածքները, քարտեզների հեղինակ՝ Կ. Խաչատրյան, Հ. Սուքիասյան և Գ. Բաղալյան, 2015 թ.

ՀԱՅ ԵԿԵՂԵՑՈՒ ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆ

Վահե Թորոսյան
պատմական գիտ. թեկնածու
Մատենադարան

ՀԱՅՈՑ ԵԿԵՂԵՑՈՒ ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆ
(Համառոտ ակնարկ)

Քրիստոնեության մուտքը Հայաստան

Հայոց եկեղեցին Արևելյան ուղղափառ եկեղեցիների ընտանիքի անդամ է, որի մեջ մտնում են նաև Ասորի ուղղափառ, Ղպտի ուղղափառ, Եթովպական ուղղափառ և Հնդկաստանի Մալաբար ասորի ուղղափառ եկեղեցին: Արևելյան ուղղափառ եկեղեցիներն ընդունում են առաջին երեք տիեզերական ժողովների (Նիկեա՝ 325 թ., Կոստանդնուպոլիս՝ 381 թ., Եփեսոս՝ 431 թ.) որոշումները, որոնք էլ ընկած են նրանց դավանանքի հիմքում:

Մեծ Հայքի թագավորությունում 301 թ. պետական կրոն հռչակված քրիստոնեությունը Հայաստան մուտք է գործել շատ ավելի վաղ՝ I դ. սկսած: Այն ի սկզբանե տարածվել է Հռոմեական կայսրության արևելյան նահանգներում՝ Ասորիքում, Պաղեստինում, Կապադովկիայում ու Փոքր Հայքում, որտեղից զանազան ճանապարհներով թափանցել է նաև Հայաստան: Քրիստոնեության մուտքը Մեծ Հայք կապվում է ս. Թադեոս և ս. Բարդուղիմեոս առաքյալների քարոզչության հետ: Այդ մասին վկայում են ինչպես նրանց վկայաբանություններն, այնպես էլ մատենագրական մի շարք երկեր, այդ թվում՝ Պատմահայր Մովսես Խորենացու «Հայոց պատմություն»-ը, Ստեփանոս Օրբելյանի «Սիսական նահանգի պատմություն»-ը և այլն: Մասնագիտական գրականության մեջ կա տեսակետ, ըստ որի՝ ս. Թադեոս և ս. Բարդուղիմեոս առաքյալները Հայաստանում քարոզչության ժամանակ ներկայիս Խոր Վիրապի տարածքում հանդիպել են միմյանց: Այդ վայրը հայտնի է Օթյաց Խաչ անվամբ, որտեղ կա հոյակերտ վիմակիր խաչքար հուշակոթող:

Ինչպես առաքյալների վկայաբանությունների, այնպես էլ մատենագրական այլ երկերի հաղորդմամբ՝ ս. Թադեոսն ու ս. Բարդուղիմեոսը Հայոց Սանատրուկ (76-110) արքայի հրամանով ենթարկվում են անլուր տանջանքների: Վկայաբանությունների հավաստմամբ՝ նրանք նահատակվել են Հայաստանում, Թադեոսը՝ Արտազ գավառում, իսկ Բադուղիմեոսը՝ Աղբակ: Առաքյալների քարոզչությամբ Հայաստանում ոչ միայն ստեղծվեցին քրիստոնեական համայնքներ, այլև հիմնվեցին եպիսկոպոսական աթոռներ, որոնցից գլխավորը դարձավ Արտազը: Այն առավել հայտնի է որպես Թադեոսի վիճակ կամ Թադեոսի աթոռ: Այդ հիմքով են նաև հայոց հայրապետները հաճախ հիշվել որպես Թադեոսի աթոռի գահակալներ: Համաձայն VII դարով թվագրվող Արտազի գավազանացանկի, նույնանուն աթոռը առաքյալից հետո՝ մինչև III դարի կեսերն առաջնորդել են Զաքարիա, Զեմոստոս, Արտրներսեհ, Մուշե, Շահեն, Շավարշ և Ղևոնդիոս եպիսկոպոսները: Եվսեբիոս Կեսարացու «Եկեղեցական պատմություն» երկում պահպանվել է Եգիպտոսի եպիսկոպոս Դիոնիսոս Ալեքսանդրացու (III դ. կեսեր) «Վասն ապաշխարութեան» թուղթն ուղղված Հայոց Մերուժան եպիսկոպոսին: Մասնագիտական գրականության մեջ տարակարծություն կա Մերուժանի՝ Մեծ Հայքի (Արտազի), թե Փոքր Հայքի (Սեբաստիայի) եպիսկոպոս լինելու վերաբերյալ:

Քրիստոնեության ընդունումը որպես պետական կրոն

Ըստ Ագաթանգեղոսի՝ պարսից արքա Շապուհ I-ը (240/2-270/2) Հայոց թագավոր Խոսրովից բազմիցս պարտվելով, վճռում է նենգաբար հաշիվ տեսնել նրա հետ: Նրան խիստ անհանգստացնում էր հարևան Մեծ Հայքում Արշակունյաց արքայատոհմի գոյության փաստը, ինչը լուրջ սպառնալիք էր Իրանում իրենց դիրքերն ամրապնդող Սասանյանների համար, որոնք իշխանության գալով տապալել էին պարթև Արշակունիների արքայատոհմն Իրանում: Նույն աղբյուրի հաղորդմամբ՝ Հայոց թագավորն Արշակունի արքաների շարքում՝ Իրանի պարթև տիրակալից հետո, զբաղեցնում էր երկրորդ տեղը:

Խոսրովին սպանելու համար Շապուհ I-ը պարթև Անակին տոհմակիցների հետ ուղարկում է Հայաստան՝ իր հրամանն իրագործելու դիմաց խոստանալով մեծամեծ պարգևներ: Անակը, ըստ Ագաթանգեղոսի երկի արաբերեն խմբագրության, եղել է Հայոց Խոսրով թագավորի ազգականը: Նույն երկի

վրացերեն խմբագրությունը նրան կոչում է Հայոց թագավորի «յուրային»: Առավել որոշակի են Զենոբ Գլակի և Պատմահոր վկայությունները: Առաջինն Անակին հիշում է որպես Արշակունի, իսկ ըստ Խորենացու, նա սերել է Արշակունիներին ազգական Սուրենյան Պահլավի տոհմից:

Անակը Հայոց արքային ներկայանում է իբրև Սասանյան տիրակալից հալածված և արժանանում նրա վստահությանը: Սակայն Անակն ու իր եղբայրը Հայաստան գալու երկրորդ տարում (260 թ.)՝ Պարսկաստան արշավելու նախօրեին, դավադրաբար սպանում են Խոսրովին: Փախուստի դիմած արքայասպան եղբայրներն Արտաշատի մերձակայքում՝ Տափերական կամրջի մոտ, ձերբակալվում և մահապատժի են ենթարկվում: Պատմիչի հաղորդմամբ՝ մահվան մահճում գտնվող արքան հրամայել էր ոչնչացնել Անակի տոհմը: Փրկվում են նրա երկու արու զավակները, որոնցից մեկին տանում են Պարսկաստան, իսկ մյուսին՝ Գրիգորին, Կեսարիա քաղաքը, որտեղ էլ նա հարում է քրիստոնեությանը:

Տեղեկանալով Հայոց արքայի սպանության մասին՝ Շապուհ I-ն արշավում է Հայաստան: Այդ ժամանակ, խույս տալով պարսիկների հալածանքներից, նախարար Արտավազդ Մանդակունու օգնությամբ Հռոմեական կայսրություն է տեղափոխվում նաև Խոսրովի որդի Տրդատը: Վերջինս հետագայում Դիոկղետիանոս կայսեր (284-305) գահակալության երրորդ տարում՝ 287 թ., նրա կողմից թագադրվելով, օգնական զորքով գալիս է Հայաստան:

Հաջորդիվ, Ագաթանգեղոսը պատմում է Գրիգորի՝ Կեսարիայից Մեծ Հայք փոխադրվելու և Հայոց արքունիքում ծառայելու մասին: Պատմիչը հավաստիացնում է, որ Տրդատին սպասավորելով Գրիգորը փորձել է քավել իր հոր մեղքը: Սակայն կարճ ժամանակ անց՝ Եկեղյաց գավառում Անահիտ աստվածուհուն նվիրված ծիսակատարության ժամանակ, երբ Հայոց ապագա եպիսկոպոսապետը հրաժարվում է դիցուհու մեհյանին ծաղկեպսակներ ու ծառերի ոստեր նվիրաբերել, բացահայտվում է նրա քրիստոնյա լինելը: Այդ փաստից անակնկալի եկած արքան փորձում է Գրիգորից տեղեկանալ նրա դավանած կրոնի էության մասին: Վերջինս քաջ գիտակցում էր, որ նոր վարդապետությունն արքային պետք է ներկայացնել որպես թագավորության կրոնագաղափարական ու քաղաքական հիմքերն ամրակայող, ինչպես նաև ժողովրդի ու իշխանության համերաշխ կեցությունն ապահովող զորեղ միջոց, ուստի արքային հավաստիացնելով, որ քրիստոնյա լինելով հանդերձ

չի հակադրվում նրա հրամաններին՝ Գրիգորն ասում է. «Հրամայեալ է Աստուծոյ, զի «ծառայք հնազանդ լիցին մարմնաւոր տերանց որպէս օրէն է»[1]:

Տրդատ Գ-ի հրամանով Գրիգորը ենթարկվում է անասելի տանջանքների, որոնք քրիստոնյաների նկատմամբ Հայոց իշխանությունների հարուցած հալածանքների վերհուշն են: Արքան, չկարողանալով Գրիգորին բռնությամբ տարհամոզել՝ հրաժարվելու քրիստոնեությունից և վերադառնալու հեթանոսական կրոնին՝ հրամայում է արգելափակել նրան արքունի բանտում՝ Խոր Վիրապում, որտեղ նա անցկացնում է 13 տարի (Ագաթանգեղոսի երկի այլ հատվածում Գրիգորի բանտարկության տարիները 15 են, իսկ նույն երկի վրացերեն խմբագրությունում նշված է 14 տարի):

Ագաթանգեղոսի հաղորդմամբ՝ բանտարկության ընթացքում մի այրի կին, երազում հրաման ստանալով, ամեն օր մի նկանակ պատրաստելով կերակրում է Գրիգորին: Ագաթանգեղոսի երկի արաբերեն խմբագրության տեղեկությամբ՝ Գրիգորին սնունդ տված կինը եղել է արքայի ընտանիքից: Ենթադրվում է, որ այդ կինը կարող էր լինել կա՛մ Տրդատ Գ-ի կինը, քույրը, կա՛մ էլ՝ դուստրը:

Դրանից հետո Տրդատը հալածական քաղաքականություն է որդեգրում քրիստոնյաների նկատմամբ: Հայաստանում քրիստոնեության ընդունումը մեծապես առնչվում է Հռոմի կայսրից հալածված և այստեղ ապաստանած Հռիփսիմյան քրիստոնյա կույսերի պատմության հետ: Նրանք, հռոմեացիների հետապնդումներից խույս տալով, գալիս են Հայաստան ու հաստատվում Վաղարշապատում: Տրդատը, Հռոմի կայսր Դիոկղետիանոսից տեղեկանալով այդ մասին, հրամայում է անմիջապես գտնել նրանց: Սակայն Տրդատը ինչպես Դիոկղետիանոս կայսրը, հմայվելով Հռիփսիմեի գեղեցկությամբ, ցանկանում է նրան կնության առնել: Քրիստոնյա Հռիփսիմեն հրաժարվում է ամուսնանալ հեթանոս արքայի հետ՝ դառնալով ինչպես իր, այնպես էլ

[1] **Ագաթանգեղոս**, *Հայոց պատմություն*, աշխարհաբար թարգմանությունը և ծանոթագրությունները Ա. Տեր-Ղևոնդյանի, Երևան, 1983, էջ 38:

մյուս կույսերի նահատակության պատճառ[2]: Հռիփսիմյանց կույսերի՝ Հայաստանում հաստատվելու և այստեղ նահատակվելու վերաբերյալ վավերագիր տեղեկություններ են պահպանվել ոչ միայն նրանց վկայաբանության մեջ ու V դ. հայ մատենագիրների երկերում: Այդ մասին հավաստի ապացույցներ են Ս. Հռիփսիմեի վանքի պարսպի տակ գտնվող մատուռ-դամբարաններում հայտնաբերված հնագիտական գտածոները՝ գլխատված աճյուններով խմբակային գերեզմանոցը: Հռիփսիմեի՝ երեսուներկու կույսերի հետ նույն վայրում թաղված լինելը արձանագրել է նաև Ագաթանգեղոսը:

Պատմիչի հաղորդմամբ՝ կույսերի սպանության լուրը հոգեկան խոր ցնցում է պատճառում Տրդատին, որի հետևանքով արքան, նրանց նահատակությունից վեց օր անց դուրս գալով որսի, ախտահարվում է անբուժելի հիվանդությամբ: Ագաթանգեղոսի վկայությամբ՝ Տրդատ Գ-ը դարձել է խոզակերպ: Արքային կենդանական կերպ ու վարք վերագրելը, ըստ մասնագիտական գրականության մեջ տարածված կարծիքի, առասպելախառն պատում է, որը մինչ այդ շրջանառվել է հունահռոմեական վեպում: Ի դեպ, պատմիչն ինքն է հուշում խոզակերպության՝ հին աշխարհում եղած նախադեպի՝ Բաբելոնի արքա Նաբուգոդոնոսորի հետ պատահածի մասին: Հաջորդիվ պատմիչը հայտնում է արքայի քույր Խոսրովիդուխտի տեսիլի մասին, որի համաձայն, Տրդատին ի զորու էր բժշկել միայն Խոր Վիրապում բանտարկված Գրիգորը: Գրիգորին ազատելու համար արքունիքից ուղարկում են Օտա նախարարին, որն էլ նրան վիրապից դուրս բերելով, ուղեկցում է մայրաքաղաք: Ագաթանգեղոսի հաղորդմամբ՝ Գրիգորն ապաքինում է արքային: Հաջորդիվ պատմիչը հյուսում է Տրդատի՝ Գրիգորի հրաշագործ փրկության և, իհարկե, քրիստոնեության՝ բժշկելու ազդեցությամբ նոր վարդապետությունն ընդունելու պատումը, որն այնքան տիպական է առաջին անգամ նոր կրոն ընդունած շատ տիրակալների: Հար և նման պատմություն հյուսվել է

[2] Հռիփսիմյանց կույսերի (այդ թվում՝ նահատակված) թվաքանակի վերաբերյալ ևս սկզբնաղբյուրների տեղեկությունները տարամիտվում են: Ագաթանգեղոսը նշում է առավել քան 70, որոնցից, ըստ նրա, նահատակվել են 37-ը: Նույն աղբյուրի հունարեն խմբագրության հաղորդմամբ՝ բոլոր կույսերը զոհվել են), իսկ ըստ Հռիփսիմյանց վկայաբանության հին վրացերեն թարգմանության, նահատակվածները եղել են 38-ը: Գրիգոր Լուսավորչի Վարքի հին վրացերեն խմբագրության տվյալներով՝ նահատակված կույսերը եղել են 34-ը:

նաև Հռոմի կայսր Կոստանդիանոս I Մեծի (306-337) վերաբերյալ: Ըստ այդմ՝ բորոտությամբ ախտահարված Կոստանդինին բժշկել է Հռոմի քահանայապետ Սեղբեստրոսը, ինչի ազդեցությամբ էլ կայսրը դարձել է քրիստոնյա:

Այսպիսով, 301 թ. աշխարհում առաջինը Մեծ Հայքի Արշակունյաց թագավորությունում քրիստոնեությունը հռչակվեց պետական կրոն, իսկ Տրդատ Գ-ը, ինչպես դիպուկ արձանագրել է Ասողիկ պատմիչը, դարձավ «առաջին ի Քրիստոս հաւատովքն պայծառացեալ թագաւոր»[3]:

Այնուհետև Գրիգոր Լուսավորիչը ձեռնամուխ է լինում Հռիփսիմյանց կույսերի մասունքների ամփոփմանն ու նրանց նահատակման վայրերում վկայարանների կառուցմանը, որից հետո իր հետևորդներով սկսում է նոր վարդապետության տարածումը Հայաստանում: Նորահռչակ պետական կրոնի ամրապնդումը հնարավոր էր ոչ միայն քարոզչության, այլև հեթանոսական պաշտամունքային կոթողների փոխարեն եկեղեցիների կառուցմամբ, ինչին էլ ձեռնամուխ եղան Գրիգոր Լուսավորիչն ու Տրդատ Գ-ը:

Փավստոս Բուզանդի, Մովսես Խորենացու և Զենոբ Գլակի վկայություններից դատելով՝ հեթանոսությունը դժվարությամբ է իր դիրքերը զիջել քրիստոնեությանը: Գրիգոր Լուսավորիչն ու նրան ուղեկցող քարոզիչները համառ դիմադրության են հանդիպել հատկապես Տարոնում, որտեղ զինաբախումներ են տեղի ունեցել մի կողմից Լուսավորչին ուղեկցող Արծրունյաց, Անձևացյաց ու Անգեղ տան նախարարների, իսկ մյուս կողմից՝ Արձան քրմապետի գլխավորած հեթանոսների զորքերի միջև: Նորահռչակ պետական կրոնին ընդդիմացողների շարքում քիչ չէին նաև նախարարական դասի ներկայացուցիչները: Քրիստոնեությանը հակադրվող հեթանոսների կողքին կային նաև այն դյուրությամբ ընդունող և Գրիգոր Լուսավորչին միաբանող քրմեր:

Մեհյանների ունեցվածքը, մասնավորապես, հողատիրույթներն արքայի հրամանով հատկացվեցին եկեղեցիներին:

Նոր կրոնն առավել դյուրին թափանցեց քաղաքային միջավայր, որտեղ մեծաքանակ օտարազգի բնակչություն կար: Բանն այն է, որ քրիստոնեության քարոզչությունն իրականացվում էր ասորերեն ու հունարեն: Քանի որ այդ լեզուներին տիրապետողները գերազանցապես ապրում էին քաղաքներում՝ հենց նրանք էին հեշտությամբ հարում նոր կրոնին: Ի տարբերություն

[3] Ստեփանոս Տարօնեցւոյ Ասողկան Պատմութիւն տիեզերական, Ս. Պետերբուրգ, 1885, էջ 59:

քաղաքների, նոր վարդապետության հիմքերն առավել թույլ էին գյուղերում, որտեղ հեթանոսությունն իր դիրքերը պահպանել էր նույնիսկ քրիստոնեությունը պետականորեն ընդունվելուց հետո: Գյուղական բնակչությունը, լինելով հասարակության ամենապահպանողական շերտը, մեծ դժվարությամբ էր ընդունում նոր կրոնը:

Քրիստոնեության քարոզչության ընթացքում Գրիգորը սոսկ նախանշում էր այն վայրերը, որտեղ պետք է եկեղեցիներ կառուցվեին, քանզի քահանայության աստիճան չունենալով, դրանք հիմնել չէր կարող: Անդրանիկ եկեղեցիները կառուցվել են հեթանոսական մեհյանների տեղերում, կամ վերջիններս վերափոխվել են քրիստոնեական եկեղեցիների: Վերակառուցումների ընթացքում կրկնվում էր հեթանոսական տաճարի երկայնական՝ արևելքից արևմուտք ձգված ուղղանկյուն հորինվածքը, միայն բեմն արևմուտքից տեղափոխվում էր արևելք: Սակայն ժամանակի ընթացքում, երբ եկեղեցու շինության սրբազնության գաղափարն ամրապնդվեց, այն սկսեցին կառուցել ըստ քրիստոնեական աշխարհում տարածում գտած բազիլիկաների:

Քրիստոնեությունը պետականորեն ընդունելն էապես նպաստեց Մեծ Հայքի թագավորության քաղաքական անկախության ամրապնդմանը: Մինչ այդ Մեծ Հայքում իրենց ռազմաքաղաքական ազդեցությունը տարածելու նպատակով մրցակցում էին ժամանակի հզոր տերություններ Սասանյան Իրանն ու Հռոմեական կայսրությունը: Մծբինի 298 թ. պայմանագրով 287 թ.-ից հետո Հայաստանի՝ Հռոմեական կայսրությանն անցած մասում իբրև թագավոր անընդմեջ իշխած Տրդատ Գ-ի գլխավորությամբ Մեծ Հայքի Արշակունյաց թագավորության վերականգնված անկախության ամրապնդումն ի թիվս այլ գործոնների, գաղափարական սահմանազատում էր պահանջում ինչպես զրադաշտական Պարսկաստանից, այնպես էլ հեթանոսական Հռոմեական կայսրությունից:

Սասանյանների՝ զրադաշտականության պարտադրման քաղաքականությունից զերծ չմնաց նաև Հայաստանը, որտեղ 261-293 թթ. գահակալած պարսկական արքայազները Սասանյան տերության կրոնական քաղաքականությանը հավատարիմ, երկրում բռնությամբ զրադաշտականություն էին տարածում: Այդ իրողությունը որոշակի վկայված է Սասանյանների արքունիքում գործող կրոնական նշանավոր գործիչ Կարտիրի արձանագրության մեջ: Դրա համաձայն՝ զրադաշտական կրոնը պարտադրվել է Սասանյան

Պարսկաստանի ամբողջ տարածքում, այդ թվում՝ նվաճված երկրներում: Մովսես Խորենացին ևս փաստում է Հայաստանում 261-272 թթ. գահակալած Որմիզդ-Արտաշիրի կողմից Բագավանում կրակարան հիմնելու մասին: Քանի որ կրոնական պատկանելությունը նկատելիորեն ազդում էր այն կրողի քաղաքական կողմնորոշման վրա, Սասանյանների կողմից հայ ավագանու շրջանում զրադաշտականության տարածումը խիստ վտանգավոր էր երկրի ռազմաքաղաքական միասնության և կայունության տեսանկյունից: Պարսից արքունիքի համոզմամբ իրենց տերության մեջ ապրող ժողովուրդների կողմից զրադաշտականության ընդունումը կապահովեր նրանց լիարժեք հպատակությունը: Այդ նպատակին հասնելու համար պարսից Շապուհ I արքան որդեգրեց հայ նախարարներին սիրաշահելու, արտոնություններ տալու քաղաքականությունը: Դրա շնորհիվ կարճ ժամանակ անց զրադաշտականությունն արմատներ գցեց հայ նախարարական դասի մի հատվածում՝ էականորեն խարխլելով երկրի կայունությունն ու միասնությունը: Անգամ քրիստոնեությունը պետականորեն ընդունելուց ավելի քան կես դար անց՝ հայ-պարսկական քառամյա պատերազմի ժամանակ (364-368), պարսից արքա Շապուհ II-ի (309-379) կողմն անցած որոշ հայ նախարարներ հարել էին զրադաշտականությանը: Հայոց ավագանու քաղաքական կողմնորոշման վրա ազդելուց զատ, պարսից կրոնի տարածումը կարող էր հանգեցնել պարսիկների հետ կրոնագաղափարական ու մշակութային միաձուլման: Հետևաբար, պետական կրոն հռչակված քրիստոնեությունը պետք է ծառայեր հայոց քաղաքական միասնության և արժեհամակարգային ինքնուրույնության պահպանմանն ու ամրակայմանը:

Մասնագիտական գրականության մեջ երկար ժամանակ խնդրո առարկա է եղել այն հարցը, թե արդյոք Հռոմի կայսեր կողմից զինական օժանդակություն և թագավորական իշխանություն ստացած Հայոց արքան կարո՞ղ էր քրիստոնեությունը պետական կրոն հռչակել այն ժամանակ, երբ կայսրությունում այն դեռևս թույլատրելի վարդապետությունների շարքում չէր: Համաձայն տարածված կարծիքի՝ Տրդատ Գ-ի կողմից քրիստոնեությունը պետական կրոն հռչակելը մեծապես պայմանավորված էր 311 թ. Հռոմեական կայսրության Արևելյան հատվածի կայսր Գալերիոսի (305-311) հրապարակած հրովարտակով, որը երկու տարի անց՝ 313 թ., Միլանում հաստատվեց

մյուս երկու կայսրերի՝ Գալլիայում և Իսպանիայում գահակալող Կոստանդիանոս I Մեծի ու Բալկանյան թերակղզում իշխող Լիկինիոսի (308-324) կողմից և պատմության մեջ հայտնի է «Միլանի հրովարտակ» անվամբ: Դրանով Հռոմեական կայսրության տարածքում կասեցվում էին քրիստոնյաների հալածանքները և թույլատրվում էր այդ վարդապետությունն ազատ դավանելը: Ըստ այդմ՝ այս տեսակետի կողմնակիցները Հայաստանում քրիստոնեությունը պետականորեն ընդունելը թվագրում են 313-ից հետո, մասնավորապես, 314 կամ 315 թվականներով: Դրանով, ըստ ամենայնի, չեն գնահատվում Տրդատ Գ-ի կողմից նման դարակազմիկ որոշում կայացնելու համար Հայաստանում ներքին պատճառների առկայությունը և Հայոց թագավորի՝ ինքնուրույն քաղաքականություն վարելու ձգտումը: Իրականում Գալերիոս, ապա Կոստանդիանոս և Լիկինիոս կայսրերի ու Տրդատ Գ արքայի որոշումները հստակ տարբերվում են: Գալերիոսը և մյուս կայսրերը թույլատրել էին քրիստոնեությունը դավանել այլ կրոնների շարքում, մինչդեռ Տրդատ Գ-ը, արգելելով հեթանոսությունը, քրիստոնեությունը հռչակել էր որպես միակ թույլատրելի կրոն: Բացի այդ, Հռոմեական կայսրության արևելյան հատվածի տիրակալ Մաքսիմին Դայան, հակառակ Միլանի հրովարտակի, իր իշխանությանը ենթակա տարածքներում շարունակել է քրիստոնյաների հալածանքները:

Քրիստոնեության պետականորեն ընդունման քաղաքական նպաստը վերոգրյալով չի սահմանափակվում: Տրդատ Գ-ի գործունեությանն այս կամ այն կերպ անդրադարձած սկզբնաղբյուրների, մասնավորապես, Պատմահոր երկի համապատասխան տեղեկությունների համադիր քննությամբ պարզվում է, որ քրիստոնեությունը պետական կրոն հռչակելը Հայոց արքային հնարավորություն է տվել ոչ միայն դիմագրավելու արտաքին մարտահրավերներին, մասնավորապես, Սասանյանների կողմից Հայաստանում զրադաշտականության տարածմանը, այլև Մեծ Հայքի Արշակունյաց թագավորության ազդեցությունն Այսրկովկասում ամրապնդելու քաղաքականություն վարելու: Այս տեսանկյունից խիստ ուշագրավ է քրիստոնեության քարոզչությունը Վիրքում և Աղվանքում: Այս երկրներում ևս իշխում էին Արշակունի տան ներկայացուցիչներ, որոնք, դատելով Ագաթանգեղոսի և Պատմահոր վկայություններից, գտնվում էին Հայոց թագավորության ազդեցության ոլորտում:

Խորենացու «Պատմության», Ագաթանգեղոսի երկի հին հունարեն և արաբերեն խմբագրությունների, IX դ. վրաց կաթողիկոս Արսեն Սափարացու երկի և այլ սկզբնաղբյուրային տեղեկություններից դատելով՝ այդ երկրներում քրիստոնեության քարոզչությունն իրականացվել է Տրդատ Գ-ի և Գրիգոր Լուսավորչի անմիջական վերահսկողությամբ կամ վերջինիս մասնակցությամբ:

Վրաց եկեղեցական ավանդույթը Վիրքում քրիստոնեության տարածումն ու ընդունումը կապում է Հռիփսիմյանց կույսերից Նունեի քարոզչության հետ: Վերջինս, Պատմահոր հավաստմամբ, հետևել է Գրիգոր Լուսավորչի ցուցումներին: Վիրքում և Աղվանքում քրիստոնեության տարածմամբ Հայոց արքունիքը ձգտում էր մեծացնել իր ազդեցությունն այդ երկրներում:

Ինչ վերաբերում է Աղվանքում քրիստոնեության տարածմանը, ապա դա կատարվել է Հայոց աշխարհիկ ու հոգևոր իշխանությունների անմիջական վերահսկողությամբ: Պատմահոր հաղորդմամբ՝ Գրիգոր Լուսավորչի թոռ Գրիգորիսին Աղվանքում քրիստոնեություն քարոզելու ուղարկել է հենց Տրդատ Գ-ը:

Հայոց պատմության մեջ IV դ. շեմը համարվում է միջնադարյան ժամանակափուլի սկիզբը: Ազգային ու քաղաքական միասնության ամրապնդումը պահանջում էր համակարգված գաղափարախոսություն, որն ի զորու կլիներ հիմնավորելու թագավորական կենտրոնաձիգ իշխանության գերակայությունը: Հայաստանում առկա կրոնական ուսմունքներից նշված պահանջներին առավելապես համապատասխանում էր քրիստոնեությունը, որն էլ հռչակվեց պետական կրոն:

Քրիստոնեությունը պետականորեն ընդունելուց հետո եկեղեցին հասարակական հարաբերությունների կարգավորման իրավազորություն ստացավ: Հետևաբար, նոր գաղափարախոսությունը նկատելիորեն ազդում էր ոչ միայն արքունիք-նախարարություն, այլև վերջինիս ու հասարակության փոխհարաբերությունների վրա: Նախարարությունների ու նրանց տիրույթների բնակչության համակեցությունը հիմնականում խարսխվեց հենց եկեղեցական կանոնական իրավունքի վրա:

Այսպիսով, դեռևս I դ. Հայաստան մուտք գործած քրիստոնեական գաղափարախոսությունը պետականորեն ընդունելը լիարժեքորեն ամրակայեց

Հայոց թագավորության քաղաքական անկախությունը: Այն մեծապես նպաստեց ժողովրդի՝ գաղափարապես տարանջատ հատվածների միավորմանն ու ազգային միասնության ամրապնդմանը:

Հայոց կաթողիկոսությունը

Եպիսկոպոսական ձեռնադրությունից հետո Գրիգոր Լուսավորիչը ձեռամուխ եղավ Հայաստանում քրիստոնեության տարածմանն ու ամրապնդմանը, ինչը հնարավոր դարձավ ոչ միայն նոր կրոնի քարոզչությամբ, այլև եկեղեցական նվիրապետության ձևավորմամբ, որի առաջին քայլերից էին եպիսկոպոսներ ձեռնադրելն ու եկեղեցական թեմեր ստեղծելը: Ըստ Ագաթանգեղոսի՝ Գրիգոր Լուսավորիչը Հայաստանում ձեռնադրել է ավելի քան 400 եպիսկոպոս: Սակայն սկզբնաղբյուրային այլ տեղեկությունների համաձայն՝ եպիսկոպոսությունները եղել են առավել սակավաթիվ: Այսպես՝ X դարի պատմիչ Ուխտանեսի հավաստմամբ՝ Գրիգոր Լուսավորիչը հիմնել է շուրջ 30 եպիսկոպոսական վիճակ, իսկ Ստեփանոս Օրբելյանը վկայում է 36 թեմի հաստատման մասին: Մասնագիտական գրականության մեջ շրջանառվում է նաև Գրիգոր Լուսավորչի օրոք հիմնված եպիսկոպոսական աթոռների մեկ այլ թվաքանակ՝ 15-18, կամ մինչև 20: Ուշագրավ է, որ Դվինի 506 և 553/4 թվականների եկեղեցական ժողովների մասնակից եպիսկոպոսները եղել են համապատասխանաբար 20 և 27 հոգի: Եկեղեցու ազդեցությունը և գործունեության արդյունավետությունը մեծացնելու համար առաջին հերթին անհրաժեշտ էր այն տնտեսապես զորացնել: Այսպես՝ Տրդատ Գ-ի հատուկ հրովարտակով գյուղերի եկեղեցիներին հատկացվում է չորսական, իսկ ավանների եկեղեցիներին՝ յոթական ծխաբաժին հողատարածք: Այս հողատարածքների մի մասը նախկինում պատկանել էր հեթանոսական տաճարներին: Ըստ սկզբնաղբյուրային մեկ այլ վկայության՝ Տարոնի եպիսկոպոսական վիճակի եկեղեցիներին Գրիգոր Լուսավորիչը հատկացրել էր նահանգի 12 ավանների այն դաստակերտները, որոնք նախկինում պատկանել էին տեղի հեթանոսական տաճարներին: Արքայի և Գրիգոր Լուսավորչի կամքով՝ եկեղեցիներին ու հոգևորականությանը ապահարկության իրավունք շնորհվեց: Վերջիններս դասվեցին ազատների կարգը:

Հայոց եկեղեցու առաջնորդի նստոցը, որն առավել հայտնի է Մայր Աթոռ

անվամբ, առաջին անգամ հաստատվել է Մեծ Հայքի թագավորության մայրաքաղաք Վաղարշապատում՝ սրբագործվելով Գրիգոր Լուսավորչի հրաշափառ տեսիլով, որի համաձայն՝ կաթողիկոսանիստ Կաթողիկե եկեղեցին կառուցվել է Տիրոջ Միածին Որդու իջման վայրում, որտեղից էլ՝ Էջմիածին անվանումը: Առավելապես քաղաքական հանգամանքների բերումով Մայր Աթոռը V դարի վերջին քառորդում դուրս է եկել Վաղարշապատից և հաստատվել Հայոց մարզպանության կենտրոն Դվինում, որտեղ այն գտնվել է ընդհուպ մինչև X դարի 20-ական թթ. կեսերը, երբ խույս տալով արաբ նվաճողների հալածանքներից՝ ժամանակի պատմիչ-կաթողիկոս Հովհաննես Ե Դրասխանակերտցին (898-929) Վասպուրականի թագավոր Գագիկ Արծրունու հրավերով հաստատվում է համեմատաբար ապահով վայրում ՝ Աղթամարի Սուրբ Խաչ եկեղեցում: Սակայն այստեղ կաթողիկոսանիստը երկար չի մնում. Անանիա Ա Մոկացի կաթողիկոսը (946-968) զսպելու համար Աղվանից կաթողիկոսության և Սյունյաց թեմի կենտրոնախույս ձկրտումները, տեղափոխվում է Ծիրակ՝ Բագրատունյաց արքայատոհմի տիրույթներ: Թեև 961 թ. Անին մեծ շուքով հռչակվում է մայրաքաղաք, սակայն Հայոց հայրապետական աթոռն այնտեղ հաստատվում է մի քանի տասնամյակ անց՝ Սարգիս Ա Սևանցի կաթողիկոսի օրոք (992-1019), երբ Գագիկ Ա Բագրատունու (990-1017/20) կինը՝ Կատրանիդե թագուհին 1001 թ. ավարտին հասցրեց Անիի մայր տաճարի կառուցումը:

Ծիրակի Բագրատունյաց թագավորության նվաճումից (1045 թ.) և Գագիկ Բ Անեցուն (1042–1045) Կապադովկիայում արգելափակելուց կարճ ժամանակ անց բյուզանդական իշխանությունները հարձակման թիրախ դարձրեցին մայրաքաղաքում գտնվող հայոց կաթողիկոսական աթոռը, որը թագավորության անկման հետևանքով խիստ տկարացել էր: Հայաստանի նվաճումը վերջնական դարձնելու միտումով՝ կայսերական իշխանությունն Անին գրավելուց հետո ձեռնամուխ եղավ երկրում առկա ռազմաքաղաքական ներուժի վրա ձկատելի ազդեցություն ունեցող հայրապետական աթոռը հայրենիքից հեռացնելուն: Կաթողիկոսությանը սպառնացող վերահաս վտանգն ու իր վերադարձի անհնարինությունը կանխազգալով՝ Պետրոս Ա Գետադարձը (1019-1054) բավականաչափ (ըստ Մատթեոս Ուռհայեցու՝ 400 լիտր) մյուռոն օրհնեց և, երկաթե տարաների մեջ լցնելով, թաքցրեց Ախուրյան գետում:

Հայոց կաթողիկոսը կայսեր հրամանով նախ տեղափոխվեց Կարնո գավառի Արծն ավան, որտեղից էլ կարճ ժամանակ անց՝ Կոստանդնուպոլիս: Գետադարձին հաջորդած Խաչիկ Անեցու մահվանից (1064/5 թ.) հետո բյուզանդական իշխանություններն արգելեցին կաթողիկոսի ընտրությունը: Նրանք համոզված էին, որ այդպես դյուրին կլինի առանց առաջնորդ մնացած Հայոց եկեղեցին ենթարկել Կոստանդնուպոլսի պատրիարքությանը և նրան պարտադրել Քաղկեդոնի դավանանքը: Սակայն, 1065 թ. Կարսի թագավորությունը Բյուզանդիային զիջած և փոխարենը Կեսարիան իր շրջակայքով ստացած Կարսի Գագիկ Բ Աբասյան թագավորի միջնորդությամբ կայսրը թույլատրեց կաթողիկոս ընտրել: Գրեթե մեկ տարի թափուր մնացած հայրապետական գահաթոռը զբաղեցրեց Գրիգոր Մագիստրոս Պահլավունու որդի Գրիգոր Բ-ը (1066-1105), որը սրբոց վարքերի թարգմանության, Հայսմավուրքի խմբագրության և այն հարստացնելու համար կոչվեց Վկայասեր: Այս անգամ հայրապետական աթոռը հաստատվեց Գագիկ Աբասյանի տիրույթներում գտնվող Ծամնդավում:

Գրիգոր Վկայասերի աթոռակալմամբ հիմք դրվեց Պահլավունյաց տոհմի կաթողիկոսական ժառանգական իշխանությանը, որը տևեց մինչև 1203 թ.: Հայրապետական իշխանությունը ժառանգաբար փոխանցելու հանգամանքը Պահլավունիները հիմնավորում էին Գրիգոր Լուսավորչի տան հետ մատնանշվող տոհմակցությամբ: Ուշագրավ է, որ Պահլավունի յոթ կաթողիկոսներից հինգի անունը եղել է Գրիգոր: Ի դեպ, Վկայասերը Լուսավորչից հետո Գրիգոր անունով առաջին հայրապետն է:

Տարբեր հանգամանքների բերումով, Գրիգոր Վկայասերը մինչև իր աթոռակալման ավարտը՝ 1105 թ., հաստատվել է մի քանի եկեղեցական կենտրոններում, այդ թվում՝ Ծուղրի անապատում, Քեսունի Կարմիր վանքում: Հետագայում՝ 1116 թ., Գրիգոր Գ Պահլավունի կաթողիկոսը (1113-1166) հայրապետական աթոռը հաստատեց Անձիտ գավառի Ծովք դղյակում, որտեղ այն մնաց մինչև 1149 թ.: Գրիգոր Գ-ը քանիցս փորձել է կաթողիկոսությունը վերահաստատել Անիում, սակայն տարբեր իրադարձությունների բերումով, ինչպես՝ մայրաքաղաքի նվաճումը Վրաց թագավորության կողմից, ապա վերադարձն օտար տիրապետողներից Շադդադյաններին, հայրապետի այս ձեռնարկը խափանվել է: Ի վերջո, Անի վերադառնալու հերթական փորձի

ժամանակ հայրապետը հյուրընկալվում է Թլպաշար ամրոցի տիրուհի Բեաթրիսին, որն էլ, տեղեկանալով եղելության մասին, խոստանում է օգնել Հայոց հայրապետին՝ առաջարկելով Եփրատի ափին գտնվող Հռոմկլա անառիկ ամրոցը: Գրիգոր Գ-ն ուրախությամբ ընդունում է իշխանուհու առաջարկը և 15000 դահեկան վճարելով՝ Հռոմկլան դարձնում կաթողիկոսության սեփականությունը:

Հայրապետական աթոռը Հռոմկլայում մնաց մինչև 1292 թ., երբ Եգիպտոսի մամլուքները գրավելով այն, գերեվարեցին ժամանակի կաթողիկոս Ստեփանոս Դ Հռոմկլայեցուն (1290-1292): Դրանից հետո կաթողիկոսական նստոցը տեղափոխվում է Կիլիկիայի հայոց թագավորության մայրաքաղաք Սիս՝ մնալով այնտեղ մինչև 1441 թ.՝ հայրապետական աթոռի փոխադրումը Վաղարշապատ:

Մեծ Հայքից կաթողիկոսական աթոռը դուրս բերելուց հետո փոփոխության ենթարկվեց նաև հայոց հայրապետի տիտղոսը: «Կաթողիկոս Հայոց Մեծաց» (Մեծ Հայքի կաթողիկոս) տիտղոսի հիմքում աշխարհագրական հատկանիշ է ընկած: Սակայն Գրիգոր Վկայասերից սկսած, երբ հայրապետական աթոռը հաստատվեց Մեծ Հայքի սահմաններից դուրս, անհրաժեշտություն առաջացավ տիտղոսի հիմքում դնել նաև էթնիկ հատկանիշ: Ըստ այդմ՝ XI դարի երկրորդ կեսից շրջանառության մեջ դրվեց «Կաթողիկոս Ամենայն Հայոց» տիտղոսը, որը գործածվում է մինչ օրս:

1441 թ. մինչ այսօր հայրապետական աթոռը գտնվում է Էջմիածնում: Աթոռի վերահաստատմանը հաջորդած առաջին երեք դարերը խիստ ծանր էին ինչպես ամբողջ երկրի, այնպես էլ Հայոց կաթողիկոսության համար՝ թուրքմենական տիրապետություն, օսմանահիրանյան պատերազմ, բռնագաղթ: Չնայած դրան՝ դեռևս պատերազմի ժամանակ կաթողիկոսությունը ստանձնեց հայ ազատագրական շարժման առաջնորդությունը: Այդ նպատակով դեռևս օսմանահիրանյան պատերազմի ժամանակ և դրանից հետո մի քանի անգամ ժողովներ գումարվեցին, պատվիրակություններ առաքվեցին Եվրոպա: Հատկապես նշանավոր է Էջմիածնի 1677 թ. եկեղեցական ժողովը, որը վճռեց Հակոբ Դ Ջուղայեցի (1655-1680) կաթողիկոսի գլխավորությամբ պատվիրակություն առաքել Եվրոպա, սակայն հայրապետի մահվան պատճառով նրա առաքելությունն անավարտ մնաց: Չնայած դրան՝ պատվիրակության կազմում ընդգրկված Սյունյաց մելիքներից մեկի որդի Իսրայել Օրին

անցավ հին աշխարհամաս, որտեղ հետագայում ամենայն եռանդով նվիրվեց հայ ազատագրական շարժման կազմակերպմանը:

1639 թ. Կասրե Շիրինի հաշտության պայմանագրով ավարտվեց շուրջ մեկ ու կես դար տևած օսմանահիրանյան պատերազմը, որով Հայաստանը բաժանվեց երկու մասի. արևմտյան հատվածն անցավ Օսմանյան կայսրության, իսկ արևելյանը, որտեղ գտնվում էր Ամենայն հայոց կաթողիկոսությունը, Սեֆյան Իրանի տիրապետության ներքո: Այս բաժանմամբ Հայոց կաթողիկոսի իշխանությունը չսահմանափակվեց միայն Արևելյան Հայաստանով և այն նախկինի պես տարածվում էր ինչպես Արևմտյան Հայաստանի, այնպես էլ Օսմանյան կայսրության էջմիածնապատկան աթոռների վրա: Թերևս դա է պատճառը, որ ինչպես պատերազմի ժամանակ, այնպես էլ դրանից հետո, Ամենայն հայոց կաթողիկոսի իշխանության հաստատման, Իրանում ու Օսմանյան Թուրքիայում այն իրացնելու համար պարտադիր դարձավ այդ տերությունների ղեկավարների համաձայնությունը, որը նորընծա հայրապետները ձեռք էին բերում թանկարժեք ընծաների և գումարի դիմաց:

Այսրկովկասում Ռուսական կայսրության ազդեցության հաստատման սկզբնական շրջանում՝ տակավին 1799 թ., երբ Արևելյան Հայաստանը դեռ չէր անցել այդ տերության իշխանության ներքո, հայոց հայրապետի ընտրության գործում վճռորոշ դարձավ Ռուսաստանի ինքնակալի դիրքորոշումը: Այն արտահայտվեց ռուսահայոց թեմի առաջնորդ Հովսեփ Արղությանի հայրապետական ընտրությամբ[4], որին, ռուսական իշխանությունների միջամտությամբ, հավանություն էր տվել օսմանյան արքունիքը: Ի նշան կաթողիկոսական իշխանության ճանաչման՝ Ռուսաստանի կայսրն Արղությանին ադամանդակուռ խաչ շնորհեց, որը տրվել է նաև նրան հաջորդած հայրապետներին՝ դառնալով կաթողիկոսական իշխանության խորհրդանիշ: Ադամանդյա խաչը ամրացվում է հայրապետի վեղարին և ինչպես նախկինում, այսօր ևս՝ այն կրելու իրավունք ունի միայն Ամենայն հայոց հայրապետը:

Արևելյան Հայաստանի նվաճումից հետո ռուսական արքունիքը որոշեց սահմանափակել Հայոց կաթողիկոսության իշխանությունը՝ վերահսկողություն սահմանելով նրա վրա: Այդ նպատակով 1836 թ. հաստատվեց Հայոց

[4] Հայաստան գալու ճանապարհին՝ Թիֆլիսում, Հովսեփ Արղությանը հանկարծամահ եղավ: Նա չհասցրեց ստանալ կաթողիկոսական օծում, ուստի ընդգրկված չէ հայրապետական գավազանացանկում:

եկեղեցու կանոնադրությունը, որն առավել հայտնի է «Պոլոժենիե» անվամբ: Այն կազմված էր 10 գլխից, որից երկրորդը վերաբերում էր Հայոց կաթողիկոսին: Ընտրական ժողովը կազմում էին Սինոդի ութ անդամները, Մայր Աթոռի միաբանության յոթ երիցագույն եկեղեցականները (եպիսկոպոս կամ վարդապետ), թեմական առաջնորդները կամ նույն թեմից մեկական եկեղեցական ու աշխարհական: Ժողովը կայսեր հաստատմանը ներկայացնում էր հայրապետի երկու թեկնածուի, որոնցից ընտրվում էր մեկը: Այս կանոնադրությամբ Ռուսական կայսրության տարածքում ստեղծվեցին վեց թեմեր, որոնց առաջնորդների նշանակման իրավունքը ևս վերապահվեց կայսրին: Կանոնադրությունն ընդհատումներով գործել է մինչև 1917 թ.՝ Ռուսական կայսրության անկումը:

Չնայած այս կանոնադրությամբ Հայոց եկեղեցուն տրվել էր դպրոցներ բացելու և կրթական գործունեություն վարելու իրավունք, սակայն ռուսական իշխանություններն արդեն XIX դարավերջին որոշեցին եկեղեցուն զրկել այդ իրավազորությունից: Այդ նպատակին էր ծառայում Հայոց եկեղեցու գույքի բռնագրավման մասին 1903 թ. հունիսի 12-ի օրենքը, որը զանգվածային հուզումներ առաջացրեց Հայաստանում: Դրան կտրականապես դեմ դուրս եկավ Ամենայն հայոց կաթողիկոս Մկրտիչ Ա Խրիմյանը (1892-1907): Ռուսական իշխանությունները երկյուղելով, որ 1905 թ. կայսրությունում բռնկված հեղափոխական շարժումները կարող են տարածվել նաև Այսրկովկասում, նույն թվականին որոշեցին չեղարկել այդ օրենքը:

Հայոց եկեղեցին ծանր կորուստներ կրեց հատկապես Մեծ եղեռնի տարիներին: 1914-1918 թթ. բարբարոսաբար կողոպտվեց 2150 վանք ու եկեղեցի, սպանվեց ավելի քան 4000 եկեղեցական: Ավերվեցին Արմաշի, Մուշի, Աղթամարի վանքերը և հարյուրավոր այլ եկեղեցական կենտրոններ: Մայր Աթոռը նշանակալի ջանքեր գործադրեց արևմտահայ գաղթականության հոծ խմբերին պատսպարելու և պարենով ապահովելու գործում: Ժամանակի կաթողիկոս Գևորգ Ե Սուրենյանցը (1911-1930) քայլեր ձեռնարկեց նաև Արևմտյան Հայաստանի եկեղեցական կենտրոնների գույքը կորստից փրկելու ուղղությամբ: Այդ նպատակով հայրապետը որոշում է մի արշավախումբ ուղարկել Մուշ, որին հանձնարարված էր հնարավորինս փրկել եկեղեցական գույքը, հատկապես ձեռագրերը, հնագիտական գտածոները և փոխադրել Էջմիածին: Ձեռագրերի փրկության և դրանք Մայր Աթոռ փոխադրելու գործում

անգնահատելի դեր կատարեց Լիմ անապատի վանահայր Հովհաննես վարդապետ Հյուսյանը:

Հայոց եկեղեցին և հատկապես կաթողիկոսությունը մեծապես նպաստեցին Հայաստանի առաջին Հանրապետության ստեղծմանը: Նշանակալի է հոգևորականության մասնակցությունը Մայիսյան հերոսամարտերին: Հրամանատարական շտաբը տեղակայվել էր Գևորգյան հոգևոր ճեմարանում: Վերահաս վտանգը հաշվի առնելով՝ զորքերի հրամանատար Մովսես Սիլիկյանը ներկայանում է կաթողիկոս Գևորգ Ե Սուրենյանցին՝ առաջարկելով անվտանգության նպատակով տեղափոխվել Սևանավանք: Սակայն հայրապետը կտրականապես մերժում է հրամանատարի առաջարկն ասելով. «Եթե հայկական ուժերն ի վիճակի չեն պաշտպանելու այս սրբազան վայրը, ապա ես ինքս կանեմ դա, հոգ չէ, թե կզոհվեմ հազարամյա մայր Տաճարի շեմին»:

Հայաստանում խորհրդային կարգերի հաստատմամբ (1920 թ. դեկտեմբերի 2) Հայոց եկեղեցին հայտնվեց ծանր կացության մեջ: Խորհրդային իշխանություններն առաջնորդվում էին այն մտայնությամբ, թե կրոնը հաշիշ է, որ թունավորում է մարդկանց ուղեղը: ԽՍՀՄ սահմանադրությունը խրախուսում էր քաղաքացիների հակաեկեղեցական գործունեությունը: Հոգևորականությունը ենթարկվեց անասելի հալածանքների, ընդհուպ մինչև՝ ֆիզիկական ոչնչացման: Վանքերի ու եկեղեցիների մեծ մասը փակվեց՝ վերածվելով այլ նշանակության կառույցների: Իշխանությունները բռնագրավեցին եկեղեցու շարժական և անշարժ գույքը: Արգելվեց ապրիլի 24-ին նշել Ցեղասպանության զոհերի հիշատակի օրը, այն դուրս բերվեց նաև եկեղեցական օրացույցից: Հալածանքներից զերծ չմնաց անգամ Ամենայն հայոց հայրապետ Խորեն Ա Մուրադբեկյանը (1932-1938), որը 1938 թ. սպանվեց Մայր Աթոռում: Այդ մասին մանրամասն տեղեկություններ են պահպանվել Մայր Աթոռի ծառայողներից Գեղամ Կլեկչյանի հուշերում, որոնք հաստատում են հայրապետի խեղդամահ արվելը: Իշխանություններն արգելեցին կաթողիկոսի մարմինն ամփոփել Մայր Աթոռում: Նրան հուղարկավորեցին Ս. Գայանե եկեղեցում, և տարիներ անց միայն հայրապետի աճյունը փոխադրեցին նույն եկեղեցու կաթողիկոսական դամբարան:

Խորհրդային մամուլը լռության մատնեց հայրապետի մահը: Նրա սպանությունից հետո իշխանությունները դիմեցին ծայրահեղ քայլի. 1938 թ. օգոս-

տոսի 4-ին կայացվեց հետևյալ որոշումը. «Քանի որ ունեցած նյութերը մերկացնում են Էջմիածնի կաթողիկոսությունը խորհրդային իշխանության և հայ ժողովրդի դեմ ակտիվ պայքարում՝ փակել Էջմիածնի վանքը, այն վերածել թանգարանի, նոր կաթողիկոսի ընտրություն չանցկացնել և վերացնել հայ հոգևորականության կենտրոն Էջմիածնի կաթողիկոսությունը»[5]: Որոշ տվյալներով՝ 1930-ական թթ. Հայաստանում բոնաճնշման է ենթարկվել 161 հոգևորական, որոնցից 91-ի վերաբերյալ կայացվել է գնդակահարության որոշում:

Հայրապետի սպանությունից հետո հրապարակվեց նրա 1936 թվակիր նամակ-կտակը, որով Խորեն Մուրադբեկյանը Գևորգ արքեպիսկոպոս Զորեքչյանին նշանակում էր Ամենայն հայոց կաթողիկոսի տեղապահ և Գերագույն հոգևոր խորհրդի[6] նախագահ: Թեև մեծ դժվարությամբ հաջողվեց խորհրդային իշխանություններից ստանալ ընտրություն անցկացնելու իրավունք, սակայն 1941 թ. ապրիլի 10-13-ին տեղի ունեցած ազգային-եկեղեցական ժողովը, որն իրավասու էր ընտրել Ամենայն հայոց հայրապետ, չկարողացավ հավաքել բավարար թվով (12) եպիսկոպոսներ օծումն իրականացնելու համար: Արտասահմանից ժամանել էր միայն Մեծի Տանն Կիլիկիո կաթողիկոսության պատգամավոր Խադ արքեպիսկոպոս Աջապահյանը:

Հայոց եկեղեցու նկատմամբ խորհրդային իշխանությունների վերաբերմունքը փոքր-ինչ փոխվեց Հայրենական Մեծ պատերազմի տարիներին՝ եկեղեցու ցուցաբերած զգալի աջակցության ազդեցությամբ: Եկեղեցու և սփյուռքահայերի հանգանակած դրամական միջոցներով կազմվեցին «Սասունցի Դավիթ» և «Գեներալ Բաղրամյան» տանկային շարասյուները: Պետության հետ Հայոց եկեղեցու փոխհարաբերությունների բարելավման արտահայտություն էր 1945 թ. ապրիլի 19-ին Իոսիֆ Ստալինի և Ամենայն Հայոց կաթողիկոսի տեղապահ Գևորգ արքեպիսկոպոս Զորեքչյանի հանդիպումը, որի կարևոր արդյունքներից էր կաթողիկոսի ընտրության և մի շարք եկեղեցիների վերաբացման թույլտվությունը: 1945 թ. հունիսի 19-22-ը տեղի ունե-

---

5 **Ս. Ստեփանյանց**, *Հայ Առաքելական եկեղեցին ստալինյան բռնապետության օրոք*, Երևան, 1994, էջ 126:

6 Գերագույն հոգևոր խորհրդը ստեղծվել է 1924 թ:

ցավ ազգային-եկեղեցական ժողովը, որը Գևորգ արքեպիսկոպոս Զորեքչյանին միաձայն ընտրեց Ամենայն հայոց կաթողիկոս:

ԽՍՀՄ ղեկավար Իոսիֆ Ստալինի հետ հանդիպմանը Գևորգ արքեպիսկոպոս Զորեքչյանը բարձրացրել էր նաև Թուրքիայի հանրապետությունից հայկական որոշ տարածքների վերադարձի հարցը: Պոտսդամում ընթացող հաշտության բանակցություններում ԽՍՀՄ իշխանությունները ներկայացրեցին հայկական տարածքների վերադարձի խնդիրը, ինչը մեծ ոգևորություն առաջացրեց ինչպես Հայաստանում, այնպես էլ Սփյուռքում: Կաթողիկոսը 1945 թ. հոկտեմբերի 25-ին կոնդակով դիմեց ԽՍՀՄ, ԱՄՆ և Մեծ Բրիտանիայի կառավարություններին՝ հայկական հողերի վերադարձին նպաստելու խնդրանքով:

Չնայած պետական իշխանության հետ հարաբերությունների քիչ թե շատ բարելավմանը, այդուհանդերձ, հիմնական խոչընդոտները հաղթահարված չէին: «Եկեղեցական գործերի խորհուրդը» միջամտում էր եկեղեցու ներքին գործերին, անհարկի մերժվում էին եկեղեցիների վերաբացման վերաբերյալ իշխանություններին ներկայացված տասնյակ նամակ-դիմումները:

Խորհրդային ղեկավարությունը մտահոգ էր արտասահմանյան թեմերի հետ Մայր Աթոռի առնչություններով: 1947 թ. արգելվեց կաթողիկոսի ներկայացուցիչների մասնակցությունը համաշխարհային հայկական համագումարներին, հրահանգվեց չգործադրել եկեղեցիների վերաբացման հանձնարարությունները: Ըստ վիճակագրական տվյալների՝ 1953 թ. Հայաստանում հաշվվում էր ընդամենը 18 գործող եկեղեցի:

Ստալինի մահը (1953 թ.) և անհատի պաշտամունքի վերացումը (1956 թ.) թեև փոքր-ինչ մեղմեցին ազգային հաստատությունների նկատմամբ նախկին հալածական քաղաքականությունը, սակայն եկեղեցական կյանքում սահմանված արգելքներն ու վերահսկողությունը հետևողականորեն շարունակվեցին: Այդ պայմաններում անցավ Ամենայն հայոց կաթողիկոս Վազգեն Ա Պալճյանի աթոռակալման (1955-1994) մեծ մասը: Հակառակ սահմանափակումներին՝ նա էապես բարեկարգեց եկեղեցական կյանքը: 1962 թ. Հայոց եկեղեցին դարձավ Եկեղեցիների համաշխարհային խորհրդի անդամ: Հատկապես նշանակալի են նրա մի քանի տասնյակ հովվական այցերը սփյուռքի համայնքներ: Վազգեն Ա-ն ականատես եղավ Հայոց անկախության վերակերտմանը՝ երրորդ հանրապետության ծննդին, ամեն գնով աջակցեց

արցախյան շարժմանը, և հայրենիքին մատուցած ծառայությունների համար առաջինն արժանացավ Ազգային հերոսի բարձրագույն կոչմանը (1994 թ.):

Հայոց եկեղեցու բարգավաճումը շարունակվեց Գարեգին Ա Սարգիսյանի (1995-1999) աթոռակալման շրջանում: Նա վերափոխեց հայաստանյան թեմական կառույցն ըստ նոր վարչական (մարզային) բաժանման: Այդպիսով նկատելիորեն աշխուժացավ թեմական կյանքը, բարելավվեց եկեղեցական կրթությունը. 1995 թ. բացվեց ԵՊՀ աստվածաբանության ֆակուլտետը:

Եկեղեցու բարենորոգությունը, հատկապես եկեղեցաշինությունը նկատելիորեն ակտիվացան Գարեգին Բ Ներսիսյանի աթոռակալմամբ (1999-ից): Կառուցվել և վերականգնվել են բազմաթիվ եկեղեցիներ ինչպես Հայաստանում, այնպես էլ սփյուռքում: Մեծապես աշխուժացել է հոգևոր կրթական կյանքը: Մայր Աթոռի Գևորգյան հոգևոր ճեմարանն ստացավ բարձրագույն ուսումնական հաստատության կարգավիճակ: 2001 թ. մեծ շուքով նշվեց քրիստոնեությունը պետականորեն ընդունելու 1700 ամյակը: Համազգային նշանակություն ունեցավ 2015 թվականին՝ Հայոց մեծ եղեռնի 100-ամյա տարելիցին, ցեղասպանության զոհերի սրբադասումը:

Ամենայն Հայոց կաթողիկոսին ընտրում է Ազգային եկեղեցական ժողովը, որի Կանոնադրության մեջ սահմանված է ընտրության կարգը: Կանոնադրությունն ընդունել է եկեղեցական-ներկայացուցչական 6-րդ ժողովը 2017 թ., որը վերջնական հաստատվելու է առաջիկա ազգային եկեղեցական ժողովում: Ըստ սույն կանոնադրության՝ Ազգային եկեղեցական ժողովի պատգամավորներն են՝ Հայ Առաքելական Սուրբ Եկեղեցու եպիսկոպոսները, Գերագույն հոգևոր խորհրդի անդամները, թեմերի առաջնորդները կամ տեղապահները, չորսական ներկայացուցիչ Մեծի Տանն Կիլիկիո կաթողիկոսությունից, նույնքան նաև Երուսաղեմի և Կ. Պոլսի պատրիարքություններից: Թեմերի ներկայացուցիչներին ընտրում է թեմական պատգամավորական ժողովը՝ յուրաքանչյուր 25000-ի դիմաց մեկ անդամ: Այս թվից պակաս բնակչություն ունեցող թեմերի համար սահմանված նվազագույն թվաքանակը 10000-ն է: Ընտրությունը եռափուլ է: Առաջինի ժամանակ ընտրվում են առավելագույն ձայներ ստացած երեք թեկնածուները, երկրորդ փուլում՝ երկուսը, որոնցից մեկը երրորդ փուլում ընտրվում է Ամենայն հայոց կաթողիկոս:

Աղվանից կաթողիկոսությունը

Եկեղեցական ավանդության համաձայն՝ Աղվանից եպիսկոպոսության (VI դարից՝ կաթողիկոսություն) հիմնադիրը Գրիգոր Լուսավորչի թոռ Գրիգորիսն է, որը, Պատմահայր Մովսես Խորենացու վկայությամբ, Մեծ Հայքի թագավոր Տրդատ Գ Արշակունու հրամանով մեկնել է Աղվանք՝ քրիստոնեություն քարոզելու: Աղվանքի Սանատրուկ արքայի հրամանով Գրիգորիսը 338 թ. մահապատժի է ենթարկվել: Պատմահայր Մովսես Խորենացու հաղորդմամբ՝ Գրիգորիսի աճյունն ամփոփվել է Արցախի Ամարասի վանքում:

V դարի պատմիչ Ագաթանգեղոսի երկի հունարեն խմբագրությունն ուշագրավ տեղեկություններ է հաղորդում Աղվանքում քրիստոնեության տարածման և Գրիգոր Լուսավորչի՝ այնտեղ եպիսկոպոս ձեռնադրելու մասին. Կեսարիայից վերադառնալուց հետո, որտեղ նա ստացել էր եպիսկոպոսական ձեռնադրություն, «Սուրբ Գրքին քաջածանոթ մարդկանց քահանա էր նշանակում, ոմանց ուղարկում էր Վրաց և Լազերի երկիր, իսկ ուրիշներին՝ Աղվանք: Երբ երեսուն օրը լրացավ, (Գրիգորը), երեցները և ամբողջ կղերը ողջ ժողովրդին բերեցին Արածանի գետը, թագավորական Բագավան գյուղին մոտ: Նրանք շուրջ երեսուն յոթ բյուր մարդ էին, և նրանց թվում նաև Տրդատ թագավորը, Լազերի, Վրաց և Աղվանից թագավորները …: Երբ բոլորը գետի ափին հանեցին իրենց հանդերձները նախ և առաջ թագավորը, ապա մնացած մեծամեծները, (Գրիգորը) մյուռոն քսեց նրանց և յուրաքանչյուրին խաչակնքեց»[7]: Հատկապես կարևոր է Աղվանքում եպիսկոպոս նշանակելու մասին նույն աղբյուրի հետևյալ տեղեկությունը. «Սուրբ Գրիգորը եպիսկոպոսներ և երեցներ ձեռնադրեց և ուղարկեց Մեծ Հայքի բոլոր շրջանները:… Իսկ Աղվանք ուղարկվեց մի սրբազան մարդ՝ Թովման, որը ծագումով Սատաղ փոքր քաղաքից էր»[8]:

Աղբյուրների տեղեկություններն անկասկած վկայում են, որ Աղվանքի հոգևոր առաջնորդները, սկզբում՝ եպիսկոպոսները, ապա՝ կաթողիկոսներն իրենց ձեռնադրությունն ստացել են Հայոց եկեղեցու առաջնորդից, ընդունել նրա գերագահությունը և «ի հոգեւորս» ենթարկվել նրան: Ժամանակագրության

---

7 Ագաթանգեղոսի Պատմության հունական նորահայտ խմբագրությունը (Վարք), թարգմանությունը հունարենից՝ ***Հ. Բարթիկյանի***, առաջաբանը և ծանոթագրությունները՝ ***Ա. Տեր-Ղևոնդյանի***, «Հայ-բյուզանդական հետազոտություններ», Երևան, 2002, էջ 177:

8 Նույն տեղում, էջ 178:

լեզուն ի սկզբանե եղել է հունարենը, սակայն Եսվաղեն թագավորի օրոք՝ մոտ 414-444 թթ., դարձել է հայերենը:

Մինչև Աղվանից մարզպանության հիմնումը (V դարի կեսեր) նույնանուն եպիսկոպոսական աթոռի իշխանությունը տարածվել է Կուր գետի ձախափնյակում, սակայն Մեծ Հայքի Արշակունյաց թագավորության անկումից (428 թ.) հետո, երբ Սասանյան իշխանությունները Հայոց Արցախ և Ուտիք աշխարհները միացրեցին Աղվանից նորաստեղծ մարզպանությանը, Բուն Աղվանքի եպիսկոպոսի իշխանությունը տարածվեց նաև այդ երկու հայկական նահանգների վրա:

Առաջին վավերագիրը, որտեղ Աղվանից եկեղեցու առաջնորդը հիշատակվում է «կաթողիկոս» տիտղոսով՝ Հայոց Հովհաննես Բ Գաբեղենացի (557-574) հայրապետի թուղթն է՝ ուղղված Աղվանից Աբաս կաթողիկոսին (552-596): Վավերագրում հիշատակված Աղվանից եկեղեցու թեմերի մի մասը գտնվել է Կուր գետի աջափնյակում, իսկ մյուս մասը՝ ձախափնյակում, ինչը նշանակում է, որ այդ ժամանակ արդեն հստակ էին կաթողիկոսության սահմանները: Վերջինս կոչվել է նաև Հայոց Աղվանից կամ Հայոց Արևելից կողմանց կաթողիկոսություն: Հայրապետական աթոռը VI դարի երկրորդ կեսին Զողից տեղափոխվել է Պարտավ՝ Կուրի աջափնյակ (Ուտիք):

Իր գոյության ընթացքում Աղվանից կաթողիկոսությունը քանիցս փորձել է դուրս գալ Հայոց եկեղեցու ենթակայությունից: Այդ նպատակով տակավին VII դարում շրջանառության մեջ է դրվել Աղվանից եկեղեցու՝ առաքելահիմն լինելու մասին ավանդույթը, ըստ որի՝ Աղվանքում քրիստոնեությունը տարածվել է դեռևս I դարում Քրիստոսի 70 աշակերտներից Եղիշայի քարոզչության միջոցով: Ահա այս առաքյալն էլ համարվել է Աղվանից եկեղեցու հիմնադիրը: Սակայն անկախանալու այս փորձը հաջողություն չունեցավ, և կաթողիկոսությունը «ի հոգեւորս» շարունակեց ենթարկվել Հայոց կաթողիկոսությանը: Աղվանից կաթողիկոսության ներկայացուցիչները բազմիցս մասնակցել են Հայոց եկեղեցու առանցքային ժողովներին, որոնցից մեկն էլ 768 թ. տեղի է ունեցել հենց Պարտավում:

Աղվանից կաթողիկոսության աթոռանիստ են եղել Կապաղակը, Զողը, Պարտավը, Ամարասի վանքը, Զարեքի բերդը, Գանձակը, իսկ XIV դարից՝

Գանձասարի վանքը: Մոտ 1400 թ. Աղվանից հայրապետի նստոցը տեղափոխվում է Գանձասարի ս. Հովհաննես եկեղեցի: Դրանից հետո կաթողիկոսությունը սկսում է կոչվել նաև Գանձասարի կաթողիկոսություն: Այն ամենաակտիվ մասնակցությունն է ունեցել 1720-ական թթ. հայ ազգային-ազատագրական պայքարին, որի նշանավոր առաջնորդներից էր Եսայի Հասան-Ջալալյան (1701-1728) կաթողիկոսը:

1813 թ. Գյուլիստանի ռուս-պարսկական հաշտության պայմանագրով Արցախն անցնում է Ռուսական կայսրության տիրապետության տակ, որից երկու տարի անց՝ 1815 թ., Ամենայն Հայոց կաթողիկոս Եփրեմ Ա Ջորագեղցու (1808-1830) միջնորդությամբ ռուսական իշխանությունները Գանձասարի կաթողիկոսությունը վերածում են մետրոպոլիտության՝ Շամախիի և Շուշիի թեմերով: Հայոց եկեղեցու 1836 թ. կանոնադրությամբ (Պոլոժենիե)՝ մետրոպոլիտությունը վերածվում է թեմի: Խորհրդային կարգերի հաստատումից հետո՝ 1930 թ., Ղարաբաղի թեմը դադարել է գործել: 1989 թ. Ամենայն Հայոց կաթողիկոս Վազգեն Ա-ի (1955-1994) կոնդակով վերաբացվել է Արցախի թեմը: Առաջնորդանիստը Շուշիի Ս. Ամենափրկիչ (Ղազանչեցոց) եկեղեցին է:

Մեծի Տանն Կիլիկիո կաթողիկոսությունը

XIII դարավերջին Կիլիկիայի հայոց թագավոր Հեթում Բ-ի (1289-1307) և կաթողիկոս Գրիգոր Է Անավարզեցու (1293-1307) գահակալության ժամանակ ակտիվացան հայոց և լատին (կաթոլիկ) եկեղեցիների միության բանակցությունները: Ի տարբերություն Կիլիկիայի հայկական թագավորության, որտեղ եկեղեցիների միության խնդիրն ուներ քաղաքական ծանրակշիռ դրդապատճառ, բուն Հայաստանում նույնիսկ ծիսական որևէ փոփոխության պահանջ հանդիպում էր լուրջ հակազդման: Ի զորու չլինելով ազդել կիլիկյան իշխանությունների վրա՝ հայաստանյան եկեղեցական բազմաթիվ նշանավոր կենտրոններ Սյունյաց մետրոպոլիտ Ստեփանոս Օրբելյանի գլխավորությամբ մեղադրական նամակ հղեցին Կիլիկիա՝ հայտնելով որ եթե շարունակվեն եկեղեցական միությանն ուղղված քայլեր, իրենք չեն ենթարկվի Ամենայն հայոց հայրապետի պահանջներին: Այդ ժամանակից Հայաստանում ծնունդ առավ կաթողիկոսական աթոռը Հայաստան վերադարձնելու գաղա-

փարը, որն իր գեղարվեստական ձևակերպումն ստացավ Ստեփանոս Օրբելյանի «Ողբ ի Սուրբ Կաթուղիկէ» պոեմում, որտեղ, ագալով Ս. Էջմիածնի անկյալ վիճակը, Սյունյաց մետրոպոլիտը հայտնում էր նրա վերածնման անհրաժեշտության մասին:

Հետագա իրադարձությունները, մասնավորապես Սսի 1307 թ. և Ադանայի 1316 թ. եկեղեցական ժողովները, որոնք ընդունեցին Հռոմի պապական աթոռի դավանաբանական և ծիսական բնույթի պահանջները, ավելի խորացրին կողմերի հակասությունները:

Կիլիկիայի հայկական պետության անկումից (1375 թ.) հետո լայն թափ ստացավ իշխանական դասի և նրա հետ նաև զինուժի արտագաղթը: Այդպիսով կաթողիկոսական աթոռը զրկվեց քաղաքական հենարանից՝ հայտնվելով մուսուլման տիրապետողների ազդեցության տակ: Դա խիստ բացասաբար անդրադարձավ հոգևոր իշխանության վրա. 1392 թ. Սսի կառավարիչ Մելիք Օմարի հրամանով սպանվեցին Թեոդորոս Բ կաթողիկոսը (1382-1392) և 16 հայ տանուտերեր:

Կաթողիկոսական աթոռի՝ Սսից Վաղարշապատ փոխադրումը նախաձեռնած հայաստանյան հոգևորականները, որոնց թվում մեծ էր հատկապես Թովմա Մեծոփեցու և Հովհաննես Հերմոնեցու դերը, 1441 թ. Վաղարշապատում հրավիրեցին եկեղեցական ժողով, որը որոշեց կաթողիկոսությունը վերահաստատել Սուրբ Էջմիածնում և նոր կաթողիկոս ընտրել Խոր Վիրապի վանահայր Կիրակոս Վիրապեցուն: Նրա աթոռակալումը, սակայն, տևեց շատ կարճ՝ ընդամենը երկու տարի: Բանն այն է, որ Կիրակոս Վիրապեցու ընտրության հետ չէին համերաշխում կաթողիկոսական աթոռի վերահաստատումը նախաձեռնողներից Սյունյաց թեմի հոգևորականներն՝ ի դեմս Հովհաննես Հերմոնեցու, քանզի այդպիսով ի չիք էր դարձել իրենց թեկնածուի՝ հայրապետական գահն առաջնորդելու հնարավորությունը: Ընդդիմադիր եկեղեցականների ճնշմամբ Կիրակոս Վիրապեցին հրաժարվում է հայրապետական իշխանությունից: Այս ամենը բացասական արձագանքի է արժանանում Սսում, որտեղ, անօրինական համարելով Կիրակոս Վիրապեցու հարկադիր հրաժարումը, 1446 թ. կաթողիկոս են ընտրում Կարապետ Եվդոկացուն: Այսպիսով սկիզբ է դրվում Կիլիկիո կաթողիկոսությանը:

Ամենայն հայոց և Կիլիկիո կաթողիկոսությունների սկզբնական շրջանի՝ ընդհուպ մինչև 1630-ական թվականների փոխհարաբերությունների մասին

սկզբնաղբյուրների տեղեկությունները սուղ են: Այդ ժամանակաշրջանը համընկնում է օսմանա-իրանյան պատերազմների հետ, որոնց գլխավոր թատերաբեմերից մեկը Հայաստանն էր:

XVII դարի առաջին երեսնամյակին Մայր Աթոռը գտնվում էր ծայրահեղ ծանր վիճակում: Սակայն Մովսես Գ Տաթևացու (1629-1633) և Փիլիպոս Ա Աղբակեցու (1632-1655) աթոռակալմամբ հաղթահարվեց այն խոր ճգնաժամը, որն առաջացել էր Դավիթ Դ Վաղարշապատցու (1590-1629) գահակալության ժամանակ՝ հանգեցնելով հայրապետական իշխանության պառակտմանը[9]: Ամրապնդելով Մայր Աթոռի դիրքերը՝ Փիլիպոս Աղբակեցին ձեռնամուխ եղավ թեմերի պատկանելության շուրջ մյուս նվիրապետական աթոռների հետ ծագած խնդիրների լուծմանը: Ամենայն հայոց կաթողիկոսին անհանգստացնում էր այն փաստը, որ Կիլիկիո կաթողիկոս Սիմեոն Սեբաստացին (1633- 1648) ձեռնադրություն էր կատարել էջմիածնապատկան Անկյուրայի թեմում:

Երկու կաթողիկոսությունների փոխհարաբերությունների կանոնակարգման կարևոր հանգրվան էր Երուսաղեմի 1651 թ. եկեղեցական ժողովը, որի որոշմամբ՝ Ամենայն հայոց և Կիլիկիո կաթողիկոսություններն իրավունք ունեին ձեռնադրություններ կատարել միայն իրենց պատկանող թեմերում: Այս ժողովով ձեռք բերված համաձայնությունն ընդհանուր առմամբ պահպանվեց:

Ամենայն հայոց կաթողիկոսության և նվիրապետական աթոռների փոխհարաբերությունները որոշակիորեն փոխվեցին 1863 թ. Կ. Պոլսի Ազգային Սահմանադրության ընդունմամբ: Դրանով, ինչպես նշվել է, Օսմանյան կայսրության տարածքում գտնվող Հայոց եկեղեցու նվիրապետական աթոռները՝ Երուսաղեմի պատրիարքությունը, Մեծի Տանն Կիլիկիո կաթողիկոսությունը, անցնում էին Ազգային ընդհանուր ժողովի իշխանության ներքո: Այդ ժամանակ Կիլիկիո կաթողիկոսությունն առաջնորդող Մկրտիչ Քեֆսիզյանն (1871-1894) այլևայլ միջոցներով Ազգային ընդհանուր ժողովը նախագահող Կ. Պոլսի հայոց պատրիարքից անկախ լինելու արտոնագիր ստացավ, սակայն պատրիարքին հաջողվեց չեղարկել այն: Փոխարենը, Կիլիկիո կաթողիկոսությանն առաջարկվեց մի պայմանագիր, որով պահանջվում էր ընդունել

9 Դավիթ Վաղարշապատցու օրոք կաթողիկոսական իշխանությունը միաժամանակ զբաղեցնում էին մի քանի՝ երբեմն երեք առաջնորդներ:

Ամենայն հայոց կաթողիկոսության գերագահությունը, պատարագի և ժամերգության ընթացքում նախ հիշատակել նրա առաջնորդի, ապա՝ Կիլիկիո կաթողիկոսի անունները, ձեռնադրություն կատարել միայն Կիլիկիո կաթողիկոսության թեմերում, մյուռոն օրհնել միայն նրա եկեղեցական վիճակների համար: Մկրտիչ Քեֆսիզյանը կտրականապես մերժեց այս պայմանները՝ որպես հիմնավորում մատնանշելով ոչ միայն Կիլիկիո կաթողիկոսության հնավանդ իրավունքները, այլև Ամենայն հայոց հայրապետ Գևորգ Դ Կոստանդնուպոլսեցու (1866-1882) կողմից Կիլիկիո կաթողիկոսությունը հակաթոռ հռչակելը և հենց այդ բնորոշմամբ «Մաշտոց» ծիսարանում վկայակոչելը:

Ամենայն հայոց և Կիլիկիո կաթողիկոսությունների փոխհարաբերությունները էապես փոխվեցին Քեֆսիզյանին հաջորդած Սահակ Բ Խապայանի (1902-1939) օրոք: Նա իր 1903 թ. ապրիլի 20-ի անդրանիկ կոնդակով Կիլիկիո կաթողիկոսության թեմակալ առաջնորդներին հորդորեց աղոթել Ամենայն հայոց կաթողիկոսի համար՝ հույս հայտնելով, որ շուտով կկարգավորվեն երկու Աթոռների փոխհարաբերությունները, սակայն հետագա իրադարձություններից պարզ դարձավ, որ դա դյուրին գործ չէր: Խնդիրն առնչվում էր ոչ միայն երկու կաթողիկոսություններին, այլ նաև Կ. Պոլսի պատրիարքության և Կիլիկիո աթոռի փոխհարաբերություններին: Վերջինս չէր համերաշխում Ազգային Սահմանադրությամբ Կ. Պոլսի պատրիարքությանը լայն իրավազորությամբ օժտելու հանգամանքի հետ: Սահակ Բ Խապայանը ձգտում էր ստանալ իր թեմերում առանց Կ. Պոլսի հայոց պատրիարքի հավանության եպիսկոպոսներ ձեռնադրելու իրավունք: Հակադարձելով Կիլիկիո կաթողիկոսության պահանջին՝ Կ. Պոլսի պատրիարքը մատնանշում էր այն հանգամանքը, որ իր պատրիարքության եպիսկոպոսներն իրենց ձեռնադրությունն ստանում էին Ամենայն հայոց կաթողիկոսից:

Հայոց եկեղեցական աթոռների վիճակն Օսմանյան կայսրությունում կտրուկ փոխվեց առաջին աշխարհամարտի ժամանակ: Երիտթուրքական իշխանությունների որոշմամբ արգելվեց Կիլիկիո կաթողիկոսության, Երուսաղեմի և Կ. Պոլսի պատրիարքությունների կապն Ամենայն հայոց կաթողիկոսության հետ: Նույն որոշմամբ՝ նրանք միավորվեցին մեկ աթոռի ներքո, որի առաջնորդին կոչում էին կաթողիկոս-պատրիարք: Իշխանությունների

պահանջով Սահակ Բ Խապայանը ստանձնեց այդ պաշտոնը: Նրա տիտղոսն էր՝ «Սրբազնագոյն կաթողիկոս Հայոց Թուրքիոյ», որից դժվար չէ կռահել երիտթուրքերի իրական նպատակը՝ մոռացության մատնել հայոց ազգային-կրոնական հաստատությունները՝ Երուսաղեմի և Կ. Պոլսի պատրիարքությունները և Կիլիկիո կաթողիկոսությունը: Աթոռանիստը Սսից տեղափոխվեց Երուսաղեմ: Սահակ Խապայանն այդ միացյալ աթոռն առաջնորդեց մինչև 1917 թ. նոյեմբերը: Նույն ժամանակ թուրքական իշխանությունների պահանջով Երուսաղեմի հայ, հույն, լատին պատրիարքները տեղափոխվեցին Դամասկոս: Երբ անգլիական զորքերը գրավեցին Կիլիկիան, Սիրիան և Լիբանանը, Սահակ Խապայանը Դամասկոսից վերադարձավ Կիլիկիա, որը, սակայն, 1921 թ. կրկին անցավ թուրքական իշխանություններին: Նույն թվականին Կիլիկիո կաթողիկոսը տեղափոխվեց Հալեպ: 1921-1930 թթ. Կիլիկիո աթոռը վարեց աստանդական կյանք՝ հանգրվանելով Հալեպում, Դամասկոսում, Բեյրութում և Կիպրոսում:

Ցեղասպանության տարիներին Կիլիկիո տարագրյալ հայերի մեծ մասը հանգրվանեց Սիրիայում և Լիբանանում, և Սահակ Խապայանի գլխավոր առաքելությունը դարձավ նրանց համախմբելը: Դրա համար անհրաժեշտ էր, որ Սիրիայի և Լիբանանի մանդատն ստանձնած Ֆրանսիայի կառավարությունը ճանաչեր Կիլիկիո կաթողիկոսի իշխանությունն այդ երկրների հայության վրա: Սահակ Խապայանի գործադրած ջանքերի շնորհիվ 1924 թ. Սիրիա-Լիբանանի ֆրանսիական Բարձր կոմիսարության միջնորդությամբ Ֆրանսիայի կառավարությունը Սահակ Բ Խապայանին ճանաչում է այդ երկրներում ապրող հայերի հոգևոր առաջնորդ: Սակայն խնդիրն այն է, որ Դամասկոսի, Բեյրութի և Անտիոքի թեմերը պատկանում էին Երուսաղեմի հայոց պատրիարքությանը: Այդ վիճակները Կիլիկիո կաթողիկոսությանը փոխանցելու խնդրանքով Սահակ Բ Խապայանը դիմում է Երուսաղեմի պատրիարք Եղիշե արքեպիսկոպոս Դուրյանին և Ամենայն հայոց կաթողիկոս Գևորգ Ե Սուրենյանցին: Վերջինիս հանձնարարությամբ Երուսաղեմի պատրիարքը Կիլիկիո կաթողիկոսությանն է փոխանցում Բեյրութի, Դամասկոսի և Լաթաքիայի եկեղեցիները: Կաթողիկոսությունը վերջապես գտնում է իր վերջնական հանգրվանը Բեյրութից ոչ հեռու գտնվող Անթիլիաս գյուղաքաղաքում, որտեղ գտնվում է մինչ օրս:

Ամենայն հայոց և Կիլիկիո կաթողիկոսությունների հարաբերություններն առանձնակի սերտացան Գևորգ Զ Զորեքչյանի և Գարեգին Ա Հովսեփյանի (1943-1952) աթոռակալության շրջանում: Կիլիկիո կաթողիկոսը մասնակցեց Գևորգ Զորեքչյանի ընտրությանն, ինչն ինքին աննախադեպ էր: Սակայն վերջիններիս բնույթը մեծապես փոխվեց 1956 թվականից, երբ Էջմիածնապատկան մի քանի թեմեր անցան Կիլիկիո կաթողիկոսության իրավասության ներքո, ինչը հանգեցրեց հարաբերությունների խզման, որոնց վերականգնման նպատակով մինչև 1988 թ. գործադրած ջանքերը գրեթե արդյունք չտվեցին: Ներեկեղեցական հանգամանքներից զատ Ամենայն հայոց և Կիլիկիո կաթողիկոսությունների հարաբերությունների սրմանը նպաստում էր նաև Սառը պատերազմը, մասնավորաբար Արևմտյան Եվրոպայում, ԱՄՆ-ում ԽՍՀՄ (այդ թվում նրա հանրապետությունների) նկատմամբ առկա բացասական դիրքորոշումը:

Արցախյան շարժումը, Սպիտակի 1988 թ. ավերիչ երկրաշարժը մեծապես փոխեցին երկու կաթողիկոսությունների փոխհարաբերությունների նախկին ընթացքը: Համազգային խնդիրների շուրջ հայության համախմբմանը մեծապես նպաստեց Ամենայն հայոց և Մեծի Տանն Կիլիկիո կաթողիկոսությունների համախորհուրդ գործակցությունը:

Հայոց անկախ պետականության վերականգնումն, անշուշտ, նոր ազդակ հաղորդեց երկու կաթողիկոսությունների փոխհարաբերություններին: Աննախադեպ էր նաև Կիլիկիո կաթողիկոս Գարեգին Բ-ի՝ Ամենայն հայոց հայրապետ ընտրվելը, ինչը հարաբերությունների վերջնական կարգավորման հույս էր ներշնչում: Սակայն թեմական պատկանելությանն առնչվող հարցերը ցայսօր լուծված չեն և գտնվում են նրանց փոխհարաբերությունների օրակարգում:

Կիլիկիո կաթողիկոսին ընտրում է այդ նպատակով կազմված պատգամավորական ժողովը, որի մեկ երրորդը եկեղեցականներ են, երկու երրորդը՝ աշխարհականներ: Պատգամավորական ժողովում ընդգրկվելու համար Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածնից հրավիրվում են երկու ներկայացուցիչ՝ մեկ աշխարհական և մեկ եկեղեցական: Կաթողիկոսության Միաբանական ընդհանուր ժողովը պատգամավորական ժողովին ներկայացնում է գաղտնի քվեարկությամբ

ընտրված հինգ թեկնածուների ցանկը: Պատգամավորական ժողովն այդ ցանկից նույնպես գաղտնի քվեարկությամբ ընտրում է երեքին, որոնցից էլ ձայների երկու երրորդի մեծամասնությամբ ընտրվում է կաթողիկոսը: Եթե առաջին քվեարկությամբ երկու երրորդը չի ապահովվում, ապա երկրորդ քվեարկությամբ բավարար է ձայների պարզ մեծամասնությունը:

Մեծի Տանն Կիլիկիո կաթողիկոսության թեմերն են. Լիբանանի, Բերիո, Հյուսիսային Ամերիկայի Արևելյան նահանգների, Հյուսիսային Ամերիկայի Արևմտյան նահանգների, Կանադայի, Կիպրոսի, Թեհրանի, Իրանա-Հնդկաստանի, Ատրպատականի, Հունաստանի, Քուվեյթի և Արաբական (Պարսից) ծոցի երկրների և Վենեսուելայի հոգևոր հովվությունը: Մեծի Տանն Կիլիկիո կաթողիկոսությունը 1994 թվականից առաջնորդում է Արամ Ա Քեշիշյանը:

Երուսաղեմի հայոց պատրիարքությունը

Հայաստանում քրիստոնեության պետականորեն ընդունումից հետո հայերը սկսել են ուխտագնացություններ դեպի Երուսաղեմ: Այնտեղ մինչև VI դարը հայ նախարարական տների, եպիսկոպոսական աթոռների միջոցներով ուխտավորներին կացարաններով ապահովելու նպատակով կառուցվել է շուրջ 70 եկեղեցի, որոնցից շատերը հայտնի են եղել հենց այդ տոհմերի անուններով՝ Արծրունյաց, Մամիկոնյանց, Խոռխոռունյաց, Ամատունյաց և այլն: Վանքերի ու եկեղեցիների մեծ մասը, հատկապես Երուսաղեմի սահմաններից դուրս գտնվող, ավերվել է մուսուլմանական նվաճումների հետևանքով:

Մինչև VII դարի կեսերը Երուսաղեմի հայոց եկեղեցիները ենթարկվել են 381 թ. ստեղծված նույնանուն պատրիարքությանը: Սակայն, երբ Երուսաղեմի պատրիարքությունը Բյուզանդական կայսրության ճնշմամբ քաղկեդոնականություն ընդունեց, քաղաքի հայոց եկեղեցիները դուրս եկան պատրիարքության ենթակայությունից՝ հիմք դնելով առանձին պատրիարքության:

Հայոց եկեղեցու նվիրապետական համակարգում Երուսաղեմի հայոց պատրիարքությունն ունի արքեպիսկոպոսության աստիճան: «Պատրիարք» կոչումը տրվել է տեղի քաղաքական իշխանությունների կողմից՝ Երուսաղեմի մյուս եկեղեցիների առաջնորդների շարքում հայոց հովվապետի ինքնուրույնությունը հաստատելու նպատակով:

Երուսաղեմի հայոց առաջին պատրիարքը, որի անունը հայտնի է, Աբրահամն է: Ըստ արաբագիր պատմիչ Զեքի ալ-Դինի՝ Աբրահամը 626 թ. Մուհամմադ մարգարեից հաստատագիր է ստացել Երուսաղեմի հայկական եկեղեցիների վերաբերյալ: Քաղաքի սուրբ տեղաց նկատմամբ Հայոց պատրիարքության իրավունքները վերահաստատելու նպատակով այս հաստատագիրը ներկայացվել է 1187 թ. Երուսաղեմը նվաճած Եգիպտոսի Այյուբյան սուլթան Սալահ ալ-Դինին: Նա այս վավերագրի հիման վրա վերահաստատել է Հայոց պատրիարքության իշխանությունը քաղաքի՝ հայապատկան եկեղեցիների վրա: Այյուբյանների իշխանության շրջանում Երուսաղեմի Հայոց պատրիարքությունն ընդհանուր առմամբ բարյացակամ վերաբերմունքի է արժանացել մուսուլման տիրապետողներից. հայերն ունեցել են վանքերն ու եկեղեցիները նորոգելու բացառիկ իրավունք, հայ ուխտավորներն ազատված են եղել մի շարք տուրքերից, որոնք պարտադիր էին քրիստոնյա այլ համայնքների համար:

Մինչև XIV դարի սկիզբը Երուսաղեմի հայոց պատրիարքությունը գտնվել է Կիլիկիայի հայկական թագավորության և Ամենայն հայոց կաթողիկոսության ազդեցության ներքո: Սակայն հակադարձելով Սսի 1307 թ. եկեղեցական ժողովի որոշումներն[10] ընդունելու վերաբերյալ Կոստանդին Գ Կեսարացի (1307-1323) կաթողիկոսի պարտադրանքին՝ Երուսաղեմի Սարգիս պատրիարքը (1281-1313) Եգիպտոսի մամլուքյան սուլթանի հրովարտակով պատրիարքությունը դուրս է բերել Ամենայն հայոց կաթողիկոսության ենթակայությունից:

Օսմանյան կայսրության իշխանության շրջանում ընդլայնվել է պատրիարքության թեմերի աշխարհագրությունը՝ հասնելով Սիրիա, Լիբանան, Կիպրոս, սակայն ժամանակի ընթացքում ինչպես Արևմտյան Հայաստանում, այնպես էլ՝ Օսմանյան կայսրության հայաբնակ երկրամասերում, աստիճանաբար մեծանում է Կոստանդնուպոլսի հայոց պատրիարքության իշխանությունը: 1702-1715 թթ. Կոստանդնուպոլսի հայոց պատրիարքն առաջնորդել

[10] Սսի 1307 թ. եկեղեցական ժողովն ընդունել է յոթ տիեզերական ժողովների որոշումները, պատարագի գինուն ջուր խառնել և այլն: Ինչպես գիտենք, Հայոց եկեղեցին ընդունում է միայն առաջին երեք տիեզերաժողովների կանոնները և պատարագի ժամանակ օգտագործում է անապակ գինի:

է նաև Երուսաղեմի պատրիարքությունը: 1863 թ. Կ. Պոլսի Ազգային սահմանադրությամբ իրավական արձանագրում է ստացել Կոստանդնուպոլսի պատրիարքի՝ որպես Ազգային Ընդհանուր ժողովի նախագահի իշխանությունը Երուսաղեմի պատրիարքության վրա, մասնավորապես պատրիարքի ընտրության հաստատման հարցում: Ըստ Սահմանադրության՝ Երուսաղեմի պատրիարքն ընտրվում էր Կոստանդնուպոլսի հայոց Ազգային ժողովի կողմից, սակայն պատրիարքության պահանջով սահմանվել է առաջնորդի ընտրության «ներսէն» կարգը, որի համաձայն՝ թեկնածուն պետք է լիներ տեղի միաբանության անդամ:

Երուսաղեմի հայոց պատրիարքությունն իր գոյության գրեթե ամբողջ ընթացքում, հատկապես օսմանյան տիրապետության շրջանում համառ և հետևողական պայքար է մղել տեղի հույն և լատին պատրիարքությունների դեմ քաղաքի՝ իրեն պատկանող սրբատեղիների նկատմամբ հայոց իրավունքները պահպանելու համար: Բազմաթիվ են վկայություններն այն մասին, որ հույն և լատին պատրիարքները գերազանցապես կաշառքի միջոցով տեղի մուսուլմանական իշխանություններից կորզել են տարատեսակ արտոնություններ ի հաշիվ հայոց պատրիարքության: Սակայն միևնույն ժամանակ քիչ չեն հայերի արդյունավետ հակադարձումները, որոնք արձանագրվել են հատկապես նշանավոր պատրիարք Գրիգոր Շղթայակրի (1717-1749) աթոռակալության շրջանում:

Երուսաղեմի քրիստոնեական սրբավայրերից որոշների պատկանելության իրավունքը հայոց պատրիարքությունը կիսում է մյուս եկեղեցիների հետ: Այդ սրբատեղիներից են Սուրբ Հարության տաճարը, Բեթղեհեմի ս. Ծննդյան տաճարը, Ձիթենյաց լեռան Համբարձման տաճարը, Գեթսեմանիի ս. Աստվածածնի գերեզմանի եկեղեցին:

Հայոց եկեղեցուն պատկանող սրբավայրերն են՝ Սրբոց Հակոբյանց վանքն իր կալվածքներով, Ձիթենյաց լեռան ստորոտին գտնվող ս. Մարիամ Աստվածածին եկեղեցին, Գողգոթայի բարձունքը: Սրբոց Հակոբյանց վանքը Հայոց պատրիարքության կենտրոնն է՝ պատրիարքի նստոցը: Այն կառուցվել է Հիսուս Քրիստոսի 12 առաքյալներից Հակոբոս Տեառնեղբոր (Կրտսեր) տան տեղում և կոչվել է ի պատիվ նրա և առաքյալներից ս. Հակոբ (Ավագ) Գլխադրի: Վանքում ամփոփված են երկու սրբերի մասունքները:

Ս. Թորոս եկեղեցին, որտեղ պահվում են հայոց պատրիարքության ձեռագիր մատյանները, Սրբոց Հրեշտակապետաց եկեղեցին, որը գտնվում է Սրբոց Հակոբյանց միաբանության տարածքում, ինչպես նաև Ս. Փրկիչ եկեղեցին ևս ամբողջությամբ պատկանում են հայոց պատրիարքությանը:

Խաչակրաց արշավանքներից, մասնավորապես Երուսաղեմի նվաճումից ու Մերձավոր Արևելքում լատին եկեղեցու թեմական աթոռների հիմնումից հետո քաղաքի համաքրիստոնեական սրբավայրերի նկատմամբ հաստատվում են նաև Հռոմի կաթոլիկ եկեղեցու իրավունքները: Դրանից հետո սրբոց վայրերի պատկանելության պայքարը հիմնականում դառնում է եռակողմ:

Ինչպես հայերը, հույները ևս իբրև սրբավայրերի՝ իրենց պատկանելու հավաստագիր, մատնացույց էին անում նույն Օմար խալիֆայից ստացած հրովարտակը[11], որը սակայն հրապարակ էր իջել միայն XII դարում: Օսմանյան իշխանություններին ներկայացված այս հրովարտակում գրված է. «Բոլոր եկեղեցիները, այդ թվում և Երուսաղեմի ուխտավայրերը, ենթակա են հույների պատրիարքին, վրացիները, հաբեշները, ֆրանկները, ղպտիները, ասորիները, հայերը, հակոբիկները, նեստորականները, մարոնիտները և մնացած տեղերի համայնքները ենթակա են հույների պատրիարքին»[12]: Մասնագետների իրավացի դիտարկմամբ՝ այս վավերագիրը շինծու է: Իրավ, ինչպես կարող էին ոչ քաղկեդոնական դավանանք ունեցող համայնքները, այդ թվում՝ հայերը, ղպտիները, հակոբիկ ասորիները, ենթակա լինել հույն պատրիարքին: Ֆրանկների մասին հիշատակությունը կասկած չի թողնում, որ այս հրովարտակը հորինվել է XII դարում՝ խաչակրաց արշավանքների շրջանում:

Երուսաղեմի քրիստոնեական սրբավայրերի պատկանելության շուրջ վեճերը հայ, հույն և լատին պատրիարքությունների միջև շարունակվել են նաև հետագա դարերում: 1917 թ., երբ քաղաքն անցել է Մեծ Բրիտանիայի ենթակայության տակ, երեք համայնքները, որպես ս. Հարության տաճարի և Բեթղեհեմի ս. Ծննդյան տաճարի իրավատերեր, համաձայնագիր են ստորագրել, որով սահմանվել են յուրաքանչյուրի իրավունքները, բաժինները, պաշտամունքի վայրերը, պաշտամունքի օրերն ու ժամերը: 1929 թ. հաստատված

---

11 Օմար խալիֆան 636 թ. վերահաստատել է Մուհամմադ մարգարեի կողմից հայերին տրված հրովարտակը, որի շնորհմանը ներկա է եղել 626 թ.:

12 Պարթենիոս Աթենացու Պաղեստինի Կեսարիայի մետրոպոլիտի Պատմություն հունաց և հայոց տարաձայնության, հունարեն բնագիր՝ Ա. Պապադոպուլոս-Կերամեսի, առաջաբանը, թարգմանությունն ու ծանոթագրությունները՝ Հ. Մ. Բարթիկյանի, Երևան, 2008, էջ X:

«Սրբատեղիների իրավական վիճակը» վերտառությամբ փաստաթղթով սահմանվել են քրիստոնեական համայնքների իրավունքները: Այն գործում է մինչ օրս: Կոստանդնուպոլսի Հայոց Ազգային Սահմանադրության գործածության դադարեցումից հետո փոխվել է նաև Երուսաղեմի հայոց պատրիարքի ընտրության կարգը, որը գործում է նաև այսօր: Ըստ այդմ՝ պատրիարքին ընտրում է Սուրբ Հակոբյանց միաբանության ընդհանուր ժողովը: Ընտրությունը ճանաչում են այն պետությունները, որոնց տարածքում գտնվում են հայոց պատրիարքության եկեղեցիները: Ամենայն հայոց կաթողիկոսն օրհնության գիր է ուղարկում նորընտիր պատրիարքին: Պատրիարքության իրավասության տակ են Իսրայելի հայկական եկեղեցիները և Հորդանանի հոգևոր հովվությունը: Երուսաղեմի հայոց պատրիարքությունը 2013 թվականից առաջնորդում է Նուրհան արքեպիսկոպոս Մանուկյանը:

Կոստանդնուպոլսի հայոց պատրիարքությունը

Կոստանդնուպոլսի նվաճումից և այն օսմանյան տերության մայրաքաղաք դարձնելուց հետո սկսվեց ոչ մուսուլման համայնքների՝ միլլեթների ձևավորումը: Վերջիններս ստեղծվում էին կրոնական և դավանական պատկանելության սկզբունքով: Այդպես հիմնվեցին հայկական, հունական և հրեական միլլեթները, որոնք գլխավորում էին տվյալ համայնքների հոգևոր առաջնորդները: Որպես համայնքի առաջնորդներ՝ նրանք ծավալում էին նաև աշխարհիկ (քաղաքացիական) բնույթի գործունեություն՝ դառնալով միջնորդ օսմանյան իշխանությունների ու իրենց համայնքների փոխհարաբերություններում:

Ընդունված տեսակետի համաձայն՝ Կոստանդնուպոլսի հայոց պատրիարքությունը հիմնվել է օսմանյան սուլթան Մեհմեդ II-ի հրամանով 1461 թ.: Այդ մասին առաջինը գրել է Միքայել Չամչյանցը, որը, սակայն, չի նշում դա վկայող սկզբնաղբյուրը: Չնայած մասնագիտական գրականության մեջ առկա տարակարծությանը՝ 1461-ն ավանդաբար համարվում է պատրիարքության հիմնադրման և այդ հիմքով նաև մայրաքաղաքի հայ համայնքի ստեղծման տարեթիվ: Սակայն նշելի է, որ Կոստանդնուպոլսի հայոց հոգևոր առաջնորդը «պատրիարք» տիտղոսով առաջին անգամ հիշատակվում է XVI դարի երկրորդ քառորդում:

Պատրիարքի ընտրությունը կատարվել է հոգևոր, առևտրական, արհեստավորական դասերի մասնակցությամբ և հաստատվել սուլթանի հրամանով (ֆերմանով): Իրականում, սակայն, պատրիարքի ընտրությունը տեղի է ունեցել համայնքի երևելիների ու օսմանյան իշխանությունների համաձայնությամբ: Պատրիարքի ձեռքին էին կենտրոնանում համայնքի եկամտի աղբյուրները (բարեգործական հաստատություններ, մշակովի դաշտեր, շինություններ և այլն): Ընտրության վավերացման հրամանը սուլթանը տալիս էր այն ժամանակ, երբ թեկնածուն մուծում էր արքունական հարկը (միրի, ղապալա): Պատրիարքը համայնքի գործերը տնօրինում էր իրեն ենթակա պաշտոնյաների միջոցով, նրանցից էին համայնքի վերնախավից ընտրված մյութեվելիները (փոխանորդ) և նրանց ենթակա նազրները՝ յուրաքանչյուր թաղում 4-12 հոգի: Վերջիններս ղեկավարում էին իրենց թաղի եկեղեցիների գործերը: Պատրիարքից բացի այս պաշտոնյաների գործունեությունը վերահսկում էին նաև օսմանյան իշխանությունները:

Պատրիարքն ուներ նաև քաղաքացիական գործառույթներ, որոնք նկատելիորեն մեծացնում էին ինչպես նրա պատասխանատվությունը սուլթանի առջև, այնպես էլ՝ վերջինիս վերահսկողությունը հոգևոր առաջնորդի նկատմամբ:

Ի սկզբանե հայոց պատրիարքության իրավասության տակ են եղել օսմանյան պետության մայրաքաղաքը և Պրուսան: Ժամանակի ընթացքում նրան պատկանող թեմերի քանակն ավելացել է, ինչը մեծ մասամբ կատարվել է էջմիածնապատկան եկեղեցական վիճակների հաշվին:

Օսմանա-իրանյան պատերազմի (XVI-XVII դդ.) հետևանքով պառակտման վտանգի առջև էր կանգնել Ամենայն հայոց կաթողիկոսությունը: Ճիշտ է, կաթողիկոսներ Փիլիպոս Աղբակեցու ջանքերի շնորհիվ, ինչպես նշվել է, հաջողվեց Ամենայն հայոց կաթողիկոսության ազդեցությունը հաստատել Կ. Պոլսի հայոց պատրիարքության վրա, սակայն այդ վիճակը երկար չպահպանվեց: Մայր Աթոռի նշանակած հոգևոր առաջնորդները հաճախ հանդիպում էին լուրջ հակազդեցության:

1720-ական թթ. կեսերին, երբ Հայաստանի մեծագույն մասն անցավ օսմանյան տիրապետության տակ, Ամենայն հայոց կաթողիկոսի ընտրության գործում վճռորոշ դեր ստանձնեց Կ. Պոլսի հայոց պատրիարքը՝ դառնալով սուլթանից հայոց հայրապետի իշխանության հաստատումն ստանալու միջնորդ:

1726 թվականից մինչև Արևելյան Հայաստանում Ռուսական կայսրության ազդեցության հաստատումն Ամենայն հայոց կաթողիկոսի ընտրության հարցում վճռորոշ է եղել հենց Կ. Պոլսի հայոց պատրիարքության դիրքորոշումը:

Ամենայն հայոց կաթողիկոսության և Կ. Պոլսի հայոց պատրիարքության փոխհարաբերություններում խնդրահարույց էր նվիրակության ինստիտուտը: Մայր Աթոռի նվիրակները, ըստ ընդունված կարգի, երեք տարվա պարբերականությամբ այցելում էին Օսմանյան կայսրության էջմիածնապատկան թեմեր՝ մյուռոն բաժանելու և սահմանված տուրքերը հավաքելու: Պատահում էին դեպքեր, երբ նվիրակները դուրս էին գալիս իրենց լիազորությունների շրջանակից՝ թույլ տալով չարաշահումներ: Դա առաջ էր բերում տեղի հոգևորականության և հավատացյալների դժգոհությունը: 1844 թ. համաձայնություն ձեռք բերվեց առ այն, որ սուրբ մյուռոնը բաշխելու և Մայր Աթոռի համար նախատեսված ընծաները ստանալու համար այլևս կաթողիկոսն իր նվիրակներին չէր ուղարկելու Արևմտյան Հայաստան ու Կ. Պոլիս և պատրիարքն էր ճանաչվելու որպես «մշտական նվիրակ» և Ամենայն հայոց հայրապետի ներկայացուցիչ:

1863 թ. Հայոց Ազգային Սահմանադրությամբ Կ. Պոլսի հայոց պատրիարքը ճանաչվում է Օսմանյան Թուրքիայի ամբողջ հայության հոգևոր ներկայացուցիչ: Կայսրության անկումից (1918 թ.) հետո հայոց պատրիարքը քեմալական իշխանությունների պարտադրանքով լքում է Թուրքիան: Մինչև 1927 թ. պատրիարքական աթոռը մնացել է թափուր: Թուրքական իշխանությունները 1927 թ. կրկին թույլատրում են հայոց հոգևոր առաջնորդի ընտրությունը, և Կ. Պոլսի հայոց պատրիարքությունը մինչ օրս գրեթե առանց ընդհատման շարունակում է իր գործունեությունը: Թուրքական օրենքների համաձայն՝ պատրիարքի ընտրությունը թույլատրում է Ստամբուլի նահանգապետը՝ ներքին գործերի նախարարության համաձայնությամբ: Պատրիարքին ընտրում է եկեղեցականներից ու աշխարհականներից կազմված Ազգային պատգամավորական ժողովը: Ընտրությունից հետո Ամենայն հայոց կաթողիկոսն օրհնության գիր է ուղարկում նոր պատրիարքին: Կ. Պոլսի հայոց պատրիարքությունը 2019 թ. դեկտեմբերից առաջնորդում է Սահակ եպիսկոպոս Մաշալյանը:

Աղթամարի կաթողիկոսությունը

Ամենայն Հայոց կաթողիկոս Բարսեղ Ա Անեցին (1105-1113) ի կատարումն իր նախորդի՝ Գրիգոր Բ Վկայասերի պատգամ-կտակի, 1113 թ. հայրապետական իշխանությունը փոխանցեց նրա զարմիկ Գրիգորին (Գրիգոր Բ-ի մահվանից հետո Բարսեղ Անեցին ստանձնել էր նրա քրոջ թոռների՝ Գրիգորի և Ներսեսի (Շնորհալու) խնամակալությունը): XII դարի պատմիչ Սամվել Անեցու երկը լրացնող մի տեղեկության համաձայն՝ Գրիգոր Գ Պահլավունին (1113-1166) կաթողիկոսական ձեռնադրությունն ստացել էր 15 տարեկանում: Եվ ահա, Գրիգորի տարիքը պատճառաբանելով[13], Աղթամարի Դավիթ արքեպիսկոպոսը հրաժարվեց ընդունել նրա իշխանությունը և 1113 թ. ձեռնադրվեց կաթողիկոս՝ հիմք դնելով Աղթամարի կաթողիկոսությանը: Սկզբնապես Դավթի կաթողիկոսական իշխանությունն ընդունեցին հայաստանյան մի շարք եկեղեցական կենտրոններ: Այս տեղեկության հեղինակը Դավթին հարած թեմերի դիրքորոշումը բացատրում է Գրիգոր Լուսավորչի Աջի և սրբազան այլ նշանակների՝ Աղթամարում գտնվելու փաստով: Հայաստանյան թեմական կենտրոնները չէին հաշտվում կաթողիկոսական աթոռի՝ հայրենիքից դուրս գտնվելու իրողության հետ: Թերևս դա է պատճառը, որ Գող Վասիլի իշխանությունում Բարսեղ Անեցու հաստատվելը դժգոհություն հարուցեց նրանց շրջանում: Առավելապես հենց այդ հանգամանքով պետք է բացատրել հայաստանյան մի քանի թեմական աթոռների՝ Դավիթ Աղթամարցու կաթողիկոսական ձեռնադրությունն ընդունելը:

Թեև Գրիգոր Գ-ի կողմնակիցները հայրապետական իշխանության պառակտումը կանխելու նպատակով Սև լեռան 1114 թ. եկեղեցական ժողովում դատապարտեցին Աղթամարի կաթողիկոսության հիմնումը և այն դրեցին բանադրանքի տակ, սակայն դրանով նրա գործունեությունը չդադարեցվեց: Ժողովի ազդեցությամբ նախապես Դավթին հարած հայաստանյան թեմերն

[13] Գրիգոր Գ-ին ոչ հասուն տարիքում կաթողիկոս ձեռնադրելը կատարվել էր Բարսեղ Անեցուն պատուհասած մահացու պատահարի պարտադրանքով և չուներ դիտավոր բնույթ: 1113 թ. մայիսին Բեհեսնիի սահմանների մոտ գտնվող Վարդահերի կոչվող գյուղի տներից մեկի տանիքը, որի վրա քահանաների ու եպիսկոպոսների հետ բացօդյա աղոթում էր Բարսեղ Անեցին, փուլ եկավ՝ մահացու վնասելով կաթողիկոսին: Դժբախտ պատահարից հետո ընդամենը երեք օր ապրած հայրապետին տեղափոխում են Շուղր անապատ, որտեղ էլ նա, կատարելով Վկայասերի վերջին պատգամը, կաթողիկոսական իշխանությունը փոխանցում է նրա քրոջ թոռանը՝ Գրիգորին:

անցան Գրիգոր Գ-ի կողմը: Չնայած դրան՝ Աղթամարի կաթողիկոսությունը շարունակեց իր գոյությունը: Նրա աթոռակալները, Ամենայն հայոց կաթողիկոսներին հակադրվելու համար, իրենց հաճախ կոչում էին ոչ թե Աղթամարի կամ Վասպուրականի, այլ՝ Հայոց կաթողիկոսներ:

Աղթամարի կաթողիկոսությունը տարբեր ժամանակ ժառանգաբար առաջնորդել են Թոռնիկյան և Սեֆեդինյան տոհմի ներկայացուցիչները: XVIII դարի վերջից կաթողիկոսությունն ընդունել է Ամենայն հայոց հայրապետի գերագահությունը: Աղթամարի կաթողիկոսությունը գոյություն է ունեցել մինչև 1895 թ., որից հետո նրան ենթակա թեմերն անցել են Կ. Պոլսի հայոց պատրիարքության ենթակայության տակ:

Գրականություն

Սկզբնաղբյուրներ

Ագաթանգեղոս, *Հայոց պատմություն*, աշխարհաբար թարգմանությունը և ծանոթագրությունները *Ա. Տեր-Ղևոնդյանի*, Երևան 1983:

Առաքել Դավրիժեցի, *Գիրք պատմութեանց*, աշխատասիրությամբ Լ. Ա. Խանլարյանի, Երևան, 1990:

Հովհաննես Դրասխանակերտցի, *Հայոց պատմություն*, աշխարհաբար թարգմանությունը և ծանոթագրությունները *Գ. Բ. Թոսունյանի*, Երևան, 1996:

Մատթեոս Ուռհայեցի, *Ժամանակագրություն*, թարգմանությունը, ներածությունը և ծանոթագրությունները *Հրաչ Բարթիկյանի*, Երևան, 1973:

Պարթենիոս Աթենացու Պաղեստինի Կեսարիայի մետրոպոլիտի Պատմություն հունաց և հայոց տարաձայնության: Հունարեն բնագրի թարգմանությունը, առաջաբանն ու ծանոթագրությունները՝ Հրաչ Մ. Բարթիկյանի, Երևան, 2008:

Մովսէս Խորենացի, *Պատմութիւն Հայոց*, քննական բնագիրը և ներածութիւնը *Մ. Աբեղեանի եւ Ս. Յարութիւնեանի*, նմանահանութիւն, լրացումները Ա. Բ. Սարգսեանի, Երեւան, 1991:

Ուսումնասիրություններ

Անանեան Պ., *Քրիստոնեութեան հետքեր Հայաստանի մէջ Ս. Գրիգոր Լուսաւորչի քարոզութենէն առաջ*, Վենետիկ, 1979:

Բարթիկյան Հ., *Հայաստանի նվաճումը Բյուզանդական կայսրության կողմից*, «Պատմա-բանասիրական հանդես», 1970, թիվ 2, էջ 81-92:

Եզնիկ արք. Պետրոսյան, *Հայ եկեղեցու պատմություն*, Է. տպագրություն, Երևան, 2016:

Եղիայեան Բ., *Ժամանակակից պատմութիւն կաթողիկոսութեան հայոց Կիլիկիոյ*, Անթիլիաս-Լիբանան, 1975:

Խառատյան Ա., *Կոստանդնուպոլսի հայ գաղթօջախը XV-XVII դդ.*, Երևան, 2007:

Խառատյան Հ., *Եղիշէ առաքյալի, Գրիգորիսի եւ Կովկասեան Աղուանքի քրիստոնէացման հացի շուրջ*, «Բազմավէպ», 2010, թիւ 1-2, էջ 19-74:

Կյուլէսերեան Բ., *Պատմութիւն կաթողիկոսաց Կիլիկիոյ (1441-էն մինչեւ մեր օրերը)*, Անթիլիաս-Լիբանան, 1939:

Կոստանդյան Է., *Մկրտիչ Խրիմյան. հասարակական-քաղաքական գործունեությունը*, Երևան, 2000:

Կոստանդյան Է., *Ցարական կառավարությունը և Ամենայն Հայոց կաթողիկոսի ընտրությունները*, «Հայագիտական ուսումնասիրություններ», Երևան, 2013, էջ 41-54:

Հարությունյան Բ., *Առաքելական քարոզչությունը Հայաստանում*, «Սուրբ Հայաստան. Պատմություն և մշակույթ. Աստվածաշնչյան Հայաստանից մինչև XVIII դ. վերջ», Երևան, 2007, էջ 40-55:

Հարությունյան Բ., *Հայոց եկեղեցու թեմական բաժանումը Գրիգոր Լուսավորչի հովվապետության շրջանում*, «Պատմա-բանասիրական հանդես», 2000, թիվ 2, էջ 108-127:

Մաթեւոսյան Կ., *Անին մայրաքաղաք եւ կաթողիկոսանիստ*, «Անի–Շիրակի պատմության էջեր», (Հոդվածների ժողովածու), Երևան, 2010, էջ 9–57:

Մանասերյան Ռ., *Հայաստանը Արտավազդից մինչ Տրդատ Մեծ*, Երևան, 1997:

Մանուկյան Ա., *Հայ առաքելական եկեղեցու բռնաղատված հոգևորականները (1930-1938 թթ.)*, Երևան, 1997:

Մելիք-Թանգյան Ն., *Հայոց եկեղեցական իրավունք*, Բ հրատարակութիւն, Ս. Էջմիածին, 2009:

Մկրտումյան Լ., *Աղվանից (Գանձասարի) կաթողիկոսությունը XVII-XIX դդ.*, Երևան, 2006:

Մուրադյան Պ., *Ազաթանգեղոսի հին վրացերեն խմբագրությունը*, Երևան, էջ 1982:

Պողոսեան Ն., *Գրիգոր Շղթայակիր պատրիարք*, Երուսաղէմ, 2017:

Սաւալանեանց Տ., *Պատմութիւն Երուսաղէմի*, հ. Ա, Բ, Երուսաղէմ, 1931:

Ստեփանյան Ս., *Հայ Առաքելական Եկեղեցին ստալինյան բռնապետության օրոք*, Երևան, 1994:

Ստեփանյան Ս., *Հայ Առաքելական եկեղեցու գործունեությունն Առաջին համաշխարհային պատերազմի տարիներին (1914-1918)*, պատմական գիտությունների դոկտորի գիտական աստիճանի հայցման ատենախոսություն, Երևան, 2010:

Վարդանյան Վ., *Աղթամարի կաթողիկոսության պատմություն*, Ս. Էջմիածին, 2017:

Վարդանյան Վ., *Հայոց եկեղեցին վաղ միջնադարի քաղաքական խաչուղիներում*, Երևան, 2005:

Տեր-Ղևոնդյան Ա., *Ազաթանգեղոսի արաբական նոր խմբագրությունը*, Երևան, 1968:

Ուլուբաբյան Բ., *Հայոց Արևելից կողմանց եկեղեցին և մշակույթը*, Երևան, 1998:

Օրմանեան Մ., *Ազգապատում. Հայ ուղղափառ եկեղեցւոյ անցքերը սկիզբէն մինչեւ մեր օրերը յարակից ազգային պարագաներով պատմուած*, հ. Ա, Ս. Էջմիածին, 2001:

Акопян А., *Албания-Алуанк в греко-латинских и древнеармянских источниках*, Ереван, 1987.

Тунян В., *Католикос Всех Армян Епрем Дзорагехци (1809-1830)*, Св. Эчмиадзин, 2018.

Тунян В., *Католикос всех армян Ованес VIII Карбеци 1831 – 1842*, Св. Эчмиадзин, 2014.

Նազենի Ղարիբյան
արվեստագիտության թեկնածու
Մատենադարան

ՀԱՅ ՔՐԻՍՏՈՆԵԱԿԱՆ ԱՎԱՆԴՈՒՅԹԻ ԱԿՈՒՆՔՆԵՐՈՒՄ

Հայտնի է, որ Հայոց երկիրն ընդունել է քրիստոնեությունը որպես պետական կրոն IV դարի սկզբին: Ավանդականորեն, այդ կարևորագույն իրադարձությունը թվագրվում է 301 թվականով, սակայն գիտական շրջանառության մեջ կան նաև այլ թվագրություններ, ինչպես 301-ից առաջ, այնպես էլ հետո:

Պատմականորեն քննելով IV դարի իրողությունները ոչ միայն Հայաստանում, այլև ամբողջ Հռոմեական կայսրության տարածքում, կարող ենք ենթադրել, որ հայոց դարձը պայմանավորված էր նախ և առաջ Տրդատ Գ թագավորի որոշմամբ, որին հետևեցին իր դաշնակից նախարարները: Վերջիններս ունեին «արևմտյան», այսինքն՝ հռոմեամետ քաղաքական կողմնորոշում և աշխարհագրորեն առավելապես սերում էին Հայաստանի հյուսիսային և արևմտյան նահանգներից, որոնք սահմանակից էին Հռոմեական կայսրությանը: Ինչպես հասկանում ենք այդ ժամանակաշրջանին վերաբերող աղբյուրների վերլուծությունից՝ Հայաստանում այլ գավառներ և նահանգներ կային, որտեղ քրիստոնեությունը նույնիսկ հալածվում էր ամբողջ IV դարի ընթացքում: Այսինքն, ենթադրելի է, որ IV դարում քրիստոնեությունը միակ և պարտադրված կրոնը չէր Հայաստանում, որ ընդունվեց միանգամից ամբողջ տարածքով և անվերապահորեն: Այս առումով՝ հայկական իրողությունները համեմատելի են Հռոմեական կայսրությունում նույն ժամանակաշրջանում տիրող իրավիճակի հետ, երբ Կոստանդին Մեծ կայսրը հալածյալ կարգավիճակից հանեց քրիստոնեությունը և իրեն շրջապատեց քրիստոնյաներով, սակայն չարգելեց հեթանոսությունը և չփակեց տաճարներն ու փիլիսոփայական դպրոցները, մանավանդ՝ Աթենքի հայտնի փիլիսոփայական դպրոցը: IV դարի ընթացքում նույնիսկ երկու անգամ փորձ եղավ շրջելու իրերի դրությունը և թոթափելու քրիստոնեական կրոնը, մեկը՝ դարի կեսերին, մյուսը՝ դարավերջին:

Հայոց դարձի հիմնական գործող անձը, որի շնորհիվ և միջոցով այն տեղի է ունեցել, Գրիգոր Լուսավորիչն է, որ նշանակում է Գրիգոր Մկրտիչ՝ նայած որ ավանդույթով ենք «մկրտություն» եզրույթը և մկրտման ծեսն ընկալում՝ ասորական, թե հունական:

Հայոց դարձի ամբողջական պատմությունը մեզ է հասել մի աղբյուրի միջոցով: Դա հայտնի Ագաթանգեղոսի **Հայոց պատմությունն** է: Այն գրվել է հայերեն և հավանաբար Վարդանանց պատերազմին անմիջապես հաջորդող շրջանում, այսինքն՝ V դարի 50-60-ական թվականներին՝ բուն իրադարձությունից մոտ մեկուկես դար հետո: Իհարկե, այս ասելով՝ չենք կարող ժխտել ենթադրությունը, թե եղել են նախորդ շրջանից եկած փաստանյութեր, բանավոր ավանդույթներ կամ գրավոր հունարեն պատում՝ հայոց դարձի վերաբերյալ, որոնք ծառայել են Ագաթանգեղոսի այժմյան տեքստի շարադրանքի համար, սակայն դրանց մասին առայժմ հստակ տեղեկություններ չունենք:

Բայց խնդիրն այն է, որ Ագաթանգեղոսի գիրքն ինքնին բարդ և խնդրահարույց աղբյուր է, որ ունի իր սեփական պատմությունը: Այս աղբյուրի ամբողջական թեման բանասիրության մեջ անվանվում է **Ագաթանգեղոսի դոսիե**, կամ, ինչպես ես եմ առաջարկել՝ **Հայոց դարձի պատմության փաթեթ**:

Փորձենք մի քանի բառով բացատրել այս փաթեթի էությունը:

Նախ՝ բուն շարադրանքը բաղկացած է մի քանի գրական տարրերից, որոնք ունեն ներշնչանքի տարբեր աղբյուրներ: Ապա՝ Ագաթանգեղոսի այս բնագիրն ունեցել է մի քանի խմբագրություններ, տարբերակներ, միջարկություններ և վերաշարադրանքներ, որոնց միջև տարբերությունները երբեմն բավական նշանակալի են և էական՝ առանձին մանրամասներում: Բացի այդ՝ բնագիրը թարգմանվել է տարբեր լեզուներով: Աղբյուրի մեկ այլ խնդրահարույց կողմն այնտեղ նշված դեպքերի և դեմքերի թվականների անհամապատասխանությունը և նույնիսկ հակասությունն է՝ ընդունված պատմական իրադարձությունների թվականների համեմատ:

Այսօր ագաթանգեղագիտության մեջ հաստատված է երկու հիմնական խմբագրություն: Առաջինը՝ **Հայկական Ագաթանգեղոսը**, որ նշվում է Ա կամ A մեծատառով, իսկ թարգմանությունները տարբերակվում են կողքի փոքր սկզբնատառով. օրինակ՝ *հայերեն Ագաթանգեղոսը* (կամ, ինչպես ընդունված է նաև՝ *Ազգային խմբագրությունը*) նշվում է ***Ահ կամ Aa***, հունարեն Ագաթանգեղոսը՝ **Ահուն** կամ Ag:

Երկրորդ խմբագրությունը կոչվում է *Գրիգորի վարք*, որ նշում ենք Վ կամ V սկզբնատառով: Այս խմբագրության հայերեն բնօրինակը կորած է, մեզ է հասել տարբեր թարգմանություններով և պատառիկներով: Ամենահինը համարվում է *հունարեն Վարքը*՝ **Վh-Vg**, որին մոտ են երկու այլ բնագիր՝ Օքրիդյան (Մակեդոնիայի քաղաքի անունից) հունարեն ձեռագիրը՝ **Վo-Vo** և արաբերեն Վարքը՝ **Վa-Va**: Վերջինը թվագրվում է ութերորդ դարով: Այդուհանդերձ, այս երեքի միջև էլ կան էական տարբերություններ:

Մնացած բոլոր տարբերակները և թարգմանությունները՝ հունարեն, վրացերեն, ասորերեն, արաբերեն, քարշունի (ասորատառ արաբերեն) և այլն, սերում են այս երկու խմբագրություններից, որոնց հիմքում ընկած հայերեն մայր օրինակը կորած է:

Քանի որ **հունական Վարքի (Վh)** թարգմանության ժամանակը սահմանվում է 450-500-ական թվականներով, նշանակում է, որ հայերեն մայր բնագիրը գրվել է ավելի վաղ: Այս բնագիրը աղբյուրներում հանդիպում է **Գիրք Գրիգորի** վերտառությամբ և հավանաբար շարադրվել է 417-428 թվականների միջև: Տարբեր փաստարկներ, որոնք հաջորդաբար կներկայացնեմ, թույլ են տալիս Հայոց դարձը գրելու նախաձեռնությունը վերագրել Սահակ Մեծ Պարթև կաթողիկոսին (387-428/39). կա անգամ վարկած, համաձայն որի այս պատմությունը շարադրել է ինքը՝ Մեսրոպ Մաշտոցը:

Դարձի փաթեթի բոլոր բաղկացուցիչների մանրամասն վերլուծությունը և բոլոր տարբերությունների համադրությունը թույլ է տալիս վերհանել պատումի հաստատուն մի միջուկ, որում տարաբնույթ և տարածին տարրեր ի մի են հավաքվել և դասավորվել՝ ստեղծելու համար տրամաբանական հետևողականություն ունեցող և համարժեք շարադրանք: Սեղմ ներկայացնենք այդ պատումի առանցքային դրվագները:

Արքայազն Տրդատը, որ հոր դավադրական սպանությունից հետո ապաստանել էր Հռոմի կայսեր արքունիքում, թագադրվում է վերջինիս կողմից և օգնական զորաբանակի հետ ուղարկվում Հայաստան՝ նստելու իր նախնիների գահին: Գրիգոր Լուսավորիչը, որ միևնույն ժամանակ Հայաստան է գալիս Կապադովկիայից, ծառայության է անցնում Տրդատի արքունիքում: Ըստ *հայկական Ագաթանգեղոսի*՝ Գրիգորի հայր Անակը սպանել էր Տրդատի հորը, և մանկանը մազապուրծ փախցրել էին՝ հակադարձ վրեժխնդրության ընտանեկան կոտորածից փրկելով:

Մեծն Տիկին Անահիտ դիցուհու տոնի օրը Գրիգորը հրաժարվում է մասնակցել ծեսին, որի համար ձերբակալվում է, ենթարկվում է ահավոր կտտանքների, ապա նետվում Արտաշատի արքայական զնդանը՝ անհուշ կորչելու: Դա այսօրվա Խոր Վիրապն է: Տարիներ շարունակ Գրիգորն այնտեղ կենդանի է մնում՝ շնորհիվ մի այրու, որն ամեն օր վերևից պարանով ուտելիք էր իջեցնում: Կարող ենք երևակայել, որ այդ կինը քրիստոնյա էր, և բանտում ուներ համախոհներ:

Տասներեք կամ տասնհինգ (նայած աղբյուրին) տարի անց Տրդատ թագավորն իր երկրում հալածանք է սկսում քրիստոնյաների դեմ, որի պատճառը Դիոկղետիանոս կայսեր նամակն էր: Նամակում կայսրը խնդրում է իր դաշնակից Տրդատին՝ փնտրել Հռիփսիմե անունով մի գեղեցկուհի կույսի, որին ինքն ուզում էր կնության առնել (մենք հասկանում ենք՝ հարճ դարձնել), բայց նա փախել է Հայաստան՝ վանամայր Գայանեի և մի խումբ քրիստոնյա կույսերի հետ: Կայսրը հանձնարարում է հայոց արքային՝ գտնելու դեպքում կամ ուղարկել նրան հետ, կամ էլ, եթե հավանում է, կարող է իրեն պահել: Սակայն այս առիթով Դիոկղետիանոսը հորդորում է մեծ հալածանք սկսել իր երկրում ապաստանած բոլոր քրիստոնյաների նկատմամբ, ինչպես ինքն էր արել իր տերության սահմաններում:

Տրդատի հրամանով Հռիփսիմյան կույսերի խմբին գտնում են Վաղարշապատի շրջակա այգիներում, ուր նրանք պատսպարվել էին խաղողի հնձաններից մեկում: Հռիփսիմեն կտրուկ հրաժարվում է Տրդատի առաջարկություններից, որից հետո բոլորը նահատակվում են արքայի հրամանով: Վեց օր հետո, որսի ժամանակ արքան երկնային պատժով վերածվում է վարազի, իսկ նրա պալատականները բռնվում են «դիվական մոլությամբ», ինչպես Ագաթանգեղոսն է ասում:

Եվ ահա, Տրդատի քույր Խոսրովիդուխտին երկնային զգուշացնում է գալիս երազում, որ միայն Գրիգորը կարող է փրկել իր եղբորն այս աղետից, և քանի որ ոչ ոք նրան չի հավատում, երազը կրկնվում է հինգ անգամ: Որոշում են նախարար Օտային ուղարկել Արտաշատ՝ Գրիգորի հետևից: Այս դրվագից կռահում ենք, որ Խոսրովիդուխտը (հավանաբար նաև Աշխեն թագուհին) գաղտնի քրիստոնյա էր, և որ արքունիքում նույնպես կար քրիստոնյաների խումբ, որի ներկայացուցիչն էր նաև Օտա իշխանը:

Սուրբ Գրիգորին ողջ են գտնում վիրապում և բերում են Վաղարշապատ:

Այստեղ Լուսավորիչն անմիջապես սկսում է բուժումը՝ նախ՝ աղոթքով, ապա՝ ընծայության կոչումով, այսինքն՝ քրիստոնեական հավատքի ուսուցմամբ, որ վաղ քրիստոնեական շրջանում նախատեսված էր մկրտության պատրաստվողների՝ ընծայակոչների համար: Այս քարոզն ամբողջությամբ մի մեծ գրական գործ է՝ **Վարդապետութիւն սրբոյն Գրիգորի** վերնագրով, որի ծավալները *Հայկական Ագաթանգեղոսում* գերազանցում են բուն դարձի պատմությանը:

Ապա Գրիգորը հավաքում է սուրբ նահատակուհիների մասունքները նույն հնձանում, որտեղ նրանք բնակվում էին և որտեղ ինքն էր ժամանակավորապես հաստատվել: Մի գիշեր աղոթելիս նրան տեսիլք է երևում՝ որտեղ ասվում է, թե ինչպես պետք է կառուցի մայր եկեղեցին և նահատակուհիների մատուռները: Բուժվելուց հետո Տրդատն ինքն է մասնակցում վկայարանների կառուցմանը, ապա Գրիգորի հետ շրջում ամբողջ երկրով, որտեղ վերջինս քարոզում է նոր կրոնը, կործանում մեհյանները և կառուցվելիք եկեղեցիների տեղում խաչեր կանգնեցնում:

Լուրը հասնում է Գրիգորի կնոջը՝ Յուղիտային (*Ազգային խմբագրության՝ Ագաթանգեղոսի* բնագրում նա դարձել է Մարիամ), որ ամուսնու ձերբակալությունից հետո երկու որդիների հետ վերադարձել էր իրենց հայրենի քաղաքը՝ Կապադովկիայի Կեսարիա: Նա անմիջապես գալիս է Հայաստան, սակայն ամուսիններն այլևս միասին չեն ապրում: Արքայի որոշմամբ Գրիգորը շուտով մեծ շքախմբով ուղարկվում է Կեսարիա՝ եպիսկոպոս ձեռնադրվելու՝ տեղի եպիսկոպոսապետ Ղևոնդի կողմից: Վերադարձին նա մկրտում է արքայական ընտանիքի և արքունիքի անդամներին, ինչպես նաև ամբողջ հայ ժողովրդին՝ յոթ օրվա ընթացքում: Ապա կառուցում է եկեղեցիներ, հիմնում եպիսկոպոսական թեմեր, ձեռնադրում եպիսկոպոսներ: Մի քանի տարի անց նա քաշվում է ճգնավորական կյանքի՝ Մանեա այրերը, որոնք գտնվում էին իր կալվածային տիրույթում:

Սակայն շուտով նամակ է գալիս Կոստանդին կայսրից, որով նա հրավիրում է Տրդատ արքային և ս. Գրիգորին իր մոտ: Մեծաշուք նախարարական պատվիրակության ուղեկցությամբ նրանք հասնում են Հռոմ, որ պատմականորեն հավանաբար պետք է եղած լինի Նիկոմեդիան, ուր կենում էր Կոստանդինը՝ մինչև իր նոր մայրաքաղաքի՝ Կոստանդնուպոլսի շնորհանդեսը՝ 330 թվականին: Կայսրը նրանց դիմավորում և պատվում է մեծ շուքով և կր-

կին հաստատում երկու երկրների միջև եղած դաշինքը: Այս դաշինքի վերահաստատումը շատ կարևոր հանգամանք էր և կապված էր հայոց արքայի՝ քրիստոնեություն ընդունելու քաղաքական որոշման հետ: Վերադառնալով՝ Գրիգորը կրկին քաշվում է իր ճգնարանը՝ եպիսկոպոսապետական աթոռը թողնելով հաջորդաբար երկու որդիներին՝ Արիստակեսին, ապա Վրթանեսին:

Հայոց դարձի պատմության մեջ զանազանվում են չորս հիմնական գրական անկախ երկեր, որոնք միահյուսվել են մեկ շարադրանքում: Դրանք են.

ա. *Գրիգոր Կապադովկացու վարքը և Հայոց դարձի պատմությունը*

բ. *Հռիփսիմյան կույսերի նահատակության պատմությունը*

գ. *Գրիգորի վարդապետությունը*

դ. *Սուրբ Գրիգորի տեսիլքը:*

Գրիգորի Վարդապետությունը մեծարժեք աղբյուր է՝ քրիստոնեական ընծայակոչության հիմքերը հասկանալու համար: Աստվածաբանորեն այն ներշնչված է անտիոքյան դպրոցից, որի ավանդույթները Հայաստան են բերվել հավանաբար Սահակ Պարթևի և Մեսրոպ Մաշտոցի և նրանց աշակերտների կողմից: Այս երկը վկայում է Անտիոքի եպիսկոպոսության և աստվածաբանական դպրոցի հետ Հայոց եկեղեցու սերտ կապերի մասին: Ըստ վարկածներից մեկի՝ այս վարդապետությունը կարող է շարադրած լինել Մեսրոպ Մաշտոցը:

Գրիգորի տեսիլքը նույնպես տեսիլային գրականության վաղագույն օրինակներից մեկն է և շատ արժեքավոր՝ ոչ միայն գրական և լեզվական առումով, այլ նաև աստվածաբանական: Մենք հետո այն ավելի մանրամասն կվերլուծենք և կտեսնենք, թե ինչ կերպով է այն կապվում հայկական քրիստոնեական ավանդույթների ձևավորման խնդրի հետ:

Ինչ վերաբերում է մյուս երկու կտորներին՝ **Գրիգորի վարքի** և **Հռիփսիմյանների նահատակության** պատումներին, ապա, ըստ մեր վարկածի, այս երկուսն առանձին գոյություն ունեցած ավանդույթներ են (գուցե նաև գրի առնված), որոնցում արձագանք են գտել իրար հետ ուղղակիորեն առնչություն չունեցող երկու պատմական իրադարձություն: Խոսքը վերաբերում է IV դարի սկզբի երկու մեծ քրիստոնեական հալածանքներին: Առաջինը սկսել է Դիոկղետիանոս կայսրը՝ 303-305 թթ., բայց իրականում արդեն իսկ 301-ից՝

Ասորիքում, մյուսը՝ Մաքսիմինոս Դայան՝ 311-313 թթ., կայսրության արևելյան տարածքներում և մասնավորապես՝ Կապադովկիայում, որտեղ նա քառապետության կայսր էր նշանակված:

Հայոց դարձի պատմության մեջ ս. Գրիգորի և Հռիփսիմյան նահատակների ավանդույթները միահյուսվել են և ժամանակագրորեն շրջվել. այսպիսով՝ նախ սբ. Գրիգորն է եկել Հայաստան, ապա՝ Հռիփսիմյան կույսերը: Երկու հալածանքների միջև եղած 13 տարիների միջոցը համապատասխանում է Գրիգորի՝ Խոր վիրապի զնդանում անցկացրած տարիներին: Ինչևէ, Գրիգոր Լուսավորչի ձեռնադրության թվականը ստույգ հայտնի է՝ 314 թ. սեպտեմբերի 20, որի առիթով Կեսարիայում եպիսկոպոսական ժողով է գումարվել:

Այսպիսով՝ հայոց դարձի համար հաշվարկված հիմնական երկու տարեթվերն էլ՝ 301 և 314, պատմական թվականներ են, որոնցից առաջինը, ըստ մեզ, նշանավորում է Հռիփսիմյանների նահատակությունը, երկրորդը՝ ս. Գրիգորի ձեռնադրությունը:

Այս չորս պատումները կրում են ժամանակի տարբեր գրական նախօրինակների ազդեցությունը, պատմական զուգահեռների արձագանքները, տարբեր պատմական կամ առասպելականացված կերպարների նախատիպերը: Այդ ներշնչանքի աղբյուրներից են՝ Աստվածաշունչը, Եվսեբիոս Կեսարացու պատմական գործերը, վարքագրական, ջատագովական երկերը և հռոմեական վեպերը: Սակայն, ավելի խորությամբ ուսումնասիրելով՝ այս ներշնչանքի սիմֆոնիայի մեջ հստակվում են մի քանի հիմնական ակորդ, որ պատկանում են միևնույն մեղեդուն: Այդ մեղեդու թեման IV դարի Երուսաղեմն է՝ իր պատմական իրողություններով և կերպարներով, իր պատկերագրական ավանդույթներով, որոնք հիմնականում արտահայտվել են երեք գրական աղբյուրներում. Կյուրեղ Երուսաղեմացու **Կոչումն Ընծայության** գրվածքը, նույն Կյուրեղի՝ **Նամակը Կոստանդ Բ կայսերը**՝ Կոստանդին Մեծի որդուն, և **Խաչգյուտի պատումը**:

Այս գործերում արտահայտված են Երուսաղեմի քրիստոնեացման և համայն քրիստոնեության հոգևոր կենտրոն՝ սրբազան քաղաք դառնալու գործընթացները՝ դրանց հետ կապված գլխավոր հանգամանքներով և գործող անձանցով: Այս երեք աղբյուրներն էլ թարգմանված էին կամ հայտնի էին Հայաստանում V դարի սկզբին:

Երուսաղեմյան ծագումով աղբյուրների ազդեցությունն Ագաթանգեղոսի

պատմության վրա արդեն իսկ նշվել է տարբեր ուսումնասիրողների կողմից: Օրինակ՝ Կյուրեղ Երուսաղեմացու *Կոչումն Ընծայության* և *Սուրբ Գրիգորի Վարդապետության* միջև աղերսները, ակնհայտ նմանությունը Գրիգորի և Կյուրեղի կերպարների միջև, բազմաթել զուգահեռները՝ մի կողմից՝ Կոստանդին կայսեր և նրա դարձի պատմության, մյուս կողմից՝ Տրդատ թագավորի և նրա դարձի պատմության միջև, 351թ. մայիսի 7-ին Երուսաղեմի երկնքում երևացած Խաչի տեսիլքի և *Գրիգորի տեսիլքի* միջև և այլն:

Սակայն **Հայոց դարձի պատմության փաթեթի** և երուսաղեմածին այս աղբյուրների համեմատական մանրազնին հետազոտությունը ցույց է տալիս շատ ավելի սերտ ու հետևողական աղերսներ՝ հատկապես **Խաչգյուտի պատումի** հետ: Այս պատմությունը հենց Երուսաղեմի դարձի պատմությունն է: Երկը հայտնի է երեք խմբագրությամբ, որոնք անվանվում են ըստ գլխավոր կերպարների՝*Հեղինեի*, *Հուդա Կիրակոսի* և *Պրոտոնիկեի*: Հայկական միջավայր թափանցել են *Հուդայի* և *Պրոտոնիկեի* տարբերակները:

Հեղինեի տարբերակն ամենահինն է, այն գրական աղբյուրներում առաջին անգամ հիշատակվում է 395 թ.: *Հուդա Կիրակոսի* պատումը ստեղծվել է Երուսաղեմում, հավանաբար մինչև 415 թվականը: Այս խմբագրությունը շատ արագ դուրս է եկել երուսաղեմյան շրջանակներից և այսօր համարվում է ամենատարածվածը քրիստոնեական աշխարհում: Այն երեք մասից է բաղկացած՝ *Կոստանդինի Տեսիլքը*, *Բուն Խաչգյուտի պատմությունը* և *Հուդա Կիրակոսի նահատակությունը*: Եդեսիայի եպիսկոպոս Ռաբուլան (412-436) այն թարգմանել և ընդգրկել է մի ընդհանուր ժողովածու երկի մեջ, որ կոչվում է **Ադդեի վարդապետություն** (որտեղ կա նաև Թադեոս առաքյալի և Աբգար թագավորի հայտնի պատմությունը): Հուդայի պատումի հիման վրա Ռաբուլան ստեղծել է Պրոտոնիկեի պատումը, որ հայտնի է միայն հայերենով և ասորերենով և նույնպես ընդգրկված է *Ադդեի վարդապետության* մեջ: Ըստ այս նոր տարբերակի՝ Պրոտոնիկեն առաջինն է հայտնաբերում խաչափայտը՝ Հիսուսի խաչելությունից մի քանի տարի անց, ըստ այդմ՝ Հեղինեն ընդամենը երկրորդ անգամ է գտնում սուրբ մասունքը: *Ադդեի վարդապետության* այս ժողովածուի ստեղծմամբ Ռաբուլան նպատակ ուներ շեշտել Եդեսիայի եկեղեցու հնությունը և նրա ուղղակի կապը Երուսաղեմի և Քրիստոսի հետ:

Ադդեի վարդապետությունը թարգմանվել է հայերեն շատ վաղ, 430-ա-

կաններին, իսկ այս աղբյուրի հետ հայկական միջավայր ժամանած Պրոտոնիկեի պատումը հետագա զարգացում է ապրել և հայացվել՝ կապվելով Հռիփսիմյան կույսերի հետ. այստեղ Հռիփսիմեն դարձել է Պրոտոնիկեի՝ Կլավդիոս կայսեր հնարովի կնոջ սերնդակիցը և այդպիսով՝ Կոստանդին կայսեր արյունակից հարազատը:

Հուդայի պատումում գլխավոր հերոսը՝ Հուդան, մկրտվում է Կյուրեղ կամ Կիրակոս անվամբ՝ այսպիսով աղերսվելով Կյուրեղ Երուսաղեմացու կերպարին, որը IV դարի մեծ մասի ընթացքում Երուսաղեմի եպիսկոպոսն էր և մեծ մասնակցություն էր ունեցել Սուրբ քաղաքի քրիստոնեացման գործին: Մեր նյութի համար հետաքրքիր է այն փաստը, որ միայն հայկական ավանդույթում է Հուդա Կիրակոսը նույնացվում Կյուրեղ Երուսաղեմացու հետ:

Փորձենք այժմ պարզել, թե ինչու են Հայոց դարձի պատմության հեղինակները դիմել երուսաղեմյան աղբյուրներին, թե ինչ գաղափարական հիմքով է գրվել այն և ինչ պատմաքաղաքական իրողությունների բերումով:

Դարձի պատմության բոլոր խմբագրություններում Հայաստանը ներկայացված է որպես մեկ միացյալ հզոր թագավորություն, մեկ միացյալ ժողովուրդ՝ ինչպես քաղաքական, այնպես էլ դավանական առումով, որոնք միավորված են երկու՝ աշխարհիկ և հոգևոր իշխանությունների խաղաղ համակեցության ներքո: Այս իշխանությունները մարմնավորում են երկու գլխավոր կերպարներ՝ առաջին հայ քրիստոնյա արքան՝ Տրդատը Գ-ը, և առաջին հայ հայրապետը՝ Գրիգոր Լուսավորիչը, որոնք այսպիսով ներկայացնում են քրիստոնյա Հայաստանի միասնության և ինքնության ազգային խորհրդանիշները:

Սակայն պատմական իրողությունները IV դարում և V դարի սկզբին միանգամայն տարբեր էին: Նոր Աստծո դավանանքը, որ բերում էր խոր մշակութային փոփոխություններ և ըստ այդմ՝ սեփական ինքնության վերադիտարկում, չի անցել առանց արտաքին պատերազմների և ներքին ընդվզումների: IV դարի ընթացքում Գրիգորի տոհմից սերած ոչ մի հայրապետ բնական մահով չի մահացել: Նույնիսկ Տրդատ թագավորն է սպանվել տեղական դավադրության հետևանքով, իսկ նրա ժառանգները պարբերաբար զոհ են դարձել կամ սասանյան, կամ բյուզանդական արքունիքների խարդավանքներին: Սակայն, բացի Սասանյան արքունիքի կոշտ քաղաքականու-

թյունից, որ երբեմն վերածվում էր բացահայտ պատերազմի՝ շատ հայ իշխաններ ընդդիմադիր կեցվածք էին որդեգրել հայոց թագավորների և հայրապետների նկատմամբ, հատկապես նրանք, որոնք բնակվում էին հարավային և արևելյան շրջաններում և խորթ էին հռոմեացիների հետ դաշնությանը: Մյուս կողմից՝ Նիկիայի ժողովից (325 թ.) հետո անընդհատ ծագող քրիստոսաբանական վեճերը, որ բռնկվում էին աշխարհի գերակա եպիսկոպոսական աթոռների միջև, ինչպես նաև Կոստանդնուպոլսի պատրիարքի և կայսրերի դավանական դիրքորոշման փոփոխությունները ազդեցություն էին թողնում Հայոց եկեղեցու հաստատության վրա:

Իրավիճակը կտրուկ փոխվում է IV դարի վերջին տասնամյակներին, երբ Թեոդոսյան դինաստիան կայսրության Արևելյան մասում (ապագա Բյուզանդիան) փոխարինում է Կոստանդինի տոհմին: Թեոդոս Մեծը (379-395) 380 թվականին քրիստոնեությունը հռչակում է որպես իր տերության միակ և պարտադիր դավանանք: Սրան հաջորդում է Կոստանդնուպոլսի ժողովը (381 թ.), որտեղ սահմանվում է Սուրբ Երրորդության աստվածաբանությունը:

Այս իրադարձությունների արձագանքները, ուղեկցվելով նաև քաղաքական իրադարձություններով, շատ հետաքրքիր զարգացումներ են ունենում Հայոց աշխարհում:

Նախ, 387-ին Հայաստանն առաջին անգամ բաժանվում է երկու կայսրությունների միջև, և երկրի մեծագույն հատվածն ընկնում է պարսից տիրապետության տակ: Սա շատ կարևոր է գիտակցել, որովհետև մինչ այս Հայաստանն ամբողջական տերություն էր և ուներ հարաբերական անկախություն: IV դարում այն հիմնականում մնում էր Հռոմի դաշնակիցը, որ ժամանակ առ ժամանակ Սասանյանները փորձում էին խախտել՝ պատերազմներով: Սակայն, Պարսկաստանում Արշակունիների տոհմի անկումից հետո Հայաստանը դեռևս երբեք չէր եղել Սասանյանների անմիջական տիրապետության տակ: Կենտրոնացած իշխանությունից զրկվելը վտանգ էր սպառնում ոչ միայն հայ հասարակության մշակութային ամբողջականությանը, այլև լեզվական, նվիրապետական և դավանական միասնությանը: Սասանյաններն անմիջապես ձեռնամուխ եղան իրենց հպատակ հայերին կրոնափոխ անելու գործին՝ հօգուտ զրադաշտականության, իսկ բյուզանդացիները վարում էին իրենց հպատակ հայերի ուծացման քաղաքականություն. նախ՝ վերացրին

թագավորի ինստիտուտը, ապա՝ Կոնստանդնուպոլսի պատրիարքը, կայսրերի գլխավորությամբ, աշխատում էր իր իրավասության ներքո բերել Հայոց եկեղեցու՝ իրենց հատվածի եպիսկոպոսությունները:

Երկրի ներքին դրությունը նույնպես խնդրահարույց էր: 360-ականների պատերազմից և հատկապես՝ երկրի բաժանումից հետո, պարսկական մասում քրիստոնեությունը, թվում է, բավական հետ էր քաշվել: Հայկական աղբյուրների տարբեր տեղեկություններ վկայում են, որ հեթանոսությունը զգալիորեն ակտիվացել էր երկրում, նույնիսկ այն նախարարական ընտանիքներում, որոնք ի սկզբանե էին ընդունել քրիստոնեությունը և հռոմեական դաշինքի կողմնակիցներ էին (ինչպես, օրինակ, Մամիկոնյանները): Եվ ի վերջո, Արևելքի կամ Պարսից եկեղեցու դավանական ճնշումը, որ Տիզբոնի 410 թվականի ժողովից հետո վերջնականապես հաստատվել էր նեստորական վարդապետության ծիրում, խրախուսում էր նեստորական տարրերի ներկայությունը Հայաստանի տարածքում և առավել ուժեղացնում էր Հայաստանի հարավային նահանգների քրիստոնեական ավանդույթների ազդեցությունը: Սրան կարելի է հավելել նաև IV դարի սկզբից Հայոց աշխարհում առկա հակամարտությունը քրիստոնեության երկու հոսանքների միջև՝ հունական կամ կապադովկյան, որ հյուսիսային և արևմտյան մասերում էր, և ասորական, որ հարավային և արևելյան մասերում էր: Սրանք ունեին համապատասխան հոգևոր կենտրոններ՝ ի դեմս Վաղարշապատի՝ Գրիգորի և Հռիփսիմյանների ավանդույթով, և Աշտիշատի՝ Գրիգորի, Հովհաննես Մկրտչի և Աթանագինեի մասունքների ավանդույթով: Գրիգորյանների տոհմն ավելի ուժեղ դիրքեր ուներ հյուսիսում, իսկ հարավում առավել նշանակալի ազդեցություն ուներ Աղբիանոսների՝ քրիստոնյա դարձած հին քրմական տոհմը:

Երկրի դժվարին կացությանը՝ այս բոլոր խնդիրներով հանդերձ, հայոց հոգևոր և աշխարհիկ իշխանություններն արմատական հակազդեցություն ցուցաբերեցին՝ կյանքի կոչելով մի գլոբալ ծրագիր, որ պայմանականորեն կարելի է կոչել «**Հայաստանի փրկության ռազմավարական ծրագիր**»: Այն մտահղացվել և մեթոդաբանորեն իրագործվել է V դարի առաջին երեք տասնամյակների ընթացքում, և տարբեր ուժգնությամբ ու ծավալով շարունակվել դարի ամբողջ մնացյալ տասնամյակներին: Ծրագրի հեղինակներն էին Վռամշապուհ արքան՝ Արշակունիների նախավերջին գահակալը, սուրբ Սահակ կաթողիկոսը՝ Գրիգորի շառավղի վերջին արու զավակը, և վարդապետ

Մեսրոպը, որ ստացել է Մաշտոց անունը: Լինելով ոմն «երանելի Վարդանի» որդին՝ Մաշտոցը ծնունդով Տարոնի գավառից էր, որ Մամիկոնյանների ժառանգական նահանգն էր, իսկ Մամիկոնյանները խնամիական կապերով կապված էին Գրիգորյանների տոհմի հետ և ավանդաբար բյուզանդամետ դիրքորոշում ունեին:

Այս նախաձեռնությունը, (այսօրվա լեզվով՝ *նախագիծը)*, այնքան պայծառատես, խելացի և հուժկու էր, որ նրա արձագանքները շարունակվել են դարերով և հասել մեզ: Այն վերաձևակերպեց Հայոց եկեղեցու պատմությունը, ձևակերտեց ազգային ծիսական ավանդույթի բնույթը և մեծամասամբ թրծեց հայ ժողովրդի քրիստոնեական ինքնությունը:

Ծրագրի մտահղացման և իրականացման համար կրկին ներշնչանքի մեծ աղբյուր են եղել Երուսաղեմ քաղաքը և երուսաղեմյան ավանդույթները:

Այն կարելի է բնորոշել մի քանի քայլով, որոնք արձանագրում են տարբեր փուլեր:

ԱՌԱՋԻՆ ՓՈՒԼ. Այբուբենի ստեղծումը, որ հետապնդում էր շատ որոշակի ու անհրաժեշտ նպատակ՝ Աստվածաշնչի և հայրաբանական երկերի թարգմանությունը: Մինչ այդ, քրիստոնեական ծեսերը կատարվում էին ասորերեն կամ հունարեն՝ ըստ նահանգների, ուղեկցվելով հայերեն բանավոր թարգմանությամբ ու քարոզներով: Ունենալ սեփական գրավոր մշակույթ՝ նշանակում էր ոչ միայն վերջնականապես արմատավորել նոր կրոնը հայոց հողում և հատկապես՝ հեթանոս մնացած գավառներում, այլև պահպանել քաղաքականորեն մասնատված երկրի մշակութային և ազգային ինքնության ամբողջականությունը, դավանական միասնությունը:

Բայց կա նաև մեկ այլ կարևոր ասպեկտ: Հայկական մշակույթը, որ հնուց ի վեր գտնվում էր իրանական քաղաքակրթության ծիրում, հիմնականում բանավոր էր: Ոչ միայն ծեսերը, այլև ազգային ավանդական հիշողությունը և ինքնագիտակցությունը պահպանվում էին բանահյուսության միջոցով՝ էպոսների, առասպելների, որոնք երգվում էին կամ արտասանվում: Հայ ժողովրդին շնորհելով գրավոր մշակույթ, որ հենված էր մեկ այլ՝ Աստվածաշնչյան պատմության և ավանդույթի վրա, նշանակում էր ամբողջովին փոխել ընկալումն իր ծագման, պատմության և ինքնության մասին: Ինչպես Մաշտոցի աշակերտ Կորյունն է գրում.

«Մի երկիր, որ անունն անգամ չէր լսել այն կողմերի, ուր բոլոր աստվածային սքանչելի գործերը կատարվեցին, ժամ առաջ միանգամից իմացավ բոլոր կատարված իրողությունները. ոչ միայն ժամանակին եղածները, այլեւ սկզբնական հավիտենականությունը այն բաների, որ պետք է դեռեւս կատարվեին, սկզբի եւ վերջի մասին, եւ բոլոր աստվածատուր ավանդույթները» (Կորյուն, Վարք Մաշտոցի, ԺԱ):

Մյուս կողմից՝ հայոց աստվածաբանական նոր դպրոցը, որ հիմնեցին Սահակ Մեծն ու Մեսրոպ Մաշտոցը Վաղարշապատում, որդեգրեց Աստվածաշնչի անտիոքյան մեկնողական ավանդույթը, որը պատմական է, այսինքն՝ Սուրբ գիրքն ընկալում է որպես Նախախնամության կողմից ծրագրված իրադարձությունների պատմություն. մարդկության փրկագործության պատմությունը՝ աշխարհի արարումից մինչև Քրիստոսի Երկրորդ Գալուստը:

Ըստ Նոր Կտակարանի՝ աշխարհի վախճանը կհասնի, երբ Ավետարանը կքարոզվի մինչև աշխարհի բոլոր ծագերը (տես՝ Մտթ. ԻԴ, 14): Մյուս կողմից՝ ըստ պտղոմեոսյան հելլենիստական սրբազան աշխարհագրության, որ ժառանգել էին նաև հայերը, Կովկասը համարվում էր հենց այդ ճանաչելի աշխարհի ծագերից մեկը: Այս երկու դրույթների համադրությունը թույլ էր տալիս հայ ժողովրդի պատմությունը, սկսած իր դարձի գալու պահից, դիտարկել որպես Աստվածաշնչի մաս, որպես Նախախնամության պատմության օրինական շարունակություն՝ մինչև Ժամանակների ավարտը և Քրիստոսի Երկրորդ Գալուստը: Այս հեռանկարը մեզ՝ հայերիս տալիս էր նոր ինքնագիտակցություն՝ ընտրյալ ժողովրդի կարգավիճակում, որի հետ Աստված Նոր ուխտ է կնքել:

Սա է հավանաբար պատճառը, որ հայ միջնադարյան գրականության մեջ պատմագրությունն անհամեմատ մեծ տեղ է գրավում՝ ոչ միայն որակական, այլև քանակական առումով: Եվ ուստի զարմանալի չէ, որ հայ ինքնուրույն գրականությունը սկսվում է մի պատմական երկով, որի նյութը Հայոց դարձն է առ քրիստոնեություն՝ Աստծո նոր ժողովրդի Նոր ուխտի պատմությունը:

Այս աստվածային շնորհը համեմատելի է միայն հրեա ժողովրդին և Մովսեսին բաժին հասած շնորհի հետ: Ահա թե ինչու հայոց գրերի գյուտը Կորյունի մոտ բնութագրվում է որպես աստվածատուր, որ, ինչպես Մովսեսին Թաբոր լեռան վրա, տեսիլքի մեջ թելադրում է տառերը.

«նա իր սուրբ Աջով ըստ հայրական չափի ծնեց ծնունդներ՝ նորոգ եւ սքանչելի» (Կորյուն, Ը):

Եվ որպես աստվածային ստեղծագործություն՝ գրերի գյուտն արտացոլում է Կոստանդնուպոլսի ժողովով ամրագրված Աստծո նոր բնորոշման՝ Սուրբ Երրորդության էությունը. «հայր» «ծնունդ» «սքանչելի»: Պատահական չէ, որ ըստ Մովսես Խորենացու՝ Մաշտոցին տառերը տրվել են աստվածահայտ տեսիլքով.

«...ոչ թե քնի մեջ երազ եւ ոչ էլ հարթմնի տեսիլ տեսավ, այլ իր սրտի արհեստանոցում հոգու աչքերին հայտնվեց աջ ձեռքի թաթը, որ գրում էր քարի վրա Ա, Ը, Ի....» (ՄԽ Գ, 53):

Նախագծի երկրորդ փուլն ընդգծվում է *կաթողիկոսական աթոռը Վաղարշապատում ամրագրելու* փաստով, որով քաղաքը հռչակվում է որպես համայն հայոց հոգևոր մայրաքաղաք, աստվածաբանական մտքի կենտրոն, լույսի և լուսավորության (այսինքն՝ մկրտության) աղբյուր:

Բանն այն է, որ IV դարում, բացի գոյություն ունեցող հոգևորական երկկենտրոնությունից՝ ի դեմս Աշտիշատի և Վաղարշապատի մայր եկեղեցիների, Հայոց կաթողիկոսական աթոռն առանձնանում էր նաև որոշակի «շրջիկ» բնույթով: Կաթողիկոսները, արքաների նման, ամբողջ տարին շրջում էին երկրով մեկ՝ կամ արքային ուղեկցելով, կամ էլ միայնակ՝ իրենց սեփական տիրույթներով: Հայտնի են այսպիսով տարբեր մայր եկեղեցիներ, որոնք ժամանակավոր աթոռներ էին, ինչպես, օրինակ, Թիլը և Խախը՝ Եկեղեաց գավառում, Թորդանը՝ Դարանաղիում, Շահապիվանը՝ Ծաղկոտնում, Բագավանը՝ Բագրևանդում, Խոզանը՝ Ծոփքում և այլն:

Կաթողիկոսական աթոռը Վաղարշապատում ամրակայելը նպատակ ուներ նաև ուժեղացնել Լուսավորչի տոհմի վերջին ներկայացուցչի դիրքը՝ հանդիման մյուս տոհմի՝ Աղբիանոսյանների, և ըստ այդմ՝ գերակայեցնել հայոց քրիստոնեական ավանդույթի կապադովկյան ակունքները և Գրիգոր Լուսավորչի հիշատակը, որ կապված էր Վաղարշապատի հետ: Այստեղ նաև դավանական խնդիր կար՝ պահպանելու Տիեզերական եկեղեցու և Կոստանդնուպոլսի աթոռի հետ միասնությունը՝ հանդիման Պարսից եկեղեցու հերձվածի և սասանյան արքունիքի ճնշման, որ ձգտում էր միշտ Հայոց եկեղեցուն պարտադրել Բյուզանդական եկեղեցու ընդունած դավանանքին հակառակ քրիստոսաբանություն:

Վաղարշապատի կարգավիճակի փոփոխությունը կատարվեց մի մտահղացման օգնությամբ, որի նպատակը Հայոց հողում Նոր Երուսաղեմի հիմնադրումն էր: Այն նշանավորվեց մի շարք միջոցառումներով: Նախ՝ սուրբ Սահակը կատարեց «գիւտ նշխարաց», այսինքն՝ փնտրեց և գտավ Հռիփսիմյան կույսերի մասունքները, որոնք, ըստ աղբյուրների՝ կորսվել էին հայ-պարսկական վերջին պատերազմի ընթացքում, 360-ականներին, երբ Վաղարշապատը, մյուս քաղաքների նման, հիմնովին ավերվել էր: Ապա Սահակ Մեծը ձեռնարկեց նրանց համար նոր մատուռների կառուցումը, որ ուղեկցվեց Վաղարշապատի մայր եկեղեցու վերակառուցմամբ:

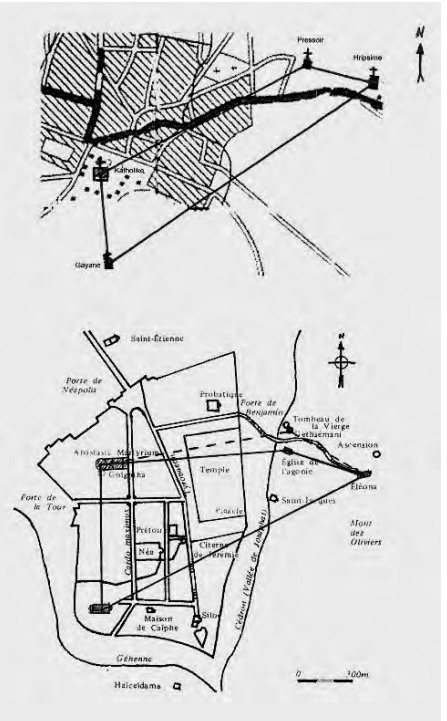
«*Եւ եղեւ հանումն եւ նորոգումն ոսկերացն սրբոցն Գայեանեայ եւ Հռիփսիմեայ եւ ընկերաց նոցին՝ ի Սահակայ կաթուղէկոսէ զի եդաւծովն սրբոյն Գրիգորի կային նոքա: Եւ շինեաց զվկայարանսն վիմատաշ, կոփածո քարամբք ի Վաղարշապատ քաղաքի...*» (Եզնիկ երեց, Նշանագիր կարգաց, Բ):

Ստեփանոս Տարոնացին ավելի մատչելիորեն է ձևակերպում սրբազան նշխարների գյուտի հանգամանքը՝ ասելով.

«*Սա նորոգեաց զտաճար սուրբ կուսանացն զկործանեալ ի Շապուհ թագաւորէ, եւ անգէտ տեղւոյ ոսկերացն սրբոյն Հռիփսիմեայ՝ խնդրվածովք յԱստուծոյ գտակ եղեւ*» (Ս.Տ. Բ, 1):

Հայ առաջին քրիստոնյա նահատակների մասունքների գյուտը, որոնք կրում էին Գրիգոր Լուսավորչի կնիքը, սրբազնության մեծ պսակով զարդարեց Վաղարշապատի մայր աթոռի եզակիացման գործընթացը: Ինչպես ընդունված էր ամբողջ քրիստոնյա աշխարհում, կարևոր մասունքների գյուտն անպայման նշանավորվում էր նրանց վկայաբանության պատմության և մասունքների՝ այդտեղ գտնվելու պատմության շարադրությամբ: Եվ ահա, ենթադրելի է, որ սուրբ Սահակի պատվերով գրվում է Հայոց դարձի պատմությունը, որ ներառում է և՛ Հռիփսիմյանների նահատակությունը, և՛ Գրիգորի խոստովանությունը, և՛ դարձի հանգամանքները, որոնք սերտորեն կապված էին Վաղարշապատի հետ: Բացի Հայոց դարձն Աստվածաշնչի պատմության մեջ ներմուծելու մտադրությունից՝ այս երկը նպատակ ուներ նաև տեղական ավանդության պաշտամունքը դարձնել համահայկական, նույնիսկ՝ համաքրիստոնեական:

Հայոց դարձի պատմության շարադրումը կարելի է դիտարկել որպես ռազմավարական ծրագրի **երրորդ քայլը:** Ինչպես տեսանք վերը՝ *Դարձի*



Նկ. 1. «Նոր Երուսաղեմի» սրբազան հատակագիծը Վաղարշապատում

պատմությունը շարադրվել է երուսաղեմածին աղբյուրների սրբազան օրինակներով:

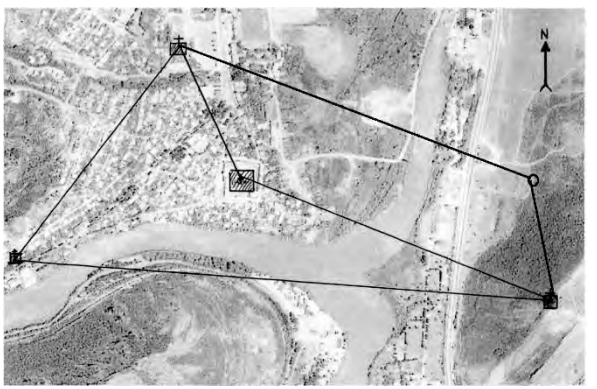
Այսօր հնարավոր չէ միանշանակ պնդել, թե արդյոք մատուռները կառուցվել են իրենց նախկին տեղում, այնպես, ինչպես Գրիգոր Լուսավորիչն էր նախատեսել: Մենք այդ մասին գիտենք միայն Ագաթանգեղոսի բնագրի հիշատակությունից և այնտեղ զետեղված *Սուրբ Գրիգորի տեսիլքից*, որոնք, սակայն, համեմատության արդյունքում, այնքան էլ չեն համապատասխանում, և տարբերվում են խմբագրությունից խմբագրություն, թարգմանությունից թարգմանություն:

Դատելով աղբյուրների որոշ տեղեկություններից՝ կարելի է նույնիսկ ենթադրել, որ նախապես բոլորը միասին մի դամբարանում են ամփոփվել՝ ներսում ունենալով տարբեր գերեզմանատեղիներ: Ինչևէ, խնդիրն այն է, որ ս. Սահակի տեղադրությամբ մատուռների և մայր եկեղեցու դասավորությունը միմյանց նկատմամբ կրկնում է նոր, քրիստոնեական Երուսաղեմի սրբազան հատակագիծը, որ սահմանվում էր առաջին չորս կարևորագույն եկեղեցական համալիրներն իրար միացնող պարագծով: Այս տեղագրությունը կարող է թվագրվել միայն IV դարի վերջով (նկ. 1):

Երուսաղեմյան այս չորս եկեղեցիները նվիրված էին Քրիստոսի աստվածահայտնությանը և Սուրբ Հոգու գալստյանը և արտահայտում էին Երկնային Երուսաղեմի՝ որպես սրբազան Քաղաք-տաճարի՝ երկրի վրա իրագործվելու գաղափարը: Այս իմաստով հետաքրքիր է արձանագրել, որ երկու քաղաքնե-

րի հատակագծերի համաձայն՝ Հնձանաց մատուռը (այժմյան Ծողակաթ եկեղեցու տեղում) համապատասխանում է Երուսաղեմում Հոգեվարքի Եկեղեցու և Քրիստոսի Ձերբակալության անձավի մատուռի տեղադրությանը, որոնք գտնվում էին Գեթսեմանի պարտեզում: Իսկ «գեթսեմանի», արամեերեն՝ «գաթ շմանի», նշանակում է հենց «հնձան»: Եվ իրոք, Քրիստոսի Ձերբակալության անձավը հնում ձեթի հնձան է եղել, որտեղ պատսպարվել են Հիսուսն ու աշակերտները՝ Ձատիկի թաթախման գիշերը, ծիսական ընթրիքից հետո:

Այս սրբազան տեղադրությունը ընդօրինակվել է նաև Վիրքում, վրաց մայր աթոռ Մցխեթայում, հավանաբար ունենալով նույն մտադրությունը՝ այնտեղ հիմնել վրաց Նոր Երուսաղեմը (նկ. 2): Մցխեթայում երուսաղեմյան հղումներն ավելի ցայտուն են, քան Հայաստանում՝ ի դեմս Գողգոթա սարի, Սիոն եկեղեցու, Գեթսեմանի մատուռի և այլն:



Նկ. 2. «Նոր Երուսաղեմի» սրբազան հատակագիծը Մցխեթում (Վրաստան)

Ըստ տրամաբանության և պատմական տվյալների՝ Աղվանքում նույնպես պետք է որ նմանատիպ նախաձեռնություն իրականացված լինի Վաչագան Բարեպաշտ թագավորի օրոք, որ ըստ ամենայնի, կենտրոնացած էր Ամարասի սրբավայրում: Դատելով աղբյուրների տեղեկությունից՝ այստեղ Երուսաղեմի «սրբազան նախօրինակն» իրականացվել է Գրիգորիսի մատռան և Խաչի հուշարձանի միջոցով:

«Հայաստանի փրկության» ռազմավարական ծրագրի ***չորրորդ արարը*** նշանավորվում է Սահակ Մեծի ծիսական ռեֆորմով և հայկական ծիսական տարվա տոմարական կարգավորմամբ, որի նպատակը դարձյալ համայն հայոց համար մեկ ծիսական տոնացույց և ծիսական արարողակարգ ունենալն

էր: Այստեղ էլ, որպես նախօրինակ, հայոց եկեղեցին կրկին դիմում է երուսաղեմյան փորձին՝ ընդունելով և ամենայն ճշգրտությամբ թարգմանելով Սուրբ քաղաքի մայր Ճաշոցը: Այն ժամանակ (և մինչև XII դարը) դա հայերեն անվանվում էր *Ընթերցուածք* (Lectionarium):

Երուսաղեմյան ճաշոցը յուրահատուկ բնույթ ուներ. այն կազմված էր բուն քաղաքի եկեղեցիների, իրադարձությունների ու սրբերի հետ կապված ավանդույթի հիման վրա: Բացի այդ՝ նրանում արտացոլված ծիսակարգը «թափորային» կամ «կայանային» էր, այսինքն՝ ամբողջ տարին, տոնից տոն և շաբաթվա օրերին, ծիսակատարությունների շարքը հաջորդաբար ընթանում էր տարբեր եկեղեցիներում, սրբարաններում և սուրբ վայրերում: Վերջիններս կոչվում էին «կայաններ» և բոլորն էլ կապված էին Քրիստոսի կյանքի վերջին շաբաթվա իրադարձությունների, նրա աստվածային էությունը հավաստող վայրերի և նրա խաչելության, թաղման ու Հարության տեղի հետ, որը համայն քրիստոնեության գլխավոր սրբավայրն էր համարվում:

Հայկական վաղագույն *Ճաշոցը* կամ *Ընթերցուածքը* երկար ժամանակ սրբությամբ և զարմանալի ճշգրտությամբ հայկական հողում պահպանել է երուսաղեմյան մոդելը: Այն աստիճան, որ մինչև VIII դարը միակ հայկական տոնը, որ այնտեղ ներմուծվել է V դարից հետո՝ Գրիգոր Լուսավորչի՝ Վիրապից ելնելու տոնն է (*սահմի* 17/հոկտեմբերի 27, որ, սակայն, հնագույն օրինակներում տեղադրված է պահքի հինգերորդ շաբաթից հետո): Ինչպես քաղաքի հատակագիծը և *Խաչգյուտի պատումը՝ Ընթերցուածքը* նույնպես համարվում էր երուսաղեմյան սրբազան նախօրինակ և ուստի անձեռնմխելի սրբություն:

«Հայաստանի փրկության ռազմավարական ծրագիրը», որ իրականացվում էր Երուսաղեմի սրբազան մոդելների ընդօրինակմամբ և ներշնչանքով և կրում էր բարեփոխումների մեծ բաղադրիչ, կարիք ուներ սրբագործման, այսինքն՝ աստվածաբանական հիմնավորման, հատկապես այն մասով, ինչ վերաբերում էր Վաղարշապատի՝ որպես միակ հայրապետական աթոռի ամրագրմանը և նոր ծիսակարգի հաստատմանը: Հիմնավորման անհրաժեշտությունը կարող է դիտարկվել որպես «Փրկության նախագծի» ***հինգերորդ արար***: Սակայն, բոլորի կողմից անվերապահորեն ընդունվելու համար, այդ աստվածաբանական հիմնավորումը կամ սրբագործումը պետք է շնորհվեր Երկնքից: Ահա և այն տրված է Գրիգոր Լուսավորչի *Տեսիլքի* միջոցով, որ

զետեղված է *Հայոց դարձի պատմության* մեջ: Այստեղ ներկայացնում ենք *Տեսիլքի* բոլոր խմբագրությունների և թարգմանությունների համադրված վերլուծությունը:

Տեսիլքը երևում է սուրբ Գրիգորին գիշերը, երբ նա նահատակ կույսերի հնձանում աղոթքի էր կանգնած (նկ. 3): Գրիգորը տեսնում է, որ երկնքի դռները բացվում են, բացվում է նաև ջրի շերտը, որ բաժանում է զգայական երկինքը՝ իմանալի (այսինքն՝ մտավոր) երկնքից: Մի անիրական լույս վերևից

Նկ. 3. Գրիգոր Լուսավորչի տեսիլքը, խորանի վարագույր,
XVIII դ., Էջմիածնի թանգարան

լցվում է երկիր: Ահարկու մի ձայնով Աստծո ողորմածությունն ու կարեկցանքն ազդարարող անձրևը հորդում է ցած: Լույսի հետ երկիր է իջնում Աստծո հրեշտակը, ապա՝ իմանալի երկնքի բնակիչները՝ քերովբեները, սերովբեները, թևավոր հրեշտակները, իսկ վերջում իջնում է Նախախնամությունը կամ Աստվածությունը՝ գուրզը ձեռքին: Ավելի ուշ այս կերպարը նույնացվել է Քրիստոսի հետ, և ըստ միջնադարյան բանաստեղծության՝ վայրն անվանվել է Էջմիածին՝ «Միածին Որդին իջավ»:

Այստեղ ստիպված ենք համառոտել բուն տեսիլքի նկարագրությունը՝ մնացած մանրամասները հաղորդելով հրեշտակի մեկնաբանության միջոցով, որ մեկիկ-մեկիկ բացատրում է ս. Գրիգորին իր տեսածի իմաստը և խորհրդաբանությունը: Եվ այսպես՝ Երկնքի դռները բացվելը նշանավորում է Աստծո սերը այս աշխարհի մարդկանց նկատմամբ, անձրևը և սաստիկ ձայնը՝ նրա ողորմածությունն ու կարեկցանքն են նշանակում, իսկ անիմանալի լույսն Ավետարանների քարոզումն է աշխարհի հյուսիսային կողմերում: Ըստ հրեշտակի՝ Աստծո շնորհը պարգևվել է այս երկրին և այս ժողովրդին, որովհետև սուրբ վկաներն իրենց թափված նահատակային արյամբ բացել են ճանապարհը դեպի երկինք՝ այս երկրի բնակիչների համար:

Հարթված տարածության վրա բարձրացած չորս հրե սյուներից առաջինը և ամենաբարձրը, որ նաև ոսկե խարիսխ ունի և երևում է քաղաքի կենտրոնում՝ խորհրդանշում է տիեզերական Կաթողիկէ Եկեղեցին, վրայի խաչը մեծ քահանայապետությունն է ժողովրդի մեջ՝ ըստ Քրիստոսի օրինակի, որ պետք է քարոզի Սուրբ Երրորդության հավատը: Այդտեղ պետք է կառուցվի Աստծո տունը՝ մայր եկեղեցին և հիմնադրվի կաթողիկոսական աթոռը: Մյուս երեքը, որ դասավորված են ըստ երկրի ծագերի, ցուցանում են այն տեղերը, ուր պետք է կառուցվեն կույս նահատակների մատուռները:

Ագաթանգեղոսի հայերեն բնագրում այս չորս սյուներն իրար են միանում կամարներով, որոնց վրա ճերմակ հագուստներով կանգնած են երեսունչոթ նահատակները, իսկ նրանցից վեր բարձրանում է «գմբեթաձև խորանարդը», որ մեկնաբանված է որպես Երկնային Երուսաղեմի պատկեր: Սրա ծայրին էլ տերունական խաչով պսակվող հրեղեն աստվածակերտ գահն է, որ վերարտադրում է Եզեկիելի տեսիլքից սերված վախճանաբանական պատկերա-

Նկ. 4. Երկնային Երուսաղեմի և Երկրորդ գալստյան այլաբանական պատկեր, Ռավեննա, ուղղափառների մկրտարան, խճանկար, V դ.

գրությունը: Վերջինս բավական տարածված էր վաղքրիստոնեական արվեստում, հատկապես՝ IV-V դարերի հուշարձաններում (նկ. 4): Ըստ հրեշտակի՝ այս գահի տեսիլը խորհրդանշում է Աստծո բարձրությունը:

Հունական և արաբական *Վարքի* խմբագրություններում «գմբեթավոր խորանարդի» և «խաչակիր գահի» ճարտարապետական մանրամասները բացակայում են, փոխարենը երեք սյուները մի վայրում են կանգնած և իրար են միանում շղթաներով՝ խորհրդանշելով սուրբ Երրորդությունը և ավազակների միջև խաչված Հիսուսի չարչարանքները:

Բխած աղբյուրը, որ հորդելով լցնում է ամենայն դաշտը և դառնում է անծայրածիր ծով՝ խորհրդանշում է բոլոր մարդկանց մկրտությունը: Մնացած մանրամասների վերլուծությանն այստեղ չենք անդրադառնա:

Սուրբ Գրիգորի տեսիլքը նույնպես կրում է երուսաղեմյան իրողությունների և սրբազան նախօրինակների ազդեցությունը՝ ի դեմս խաչի տեսիլքի, եզեկիելյան աստվածային գահի և քաղաքի սրբավայրերի պատկերագրական տարրերի, որոնք հատկապես կապված են *Խաչգյուտի պատումի* հետ:

Եթե *Հայոց դարձի պատմության փաթեթի* պատմաբանասիրական վերլուծությունն օգնում է հասկանալ «հայկական Երուսաղեմի» ստեղծման քաղաքական, երկրային պատճառները, ապա Գրիգոր Լուսավորչի *Տեսիլքում* հոլովում ստացած խորհրդաբանությունը մեզ տալիս է բանալի՝ հասկանալու համար այդ նախաձեռնության աստվածաբանական, վերերկրային դրդապատճառները:

Տեսիլքի խորհրդաբանությունը կառուցված է աստվածաբանորեն մեծ կարևորություն ունեցող երկու իրադարձությունների հիման վրա. Հռիփսիմյան կույսերի նահատակությունը և երկնային էակների էջքը երկրի վրա: Երկուսն էլ աստվածահայտնության արտահայտություններ են և կապված են *Դարձի պատմության* երկու գլխավոր կերպարների՝ Հռիփսիմյան կույսերի հավաքական կերպարի և սուրբ Գրիգորի հետ: Ըստ վկայաբանական աստվածաբանության՝ իրենց մահվան պահին նահատակներին շնորհվում է աստվածահայտնության մի պահ. նրանք կամ տեսնում են Քրիստոսին, կամ լսում են Աստծո ձայնը, կամ լցվում են Սուրբ Հոգով: Հռիփսիմյանների հետ հենց այսպիսի միջամտություններ են կատարվում *Դարձի պատմության* տարբեր դրվագներում՝ նրանց ձերբակալության, չարչարանքների և մահվան պահին:

«Եւ ահա սաստիկ որոտում եղաւ երկնքում, որից ամբողջ ամբոխն ահաբեկվեց, եւ մի ձայն [լսվեց], որ ասում էր նրանց, թե «Զորացեք, պինդ կացեք, քանզի ես ձեզ հետ եմ» (ԱՀ, 175, համեմատել ՎՀ. 44 et Վա. 24):

«Քաջալերվիր, ամուր կաց, եւ այժմ կտեսնես Քրիստոսին, որին փափագում ես» (ԱՀ, 185):

Ինչ վերաբերում է ս. Գրիգորին՝ նա տեսնում է ոչ միայն անիմանալի աշխարհի պատկերներ, այլև այդ աշխարհի վերերկնային բնակիչների էջքը երկիր:

Բայց այս երկու աստվածահայտնությունները փոխկապակցված են. Գրիգոր Լուսավորիչը չէր դուրս գա Վիրապից և չէր քարոզի ու մկրտի հայ ժողովրդին, եթե կույսերը չնահատակվեին: Բայց մյուս կողմից՝ կույսերի նահատակության կարևորությունը բացահայտվում է ժողովրդին նախ՝ Գրիգորի, ապա՝ երկնային հրեշտակի կողմից, տեսիլքի միջոցով: Այսինքն՝ նահատակության բուն փաստի շնորհիվ երկինքը բացվել է՝ ոչ միայն, որպեսզի երկնային բնակիչները՝ Նախախնամություն-Քրիստոսի առաջնորդությամբ վար իջնեն, այլև որպեսզի երկրայինները և հատկապես հյուսիսային կողմերի բնակիչները՝ հայ ժողովրդի գլխավորությամբ, կարողանան վեր ելնել:

Ինչպես Աստծո ձայնն է ասում Հռիփսիմյան կույսերին՝

«...պահեցի ձեզ բոլոր ճանապարհներում եւ բերեցի ձեզ անարատ վիճակում հասցրի մինչեւ այս վայրերը, որպեսզի այստեղ եւս փառավորվի իմ անունը՝ հյուսիսային կողմերի հեթանոսների առջեւ» (ԱՀ, 175):

Այս առումով՝ կույս նահատակների աստվածաբանական խնդիրը համեմատելի է Բանի՝ «Լոգոսի» մարդեղության կամ մարմնավորման հետ: Ինչպես Հայր Աստված ուղարկեց իր Որդուն մարդկանց մեջ, որպեսզի նա խաչ բարձրանա, այնուհետև հաղթի մահվանը և Հարության միջոցով հաստատի հավերժական կյանքը և Փրկությունը, նույնկերպ, Աստված Հայաստան է ուղարկել Հռիփսիմյան կույսերին, որպեսզի իրենց նահատակության միջոցով կարողանան ոչ միայն վկայել Քրիստոսի աստվածությունը և Աստծո արքայությունը, այլև հնարավոր դարձնեն Նախախնամության էջքը, որը թույլ կտա հայերին, և հայերի հետ՝ համայն մարդկությանը՝ փրկվելու և արժանի լինելու անմահության:

«[Տեսա] Աստվածության իջնելն իր սուրբ նահատակների մոտ եւ վերջինների անհամեմատ բարձրությունը, անպատում վերացումը երկնքի անզուգական արքայության մեջ» (ԱՀ, 731):

Նրանց թափած արյունը մաքրագործել և սրբագործել է երկրի այս հատվածը, որպեսզի Աստվածությունը կարողանա վար իջնել:

Այսպիսով, երկու աստվածահայտնությունները միավորվում են՝ հնարավոր դարձնելու Հայոց աշխարհի Փրկությունը: Այս իմաստով Կույսերի չարչարանքը համեմատելի է Քրիստոսի չարչարանքների հետ: Շնորհիվ այս նմանակության՝ *միմեսիսի*, նահատակ կույսերը կարող են միջնորդել, բարեխոսել Աստծո առջև՝ մարդկանց համար, որոնք տվյալ դեպքում կոնկրետացել են հայ ժողովրդի տեսքով:

Սա հստակ կերպով ասում է սուրբ Գրիգորն իր վարդապետության սկզբում.

«Նրանք (...) կենդանի են Աստծով եւ բարեխոս [Նրան] տոնողների համար, եւ մաղթում ենք, որ նրանք իրոք բարեխոս լինեն Աստծո առջեւ: Քանի որ հանուն Աստծո մահացան՝ կարող են բազում մարդկանց մահը կենդանացնել» (ԱՀ 237):

Արդ, երկու աստվածահայտնությունները նպատակ ունեն հավաստելու, որ Հայոց երկիրը՝ իր կենտրոն հանդիսացող Այրարատյան նահանգով, կարող է համեմատվել Ավետյաց երկրի, այսինքն՝ Սուրբ Երկրի հետ, և նույն նմանաբանությամբ՝ Վաղարշապատն էլ համեմատելի է Երուսաղեմի հետ: Նկատելի է ձգտումը՝ շեշտելու այս աստվածային երևման վայրերի սրբազան բնույթը. տեսիլքի սյուներից մեկը հայտնվում է այն տեղում, ուր Նախախնամությունը հարվածել է իր գուրզով, մյուս երեքը կանգնում են այն տեղերում, ուր նահատակվել են կույսերը: Այս սրբացված վայրերը, որոնց վրա կառուցվել են չորս սրբարանները՝ մայր եկեղեցին և վկայարանները, համեմատելի են Պաղեստինի և Երուսաղեմի սուրբ տեղեաց հետ, որովհետև, ինչպես ասվեց վերը, վերջիններս էլ վկայակոչում են Քրիստոսի աստվածահայտնության և Սուրբ Հոգու գալստյան վայրերը:

Սակայն նահատակ կույսերի արյունը ոչ միայն սրբացրել է բուն նահատակության վայրերը, այլև այս վայրերով սահմանափակված ամբողջ ներքին տարածքը՝ ըստ Գրիգորի տեսիլքի, ուր երկինքը բացվում է Վաղարշապատ քաղաքի վրա և աստվածային լույսը տարածվում է ամբողջ տեղանքով, իսկ Նախախնամության մուրճի հարվածը հարթեցնում է այն տարածքը, որի վրա բարձրանում են սյուները:

Հետաքրքրական է այստեղ նշել այն հանգամանքը, որ V դարի աղբյուրներում Վաղարշապատը հիշատակվում է նաև Նոր քաղաք (Կայնեպոլիս) անվանմամբ, որ տրվել էր Ք.թ. II դարում հռոմեական արշավանքների ընթացքում քաղաքի վերակառուցման և Հայաստանի մայրաքաղաք հռչակելու արդյունքում: Այս անունը միանգամայն հարիր էր արքայանիստ քաղաքի նոր դերին ու առաքելությանը՝ որպես համայն հայոց հոգևոր կենտրոն և Նոր Երուսաղեմ:

Վաղարշապատի նմանակության ձգտումը Երուսաղեմի հետ երևան է հանում Լուսավորչի *Տեսիլքում* թաքնված մեկ այլ միտում, որը կրկին ներշնչված է երուսաղեմյան իրողություններից:

Բանն այն է, որ վախճանաբանական աստվածաբանությունը և Քրիստոսի Երկրորդ Գալստյան սպասումը, որ միշտ առկա են եղել քրիստոնյաների հոգևոր կյանքում, առավել ուժգնացել և աշխուժացել էին IV դարի ընթացքում, նախ՝ Եկեղեցու հաղթանակով և Հռոմեական կայսրության քրիստոնեացման իրողությամբ, ապա՝ Երուսաղեմի քրիստոնեացմամբ և սուրբ վայրերի ստեղծմամբ: Երուսաղեմում երկու կարևոր իրադարձություն էր տեղի ունեցել՝ Խաչափայտի գյուտը (326 թ.) և Խաչի տեսիլքը (351 թ.): Ըստ քաղաքի եպիսկոպոս Կյուրեղ Երուսաղեմացու՝ խաչի տեսիլքը ոչ միայն հաստատում էր խաչափայտի իսկականությունը, այլև հատկապես նշան էր՝ Երկրորդ Գալստյան մոտալուտության: Ինչպես Ավետարանում Քրիստոսն է ասում առաքյալներին՝ «դուք իմ գալուստը կիմանաք նշաններով»: Ուրիշ ի՞նչը կարող էր լինել առավել ակնառու և հարիր նշան, քան խաչը: Շնորհիվ խաչգյուտի և խաչի տեսիլքի՝ խաչը դարձել էր Քրիստոսի միակ մասունքը և միակ խորհրդանիշը: Խաչի մեծ ոսկյա հուշակոթողը կանգնած էր սրբազան Երուսաղեմի սրտում՝ Հարության տաճարային համալիրի կենտրոնում: IV դարի վերջին արդեն Խաչն ու Երուսաղեմը դարձել էին ամբողջ քրիստոնեության համար փոխադարձաբար կապված խորհրդանիշներ: Երուսաղեմի գերակա դիրքը մյուս քաղաքների նկատմամբ առավել շեշտվել էր Թեոդոսյանների դինաստիայի իշխանության գալով, երբ 381 թ. Կոստանդնուպոլսի տիեզերական ժողովում Երուսաղեմի Եկեղեցին ստանում է «Մայր ամենայն եկեղեցեաց» տիտղոսը:

Ինչպես արդեն նշեցինք՝ երուսաղեմյան իրողություններին և սկզբնօրինակներին դիմելը Հայոց փրկության ռազմավարական ծրագրի հիմքում էր և արտահայտվում է բոլոր փուլերի նախաձեռնություններում: Այդուհանդերձ, թվում է, թե այդ փրկության ծրագիրը նախատեսված էր կամ ընկալվում էր ոչ միայն երկրային իմաստով, այլ նաև՝ նախախնամության Փրկագործության:

Եվ իրոք, Գրիգոր Լուսավորչի տեսիլքը, ինչպես նաև ավետյաց երկրի ու Երուսաղեմի հետ զուգահեռներն արտահայտում են Երուսաղեմի և Խաչի հետ կապված Երկրորդ Գալստյան ակնկալիքները և պատկերը: Ի դեպ, հավանաբար հենց այս ընկալման արդյունքում է, որ Վաղարշապատի Կաթողիկե մայր եկեղեցին անվանվել է Էջմիածին՝ Միածնի Էջքը՝ Երկրորդ Գալստյան իմաստով:

Ինչպես վերը նշեցինք, հայոց այբուբենի ստեղծումը և Աստվածաշնչի թարգմանությունը նպատակ ունեին արմատապես փոխել հայ ժողովրդի ինքնագիտակցությունը և սեփական պատմության ընկալումը: Առ քրիստոնեություն դարձից հետո, այդ պատմությունն իրավունք էր ստանում դիտվել որպես Նախախնամության պատմության շարունակություն, իսկ բուն դարձը մեկնաբանվում էր ընդհանուր վախճանաբանական գաղափարների լույսի ներքո՝ որպես ոչ թե պատահական իրադարձություն, այլ Նախախնամության կողմից նախասահմանված՝ մոտեցնելու Քրիստոսի Երկրորդ գալուստը: Բայց, եթե Քրիստոսը չէր ասել, թե երբ է դա տեղի ունենալու, նա չէր ասել նաև, թե որտեղ է դա տեղի ունենալու: Երուսաղեմը IV դարի կեսերից նախապատրաստվում էր այդ իրադարձությանը, և տրամաբանական էր համարվում, որ հենց այնտեղ էլ պետք է Քրիստոսն իջնի, որտեղից երկինք է համբարձվել՝ Ձիթենյաց լեռան վրա: Սակայն, հնարավո՞ր էր արդյոք, որ Էջքը տեղի ունենա Վաղարշապատում՝ Նոր քաղաքում, որը նույնպես նախապատրաստվել էր դրան և արժանացել էր այդ շնորհին՝ կույսերի նահատակությամբ, դարձի գալով և Գրիգորի տեսիլքով: Նոր Երուսաղեմի հիմնադրումը հայոց հողում՝ այդ սրբագործված վայրում, իսկական Երուսաղեմի իր մի շարք տարրերի կրկնօրինակումով, հնարավոր էր դարձնում այդ սպասումը: Այս իմաստով Գրիգորի Տեսիլքը կարող է մեկնաբանվել նաև որպես Երկրորդ Գալստյան նախանշան, այն նշանը, որի մասին խոսում են Ավետարանները:

Այս միտումը գուցե կարելի է վերծանել Գրիգոր Լուսավորչի կնոջ խոսքերում, երբ վերջինս, ըստ *Վարքի* հունական բնագրի (Վհ-Vg), ամուսնու ազատագրումից հետո շտապում է Հայաստան, որովհետև իմացել է «այն հրաշագործությունների մասին, որ վկայում են Քրիստոսի երկրորդ գալուստը» (Վհ, 95):

Նույնպիսի միտում է նկատվում նաև մեկ այլ *Տեսիլքում*, որ երևացել է այս անգամ Սահակ Մեծին՝ Գրիգորի ժառանգին: Այն զետեղված է Ղազար Փարպեցու *Հայոց պատմության* գրքում և հստակորեն կրում է վախճանաբանական պատկերագրության ազդեցությունը:

Ամփոփենք շարադրանքը՝ հետևյալ եզրակացությամբ: Երուսաղեմյան նախօրինակներին հղումը, որ արտահայտված է V դարի սկզբին՝ հայոց իշխանությունների բոլոր նախաձեռնություններում, պայմանավորված էր հավանաբար հենց այդ Փրկության վերջնանպատակով, որն ուներ ինչպես երկրային, քաղաքական, այնպես էլ աստվածաբանական, վախճանաբանական բովանդակություն. հող պատրաստել Քրիստոսի Երկրորդ գալստյան համար:

Կարելի է կռահել նման միտման քաղաքական և հոգեբանական պատճառները: Մի փոքր երկիր, մասնատված երկու կայսրությունների միջև, որոնելով գրեթե անհնարին հավասարակշռությունը՝ մի կողմից Տիեզերական եկեղեցու հետ դավանական միության մեջ մնալու, մյուս կողմից՝ պարսկական կայսրության հանդեպ որպես հպատակ քաղաքական հավատարմությունը պահելու միջև, ուծացման և հավատափոխության վտանգի և ի վերջո՝ որպես ժողովուրդ և պետություն իսպառ անհետացման սպառնալիքի ներքո՝ իր քրիստոնեական ինքնությունը և ազգային ինքնագիտակցությունը պահելու, իր կարևորությունը երկրի վրա հաստատելու ավելի ուժեղ, առողջ և կենսունակ գաղափար չուներ, քան նոր ընտրյալ ժողովուրդ դառնալու ձգտումը և ըստ այդմ՝ Քրիստոսի Գալստյանն իրենց հողում սպասելու հույսը և ակնկալիքը, այն վայրում, ուր սկսվել էր իր դարձը առ քրիստոնեություն և որտեղից սկսվելու էր աշխարհի վախճանը:

Հակոբ Քյոսեյան
փիլիսոփայական գիտ. դոկտոր
Մատենադարան

Անահիտ Ավագյան
աստվածաբանության թեկնածու
Մատենադարան

ԸՆԴՀԱՆՐԱԿԱՆ ԵՎ ՀԱՅ ԵԿԵՂԵՑՈՒ ՀԱՅՐԵՐԻ ԳՐԱԿԱՆ ԺԱՌԱՆԳՈՒԹՅՈՒՆԸ

Ա. Ընդհանրական եկեղեցական մատենագրություն

Եկեղեցուն հուզող տարբեր խնդիրների շուրջ և նրա տարբեր կարիքների համար ստեղծվել է գրական հարուստ ժառանգություն: Այդ ժառանգությունն առ այսօր գտնվում է աստվածաբանների, պատմաբանների, գրականագետների, լեզվաբանների, առհասարակ՝ լայն հանրության ուշադրության կենտրոնում, իսկ նեղ մասնագիտական բնագավառում ուսումնասիրվում է պատմական աստվածաբանության մի ճյուղի՝ հայրաբանության շրջանակներում: Հայրաբանական ուսումնասիրությունների համար ընդունված ժամանակագրական սահմաններն են մ. թ. 80-90-ական թթ. մինչև 749/50 թ. (Հովհան Դամասկացու մահվան թվականը) հույն եկեղեցական մատենագրության և մինչև 636 թ. (Իսիդորոս Սևիլացու մահվան թվականը) լատին եկեղեցական մատենագրության համար: Ըստ այդմ՝ վաղ քրիստոնեական գրականության (I-VIII դդ.) պարբերաշրջաններն են.

Ա. Նախանիկեական շրջան (80/90-325 թթ.),

Բ. Ոսկեդար (325-451 թթ.),

Գ. Անկման շրջան (451-636/749 թթ.):

Իրավիճակի թելադրանքով կյանքի կոչվեցին մի քանի ժանրեր, որոնք լավագույնս համապատասխանում էին ժամանակի հոգևոր պահանջներին: Վաղագույնն Առաքելական հայրերի գրություններն են, որոնք ուղղակի հայտնի են «Առաքելական հայրեր» անվանումով:

Առաքելական հայրերը եղել են առաքյալների անմիջական աշակերտները: Նրանց գրվածքները հիմնականում շարադրված են նամակների ձևով և «մեծ արժեք են ներկայացնում Հին Եկեղեցու ձևավորման, կանոնական դրվածքի, գործունեության, Նոր Կտակարանի կանոնի կազմավորման պատմության, հունա-քրիստոնեական լեզվի ձևավորման, վաղ քրիստոնեական դավանաբանական և ս. Գրական բառապաշարի ձևավորման և այլնի համար»[1]: Առաքելական հայրերի խումբը ձևավորում են ս. Կղեմես Հռոմեացին, ս. Իգնատիոս Անտիոքացին, ս. Պողիկարպոս Զմյուռնիացին, Պապիաս Հերապոլսեցին, 12 առաքյալների վարդապետությունը (Դիդախե), Բառնաբասի նամակը, Հերմասի Հովիվը:

Ջատագովական գրականությունը ձևավորվեց պատմական իրավիճակից (քրիստոնեության հալածական դրությունը) ելնելով՝ ի պատասխան հեթանոսության և հրեության կողմից առաջ քաշված մեղադրանքների: Ջատագովություններ հեղինակել են Արիստիդես Աթենացին, Հուստինոս Վկան կամ Փիլիսոփան, Աթենագորաս Աթենացին, Տատիանոս Ասորին, Մելիտոն Սարդեցին, Թեոփիլոս Անտիոքացին: Ջատագովական բնույթի գրվածք է համարվում նաև Դիոգնետոսին ուղղված նամակը:

Հակաճառական գրականությունն արդեն ստեղծվում է քրիստոնեության ծոցում ի հայտ եկած հերետիկոսությունների դեմ պայքարի հետևանքով: Այստեղ աչքի են ընկնում Դիոնիսիոս եպս. Կորնթացին, Հեգեսիպպոսը, ս. Իրենեոս եպս. Լիոնացին, Հիպպողիտոս եպս. Բոստրացին կամ Հռոմեացին:

Ե՛վ Առաքելական հայրերի թողած գրական ժառանգությունը, և՛ ջատագովական ու հակաճառական գրականությունը ստեղծվեցին լուծում տալու համար վաղ եկեղեցուն բնորոշ խնդիրներին և ունեին գործնական բնույթ: Իհարկե, հաջորդ դարերում ևս ստեղծվեցին ջատագովական ու հակաճառական բնույթի գործեր (արդեն տվյալ ժամանակաշրջանին հատուկ խնդիրներից ելնելով), սակայն III դ. սկսած՝ եկեղեցական մատենագրությունն անդրադառնում է քրիստոնեության գիտական ուսումնասիրությանն ու համա-

[1] **Եզնիկ Արք. Պետրոսյան**, Հայրաբանություն. Նախանիկեական շրջան, Բ տպ., Երևան, 2017, էջ 37-38:

կարգված ներկայացմանը: Շարադրվում են առաջին աստվածաշնչային մեկնությունները, դավանաբանական առաջին տրակտատները: II դ. վերջում Քրիստոնյա Արևմուտքում (կենտրոնը՝ Կարթագեն) ի հայտ է գալիս **քրիստոնեական լատին** գրականությունը:

Այսպիսով՝ III դարի Արևելքի հայրեր և գրողներ են Կղեմես Ալեքսանդրացին, Որոգինեսը, Դիոնիսիոս Ալեքսանդրացին, ս. Գրիգոր Սքանչելագործ Նեոկեսարացին, ս. Պետրոս Ալեքսանդրացին, Մեթոդիոս Օլիմպացին կամ Պատարացին, իսկ II դարի Լատին հայրեր և գրողներ են Տերտուղիանոսը, Մինուկիոս Ֆելիքսը, ս. Կիպրիանոս Կարթագենացին, Նովատիանոսը, Առնոբիոսը, Վիկտորինոսը, Լակտանտիոսը:

Եկեղեցական մատենագրության Ոսկեդարը (IV-V դդ.) սահմանազատվում է Նիկիայի Ա տիեզերաժողովով (325 թ.) և Քաղկեդոնի ժողովով (451 թ., քրիստոնեության Դ տիեզերաժողովը, որի որոշումները, սակայն, չեն ընդունվել Հայ առաքելական եկեղեցու կողմից): Այս ժամանակաշրջանի դավանաբանական վիճաբանությունների (Երրորդութենաբանական, Քրիստոսաբանական) փորձառությամբ էլ շարադրվում են քրիստոնեական գրականության լավագույն նմուշները, ստեղծվում են նաև նոր ժանրեր (եկեղեցական պատմագրություն, վարքագրություն և այլն): Առանձնացնենք հատկապես ս. Աթանաս Ալեքսանդրացու, ս. Կյուրեղ Ալեքսանդրացու, Կապադովկյան հայրերի (ս. Բարսեղ Կեսարացի, ս. Գրիգոր Նազիանզացի Աստվածաբան, ս. Գրիգոր Նյուսացի), Եվագր Պոնտացու, Եվսեբիոս Կեսարացու, Եփրեմ Խուրի Ասորու, ս. Կյուրեղ Երուսաղեմացու, Եպիփան Կիպրացու, Հովհան Ոսկեբերանի, իսկ Արևմուտքից՝ Հիլարիոս Պիկտավիացու, Ամբրոսիոս Մեդիոլանեցու, Հերոնիմոս Երանելի Ստրիդոնացու, Օգոստինոս Երանելի Հիպոնացու անունները:

Այսպիսի հարուստ և բազմաժանր գրականության ստեղծումից հետո եկեղեցական մատենագրությունը պիտի առավել նվազ ինտենսիվություն դրսևորեր, սակայն չմարեր: Ստեղծվում են եզակի ինքնուրույն գրվածքներ, իսկ հիմնականում՝ ծաղկաքաղեր, շղթա-մեկնություններ (կատենաներ): VI-VIII դդ. հեղինակներ են Կեղծ-Դիոնիսիոս Արիոպագացին, Մաքսիմոս Խոստովանողը, Հովհան Դամասկացին, իսկ Արևմուտքում՝ Բենեդիկտոս Նուրսիացին, Գրիգոր Մեծ պապը, Իսիդորոս Սևիլացին և ուրիշներ:

Ներկայացնենք Հռոմեականոլիկ եկեղեցու կողմից *doctores ecclesiae* հռչակված 36 տիեզերական ուսուցիչների ժամանակագրական ցանկը, որոնց թվին 2015 թ. դասվեց նաև ս. Գրիգոր Նարեկացին:

Աթանաս Ալեքսանդրացի, Բարսեղ Կեսարացի, Գրիգոր Աստվածաբան Նազիանզացի, Հովհան Ոսկեբերան, Ամբրոսիոս, Հերոնիմոս Երանելի, Օգոստինոս Երանելի, Գրիգոր Ա Մեծ պապ, Եփրեմ Խուրի Ասորի, Հիլարիոս Պիկտավիացի, Կյուրեղ Երուսաղեմացի, Կյուրեղ Ալեքսանդրացի, Պետրոս Խրիսոլոգոս, Լևոն Մեծ, Իսիդորոս Սևիլացի, Հովհան Դամասկացի, Բեդա Պատվելի, **Գրիգոր Նարեկացի,** Պետրոս Դամիանի, Անսելմ Քենթրբերացի, Բերնար Կլերվոյեցի, Հիլդեգարդ Բինգենացի, Անտոնիոս Պադուացի, Ալբերտ Մեծ, Հովհաննես Բոնավենտուրա, Թովմա Աքվինացի, Կատարինա Սիենացի, Հովհաննես Ավիլացի, Թերեզա Ավիլացի, Պետրոս Կանիսիոս, Հովհաննես Խաչի, Ռոբերտ Բելարմին, Լավրենտիոս Բրինդիզիեցի, Ֆրանցիսկոս Սալեսցի, Ալֆոնսո Մարիա դի Լիգիորի, Թերեզ Լիզյոացի:

Հայ առաքելական եկեղեցու ավանդության համաձայն՝ Եկեղեցու 12 վարդապետներն են Հռեթեոսը (Ռեթեոսը), Սեղբեստրոսը, Դիոնիսիոս Արիոպագացին, Աթանաս Ալեքսանդրացին, Կյուրեղ Երուսաղեմացին, Եփրեմ Ասորին, Բարսեղ Կեսարացին, Գրիգոր Նազիանզացի Աստվածաբանը, Գրիգոր Նյուսացին, Հովհան Ոսկեբերանը, Եպիփան Կիպրացին, Կյուրեղ Ալեքսանդրացին:

Բ. Հայ եկեղեցական մատենագրություն

Հայ եկեղեցական մատենագրությունն ընդգրկում է հայ միջնադարի կրոնաաստվածաբանական գրականությունը: Այն ծնունդ է առել V դարի թարգմանական գրականության ավազանում (Աստվածաշունչ, Աստվածաշնչի մեկնություն, ճառեր, ջատագովական, ծիսական, սրբախոսական, կանոնախոսական, պատմագրական երկեր և այլն): Հեթանոսությունը դեռ լիովին չհաղթահարած հայոց համար կրոնական նոր արժեհամակարգի՝ քրիստոնեական հայտնության ճիշտ ընկալման նպատակով անհրաժեշտ էր այդ արժեհամակարգի գաղափարական հիմքերը պարունակող Աստվածաշնչի հայացում, ինչը և իրականացվեց Մեսրոպ Մաշտոցի, Սահակ Պարթևի և նրանց աշակերտների ջանքերով: Աստվածաշնչի հայացումին հետևեց Սրբազան

այդ Մատյանի բովանդակությունը բացատրող մեկնողական, ճառախոսական գրականության թարգմանությունը: Սրանց զուգընթաց հայացվեցին աստվածաբանական, ջատագովական երկերը, որոնց նպատակն էր քրիստոնեությունը պաշտպանել տակավին կենսունակ հեթանոսության հարձակումներից: Եկեղեցու ծիսական կյանքը ճիշտ կազմակերպելու, ուրույն, ազգային հունի մեջ դնելու համար թարգմանվեցին, իսկ հետագայում ինքնուրույն երկերով ճոխացվեցին ծիսամատյանները (Ժամագիրք, Ճաշոց, Պատարագամատույց և այլն): Հասարակական գիտակցությունը, վարքն ու բարքը, կենցաղը քրիստոնեացնելու նպատակով կյանքի կոչվեցին սրբոց վարքն ու հոգևոր փորձառությունը պարունակող սրբախոսական երկերի հայերեն թարգմանությունները: Ստեղծված իրավիճակի հրամայական պահանջով հարկ էր փոխել նաև հասարակության իրավագիտակցությունը, ինչը և կատարվեց կանոնական գրականության հայացման միջոցով: Քրիստոնեական եկեղեցու անցած ճանապարհն իմանալու համար թարգմանվեցին պատմագրական երկերը, որոնք և զարկ տվեցին ազգային, ինքնուրույն պատմագրության զարգացմանը:

Եկեղեցաքաղաքական նոր կացությունը, երբ գնալով մեծանում էր Հույն եկեղեցու դավանական ճնշումը Հայոց եկեղեցու նկատմամբ, VI-VIII դդ. թելադրեց հայերեն թարգմանել գերազանցապես աստվածաբանական, փիլիսոփայական երկեր: Ի տարբերություն V դարի կամ Ոսկեդարի թարգմանությունների, որոնք աչքի էին ընկնում ազատ, անբռնազբոս ոճով, այս շրջափուլի թարգմանությունները պատճենումն են հունարեն բնագրի (հունաբան թարգմանություններ): Սա հնարավորություն էր տալիս ճշգրտորեն վերարտադրել հունարենում կիրառված եզրերը, ինչի շնորհիվ հարստանում է հայերենի գիտական լեզուն, բառապաշարը: Սա լայնորեն կիրառվում է հայ հակաճառական գրականության մեջ:

Եթե VI-XII դդ. հայ եկեղեցական գրականության մեջ հետևողական պայքար է տարվում Հույն եկեղեցու դավանական հավակնությունների դեմ, ապա XIII-XV դդ. պայքարի սլաքն ուղղվում է լատին Արևմուտքի ծավալապաշտական քաղաքականության դեմ: Եթե նախորդ շրջանում հունարենից հայերեն կատարված թարգմանություններն ի սպաս էին դրվում Հույն եկեղե-

ցու գաղափարաբանության դեմ պայքարին, ապա այս շրջափուլում լատիներենից հայերեն կատարված թարգմանությունները, որոնք իրականացվում էին հայ ժողովրդի փրկությունը կաթոլիկ Հռոմի հետ կապող հայ միարարների (ունիթոռների) ջանքերով, պետք է ծառայեին Արևմուտքի հետ քաղաքական մերձեցմանը: Եկեղեցաքաղաքական տեսակետից բացասական բնույթ կրող միարարական շարժումը, սակայն, ունեցավ իր մշակութային դրական նշանակությունը, քանզի այն հնարավորություն տվեց հայությանը հաղորդակցվել Արևմտյան Եվրոպայի գիտամշակութային ձեռքբերումներին: Հետագայում ևս (XVI-XVIII դդ.) կատարվեցին լատիներենից հայերեն թարգմանություններ, որոնք միշտ չէ, որ եկեղեցաքաղաքական մերձեցման միտում են ունեցել:

V-XVIII դդ. թարգմանական մատենագրության հետ է սերտորեն աղերսված հայ ինքնուրույն եկեղեցական մատենագրությունն իր հիմնական ուղղություններով:

Աստվածաշնչի թարգմանության հետ մեկտեղ ու նրանից հետո հայացվեցին Աստվածաշնչի մեկնությունները, տարաբնույթ ճառերը (Հովհան Ոսկեբերան, Եփրեմ Ասորի, Հեսիքիոս Երուսաղեմացի, Բարսեղ Կեսարացի, Գրիգոր Նյուսացի, Գրիգոր Աստվածաբան՝ Նազիանզացի, Փիլոն Ալեքսանդրացի, Արեթաս և Անդրեաս Կեսարացիներ, Նանա Ասորի և ուրիշներ): Փիլոնի, Տիեզերական եկեղեցու հայրերի ժառանգությունը ներշնչանքի աղբյուր է եղել հայ մատենագիրների համար. այդ մասին են վկայում Աստվածաշնչի հայ առաջին մեկնիչ Եղիշեի (V դ.) Ծննդոց գրքի, Հեսուի և Դատավորների մեկնությունները, Քրիստոսի տնօրինական ընթացքը բացատրող բազում ճառերը: Աստվածաշնչի համառոտ վերապատումն ու բացատրությունն է բովանդակում «Ս. Գրիգորի վարդապետությունը», որը կից է Ագաթանգեղոսի Պատմությանը: Ս. Գիրքն, աստվածաբանությունն ու քրիստոնեական բարոյականն է ընկած Գրիգոր Լուսավորչի («Հաճախապատում») և Հովհան Մանդակունու (V դ.) անունով ճառերի հիմքում: Աստվածաշնչի մեկնության ավանդները շարունակվում են Ստեփանոս Սյունեցու (VIII դ.) մատենագրական ժառանգության մեջ. նրա գրչին են պատկանում Քառավետարանի մեկնությունը, Մատթեոսի, Ղուկասի, Հովհաննեսի ավետարանների, Եզեկիելի ու Դանիելի մարգարեությունների մեկնությունները,

որոնցից մեզ հասել են առանձին հատվածներ: Այս մեկնություններում կիրառված են ինչպես պատմաբանասիրական, այնպես էլ այլաբանական, խորհրդաբանական բացատրության եղանակները: Մասնավորաբար, բարոյախորհրդաբանական եղանակն է կիրառված Համամ Արևելցու (IX դ.) Առակաց մեկնության մեջ: Այլաբանական, բարոյախորհրդաբանական եղանակներն են օգտագործված Գրիգոր Նարեկացու (X դ.) «Երգ երգոց»-ի և Հոբի մեկնություններում: Նարեկացին իր «Երգ երգոց»-ի մեկնությունը շարադրելիս ակնածանքով է հիշատակում իր գլխավոր աղբյուրը՝ Գրիգոր Նյուսացու համանուն մեկնությունը: Անցյալի մեծանուն հեղինակությունների համապատասխան երկերով առաջնորդվելը հետայդու դառնում է սկզբունք Աստվածաշնչի հայ մեկնիչների համար: Այս ենք տեսնում Անանիա Սանահնեցու (XI դ.) Մատթեոսի Ավետարանի, Պողոս առաքյալի թղթերի, Ներսես Շնորհալու, նրա աշակերտների՝ Արիստակեսի ու Եփրեմի (XII դդ.), ինչպես նաև՝ Հովհաննես Ծործորեցու (XIV դ.) Մատթեոսի Ավետարանի, Իգնատիոս Սալեռնցու (XII դ.) Ղուկասի Ավետարանի, Սարգիս Շնորհալու Ընդհանրական թղթերի, Ներսես Լամբրոնացու Սաղմոսաց, տասներկու Փոքր մարգարեների, Մխիթար Գոշի Երեմիայի, Դավիթ Քոբայրեցու Եսայու, Եսայի Նչեցու (XIV դ.) Եզեկիելի մարգարեության, տաթևյան դպրոցի՝ Հովհան Որոտնեցու, Գրիգոր Տաթևացու (XIV-XV դդ.), Մատթեոս Ջուղայեցու, Թովմա Մեծոփեցու (XV դ.) և այլոց սուրբգրային մեկնություններում:

Աստվածաշնչի մեկնության հետ սերտորեն աղերսված է հայ մատենագիրների ճառագրական ժառանգությունը: Գրիգոր Լուսավորչի և Հովհան Մանդակունու ճառերը նախակարապետները դարձան այդ կարևոր ժանրի: Ըստ բովանդակության՝ ճառերը և քարոզներն ունեն մեկնողական, բարոյաբանական և տոնախոսական բնույթ: Աստվածաշնչի տարբեր դրվագներն են բացատրված Եղիշեի, Վարդան Արևելցու, Հովհան Որոտնեցու, Գրիգոր Տաթևացու և այլոց ճառերում ու քարոզներում: Բարոյաբանական բնույթ ունեն Ներսես Լամբրոնացու, Տիրատուր վարդապետի (XIII դ.), Ղուկաս Լոռեցու (XVI դ.) ճառերը և քարոզները: Մասնավոր տոնախոսական ուղղվածություն ունեն Սիմեոն Երևանցի կաթողիկոսի (+1780 թ.), Հակոբ Նալյան պատրիարքի (+1764 թ.), Պետրոս արք. Բերդումյանի (+1787 թ.) քարոզները:

Հայ եկեղեցական մատենագրության մյուս կարևոր բաժինը ներկայանում

է աստվածաբանական-դավանաբանական երկերով, որոնք ժամանակի պահանջով հրապարակ են իջել V դարից: Նորահաստատ քրիստոնեության պաշտպանության՝ ջատագովության համար լավագույն զենք է դառնում սահակ-մեսրոպյան դպրոցի ավագագույն սաներից Եզնիկ Կողբացու «Եղծ աղանդոց» երկը: Այստեղ հեղինակը, հենվելով անցյալի ջատագովական հարուստ գրականության վրա, իր քննադատության սլաքն ուղղում է հեթանոսական, պարսից մազդեզաց կրոնի, հունական փիլիսոփայության, Մարկիոնի գնոստիկյան ուսմունքի դեմ: Քրիստոնեության պաշտպանության անհրաժեշտությունը զգացվեց նաև հետագայում: Այսպես, տաթևյան դպրոցի սաները՝ Գրիգոր Տաթևացին և Մատթեոս Ջուղայեցին, շարադրել են մասնավոր աշխատություններ ընդդեմ իսլամի հակաքրիստոնեական թյուր տեսությունների:

VI դարից հետո եկեղեցաքաղաքական իրավիճակը փոխվում է. Բյուզանդական կայսրությունն իր ծավալապաշտական նպատակներին հասնելու համար փորձում է այդ իրականացնել գաղափարաբանական ճնշումների ճանապարհով: Կայսրության գաղափարական խոսափողը դարձած Հույն եկեղեցին ջանք է թափում հայերին թելադրել Քաղկեդոնի ժողովի (451 թ.) քրիստոսաբանական ուսմունքը՝ երկաբնակությունը: Մինչդեռ Հայ եկեղեցին, հավատարիմ մնալով առաջին երեք Տիեզերաժողովների (Նիկիա՝ 325 թ., Կ. Պոլիս՝ 381 թ., Եփեսոս՝ 431 թ.) որոշումներին ու Կյուրեղ Ալեքսանդրացու (+444 թ.) քրիստոսաբանությանը, ընդդիմանում է հունական կողմի վարչաքաղաքական, դավանական նկրտումներին: Առավել արդյունավետ կազմակերպելու համար այս պայքարը Հայ եկեղեցու հայրերը շարադրում են դավանաբանական- հակաճառական երկեր, որոնցում պաշտպանում են Ազգային եկեղեցու քրիստոսաբանական սկզբունքները: Ալեքսանդրիայի պատրիարք Տիմոթեոս Կուզի (+477 թ.) «Հակաճառության» օրինակով գրվում ու կազմվում են դավանաբանական աշխատություններ, որպիսիք են Կոմիտաս կաթողիկոսի օրոք (VII դ.) կազմված «Կնիք հաւատոյ» ժողովածուն, Մաթուսաղայի, Հովհան Մայրագոմեցու, Դավիթ Փիլիսոփա Հարքացու (VII դդ.), Սահակ Մոուտ (IX դ.) վարդապետների, Հովհաննես Սարկավագի (+1129 թ.), Ներսես Շնորհալու (+1173 թ.) դավանաբանական աշխատու-

թյունները: Դավանաբանական աշխատություններ գրվում են նաև ներեկեղեցական խնդիրների լուծման համար. VII-VIII դդ. եկեղեցու անդորրը խախտող վտանգավոր հոսանքներից էին պատկերամարտական, պավլիկյան, երևութական (դոկետիզմ) շարժումները, որոնք խստագույնս դատապարտվում են Վրթանես Քերթողի (VII դ.), Հովհան Օձնեցու (+728 թ.) կողմից:

Օրավուր տկարացող բյուզանդական կայսրության նվաճողական քաղաքականությանը փոխարինելու է գալիս լատին եկեղեցին իր ծավալապաշտական միտումներով: XIII-XV դդ. ստեղծված եկեղեցաքաղաքական կացությունը ստիպում է հայ մատենագիրներին դավանաբանական պայքարի սլաքներն ուղղել կաթոլիկ Արևմուտքի դեմ: Հայ եկեղեցին զերծ պահելու համար քաղաքական, դավանական ձուլումից՝ շարադրվում ու լայնորեն շրջանառվում են այնպիսի կարևոր աշխատություններ, որպիսիք են Վարդան Այգեկցու «Գիրք հաստատութեան եւ Արմատ հաւատոյ» (1205 թ.), «Վասն անիրաւ բամբասողաց եկեղեցւոյս Հայաստանեայց», Վանական վարդապետ Տավուշեցու (XII-XIII դդ.) «Բան եւ խոստովանութիւն հաւատոյ», Վարդան Արևելցու (1200-1271 թթ.) «Դաւանութիւն հաւատոյ ուղղափառութեան», «Թուղթ Կոստանդեայ կաթողիկոսի Հայոց...», Մխիթար Սկևռացու (XIII դ.) «Յաղագս համապատուութեան երկոտասան առաքելոց», Մովսես Երզնկացու (1250-1323) «Պատասխանիք թղթոյն Տրապիզոնի առ հատուածեալն Գրիգոր երեց», «Ընդդիմադրութիւն սակս ջրոյն խառնման», Եսայի Նչեցու (+1338 թ.) «Դաւանութիւն և խոստովանութիւն ի Սուրբ Երրորդութիւն...» երկերը, Հովհան Որոտնեցու (1315-1388) «Հաւատոյ դաւանութիւն» թուղթը, Գրիգոր Տաթևացու (1346-1409) «Գիրք Հարցմանց» հանրագիտարանային հսկայածավալ աշխատությունը, ուր հեղինակը բազմիցս քննադատում է լատին աստվածաբանության տարբեր դրույթները: Կաթոլիկ եկեղեցու դեմ իր գրիչն է շարժում նաև XVII դարի հեղինակ Հովհաննես Ջուղայեցին:

Հայ դավանաբանական գրականության մեջ կան նաև երկեր, որոնցում բացակայում է անհաշտ առճակատման ոգին: Այդպիսիք են Ներսես Շնորհալու՝ բյուզանդական արքունիքին հասցեագրած թղթերը, Մխիթար Գոշի (+1213 թ.) «Թուղթ առ վրացիս», Վարդան Այգեկցու «Վասն շատահաջ քննողացն յանդիմանութիւն» երկերը, որոնցում տիրապետող է ազգամիջյան ներդաշն հարաբերությունների գաղափարը:

Եթե դավանաբանական գրականությունը վերաբերում է եկեղեցու արտաքին կյանքին, ապա ծիսական գրականությունը՝ ներքին: Այս գրականության նպատակը եկեղեցու ներքին, ամենօրյա գործառույթը կազմակերպելն է: Սրան են ծառայում Ժամագիրք, Պատարագամատույց, Ճաշոց, Մաշտոց և այլ ծիսամատյանները, որոնք բաղկացած են մասամբ թարգմանական, մասամբ՝ ինքնուրույն միավորներից: Այդպիսիք են, մասնավորաբար, Ժամագիրք և Ճաշոց ծիսամատյանները: Ժամագիրք ծիսամատյանը բաղկացած է գլխավորապես ինքնուրույն միավորներից՝ հոգևոր երգերից, շարականներից, որոնք ստեղծվել են եկեղեցական տարբեր տոներին երգվելու համար: Առավել նշանավոր են Մեսրոպ Մաշտոցի, Սահակ Պարթևի, Հովհան Մանդակունու, Ստեփանոս Սյունեցու, Ներսես Շնորհալու շարականները: Ծիսական գործառույթի անբաժանելի մաս են կազմում նաև աղոթքները, որոնք առավելագույն խտացումով արտացոլում են հոգևոր հույզը, Աստծո հետ հաղորդակցման եղանակները: Աղոթքի կատարելատիպ է Գրիգոր Նարեկացու «Մատեան ողբերգութեան»-ը: Բազում աղոթքներ ունեն Հովհաննես Սարկավագը, Մխիթար Գոշը, Հովհաննես Գառնեցին (XIII դ.), Գրիգոր Սկևռացին (XIII դ.), Հակոբ Նալյանը, Ղազար Ջահկեցին, Սիմեոն Երևանցին, Պետրոս Բերդումյանը և ուրիշներ: Խորհրդակատարության իմաստը հասկանալու համար ծիսական մատյաններն արդեն վաղ միջնադարից ենթարկվել են հանգամանալից բացատրության: Այդպիսիք են Գրիգորիս Արշարունու (VII-VIII դդ.) «Մեկնութիւն ընթերցուածոց», Հովհան Օձնեցու «Յաղագս եկեղեցւոյ», «Ի խորհուրդ եկեղեցւոյ», Ստեփանոս Սյունեցու «Մեկնութիւն ժամակարգութեանց», Սամվել Կամրջաձորեցու «Ի տօնից տերունականաց» երկերը, Խոսրով Անձևացու (X դ.) Պատարագի, Ժամակարգութեան, Ներսես Լամբրոնացու (+1197 թ.), Հովհաննես Արճիշեցու (XIV դ.) Պատարագի մեկնությունները և այլն: Շարականներն ու աղոթքները նմանապես լուսաբանվել են. հայտնի են Վանական վարդապետ Տավուշեցու «Մեկնութիւն Ամբակումի աղոթքի», Վարդան Արևելցու «Տեսութիւն Անթառամ ծաղիկ շարականին», ինչպես նաև հայր Գաբրիել Ավետիքյանի «Բացատրութիւն շարականաց» երկերը:

Հասարակության իրավահարաբերությունները կազմակերպելու նպատակով Հայ եկեղեցու հայրերը ոչ միայն թարգմանում են եկեղեցաժողովնե-

րի (Նիկիա, Անկյուրիա, Նեոկեսարիա, Անտիոք, Գանգրա), Եկեղեցու մեծանուն հայրերի (Աթանաս Ալեքսանդրացի, Բարսեղ Կեսարացի, Մակար Մեծ, Գրիգոր Աստվածաբան, Եպիփան Կիպրացի և ուրիշներ) կանոնական հրահանգներն ու որոշումները, այլև իրենք իսկ սահմանում կանոններ և իրավիճակի թելադրանքով հոչակում տարաբնույթ հրահանգներ: Այսօր հայտնի են Սահակ Պարթևի, Հովհան Մանդակունու, Ներսես կաթողիկոսի և Ներշապուհ Մամիկոնեից եպիսկոպոսի, Աբրահամ Մամիկոնեից եպիսկոպոսի կանոնները, որոնք խմբագրել, իմի է բերել Հովհան Օձնեցի կաթողիկոսը (+728 թ.): XI դարում դրանք համալրվում են «Սիոնի հայոց կաթողիկոսի», Եղիշեի, «Վաչագանայ Աղուանից արքայի» և այլոց կանոններով: Նվազ կարևոր դեր չեն կատարում Մխիթար Գոշի «Հայոց Դատաստանագիրքը» (1184 թ.), Դավիթ Ալավկա որդու (XII դ.) կանոնները, Կիլիկյան Հայաստանի համար Սմբատ Գունդստաբլի Դատաստանագիրքը (1265 թ.), որ հիմնված է Գոշի աշխատության վրա: Կիլիկյան Հայաստանում իրավական ուժ է ստանում նաև «Անտիոքի ասսիզներ» երկը, որ հին ֆրանսերենից հայերեն է թարգմանում նույն Սմբատ Գունդստաբլը: XVIII դարի կեսերին իր դատաստանագրքով է առաջնորդվում Աստրախանի հայ համայնքը:

Հայ միջնադարի մտավոր մշակույթի պատմության մեջ խիստ կարևոր դեր է կատարել պատմագրությունը: Հայ պատմիչների համար բովանդակ միջնադարում պատմական անցուդարձի, իրադարձությունների արձանագրության, փաստական նյութի մատուցման չափանիշ են եղել քրիստոնեական պատմագրության հայր Եվսեբիոս Կեսարացու «Եկեղեցական պատմությունն» ու պատմահայր Մովսես Խորենացու «Հայոց պատմությունը»: Վերջինիս ունեցած պատմահասարակական արժեքի մասին է վկայում այն փաստը, որ այդ երկը հայ դպրանոցներում դարեր շարունակ կիրառվել է իբրև դասագիրք: Քրիստոնեական և հայոց ազգային պատմագրության ավանդներով են շարադրված Ագաթանգեղոսի, Փավստոս Բուզանդի, Ղազար Փարպեցու, Եղիշեի, Հովհան Մամիկոնյանի, Ղևոնդ երեցի, Ստեփանոս Ասողիկ Տարոնեցու, Հովհաննես Դրասխանակերտցու, Կիրակոս Գանձակեցու և այլոց պատմագրական երկերը, որոնք արժեքավոր են ոչ միայն Հայոց, այլև Մերձավոր Արևելքի պատմության շատ դրվագների լուսաբանության համար:

Գրականություն

Եզնիկ Արք. Պետրոսյան, *Հայրաբանություն. Նախանիկեական շրջան*, Բ տպ., Երևան, 2017:

Զարբհանալեան Գ., *Հայկական հին դպրութեան պատմութիւն (Դ-ԺԳ դար) բարձրագոյն դպրոցաց համար*, 3-րդ տպ. յաւելուածօք եւ փոփոխութեամբք, Վենետիկ 1897:

Պողարյան Ն., *Հայ գրողներ (Ե-ԺԷ դար)*, Երուսաղեմ, 1971:

Քյոսեյան Հ., *Եկեղեցու հայրեր, վարդապետներ (IV-VIII դդ.)*, Երևան, 2007:

Քյոսեյան Հ., *Ներածություն հայ եկեղեցական մատենագրության*, Երևան, 2018:

Аман А., Путь отцов: Краткое введение в патристику, Москва, 1994.

Святитель Филарет Черниговский (Гумилевский), *Историческое учение об Отцах Церкви*, Т. 1-3, Москва, 1996.

Сагарда Н. И., Сагарда А. И., *Полный курс лекций по патрологии*, СПб, 2004.

ԹԱՐԳՄԱՆԱԿԱՆ ՄԱՏԵՆԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆ, ՄՇԱԿՈՒԹԱՅԻՆ ԿԱՊԵՐ ԵՎ ՓՈԽԱՌՆՉՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

Գոհար Մուրադյան

բանասիրական գիտ. դոկտոր
Մատենադարան

ՀԻՆ ՀՈՒՆԱՐԵՆ ԵՎ ՀԱՅԵՐԵՆ ԹԱՐԳՄԱՆՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ ՀԻՆ ՀՈՒՆԱՐԵՆԻՑ. ԴԱՍԱԿԱՆ ՇՐՋԱՆԻ ԵՎ ՀՈՒՆԱԲԱՆ ԴՊՐՈՑԻ ԹԱՐԳՄԱՆՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

Ա. **Հին հունարենը հին Հունաստանի լեզուն էր**, որը քաղաքական և մշակութային ծաղկման գագաթնակետին հասավ մ.թ.ա. V դարում՝ ստեղծելով մինչ այդ աշխարհում չտեսնված բարձր մակարդակի արվեստ և գրականություն: Հելլենիստական դարաշրջանում (մ.թ.ա. 323–31 թթ.) հունարենը դարձավ միջազգային լեզու, հունական մշակույթը տարածվեց ողջ Արևելքում:

Մ.թ.ա. 146 թ. Հունաստանն ընկավ Հռոմի տիրապետության տակ և, քաղաքականապես ենթարկվելով նրան, ենթարկեց նոր պետությունն իր մշակույթով: Հին հունարենը Հռոմեական կայսրության երկրորդ պաշտոնական լեզուն դարձավ՝ լատիներենից հետո:

Երբ Կոնստանտինոս Մեծ կայսրը Բյուզանդիոն քաղաքը՝ ապագա Կոստանդնուպոլիսը, 330 թ. դարձրեց Հռոմեական կայսրության մայրաքաղաք (նաև օրինականացրեց քրիստոնեությունը), հունարենն այլևս Արևելյան Հռոմեական կայսրության (IV-XV դդ., իսկ XVI դարից սկսած, եվրոպացի պատմաբաններն այն անվանել են Բյուզանդական) լեզուն էր՝ աստիճանաբար վերափոխվելով միջնադարյան կամ բյուզանդական հունարենի: Նոր հունարենը բավական հեռացել է հնից, սակայն նրա տարբերակներից մեկը՝ դասականին միտված «կաթարևվուսան», ավելի մոտ է նրան, քան խոսակցական «դիմոտոկին»:

Բ. **Հին հունարեն ամենահին** արձանագրությունները մ.թ.ա. VIII դարից են: **Հունարեն այբուբենը՝** բաղկացած 24 տառից, փոխառված է փյունիկյանից՝ մի կարևոր տարբերությամբ. այն աշխարհում առաջին այբուբենն է, որ հատուկ տառեր ունի ձայնավորների համար:

Հունարեն այբուբենից են ծագում լատինական և սլավոնական այբուբենները: Հայերեն և վրացերեն (նաև աղվաներեն) գրերը ստեղծելիս Մաշտոցը հետևել է հունարեն այբուբենին, փոխելով տառերի ձևը, սակայն կիրառելով նույն ֆոնետիկ՝ հնչույթային սկզբունքը և տառերը դասավորելով հիմնականում նույն հերթականությամբ (երեքում էլ ավելի շատ տառ կա, ուստի դրանք ներմուծված են հունարենին համապատասխանող տառերի միջև):

Գ. **Հին հունարենը համաշխարհային մշակույթի** կարևորագույն, դասական լեզուներից մեկն է: Նրանով ստեղծվել է հսկայածավալ գրականություն՝ Հոմերոսի (մ.թ.ա. մոտ VIII դ.) էպիկական պոեմները՝ «Իլիական»-ը և «Ոդիսական»-ը, Աթենքի Ոսկեդարի (մ.թ.ա. V-IV դդ.) պատմագիրների (Հերոդոտոս, Թուկիդիդես, Քսենոֆոն), փիլիսոփաների (Պլատոն, Արիստոտել), ճարտասանների (Դեմոսթենես, Լիսիաս), ողբերգակների (Էսքիլոս, Սոֆոկլես, Եվրիպիդես) երկերը, Աստվածաշունչը (Հին Կտակարանը՝ Septuaginta-ն կամ Յոթանասնիցը, թարգմանված է եբրայերենից, իսկ Նոր Կտակարանը գրվել է հունարեն), ընդհանրական եկեղեցու շատ հայրերի երկեր, բյուզանդական պատմիչների գրվածքներ և շատ ուրիշ ստեղծագործություններ:

Հին հունարենը մեծ թվով բառեր է տվել միջազգային գիտական, բժշկական և հասարակական տերմինաբանությանը: Դրանց մի մասը ուղիղ փոխառություններ են (օր.՝ «գեոգրաֆիա», «դեմոկրատիա», «մանիա»): Մյուսներն արհեստականորեն ստեղծվել են նոր ժամանակներում հունարեն (նաև լատիներեն) բառերի և արմատների կիրառությանբ (օր.՝ «անթրոպոլոգիա», «մետր», «կարդիոլոգ»):

Դ. Դեռևս նախագրային դարաշրջանում **Հայաստանը սերտ կապեր է ունեցել հունահռոմեական քաղաքակրթության հետ:** Հելլենիստական շրջանում կերտվել է Գառնիի հեթանոսական տաճարը, հունարենը (արամեերենի հետ մեկտեղ) եղել է Հայաստանի արքունիքի պաշտոնական լեզուն: Տիգրան Մեծի (մ.թ.ա. 99–55 թթ.) արքունիքում ապրել ու ստեղծագործել է հույն փիլիսոփա և ճարտասան Մետրոդորոս Սկեփսացին: Տեղեկություն կա, որ նա Տիգրանի մասին պատմական աշխատություն է գրել: Հայաստանի տարածքում

գտնվել են մի շարք հունարեն արձանագրություններ, յոթը՝ Արմավիրում. դրանցից մեկը բանաստեղծական մի հատված է պարունակում, որ ոճով հիշեցնում է Եվրիպիդեսի ողբերգությունները: Սա համահունչ է հռոմեացի հունագիր հեղինակ Պլուտարքոսի հաղորդած տեղեկությանը, ըստ որի՝ Տիգրան Մեծի որդի Արտավազդ Բ արքան (մ.թ.ա. 54–34 թթ.) հունարեն ողբերգություններ, ճառեր ու պատմական գործեր է գրել, և որ նրա արքունիքում բեմադրել են Եվրիպիդեսի «Բաքոսուհիներ» ողբերգությունը:

Հայաստանի հունարեն արձանագրություններից ամենահայտնին Գառնիի պարսպի մաս կազմող՝ Տրդատ Ա-ի արձանագրությունն է, որ հելլենիստական շրջանի այլ հուշարձանների թվում (Գառնիի տաճարը, Տիգրան Մեծի՝ հունարեն մակագրությամբ դրամ, Անահիտ դիցուհու գլուխը և այլն) պատկերված է Մատենադարանի աստիճանավանդակի աջ որմնանկարում:

Ե. Նշանակալի է **հայ միջնադարյան գրականության ու մշակույթի վրա հունական գրական ազդեցությունը**: Արևելյան Հռոմեական կամ Բյուզանդական կայսրության հետ Հայաստանը դարավոր բարդ քաղաքական փոխհարաբերություններ է ունեցել: Քրիստոնեությունը Հայաստան է մտել հունական, նաև ասորական ճանապարհով, և այնպիսի կարևոր եզրեր, ինչպես «եկեղեցի», «եպիսկոպոս», «կաթողիկոս», «սինոդ», «մարտիրոս», «կանոն», «կղերիկոս», «կիւրակէ», «հերետիկոս», փոխառվել են հունարենից:

Բյուզանդական եկեղեցու հայրերի գործերը թարգմանվել են ինչպես հայերեն, այնպես էլ արևելաքրիստոնեական աշխարհի մյուս ժողովուրդների լեզուներով՝ ասորերեն (сирийский, Syriac), վրացերեն, եթովպերեն (Ethiopian, эфиопский), ղպտերեն կամ ղպտիերեն (коптский, Coptic), արաբերեն՝ քրիստոնյա արաբների ձեռքով, իսկ X դարից հետո՝ նաև հին սլավոներեն:

Հայոց գրերը ստեղծելուց անմիջապես հետո Մաշտոցն ու Սահակ Պարթևը սկսեցին թարգմանել Աստվածաշունչը: V դարի առաջին կեսին հունարենից թարգմանվել են նաև շատ ուրիշ երկեր: Ամենահռչակավորը Եվսեբիոս Կեսարացու (Евсевий Кесарийский, Eusebius of Cesarea) «Ժամանակագրությունը» կամ «Քրոնիկոն»-ն է (“Хроника”, “Chronicle”): Այդ երկհատոր աշխատության հունարեն սկզբնագրի միայն բեկորներ են պահպանվել, իսկ ամբողջական երկը՝ միայն հին հայերեն թարգմանությամբ (մեկ ձեռագրով՝ Մատենադարանի ձ. հ^{ր} 1904, ԺԳ դ.):

Վաղ՝ դասական շրջանի թարգմանություններից նշենք նաև եկեղեցական

կանոնները (որ մտան «Կանոնագիրք հայոց» ժողովածուի մեջ), եկեղեցու Պատարագամատույցը, Ժամագիրքը, «Բարոյախօս» (“Physiologus”) ժողովածուն, Հովհան Ոսկեբերանի ճառերն ու մեկնողական երկերը, եկեղեցու այլ հայրերի գրվածքներ, սրբերի վարքեր ու վկայաբանություններ և այլն:

Զ. V դարում սկիզբ առած **հայ գրական լեզուն անխուսափելիորեն ենթարկվել է հունարենի ազդեցությանը:** Առաջին թարգմանիչները գործ ունեին լայն զանգվածների հետ, հետևաբար ձգտում էին գրել հնարավորինս հասկանալի, բնական լեզվով և խուսափել հունարենի ազդեցությունից: Այնուամենայնիվ, թարգմանելիս հնարավոր չէ բոլորովին խուսափել աղբյուր լեզվի ազդեցությունից, և այդպիսի ազդեցության դեպքեր վաղ, այսպես կոչված «դասական շրջանի» թարգմանություններում երբեմն գտնում ենք: Զէ՞ որ հունարենը բազմադարյա գրական ավանդույթ ուներ, հղկված լեզու էր՝ ունակ արտահայտելու ամենատարբեր բարդ հասկացություններ, մշակված շարահյուսությամբ, տարբեր բնագավառների եզրերի համակարգով, բազմազան ոճական արտահայտչամիջոցների հարուստ զինանոցով: Հայերենը նոր էր ոտք դնում այդ ուղու վրա:

Շատ բառեր, հատկապես բարդ, տառացի թարգմանել են հունարենից՝ պատճենել (calk/calque, калькировать): Բերենք օրինակներ. «ողջակէզ», «քարկոծ», «նորատունկ», «եղբայրասպան», «մահաբեր»... Կան նաև «իմաստային պատճենման» դեպքեր, երբ որևէ բառ լրացուցիչ իմաստ է ստանում՝ աղբյուր լեզվի համապատասխան բառի երկրորդական կամ փոխաբերական իմաստը: Այդպիսի պատճենում է «վկայ» բառը, որ հունարենի ազդեցությամբ ստացել է «մարտիրոս, նահատակ» իմաստը: «Երէց» («ավագ»), հունարենի ազդեցությամբ ստացել է «քահանա» իմաստը և այլն:

Կան նաև շարահյուսական հունաբանությունների առանձին դեպքեր:

Է. Հայ հին գրականության մի կարևոր շրջան ստացել է «***Հունաբան դպրոց***» անվանումը: Այն վերաբերում է մոտավորապես V դարի երկրորդ կեսից մինչև VIII դար արած թարգմանություններին, որոնցում հունարենի լեզվական ազդեցությունը շատ ավելի զգալի է, քան վաղ՝ դասական շրջանում, երբ թարգմանվեցին եկեղեցու կարիքների համար անհրաժեշտ գրքերը:

Հունաբան դպրոցի թարգմանությունները ավելի բարդ գործեր են: V դարի կեսերին ողջ քրիստոնյա աշխարհը համակած դավանաբանական վեճերում

կողմնորոշվելու համար հայերը ձեռնամուխ եղան մի կողմից եկեղեցու հայրերի աստվածաբանական երկեր, մյուս կողմից՝ գիտական գրվածքներ, այսինքն՝ բյուզանդական այդ ժամանակի դպրոցում տարածված դասագրքերը, թարգմանելուն. եկեղեցու IV դարի հայրեր՝ կապադովկացի Գրիգոր Նազիանզացու (Gregory of Nazianze, Григорий Назианзин), Բարսեղ Կեսարացու (Василий Кесарийский, Basil of Cesarea) և Գրիգոր Նյուսացու (Григорий Нисский, Gregory of Nyssa) ճառերը, Նեմեսիոս Եմեսացու (Немесий Эмесский, Nemesius of Emesa) «Մարդու բնության մասին» մարդակազմական երկը, հույն քերական Դիոնիսիոս Թրակացու (Дионисий Фракийский, Dionysius the Thrax) «Քերականության արվեստը», Ափթոնիոս Անտիոքացու (Афтоний Антиохийский, Aphthonius of Antioch) ճարտասանական վարժությունների դասագիրքը, ընդ որում՝ տեսական հատվածները թարգմանված են, իսկ դրանք լուսաբանող նմուշ ճառերը՝ գրված ինքնուրույն (ժողովածուն կոչվում է «Գիրք պիտոյից», (“Книга хрий”, “Book of Chreia”), Արիստոտելի երկու կարևորագույն տրամաբանական երկերը՝ «Ստորոգությունները» (“Категории”, “Categories”) և «Մեկնության մասին» (“Об истолковании”, “On Interpretation”), Պլատոնի մի քանի երկ, Դավիթ Անհաղթի փիլիփոփայական գործերը և շատ ուրիշ գրվածքներ:

Հունարեն կորսված սկզբնագրով երկերից նշենք Տիմոթեոս Կուզի Քաղկեդոնի ժողովի մերժումը («Հակաճառութիւն»), որ դավանաբանական երկ է՝ թարգմանված խիստ հունաբան լեզվով, պահպանվել է մեկ վաղ (X դ.) ձեռագրով՝ ՄՄ ձ. Հմր 1958:

Ուշագրավ են Փիլոն Ալեքսանդրացու երկերը (մեծ մասամբ՝ Աստվածաշնչի մեկնություններ), որոնց մի զգալի մասը հայերեն թարգմանեցին հունաբան դպրոցի թարգմանիչները: Այդ թարգմանությունների կեսից ավելին՝ շատ կարևոր գրվածքներ, չունի պահպանված հունարեն սկզբնագրեր, այլ միայն հայերեն թարգմանություն:

Ը. ***Հունաբան թարգմանիչները*** բարդ՝ դավանաբանական խնդիրների նվիրված և գիտական գրվածքների բովանդակությունը ճշգրիտ վերարտադրելու համար գիտակցաբար պատճենում էին հունարեն բառեր, հետևում էին հունարենի շարադասությանը, նաև պատճենում հունարենին հատուկ, իսկ հայերենին խորթ շարահյուսական կառույցներ: Արդյունքում ստացվում էր արհեստական, հունաբան, այսինքն՝ հունարենից խիստ ազդված, գրաբար:

Հունաբան լեզվի ամենից արտառոց արտահայտությունը որոշ թարգմանություններում արհեստական քերականական ձևերն են, օրինակ՝ իգական սեռի դերանուններ («սէ», «դէ», «նէ»), արհեստական բայական ձևեր, արհեստական հոլովական վերջավորություններ ու նախդիրներ և այլն:

Հունաբան լեզվի ամենից ակնառու հատկանիշը նախաածանցավոր բառերն են (օր.՝ «արտադրել», «բացատրութիւն», «պարունակել»): Ավելի մեծ թիվ են կազմում հունարենից պատճենված բարդ (օր.՝ «աստուածաշունչ», «գնդաձև», «ուղղանկիւն») և վերջածանցավոր (օր.՝ «էակ», «էապէս», «մոլորակ») բառերը: Թարգմանիչները նաև իմաստային պատճենման եղանակով են նոր բառեր ստեղծել, մեծ մասամբ՝ տերմիններ (օր.՝ «դէմք» [քերականական], «սահման» [«սահմանում»]):

Թ. ***Հունարենից թարգմանություններ արվել են ողջ միջնադարի ընթացքում***: Հայտնի է Գրիգոր Բ Վկայասեր կաթողիկոսը (1066-1105 թթ.), որը հունարենից թարգմանել է տվել բազմաթիվ սրբերի վարքեր ու վկայաբանություններ և դրա համար ստացել այդ մականունը:

Ժ. Մատենադարանում կան ***հունարեն և լատիներեն ձեռագրեր***. ինը ամբողջական XVI-XIX դդ. հունարեն ձեռագիր՝ այլալեզու ձեռագրերի ֆոնդում, 75 պատառիկ՝ հայերեն ձեռագրերի պահպանակներ (защитные листы, guard-leaves, pages de guarde), և 20 ինքնուրույն միավոր հանդիսացող պատառիկ (фрагменты, fragments):

Մատենադարանն ունի 27 լատինատառ ձեռագիր և 112 պատառիկ, մեծ մասամբ հայերեն ձեռագրերի պահպանակներ են, իսկ 21-ը՝ ինքնուրույն միավորներ: Ձեռագրերից 15-ը լատիներեն են, 3-ը՝ գերմաներեն, 2-ը՝ ֆրանսերեն, մնացածները երկլեզվյան՝ լատիներեն և որևէ այլ լեզվով: Գրվել են IX-XVIII դարերում Գերմանիայում, Իտալիայում, Լեհաստանում, Ֆրանսիայում, Նիդերլանդներում և այլն:

Գրականություն

Մանանդեան Յ., *Յունաբան դպրոցը և նրա զարգացման շրջանները*, Վիեննա, 1928:

Մուրադյան Գ., *Հունաբանությունները դասական հայերենում*, Երևան, 2010:

Սարգսյան Գ., *Հելլենիստական դարաշրջանի Հայաստանը և Մովսես Խորենացին*, Երևան, 1966:

Տեր-Պետրոսյան Լ., *Հայ հին թարգմանական գրականություն*, Երևան, 1984:

Аревшатян С., *Формирование философской науки в древней Армении (V-VI вв.)*, Ереван, 1973 (երկրորդ հրատարակություն՝ 2016).

Киселева Л. И., *Каталог рукописей и фрагментов латинского алфавита, хранящихся в Матенадаране*, Ереван, 1980.

Козаржевский А. Ч., *Учебник древнегреческого языка для нефилологических факультетов университетов*, СПб, 2008 (http://www.greeklatin.narod.ru/kozar/ksrcontent.htm).

Мурадян Г., “Греческая надпись царя Тиридата из Гарни”, *Պատմա-բանասիրական հանդես*, 1981, N 3, էջ 81-94.

Фонкич Б. Л., “Греческие рукописи Матенадарана”, *Բանբեր Մատենադարանի*, 1977, № 12, էջ 305-325.

Chétanian R. V., *Catalogue des fragments et manuscrits grec du Maténadaran d’Erevan*, Turnhout, Brepols, 2008.

Mouradian G., “Les traductions arméniennes de la littérature antique et médiévale”, dans *Arménie, la magie de l'écrit (publié à l'occasion de l'exposition Arménie, la magie de l'écrit: Marseille, Centre de la Vieille Charité, 27 avril – 22 juillet 2007)*, sous la direction de Claude Mutafian (Marseille, 2007), pp. 288–291.

Գոհար Մուրադյան
բանասիրական գիտ. դոկտոր
Մատենադարան

ՀՈՒՆԱԲԱՆ ԵՎ ԼԱՏԻՆԱԲԱՆ ՔԵՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ. ՀԱՅԵՐԵՆԻ ՔԵՐԱԿԱՆԱԿԱՆ ԵԶՐԱԲԱՆՈՒԹՅԱՆ ԾԱԳՈՒՄԸ

Ա. Միջնադարյան Հայաստանում, ինչպես և Բյուզանդիայում, **գիտությունը պատկանում էր դպրոցին:** Բյուզանդական դպրոցը կայսրության ողջ պատմության ընթացքում (IV դարից մինչև 1453 թ., երբ թուրքերը գրավեցին Կոստանդնուպոլիսը) մնում էր աշխարհիկ և պահպանում անտիկ ավանդույթներն ու մշակույթը, դասական շրջանի հին հունարենը: Քերականության (որի նպատակը դասական հեղինակների գրվածքները, առաջին հերթին՝ Հոմերոսի պոեմները, ճիշտ ընթերցելն ու հասկանալն էր) հիմնական դասագիրքը մ.թ.ա. II դարի ալեքսանդրացի Դիոնիսիոս Թրակացու հունարենի «Քերականական արվեստ» (հունարեն *Τέχνη γραμματική*, լատիներեն *Ars grammatica*) երկն էր, որ հունական նախորդ քերականությունների ամփոփումն է:

Ուսումնառության հաջորդ աստիճանը ճարտասանական կրթությունն էր, որը պարտադիր էր պետական պաշտոններ զբաղեցնելու համար: Կայսրության պայմաններում, երբ որոշումներն այլևս հրապարակային քննարկումների արդյունքում չէին ընդունվում (ինչպես մ.թ.ա. V դարի դեմոկրատական Աթենքում), ճարտասանությունը դարձել էր ոչ այնքան խոսելու, որքան գրելու և ոճը մշակելու արվեստ, նույնացել էր պոետիկայի հետ: Տարածված ճարտասանական վարժությունների («նախակրթությունների») գիրք կար՝ Ափթոնիոս Անտիոքացու (IV դ.), որի հիման վրա գրվեց հայերեն «Պիտոյից գիրքը», հավանաբար V դարի վերջին, որում 10 տեսակի վարժությունների գրելու կարճ հրահանգները թարգմանված են Ափթոնիոսի հունարեն բնագրից, իսկ դրանց հետևող բուն նմուշ վարժությունները հեղինակն ինքնուրույն է շարադրել (թեմաների մի մասն Աստվածաշնչից է): «Պիտոյից գրքի» և՛ թարգմանական, և՛ ինքնուրույն հատվածները գրված են հունաբան խրթին լեզվով:

Բյուզանդական կրթության բարձրագույն աստիճանը փիլիսոփայի դպրոցն էր: Բուն փիլիսոփայությանը (որ գիտությունների գիտությունն էր) անցնելուց առաջ ուսումնասիրում էին տրամաբանություն՝ հիմնականում Արիստոտելի՝ տրամաբանությանը վերաբերող երկերով, որոնք ևս հունաբան թարգմանիչները թարգմանեցին, հավանաբար VI դարում:

Քերականությունը, ճարտասանությունը և տրամաբանությունը կազմում էին «եռյակ գիտությունները» (Արևմուտքում դրանք կոչվում էին trivium – «եռուղի»): Կային նաև «քառյակ գիտություններ» (quadrivium – «քառուղի»)՝ թվաբանություն, երկրաչափություն, աստղագիտություն և երաժշտություն: Հայաստանում քառյակ գիտությունների երկեր հունարենից թարգմանել է և ինքն էլ հեղինակել Անանիա Շիրակացին VII դարում:

Բ. **Դիոնիսիոս Թրակացու քերականական երկի թարգմանությունը** հունաբան դպրոցի առաջին գործն է (հավանաբար V դ. 2-րդ կես): Դրանում քննարկվում են հունարենի հնչյունաբանությունը, խոսքի մասերը և ձևաբանության հարցեր: Քերականության մաս են կազմում նաև առոգանությունը, տաղաչափությունը, գրականության տարբեր ժանրերի առնչվող հարցեր: Շարահյուսությունը, հետևաբար և համապատասխան եզրերը բացակայում են:

Թրակացու Քերականության հայերեն թարգմանությունը, ինչպես և նրա հետագա մեկնությունները, հունաբան են: Հունաբանությունը կամ հունարենի ազդեցությունը երկակի բնույթ ունի. թարգմանության լեզուն, այլ հունաբան թարգմանությունների նման, լի է հունարենից պատճենված բառերով, հունարենի ձևաբանական առանձնահատկություններն արտացոլելու նպատակով ստեղծված արհեստական քերականական ձևերով, ինչպես և շարահյուսական հունաբանություններով: Այդ թարգմանության մեջ է կերտվել հայերեն քերականական եզրաբանության առյուծի բաժինը:

Մյուս կողմից՝ Դիոնիսիոսի երկում դիտարկվում են հին հունարենի լեզվական առանձնահատկությունները, որոնք թարգմանության մեջ հաճախ արհեստականորեն վերագրվել են հայերենին, հայերեն օրինակներ են բերված՝ երկար ու կարճ ձայնավորներ, հունարենի որոշ երկբարբառներ (դիֆտոնգներ), երկար ու կարճ վանկեր, արական, իգական ու չեզոք սեռը, երկակի թիվը, բայի բազմաթիվ ժամանակներն ու ժամանակաձևերը և այլն:

Ձնայած հունարենի քերականությունը կարծես պարտադրված է հայերենին, մյուս կողմից թարգմանիչը երբեմն շեղվել է հունարեն բնագրից ու, թեև ոչ հետևողականորեն, հայերենի իրական փաստեր հաղորդել՝ տառերի թիվը ոչ թե 24 է նշել (ինչպես հունարենում է), այլ 36, 28 նախադրության փոխարեն՝ 50, հունարենի էոլական բարբառը փոխարինել է հայկական բարբառներով՝ հիշատակելով «գորդայիցն» բարբառը և այլն:

Քերականական դրույթները լուսաբանող օրինակները թարգմանիչը երբեմն փոխարինել է հայկական կամ աստվածաշնչյան օրինակներով՝ սկզբնագրի «Սոկրատես»-ը՝ «Պօղոս»-ով, «Հոմերոս»-ը՝ «Պետրոս»-ով, «Քեյրիսոֆոս» բարդ անունը՝ «Նորայր» բարդ անվամբ, «հայրանունական անվան» օրինակ «Պելևսյան Էակյան Աքիլլես»-ը (Պելևսի որդի և Էակոսի թոռ)՝ «Համազասպեան Մանուէղ»-ով, իգական հայրանունական անուններ «Պրիամիս, Պելիաս, Ադրաստիանե»-ն (առասպելական Պրիամոսի, Պելիասի, Ադրաստոսի դուստր)՝ «Վարդենի, Մանանոյշ, Տրդատուհի, Վարդոց»-ով: Որպես համեմատության օրինակ Դիոնիսիոսը գրում է. «Աքիլլեսը քաջ է Այաքսից կամ Աքիլլեսը քաջ է տրոյացիներիցե, իսկ թարգմանիչը՝ «Դավիթը քաջ է Սավուղից կամ Դավիթը քաջ է գեթացիներից» (Աստվածաշնչում հիշատակվող մի ցեղ է):

Այս հայացված օրինակները կարծես պիտի մեղմեին արհեստական հունաբան լեզվով թարգմանված քերականության դժվարհասկանալի բնույթը:

Գ. Դիոնիսիոսի «Քերականության» **հայերեն մեկնություններ** են գրել Դավիթ Քերականը (երբեմն նույնացվում է Դավիթ Անհաղթի հետ), Անանուն մեկնիչը, Մովսես Քերթողը (երբեմն նույնացվում է Մովսես Խորենացու հետ), Ստեփանոս Սյունեցին (VIII դ.), Գրիգոր Մագիստրոսը (XI դ., նա նաև Հոմերոսի մասին կենսագրական տեղեկություններ է հաղորդել՝ համահունչ Հոմերոսի հունական կենսագրություններին), XII-XV դարերի հեղինակներ Վարդան Արևելցին, Հովհաննես Երզնկացին, Հովհաննես Ծործորեցին, Եսայի Նչեցին, Առաքել Սյունեցին, իսկ XVII դարում Դավիթ Զեյթունցին, որոնք հաճախ կրկնում են միմյանց: Երբեմն մեկնիչները, ասես զգուշավորությամբ, փորձում են հաղթահարել Դիոնիսիոսի քերականության անհամապատասխանությունը հայերենին՝ նշելով, որ այսինչ փաստը չկա հայերենում («ի հայումս»):

Քերականության թարգմանությունն իր հետ բերեց ոչ միայն բազմաթիվ նոր հասկացություններ, ինչն արտահայտվեց երկու հարյուրից ավելի եզրերի կերտմամբ, այլև եզրեր կերտելու հիմնական սկզբունքները: Դա հեշտացրեց հունաբան դպրոցի հետագա փուլերում փիլիսոփայական երկերի թարգմանությունը, ինչպես նաև տարբեր ժամանակաշրջաններում, ընդհուպ մինչ օրս, գիտական հասկացությունների համար հայերեն համարժեքների ստեղծումը:

Դիոնիսիոս Թրակացու քերականությունից ազդվել է նաև XIV դարի ունիթոռական շարժման ներկայացուցիչ Հովհաննես Քոնեցին «Ցաղագս քերականին» երկում: Նա նշում է, որ ունեցել է նաև լատիներեն աղբյուրներ, կարևորագույնը՝ VI դարի հեղինակ Պրիսկիանուսի *Institutiones grammaticae*-ն («Քերականական հիմնադրույթներ»), որին հետևելով՝ անդրադարձել է շարահյուսական խնդիրների: Օրինակները Քոնեցին հաճախ բերել է իր ժամանակի կենդանի միջին հայերենից, նաև ներմուծել մի քանի կարևոր նոր եզր:

Դ. Ավելի ուշ շրջանի՝ **լատինաբան քերականություններում** նույնպես արտացոլված է Թրակացու թարգմանության, նաև Հովհաննես Քոնեցու տերմինաբանությունը, սակայն նոր եզրեր էլ են ստեղծվել, որոնք այսօր կիրառվում են:

Լատինաբան հայերեն է կոչվում XVII դարում Հռոմում «Հավատի տարածման սուրբ միաբանությանը» (Sancta Congregatio de propaganda fide, հիմնադրվել է 1622 թ.) կից 1627 թ. հիմնված դպրոցից դուրս եկած կաթոլիկ քարոզիչների և նրանց հետևորդների՝ լատիներենի վրա ձևված գրաբարը: Հայ գրականության մեջ տարածված այդ արհեստական գրաբարը մինչև XVIII դարի վերջերը համարվել է բարձր ու գիտական լեզու: Իսկ Մխիթար Սեբաստացի Աբբահայրը 1730 թ. իր հրատարակած գրաբարի քերականության մեջ կոչ է արել հեռանալ դրա ծայրահեղ արտահայտումներից, և այն դուրս է եկել գործածությունից 1779 թ. Միքայել Չամչյանի գրաբարի քերականության լույսընծայումից հետո:

Այդ լեզուն կոչվում է լատինաբան հայերեն կամ գրաբար, որովհետև դրանով գրվել են լատիներենից թարգմանված գործեր՝ լատիներենի ազդեցությունը կրող արհեստական լեզվով, ինչպես որ ավելի վաղ՝ V-VIII դարերի հունաբան թարգմանությունների լեզուն էր ազդված հունարենից:

Լատինաբան գրաբարով գրված շատ երկեր մինչ օրս հրատարակված չեն, իսկ ուրիշները տպագրվել են անմիջապես գրվելուց հետո՝ Հռոմում,

Ամստերդամում՝ Թովմաս, Մատթեոս և Ղուկաս Վանանդեցի եղբայրների և Ոսկան Երևանցու ձեռքով, Վենետիկում (սրանց վրա լատիներենի ազդեցությունը առավելագույնն է), Մարսելում և այլն:

Լատինաբան հայերենով շատ գործեր թարգմանվեցին, գրվեցին բովանդակությամբ դրանց հարող երկեր, երբեմն՝ երկլեզու (լատիներեն և հայերեն): Դրանք հիմնականում եկեղեցական (կաթոլիկ դավանանքը քարոզելու նպատակ հետապնդող), փիլիսոփայական, պատմական, ճարտասանական, քերականական գրվածքներ ու բառարաններ են: Պատմական որոշ երկերի նպատակն էր հայ կաթոլիկ գործիչների և Հռոմի փոխհարաբերությունների լուսաբանումը: Ամենակարևոր պատմական երկերը կաթոլիկ միսսիոներների գրչի գործ են՝ Ֆրանսիացի Հակոբ Վիլլոտի (Jacobus Villotte) «Պատմագրութիւն կաթուղիկոսաց և թագաւորաց հայոց» (Վենետիկ, 1713) և իտալացի Կղեմես Գալանոսի (Clemens Galanus) «Միաբանութիւն հայոց սուրբ եկեղեցւոյն ընդ մեծի սուրբ եկեղեցւոյն Հռոմայ» (2 մաս, Հռոմ, 1658 և 1660, լատիներեն՝ *Conciliatio ecclesiae Armenae cum Romana*). շարադրանքը հայերեն և լատիներեն է, զուգադիր էջերի վրա:

Ե. Գոյություն ունեն **լատինաբան հայերենը կանոնակարգող քերականություններ:** Հովհաննես Հոլով Կոստանդնուպոլսեցու քերականությունը լատինաբանների «պաշտոնական քերականությունն» էր (1674, նույնը 1675 թ. լույս է տեսել նաև լատիներեն: Նույն թվականին նա լատիներենի հայերեն շարադրված քերականություն է լույս ընծայել): Դրանց նախորդել են Յոհան Յոախիմ Շրյոդերի *Արամեան լեզուի գանձ* լատիներեն գիրքը (1711, որ ներառում է գրաբարի և աշխարհաբարի ձևաբանությունն ու շարահյուսությունը, հնչյունաբանությունը, ուղղագրությունը, ստուգաբանական դիտարկումներ, բարբառների առաջացման, հայ երաժշտության ու տաղաչափության հարցեր), Հակոբ Վիլլոտի լատիներեն-հայերեն բառարանը՝ Dictionarium novum latino-armenium (1714), Ֆրանցիսկոս Ռիվոլայի (Francisco Rivola)՝ լատիներեն գրված *Dictionarium armeno-latinum* (1633) և *Grammatica armena* (1624), Կղեմես Գալանոսի՝ զուգահեռ լատիներեն և հայերեն «Քերական և տրամաբանական ներածութիւն»-ը (1645), Ոսկան Երևանցու հայերեն քերականությունը (Ամստերդամ, 1666, որ XVII դ. Իտալացի փիլիսոփա Տոմազո Կամպանելլայի «Քերականության» թարգմանության համառոտ տարբերակն է, իսկ ամբողջական թարգմանությունն անտիպ է):

XVIII դարում լատինաբան ավանդույթներով քերականություններ են գրել Սիմեոն Ջուղայեցին, Հովհաննես Ջուղայեցի Մրքուզը, Խաչատուր Արզրումեցին:

«Լատինատիպ» քերականությունների նպատակը ոչ հայ գործիչներին (հիմնականում կաթոլիկ միսիոներներին), նաև հայերին գրական հայերեն՝ գրաբար սովորեցնելն էր՝ «արտաքին գրքերի», այսինքն՝ հունաբան գրաբարով գրված փիլիսոփայական գործերի հիման վրա: Իսկ լատիներեն քերականության կաղապարի օգտագործումը ոչ թե հայերենը լատինականացնելու փորձ էր, այլ հայագիտության համար Արևմուտքի հետ մրցակցությանը դիմանալու միակ միջոց:

Զ. Լատինաբան հայերենը խարսխված է հունաբան հայերենի վրա: Լատինաբանները հաճախ վերցնում էին հունաբան թարգմանիչների ստեղծած, բայց հազվադեպ գործածված արհեստական բառերը, քերականական ձևերն ու շարահյուսական օրինաչափությունները և ընդլայնված, համակարգային կիրառություն հաղորդում դրանց: Դա կարելի է բացատրել ոչ միայն Դիոնիսիոս Թրակացուց ու նրա մեկնիչներից եկող ավանդույթի ուժով, այլև այն փաստով, որ հին հունարենն ու լատիներենը որոշ կառուցվածքային ընդհանրություններ ունեն, որոնք հատուկ չեն հայերենին, ուստի լատիներենից ազդվելիս օգտագործել են արդեն հունարենից ազդված ձևերը (անշուշտ հանդիպում են նաև զուտ լատիներենի կաղապարով ստեղծված բառեր ու ձևեր):

Ինչպես հնում հունարենից պատճենված բազում բառեր ու քերականական ձևեր հարստացրել են հայերենի բառապաշարն ու հնարավորությունները, իսկ մի մասն էլ չափից դուրս արհեստական է թվացել և դուրս մղվել կիրառությունից, նույնը տեղի է ունեցել լատինաբան հայերենի կերտած նորաբանությունների հետ:

Հունաբան արհեստական նախածանցներով զգալի թվով բառեր (դրանք կերտում են հունաբան հայերենի ամենից աչքի զարնող նկարագիրը) գրաբարի և արդի գրական հայերենի անկապտելի մասը դարձավ, օրինակ՝ «ապացոյց», «արտադրել», «բաղդատել», «բացակայ», «գերազանցել», «ենթադրութիւն», «հակասութիւն», «համաձայնութիւն», «մականուն», «յարացոյց», «նախատիպ», «ներածութիւն», «շարունակութիւն», «պարունակել», «ստորո-

գեալ», «տարբերութիւն», «տրամադրութիւն», «փոխադրել»): Իսկ ուրիշ նման-օրինակ բառեր այլևս չեն կիրառվել և այսօր անհասկանալի են կամ այլ իմաստ ունեն, օրինակ՝ «ապաբանութիւն» (պաշտպանական ճառ), «առէակել» (հարել, կցվել), «արտանուագ» (աններդաշնակ), «դերհիւսիսական» (անտարկտիկական՝ հարավային), «ենթագրութիւն» և «ստորագրութիւն» (ուրվագծում, նկարագրություն) և այլն:

Լատինաբանները ևս բառեր են կերտել նույն՝ հունաբան նախածանցների օգնությամբ, և դրանց թվում կան այնպիսիք, որ համընկնում են ժամանակին հունաբանների կերտածների հետ, նաև բառեր, որոնք այժմ էլ օգտագործելի ու հասկանալի են, օրինակ՝ «արտահանել», «արտահոսել», «գերապայծառ», «ներփակել», «պարագայ», «պարունակել», «տրամադրութիւն», «փոխարկել»: Կան նաև բառեր, որոնք այլևս չեն կիրառվել, սակայն հնարավոր է կռահել դրանց իմաստը («արտաքարշել», «հակազինել», «նախադրել», «նախանկատել», «նախաճանաչել»), իսկ ուրիշներինը հասկանալի կդառնա միայն, եթե կարողանանք գտնել կամ գոնե ենթադրել, թե ինչ լատիներեն բառից են պատճենվել՝ «առազդել» – admoneo (հորդորել), «համահետևեալ» – consequens (հետևողական), «համանկատումն» – contemplatio (մտորում), «ներազսպել» – coerceo (կաշկանդել), «ներընդունել» – includo (ընդգրկել), «տարացնդել» – dissipor (ցրվել, տարածվել), «տրամակշռական» – deliberativus (խորհրդակցական) և այլն:

Լատինաբան քերականական ձևերից նշենք միայն մեկը, որն առաջին հերթին աչքի է զարնում լատինաբան գրքերի տիտղոսաթերթին՝ «թարգմանեցեալ», «տպեցեալ», «շարադրեցեալ»: Սրանք արհեստական ձևեր են՝ գրաբարի կանոնավոր «թարգմանեալ», «շարադրեալ» ձևերի փոխարեն («տպել»-ը ուշ կիրառություն ունի): Կարծես թե «-եցեալ» վերջածանցով շեշտել են դերբայի կրավորական իմաստը:

Այսպիսի արտառոց բառերն ու քերականական ձևերը ստիպեցին հեղինակներին հետզհետե հրաժարվել լատիներենի լեզվական առանձնահատկություններն ընդօրինակելուց: Նկատվել է մի հետաքրքիր փաստ. որոշ լատինաբան գործեր, արդեն հրատարակվելուց մի քանի տարի անց, վերանայվել կամ խմբագրվել են, լատինաբան բառերն ու քերականական ձևերը դրանցում փոխարինվել են կանոնական գրաբարի ձևերով: Մյուս կողմից էլ

1779 թ. լատինաբան հայերենի՝ կիրառությունից դուրս գալուց հետո էլ որոշ լատինաբան ձևեր այնքան սովորական էին դարձել, որ երբեմն-երբեմն օգտագործվում էին անգիտակցաբար:

Է. **Ունիթոռներ.** Հայ իրականության մեջ եղել է մեկ այլ շրջան, XIV դարում, երբ հայերն առնչվել են հռոմեական կաթոլիկ եկեղեցու և լատիներեն գրականության հետ: Որոշ բանասերներ համարում են, որ դա է լատինաբան հայերենի սկիզբը, և որ հետագայում այն անկում է ապրել ու կրկին վերածնվել, ավելի մեծ ուժով, XVII դարում: Խոսքը ունիթոռների և ունիթոռական գրականության մասին է: XIV դարի սկզբին, երբ Հայաստանը մոնղոլների տիրապետության տակ էր, Հռոմի պապը նախ ֆրանցիսկյան, ապա դոմինիկյան միսիոներներ ուղարկեց Կիլիկիա, հետո՝ Մեծ Հայք: Նրանք տարբեր վայրերում՝ Նախիջևանում, հյուսիսային Իրանի Մարաղա և Սուլթանիե քաղաքներում, նաև Թիֆլիսում և այլուր հիմնեցին կաթոլիկ հավատքի քարոզման կենտրոններ: Նրանց օժանդակում էր հայ հոգևորականների մի մասը, որոնք կոչվում էին միարար եղբայրներ՝ Fraters unitores, այսինքն՝ Հռոմի եկեղեցու հետ միավորման՝ ունիայի (unia) կողմնակիցներ:

Այդ շարժման սկիզբը դրեց իտալացի Բարդուղիմեոս Բոլոնիացին կամ Մարաղացին: Մարաղայում, որի եպիսկոպոսը նա եղավ 1318-1330 թթ., նրա հիմնած դոմինիկյան վանքն ու դպրոցը դարձան ունիթոռների հոգևոր և կրթական կենտրոնը: Մեկ այլ երևելի գործիչ էր Պետրոս Արագոնացին: Ունիթոռները լատիներենից թարգմանում էին արևմտյան սքոլաստիկ մտքի գործեր (օրինակ՝ Թովմա Աքվինացու), գրում ինքնուրույն փիլիսոփայական, տրամաբանական և աստվածաբանական երկեր: 1330 թ. Բարդուղիմեոսը Մարաղայից տեղափոխվեց Քոնայի վանք, Նախիջևանում, որի վանահայրը նրա մահից հետո՝ 1333 թ., դարձավ Հովհաննես Քոնեցին (վերը հիշատակված քերականական երկի հեղինակը): Քոնայի վանքը, որ գործեց մինչև 1766 թ., մտավոր կենտրոնի համբավ էր վայելում, ինչի համար այն անվանել են Նոր Աթենք:

Ունիթոռների մշակութային ժառանգությունը բարձր է գնահատվել, սակայն այդ շարժման քաղաքական հետևանքներն աղետալի էին. Նախիջևանի որոշ գյուղերի կաթոլիկ բնակչությունը դիմագրավել է մահմեդական իշխանության ճնշումներին մինչև XVII դար, սակայն հետո, կորցրած լինելով հոգևոր կապն իր ազգի ու նրա մշակույթի հետ, զանգվածային կերպով իսլամ է ընդունել:

Ունիթոռների ստեղծած երկերից քչերն են հրատարակված: Դրանց ուսումնասիրությունը ստիպում է համոզվել, որ լեզուն դեռևս լատինաբան հայերենը չէ: Կան լատիներենի ազդեցությամբ կերտված հատուկենտ բառեր ու ձևեր, սակայն դրանք ավելի շուտ հիշեցնում են հունաբան առանձնահատկությունների ակտիվացում: Լատիներենից ամենից շատ ազդված է Թոմաս Աքվինացու *Summa Theologiae* երկի թարգմանությունը: Ունիթոռական գրվածքների մեջ հանդիպում են նաև խոսակցական միջին հայերենով գրված գործեր, որոնցում, սակայն, առկա են լատիներենից տառադարձված մի շարք բառեր: Իմ տպավորությամբ՝ դա բավական անմշակ լեզու է:

Ը. Մասնավոր մի հարց է **արդի հայերեն քերականական եզրաբանությունը,** որի մեծ մասը կերտվել է Դիոնիսիոսի Քերականությունը թարգմանելիս և պատճենված է հունարենից: Այդ եզրերից շատերն օգտագործվում են մինչ օրս, մինչդեռ հնում կերտված և կիրառությունից դուրս եկածները շատ չեն:

Հետագայում լատինաբան քերականություններում լատիներենից եզրեր պատճենելիս հեղինակները փաստորեն հիմնականում օգտագործել են հնում հունարենից պատճենված եզրերը, քանի որ դրանք համարժեք էին համապատասխան լատիներեն եզրերին : Զէ՞ որ լատիներեն քերականական եզրերի մեծ մասն էլ իր հերթին կերտված է հունարենից պատճենվելու եղանակով, մի քանիսն էլ՝ փոխառված, գուցե հնչյունական մանր տարբերություններով: Նշենք միայն grammatica եզրը:

Հետևաբար կա հայերեն ընդամենը ութ եզր՝պատճենված հունարենից, մինչդեռ լատիներենում համապատասխան եզրերն այլ կազմություն ունեն. հոլովների անուններից՝ «ուղղական» (լատինաբան թարգմանություններում՝ «անուանական» – nominativus-ից), անունների տեսակներից՝ «փաղաքշական», բայի ժամանակներից՝ «վաղակատար», որ անցյալ ժամանակի տարա-տեսակ է, կետադրական՝ «կէտ», «ստորակէտ», «առոգանութիւն» բաժնից՝ «շեշտ», «բութ», «ենթամնայ» (տողադարձի գծիկ):

Իսկ հունարենից պատճենված, հետո նաև լատիներեն եզրերի համարժեք դարձած եզրերի թիվը շատ ավելի մեծ է՝ 43: Դրանք են.

Ընդհանուր եզրեր՝ «քերականութիւն», «ստուգաբանութիւն», «առոգանութիւն»:

Հնչյունաբանական եզրեր՝«ձայնաւոր» և «բաղաձայն», «երկբարբառ», «վանկ»:

Խոսքի մասերի անուններ՝ «անուն», «թուական» (անվան տարատեսակ է), «բայ», «մակբայ», «դերանուն», «նախադրութիւն» / «նախդիր», «յօդ», «շաղկապ»:

Բառակազմական եզրեր՝ «պարզ», «բարդ», «ածանցաւոր» / «ածանցական», «լծորդութիւն»:

Քերականական սեռին վերաբերող եզրեր՝ «սեռ», «արական», «իգական», «չեզոք»:

Հոլովմանը վերաբերող եզրեր՝ «հոլով», «սեռական», «տրական», «հայցական»:

«Դէմք», «թիւ», «եզական» և «յոգնական», որոնցից՝ արդի «եզակի»/«յոգնակի»:

Ածականի համեմատության աստիճաններ՝ «բաղդատական», «գերադրական»:

Բայի սեռին վերաբերող եզրեր՝ «ներգործական» և «կրաւորական»:

Բայի ժամանակներին վերաբերող եզրեր՝ «ժամանակ», «ներկայ», «անցեալ», «ապառնի»:

Բայի եղանակներին վերաբերող եզրեր՝ «սահմանական», «հրամայական», «ըղձական», «ստորադասական»:

Վերջապես գոյություն ունեն զուտ լատիներենից պատճենված բազմաթիվ տերմիններ այնպիսի հասկացությունների համար, որոնց հունարեն եզր կա՛մ գոյություն չունի, կա՛մ այլ կերպ է արտահայտված: Դրանք 41-ն են, մի թիվ, որ համարյա նույնանում է հունարենից, հետո կրկին լատիներենից պատճենվածների թվին (43):

Խոսքի մասերի անուններ՝ «գոյական», «ածական» (երկուսն էլ «անուն» խոսքի մասի տարատեսակներ են):

Անուններ՝ «դասական» («անուն») – ordinale (խոսքը դասական թվականների մասին է, բերվում են «առաջին, երկրորդ, երրորդ» օրինակները), «հասարակ անուն» / «յատուկ անուն», «հաւաքական անուն»:

«Հոլովումն»՝ «առաջին, երկրորդ, երրորդ, չորրորդ հոլովումն» (նաև «հոլովումն բայից»՝ խոնարհում իմաստով), հոլովների անուններ՝ «բացառական» – ablativus, «գործիական» – instrumentalis (Թրակացու երկում՝ «առաքական»), «ներգոյական» – commorativus, «կոչական» – vocativus :

Դերանունների տեսակներ՝ «ցուցական», «ստացական», «հարցական», «յարաբերական»:

Բայի ժամանակներ՝ «անցեալ անկատար» – praeteritum imperfectum, «անցեալ կատարեալ» – praeteritum perfectum (կամ պարզապես՝ «անկատար» և «կատարեալ»), «յարակատար» – paulo plus perfectum:

Բայի եղանակ՝ «եղանակ» – modus, «անորոշական» (անորոշ դերբայն է) – infinitivus (հմմտ. Թրակացու երկում՝ «աներևոյթ»):

Բայի դեմքեր՝ «առաջին, երկրորդ, երրորդ» (Թրակացու երկում՝ «նախ, երկիր, երիր»):

Բայի սեռ՝ «սեռք բային» – genera (Թրակացու երկում՝ «տրամադրութիւն», «հաստատադրութիւն» – diathesis), «անցողական» – transitivum (այդպես են բնորոշվում ուղիղ խնդիր պարունակող նախադասությունները՝ հմմտ. «անցողական բայեր»):

«Դիմաւոր բայ» / «անդէմ բայ» (բերված է «պիտոյ է» օրինակը):

«Խոնարհումն բայից» (Թրակացու երկում՝ «լծորդութիւն է կարգաւոր խոնարհութիւն բայից», իսկ «խոնարհումն» եզրը վերաբերում է բայի եղանակներին):

Կետադրական՝ «վերջակէտ» – punctum finale (Թրակացու երկում՝ «կէտ աւարտեալ»), «միջակէտ» – punctum medium:

Շարահյուսական՝ «համաձայնութիւն» – concordantia, «համաձայնիլ ի սերս, ի թիւս, յանգմունս» («անգումն» նշանակում է հոլով, պատճենված է casus-ից), «կառավարութիւն անգմանց», «հոլով խնդրել», «պահանջել խնդիր», «հոլովառութիւն» – constructio, «բացայայտիչ» – manifestativum, «պարզ» և «բաղադրեալ» բան (նախադասության պարզ և բարդ տեսակներ):

Այսպիսով, ինչպես հունաբան, այնպես էլ լատինաբան հայերենը զգալի հետք են թողել մեր լեզվի և քերականական եզրաբանության վրա:

Գրականություն

Ջահուկյան Գ., *Քերականական և ուղղագրական աշխատությունները հին և միջնադարյան Հայաստանում*, Երևան, 1954:

Ջահուկյան Գ., *Գրաբարի քերականության պատմություն*, Երևան, 1974:

Խաչիկյան Լ., «Քոնայի հոգևոր-մշակութային կենտրոնը և Հովհաննես Քոնեցու գիտական գործունեությունը», առաջաբան հետևյալ գրքի՝ Հովհաննես Քոնեցի, *Յաղագս քերականին*, Երևան, 1977:

Մուրադյան Ա., *Հունաբան դպրոցը և նրա դերը հայերենի քերականական տերմինաբանության ստեղծման գործում*, Երևան, 1971:

Ադոնց Ն., *Երկեր*, հատոր Գ՝ *Հայերենագիտական ուսումնասիրություններ՝ Արուեստ Դիոնիսեայ Քերականի և հայ մեկնութիւնք նորին*, Երևան, 2008:

Համբարձումյան Վ., *Լատինաբան հայերենի պատմություն (14-18-րդ դդ.)*, Երևան, 2010:

Մուրադյան Գ., «Լատինաբան հայերենի առնչությունը հունաբան հայերենին. արդի հայերեն քերականական տերմինաբանության ծագումը», *Բանբեր Մատենադարանի*, № 19, 2012, էջ 341-358:

Գոհար Մուրադյան
բանասիրական գիտ. դոկտոր
Մատենադարան

ԴԱՎԻԹ ԱՆՀԱՂԹԸ ԵՎ ՓԻԼԻՍՈՓԱՅԱԿԱՆ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ

Ա. Ալեքսանդր Մակեդոնացին, ջախջախելով Աքեմենյան Պարսկաստանն ու գրավելով բազմաթիվ երկրներ, հիմնեց քաղաքներ՝ իր անունով կոչելով **Ալեքսանդրիա**: Ամենից հայտնին Եգիպտոսի հյուսիսում գտնվող Ալեքսանդրիան է (մ.թ.ա. 331 թ.), որ գոյություն ունի մինչ օրս:

Քաղաքը հռչակավոր էր հին աշխարհի ամենամեծ գրադարանով, որ մ.թ.ա. III դարում հիմնեց Պտղոմեոս II թագավորը, Մուսաների տաճարով, որը նաև ուսումնական և գիտական կենտրոն էր (Μουσεῖον, որից նոր լեզուների museum, музей և այլն, բառն է), որտեղ ուսումնասիրել են բնափիլիսոփայություն, մաթեմատիկա, աստղագիտություն, աշխարհագրություն, բժշկություն, երաժշտության տեսություն, լեզվաբանություն և այլ գիտություններ: Մ.թ. 391 թ. Թեոդոս կայսրը այն փակել տվեց որպես հեթանոսական հաստատություն:

Գրադարանի բազմաքանակ գրքերը դասակարգում էին պահանջում: Դա նպաստեց գրքերի և գրվածքների ուսումնասիրմանը, բանասիրական գիտության առաջացմանը: Ալեքսանդրացի բանասերները բաժանեցին Հոմերոսի պոեմները 24-ական երգի, Արիստոտելի և այլ հեղինակների գրվածքները մասերի՝ այսպես կոչված գրքերի, մշակեցին կետադրական նշաններ, հունարենի երեք տեսակի շեշտերի համակարգը: Բանասերները զբաղվում էին երկերի ուսումնասիրմամբ՝ ձեռագրերի համեմատությամբ, հին հեղինակների ճիշտ բնագրերը որոշելու նպատակով, պարզելու՝ բնագրի որ մասերն են հեղինակայինը, իսկ որոնք՝ ուշ ներմուծություն: Այսինքն՝ անում էին այն, ինչ մենք այսօր ենք անում ձեռագրերի համեմատությամբ հին բնագրեր հրատարակության պատրաստելիս, քննական բնագրեր կազմում: Նրանք գրում էին գրական երկերի մեկնություններ, կազմում դժվար բառերի բառարաններ,

ուսումնասիրում քերականությունը, ինչը գործնական նշանակություն ուներ՝ դասական հեղինակների երկերը լավ հասկանալու համար: Մեզ է հասել Դիոնիսիոս Թրակացու (մ.թ.ա. II դար) քերականական երկը, որը V դարի երկրորդ կեսին հայերեն թարգմանեցին հունաբան դպրոցի թարգմանիչները՝ սկիզբ դնելով հայ քերականական մտքի զարգացմանը:

Ալեքսանդրիայում զարգացավ յուրօրինակ պոեզիա՝ այսպես կոչված Ալեքսանդրյան պոեզիան: Բանաստեղծները հաճախ նաև գիտնականներ էին: Նրանց ստեղծագործությունները հանրագիտարանային գիտելիքների շտեմարան են, լեզուն և տաղաչափական արվեստը՝ վերին աստիճանի հղկված: Այդ պոեզիայի ամենահոչակավոր գործը մ.թ.ա. III դարի բանաստեղծ Ապոլլոնիոս Հոոդացու «Արգոնավտիկա» էպիկական պոեմն է, որում պատմվում է, թե ինչպես մի խումբ հույն հերոսներ՝ արգոնավորդները, Յասոնի գլխավորությամբ Արգո նավով Հունաստանից նավարկեցին Կոլխիդա (այժմյան Վրաստանի արևմուտքում, հին հայկական աղբյուրներում՝ Կողքիս)՝ Ոսկե գեղմը բերելու և նրանց ու Մեդեայի արկածները:

Վաղ քրիստոնեության շրջանում Ալեքսանդրիայում հաստատվեց պատրիարքություն՝ Արևելյան Հռոմեական կայսրության գլխավորագույն քրիստոնեական կենտրոններից մեկը: Նրա IV դարի պատրիարք Աթանաս Ալեքսանդրացու բազմաթիվ գրվածքներ V դարում թարգմանվել են հայերեն: Այսօր այդ պատրիարքության ժառանգներն են Ղպտի Ուղղափառ եկեղեցին և Ալեքսանդրիայի հույն Ուղղափառ եկեղեցին:

Ալեքսանդրիայում առաջին դարում իր երկերն է գրել Փիլոն Ալեքսանդրացին՝ Աստվածաշնչի այլաբանական մեկնության մեթոդի հիմնադիրը: Նրա երկերի զգալի մասը պահպանվել է միայն հայերեն թարգմանությամբ և ավելի ուշ միջնադարի հայ մատենագիրների բավական շատ մեկնությունների է արժանացել:

Բ. Ալեքսանդրիայում եղել է երկու հոչակավոր դպրոց: Մեկը քրիստոնեության հիմունքներն ուսուցանող աստվածաբանական դպրոցն է (Catechetical School of Alexandria), որը ղեկավարել են հոչակավոր աստվածաբաններ ու փիլիսոփաներ: Այս դպրոցը զարգացրել է Աստվածաշնչի այլաբանական մեկնության մեթոդը: Մյուսն **Ալեքսանդրիայի Նորպլատոնական դպրոցն** է (школа Неоплатоников, Neoplatonic school, 5-6-րդ դդ.): Նորպլատոնականությունը փիլիսոփայական ուղղություն էր, որ զարգացնում էր մ.թ.ա. V դարի

Աթենքի հոչակավոր փիլիսոփա Պլատոնի հայացքները, և որի հիմնադիրն է մ.թ. III դարում ապրած Պլոտինոսը (Plotinus, Плотин): Այդ դպրոցի ներկայացուցիչները, որոնց թվում կային ինչպես հեթանոսներ, այնպես էլ քրիստոնյաներ, հիմնականում զբաղվել են Արիստոտելի երկերի, և հատկապես՝ տրամաբանական գրվածքների, մեկնությամբ, չնայած մեկնել են նաև Պլատոնի գործերը: Արիստոտելի երկերը համարվում էին անհրաժեշտ ներածություն, մի տեսակ նախակրթարան՝ ընկալելու համար Պլատոնի բարդ փիլիսոփայությունը: Դպրոցի վերջին հեթանոս ուսուցիչը Օլիմպիոդորոս կրտսերն էր (Olympiodorus, Олимпиодор, 495–570), իսկ նրա աշակերտներ Դավիթը և Էլիասը (Elias, Элий, VI դարի երկրորդ կես) քրիստոնյա էին:

Մովսես Խորենացին իր «Պատմութիւն Հայոց Մեծաց» երկում գրում է, որ Սահակ Պարթևն ու Մեսրոպ Մաշտոցն իրեն ու իրենց մի քանի աշակերտների ևս՝ «առաքեցին յԱղեքսանդրիայ», «որպեսզի [մեր] լեզուն (այսինքն՝ մեր իմացած հունարեն լեզուն) ճշգրիտ կերպով հոդավորվի (ճշգրիտ կերպարանք ստանա, կատարելագործվի) բարձրագույն գիտության հոչակավոր դպրոցում» (Գ 61): Հետո Խորենացին նկարագրում է այդ բարեխառն կլիմայով գեղեցիկ քաղաքը:

Գ. Ալեքսանդրիայի Նորպլատոնական դպրոցից մեզ են հասել Օլիմպիոդորոսի, Դավթի և Էլիասի, ինչպես նաև մի շարք այլ հեղինակների հունարեն գրված երկեր: **Դավիթ Անհաղթը գրել է հունարեն:** Դպրոցի նշված և մյուս հեղինակների երկերից շատերը նվիրված են նման թեմաների, շատ նման են միմյանց բովանդակությամբ և հաճախ անգամ բառացի զուգահեռներ են պարունակում, քանի որ դրանց հեղինակները լսել են միևնույն դասախոսությունները և գրառումներ արել: Դավիթը՝ մյուս նորպլատոնականների պես, հեղինակել է փիլիսոփայության ներածություն (Prolegomena, հայերեն՝ «Սահմանք իմաստասիրութեան»), որում տրվում է փիլիսոփայության վեց սահմանում՝ «իմաստասիրությունը գիտելիք է գոյության մասին», «գիտելիք է աստվածային և մարդկային իրողությունների մասին», «մահվան մասին մտածելն է», «աստծուն նմանվելն է ըստ մարդկային կարողության», «արհեստների արհեստն է և գիտելիքների գիտելիքը», «սերն է իմաստության հանդեպ»: Ըստ Դավթի՝ սահմանումն առհասարակ թույլ է տալիս գաղափար կազմել իրի բնության մասին:

Սահմանումից բացի անհրաժեշտ է նաև իմանալ բաժանումը, այսինքն՝ թե

ինչ մասերի է բաժանվում այս կամ այն իրողությունը: Մտավոր, վերացական բաժանման ծագումը Դավիթը բացատրում է մարդկանց հուր պարգևած Պրոմեթևսի առասպելով, որն ըստ նրա՝ այլաբանությունն է այն բանի, որ Պրոմեթևսն առաջինը գտավ բաժանելու հնարքները: Բաժանումը համեմատվում է հրի հետ, քանի որ հուրը միմյանցից տրոհում է նույնասեռ ու այլասեռ բաները, ինչպես, օրինակ՝ նույնասեռ մետաղները՝ արծաթը, ոսկին, անագը, պղինձը և կապարը: Իսկ այլասեռ՝ երբ կրակի օգնությամբ բաժանում ենք ժանգը արծաթից կամ պղնձից: Հետո բաժանման հնարքը կիրառվում է մտավոր բնագավառում:

Դավիթը փիլիսոփայությունը բաժանում է տեսականի և գործնականի: Առաջինի հիմքը հոգու ճանաչողական հատկությունն է, իսկ նպատակը՝ մարդու գիտակցությունից անկախ գոյություն ունեցող աշխարհի ճանաչումը: Երկրորդի հիմքը հոգու այլ հատկություններն են՝ արիությունը, ողջախոհությունը, արդարությունը, նպատակը՝ բարոյական արատներից ձերբազատել մարդկային հասարակությունը, ցույց տալ առաքինության ուղին:

Նորպլատոնական դպրոցի մի քանի հեղինակ, այդ թվում՝ նաև Դավիթը, գրել են նաև Արիստոտելի «Կատեգորիաների» մեկնություն (պահպանվել է մեկ ձեռագրով), ինչպես նաև III դարի փիլիսոփա Պորփյուրիոսի (Porphyry, Порфирий) «Ներածության» մեկնություն: Այդ «Ներածությունը» Պորփյուրիոսը գրել էր Արիստոտելի գործերը և հատկապես «Կատեգորիաներն» ավելի հասկանալի դարձնելու համար, և այն հունարեն շատ ձեռագրերում նախորդում է Արիստոտելի երկերին: Պորփյուրիոսի «Ներածությունը» ևս հունաբան թարգմանիչները թարգմանել են հայերեն: Եվ ահա Դավիթը, ինչպես և այլ հեղինակներ, այդ թվում՝ նրա դասընկեր Էլիասը, գրել է այդ «Ներածության» մեկնություն: Դավիթը հեղինակել է նաև Արիստոտելի մեկ այլ փիլիսոփայական երկի՝ «Անալիտիկայի» մեկնություն, որի հունարեն սկզբնագիրը չի պահպանվել, սակայն ունենք հայերեն թարգմանությունը:

Դ. Անդրադառնանք **Արիստոտելին և նրա «Կատեգորիաներին»**, որ հայերեն թարգմանվել են «Ստորոգութիւնք»: Արիստոտելը (մ.թ.ա. IV դար) հաճախ կոչվում է Ստագիրացի՝ իր ծննդավայր Ստագիրա քաղաքի անունով, որը հայտնի է նաև բազում հայ հեղինակների: Նա աթենացի ամենամեծ գիտնականն ու փիլիսոփան էր, Պլատոնի աշակերտը: Արիստոտելը համա-

կարգել է իր ժամանակ հայտնի բոլոր գիտությունները՝ ֆիզիկան, կենդանաբանությունը, գրել է ճարտասանության, պոետիկայի, քաղաքականության, բարոյականության մասին, ստեղծել է ուրույն փիլիսոփայական տեսություն, նա նաև տրամաբանություն գիտության հիմնադիրն է, որը ժամանակակից մաթեմատիկական տրամաբանության հիմքն է: Արիստոտելը եղել է Ալեքսանդր Մակեդոնացու ուսուցիչը: Մեծ հարգանք է վայելել ոչ միայն անտիկ աշխարհում, այլև միջնադարում: Արիստոտելի առանձնացրած 10 կատեգորիաները մտածողության առավել ընդհանուր հասկացություններն են, որոնք արտացոլում են իրականության և իմացության ամենաէական հարաբերությունները՝ «Էություն» (*գոյացութիւն*), «քանակ», «որակ», «հարաբերություն» (*առինչ*), «տեղ» (*ուր*), «ժամանակ» (*երբ*), «դիրք» (*կալ*), «վիճակ» (*ունել*), «ներգործելը» (*առնել*)[1], «կրելը»:

Ե. **Ալեքսանդրիայի Նորպլատոնական դպրոցից ազդվել է** բյուզանդական աստվածաբանական միտքը՝ այն դրվել է տրամաբանական հիմքերի վրա և դարձել մի տեսակ գիտություն: Դպրոցից դուրս եկած երկերը տարածվել են նաև ասորական միջավայրում, որի միջնորդությամբ արաբները սկսեցին Արիստոտելի մեկնություններ գրել, ինչից իր հերթին ազդվել է արևմտաեվրոպական միջնադարյան փիլիսոփայությունը: VIII դարի բյուզանդացի աստվածաբան Հովհան Դամասկացու երկերը, որ XIII դարում հայերեն են թարգմանվել հայ քաղկեդոնականների միջավայրում վրացերենից, պարունակում են մի տրամաբանական գրվածք՝ «Դիալեկտիկա», որը մեծապես ազդված է Դավթի վերոհիշյալ գործերից: (Նույն «Դիալեկտիկան», հավանաբար X դարում, մեկ անգամ արդեն թարգմանվել էր հայերեն՝ հունարենից):

Զ. **Դավիթ Անհաղթի հայերեն ժառանգությունը,** ինչպես հաստատել է Սեն Արևշատյանը, որը բազմաթիվ աշխատություններ է նվիրել այդ փիլիսոփային, բաղկացած է չորս գրվածքից՝ «Փիլիսոփայության սահմանումներ», «Արիստոտելի Ստորոգությունների (Կատեգորիաների) մեկնություն», այդ նույն ստորոգությունների՝ «Պորփյուրիոսի «Ներածության» վերլուծություն», «Արիստոտելի Վերլուծականի (Անալիտիկայի) մեկնություն»: Ինչո՞ւ Ալեքսանդրիայի Նորպլատոնական դպրոցի բոլոր ներկայացուցիչներից միայն Դավ-

[1] Փակագծերում բերված են եզրերի այն տարբերակները, որ կիրառված են «Ստորոգությունների» հին հայերեն թարգմանության մեջ:

թի գրվածքներն են թարգմանվել հայերեն, օրինակ, ինչո՞ւ ոչ նրա ուսումնակից Էլիասինը: Այդ հարցին պատասխանելու համար բավարար փաստեր չկան, և զանազան վարկածներ են առաջ քաշվել: Ս. Արևշատյանը համոզված է, որ Դավիթը հայ է եղել, սովորել և որոշ ժամանակ աշխատել է Ալեքսանդրիայում, գրել է հունարեն և ծեր հասակում վերադարձել Հայաստան, գիտական և փիլիսոփայական գիտելիքներ տարածել, և կամ ինքն է թարգմանել իր երկերը հայերեն, կամ էլ կազմակերպել է դրանց թարգմանությունը, գուցեև գլխավորել է հունաբան դպրոցը: Այս ենթադրությունը տրամաբանական է թվում: Սակայն Դավթի հունարեն տեքստերն ու դրանց հայերեն թարգմանությունները (որոնք բավական համառոտված են բնօրինակի համեմատ) կարծես նույն գրչի տակից չեն դուրս եկել: Հարցը հանելուկային է մնում:

Դավթի յուրաքանչյուր երկ բաժանված է մասերի: Դրանք համարակալված են և հունարեն կոչվում են πρᾶξις, որ նշանակում է «գործ», իսկ դպրոցական միջավայրում՝ «դաս, դասախոսություն»: Հայ թարգմանիչը չի թարգմանել բառը, այլ փոխառել է «պրակք» ձևով, ուստի երկերի գլուխները կոչվում են «Պրակք Ա», «Պրակք Բ» և այլն (այստեղից է «պրակ» բառը):

Դավթի գործերի թարգմանությունը կարդալով՝ հայ ընթերցողը ծանոթանում էր Արիստոտելի և Պլատոնի որոշ հայացքների, որոնք Դավիթը բազմիցս քննարկում է, հիշատակելով նրանց տարբեր երկերի վերնագրեր, մեջբերումներ անում դրանցից: Նա խոսում է Արիստոտելի դպրոցի՝ ճեմարանի (Պերիպատոսի) մասին, հաճախ տալիս է Սոկրատեսի անունը, տեղեկություններ հաղորդում նրա մասին, հիշատակում է նաև այլ փիլիսոփաների, հույն բանաստեղծների ու ճարտասանների, հունական առասպելներ և դրանց գործող անձանց, օրինակ, որ Աթենա աստվածուհին կույս էր և ծնվել է Զևսի գլխից (Զևսի անունը փոխարինված է Արամազդով, որը հայկական հեթանոսական գլխավոր աստվածն է համարվել, թարգմանիչներն ընկալել են նրան որպես Զևսի համարժեք, ինչպես հոոմեացիներն էին Զևսի անունը փոխարինում Յուպիտերով), որ Ոդիսևսի ընկերներին Կիրկեն խոզ դարձրեց (Հոմերոսի «Ոդիսականում» հենց այդպես պատահեց) և այլն: Ընթերցողն իմանում էր, որ թվաբանությունը հայտնագործել են փյունիկեցիները, քանի որ վաճառական էին և հաշվելու կարիք ունեին, երաժշտությունը՝ թրակացի

Օրփևսը, աստղաբաշխությունը՝ քաղդեացիները, քանի որ միշտ անամպ երկինք ունեին և կարող էին դիտել աստղերի շարժումը, իսկ երկրաչափությունը՝ եգիպտացիները, քանի որ երբ Նեղոսը վարարում էր և խախտվում էին հողակտորների սահմանները, դա կոիվների ու սպանությունների առիթ էր դառնում և կարիք էր լինում սահմաններ գծելու: Իսկ անծանոթ Հեկտոր անունը (Հոմերոսի «Իլիականի» հերոսներից է՝ Տրոյայի գլխավոր պաշտպանը) թարգմանիչը փոխարինել է Տիգրանով: Այո, թարգմանությունը խիստ բառացի, անգամ՝ տառացի է, բայց որոշ օրինակներ փոխարինել են հայ ընթերցողի համար ավելի հասկանալի օրինակներով:

Է. Հայկական ավանդության մեջ **Դավիթ Անհաղթի անվան շուրջ լեգենդներ են հյուսվել:** Ըստ ամենատարածվածի՝ նա ոչ թե VI դարի վերջի, այլ V դարի կեսերի հեղինակ է, հայ փիլիսոփա, Մաշտոցի և Սահակի աշակերտը, Մովսես Խորենացու աշակերտը կամ քեռորդին, Աթենքում ուսանած և Կոստանդնուպոլսում փիլիսոփայական ու աստվածաբանական վեճերում հաղթանակած և դրա համար «Անյաղթ» մականվանն արժանացած: Այդ լեգենդն ամփոփված է մի երկում՝ «Հարցմունք Մովսէսի եւ Դաւթի» (հաճախ կոչվում է նաեւ «Գիրք էակաց»), որի գրության ժամանակը ստույգ հայտնի չէ (XIII դարից ոչ ուշ):

Դավթի անունն այնքան հեղինակավոր էր, որ նրան վերագրվել են մի շարք թարգմանություններ (Արիստոտելի) և ինքնուրույն երկեր: Անհաղթին Հայոց Առաքելական եկեղեցին սրբացրել է (ժամանակը ստույգ հայտնի չէ, սակայն արդեն XII դարում նա սրբադասված էր): Ուստի և պատկերել են նրան ավետարանչի դիրքով, ինչն այնքան էլ սովորական չէ:

Դավիթ Անհաղթի երկերը դարեր շարունակ բարձրագույն դպրոցներում ուսումնական ծրագրի մասն են կազմել՝ Արիստոտելի թարգմանված երկերի հետ: XVIII դարում Դավթի գործերը հայերենից թարգմանվել են վրացերեն, ինչը նպաստել է Վրաստանում փիլիսոփայական գիտության զարգացմանը:

Գրականություն

Аревшатян С., *Формирование философской науки в древней Армении (V-VI вв.)*, Ереван, 1973 (երկրորդ հրատարակություն՝ 2016).

Մուրադյան Գ., «Դավիթ Անհաղթի «Վերլուծութիւն ի Ներածութիւնն Պորփիւրի» երկը. տեքստաբանական հարցեր», *Բանբեր Մատենադարանի* 2008, № 18, էջ 19-40:

Դաւիթ Անյաղթին վերագրուած և նրա անուանն առնչուող գրուածքներ, Քննական բնագրերը և առաջաբանը Գ. Մուրադյանի, Մատենագիրք հայոց, ԺԴ դար, Մխիթար Գոշ, Ի հատոր, Երևան, Նաիրի, 2014, Յաւելուած, էջ 613-782:

Արիստոտելի ժառանգությունը հայոց մշակույթի համատեքստում, գիտաժողովի նյութերի ժողովածու, Երևան, 2017:

David the Invincible, *Commentary on Aristotle's Prior Analytics*, Old Armenian Text with an English Translation, Introduction and Notes by Aram Topchyan, Leiden-Boston: Brill, 2010.

David the Invincible, *Commentary on Porphyry's Isagoge*, Old Armenian Text with the Greek Original, an English Translation, Introduction and Notes by Gohar Muradyan, Leiden-Boston: Brill, 2014.

Benedetta Contin, *David L'arménien et l'école d'Alexandrie* (Orientalia Christiana Analecta 301), Roma, 2017.

Գոհար Մուրադյան
բանասիրական գիտ. դոկտոր
Մատենադարան

«ԱԼԵՔՍԱՆԴՐ ՄԱԿԵԴՈՆԱՑՈՒ ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆԸ» ԵՎ ԱՅԼ ԳԵՂԱՐՎԵՍՏԱԿԱՆ ՈՒ ԽՐԱՏԱԿԱՆ ԵՐԿԵՐ ՄԻՋՆԱԴԱՐՅԱՆ ՁԵՌԱԳՐԵՐՈՒՄ

Ա. V դարի սկզբին հայերեն է թարգմանվել Աստվածաշունչը, նախ ասորերենից, հետո՝ հունարենից, և այդ երկու լեզուներից բազմաթիվ այլ թարգմանություններ են մեզ հասել: Հատկապես կարևոր ու մեծաթիվ են թարգմանությունները հունարենից: Հետագայում թարգմանություններ են արվել նաև վրացերենից, արաբերենից, լատիներենից և այլ լեզուներից:

Թարգմանությունների շարքում համեմատաբար փոքր տեղ է պատկանում ***աշխարհիկ բովանդակությամբ գեղարվեստական երկերին***: Դրանցից են հին հունարենից թարգմանված «Ալեքսանդրի պատմությունը», արաբերենից թարգմանված երեք հեքիաթ՝ «Պղնձե քաղաքի պատմությունը», «Փահլուլ թագավորի պատմությունը», «Պատմութիւնն մանկանն և աղջկան» և այլն:

Գեղարվեստական երկերի թարգմանությունները պահպանվել են տասնյակ և նույնիսկ հարյուրավոր ձեռագրերով, նաև ենթարկվել են բազմաթիվ փոփոխությունների, ի տարբերություն աստվածաբանական և փիլիսոփայական ու այլ գիտական թարգմանությունների՝ կանոնական համարվող և ճշգրտորեն ընդօրինակվող բնագրերի (այդ առումով ամենից խնամքով ու ճշգրիտ են ընդօրինակվել Աստվածաշունչն ու նրա մասերը): Ուստի առաջացել են միևնույն բնագրի խմբագրություններ:

Բ. Այդ շարքում ամենահինն է «***Ալեքսանդրի պատմությունը***» (կամ վեպը): Դա Ալեքսանդր Մակեդոնացու մասին հունարեն հրաշապատում երկ է՝ գրված հելլենիստական Եգիպտոսում մ.թ.ա. III-II դարերում (մ.թ.ա. II-I դարերում, վերջնական տեսքը բնագիրը ստացել է մինչև մ. թ. 338 թ. լատիներեն թարգմանությունը) և նվիրված նրա կյանքին, պարսիկների դեմ մղած պատե-

ռազմներին, շինարարական և մշակութային ձեռնարկումներին, որի նպատակն է ստեղծել ամենակարող և արդարադատ հերոսի իդեալական կերպար: Վեպը վերագրվում է Ալեքսանդրի արշավանքների մասնակից Կալիսթենեսին, բայց իրական հեղինակի անունը հայտնի չէ (այստեղից՝ կեղծ-Կալիսթենես, pseudo-Callisthenes, псевдо-Каллисфен):

Այն ունեցել է մեկ տասնյակից ավելի հունարեն խմբագրություն և թարգմանվել բազմաթիվ լեզուների: Ամենավաղն են լատիներենը, հայերենը, վրացերենը և ասորերենը: X դարում լատիներենից թարգմանվեց եվրոպական լեզուների՝ հին ֆրանսերեն, միջին անգլերեն, շոտլանդերեն, իտալերեն, իսպաներեն, կենտրոնական գերմաներեն, սլավոներեն (սա հունարենից է), ռումիներեն և հունգարերեն: Ասորերենից վեպը թարգմանվել է արաբերեն, պարսկերեն, եբրայերեն, օսմաներեն և մոնղոլերեն:

Ալեքսանդրը վեպում պատկերված է որպես ազգային հերոս՝ Մակեդոնիայի Փիլիպպոս թագավորի կին Օլիմպիադայի և եգիպտացի կախարդ թագավորի որդին: Եգիպտոսի վերջին արքա Նեքտանեբոսն իմանում է, որ իր երկրին տիրելու են պարսիկները և փախչում Մակեդոնիա: Սիրահարվում է Օլիմպիադա թագուհուն և կախարդությամբ Ամմոն աստծու կերպարանքն ընդունելով գրավում նրան: Օլիմպիադան ու Փիլիպպոսը հավատում են, որ այդ կապից ծնված որդին աստծո զավակ է: Ալեքսանդրը պատանի հասակում անօրինակ քաջություն ու խելք է ցուցաբերում, ընտելացնում է մարդակեր Բուկեփալոս-Ցլագլուխ (Bucephalus, Буцефал) ձիուն, հաղթում օլիմպիական կառարշավում, իմաստուն պատասխան է տալիս Դարեհի՝ հարկ պահանջող դեսպաններին, հաշտեցնում ծնողներին և այլն: Փիլիպպոսի մահից հետո գահակալելով, արշավում է պարսիկների դեմ, անցնում երկրե երկիր՝ Սիկիլիան, Իտալիան, հպատակեցնում է հռոմեացիներին, գնում Աֆրիկա, այցելում Ամմոնի պատգամատունը և, գուշակություն ստանալով, հիմնում է Ալեքսանդրիա քաղաքը: Մեմֆիսում եգիպտացիները ընդունում են նրան որպես իրենց արքա Նեքտանեբոսի որդի, ով ըստ գուշակության պիտի վերադառնար իրենց մոտ: Հետո Ալեքսանդրը գնում է Ասորիք (Syria, Сирия) և գրավում դիմադրող Տյուրոս (հայերեն թարգմանության մեջ՝ Ծուր, Tyrus, Тир) քաղաքը, ջախջախում է պարսից բանակը և փախուստի մատնում Դարեհին: Գնում է Տրոյա, զոհեր մատուցում հույն հերոս Աքիլլեսին և տրոյացի հերոս Հեկտորին: Արշավում է Հունաստանի դեմ, ավերում Թեբե (Thebes,

Фивы) քաղաքը, որը հետագայում վերականգնում է: Աթենքն ու Սպարտան գրավելուց հետո վերադառնում է Ասիա, մտնում է Մեծ Հայք, անցնում է Եփրատ գետը (հայերեն թարգմանության մեջ՝ Արածանի. այդպես էին հայերը կոչում Եփրատի արևելյան բազուկը): Այստեղ հիշատակվում է նաև «լեառն Այրարատեայ»: Դարձյալ կռվում է պարսիկների դեմ: Բերվում է Ալեքսանդրի և Դարեհի նամակագրությունը:

Դարեհը փախչում է, բայց իր իսկ իշխանները բռնում են նրան և սպանում: Ալեքսանդրը գտնում է վիրավոր կիսամահ Դարեհին, օգնություն ցույց տալիս նրան, բայց նա մեռնում է, իսկ Ալեքսանդրն ամուսնանում է նրա դուստր Ռոքսանայի հետ, Դարեհի դեմ դավադրության մասնակիցներին էլ խաչում:

Հաջորդ արշավանքն Ալեքսանդրը ձեռնարկում է հնդիկների Պորոս թագավորի դեմ, պարտության մատնում ու սպանում նրան: Հետո այցելում է բրահմաններին («բրաքմանք և մերկիմաստասէրք»), փիլիսոփայական զրույցներ վարում նրանց հետ և նամակ գրում Արիստոտելին, նկարագրելով Հնդկաստանի հրաշալիքներն ու իր արկածները: Նրանց հանդիպում են հեքիաթային արարածներ՝ հսկա մարդիկ առյուծի դեմքով, այծի նման թավամազ մարդակեր մարդիկ, հնգոտանի, հինգ աչք ունեցող, վեց աչք և վեց ոտք ունեցող գազաններ, անգլուխ մարդիկ, որոնց աչքերն ու բերանները կրծքին են, նավերի չափ խեցգետիններ, մարդկային դեմքով թռչուններ, որոնք խոսում են հունարեն, ոնգեղջյուրներ, «եզնախոյք» (եզի ու ոչխարի խառնուրդ) «զուարակափիղք» (եզի ու փղի խառնուրդ), շնակաքավներ, գիշերաղվեսներ, աղավնիներից մեծ չղջիկներ՝ մարդկային ատամներով՝ հունարեն խոսող ծառեր, և շատ շոգ վայրեր, նաև վայրեր, որտեղ արևը չի ծագում:

Վերադարձին Ալեքսանդրը հայտնվում է Շամիրամի սերունդ, քուշանական (այսինքն՝ եթովպական) Մերոե քաղաքի թագուհի Կանդակեի մոտ: Նրան վտանգ է սպառնում, քանի որ Կանդակեի որդին ամուսնացած է Պորոսի դստեր հետ և ուզում է վրեժ լուծել նրա սպանության համար: Բայց Կանդակեն փրկում է Ալեքսանդրին և ճոխ ընծաներ տալիս նրան: Հետո գնում է Ամազոնների երկիրը, նամակներ փոխանակում նրանց հետ, և այդ ռազմաշունչ կանայք խոստանում են նրան հարկ վճարել: Վերադառնում է Բաբելոն, որտեղ խնջույքի ժամանակ նրան թունավորում են: Կտակ է թողնում: Մարմինը տանում և թաղում են Ալեքսանդրիայում:

Վերջում թվարկված են Ալեքսանդրի հիմնած 12 Ալեքսանդրիաները:

«Ալեքսանդրի վեպի» հին հայերեն թարգմանությունը՝ «Պատմութիւն Ալեքսանդրի Մակեդոնացւոյ» (նաև «Պատմութիւն ստոյն Կալիսթենեայ»), մեզ է հասել շուրջ 70 ձեռագրով: Թարգմանված է հավանաբար V դարի 80-ական թթ. հունարեն հնագույն չպահպանված բնօրինակից: Նրանից սերում են ավելի ուշ խմբագրություններ, քանի որ հայերեն բնագիրը ենթարկվել է զգալի փոփոխությունների, համառոտումների և լրացվել հավելումներով:

«Ալեքսանդրի պատմությունը» թարգմանելու նպատակը հայ ժողովրդի պատմության ճակատագրական պահին պարսկական նվաճողական քաղաքականության դեմ պայքարի ելած հայերին պարսիկների դեմ կռված և հաղթած Ալեքսանդր Մեծի հերոսական կերպարով ոգևորելն էր: Հետագայում այն սիրելի գիրք դարձավ, բանաստեղծների ոգեշնչեց կաֆաներ (արաբերեն qāfiyya՝ «բանաստեղծական հանգ» բառից) գրելու և ներմուծելու դրանք հենց բնագրի դրվագների միջև:

Ալեքսանդրի վեպի ազդեցությունը նկատելի է Մովսես Խորենացու «Հայոց պատմության» մեջ: Ալեքսանդրիայի նկարագրության շատ մանրամասներ պատմահայրը վերցրել է վեպից, ուստի որոշ պատմաբաններ կասկածում են՝ իրո՞ք նա եղել է Ալեքսանդրիայում և իր տեսածն է նկարագրում: Խորենացու երկում առկա է նաև վեպի ոճական ազդեցություն: Ուստի Վիեննայի Մխիթարյան հայր Հակոբոս Տաշյանը ենթադրել է, որ հենց Խորենացին էլ կարող է այն թարգմանած լինել: Սակայն բավարար փաստեր չկան վստահաբար ընդունելու կամ չընդունելու այդ վարկածը:

Ալեքսանդրի պատմությունը ազդեցություն է գործել նաև այլ հայ հեղինակների վրա: Իսկ XIII-XIV դարերում Խաչատուր Կեչառեցին խմբագրել է վեպի հայերեն թարգմանության հնագույն բնագիրը: Որոշ հատվածներից հետո նա ավելացրել է հանգավորված բանաստեղծություններ՝ կաֆաներ, որոնք կամ հստակեցնում են դրանց բովանդակությունը կամ ավելի զգացմունքային ու կենդանի դարձնում պատումը:

Հետագայում վեպը կաֆաներով են զարդարել նաև Գրիգորիս Աղթամարցին (XV դ.), Զաքարիա Գնունեցին (XVI դ.) և Հովասապ Սեբաստացին (XVI դ.), ընդ որում գրել են դրանք հիմնական բնագրի սև թանաքից տարբերվող այլ գույնի՝ կարմիր կամ կանաչ թանաքով: Կաֆաներ ներմուծված են նաև այլ գործերի մեջ, բայց «Ալեքսանդրի վեպն» ամենից կաֆայաշատ երկն

է: Կաֆաներում երբեմն գործող անձինք համեմատվում են աստվածաշնչյան կերպարների հետ: Կաֆաների շարքում պատահում են փայլուն բանաստեղծական հատվածներ, սակայն մեծ մասը միջակ որակի են, իսկ երբեմն՝ շատ պարզունակ:

Պատմության վերջում Խաչատուր Կեչառեցին ավելացրել է բարառնություններ՝ Ալեքսանդրի մահվան թեմայով. «Թե ինչպիսի՞ ողբ է արել բարառնաբար Աղեքսանդրն իր հիվանդության ժամանակ», «Թե ինչպե՞ս էր տառապյալ ողբում Ալեքսանդրի մայր Օլիմպիադան», «Թե ինչպիսի՞ ողբ հորինեց Դարեհի դուստր Ռոքսանան (Հոռքսիանէ)՝աշխարհակալ Ալեքսանդրի կինը», «Թե նախարարներն ու զորքն ինչպիսի՞ կական բարձրացնելով են լալիս իրենց թագաւորին»: «Բարառնություն» (ethopeia, этопея) ժանրը հայտնի է V դարավերջի կիսաթարգմանական ճարտասանական ձեռնարկից՝ «Պիտոյից գրքից» (“Book of chreia”, “Книга хрий”): Գրքում ներկայացված տասը տեսակի ճարտասանական վարժություններից բարառնություններն են, որոնց ամենից հաճախ են անդրադարձել հետագայի հայ հեղինակները: Դրանք իրական կամ գրական անձանց արտասանած երևակայական ճառեր են՝ որևէ դրամատիկ իրադարձության առիթով:

Խաչատուր Կեչառեցին Ալեքսանդրին համեմատել է Հիսուս Քրիստոսի հետ և, ներողություն խնդրելով սուրբ Հոգուց անհարկի թվացող համեմատության համար, հաստատել իր կարծիքն Ալեքսանդրի և Հիսուսի նման բնորոշումների և կյանքի հանգամանքների մի ցանկով:

Գոյություն ունի «Ալեքսանդրի վեպի» մի 3-րդ խմբագրություն, որ նրա խիստ համառոտված և բավական ձևափոխված բանավոր տարբերակ է: Նրանում վառ կերպով արտահայտվել է ժողովրդական և էպիկական մտածողությունը: Բանավոր տարբերակի մեջ էլ կաֆաներ կան, սակայն ի տարբերություն հին խմբագրության կաֆաների՝ դրանք մեծ մասամբ սոսկ լրացումներ չեն, այլ պատումի անկապտելի մաս են կազմում, այսինքն՝ որոշ դրվագներ չափածո են շարադրված: Այդ պատումը գրի է առնվել ու ևս մեզ հասել ձեռագրերով, որոնցից և հրատարակվել է:

Այս բոլոր խմբագրությունները, բնագրի տարբերակներն ու դրանք պարունակող ձեռագրերի մեծ թիվը՝ հաճախ ճոխ նկարազարդումներով (մոտ ութսուն պահպանված ձեռագրերից տասնչորսը նկարազարդված են, վաղա-

գույնը Վենետիկի 424-ն է (XIV դ.), վկայում են, որ «Ալեքսանդրի վեպը» միջնադարում հայերի համար շատ սիրված գիրք է եղել: Իսկ XVIII դարում Կոստանդնուպոլսում այն հայատառ թուրքերեն է թարգմանել Երեմիա Զելեպի Քյոմուրճյանը: Թարգմանությունն անտիպ է:

Գ. Գրական մշակման և ժողովրդականացման նույնպիսի երկար ուղի են անցել նաև Պղնձե քաղաքի, Աղջկա և պատանու («Պատմութիւն մանկանն և աղջկան»), Փահլուլ թագավորի պատմությունները, որոնք կապվում են արաբական «Հազար ու մեկ գիշեր» հեքիաթաշարի հետ: Ըստ մի հիշատակարանի՝ առաջին երկուսը արաբերենից հայերեն են թարգմանվել X դարի վերջում: Հետագայում նրանց բնագրերը ենթարկվել են խմբագրական փոփոխությունների՝ հարստանալով նորանոր շերտերով և հատկապես կաֆաներով, որոնց ստեղծմանը, ի թիվս այլոց, մասնակցել է XIII դարի նշանավոր տաղերգու Ֆրիկը: Այդ հրաշապատում հեքիաթներն իրենց արկածային բովանդակությամբ, սրամիտ հանգուցալուծումներով և երևակայական աշխարհների զմայլանքով հագուրդ են տվել հայ ընթերցողի գեղարվեստական պահանջներին, ուստի և պատմությունների այլևայլ տարբերակներն ուշ միջնադարում տարածվել են բազմաթիվ ընդօրինակություններով և հնատիպ հրատարակություններով:

Դ. **«Պղնձե քաղաքի պատմության»** մեջ կարդում ենք, որ դարեր ի վեր Սողոմոն Իմաստունը պղնձե կժերի մեջ է զնդանել ջիններին (հայերեն՝ «դևք») և կնքել իր կնիքով, որի կախարդական ուժի առջև անզոր են չար ոգիները: Երբ ծովի հատակից բարձրացնում են այդ անոթներից մեկը և բացում, բանտարկված դևը դուրս է փախչում: Լսելով, որ նման պղնձե անոթներ կարելի է ձեռք բերել հեռավոր ու առեղծվածային Պղնձե քաղաքի մոտ, խալիֆը «արշավախումբ» է ուղարկում այնտեղ, որն առաջնորդում է մի իմաստուն ծերունի՝ Ամիրմուսան: Հաղթահարելով բազմաթիվ վտանգներ ու դժվարություններ, նրանք հասնում են Պղնձե քաղաքին, բայց այն շրջապատված է անմատչելի պարսպով և դարպաս չունի: Պարսպի վրայով անցնելու փորձ անելիս մարդիկ ընկնում են ու մեռնում, քանի որ քաղաքը կախարդված է: Վերջապես իմաստուն ծերունին թալիսմանի օգնությամբ խումբը մտցնում է քաղաք: Պղնձե քաղաքը գեղեցիկ է ու հարուստ, բայց բոլոր բնակիչները մեռած են, նրանց թվում՝ չքնաղ թագուհին...

Հաջորդում է մի քնարական զեղում՝ մահվան առջև անզոր է ամեն ինչ՝

թե՛ անսահման իշխանությունը, թե՛ բոլոր գանձերը, թե՛ գեղեցկությունը, երիտասարդությունն ու երջանկությունը: Մարդկային կյանքն ունայն է:

Խալիֆի վեզիր Տալիբը փորձում է թագուհուց հանել թագն ու մյուս թանկարժեք իրերը, բայց նրա մահճի կողքին կանգնած էին մի սև ու մի սպիտակ մարդ՝ իբր մեռած: Նրանք սպանում են Տալիբին: Զէ՞ որ քաղաքը կախարդված էր: Արշավախումբը վերադառնում է կժերով ու հարուստ ավարով և պատմում խալիֆին իրենց տեսածի մասին: Խալիֆը հուզվում է, համակվում աշխարհուրացության գաղափարով և նվիրվում ապաշխարության, որովհետև համոզվում է, որ անցողիկ ու անօգուտ է և՛ իր փառքը, և՛ իշխանությունը, և հարստությունը:

Ե. **«Փահլուլ թագավորի պատմությունը»**, որը նույնպես թարգմանություն է արաբերենից և կապվում է «1001 գիշերվա» շարքի հետ, ավելի փոքրածավալ բարոյա-խրատական զրույց է: Փահլուլը XIX դարի պատմական անձ է՝Աբու Վուհայբ Բահլուլ իբն Ամր ալ-Մաջնուն ալ-Քուֆի: Հայտնի է եղել որպես իմաստուն խենթ, մարմնավորել իմաստուն խրատողի կերպարը, որը մարդկանց հիշեցնում է այս աշխարհի անցողիկ ու սին լինելու մասին, կոչ անելով հետևել Աստծու պատվիրաններին, վարում է ճգնավորի կյանք՝ հրաժարվելով դրամից, պարգևներից կամ պաշտոնից: Բահլուլի անվան շուրջը հյուսվել էր լեգենդների մի խիտ ցանց, որը մեծ տարածում էր գտել, և նա դարձել էր արաբների, նաև Արևելքի այլ ժողովուրդների գրականության ու բանահյուսության սիրված հերոս: Նրա կերպարը մուտք է գործել այլ իսլամական՝ պարսկական, թուրքական և այլն, նաև՝ քրիստոնյա ժողովուրդների (օրինակ՝ ասորական) գրականություն ու բանահյուսություն: Փահլուլն ի հայտ է գալիս նաև հայ բանահյուսության զանազան նմուշներում ու Սայաթ-Նովայի խաղերում:

Հայկական պատումն սկսվում է հետևյալ դրվագով. «մեծ թագավոր» և «արևելյան աշխարհի տեր» Փահլուլը սովորություն ունի աղոթելու իր ոսկե գահին նստած: Մի օր աղոթքի ժամանակ նա պալատի տանիքին նկատում է մի ուղտապանի և հարցնում, թե ով է նա: Ուղտապանը պատասխանում է, որ իր ուղտերին է փնտրում: Փահլուլը հասկանում է, որ դա հրեշտակ էր, իր փոխարեն գահին է նստեցնում որդուն, իսկ ինքը «վասն սիրոյն աստուծոյ» հրաժարվում է ամեն ինչից և հեռանում իր երկրից, գնում է Բաղդադ ու ապրում

աղքատի կյանքով՝ մուրալով, ջրկիրություն անելով, վաստակածն էլ բաժանելով աղքատներին: Մի քանի անգամ հանդիպում է խալիֆին ու խրատում նրան: Արտասանում է կաֆաներ, որոնք տոգորված են աշխարհիկ կյանքի մերժման, մարդկային կյանքի սին ու անցողիկ լինելու, աստծո ամենազորության գաղափարներով:

Բահլուլը ճգնակյաց սրբի լուսապսակով է զարդարված եղել դեռևս մահմեդական միջավայրում, նախքան քրիստոնեական միջավայր մուտք գործելը, իսկ հայկական պատումում վերածվել է քրիստոնյա սրբի, և զրույցի ավարտում նրա վախճանը նկարագրվում է որպես «փոխեցաւ ի Քրիստոս»: Սա հայ գրականության համար հազվագյուտ երևույթ է, երբ մահմեդական սրբի վարքը շարունակել է իր գոյությունը որպես քրիստոնյա սրբի վարք:

Զ. **«Պատմութիւն մանկանն և աղջկան»** ևս թարգմանվել է հավանաբար արաբերենից: Այն մեզ է հասել XIV-XIX դարերում ընդօրինակված 50-ից ավել ձեռագրով, իսկ XVIII-XX դարերի ընթացքում 15 անգամ հրատարակվել: Հիմնական մոտիվը արքայադստեր առաջադրած խրթին հանելուկներ լուծելու խնդիրն է, որը չկատարելու դեպքում մահապատիժ է սպառնում, իսկ կատարելու դեպքում հաղթողն իրավունք է ստանում ամուսնանալու նրա հետ: Բնականաբար, հերոսն իրեն նախորդող 99 սպանված փեսացուներից հաջողակ է գտնվում՝ խելքով, նաև խորամանկությամբ հաղթող դուրս գալով և ստանալով աղջկան ու թագավորությունը:

Է. Աշխարհիկ բնույթի գործերի շարքում կան նաև չափածո ստեղծագործություններ, որոնցից ամենանշանավորն է «***Փարեզի ու Վեննայի պատմությունը***»՝ միջնադարյան Եվրոպայի ամենատարածված ասպետական սիրավեպերից մեկը, ստեղծված XIV դարում Կատալոնիայում: 1487 թվականին լույս է տեսել նրա ֆրանսերեն թարգմանությունը (Histoire du très-vaillant chevalier Paris et de la belle Vienne, fille du Daufin…)՝ հիմք հանդիսանալով նորանոր թարգմանությունների ու փոխադրությունների համար: XV դարի վերջում և ողջ XVI դարում իրականացվել են սիրավեպի բազմաթիվ հրատարակություններ՝ եվրոպական տարբեր լեզուներով: XV-XVIII դարերում այն ամենատարածված ու սիրված գիրքն է եղել ողջ Եվրոպայում: Հայերեն փոխադրությունն արվել է 1587 թ. Մարսելում, հայ տպագրության երախտավորներից մեկի՝ Հովհաննես Տերզնցու ձեռքով՝ պարզ, խոսակցական լեզվին

մոտ գրաբարով, աշխարհաբարի և բարբառային որոշ տարրերի ներմուծմամբ: Հայերենի համար հիմք է ծառայել իտալերեն չափածո մշակումներից մեկը, կամ գուցե լատիներեն մի բնագիր:

Հայերեն պոեմը մեզ հասել է 8 ձեռագրով: Երեմիա Զելեպի Քյոմուրճյանը հայերենից թարգմանել է այն թուրքերեն (կա 2 ձեռագիր), իսկ 1871 թ. Կոստանդնուպոլսում տպագրվել է այդ թարգմանության հայատառ թուրքերեն տարբերակը:

Պոեմում սիրո պատմությունը զարգանում է տիրոջ և ծառայի, սենյորի ու վասալի հարաբերությունների պայմաններում: Վեննա քաղաքի սենյոր Դոլֆինն իր աղջկան՝ չքնաղ Վեննային կնության չի տալիս վասալին՝ հասարակ ասպետ Փարեզին: Սակայն վասալը փրկում է նրա կյանքը, ամուսնանում իրեն հավատարմորեն սպասող աղջկա հետ և դառնում սենյորի ժառանգը: Ի վերջո, հաստատվում է բարոյական այն իմաստությունը, որ անկեղծ, նվիրված սիրո հանդեպ անզոր են բոլոր խոչընդոտները: Հայ իրականության մեջ սիրավեպի տարածմանը նպաստել է, ըստ երևույթին, նաև այն, որ ըստ նրա հայկական տարբերակի՝ արևելյան երկրներում՝ Ասորիքում, Եգիպտոսում, Միջագետքում և Պարսկաստանում թափառելիս պանդուխտ ասպետն այցելել է նաև Հայաստան, եղել Անի քաղաքում:

Ը. Գեղարվեստական գրականությանն ինչ-որ առումով հարում է խրատականը, որի ամենավաղ նմուշն է «***Պատմութիւն և խրատք Խիկարի իմաստնոյ***»: Դա համաշխարհային գրականության մեջ հնագույն խրատական երկն է, որ ազդեցություն է գործել տարբեր ժողովուրդների լեգենդների, նաև Հին ու Նոր Կտակարանների և Ղուրանի վրա: Հյուսիսային Միջագետքում եղել է մի իմաստուն գրող, որը հայտնի է դարձել Ախիկար (Ahikar) անվամբ, հավաքել է հնագույն առակներն ու խրատները և կրթել մարդկանց: Դրանք շատ բարձր են գնահատվել, վերագրվել են անտիկ աշխարհի նշանավոր դեմքերի, ապա մտել սուրբգրային գրականություն՝ իբրեւ հրեա թագավորների ասույթներ: Խրատները պահպանվել են տարբեր լեզուներով՝ արամեերեն, ասորերեն, հայերեն, արաբերեն և հին սլավոներեն: Վերջին տարբերակը՝ “Повесть об Акире Премудром”, XII դարում թարգմանվել է հունարենից, սակայն հունարենը չի պահպանվել: Ասորերենից են թարգմանվել հայերենը, արաբերենը և կորսված հունարենը:

Երկում պատմվում է, որ Ասորեստանի Սենեքերիմ արքայի խորհրդական

Խիկարը, լինելով անժառանգ, որդեգրում է իր քրոջ որդի Նաթանին և անհրաժեշտ դաստիարակություն տալուց հետո նստեցնում է իր պաշտոնին: Նա մոռանում է քեռու երախտիքը և թագավորի առջև ամբաստանում նրան: Խիկարը դատապարտվում է մահվան, բայց մի հավատարիմ ծառայի օգնությամբ խուսափում է պատժից ու թաքնվում: Որոշ ժամանակ անց Եգիպտոսի թագավորը Նաթանի առջև դժվարին խնդիրներ է դնում, որոնք չլուծելու դեպքում Ասորեստանը հարկատու պիտի դառնար Եգիպտոսին: Նաթանն անշնորհք է գտնվում այդ հարցում, և Սենեքերիմը հիշում է իր իմաստուն խորհրդականին ու ողբում նրա կորուստը: Այնժամ մի ծառա բացահայտում է Խիկարի գաղտնիքը: Թագավորը ցնծությամբ դիմավորում է նրան և ուղարկում Եգիպտոս: Խիկարն այստեղ հնարամտորեն լուծում է փարավոնի առաջադրած բոլոր խնդիրները և, հաղթությամբ հետ դառնալով, վերստանում է իր նախկին պատիվներն ու հարստությունը: Նաթանը հանձնվում է Խիկարի ողորմածությանը և դառն կշտամբանքների արժանանում: Պատմությունն ընդմիջվում է երկու ընդարձակ խրատաշարքով: Առաջինում Նաթանի դաստիարակության շրջանում Խիկարը ավանդում է նրան կյանքի իմաստությունը՝ զգուշացնելով գայթակղություններից ու չարագործություններից: Երկրորդ շարքը հաջորդում է Նաթանի պատժի դրվագին և ուղղված է երախտամոռության դատապարտմանը:

Խիկարի խրատները հայ մատենագրության մեջ մեծ տարածում են ունեցել նաև առանձին՝ առանց պատումի: Խիկար անունը դարձել է հասարակ անուն՝ «իմաստուն» նշանակությամբ:

Թ. Նույն ժանրի գրական երկերից է նաև պարսից ***Խոսրով Անուշիրվան թագավորի անունով հայտնի խրատաշարքը***, որը հայերեն է թարգմանվել XIII դարում՝ «Նուշիրվանի խրատներ»: Բնագիրը ստեղծվել է IV դարում միջին պարսկերենով, IX դարում թարգմանվել է արաբերենի, X դարում վերաթարգմանվել է նոր պարսկերենի, XIII դարում պարսկերենից հայերենի, իսկ XIX դարում հայերենից հայատառ թուրքերենի: Խրատները լայն տարածում են գտել միջնադարյան Հայաստանում և զանազան խմբագրություններով ու տարբերակներով ընդօրինակվել տասնյակ ձեռագրերում: Նրանք որոշ արձագանք են գտել հայ միջնադարյան խրատական բանաստեղծության մեջ՝ Խաչատուր Կեչառեցու, Հովհաննես Երզնկացու և Նաղաշ Հովնաթանի տաղերում:

Ժ. Խրատական երկերին մոտ է կանգնած նաև հայ թարգմանական գրականության մեկ այլ հնագույն հուշարձան՝ «***Բանք իմաստասիրաց***» ժողովածուն, որտեղ ի մի են բերված անտիկ աշխարհի մեծ մտածողների խրատները, թևավոր խոսքերը, երբեմն նույնիսկ առանձին զրույցներ և հետաքրքրաշարժ պատմություններ: Հանվանե հիշատակված են Պյութագորասը, Դեմոկրիտոսը, Սոկրատեսը, Պլատոնը, Արիստոտելը, Դեմոսթենեսը, Դիոգենեսը և ուրիշ փիլիսոփաներ ու ճարտասաններ: Նյութերը խմբավորված են ըստ հետևյալ թեմաների՝ իմաստություն, ուսում, բարեկամություն, իշխանություն, արիություն, ընչասիրություն, փառք, լռություն, հարբեցողություն և այլն:

«Բանք իմաստասիրաց»-ը թարգմանված է հունարենից, բայց երբ և հատկապես ինչ սկզբնագրից, առայժմ ուսումնասիրված չէ: Ձեռագրերում այն առկա է զանազան տարբերակներով՝ իմաստունների և նրանց ասույթների տարբեր շարքերով:

ԺԱ. Միջնադարյան Հայաստանում նույնքան տարածված են եղել նաև ***առակագրական ժանրի*** երկերի թարգմանությունները, որոնցից հնագույնը «Բարոյախօս» (Physiologus, Физиолог) ժողովածուն է (թարգմանված V դարի առաջին կեսին): Այն գրվել է հունարեն մ.թ. II դարի վերջին Ալեքսանդրիայում: Հայտնի են հնագույն թարգմանություններ՝ լատիներեն, ասորերեն, ղպտերեն, հայերեն, եթովպերեն, արաբերեն և այլն: Հայերենից թարգմանվել է վրացերեն: Ուշ միջնադարում այն լայն տարածում է գտել նաև Եվրոպայում՝ Bestiarium լատիներեն վերնագրով, թարգմանվելով եվրոպական լեզուների, և բազմիցս հրատարակվելով տարբեր երկրներում:

«Բարոյախօս»-ը նվիրված է իրական և երևակայական կենդանիների բարքերի նկարագրությանը, որոնց կցված են այլաբանական մեկնաբանություններ: «Բարոյախօս»-ի որոշ այուժեներ հետագայում օգտագործել են առակագիրներ Մխիթար Գոշն ու Վարդան Այգեկցին, իսկ առանձին կերպարներ թափանցել են կերպարվեստ, օրինակ՝ ձեռագրերի նկարազարդումներում հաճախ հանդիպող հուշկապարիկը (siren, сирена) համապատասխանում է «Բարոյախօս»-ում նրա նկարագրությանը՝ կանացի դեմքով ու կրծքով և թռչնի մարմնով ու ոտքերով: Հոմերոսի «Ոդիսականում» Ոդիսևսը մեծ դժվարությամբ էր խուսափել այդ արարածների քաղցր ու մահաբեր երգից հրապուրվելուց:

Հայերեն թարգմանված կան նաև Եզովպոսի որոշ առակներ, սակայն նրա

անունով որևէ ժողովածու հայ մատենագրության մեջ հայտնի չէ: Կա առակների մի ժողովածու, որը կրում է ոմն խորհրդավոր Օլիմպիանոսի անունը, թեև այն կազմված է մեծ մասամբ եզովպոսյան առակներից: Օլիմպիանոսի ժողովածուն ևս խոր հետք է թողել հայ առակագրության մեջ: XIII դարի առակագիր Վարդան Այգեկցու անունով հայտնի Աղվեսագրքերում նրանից բազմաթիվ առակներ են ընդգրկված:

ԺԲ. Դատելով պահպանված ընդօրինակությունների մեծ թվից՝ միջնադարյան հայ ընթերցողի սիրված գրքերից են եղել նաև «Վարք հարանց» և «Հայելի վարուց» թարգմանական ժողովածուները, որոնք թեև հետապնդում էին բարոյաուսուցողական նպատակներ, սակայն հետաքրքաշարժ զրույցների ու նովելատիպ պատմությունների շնորհիվ բավարարում էին ընթերցողների գեղագիտական պահանջները:

«Վարք հարանց»-ը ձևավորվել է IV-X դարերում եգիպտացի ճգնավորների միջավայրում և թարգմանաբար տարածվել ողջ քրիստոնեական աշխարհում: Հայտնի են ժողովածուի հունարեն, լատիներեն, եթովպերեն, ասորերեն, արաբերեն, հայերեն բնագրերը: Այն մեզ է հասել երկու խմբագրությամբ կամ հին և երկրորդ թարգմանություններով: Առաջին խմբագրությունը XII դարի վերջում նախաձեռնել է կիլիկյան հայ մատենագրության նշանավոր դեմքերից մեկը՝ Ներսես Լամբրոնացին, ի մի բերելով ժողովածուի զանազան մասերի հնագույն թարգմանությունները: Երկրորդը կատարվել է նույնպես Կիլիկիայում, շուրջ երկու դար հետո և աչքի է ընկնում բազմաթիվ նոր նյութերի ընդգրկմամբ ու համեմատաբար ավելի կանոնավոր կառուցվածքով: Զրույցները խմբավորված են ըստ անապատական բարոյախոսության հիմնական սկզբունքների՝ խոնարհության, անընչասիրության, ժուժկալության, հյուրասիրության, համբերության և այլն:

«Հայելի վարուց»-ը արևմտաեվրոպական և սլավոնական գրականություններում լայն տարածում գտած բարոյախրատական զրույցների «Մեծ հայելի» (Speculum magnum, Великое зерцало) ժողովածուի թարգմանությունն է լեհերենից (և ոչ լատիներենից, ինչպես կարծել են մի ժամանակ), որ 1651 թ. իրականացրել է Ստեփանոս Լեհացին: Speculum magnum-ը ստեղծվել էր 1480 թ. և մեկ տարի անց հրատարակվել Նիդերլանդներում: Դա մի հայելի է, որի մեջ մարդ կարող է տեսնել ինչպես իր հոգու մաքրությունը, այնպես էլ տգեղությունը: Այն նախատեսված էր քարոզիչների համար, որոնց

կենդանի օրինակներով համեմված խոսքը համոզիչ պիտի դառնար հավատացյալներին: Գրքում նկարագրված են հոգևորականների զանազան հոոի բարքեր և շեշտվում է եկեղեցու ծեսերը կատարելու անհրաժեշտությունն ու պատվիրաններին հավատարիմ մնալու օգուտները: «Հայելի վարուց-ի տարածմանը նպաստել է նրանում ամփոփված վիպական տարրը: Այստեղ կան բարոյախոսական առակ, քրիստոնեական լեգենդ, հեքիաթ, պատմական զրույց, անեկդոտ, զվարճախոսություն և այլն, որոնք իրենց աշխարհիկ բնույթով գեղարվեստական արձակի գողտրիկ նմուշներ են:

Գրականություն

Պատմութիւն Աղեքսանդրի Մակեդոնացւոյ, հայկական խմբագրություններ, աշխատասիրությամբ Հ. Սիմոնյանի, Երևան, 1989:

Տաշեան Յ., *Ուսումնասիրութիւնք Ստոյն-Կալիսթենեայ Վարուց Աղեքսանդրի*, Վիեննա, 1892:

Սիմոնյան Հ., *Հայ միջնադարյան կաֆաներ*, Երևան, 1975:

Թոփչյան Ա., «Ալեքսանդրի վեպի» հին հայերեն թարգմանության բնագիրը և ազդեցությունը հայ միջնադարյան գրականության վրա», *Բանբեր Մատենադարանի*, 2019, № 27, էջ 44-72:

Մկրտչյան Հ. Ն., «Պղնձե քաղաքի պատմության» արաբական և հայկական տարբերակները, *Պատմա-բանասիրական հանդես (ՊԲՀ)*, 1986, № 2, էջ 130-138:

Մկրտչյան Հ. Ն., «Պատմութիւն մանկանն և աղջկանն» զրույցի հայկական պատումը և նրա այլալեզու զուգահեռները, *ՊԲՀ*, 1992, № 1, էջ 140-155:

Մկրտչյան Հ. Ն., «Նորահայտ փաստեր «Պատմութիւն յաղագս Փահլուլ թագաւորին» զրույցի հայերեն թարգմանության և նրա բնագրի վերաբերյալ», *ՊԲՀ*, 1992, № 2-3, էջ 225-238:

Պատմութիւն Փարէզի և Վեննայի, Պատմութիւն Վենետիկ քաղաքին, աշխատասիրությամբ Կ. Մելիք-Օհանջանյանի, Երևան, 1966:

Պողոսյան Ռ., *Խիկարի զրույցը հայ մատենագրության մեջ*, PhD thesis, ԵՊՀ, Երևան, 2014 (http://etd.asj-oa.am/4127/):

Խրատք Նուշիրվանի, աշխատասիրությամբ Բ. Չուգասզյանի, Երևան, 1966:

Մուրադյան Գ., «Բարոյախօս (Physiologus). հայերեն խմբագրություններ», *Բանբեր Մատենադարանի*, № 23, 2016, էջ 291-329:

Марр Н. Я., *Сборники притч Вардана. Материалы для истории средневековой армянской литературы*, часть 1, СПб, 1899, сс. 429-510: Эзоповские басни.

Քյոսեյան Հ., *Ներածություն հայ եկեղեցական մատենագրության*, Երևան, 2018, էջ 38-40 («Վարք հարանց» ժողովածուի ամփոփ նկարագրություն):

Հայելի վարուց, աշխատասիրությամբ Ք. Տեր-Դավթյանի, Երևան, 1994:

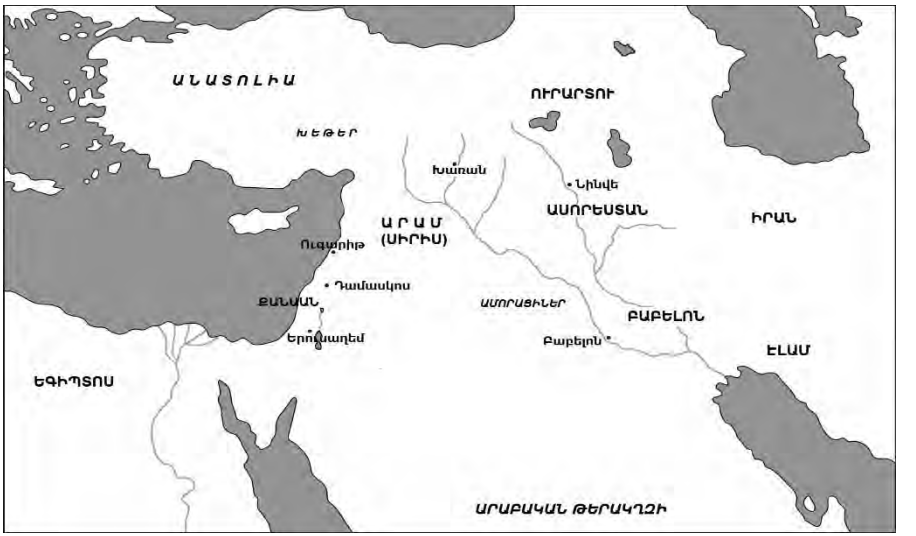
Արման Հակոբյան
բանասիրական գիտ. թեկնածու, ԵՊՀ

ԱԿՆԱՐԿ ԱՍՈՐԻՆԵՐԻ ՊԱՏՄՈՒԹՅԱՆ ԵՎ ՄՇԱԿՈՒԹԱՅԻՆ ԺԱՌԱՆԳՈՒԹՅԱՆ

Հայկական սովետական հանրագիտարանում ասորիները համարվում են «արամեացիների սերունդներ»: Հայ նշանավոր պատմաբան Հայկ Մելքոնյանն իր «Հայ-ասորական հարաբերությունների պատմությունից» գրքում գրում է. «Ասորիները արամեական այն ցեղերից են, որոնք Սելևկյան պետականության թուլացումից հետո մ.թ.ա. II դարում ստեղծել են իրենց փոքր իշխանությունները»:

Պարզելու համար, թե ինչու է մեզանում ընդունված նույնացնել ասորիներին արամեացիների հետ, նախ հարկ է հակիրճ անդրադառնալ սեմական լեզուներին և դրանցով խոսող ժողովուրդներին: Սեմական լեզուները պատկանում են աֆրասիական լեզվաընտանիքին՝ կազմելով նրա երկու լեզվախմբերից մեկը՝ սեմականը: Երկրորդ լեզվախումբը քամյանն է, որի գլխավոր ներկայացուցիչը եգիպտերենն է՝ իր զարգացման վերջին փուլը հանդիսացող ղպտերենի հետ միասին: Լեզվախմբերն իրենց անվանումներն ստացել են Նոյի որդիներ Սեմից և Քամից, որոնք համարվում էին, համապատասխանաբար, ասիական և աֆրիկյան ժողովուրդների նախահայրերը (Նոյի երրորդ որդին՝ Հաբեթը, համարվում էր մյուս բոլոր ժողովուրդների, այդ թվում՝ հայերի նախահայրը): Սեմական լեզուները ծագում են ընդհանուր մայր նախալեզվից, որը, ենթադրաբար, տարածված է եղել Արաբական թերակղզում:

Գոյություն ունի սեմական լեզուների դասակարգման մի քանի եղանակ: Ըստ դրանցից ամենատարածվածի՝ լեզուները բաժանվում են երեք ենթախմբի՝ հյուսիսարևելյան, հյուսիսարևմտյան և հարավային:



Նկ. 1. Մերձավոր Արևելքը հնագույն շրջանում

Հյուսիսարևելյան ենթախմբին է պատկանում սեմական հայտնի լեզուներից հնագույնը՝ սեպագիր **աքքադերենը**, որը եղել է Ասորեստանի և Բաբելոնի լեզուն: Կարևոր է հիշել, որ Ասորեստանի լեզուն կոչվում է հենց աքքադերեն և ո՛չ ասորերեն: Համապատասխանաբար՝ Ասորեստանի ժողովուրդը հայկական գիտական տերմինաբանության մեջ կոչվում է «ասորեստանցիներ»: Այս եզրն առաջին անգամ գործածվել է Աստվածաշնչի հայերեն թարգմանության մեջ և չնայած լեզվական ու հանրալեզվական տեսանկյուններից վիճելի լինելուն՝ ամրագրվել է հայկական եզրաշարում. այն հանդիպում ենք Մովսես Խորենացու, Անանիա Ծիրակացու և այլոց գործերում ընդհուպ մինչև մեր օրերը:

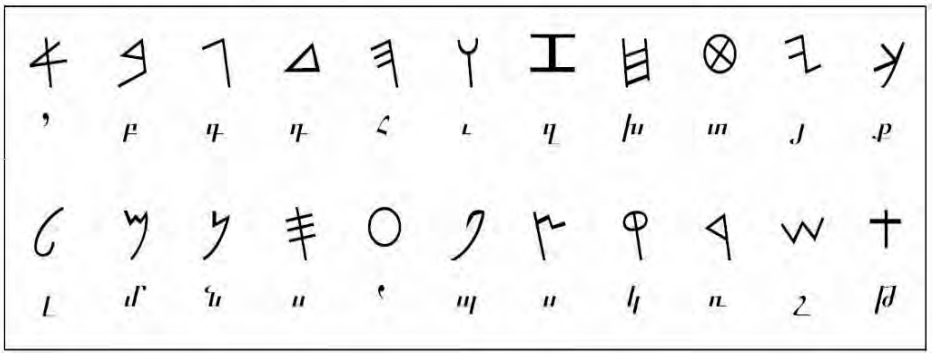
Աքքադերենից զատ՝ հյուսիսարևելյան սեմական ենթախմբին պատկանում է **էբլայերենը**, որն իր անվանումն ստացել է Սիրիայում գտնված Էբլա քաղաքի անունից: Աքքադերենն ու էբլայերենը մեռած լեզուներ են:

Սեմական լեզուների հարավային ենթախմբին է պատկանում **արաբերենն** իր բազմաթիվ բարբառներով, որոնցից մեկը վերածվել է ինքնուրույն լեզվի՝ **մալթայերենի**, ապա՝ այսպես կոչված եթովպասեմական լեզուները: Դա, նախևառաջ Եթովպիայի միջնադարյան գրական լեզու **ղեեզն** է, որն այսօր գործածվում է միայն որպես Եթովպական եկեղեցու ծիսական լեզու, ինչպես նաև Եթովպիայում և Էրիթրեայում տարածված մի քանի կենդանի լեզուները, որոնցից գլխավորներն են **ամհարերենն** ու **տիգրինյան**: Այս ենթախմբին են դասվում նաև հնագույն ժամանակներում այսօրվա Եմենի և նրան հարակից շրջաններում տարածված մի քանի այժմ մեռած լեզուները՝ **սաբայերենը, մինայերենը** և մյուսները: Այսինքն՝ հարավային ենթախումբը ներկայացված է ինչպես կենդանի, այնպես էլ մեռած լեզուներով:

Քննարկվող նյութի տեսանկյունից հատկապես հետաքրքրություն են ներկայացնում հյուսիսարևմտյան ենթախմբի լեզուները: Դրանք, իրենց հերթին, կարելի է բաժանել մի քանի խմբի: Նախ հարկ է նշել, այսպես կոչված, «քանանական» լեզուները, այսինքն՝ այն լեզուները, որոնք տարածված են եղել Քանանում և նրան հարակից շրջաններում: Այդ երկրամասը բաղկացած էր բուն Քանանից՝ այսօրվա Իսրայելի տարածքից և Փյունիկեից՝ այսօրվա Լիբանանից: Քանանացիներն ու փյունիկեցիներն, ըստ էության, նույն լեզվով խոսող մեկ ժողովուրդ էին, սակայն տարբերվում էին իրենց ապրելաոճով: Փյունիկեցիները հմուտ ծովագնացներ և առևտրականներ էին, որոնք իրենց գաղթօջախներն էին հիմնել Միջերկրական ծովի ամբողջ ավազանով մեկ. դրանցից ամենահայտնին այսօրվա Թունիսի տարածքում գտնվող Կարթագենն էր: Փյունիկեից հարավ բնակվող քանանացիներն ավելի հայտնի էին որպես ցամաքին կառչած արհեստավորներ:

Մ.թ.ա. II հազարամյակի վերջում Քանանում հաստատվեցին նաև եբրայական կիսաքոչվոր ցեղերը, ինչն առասպելացված կերպով ներկայացված է Հին Կտակարանում: Ժամանակի ընթացքում եբրայեցիներն անցան տեղական քանանական բարբառի, որի հիման վրա զարգացավ **հին եբրայերենը**՝ Հին Կտակարանի բնագրային լեզուն:

Քանանական լեզուներին են դասվում նաև այսօրվա Հորդանանի տարածքում մ.թ.ա. I հազարամյակի սկզբում տարածված **մոավերենը, ամմոներենն** ու **եդոմերենը:**



Նկ. 2. Փյունիկյան գիրը

Քանաանը մարդկությանը հայտնի ամենահին տառային գրի բնօրրանն է: Այս գիրը, որը բաղկացած է միայն բաղաձայններ նշող *22* տառերից, այսօր հայտնի է որպես «փյունիկյան», քանի որ փյունիկեցիներն այն տարածել էին ամբողջ Միջերկրականով մեկ, որտեղ այն սկիզբ էր տվել հունական և լատինական գրերին: Այլ կերպ ասած՝ լատինական, հունական և կիրիլյան գրերը ծագում են փյունիկյան գրից: Փյունիկյան գիրը՝ քանաաներենի հետ մեկտեղ, փոխ էին առել նաև եբրայեցիները:

Քանաանական լեզուների հետ ընդհանրություններ ունեն և հաճախ դրանց խմբին են դասվում նույնպես մեր թվարկությունից առաջ Սիրիայի հյուսիսում տարածված **ուգարիթերենը** և Արևմտյան Միջագետքում տարածված **ամորերենը**: Ամորական ծագում, ենթադրաբար, ունեին հին եբրայեցիները, քանի որ ըստ Հին Կտակարանի՝ Աբրահամ նահապետի առաջնորդությամբ արտագաղթել և դեպի Քանաան էին ուղղվել հենց ամորայական տարածքներից:

Հյուսիսարևմտյան ենթախմբի մյուս խոշոր ճյուղը կազմում են **արամեական բարբառները**:

Արամեացիները բացառիկ դեր են խաղացել հին Մերձավոր Արևելքի լեզվամշակութային կյանքում: Նրանք երբեք չեն ունեցել քաղաքական մեծ կշիռ, չեն ստեղծել միասնական պետություն, բաժանված են եղել քոչվոր ու կիսաքոչվոր առանձին ցեղերի, ապա՝ իրար հակադրված կրոնական համայնքների, սակայն նրանց լեզվին վիճակված էր դառնալ Հին աշխարհի

ամենանշանավոր լեզուներից մեկը՝ նույն շարքում կանգնելով լատիներենի, հունարենի ու արաբերենի հետ: Գրեթե մեկուկես հազարամյակ արամեերենը Մերձավոր Արևելքի ազգամիջյան ու միջազգային հաղորդակցության լեզուն էր, կրոնական ու աշխարհիկ մտքի արտահայտման գլխավոր միջոցը:

Նկ. 3. Հնագույն արամեական պետությունները

Մինչև մ.թ.ա. II հազարամյակի կեսը արամեացիները զբաղեցնում էին Արաբական թերակղզու հյուսիսարևելյան հատվածը, որտեղից այնուհետև շարժվեցին դեպի հյուսիսարևմուտք և հաղթահարելով Ասորեստանի համառ

դիմադրությունը, աստիճանաբար հաստատվեցին Հյուսիսային Միջագետքում և Սիրիայում: Արամեական մի քանի ցեղեր հաստատվեցին Հարավային Միջագետքում՝ Բաբելոնում, որտեղ հայտնի դարձան «քաղդեացիներ» անունով (սա բավականին խոր արմատավորված եզր է. բավական է նշել, որ Եվրոպայում մինչև XIX դ. կեսն ընդունված էր արամեերենը «քաղդեերեն» անվանել): Ժամանակի ընթացքում քաղդեացիները Հարավային Միջագետքում մեծամասնություն կազմեցին:

Մ.թ.ա. I հազարամյակի սկզբում արամեացիները Հյուսիսային Միջագետքում և Սիրիայում ստեղծեցին մի քանի պետություն՝ Բեթ Բահյանի, Բեթ Զամմանի, Լաքե, Բեթ Ադինի, Բեթ Գուշ, Սամալ, Համաթ, Արամ-Սովա, Արամ-Գեշուր: Դրանցից ամենանշանավորն ու հզորը Դամասկոսյան Արամն էր, որի հակամարտությունն Իսրայելի թագավորության հետ մանրամասն ներկայացված է Հին Կտակարանում: Հին Կտակարանը հիշատակում է նաև Հյուսիսային Միջագետքի Արամ-Նահարայիմ, այսինքն՝ «Երկու գետերի Արամ» երկրամասը, որի կազմում էր Խառան քաղաքը ներառող Պադան-Արամ մարզը:

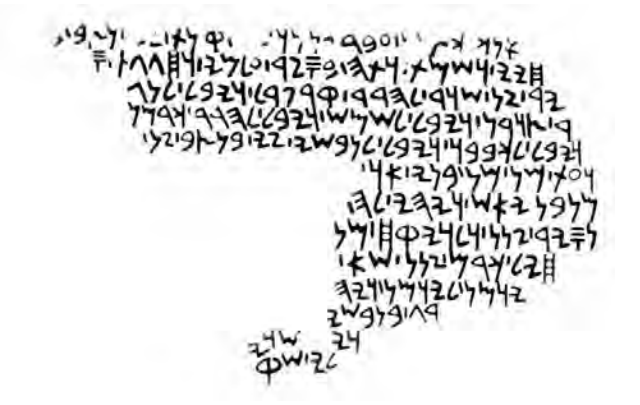
Հին Կտակարանում Արամ անունը հիշատակվում է նաև որպես անձնական անուն՝ մասնավորապես Սեմի հինգերորդ որդու, ինչպես նաև Աբրահամ նահապետի եղբոր թոռան անուններ: Սա անուղղակիորեն հաստատում է եբրայեցիների ու արամեացիների ցեղակցական սերտ կապը: Բացի սրանից՝ երկու ժողովուրդների ցեղակցությանն է մատնանշում Հին Կտակարանում քանիցս արձանագրված այն փաստը, որ Աբրահամի շառավիղները կին առնելու համար ուղղվում էին Արամ-Նահարայիմում բնակվող իրենց ազգականների մոտ, որոնք պարզապես «արամեացիներ» են անվանվում:

Մ.թ.ա. VIII դ. ընթացքում Ասորեստանը՝ Իսրայելի հետ մեկտեղ, մեկը մյուսի հետևից կործանեց արամեական բոլոր թագավորությունները: Դրանց բնակչության մի հատվածն աքսորվեց Ասորեստանի ներքին շրջանները, ինչը զգալիորեն ավելացրեց արամեացիների մինչ այդ էլ մեծ մասնաբաժինը Միջագետքի բնակչության կազմում:

Ազգային ու պետական միասնականության բացակայությամբ է պայմանավորված այն, որ արամեերենը չունեցավ մեկ միասնական գրական լեզու և հայտնի է մեկ տասնյակի հասնող բարբառների տեսքով, որոնցից շատերը բարձրացել են գրական լեզվի մակարդակի:

Արամեերենի երեքհազարամյա պատմությունը պայմանականորեն բաժանվում է մի քանի շրջանի՝ **վաղ** (մ.թ.ա. 975 - 700), «**կայսերական**» (մ.թ.ա. 700 - 200), **միջին** (մ.թ.ա. 200 - մ.թ. 200), **ուշ** (200 - 700) և **նոր**:

Արամեացիները եբրայեցիների հետ գրեթե միաժամանակ փոխ առան փյունիկյան գիրը, և այդ գրի հետագա ողջ զարգացումն ու տարածումը դեպի Ասիայի խորքերը կապված է հենց արամեացիների հետ: Արամեերենի վաղ



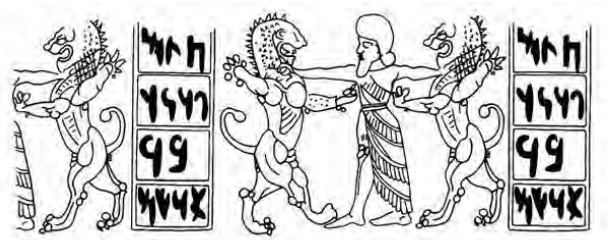
Նկ. 4. Քիլամմուվա թագավորի արամեական արձանագրությունը

շրջանի գրվածքները մեզ են հասել վերը հիշատակված հնագույն արամեական պետություններից. դրանք հիմնականում թագավորների անունից արված արձանագրություններ են:

Ասորեստանում արամեացիների թվի մշտական աճին զուգահեռ այստեղ լայն տարածում ստացավ նաև արամեերենը՝ մրցակցության մեջ մտնելով աքքադերենի հետ: Ժամանակի ընթացքում այն դարձավ նաև ասորեստանցիների մեծամասնության խոսակցական լեզուն: Սա հանգեցրեց նրան, որ արամեերենն ի վերջո աքքադերենի կողքին ստացավ Նոր ասորեստանյան թագավորության պետական գրագրության լեզվի կարգավիճակ: Նույնը տեղի ունեցավ Հարավային Միջագետքում՝ Բաբելոնում, որի բնակչության զգալի մասը քաղդեացի-արամեացիներ էին. աքքադերենն այստեղ արդեն գրեթե ամբողջությամբ զիջել էր իր դիրքերը արամեերենին և գործածվում էր

միայն պաշտոնական արձանագրությունների համար: Մ.թ.ա. 627 թ. իշխանությունը Բաբելոնում զավթեց քաղդեացի Նաբոպալասարը, որը հիմնեց այսպես կոչված Նոր բաբելոնյան թագավորությունը՝ «Քաղդեական» կոչվող հարստության տիրապետության ներքո: Այս հարստության ամենահայտնի ներկայացուցիչը Նաբուգոդոնոսորն է, որը 586 թ. զավթեց Երուսաղեմը և բազմաթիվ եբրայեցիների Բաբելոն տարագրեց:

Երբ Նոր բաբելոնյան թագավորությունն իր հերթին ընկավ Աքեմենյան Իրանի հարվածների տակ, արամեերենի գերակայությունն այս երկրամասում պարսից արքաներին ստիպեց այն դարձնել իրենց կայսրության արևմտյան նահանգների, ապա և ողջ կայսրության պաշտոնական լեզուն: «Կայսերական արամեերեն» անվանումը պայմանավորված է նրանով, որ արամեերենը երեք հզոր կայսրությունների՝ Նոր ասորեստանյան, Նոր բաբելոնյան և հատկապես Աքեմենյան, պաշտոնական լեզուն էր:



Նկ. 5. Արամեական գրություններով աքեմենյան կնիք

Այս ժամանակաշրջանում արամեերենն արդեն դարձել էր նաև Պաղեստինի բնակչության խոսակցական լեզուն, թեև այդտեղ արամեացիներ չէին բնակվում: Արամեախոս էին նաև այն հրեաները, որոնց Կյուրոս թագավորը թույլ տվեց Բաբելոնյան գերությունից վերադառնալ Պաղեստին: Արամեերենն այնքան էր արմատավորված հրեաների մեջ, որ քահանաները կրոնական տեքստեր ընթերցելիս ստիպված էին թարգմանել ընթերցվածն արամեերենի, քանի որ եբրայերենը, նույնիսկ մոտ լինելով արամեերենին, արդեն քիչ հասկանալի էր հասարակ ժողովրդին:

Արամեախոս հրեաներից են հասել այս ժամանակաշրջանի արամեերենի հիմնական գրավոր նմուշները, որոնք բաժանվում են երկու խմբի: Առաջին և առավել նշանավոր խումբը կազմում են Հին Կտակարանի Եզրասի ու Դանիելի գրքերը, որոնց մի քանի գլուխները գրված են արամեերեն. այս լեզուն սովորաբար անվանում են «աստվածաշնչային արամեերեն»: Երկրորդ խումբը

կազմում են Նեղոս գետի Էլեֆանտինա կղզում հայտնաբերված պապիրուսային արխիվի նյութերը (մ.թ.ա. V դ.): Արխիվը պատկանել է կղզու պարսկական կայազորում զինվորական ծառայություն կատարող հրեաներին: Կայսերական արամեերենի նմուշներ գտնվել են նաև Միջագետքում, Իրանում, Արաբական թերակղզում, Կենտրոնական Ասիայում, Փոքր Ասիայում և Կիլիկիայում:

Արամեերենի զարգացման հաջորդ՝ միջին շրջանը սկսվում է մ.թ.ա. III դ.՝ մոտավորապես Ալեքսանդր Մակեդոնացու կայսրության տրոհումից և նրա ասիական նախկին տիրույթներում Սելևկյան թագավորության կազմավորումից հետո: Այս ժամանակաշրջանում Մերձավոր Արևելքի գրեթե բոլոր սեմական ժողովուրդները կա՛մ ամբողջությամբ արամեացած էին, ինչպես, օրինակ, Միջագետքում, կա՛մ, պահպանելով իրենց ազգային ինքնությունը, դարձել էին արամեախոս, ինչպես հրեաներն ու արաբական որոշ ցեղերը:

Նկ. 6. Արտաշես Ա թագավորի արամեական արձանագրությունը

Այս շրջանում նկատելի է դառնում արամեական բարբառների բաժանումը երկու մեծ խմբերի՝ արևելյան (Միջագետքում) և արևմտյան (Սիրիայում, Պաղեստինում և Անդրհորդանանում):

Արևելյան արամեերենը որպես պաշտոնական լեզու գործածում էին պարթև Արշակունիները՝ ժառանգելով արամեերենի գործածության աքե-

մենյան ավանդույթները. այդ լեզուն հաճախ կոչում են «արշակյան արամեերեն»: Այն տարածում ուներ նաև Արշակունիների կայսրության մեջ մտնող Ադիաբենե, Հաթրա և Մեսենե կիսանկախ թագավորություններում: Արշակյան արամեերենին մոտ նմուշներ հայտնաբերվել են նաև Հայաստանում և Վրաստանում, որտեղ արամեերենը դեռ Աքեմենյան ժամանակներից գործածվել է որպես պաշտոնական գրագրության լեզու: Հարկ է նաև հիշել, որ Տիգրան Բ թագավորը, առևտուրն ու արհեստները զարգացնելու նպատակով, Հայաստանի խոշոր քաղաքներում բնակեցրել էր Պաղեստինից բերված արամեախոս հրեաների: Հավանական է, որ դրա հետևանքով են հայերեն մուտք գործել արամեական առաջին փոխառությունները, որոնցից են հենց առևտրին վերաբերող «խանութ» և «հաշիվ» բառերը:

Նկ. 7. Էստրանգելա տառատեսակով արամեական գրություն Օսրոյենեից՝ ենթադրաբար Աբգար V թագավորին պատկերող խճանկարի վրա

Մ.թ. II դ. վերջերից արամեերենը որպես պաշտոնական լեզու սկսում է իր տեղը զիջել պարթևերենին, որը գրի առնելու համար գործածում էին արամեական գրի մի տարատեսակ:

Արևելյան արամեերենի գործածության մյուս կարևոր վայրը Հյուսիսային Միջագետքում գտնվող Օսրոյենե արամեական հելլենիստական պետությունն էր՝ Եդեսիա (Ուռհա) մայրաքաղաքով, որն Աբգարյանների տոհմի իշ-

խանության ներքո գոյատևեց մ.թ.ա. 132 թվականից մինչև մ.թ. 243 թվականը: Օսրոյենեից հասել են բազմաթիվ արձանագրություններ և խճանկարային գրություններ, ինչպես նաև մի քանի տեքստեր մագաղաթի վրա: Օսրոյենեի տեղական գիրը հայտնի է *Էստրանգելա* («կլորավուն») անունով. նրա առանձնահատկությունն այն է, որ տառերը ցուցաբերում են կապակցվելու միտում:

Նկ. 8. Պալմիրյան արձանագրություն

Օսրոյենեից հարավ՝ Սիրիայում, գոյացել էր արամեական մեկ այլ պետություն՝ Պալմիրան, որը հայտնի էր իր շքեղ ճարտարապետությամբ: Պալմիրան իր գագաթնակետին հասավ Զենոբիա թագուհու օրոք (267-273), ապա կործանվեց Հռոմի կողմից: Պալմիրայի արամեերենը բազմաթիվ ընդհանրություններ ուներ Միջագետքի արամեական բարբառների հետ, սակայն դասվում է **արևմտյան** բարբառների խմբին: Այն գրի էր առնվում արամեական տեղական տառատեսակով: Ի դեպ, չի բացառվում, որ դանիելյան գրերը կարող էին հենց պալմիրյանը լինել: Դա են հուշում Կորյունի այն խոսքերը,

թե դանիելյան գրերը բավական չէին հայոց լեզվի հնչյուններն ամբողջությամբ արտահայտելու համար: Նա ավելացնում է, որ դրանք «թաղված» էին «այլոց դպրությանց» մեջ և ապա վերակենդանացվել էին: Մաշտոցի օրոք պալմիրյան գիրն արդեն անկասկած «թաղված» էր (պալմիրյան վերջին արձանագրությունը թվագրված է մ.թ. 280 թվականով), սակայն, պատմական

Նկ. 9. Խճանկարային արձանագրություն պաղեստինյան հրեական արամեերենով

կտրվածքով Պալմիրայի անկումից դեռ այնքան ժամանակ չէր անցել, որ նրա հետ սերտ կապեր ունեցած Օսրոյենեում մնացած չլինեին պալմիրյան դպրությանը ծանոթ ուսյալներ. դրանցից մեկը կարող էր լինել ասորական աղբյուրներին անծանոթ Դանիել եպիսկոպոսի նախատիպարը: Ամեն պարագայում ակնհայտ է, որ դանիելյան գրերը 22 տառ ունեցող արամեական գրի ինչ-որ տարատեսակ պետք է լինեին, քանի որ այդ ժամանակ տարածաշրջանում այլ ծագում ունեցող գրային համակարգ պարզապես գոյություն չուներ (չհաշված հունականը):

Ավելի հարավ, արևմտյան արամեական մեկ այլ բարբառ, որպես գրավոր լեզու գործածվում էր Նաբաթեական թագավորությունում, որի մայրաքաղաքը ժայռափոր Պետրան էր (այսօրվա Հորդանանի հարավ-արևմուտքում): Նաբաթեայի բնակչությունն առավելապես արաբներ էին, և այստեղից հասած արամեական արձանագրություններում զգացվում է արաբերենի ազդեցությունը: Նաբաթեական արամեերենի գիրը հետագայում փոխ առան արաբական մյուս ցեղերը, և այն ի վերջո զարգացավ վերածվելով մինչ օրս գործածվող արաբական գրի:

Միջին շրջանի արևմտյան արամեերենը տարածված է եղել նաև Պաղեստինում. այստեղի բարբառը կոչվում է «պաղեստինյան հրեական արամեերեն»: Սա ոչ միայն խոսակցական, այլև գրական գործածության լեզու էր: Նրա գլխավոր նմուշները Հին Կտակարանի գրքերի թարգմանություններն են, որոնք կոչվում են «Թարգում»-ներ: Հիշենք, որ հետբաբելոնյան շրջանից ի վեր եբրայերենը որպես խոսակցական լեզու փոխարինվել էր արամեերենով, և հրեաները սուրբգրային տեքստերի հետ ծանոթանալու համար դրանց արամեերեն թարգմանությունների կարիքն ունեին: Այս շրջանից հասել է երկու կարևոր Թարգում՝ Օնկելոսի, որը Թորայի (Մովսեսի Հնգամատյանի) թարգմանությունն է, ինչպես նաև Հովնաթանի, որը ներառում է մարգարեների գրքերը: Կան նաև մի քանի երկրորդական Թարգումներ:

Պաղեստինյան հրեական արամեերենով պահպանվել են նաև մի քանի պարականոն կամ երկրորդականոն գրվածքներ: Դրանք մեզ հասել են 1940-ականներին Մեռյալ ծովի առափնյա քարանձավներում հայտնաբերված այսպես կոչված «Կումրանի ձեռագրերի» կամ «Մեռյալ ծովի գալարափաթեթների» կազմում, որոնց մեծ մասը եբրայերեն է: Կավե սափորների մեջ զմռսված այս ձեռագրերը հրեական «Լույսի որդիներ» աղանդավորական համայնքի գրադարանի մնացորդներն են, որոնք պատմական, կրոնական ու լեզվաբանական բացառիկ արժեք ունեն: Ե՛վ եբրայերեն, և՛ արամեերեն տեքստերը գրված են Էլեֆանտինայի արխիվի գիրը հիշեցնող արամեական գրով, որը ստացել է «քառակուսի գիր» անվանումը:

Նկ. 10. Կումրանյան ձեռագրից մի հատված

Պաղեստինյան արամեերենի լեզվական միջավայրում է ծագել քրիստոնեությունը, և այս լեզվով

պետք է քարոզելիս լինեին Հիսուսն ու նրա առաքյալները: Հետաքրքրական է, որ Հիսուսի արտասանած որոշ խոսքերն ու նախադասություններն Ավետարաններում մեջբերված են հենց արամեերեն, ինչպես, օրինակ, հանրահայտ *Էլի՛, Էլի՛, լամա՞ սաբա՛քթանի*՝«Աստվա՛ծ իմ, Աստվա՛ծ իմ, ինչո՞ւ լքեցիր ինձ»: Աստվածաշնչագետներից շատերը հակված են այսպես կոչված «արամեական առաջնայնության տեսությանը», համաձայն որի՝ Ավետարանները կամ առնվազն նրանց միջուկը հանդիսացող սկզբնական գրառումներն արվել են արամեերեն, ապա նոր թարգմանվել հունարեն:

Արամեերենի պատմության հաջորդ՝ ուշ ժամանակաշրջանում, որը մոտավորապես սկսվում է մ.թ. III դարից, արամեական բարբառների բաժանումն արևելյանների և արևմտյանների ավելի հստակ դարձավ: Արևմտյան բարբառները ներկայացված են երեք կրոնական համայնքների՝ հրեաների, սամարացիների և քրիստոնյաների գրվածքներում:

Այս ժամանակաշրջանի հրեական գրվածքներից կարևորագույնը Երուսաղեմյան Թալմուդն է (արամեերեն՝ «ուսմունք, վարդապետություն»): Թալմուդը բաղկացած է երկու մասից՝ առավելապես եբրայերեն գրված Միշնայից, որը հրեական կրոնական «բանավոր», այսինքն՝ Թորայում չարձանագրված օրենքի շարադրանքն է, առավելապես արամեերեն գրված Գեմարայից, որը Միշնայի մեկնությունն է: Նույն լեզվով գրվել են նաև մի քանի փոքր Թարգումներ՝ ընդգրկելով Հին Կտակարանի այն գրքերը, որոնք դուրս էին մնացել Օնկելոսի և Հովնաթանի Թարգումներից:

Ինչ վերաբերում է սամարացիներին, ապա նրանք հրեաների և ասորեստանցիների կողմից Հյուսիսային Պաղեստինում բնակեցված ժողովուրդների միաձուլումից գոյացած ժողովուրդ են համարվում: Նրանք հուդայականություն են դավանում, սակայն որպես սուրբ գիրք ճանաչում են միայն Թորան՝ մերժելով Միշնայի մեջ արձանագրված «բանավոր» օրենքը: Բաբելոնյան գերությունից հրեաների վերադառնալուց հետո սամարացիները նրանց երկրի վերականգնման և Երուսաղեմի տաճարի վերակառուցման գործում օգնություն առաջարկեցին, սակայն հրեաները հրաժարվեցին սամարացիներին ցեղակիցներ ու կրոնակիցներ ճանաչել, ինչը երկու ժողովուրդների միջև հարյուրամյակներ տևած և նույնիսկ Նոր Կտակարանում նշմարելի թշնամանքի սկիզբը դրեց: Ներկայումս Իսրայելում բնակվում են մոտ հազար սամարացիներ:

Սամարացիները խոսում էին նույն արամեերենով, որով և հրեաները, սակայն նրանց գործածած գիրն էապես տարբերվում էր հրեաների գործածած «քառակուսի» գրից՝ իրենից ներկայացնելով փյունիկյան գրի զարգացման զուգահեռ ճյուղ (հատկանշական է, որ սամարական գրերը որպես գաղտնի խորհրդանշաններ, գործածել են մասոնները): Սամարացիներն ունեին Թորայի սեփական արամեական թարգմանությունը, որը հայտնի է որպես «Սամարական Թարգում»: Սամարացիների արամեալեզու գրականությունն իր ոսկեդարն ապրեց IV-V դդ.:

Ուշ արևմտյան բարբառներից է, այսպես կոչված, «պաղեստինյան քրիստոնեական արամեերենը»: Սա այն լեզուն է, որով ստեղծագործում՝ հիմնականում հունարենից թարգմանություններ էին անում Պաղեստինում և Անդրհորդանանում բնակվող քրիստոնյաները: Նրանց գործածած գիրը շատ մոտ է Օսրոյենեի էստրանգելային:

Ուշ **արևելյան** արամեական բարբառները տարածված էին Միջագետքում և ներկայացված են մանդեականների, մանիքեականների, հրեաների և քրիստոնյաների գրվածքներում:

Նկ. 11. Մանդեական մոգական սկավառակ արամեական գրությունով

Մանդեականությունը Պաղեստինում ծնված, ապա Միջագետքում տարածված գնոստիկական ուսմունք է, որի հիմքում Հովհաննես Մկրտչի պաշտամունքն է: Այն ներառում է նաև քրիստոնեության, հուդայականության ու հեթանոսության տարրեր և ունի որոշ խորհրդապաշտական բնույթ: Ծեսերը հիմնականում կապված են հոսող ջրի հետ: Մանդեականների փոքրաթիվ համայնքներ շարունակում են գոյատևել Հարավային Իրաքում և Իրանի սահմանակից Խուզեստան նահանգում, սակայն այսօր այս կրոնի հետևորդներն ավելի

հայտնի են «սաբիներ» անունով: III դարից սկսած մանդեականներն արամեերեն և արամեական յուրատեսակ տառատեսակով ստեղծել են հարուստ կրոնական գրականություն, որից հարկ է հիշատակել «Գինզա Ռաբբա»-ն՝ «Մեծ գանձարանը»:

Մանիքեությունը դուալիստական կրոնական ուսմունք է, որն ստեղծել է պարթև Մանին: Մանիին վերագրվող յոթ գրքերից վեցը գրվել են արամեերեն, իսկ վերջինը՝ պահլավերեն, քանի որ նրա կենդանության օրոք այդ ուսմունքը, որն սկզբնապես տարածված է եղել Միջագետքի արամեացիների միջավայրում, սկսել էր տարածվել նաև պարսիկների մեջ: Հետագայում, արևելքում, մանիքեությունը հասավ մինչև Կենտրոնական Ասիա և Չինաստան՝ դառնալով մասնավորապես ույղուրների պաշտոնական կրոնը, իսկ արևմուտքում՝ Եգիպտոս և Եվրոպա: Մանիքեականների մոտ ձևավորվել էր արամեական մի տառատեսակ, որով նրանք գրել են պահլավերեն, ույղուրերեն, սողդերեն և պարսկերեն:

Ուշ արևելյան արամեերենով ստեղծագործում էին նաև Հարավային Միջագետքի՝ Բաբելոնիայի հրեաները: Խոսքը նախ և առաջ Բաբելոնյան Թալմուդի մասին է, որն իր ծավալով և հեղինակությամբ գերազանցում է Երուսաղեմյան Թալմուդը: Բաբելոնյան Թալմուդն ունի արամեերենի ավելի մեծ մասնաբաժին, ինչը պայմանավորված է նրա ավելի ծավալուն Գեմարայով:

Երկրորդ հազարամյակի սկզբից հրեական մտավոր կենտրոնը Միջագետքից նախ տեղափոխվեց արաբական Իսպանիա, ապա՝ եվրոպական այլ երկրներ: Արամեերենը դադարեց հրեաների խոսակցական լեզուն լինելուց, սակայն շարունակում էր գործածվել որպես գրավոր լեզու: Միջնադարում արամեերեն գրված հրեական ստեղծագործություններից հարկ է նախ և առաջ հիշատակել «Սեֆեր զոհար»-ը՝ «Փայլատանքի գիրքը», որում շարադրված են հուդայական խորհրդապաշտական ուսմունքի՝ Կաբալայի հիմունքները:

Նկ. 12. Արամեահրեական «քառակուսի» գիրը

Ուշ արամեական բարբառներից ամենապատկառելի ժառանգությունը թողել է Օսրոյենեի բարբառը: Ինչպես նշվեց, որպես արամեական հելլենիստական պետություն, Օսրոյենեն ձևավորվեց Սելևկյան պետության քայքայումից հետո՝ մ.թ.ա. 132 թ. և գոյատևեց մինչև մ.թ. 243 թ.: Պաղեստինին ու Անտիոքին մոտ լինելու պատճառով Օսրոյենեն դարձավ այն առաջին երկրամասերից մեկը, որոնցում տարածվեց քրիստոնեությունը: Ըստ արևելաքրիստոնեական եկեղեցական ավանդույթի՝ Հիսուսի օրոք ապրած Օսրոյենեի Աբգար Ե թագավորը նամակ է գրել նրան, որում Հիսուսին Աստծո որդի է ճանաչել և խնդրել այցելել Եդեսիա և բուժել իրեն: Պատասխան նամակում Հիսուսը խոստանում է իր փոխարեն ուղարկել աշակերտներից մեկին: Նրա համբարձվելուց հետո Թովմաս առաքյալը Եդեսիա է ուղարկում նույն քաղաքի ծնունդ Ադդային, որը բուժում և մկրտում է Աբգար թագավորին և դնում Եդեսիայի եկեղեցու հիմքերը: Թեև Աբգարի անվան հետ կապված առասպելը պատմական տեսանկյունից արժեք չի ներկայացնում, այդուհանդերձ փաստ է, որ III դ. վերջում քրիստոնեությունը դարձել էր Օսրոյենեում գերիշխող կրոնը, ապա աստիճանաբար տարածվել ամբողջ Միջագետքի և Սիրիայի արամեացիների միջավայրում:

Արամեացիների մեջ քրիստոնեության տարածումը հանգեցրեց նրանց ինքնանվանման փոփոխությանը: Բանն այն է, որ Ավետարանների արամեական թարգմանություններում «հեթանոս» բառը թարգմանված էր որպես «արամեացի», ուստի «արամեացին» սկսել էր ընկալվել որպես «հեթանոս» բառի հոմանիշը: Այս երևույթի ակունքները պետք է փնտրել հրեաների միջավայրում, որոնց համար այլադավանները նախ և առաջ հույներն ու արամեացիներն էին: Արդյունքում, Եդեսիայի քրիստոնյա արամեացիներն սկսեցին իրենց «սիրիացիներ» կոչել (*սուրյայա*) ՝ տարածելով այդ անվանումը նաև իրենց լեզվի վրա՝ *լեշշանա սուրյայա* «սիրիական լեզու»: Սա արհեստական նորամուծություն չէր, քանի որ «Սիրիա» և «սիրիացի» բառերը որպես «Արամ» և «արամեացի» բառերի հոմանիշներ գործածվում էին դեռևս Սելևկյան ժամանակաշրջանում և արձանագրված են Յոթանասնիցում՝ Հին Կտակարանի հունարեն հնագույն թարգմանության մեջ, որը կատարվել է մ.թ.ա. III դ. կեսին: Պետք է հիշել նաև, որ չնայած հույների մեծ թվին, Սիրիայի բնակչու-

թյան մեծամասնությունը՝ հատկապես խոշոր քաղաքներից դուրս, արամեացիներ էին: Կարճ ժամանակահատվածում նոր ինքնանվանումը տարածվեց Միջագետքի և Սիրիայի բոլոր քրիստոնյա արամեացիների վրա:

Հայոց լեզվում *սուրյայա* բառի համարժեքներն են դարձել «ասորի» և «ասորական» բառերը, և դրանք Աստվածաշնչի հայերեն թարգմանության մեջ հանդես են գալիս այնտեղ, որտեղ եբրայերեն բնագրում տեսնում ենք «արամեացի», «արամեական», իսկ Յոթանասնիցում՝ «սիրիացի», «սիրիական» բառերը: Համապատասխանաբար՝ Սիրիան և նրան հարող Վերին Միջագետքի տարածքները հայերի մեջ ստանում են «Ասորիք» և «Միջագետք ասորվոց» անունները: «Ասորեստանցի» բառի հետ միասին այս եզրերն ամրագրվում են հայկական տերմինաբանական ավանդույթի մեջ՝ գործածվելով, ինչպես նշվեց, Մովսես Խորենացու, Կորյունի, Անանիա Շիրակացու և այլոց կողմից, ինչպես նաև արդի գիտական գրականության մեջ: «Վարք Մաշտոցի» երկում, օրինակ, Կորյունը հիշատակում է, որ հայոց գրերը ստեղծելու համար Մեսրոպ Մաշտոցը «երթեալ հասաներ ի կողմանս Արամի, ի քաղաքս երկուս Ասորոց, որոց առաջինն Եդեսիա կոչի և երկրորդն Ամիդ անուն». այս ձևակերպումն ուղղակիորեն կապում է ասորիներին Արամի, ասել է թե՝ արամեացիների հետ:

Օսրոյենեում, քրիստոնեության տարածումն ու Եդեսիայի վերածումն այդ կրոնի խոշոր կենտրոնի, էապես փոխեցին Եդեսիայի արամեական բարբառի, այն է՝ ասորերենի կարգավիճակը: Նախաքրիստոնեական ժամանակաշրջանում չունենալով արամեական մյուս բարբառների գործածության ծավալն ու հղկվածության աստիճանը՝ այն արագ հասավ լիարժեք գրական լեզվի մակարդակի և դարձավ քրիստոնյա բոլոր արամեացիների գրավոր լեզուն՝ անկախ նրանից, թե որտեղ էին նրանք բնակվում և ինչ արամեական բարբառ էին գործածում որպես խոսակցական լեզու: Ավելորդ չէ նշել, որ գիտական գրականության մեջ ընդունված է «ասորերեն» անվանել նաև հեթանոսական Օսրոյենեից հասած գրվածքների լեզուն. այն հստակեցվում է որպես «հին ասորերեն», մինչ ասորական քրիստոնեական գրականության լեզուն սովորաբար կոչում են «դասական ասորերեն»:

Որպես քրիստոնեական քարոզի լեզու՝ ասորերենը գործածվել է նաև սեմական աշխարհից դուրս: Բավական է հիշել, որ Հայաստանում ամբողջ IV

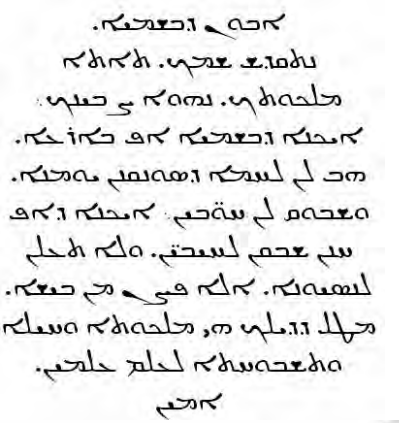
դարն անցել է քրիստոնեությունն ասորերեն և հունարեն քարոզելու փորձերով, և հասարակ ժողովրդին այդ լեզուների անհասկանալի լինելն է նաև պայմանավորել հայկական ազգային գրի ստեղծման անհրաժեշտությունը:

Քրիստոնեությանը չհաջողվեց դառնալ ասորիների ազգային միասնությունը երաշխավորող գործոն, մանավանդ որ նրանք բնակվում էին հակամարտող երկու տերությունների՝ Բյուզանդական կայսրության և Սասանյան Իրանի տիրապետության տակ: IV-V դդ. տեղի ունեցած քրիստոնեության պառակտումը նախ և առաջ անդրադարձավ ասորիների վրա: Նրանց մի մասը հակվեց նեստորականությանը, որի հիմքում Թեոդորոս Մոպսուեստացու հայացքներն էին: Եդեսիայում նեստորական ասորիները բավական ամուր հիմքեր ունեին և կարողացան իրենց ազդեցությունը տարածել «Պարսից դպրոցի» վրա, որն այդ ժամանակվա գլխավոր բարձրագույն ուսումնական հաստատությունն էր: 431 թ. երրորդ տիեզերաժողովը նզովեց նեստորականությունը որպես աղանդ՝ սկսվեցին այդ ուսմունքի հետևորդների հալածանքները: Կայսերական հրովարտակով «Պարսից դպրոցը» փակվեց, և նեստորական ասորիները ստիպված եղան բյուզանդացիների հալածանքներից փախչելով ապաստան փնտրել Սասանյան Իրանում:

Իրանի տիրապետության տակ գտնվող Միջագետքի տարածքներում քրիստոնյա արամեացիների համայնքները գոյացել էին դեռևս պարթև Արշակունիների օրոք, որոնք հայտնի էին իրենց ազգային և կրոնական հանդուրժողականությամբ: Սասանյանների օրոք պատահում էին քրիստոնյաների հալածանքներ և նահատակություններ, սակայն V դ. առաջին տասնամյակների ընթացքում իրանական ասորիներին հաջողվեց միավորել իրենց եկեղեցական կառույցները միասնական եկեղեցու կազմում, որն ստացավ «Արևելքի եկեղեցի» անվանումը: Այդ եկեղեցու առաջնորդների՝ կաթողիկոսների նստավայրը Տիզբոնում էր, սակայն Սասանյան տիրույթներում ասորիների գլխավոր կենտրոնը դարձավ Մծբինը, որտեղ «Պարսից դպրոցի» նեստորական դասախոսների և շրջանավարտների ջանքերով հիմնվեց նոր բարձրագույն դպրոց: Բյուզանդիայի հետ կապ պահպանելու դժվարության պատճառով Արևելքի եկեղեցին ի վերջո ամբողջությամբ անկախացավ վաղ քրիստոնեության գլխավոր կենտրոններից՝ նախ և առաջ Անտիոքից: Ժամանակի ընթացքում այն մեկուսացավ նաև դավանական առումով, քանի որ

իրանական ասորիների մեջ նեստորականությունը դարձավ գերիշխող ուղղությունը, և Արևելքի եկեղեցին, ի վերջո, ընդունեց այն որպես իր պաշտոնական վարդապետությունը: Դա նշանակում է, որ Արևելքի եկեղեցին միակն է, որն ընդունում է միայն առաջին երկու տիեզերաժողովների որոշումները և այսօր էլ չի պատկանում քրիստոնեական եկեղեցիների գլխավոր խմբավորումներից որևէ մեկին:

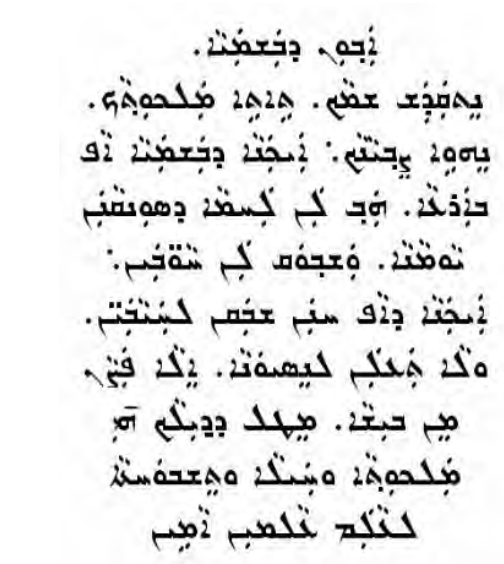
Նեստորականությունը որոշ տարածում ստացավ նաև արաբների մեջ, հատկապես Հարավային Միջագետքին հարող Բանու-Լահմ տոհմի իշխանությունում, որի մայրաքաղաքն արաբական նախաիսլամական կարևոր կենտրոն Հիրան էր:



Նկ. 13. Ասորական էստրանգելա տառատեսակը

Ասորիների մյուս խոշոր զանգվածը հարեց քրիստոսաբանական այն ուղղությանը, որը մերժել էր 451 թ. Քաղկեդոնի տիեզերաժողովի որոշումները՝ ձևավորվելով որպես միաբնակություն: Այդ ասորիներն, ըստ էության, հայերին և ղպտիներին միադավան դարձան: IV դարում՝ հիմնականում Եդեսիայի եպիսկոպոս Հակոբ Բարադեոսի գործունեության շնորհիվ ձևավորվեց միաբնակ ասորիների «Անտիոքի ասորի ուղղափառ եկեղեցին»: Հակոբ Բարադեոսի անունով, այդ եկեղեցու հետևորդներին հաճախ կոչում են «հակոբիկներ»: Քանի որ միաբնակ ասորիները բնակվում էին Բյուզանդական կայսրության սահմաններում, նրանց նաև կոչում էին «արևմտյան ասորիներ»՝ ի տարբերություն Իրանում բնակվող «արևելյան ասորիների»: Այս բաժանումը, որը չի համընկնում արևելյան և արևմտյան արամեական բարբառների տարածքային սահմանների հետ, պահպանվեց ասորիների պատմության հետագա ողջ ընթացքում և առկա է նաև այսօր:

Ի տարբերություն նեստորականների ու հակոբիկների, ասորիների մի փոքր մասն ընդունեց Քաղկեդոնի ժողովի որոշումները: Նրանք ստացան



Նկ. 14. Ասորական նեստորյան տառատեսակը

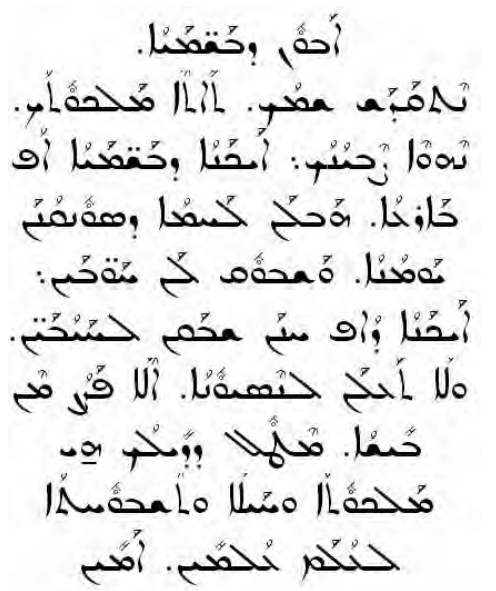
մելքի անունը, որն առաջացել է ասորերեն *մալքա*՝ «թագավոր» բառից և արտահայտում է այս համայնքի նույնադավանությունը բյուզանդական կայսրերի կողմից հովանավորվող քաղկեդոնական ուղղափառության հետ: Ասորի մելքիներից հատկապես հայտնի էր Սիմեոն Այուանակյացը, որը ճգնում էր փոքր աշտարակի վրա:

Ժամանակի ընթացքում ասորի մելքիները ձուլվեցին թվով գերազանցող նույնադավան հույների հետ և հիմնականում կորցրին ասորական ինքնությունն ու լեզուն: Արաբական արշավանքների արդյունքում Մերձավոր Արևելքի ուղղափառներն արաբացան, թեև նրանց եկեղեցին պահպանեց «Հույն-ուղղափառ» անունը: Ուշ միջնադարում նրանց մի մասն ընդունեց կաթոլիկություն՝ կազմելով Հույն-կաթոլիկ եկեղեցին, որի հետևորդները, ի տարբերություն հույն-ուղղափառների, այսօր էլ կոչվում են մելքիներ:

Ասորական միջավայրում գոյացած մեկ այլ կրոնական համայնք են մարոնիները: Ըստ ավանդույթի՝ համայնքի հիմնադիրը V դ. ապրած մելքի ասորի Մարոնն էր, որը ճգնել է Անտիոքի մերձակայքում: Հետագա դարերում մարոնիները տեղափոխվեցին դեպի Սիրիայի կենտրոնական մասերը, ապա հաստատվեցին լիբանանյան լեռներում, որտեղ և վերջնականապես ձևավորվեց Մարոնական ասորական եկեղեցին: Մարոնիներն ի սկզբանե քաղկեդոնական էին, ապա հարեցին միակամությանը՝ ուսմունք, ըստ որի Հիսուսն ուներ երկակի բնություն և միասնական կամք: Միջին դարերում մարո-

նիները մերձեցան խաչակիրների հետ, և նրանց միջավայրում սկսեց տարածվել կաթոլիկությունը: Արդյունքում՝ Մարոնական եկեղեցին ընդունեց Հռոմի եկեղեցու գերագահությունը:

Ինչպես նշվեց, սկզբնապես ասորերենի գիրը էստրանգելան էր, որը Պալմիրայի գրի հետ ընդհանրություններ ունեցող արամեական գրի տեղական տարատեսակն էր: Քրիստոնեական ժամանակաշրջանում այն հղկվեց՝ վերածվելով կապակցված շեղագրի: Նրա հիման վրա նեստորականների ու հակոբիկների միջավայրում ձևավորվեցին ուրույն տառատեսակներ: Նեստորականների գիրը, որն ավելի մոտ է էստրանգելային, հենց այդպես էլ կոչվում է՝ «նեստորական» կամ «արևելյան»: Այս գրում ձայնավորները նշելու համար գործածվում են կետերից և կարճ գծերից կազմված հատուկ նշաններ՝ ձայնանիշներ, որոնք զարգացել են էստրանգելայի ձայնանիշադրության պարզունակ համակարգից: Այստեղ հարկ է նշել, որ սեմական բոլոր բաղաձայնային գրերից ասորականում առաջինն սկսեցին ձայնավորների համար գործածել հատուկ նշաններ: Ձայնավորման այս եղանակն այնուհետև ընդօրինակեցին հրեաներն ու արաբները:



Նկ. 15. Ասորական սերտո տառատեսակը

Հակոբիկների գրում, որը կոչվում է *սերտո* («գիծ»), ձայնավորները նշվում են հունական տառերն ընդօրինակող ձայնանիշներով: Այս գիրը գործածում են նաև մարոնիները:

Նկ. 16. Ասորական ձեռագիր

Արամեասասորական շեղագրերն ընկած են միջին իրանական լեզուների՝ պահլավերենի, ավեստերենի և սողդերենի գրերի հիմքում: Սողդական գիրն իրենց հերթին փոխառել էին թյուրքախոս ույղուրները, որոնցից այն անցել էր մոնղոլներին, որոնք մինչ օրս գործածում են նրա ուղղահայաց տարբերակը Չինաստանի մաս կազմող Ներքին Մոնղոլիայում:

Միջհարանվանական մըշտական մրցակցությունը նըպաստեց ասորիների կրթական համակարգի զարգացմանը, որը մի քանի հարյուրամյակ լավագույնն էր Մերձավոր Արևելքում: Ասորիներն ունեին բազմաթիվ տարրական դպրոցներ, որոնք գործում էին եկեղեցիներին ու վանքերին կից կամ դրանցից անկախ ու ապահովում հասարակ ժողովրդի գրաճանաչության բարձր մակարդակը: Տարրական կրթություն ստացած պատանիները կարող էին ուսումը շարունակել մի քանի բարձրագույն դպրոցներում, ինչպես, օրինակ, Եդեսիայի «Պարսից դպրոցը», Մծբինի և Տիզբոնի դպրոցները կամ իրանական Գունդիշափուր քաղաքում գործող բժշկական դպրոցը, որտեղ ասորիներն առաջատար դիրքեր էին զբաղեցնում: Բարձրագույն դպրոցների դեր էին կատարում նաև որոշ վանքեր, հատկապես արևմտյան ասորիներին պատկանող:

Ասորիներն ստեղծել են չափազանց հարուստ գրականություն, որն իր ծավալով գերազանցում է արամեական մյուս բոլոր բարբառներով գրված ստեղծագործությունները միասին վերցրած:

Ասորական գրականության կայացման ու ասորերենի ընդհանուր ոճի ձևավորման վրա մեծ ազդեցություն է գործել ակտիվ թարգմանչական գործունեությունը՝ նախևառաջ հունարենից: Այն ներառել է Արիստոտելի, Գալենի, Հիպոկրատեսի, բյուզանդական հեղինակների գործերը: Արդյունքում՝ ասորերեն մուտք գործեցին բազմաթիվ հունական բառեր, և հունարենը նաև որոշ ազդեցություն գործեց ասորերենի շարահյուսության վրա, որը սեմական լեզուների շարքում ամենաազատն ու ճկունն է:

Հատկապես մեծ նշանակություն ունեն սուրբգրային տեքստերի ասորական թարգմանությունները: Չնայած ասորիների հարանվանական տրոհվածությանը, գոյություն ունի Աստվածաշնչի թարգմանություն, որն ընդունվում է բոլոր ասորիների կողմից: Այն կոչվում է Փեշիթթա («պարզ») և իր վերջնական տեսքով հայտնի է առնվազն V դ. սկզբից: Ենթադրվում է, որ Փեշիթթայի մեջ ներառված հինկտակարանային տեքստերը թարգմանվել են դեռևս II դ. երկրորդ կեսին Եդեսիայում, ընդ որում՝ ոչ թե Յոթանասնիցից, այլ եբրայական բնագրերից:

Ինչ վերաբերում է Նոր Կտակարանին, ապա դրա առաջին արամեական թարգմանությունը II դ. կատարել է ադիաբենացի Տատիանոսը, ընդ որում՝ նա չորս Ավետարանները միավորել էր մեկ միասնական շարադրանքի մեջ, որը հայտնի է «Դիատեսարոն» անունով: Դիատեսարոնը մեզ չի հասել, սակայն կարելի է ենթադրել, որ այն գրված է եղել Ադիաբենեի արամեական բարբառով՝ դասական ասորերենին շատ մոտ լեզվով: Համենայն դեպս հայտնի է, որ Դիատեսարոնը մինչև V դ. տարածված է եղել ասորիների մեջ, և հոգևորականությունից մեծ ջանքեր են պահանջվել այն կանոնական Քառավետարանով փոխարինելու համար: Հայտնի են նաև Ավետարանների երկու այլ թարգմանություններ, որոնք արվել են III դ.: Ենթադրվում է, որ այս թարգմանություններից է ծագում Ավետարանների այն խմբագրությունը, որն առկա է Փեշիթթայի կազմում:

Փեշիթթայից կատարվել է Աստվածաշնչի առաջին հայերեն թարգմանությունը, որը, սակայն, համարվել է անհաջող՝ «փութանակի», և փոխարինվել հունարենից կատարված թարգմանությամբ:

Նկ. 17. Ասորական ձեռագիր

Ինչ վերաբերում է բուն ասորական գրականությանը, ապա այն չափազանց հարուստ ու բազմաբնույթ է: Հայտնի են II-XII դդ. ստեղծագործած ավելի քան 200 ասորի հեղինակներ, որոնց գործերը պահպանվել են 10 հազարի հասնող ձեռագրերում: Ասորական գրականությունը ներառում է կրոնական, փիլիսոփայական, աշխարհագրական, բժշկական, աստղագիտական, ալքիմիական, գեղարվեստական և այլ բնույթի գործեր: Հատկապես արժեքավոր է ասորական հայրաբանությունը, որի շնորհիվ ասորերենը լատիներենից ու հունարենից հետո, ըստ էության, դարձել էր վաղ քրիստոնեության երրորդ կարևորագույն լեզուն:

Ասորական գրականության առաջին նշանավոր ներկայացուցիչը Բարդայսանն է (154-222), որն իր անունը ստացել է Եդեսիայի միջով հոսող Դայսան գետից. հայերին նա ծանոթ է եղել «Բարդածան» անունով: Ի ծնե հեթանոս Բարդայսանը հասուն տարիքում քրիստոնեություն է ընդունել, սակայն հարել է գնոստիցիզմին: Նա գրեթե ամբողջ կյանքն անցկացրել է Եդեսիա-

յում, որպես արքունիքին մոտ կանգնած անձնավորություն, և զգալի ազդեցություն է գործել ասորական գրականության հետագա զարգացման վրա: 216 թ., երբ Հռոմի Կարակալլա կայսրը զավթեց Եդեսիան, Բարդայսանը պատսպարվեց Հայաստանում, որտեղ, ըստ Մովսես Խորենացու, գրեց հայոց պատմությունը:

Բարդայսանը համարվում է ասորի առաջին նշանավոր փիլիսոփան: Նրա հայացքները շարադրված են «Երկրների օրենքների գիրք» կոչվող երկում: Բարդայսանը եղել է նաև տաղանդավոր բանաստեղծ՝ հոչակ ձեռք բերելով իր օրհներգությունների ժողովածուով:

Վաղ շրջանի ասորական գրականության մյուս նշանավոր ներկայացուցիչն Աֆրահատ է (?-350), որին «Պարսիկ իմաստուն» էին կոչում, քանի որ ծնունդով նա զրադաշտական պարսիկ է եղել: Նա հայտնի է ասորական այբուբենի 22 տառերի քանակով կազմած քարոզների ժողովածուով, որը հասել է նաև հայերեն «Զգոն գիրք» կոչվող թարգմանությամբ, սակայն սխալմամբ վերագրվել Հակոբ Մծբնացուն:

Վաղ ասորական գրականության ամենաակնառու ներկայացուցիչը, այնուամենայնիվ, եղել է Եփրեմ Ասորին (306-373), որը ծնվել է Մծբինում և կյանքի վերջին տարիներն անցկացրել Եդեսիայում: Այս տաղանդավոր հեղինակի գրչին են պատկանում (կամ նրան վերագրվում) սուրբգրային բազմաթիվ մեկնություններ, դավանական աշխատություններ, ճառեր, ներբողներ, կցուրդներ: Սակայն Եփրեմ Ասորին նախևառաջ հոչակ է ձեռք բերել որպես կրոնական բանաստեղծ՝ գրելով բազմաթիվ *մեմրա*-ներ՝ հանգավոր կամ արձակ քարոզներ, և *մադրաշա*-ներ՝ շարականներ: Եփրեմ Ասորու ստեղծագործություններից շատերը թարգմանվել են հայերեն, իսկ մի քանիսն էլ հայտնի են միայն հայերեն թարգմանությամբ:

Ո՛վ խորք մեծութեան եւ իմաստութեան,
փրկեա՛ զըմբռնեալս՝
որ ի խորս մեղաց ծովուն անկեալ եմ:

Նաւապետ բարի Յիսուս՝ փրկեա՛ զիս
ի բազմութենէ ալեաց մեղաց իմոց,
եւ տո՛ւր ինձ նաւահանգիստ խաղաղութեան:

Զգեա՛ Տէր՝զձեռս քո ի նաւաբեկեալս՝
որ ընկղմեալս եմ ի խորս չարեաց,
եւ փրկեա՛ զիս ի սաստիկ ծովածուփ բռնութենէ ալեաց մեղաց իմոց:

Եփրեմ Ասորու բանաստեղծական ժառանգորդի պատվավոր տիտղոսի համար արևմտյան ասորիներից, հավակնել է Հակոբ Սերուղացին (451-521), իսկ արևելյաններից՝ Նարսայը (399-502):

Վաղ ասորական գրականությունը պարունակում է նաև մի քանի անանուն նշանավոր գործեր, որոնցից հարկ է հիշատակել «Սողոմոնի ներբողներ» կոչվող օրհներգերի հավաքածուն, «Ադդայի վարդապետությունը» և «Գործք Թովմաս առաքյալի» պարականոն գրվածքները, ասորի սուրբ նահատակների վարքերի ժողովածուն, որը կապում են Նփրկերտի եպիսկոպոս Մարությայի անվան հետ. այն «Վկայք արևելից» անվամբ թարգմանվել է նաև հայերեն:

Ասորական գրականության ոսկեդարը համարվում են V-VI դարերը: Այս ժամանակաշրջանում ստեղծագործել են այնպիսի նշանավոր հեղինակներ, ինչպիսիք են արդեն հիշատակված Հակոբ Սերուղացին և Նարսայը, Արևելքի եկեղեցու կաթողիկոս Մար Աբա I-ը, Սարգիս Ռեշայնացին, Սևերոս Սեբոխթը, Ֆիլոքսենոս Մաբողացին, Հակոբ Եդեսացին, Հովսեփ Խուզայան, Ստեֆան բար Սուդայլին, Իսահակ Ասորին և շատ-շատ ուրիշներ:

VII դ. I կեսին Մերձավոր Արևելքն ընկավ մահմեդական արաբների տիրապետության տակ: Արաբների իշխանությունն սկզբնապես ասորիների համար ավելի տանելի էր թվում, քան պարսկականը կամ բյուզանդականը: Լինելով արաբերենին ցեղակից լեզվով խոսող ժողովուրդ, իրենց զարգացած կրթական համակարգի շնորհիվ ասորիներն ի վիճակի էին արաբներին զանազան բնույթի ծառայություններ մատուցել: Նրանք, մասնավորապես, ակտիվորեն ընդգրկվեցին Աբբասյան խալիֆաների օրոք ծավալված թարգմանչական լայնածավալ գործունեության մեջ: Ասորիներն ըստ էության երկրորդ անգամ՝ այս անգամ արդեն արաբերեն թարգմանեցին հունալեզու անտիկ և բյուզանդական գրականության ընտրանին՝ դառնալով այն միջանկյալ օղակը, որի միջոցով անտիկ աշխարհի քաղաքակրթությունը արաբների միջոցով կրկին հասանելի դարձավ Եվրոպայում:

Արաբական ժամանակաշրջանում ասորական գիրը հաճախ գործածվում

էր արաբերենը գրի առնելու համար. գրի այս եղանակը կոչվում է *գարշունի*: Օսմանյան ժամանակաշրջանում գարշունի գրելաձևը տարածվեց նաև թուրքերենի վրա. ասորատառ թուրքերենով թերթեր հրատարակվել են մինչև 1930-ական թվականները: Ավելի հազվադեպ, ասորական գիրը գործածվել է հայերենը, պարսկերենը, հունարենը և այլ լեզուները գրառելու համար: Ասորատառ հայերենի երևույթը պայմանավորված է նրանով, որ օսմանյան ժամանակաշրջանում Մալաթիայի և Խարբերդի շրջանում, ապա Ուրֆայում և այլ վայրերում գոյացել էին հայախոս ասորիների համայնքներ (Ուրֆայից սերող ասորիների մեջ հայախոսությունը պահպանվում է մինչ օրս):

Արաբամահմեդական տիրապետությունն, ի վերջո, տխուր հետևանքներ ունեցավ ասորիների համար: Նրանց ճնշող մեծամասնությունն աստիճանաբար ենթարկվեց կամավոր կամ պարտադրված իսլամացման և, ի վերջո, արաբացավ: Արամեական տարրը զգալի մաս է կազմում այսօրվա Սիրիայի, Լիբանանի ու Իրաքի բնակչության գենետիկական նկարագրում:

Ասորիների մի մասը պահպանեց քրիստոնեական հավատքը, սակայն դարձավ արաբախոս՝ մարոնիներն ամբողջությամբ և հակոբիկները մասամբ: Արաբացմանը ամենաքիչը ենթարկվեցին արևելյան ասորիները:

Արամեերեն խոսողների թվի կտրուկ նվազումն ու դասական ասորերենի գործածության ոլորտի նեղացումը հանգեցրին նրան, որ VII դարից սկսվեց ասորական գրականության աստիճանական անկումը, թեև մինչև XIII դ. ասորերենը մնում էր գրական ստեղծագործության լեզու: Ավելին՝ XII-XIII դդ. ասորական մշակույթն ապրեց իր վերջին վերելքը՝ այսպես կոչված «Ասորական վերածնունդը», տալով այնպիսի նշանավոր հեղինակների, ինչպիսիք են աստվածաբան և փիլիսոփա Դիոնիսիոս բար Սալիբին, որը, ի թիվս այլ գործերի, գրել է «Հակաճառություն հայոց դեմ» աշխատությունը, նշանավոր պատմիչ Միքայել Ասորին, որի արժեքավոր «Ժամանակագրությունը» դեռ իր կենդանության օրոք թարգմանվել էր հայերեն և հայերենից՝ եվրոպական լեզուների, և մեծագույն հանրագիտակ Գրիգոր բար Հեբրայոսը, որը գիտության տարբեր բնագավառներում շուրջ 30 աշխատությունների հեղինակ է, սակայն առավելապես հայտնի է անեկդոտների և աֆորիզմների հավաքածուով՝ «Զվարճալի պատմությունների գրքով», որն ասորական գրականության թերևս ամենահայտնի գործն է:

Ասորիները՝ հատկապես արևելյան, աչքի էին ընկնում իրենց ուժեղ քարոզչական ձիրքով, որը նրանց հասցնում էր Հյուսիսային Կովկաս և այսօրվա Ռուսաստանի հարավային տափաստանները, Արաբական թերակղզու խորքերը, Միջին Ասիա և Չինաստան: Ասորական ներկայությունն այս երկրամասերում հաստատված է նյութական մշակույթի բազմաթիվ նմուշներով և արձանագրություններով, որոնցից են, օրինակ, Ղրղզստանում հայտնաբերված հայերեն-ասորերեն տապանաքարը: Այդ արձանագրություններից թերևս ամենաարժեքավորը 781 թ. վերագրվող Սիանֆուի կոթողն է, որի չինարեն-ասորերեն գրությունը պարունակում է Արևելքի եկեղեցու՝ Չինաստան ուղարկած առաջին առաքելության մանրամասները:

Արևելքի և Ասորի ուղղափառ եկեղեցիներն Ասիայի տարածքներում ոչ միայն ակտիվ քարոզչական և լուսավորչական գործունեություն են ծավալել, այլև հիմնել են իրենց թեմերը: XIII դ. վերջում Արևելքի եկեղեցին Եգիպտոսից մինչև Հեռավոր Արևելք ունեցել է մետրոպոլիտական 30 աթոռ և մոտ 200 թեմ: Թիմոթեոս I կաթողիկոսի օրոք (780–823) Արևելքի եկեղեցին ուներ ամենաընդարձակ կանոնական տարածքն աշխարհում: Հռոմի կաթոլիկ եկեղեցին կարողացավ իր իրավասությունն ավելի մեծ տարածքի վրա հաստատել միայն ամերիկյան մայրցամաքում տարածվելուց հետո: Նույն ժամանակաշրջանում Ասորի ուղղափառ եկեղեցին ունեցել է մետրոպոլիտական 20 աթոռ և 103 թեմ: Ասիայում ասորիների այս տպավորիչ ներկայությունն վերացավ 1390-ականների Լենկթեմուրի աղետալի արշավանքների արդյունքում, որից հետո ասորիները նորից ներփակվեցին Սիրիայի և Միջագետքի իրենց պատմական բնօրրանի սահմաններում:

Ոչ մի երկրում ասորիների քարոզչական գործունեությունն այնքան տպավորիչ չի եղել, որքան Հնդկաստանում: Այստեղ Քերալա հարավարևմտյան նահանգի Մալաբար կոչվող առափնյա շրջանում մ.թ. առաջին դարերից ի վեր գոյություն ունի տեղացիներից կազմված քրիստոնեական խոշոր համայնք: Ըստ եկեղեցական ավանդույթի, քրիստոնեությունը Հնդկաստանում տարածել է Թովմաս առաքյալը, և այս քրիստոնյաները հայտնի են որպես «Սբ Թովմասի քրիստոնյաներ»: IV և IX դարերում Մալաբարում հաստատվել էին ասորի գաղթականների երկու խմբեր, որոնց ազդեցությամբ Մալաբարի եկեղեցին անցավ Արևելքի եկեղեցու իրավասության տակ, ընդունեց նրա վարդապետությունը և ասորերենը որպես ծիսական լեզու:

1498 թ. արևմտյան Հնդկաստանը գաղութացրած պորտուգալացիները «Սբ Թովմասի քրիստոնյաներին» պարտադրաբար ենթարկեցին Հռոմի կաթոլիկ եկեղեցուն: 1653 թ. նրանց մի մասը որոշեց անջատվել Վատիկանից և վերականգնել եկեղեցական կապերն ասորիների հետ: Լենկթեմուրի արշավանքներից հետո խոր անկման մեջ գտնվող և Ասիայում իր բոլոր դիրքերը կորցրած Արևելքի եկեղեցին անկարող էր վերականգնել իր երբեմնի հզոր ներկայությունը Հնդկաստանում կամ այլուր, և մալաբարցիների կոչին այս անգամ արձագանքեց Ասորի ուղղափառ եկեղեցին, թեև նա էլ իր լավագույն օրերը չէր ապրում: Նրա աջակցությամբ Մալաբարում հիմնվեց Մալանքարայի եկեղեցին, որն ընդունեց Ասորի ուղղափառ եկեղեցու գերագահությունը, նրա վարդապետությունն ու լեզուն, սակայն հետագա դարերում մի քանի պառակտումներ ապրեց: Այն «Սբ Թովմասի քրիստոնյաները», որ նախընտրել էին պահպանել դաշինքը Վատիկանի հետ, ի վերջո հիմնեցին երկու կաթոլիկ եկեղեցիներ, որոնցից մեկը հետևում է Ասորի ուղղափառ եկեղեցու ծեսին, իսկ մյուսը՝ Արևելքի եկեղեցու: Արևելքի եկեղեցին կարողացավ իր ներկայությունը Հնդկաստանում վերականգնել միայն XX դ., երբ Թրիչուր քաղաքի քրիստոնյա համայնքի հիման վրա ստեղծվեց Հնդկաստանի քաղդեական եկեղեցին, որն, ըստ էության, Արևելքի եկեղեցու Հնդկաստանի մասնաճյուղն է: Այսօր «Սբ Թովմասի քրիստոնյաների» միջավայրում գործում են ասորական եկեղեցական ավանդույթի հետ կապված ութ եկեղեցիներ՝ այդ թվում երկու բողոքական:

Ժամանակի ընթացքում ասորիներն իրենք հայտնվեցին օտար միսիոներների ուշադրության կենտրոնում: Նախ, խաչակրաց արշավանքները կաթոլիկություն բերեցին Մերձավոր Արևելք և Մարոնական եկեղեցին, ինչպես նշվեց, ի վերջո հայտնվեց Վատիկանի գերագահության տակ, թեև պահպանեց իր ծեսերի մեծ մասը, որոնք բազմաթիվ ընդհանրություններ ունեն Ասորի ուղղափառ եկեղեցու և որոշ ընդհանրություններ՝ Արևելքի եկեղեցու ծեսի հետ:

1450 թ. Արևելքի եկեղեցու կաթողիկոս Շիմոն IV-ը, որի նստավայրն այդ ժամանակ Մոսուլից դեպի հյուսիս գտնվող Ալկոշ գյուղաքաղաքում էր, հատուկ հրովարտակով կաթողիկոսի պաշտոնը վերածեց ժառանգականի՝ դարձնելով այն իր ընտանիքի անդամների մենաշնորհը: Դրանից մեկ հարյուրամյակ անց՝ 1552 թ., ժառանգական սկզբունքից դժգոհ եկեղեցականները կաթողիկոս ընտրեցին վանական Յոհաննան Սուլակային, որը Մոսուլում

տեղակայված ֆրանցիսկյան միսիոներների հորդորով մեկնեց Հռոմ և եկեղեցական դաշն կնքեց Վատիկանի հետ: Դրանով հիմնվեց Քաղդեական կաթոլիկ եկեղեցին (չշփոթել Հնդկաստանի Քաղդեական եկեղեցու հետ), որի հետևորդները ստացան «քաղդեականներ» անունը: Մոսուլի շրջանում բնակվող ասորիների ճնշող մեծամասնությունը՝ ներառյալ Ալկոշի կաթողիկոսությունը, ի վերջո կլանվեցին Քաղդեական եկեղեցու կողմից, մինչ, Արևելքի եկեղեցուն հավատարիմ մնացածները հիմնականում կենտրոնացան Մոսուլից դեպի հյուսիս գտնվող Հաքքյարի լեռնային անկլավում և Ուրմիա լճի արևմտյան ափին հարող իրանական տարածքներում: Հաքքյարիի Քոչանիս գյուղում հաստատվեց Արևելքի եկեղեցու նոր կաթողիկոսությունը, որը 1915 թ. ցեղասպանությունից հետո տեղափոխվեց Միացյալ Նահանգներ և մինչև 1975 թ. գործեց ժառանգական սկզբունքով: 1960-ականներին Արևելքի եկեղեցին երկրորդ անգամ պառակտվեց և նրանից անջատվեց «Արևելքի հինավուրց եկեղեցին», որի կաթողիկոսը նստում է Բաղդադում: Այս մի պառակտումը դավանական բնույթ չէր կրում, այլ պայմանավորված էր եկեղեցական տոմարի և կաթողիկոսի ընտրության կարգի շուրջ ծագած տարաձայնություններով:

Ասորի ուղղափառ եկեղեցին իր պառակտումն ապրեց 1620 թ. Հալեպում: Արդյունքում ստեղծվեց Անտիոքի ասորի կաթոլիկ եկեղեցին, որը պահպանում է իր մայր՝ Ասորի ուղղափառ եկեղեցու ծիսակարգը: Ինչպես արդեն նշվեց, ասորական ծեսերի երկու կաթոլիկ եկեղեցիներ գործում են Հնդկաստանում:

1834 թ. Ուրմիայի շրջանի նեստորական ասորիների միջավայրում հաստատվեցին ամերիկացի բողոքական միսիոներները, որոնք Իրանում մնացին մինչև 1934 թ.: Նրանց ազդեցության տակ, տեղացի ասորիներից և հայերից շատերը բողոքական դարձան: Բողոքական միսիոներները գործում էին նաև Օսմանյան կայսրության հակոբիկ ասորիների և հայերի մեջ և հաջողությունների հասան հատկապես Խարբերդում և Ուրֆայում (նախկին Եդեսիայում):

XIX դ. կեսերին Ուրմիայում հաստատվեցին ֆրանսիացի և անգլիացի միսիոներները: XX դ. սկզբին Ուրմիայում սկսեց գործել նաև Ռուս ուղղափառ եկեղեցու առաքելությունը, որին հաջողվեց դավանափոխ անել մեծ թվով

ասորիների: Ռուս ուղղափառ եկեղեցու գիրկն էին անցել նաև այն ասորիները, որոնք 1828 թ. ռուս-իրանական պատերազմից հետո հաստատվել էին Արևելյան Հայաստանում և Ռուսական կայսրության այլ շրջաններում: Օտար առաքելությունների գործունեության արդյունքում XX դ. սկզբին Ուրմիայի շրջանում Արևելքի եկեղեցու հետևորդներն, ըստ էության, փոքրամասնության վերածվեցին:

Միսիոներներն Ուրմիայում զբաղվում էին ակտիվ լուսավորչական և հրատարակչական գործունեությամբ, ինչը զգալիորեն նպաստեց Ուրմիայի արամեական բարբառի հիման վրա արդի գրական ասորերենի (արդի գրական արևելաարամեերենի) ձևավորմանն ու արդի ասորական գրականության կայացմանը:

Ուրմիայի համայնքը միակը չէր, որ պահպանել էր արամեերենը որպես խոսակցական լեզու: Զանազան արամեական բարբառներ, որոնք գիտական գրականության մեջ կոչվում են «արդի արամեական բարբառներ», պահպանել էին նաև Հաքքյարիի նեստորականները, Մոսուլի շրջանի քաղդեականները, ինչպես նաև Տուր Աբդին կոչվող շրջանի (այսօրվա Թուրքիայի հարավում՝ Մարդին քաղաքից դեպի արևելք) հակոբիկները: Քրիստոնյաներից բացի, արդի արամեական բարբառներով խոսում էին Քրդստանի հրեաները և Իրաքի ու Իրանի հարավային շրջաններում բնակվող մանդեականները, որոնք, ինչպես նշվեց, նորագույն շրջանում ավելի հայտնի էին «սաբիներ» անունով:

Ուշ արամեական շրջանին բնորոշ բաժանումն արևմտյան և արևելյան բարբառների ճշմարիտ է նաև արդի արամեական բարբառների պարագայում: Պետք է նկատի ունենալ, որ արդի արամեական բարբառները վաղ միջնադարի գրական լեզուների շարունակությունը չեն, այլ այն բարբառների, որոնցով ասորիները խոսում էին առօրյայում: Ի տարբերություն հին բարբառների, որոնք շատ մոտ էին միմյանց, նորերը զգալիորեն հեռացել են իրարից, ինչը հաճախ դժվարացնում է հաղորդակցությունը:

Արդի միակ **արևմտյան** արամեական բարբառը տարածված է Դամասկոսի մերձակայքում գտնվող Մաալուլա և մոտակա երկու այլ գյուղերում: Մաալուլայի բնակիչները մելքիներ են՝ Հույն-կաթոլիկ եկեղեցու հետևորդներ, ինչն ինքնին հատկանշական է, քանի որ Հույն-կաթոլիկ եկեղեցին կապված չէ ասորական եկեղեցական ավանդույթի հետ, և նրա հետևորդների մեջ

ասորական ինքնություն պահպանողներ գրեթե չկան: Մաալուլայի բարբառով խոսողների թիվը մոտ 8 հազար է: Այն ընդգրկված է ՅՈՒՆԵՍԿՕ-ի վտանգված լեզուների ցանկում և ենթադրվում է, որ մինչև XXI դ. կեսն այն մեռած կլինի:

Արդի **արևելյան** արամեական բարբառները բաժանվում են երեք ենթախմբի: Դրանցից մեկը տարածված է Տուր Աբդինում և կոչվում է «տուրոյո» («լեռնային») կամ «սուրայթ» («ասորերեն»): Այս բարբառով խոսողները հիմնականում Ասորի ուղղափառ եկեղեցու հետևորդներ են: Թուրքիայից քրիստոնյաների շարունակական արտահոսքի պատճառով տուրոյո լեզվով խոսողների ճնշող մեծամասնությունն այսօր բնակվում է Տուր Աբդինից դուրս՝ Եվրոպայի երկրներում և Սիրիայում: Թեև Ասորի ուղղափառ եկեղեցին չի քաջալերում այս լեզուն՝ համարելով այն դասական ասորերենի աղավաղված տարբերակը, Եվրոպայում փորձեր են արվում վերածել այն գրական լեզվի:

Մյուս ենթախումբը ներկայացված է մանդեականների (սաբիների) բարբառով: Այսօր այն հիմնականում գործածում են Իրանի Խուզեստան նահանգում բնակվող սաբիները, մինչ Իրաքի սաբիներն առավելապես արաբախոս են, թեև իրենց ծեսերում շարունակում են գործածել մանդեականների հին արամեական բարբառը:

Արևելյան բարբառների ամենախոշոր ենթախումբը այսպես կոչված «հյուսիսարևելյան արդի արամեական բարբառներ»-ն են, որոնց թիվը հասնում է 150-ի: Այս բարբառները հայտնի են տարբեր անուններով, սակայն հավաքականորեն կոչվում են «սուրեթ» (չշփոթել տուրոյո բարբառի «սուրայթ» անվան հետ): Նրանք ցեղակից են այն բարբառներին, որոնց հիման վրա միջնադարում զարգացել էին Բաբելոնյան Թալմուդի և մանդեական գրականության լեզուները: Հյուսիսարևելյան բարբառներով հիմնականում խոսում են Իրաքում, Իրանում և այլ երկրներում՝ այդ թվում Հայաստանում բնակվող ասորիները, ովքեր հիմնականում Արևելքի և Քաղդեական կաթոլիկ եկեղեցիների հետևորդներ են: Այս ենթախմբի բարբառով են խոսում Իրաքի այսպես կոչված «քրդական հրեաները», որոնց մեծամասնությունն այժմ Իսրայելում է բնակվում:

Ինչպես արդեն նշվեց, օտար միսիոներների գործունեության շնորհիվ Ուրմիայի արդի արամեական բարբառը վերածվեց լիարժեք գրական լեզվի,

որը XIX դ. երկրորդ կեսից գործածվում է կրթական համակարգում և հրատարակչության մեջ: Առաջին ասորալեզու պարբերականներն Ուրմիայում հրատարակում էին միսիոներները, ապա 1906 թ. Ուրմիայում սկսեց լույս տեսնել *Քոխվա* («Աստղ») անկախ թերթը: Արդի ասորերենը՝ նույն ինքը՝ արդի գրական արևելաարամեերենը, դասավանդվում է Հայաստանի ասորաբնակ գյուղերի դպրոցներում, ընդ որում՝ Հայաստանն այս լեզուն դասավանդելու ամենաերկար շարունակական ավանդույթն ունեցող երկիրն է:

Ինչ վերաբերում է դասական ասորերենին, ապա այն այսօր, հիմնականում՝ այս կամ այն ծավալով, գործածվում է որպես ասորական ավանդական վեց եկեղեցիների ծիսական լեզու: Արևմտյան ասորիների՝ հատկապես հակոբիկների պարագայում կապն այս լեզվի հետ չի սահմանափակվում նրա ծիսական գործառույթներով: Այն հաճախ շարունակվում է դիտվել որպես ասորիների ազգային լեզուն՝ թերևս այն պատճառով, որ արդի գրական արևելաարամեերենը արևմտյան ասորիների միջավայրում տարածում չունի, իսկ տուրոյոն հիմնականում տարածված է Տուր Աբդինից սերող ասորիների մեջ և մյուս՝ առավելապես արաբախոս հակոբիկներին ծանոթ չէ: Դասական ասորերենը դասավանդվում է Ասորի ուղղափառ և Ասորի կաթոլիկ եկեղեցիներին և վանքերին կից գործող կիրակնօրյա դպրոցներում, նրանով որոշ գրական և հրատարակչական գործունեություն է իրականացվում, ոմանք ընտանիքներում փորձում են այն գործածել որպես խոսակցական լեզու:

Որոշակի հետաքրքրություն դասական ասորերենի հանդեպ կա նաև մարոնիների մեջ, որոնք այս լեզուն, արաբերենի հետ մեկտեղ, շարունակում են գործածել որպես ծիսական լեզու: Ասորերենը դասավանդվում է լիբանանյան մի քանի համալսարաններում, երկրում գործում է Ասորերեն լեզվի բարեկամների ընկերակցություն, որն զբաղվում է դասական ասորերենի քարոզչությամբ ու հրատարակչական գործունեությամբ:

Դասական ասորերենը և նրա հիման վրա զարգացած մտավոր հարուստ ժառանգությունն այնուամենայնիվ չեն կարողանում վերածվել տարբեր հարանվանությունների ու համայնքների բաժանված ասորիների միասնականությունն ապահովող գործոնի: Միջասորական հարաբերությունները բարդացնում և երբեմն ուղղակի առճակատման են հասցնում ազգային ինքնության և ինքնանվանման հարցը: XIX դ. վերջերից Ուրմիայի մտավորականու-

թյան շրջանում տարածում ստացավ ասորիներին հին Ասորեստանի բնակչության անմիջական շարունակությունը դիտելու տեսակետը, որն այնուհետև արմատավորվեց Ուրմիայից և Հաքքյարիից ծագող ասորիների սերունդների մեջ: Արևելյան ասորիների երկրորդ խոշոր զանգվածի՝ քաղդեականների միջավայրում որպես հակադարձ տարածում ստացավ հին քաղդեացիների շառավիղները լինելու գաղափարը, թեև պատմալեզվական առումով Արևելքի և Քաղդեական եկեղեցիների հետևորդները միևնույն հանրությունն են:

Արևմտյան ասորիների մեջ ասորեստանյան ծագման գաղափարը գրեթե տարածված չէ, և գերիշխող է մնում արամեական ինքնությունը, ինչը պայմանավորված է նաև Ասորի ուղղափառ եկեղեցու պաշտոնական դիրքորոշմամբ: Մարոնիների մեջ որոշ տարածում ունի փյունիկյան ծագման տեսությունը, ըստ որի՝ Լիբանանի ամբողջ բնակչությունը, անկախ կրոնից, ուղղակիորեն սերում է հին փյունիկեցիներից:

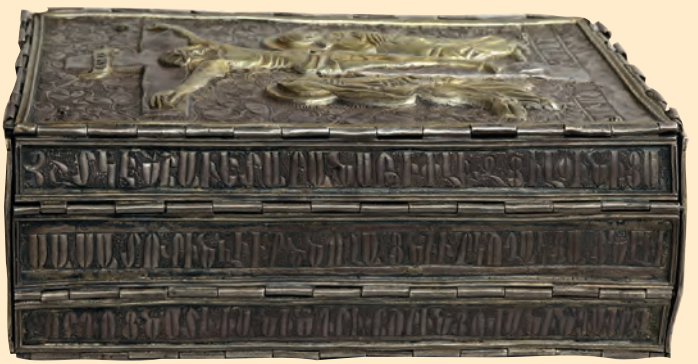
Ինքնության հարցից բացի՝ հարաբերությունները՝ հատկապես Արևելքի և Ասորի ուղղափառ եկեղեցիների միջև, բարդ են մնում նաև բազմադարյան քրիստոսաբանական տարաձայնությունների, ավանդական մրցակցության և առճակատման պատճառով: XX դ. վերջին տասնամյակներում ասորական եկեղեցիների միջև ծավալվեց երկխոսության գործընթաց՝ այսպես կոչված «ասորական երկխոսությունը», որի արդյունքում բարելավվեցին հարաբերություններն Արևելքի և Քաղդեական եկեղեցիների միջև, սակայն Արևելքի և Ասորի ուղղափառ եկեղեցիների միջև հարաբերությունները դեռ հեռու են կարգավորումից, ինչը մեծավ մասամբ պայմանավորված է նեստորականության հանդեպ միաբնակ եկեղեցիների անհանդուրժող կեցվածքով:

Արմեն Մալխասյան

ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՄԻՋՆԱԴԱՐՅԱՆ ՁԵՌԱԳՐԵՐԻ ԿԱԶՄԵՐԸ

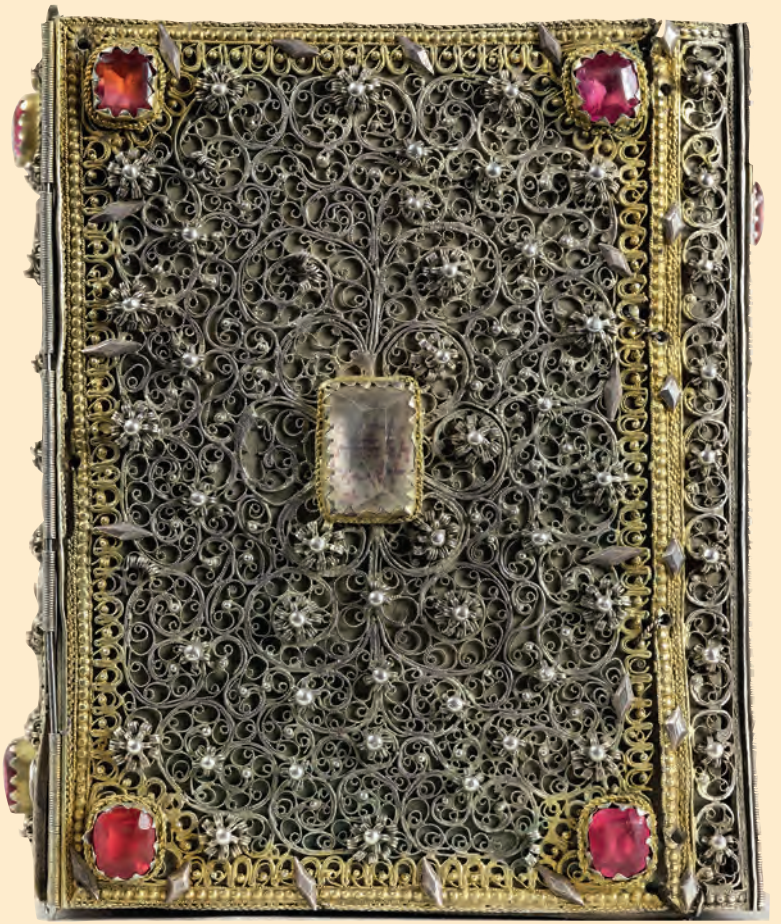
Նկ. 2. Ավետումն Զաքարիայի,
ՄՄ ձեռ. 2374, թերթ 228ա

Նկ. 3. ՄՄ ձեռ. 6770, կրկնակազմ, 1731 թ., Ս. Էջմիածին



ՄՄ ձեռ. 6770, փակ վիճակում՝ ինչպես տուփ

Նկ. 4. ՄՄ ձեռ. 6416, աստառ և պատառիկ-պահպանակ



Նկ. 7. Թելի և հատիկավոր հյուսվածք,
ՄՄ ձեռ. 6781, կազմ՝ 1769 թ., Ս. Էջմիածին (՞)

Քրիստինե Կոստիկյան

ՄԱՏԵՆԱԴԱՐԱՆԻ ԱՐԱԲԱՏԱՌ ՁԵՌԱԳՐԵՐՆ ՈՒ ՎԱՎԵՐԱԳՐԵՐԸ

Նկ. 3. Պարսից թագաժառանգ Աբբաս Միրզայի 1810 թ. հրովարտակը (ՄՄ, կաթ. դ., թղթ. 1զ, վավ. 1020)

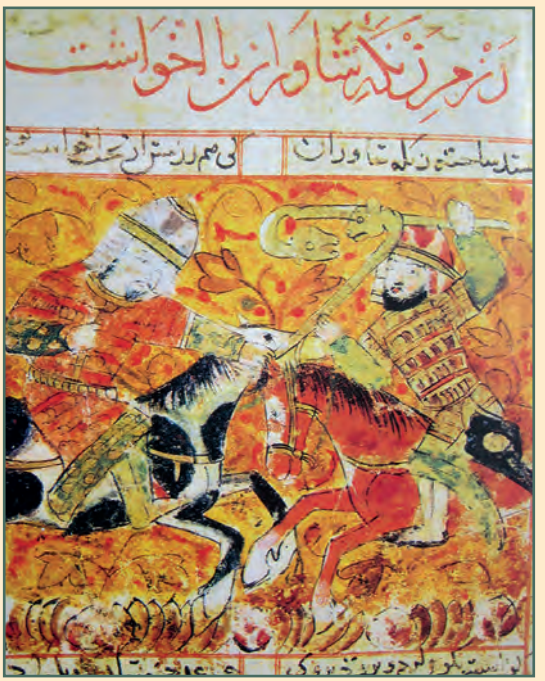
Նկ. 5. Նոր Ջուղայում՝ նորոգված պարսկական բժշկարանի կազմը, ՄՄ, ձեռ. 1149

Նկ. 6. Հումայուն-նամե, ՄՄ, ձեռ. 561, էջ 1գ

Նկ. 7. Երևանի խաների նամականին,
ՄՄ, ձեռ. 233, էջ 1բ

Իվեթ Թաջարյան

ԱՐԵՎԵԼՅԱՆ ՄԱՆՐԱՆԿԱՐՉՈՒԹՅՈՒՆ. ԴՊՐՈՑՆԵՐԻ ԱՌԱՆՁՆԱՀԱՏԿՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ



Նկ. 1. Շիրազի մանրանկարչական դպրոց, XIII դ. վերջ XIV դ. սկիզբ, մանավոր հավաքածու

Նկ. 2. Հերաթի մանրանկարչական դպրոց, Բայսանղուրի Շահնամե, 1430 թ., Գոլնարի և Արդեշիրի հանդիպումը, Գոլեստան պալատ-թանգարան

Նկ. 3, 4. Թավրիզի մանրանկարչական դպրոց, Նիզամիի Խամսե, 1495-1496 թթ., մանրանկարիչ՝ Բեհզադ, Լոնդոնի Բրիտանական գրադարան

Նկ. 5. Սպահանի մանրանկարչական դպրոց, XVII դ. մանրանկար, ՄՄ, Լ. Ասլանյանի հավաքածու (1999), նկար Հփ 6

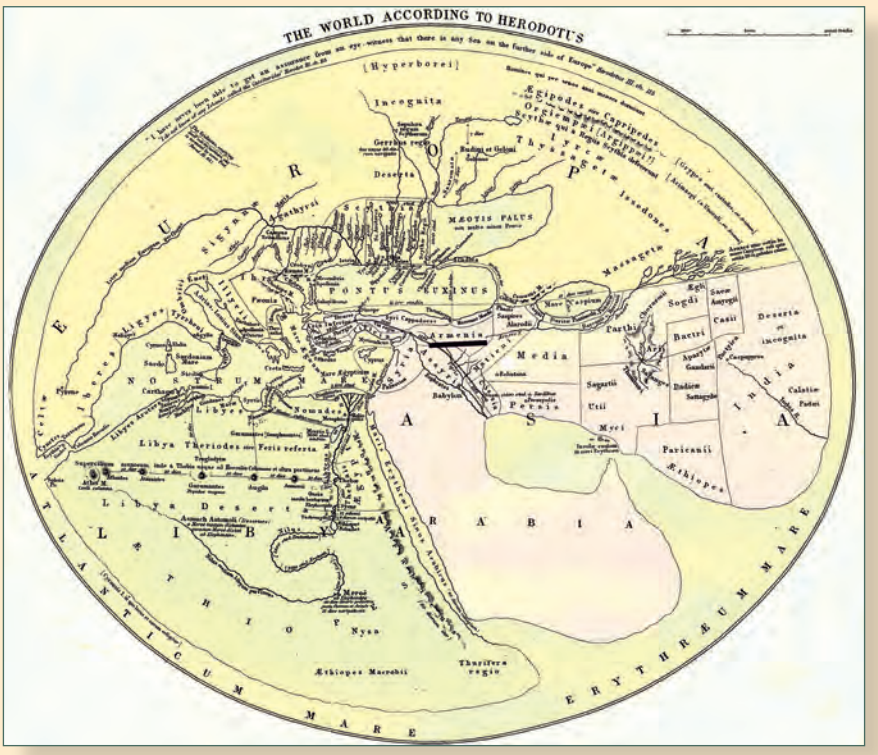
Նկ. 6. Սպահանի մանրանկարչական դպրոց, XVII դարի մանրանկար, ՄՄ, Լ. Ալանյանի հավաքածու (1999), նկար Հփ 4

Նկ. 7. Ղաջարական մանրանկար, Ռուստամի և Բարզուի ճաշկերույթը, ՄՄ, Հ՝ 535 Շահնամե, 154բ

Նկ. 8. Ղաջարական մանրանկար, Աֆրասիաբի աղջիկը՝ Մանիժան հյուրասիրում է Բիժանին, ՄՄ, Հ՝ 535 Շահնամե, 126բ

Ռուբեն Գալչյան

ՀԱՅԱՍՏԱՆԸ ՀՆԱԳՈՒՅՆ ՔԱՐՏԵԶՆԵՐՈՒՄ



Նկ. 2. Հերոդոտոս, մ.թ.ա. V դ., աշխարհացույց ըստ Կառլ Մյուլգրի, 1884 թ.

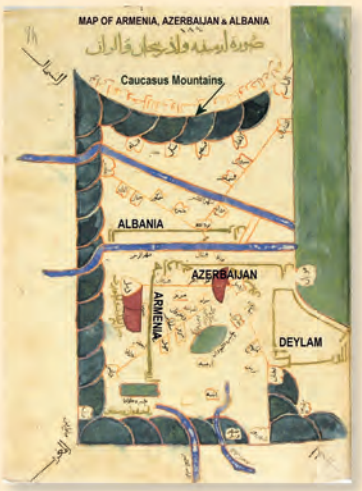
Նկ. 3. Հայաստանը Տիգրան Մեծի օրոք, անգլիական ատլաս, 1875 թ.

Նկ. 4. Հայաստանը, Վիրքը, Կողքիսը և Աղվանքը ըստ Պտղոմեոսի, II դ.

Նկ. 5. Քարտեզը գծված է VIII դարում՝ ըստ քրիստոնեական հիմունքների

Նկ. 6. XII դ. ֆրանսիական աշխարհացույց քարտեզ

Նկ. 7. Պարսկական աշխարհացույց քարտեզ

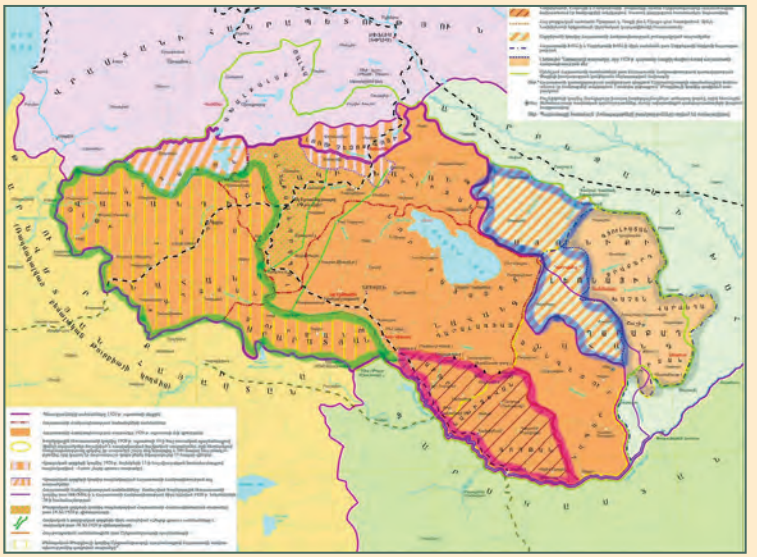


Նկ. 8. Հայաստանը, Ադրբեջանը (Ատրպատական) և Աղվանքը, իսլամական ձեռ., X դ.

Նկ. 9. Հատված Ֆրա Մաուրոյի 1460 թ. աշխարհացույցից, Կովկասի շրջան

Նկ. 10. Դը Լիլի՝ 1730 թ., Կովկասի քարտեզը

Նկ. 11. Օսմանյան ռազմական քարտեզ, 1877 թ.

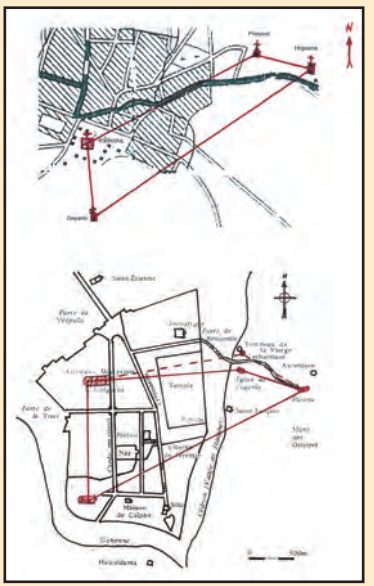


Նկ. 12. Հայաստանի սահմանները 1919-ին և 1920-1922 թթ. կորցրած տարածքները

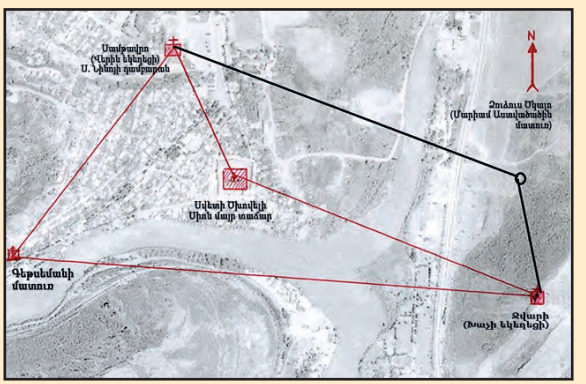
Նկ. 13. Կապույտով նշված են 1920-1930 թթ. Հայաստանի և ԼՂԻՄ-ի կորցրած տարածքները, քարտեզի կազմողներ՝ Կ. Խաչատրյան, Հ. Սուքիասյան և Գ. Բաղալյան, 2015 թ.

Նազենի Ղարիբյան

ՀԱՅ ՔՐԻՍՏՈՆԵԱԿԱՆ ԱՎԱՆԴՈՒՅԹԻ ԱԿՈՒՆՔՆԵՐՈՒՄ



Նկ. 1. «Նոր Երուսաղեմի» սրբազան հատակագիծը Վաղարշապատում



Նկ. 2. «Նոր Երուսաղեմի» սրբազան հատակագիծը Մցխեթում (Վրաստան)

Նկ. 3. Գրիգոր Լուսավորչի տեսիլքը, խորանի վարագույր, XVIII դ., Էջմիածնի թանգարան

ԵՐԿՆԱՅԻՆ ԵՐՈՒՍԱՂԵՄԻ ԵՎ ԵՐԿՐՈՐԴ ԳԱԼՍՏՅԱՆ ԱՅԼԱԲԱՆԱԿԱՆ ՊԱՏԿԵՐՆԵՐ՝ ՎԱՂՔՐԻՍՏՈՆԵԱԿԱՆ ԱՐՎԵՍՏՈՒՄ (ՆԿ. 4)

ա. Ռավեննա, արիանոսականների մկրտարան, խճանկար, V դ. վերջ, VI-ի սկիզբ (bapt. arien)

Ռավեննա, ուղղափառների մկրտարան, խաչանկար, V դ.

ԲԺՇԿՈՒԹՅԱՆ ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆ, ԱՎԱՆԴԱԿԱՆ ՄՇԱԿՈՒՅԹ

Դոնարա Կարապետյան

բժշկական գիտ. թեկնածու
Մատենադարան

ՄԻՋՆԱԴԱՐՅԱՆ ՀԱՅ ԲԺՇԿՈՒԹՅՈՒՆ

Համաշխարհային քաղաքակրթության մեջ բժշկությունը, թերևս, գիտության ամենահին ճյուղերից մեկն է, որն ունի հազարամյակների զարգացման պատմություն: Իր ակունքներով ծնունդ առնելով Հին աշխարհի քաղաքակիրթ երկրներում, այնուհետև, պատմության զարգացմանը զուգընթաց, իր մեջ ներառելով տարբեր առաջադեմ երկրների հնագույն բժշկական համակարգերի՝ անտիկ բժշկության, բյուզանդական և արաբական բժշկության, միջնադարյան Եվրոպայի և Վերածննդի դարաշրջանների բժշկական գիտելիքների փորձն ու ժառանգությունը, կերտվում է նորագույն բժշկական գիտությունը:

Լինելով աշխարհի հնագույն ժողովուրդներից մեկը, դեռ հին ժամանակներից սկսած, հայերը դարերի ընթացքում ստեղծում են ինքնատիպ ու հարուստ գիտական և կիրառական բնույթի սեփական բժշկական մշակույթ, որն իր մնայուն տեղն ունի համընդհանուր բժշկության մեջ:

Ինչպես ցանկացած գիտական ոլորտի, այնպես էլ հայ բժշկության գիտական միտքն ունի իր զարգացման տրամաբանությունն ու նախադրյալները: Ըստ այդմ կարելի է տարբերակել հայ միջնադարյան բժշկագիտության զարգացման պատմա-ժամանակագրական հետևյալ շրջափուլերը.

1. Նախաքրիստոնեական-հեթանոսական ժամանակաշրջանի հայ ավանդական բժշկություն:

2. Հայ մշակույթի ոսկեդարյան շրջանի (V-VII դարեր) բնափիլիսոփայական մշակույթ:

3. Հայկական Վաղ վերածննդի դարաշրջանի (IX-XI դարեր) բժշկություն:

4. Հայ դասական գիտական բժշկություն (Կիլիկյան Հայաստան, XII-XIV դարեր):

5. Ամասիայի բժշկական դպրոցը XV դարում (Ամիրդովլաթ Ամասիացի):

6. Հետամիրդովլաթյան բժշկության կենսունակ շարունակությունը XVI-XVIII դարերում՝ պատմական Փոքր Հայքի մայրաքաղաք Սեբաստիայում:

Այսպես, ուրեմն, պատմական Հայաստանի տարածքում բժշկական մշակույթը սկսել է ձևավորվել դեռ Ք.ա. XV-XIII դարերում, հայ ժողովրդի էթնիկական կազմավորմանը զուգընթաց: Հայ բժշկության այդ շրջանին վերաբերող վկայություններ կան սեպագիր արձանագրություններում, ասորաբաբելական ու հին հունական սկզբնաղբյուրներում: Ուշագրավ են նաև ուրարտական շրջանի հնագիտական պեղումների արդյունքները (բժշկական գործիքներ, դեղատնային սարքեր, վիրաբուժական միջամտություններով կմախքի ոսկրեր, ոսկրաշաղափում ունեցող գանգոսկր) ու պահպանված ազգագրական ավանդազրույցները:

Հեթանոսական ու վաղ քրիստոնեական Հայաստանի ժողովրդական ավանդական բժշկությանը վերաբերող տեղեկություններ են պարունակում նաև անտիկ շրջանի (Հերոդոտոս, Ստրաբոն, Քսենոֆոն, Տակիտոս) և V-VII դարերի հայ պատմիչների (Մովսես Խորենացի, Փավստոս Բուզանդ, Ղազար Փարպեցի, Սեբեոս) գործերը: Ք.ա. IV դարի հույն պատմիչ Քսենոֆոնն իր հանրահայտ «Անաբասիս» երկում գովեստով է խոսում հայկական գինիների, գարեջրի, անուշահոտ օծանելիքների, նաև՝ քնջութի, նուշի յուղերի և բևեկնի խեժի մասին, որոնք բուժիչ հատկանիշներ ունեն :

Հնագույն ժամանակներից ի վեր իրենց անվանումներով իսկ հայկական ծագումն հավաստող՝ Հայաստանի հանքային ծագման մի շարք բուժամիջոցներ, մասնավորապես՝ հայկական կավը (Bolus armena), կապույտ քարը (Petra armena), հայկական բորակը (Ammonium armena), այնպիսի ճանաչում են ունեցել, որ արտահանվել են այլ երկրներ: Դրանց բուժիչ հատկությունների մասին վկայում են անտիկ աշխարհի, ինչպես նաև բյուզանդական ու արաբական բժշկության մեծերը (Հիպոկրատես, Գալենոս, Դիոսկորիդես, Պլինիուս Ավագ, Ալեքսանդր Թրալացի, Հայեցիուս Ամիդացի, Իբն Սինա և այլք): Մեծ համբավ էին վայելում նաև Հայաստանի ֆլորայի դեղաբույսերը, որոնց մասին տեղեկությունները տեղ են գտել Հին Աշխարհի դեղագետների և բուսաբանների գործերում: Եվ զարմանալի չէ, որ հայկական ավանդական

բժշկության մեջ մի շարք դեղաբույսեր իրենց գերբնական բուժիչ հատկությունների շնորհիվ դարձել են պաշտամունքի առարկա: Մասնավորապես՝ սրբազան նշանակություն է վերագրվել լոշտակին, համասփյուռին, անթառամին: Ըստ պատմահայր Մովսես Խորենացու վկայության, հավանական է նաև անտառի դեղաբույսերի առկայության պատճառով, Սոսյաց անտառը սրբազան է համարվել: Ավելին՝ Ք.ա. I դարում Արտաշես Բ թագավորի կարգադրությամբ՝ Արտամետ քաղաքի շուրջ տնկում են այգիներ, որտեղ դեղաբույսեր են աճեցնում. «Արտաշես կառուցեց շենքեր, ամրոցի (Արտամետ) շուրջ կար ծառաշատ բազմապիսի ծաղիկների անուշաբույրով լցված ծաղկավետ բուրաստան, որը ոչ միայն ախորժելի է աչքին և հոտոտելիքին, այլև դեղեր ստեղծելու համար՝ համաձայն Էսկուլապի բժշկական հնարիմաց վարդապետության»: Սա IX դարի պատմիչ Թովմա Արծրունու վկայությունն է:

Նախաքրիստոնեական Հայաստանի ավանդական-ժողովրդական բժշկությանը վերաբերող մի կարևոր հանգամանք ևս. Հայաստանում առողջապահության կազմակերպման առկայության փաստը: Իրոք՝ հնուց ի վեր առողջապահական խնդիրները եղել են Հայոց աշխարհի իշխանավոր այրերի ուշադրության առարկան: Դեռ 260 թվականին Սուրեն Սալահունի իշխանի կնոջ՝ իշխանուհի Աղվիթայի հոգածությամբ Արբենուտ կոչվող հանքային բուժիչ ջրերի տեղանքում հիմնվում է 35 տեղանոց հիվանդանոց՝ հատկապես բորոտությամբ և ուրուկով տառապող հիվանդների համար: Ավելորդ չէ հիշատակել, որ նմանօրինակ հիվանդանոց Եվրոպայում բացվել է գրեթե երեք դար հետո՝ 560 թվականին:

Հայաստանում քրիստոնեության տարածումից հետո առողջապահության կազմակերպման գործում իր որոշակի ներդրումն ունեցավ հայոց եկեղեցին, որի ձեռնարկումներն այդ ուղղությամբ աներկբայորեն առնչվում են երևելի Ներսես Մեծ կաթողիկոսի անվանն ու նրա ազգանվեր գործունեությանը (IV դար): Նրա հոգածությամբ Հայոց աշխարհի տարբեր կողմերում բացվում են ապաստարաններ՝ հաշմանդամ և անօթևան մարդկանց, և հիվանդանոցներ՝ բորոտությամբ և ուրուկով տառապող հիվանդների համար: Բարեգործական նշանակությամբ այս ձեռնարկումները, անտարակույս, հետապնդում էին առողջապահական, հիգիենիկ նպատակներ, մասնավորապես ուղղված էին վարակիչ հիվանդությունների կանխարգելմանը:

2. Հայ բժշկության ակունքային, նախաքրիստոնեական և վաղքրիստոնեական ժամանակաշրջանները, որ կարելի է անվանել **նախամաշտոցյան**

ժամանակափուլ, ներառելով հունահռոմեական դասական բժշկությունը, իր կայացած ավանդական-կիրառական բժշկությամբ ծնունդ տվեց ոսկեդարյան հայ բժշկության մշակույթին (V-VII դարեր): Մաշտոցյան գրերի գյուտով սկսվում է հայ գիտական բժշկության ձևավորման գործընթացը: V-VII դարերի հայ մատենագիրների, ի մասնավորի՝ Եզնիկ Կողբացու, Դավիթ Անհաղթի, Անանիա Շիրակացու բնագիտական ստեղծագործություններում աստվածաբանական, բնափիլիսոփայական հարցադրումների հետ մեկտեղ առկա էին նաև անտիկ բժշկությանն առնչվող, հատկապես հիպոկրատյան բժշկության հումորալ ախտաբանության, բնախոսության, մահճաբուժության և բժշկական բարոյագիտության բազում հիմնախնդիրներ:

Տեսական բժշկության ոլորտում առանցքային նշանակություն ունեցան հունաբան դպրոցի ներկայացուցիչների ջանքերով անտիկ դասականների՝ Պորփյուրի, Պլատոնի, Արիստոտելի, Զենոնի իմաստասիրական աշխատությունների, ինչպես նաև Հիպոկրատեսի, Գալենոսի, Նեմեսիոս Եմեսացու և Գրիգոր Նյուսացու բնափիլիսոփայական, բժշկագիտական ստեղծագործությունների հունարենից հայերեն թարգմանությունները: V-VIII դարերում հայ մատենագրությունն անհրաժեշտաբար ստացավ թարգմանական ուղղվածություն շնորհիվ հունական և ասորական ուսումնական կենտրոններում կրթված հայ մտավորականների, որոնք քաջատեղյակ էին անտիկ դասական մշակույթին: Ըստ XIII դարի պատմիչ Ստեփանոս Օրբելյանի՝ VIII դարում մեծ համբավ ուներ Սյունյաց թարգմանչական դպրոցը՝ հատկապես Ստեփանոս Սյունեցու շնորհիվ, որը Դավիթ Հյուպատոսի հետ իրականացրեց IV դարի աստվածաբան գիտնականներ Նեմեսիոս Եմեսացու «Յաղագս բնութեան մարդոյ» և Գրիգոր Նյուսացու «Յաղագս կազմութեան մարդոյ» ստեղծագործությունների հունարենից հայերեն թարգմանությունները: Միջնադարյան հայ մատենագրության մեջ հունաբան դպրոցի թարգմանություններն իրավամբ համարվում են հայ գիտական մտքի փայլուն նվաճումներից, քանզի նրանց շնորհիվ էր, որ փրկվեցին անտիկ և վաղքրիստոնեության շրջանների բազմաթիվ գրական հուշարձաններ, որոնց հունարեն բնագրերը չեն պահպանվել:

Հետագայում հայ դասական բժշկությունն իր զարգացման տրամաբանական շարունակությունն ստացավ Հայաստանի ուսումնական ու գիտական կենտրոններում՝ Անիում ու Հաղբատում, Նարեկավանքում, Սանահինում,

Տաթևում (որոնցից շատերը կոչվել են «համալսարան»), ինչպես նաև Կիլիկիայում, Փոքր Հայքում, Կ. Պոլսում, Սեբաստիայում և այլուր, որտեղ բժիշկ մատենագիրների բազմաթիվ սերունդներ իրենց ներդրումն են բերել հայ բժշկագիտության հարուստ ժառանգությանը, որ հետագա ուսումնասիրողների համար պետք է բացեր միջնադարյան հայ բժշկագիտության զարմանալի նոր, անսպասելի շերտեր:

3. Հայտնի է, որ միջնադարյան հայ բժշկագիտության X-XI դարերն ընդգրկող ժամանակաշրջանը համարվում է հայ միջնադարյան մշակույթի Վերածննդի շրջան, որն սկիզբ առավ Բագրատունյաց թագավորության շրջանում, երբ բոլոր նախապայմանները կային գիտության զարգացման համար: Հայ բժշկության բուռն զարգացման այդ ժամանակաշրջանը, որ սկզբնավորվում է IX դարից և գոյատևում երկու դար, դիտվում է որպես հայ միջնադարյան բժշկության **Անիական դպրոցի շրջափուլ:** X-XI դարերի հայ բժշկական մշակույթի վերելքի մեջ իրենց անուրանալի ներդրումն ունեցան հայ անվանի իմաստասերներ՝ Պահլավունիների հայտնի տոհմից սերված հանրագետ-գիտնական Գրիգոր Մագիստրոս Պահլավունին (որին համարում են Անիի գիտական դպրոցի հիմնադիր) և ականավոր իմաստասեր Հովհաննես Սարկավագը: Ի մասնավորի՝ ժամանակի բյուզանդական բարձր կրթություն ստացած գիտնական Գրիգոր Մագիստրոսը, որ նամակագրական կապ է ունեցել իր ժամանակի նշանավոր անձանց հետ, թողել է նամակների մի ընդարձակ ժողովածու, որում տեղ են գտել նաև բժշկությանն առնչվող բազմաթիվ ուշագրավ նյութեր: Քաջատեղյակ լինելով հելլենական բժշկությանը՝ իր հիմնադրած Սանահինի ճեմարանում (որ կոչվել է «Ճեմարան Մագիստրոսի») Գրիգոր Մագիստրոսը դասախոսություններ է կարդացել տարբեր գիտությունների, այդ թվում՝ բժշկության արվեստի վերաբերյալ:

Անիի գիտական դպրոցն է՛լ ավելի հանրաճանաչ դարձավ ականավոր իմաստասեր Հովհաննես Սարկավագի փայլուն ստեղծագործությունների շնորհիվ, որին իրավամբ համարում են միջնադարի փորձնական գիտության հիմնադիրներից մեկը: Նրա նորարարությունը, որպես գիտության տեսաբանի, տեսական հետազոտության նոր սկզբունքի առաջադրումն է, ըստ որի՝ մարդկային յուրաքանչյուր գիտելիք պետք է ստուգել և ճշտել գործնականում՝ փորձը դիտելով որպես ճշմարտության չափանիշ:

Եվ, իհարկե, Անիական բժշկական դպրոցի կարևորագույն արգասիքը

եղավ հայ գիտական բժշկական մշակույթի առաջնեկը՝ «Գագիկի դեղագիտարանը», որը միջնադարյան հայ բժշկական մատենագրության մեջ իրավամբ համարվում է «մայր բժշկարան», քանզի այս բժշկարանը խորապես ազդել և ուղղորդել է գալիք դարերի հայ բժշկագիտական միտքը: Բժշկարանը գրվել է Անիում X դարում՝ Գագիկ Հաղթող թագավորի օրոք: Հայագետների մեծ մասը այս Գագիկ թագավորին նույնացրել է Գագիկ Ա Բագրատունու հետ (թագավորել է 990-1020 թթ.), որից հետևում է, որ բժշկարանը գրվել է X դարում: Հետագայում՝ 1294 թ., բժշկարանը Կիլիկիայում Հեթում թագավորազն պատմիչի պատվերով խմբագրվում և լրացվում է ևս երկու բաժնով (Մխիթար Հերացու «Ջերմանց մխիթարութիւն»-ը բժշկարանի համառոտ խմբագրությունը և Կիլիկիայում գրված անհայտ հեղինակի մի արժեքավոր բժշկարան) ու ստանում «Գագիկ-Հեթումյան բժշկարան» անվանումը:

Հայերեն ձեռագիր բժշկական մատյանների մեջ հնագույնը համարվող այս բժշկարանի երկու ընդօրինակություն է մեզ հասել, մեկը հանգրվան է գտել Վենետիկի Մխիթարյան միաբանության մատենադարանում՝ դառնալով պահոցի անգնահատելի մասունքներից մեկը, իսկ մյուսը պահվում է Երուսաղեմի Ս. Հակոբյանց վանքի մատենադարանում:

Արձանագրենք, որ Բագրատունյաց թագավորության խոշոր քաղաքներում ծաղկում էր ապրում նաև առողջապահական և հիվանդանոցային գործը: Դրա ապացույցը թագավորության տարբեր քաղաքներում գործող առողջապահական հիմնարկներն ու սանիտարահիգիենիկ կառույցներն էին (հասարակական շենքեր, բաղնիքներ, ջրատար խողովակներ և այլն):

4. Միջնադարյան հայ բժշկության մեջ երկու դար հարատևած Վաղ Վերածննդի շրջանը հիմք նախապատրաստեց XII-XIV դարերի հայ դասական բժշկական մշակույթի աննախադեպ վերելքին՝ **Կիլիկյան փուլին,** ի դեմս Մխիթար Հերացի բժշկապետի և նրա հետևորդների: Պատահական չէր, որ հենց Կիլիկյան Հայաստանում հայ բժշկագիտական միտքը փայլուն դրսևորումներ տվեց, քանզի սա բեղուն ու արգասաբեր ժամանակաշրջան էր հայ մշակույթի ու գիտության համար, երբ անկախ պետականությունն ու կենտրոնացված հոծ հայ բնակչությունը հնարավոր դարձրին հայ գիտության աննախադեպ վերելքը:

Կիլիկյան թագավորության մայրաքաղաքում՝ Սսում, ինչպես նաև մի շարք այլ բնակավայրերում՝ Դրազարկում, Մաշկևորում, Պաղլահոյում,

Հռոմկլայում, Սկևռայում, բացվում են աշխարհիկ դպրոցներ՝ եվրոպական ազդեցությամբ, որտեղ հայերենից զատ ուսուցանվում էին նաև լատիներեն և այլ լեզուներ: Հայոց Լևոն Առաջին թագավորը, առանց ազգի և կրոնի խտրության, թույլ տվեց այդ դպրոցներում օտարազգի գիտնականների մուտքը: Ըստ միջնադարյան աղբյուրագիտական նյութերի հավաստումների՝ Կիլիկիայում հայկական բարձրագույն տիպի դպրոցներում, որոնք կոչվում էին «ակադեմիա» կամ «համալսարան», ուրիշ առարկաների հետ մեկտեղ դասավանդվել է նաև բժշկություն: Ամենայն հավանականությամբ, Ներսես Լամբրոնացին (XII դարի հայ եկեղեցական գործիչ, փիլիսոփա գիտնական) «Մարդակազմության» իր դասագիրքը գրել է այդ դպրոցներում սովորող ուսանողների համար: Որ այս դպրոցներում դասավանդվել է բժշկություն, այդ մասին են խոսում XIV դարի անվանի գիտնական, աստվածաբան փիլիսոփա Գրիգոր Տաթևացու «Գիրք հարցմանց» մեծածավալ երկի մեջ տեղ գտած մարդակազմության, բնագիտության և բիոլոգիայի հարցերին նվիրված բաժինները՝ գրված հատկապես ուսանողների համար: Այդ է վկայում XIV-XV դարի պատմիչ Թովմա Մեծոփեցին, որը մեկ տարի Մեծոփի դպրոցում լսել է Գրիգոր Տաթևացու դասախոսությունները: Ավելին՝ միջնադարյան հայերեն մատենագրության մեջ կազմախոսության և բնախոսության վերաբերյալ առկա հարուստ նյութը առիթ է տվել մի շարք հայագետների կարծիք հայտնել, որ միջնադարյան Հայաստանում մարդակազմությունը զարգացել է սեփական փորձի և դիտողականության վրա՝ հիմքում ունենալով ոչ միայն դիահերձումների, այլև մահապարտյալների կենդանահատումների (vivisectio) մեթոդը: Այս իրողությունը հավաստող վկայություն կա XIII դարի նշանավոր մատենագիր Հովհաննես Երզնկացու՝ 1283 թ. Հեթում և Թորոս արքայորդիների ասպետական կարգ շնորհելու հանդեսում արտասանած քարոզի մեջ: Որ դիահերձումները Հայաստանում պատահական բնույթ չեն կրել, հաստատում են նաև XIII դարի մատենագիրներ Վահրամ Ռաբունին և Վարդան Արևելցին: Մեր միջնադարագետները, անդրադառնալով, մասնավորապես, Վահրամ Ռաբունու՝ Գրիգոր Նյուսացու «Յաղագս կազմութեան մարդոյ» երկասիրության մեկնության մեջ տեղ գտած փաստին, այն կարծիքն են հայտնում, որ միջնադարյան Հայաստանում դիահերձում և կենդանահա-

տում կատարելով՝ չեն սահմանափակվել միայն առանձին օրգան միավորների ուսումնասիրությամբ, այլ այդ միջոցով փորձ է արվել պատկերացում կազմել նաև արյան շրջանառության մասին:

Այսուհանդերձ, գիտական բժշկության սկզբնավորումը միջնադարյան Հայաստանում, աներկբայորեն, կապված է տաղանդավոր բժշկապետ Մխիթար Հերացու անվան հետ, քանզի գիտնական բժշկի դարակազմիկ բժշկական ստեղծագործություններով է իմաստավորվում հայ բժշկության Կիլիկյան դպրոցը: 1184 թ. Հերացի բժշկապետը ժողովրդական խոսակցական հայերենով (ռամկորեն) գրեց իր ինքնատիպ երկը՝ «Ջերմանց մխիթարութիւն»ը, որը գիտական մտքի նորարարություն էր ոչ միայն հայ, այլև ընդհանրապես իր ժամանակի բժշկության մեջ: Իրոք՝ Հերացին նորարար է բժշկության տեսության, մասնավորապես՝ ախտածագման բնագավառում: Հայ բժշկապետը տենդային վարակական հիվանդությունների ախտածագման մեջ առաջ է քաշում այնպիսի ելակետային դրույթներ, որոնք խթան հանդիսացան իր ժամանակի բժշկության մեջ բոլորովին մի նոր՝ «բորբոսային», «կենդանի հարուցչի» տեսության՝ դրանով իսկ դառնալով բակտերոլոգիայի դարաշրջանի նախակարապետը: Հերացին, փաստորեն, նոր տեսակետ է առաջադրում ախտածագման բնագավառում, որն ավելի ակնառու արտահայտվում է նրա հիմնարար աշխատության՝ «Ջերմանց մխիթարութիւն» երկի բորբոսային ջերմերի (մալարիա, որովայնային և բծավոր տիֆ, ժանտախտ, խոլերա, սև ծաղիկ) բաժնում: Ակադեմիկոս Լ. Հովհաննիսյանը, նշելով, որ մինչ բակտերոլոգիական էպոխան ոչ մի բժիշկ չի օգտագործել վարակական պրոցեսը բնորոշող, իրականությանը մոտ այնքան ճիշտ եզր, ինչպիսին է «բորբոսային» եզրը, Հերացուն համարում է բակտերոլոգիայի դարաշրջանի նախակարապետը:

Երբ 1832 թ. Վենետիկի Մխիթարյան միաբան Արսեն Բագրատունին հրատարակում է «Ջերմանց մխիթարութիւն» երկի բնագիրը, այն իսկույն դառնում է հայ և օտարազգի բժշկապատմաբանների ակնդետ ուսումնասիրության առարկան: Անշուշտ, այդ գործի օտարազգի ուսումնասիրողներից լավագույններից մեկը գերմանացի բժիշկ-գիտնական Էռնստ Զայդելն է, որը XX դարասկզբին Հերացու այս երկը գրաբարից թարգմանում է գերմաներեն՝

հավելելով ծավալուն և արժեքավոր ծանոթագրություններ, որի համար արժանանում է Փուշմանի անվան հեղինակավոր մրցանակի: Հետագա տասնամյակներում էլ, առ այսօր, Մեծն Մխիթարի բժշկագիտական ստեղծագործությունը մնում է գիտական հետաքրքրությունների շրջանակում և ունենալով տարբեր հրատարակություններ, մասնավորապես՝ 1955 և 1968 թթ. ռուսերեն: Ինչ վերաբերում է Մխիթար Հերացու այլ աշխատությունների հավանական գոյությանը, դրան անդրադարձել են միջնադարյան հայ բժշկագիտության մի շարք ուսումնասիրողներ, որոնք այն կարծիքն են հայտնել, թե Հերացին հեղինակ է նաև ընդհանուր ախտաբանության, մարդակազմության և դեղագիտության հարցերին նվիրված այլ բժշկական գրությունների, որոնք մեզ չեն հասել: Բարեբախտաբար, Հերացու անհայտ աշխատություններից առանձին հատվածներ ու պատառիկներ են պահպանվել հետագա դարերի հայ բժշկական մատենագրության մեջ: Այս առումով առանձնակի արժեք ունի XVII դարի բժիշկ Ասար Սեբաստացու՝ Հերացու գրչին պատկանող՝ աչքի կազմախոսության վերաբերյալ մի ընդարձակ հատվածի ավելացումը XII դարի կիլիկեցի բժիշկ Աբուսալիդի «Մարդակազմության»՝ իր կողմից խմբագրած օրինակում: Լինելով լայնածավալ գիտելիքների տեր՝ Հերացի բժշկապետը բժշկությունից բացի հետաքրքրվել է նաև այլ գիտություններով, մասնավորապես՝ իմաստասիրությամբ և աստղագիտությամբ:

Հերացին որպես մտավորական գիտնական, ծնունդ էր այն գիտամշակութային մթնոլորտի, որ ձևավորվել էր Սիս մայրաքաղաքում XII դարում, երբ չկար գիտության և մշակույթի մի բնագավառ, որ չունենար իր հանճարները, որոնց մեծ մասի հետ Հերացին ունեցել է անմիջական մտերմություն, քննարկել գիտական բազմաբնույթ հարցեր: Նա վայելել է Ներսես Շնորհալի և Գրիգոր Տղա կաթողիկոսների մեծագույն հարգանքն ու անձնական բարեկամությունը: Մխիթար Հերացու խնդրանքով է Ներսես Շնորհալին գրել աստղագիտական բնույթի մի պոեմ, իսկ Գրիգոր Տղա կաթողիկոսի անմիջական պատվերով նա գրել է իր «Ջերմանց մխիթարութիւն» բժշկագիտական երկը:

Հերացին իր բժշկական էրուդիցիայով բացառություն չէ: XIII դարում Կիլիկյան Հայաստանում է ընթացել մեկ այլ տաղանդաշատ հայ բժշկի՝ Գրիգո-

րիսի գործունեությունը, որը համարվում է Մխիթար Հերացու բժշկագիտական տեսակետների, ի մասնավորի՝ տենդերի ախտածագման «բորբոսային» ինքնատիպ տեսության որդեգրողն ու զարգացնողը: Գրիգորիս բժշկապետն իր հեղինակած «Քննութիւն բնութեան մարդոյ և նորին ցաւոց» ստեղծագործության մեջ «բորբոսային» ախտածագմանն է վերագրում ոչ միայն սուր վարակական որոշ տենդային հիվանդություններ, այլև ընդլայնում է այդ շարքը՝ ներառելով թոքախտը և մի շարք այլ ներքին ախտահարումներ:

Կիլիկյան Հայաստանում է ընթացել նաև հայ բժիշկների մի ամբողջ տոհմի՝ Ահարոն բժշկապետի, նրա որդիներ Ստեփանոսի և Ճոշլինի, Սարգիս, Հակոբ, Դեղին, Սիմավոն, Վահրամ բժիշկների գործունեությունը, որոնք երկու դար շարունակ կարողացան ոչ միայն պահպանել, այլև զարգացնել Կիլիկյան բժշկական դպրոցին բնորոշ տեսական-վերլուծական և կիրառական ուղղվածությունը: Այդ տաղանդաշատ բժիշկներից, դժբախտաբար, միայն Ստեփանոս բժշկի «Ծաղիկ» կոչվող ստվարածավալ բժշկարանն է մեզ հասել: «Մեզ հասել» արտահայտությունը մենք օգտագործում ենք պայմանականորեն, քանի որ այսօր մեզ հայտնի չէ այդ արժեքավոր բժշկարանի գտնվելու վայրը: Բժշկարանը XX դարասկզբին հայտնաբերվել է Սեբաստիայի գավառներից մեկում՝ սեբաստահայ բանասեր Կարապետ Գաբիկյանի կողմից, որը նկարագրել է իր հրատարակած «Հայ բուսաշխարհ» ուսումնասիրության մեջ: Ցավոք, այդ բժշկարանին վիճակված էր հայերեն ձեռագրերի դժվարին ճակատագիրը. հետագայում այն անհետ կորել է, ու մենք այսօր այդ բժշկարանի մասին տեղեկություններ ենք քաղում միայն Կ. Գաբիկյանի նկարագրությունից:

Կիլիկիայի բժշկական մշակույթի մասին խոսելիս անշուշտ հարկ է հիշատակել նաև ծագումով ասորի կիլիկեցի բժիշկներին (Աբուսայիդ, Իշոխ, Աբուլ-Ֆարաջ), որոնց մատենագիր ժառանգությունն ուղղակիորեն առնչվում է կիլիկիահայ բժշկական դպրոցի ձևավորման ընթացքին և խոր ազդեցություն է թողել նրա վրա:

Մի կարևոր հանգամանք ևս՝ Կիլիկիայում առողջապահությունը դիտվել է որպես պետական գործ: Հայտնի է Կիլիկիայի Լևոն Ա թագավորի, նրա դուստր Զապել թագուհու, վերջինիս դուստր Ֆիմիի և Ռուբինյան տոհմից՝ Լևոն Բ-ի բարեգործական գործունեությունը, որոնց ջանքերով բացվում են

նոր հիվանդանոցներ և բորոտանոցներ: Ի մասնավորի՝ Զապել թագուհու հոգածությամբ Սիս մայրաքաղաքում 1241 թ. կառուցվում է մի հիվանդանոց, որն ուներ հիվանդների բուժման և սպասարկման կատարյալ պայմաններ: Այդ է հաստատում հիվանդանոցին վերաբերող արձանագրությունը, որը 1833 թ. հայտնաբերվել է Սսի պեղումների ժամանակ. «Զապել թագուհին շինեաց ի Սիս հիւանդանոց մի, և ի մէջն Բրգայ (աւազան) եւ հայի յարեւմտեան դուռն՝ ի Սսու բերդն, զոր այժմ Մարստան կոչի... Եւ այս օրինակ գիր գտաւ ի վերայ դրանն, թէ կատարեցաւ յարմարումն հիւանդանոցին հրամանաւ մեծաւ փառաւք Քրիստոսասէր թագուհոյն Զապելի, ի թուականութեանն Հայոց ՈՂ (1241) ամին»:

5. Երբ XIV դարում Կիլիկիայի հայկական թագավորությունը կործանվեց, հայ ժողովուրդը, զրկված լինելով պետականությունից, ստիպված էր ազգային մշակույթը պահպանել և զարգացնել Կիլիկիայից դուրս: Այսպիսի մի կենտրոն էր պատմական Փոքր Հայքի Ամասիան քաղաքը, որը XV դարի կեսից՝ Բյուզանդական կայսրության փլուզումից հետո, դարձել էր Օսմանյան կայսրության խոշոր վիլայեթներից մեկի կենտրոնը: Հենց այստեղ՝ Ամասիայում, XV դարի քսանական թվականներին, Եղիայի ընտանիքում է ծնվել ապագա մեծ բժշկապետ Ամիրդովլաթ Ամասիացին: Տարօրինակ չէ հայ բժշկապետի օտարահունչ անունը, գիտենալով այն ժամանակվա տիրող քաղաքական իրավիճակը:

Երիտասարդ տարիքում Ամիրդովլաթը թողնում է ծննդավայրը և բժշկական փորձ ու գիտելիքներ ձեռք բերելու նպատակով ճանապարհորդում տարբեր երկրներ: Նրան վիճակված էր միջնադարյան պերիոդևտ (թափառող) գիտնականի, բժշկի դեգերումներով, դժվարություններով և զրկանքներով լեցուն մի կյանք: XV դարի կեսերից Ամիրդովլաթը հաստատվում է Կ. Պոլսում և կարճ ժամանակ անց իր բժշկագիտական իմացությունների և փորձի շնորհիվ լավագույն գիտակ բժշկի հռչակ ձեռք բերում՝ վայելելով Մեհմեդ Երկրորդ Ֆաթհի սուլթանի անձնական համակրանքն ու վստահությունը: Սա, իհարկե, թշնամանքով է ընդունվում սուլթանական պալատի իշխանավորների կողմից ու դառնում է Ամիրդովլաթի նկատմամբ հետապնդումների ու հալածանքների առիթ, որի պատճառով Ամիրդովլաթը ստիպված է լինում հեռանալ Կ. Պոլսից: Այդ հարկադիր տարագրման տարիների մասին Ամիրդովլաթը հետագայում պետք է գրեր. «Եվ շատ դժվարություններ

եմ քաշել անօրենների ու այլազգիների, դատավորների, թագավորների, իշխանավորների ձեռքից: Եվ շատ գրքեր եմ ժողովել պարսկերեն, արաբերեն և թուրքերեն: Եվ ժամանակի չարն ու բարին եմ կրել, հարստություն և աղքատություն եմ քաշել և տարբեր երկրներում բժշկության արվեստ եմ գործել, և իմ միտքը շատ դեղեր ու բուժամիջոցներ է փորձել, և շատ հիվանդների եմ ծառայել՝ և՛ հարուստների, և՛ աղքատների, և՛ հազարապետների, և՛ հարյուրապետների, և՛ աղքատների, և՛ քաղաքացիների, և հիմա այնպես եղավ, որ ո՛չ հարստությամբ եմ ուրախանում, ո՛չ աղքատությամբ տրտմում, և ամեն չար ու բարի տեսնում եմ մեկտեղ»: Սա նաև իր բարձր կոչումն ըմբռնած բժշկի մասնագիտական դավանանքի արձանագրումն է՝ համարյա ինչպես «հիպոկրատյան երդում»:

Կ. Պոլսից հեռանալուց հետո միայն տասը տարի անց Ամիրդովլաթը կրկին վերադառնում է Կ. Պոլիս, սուլթանական պալատում վերականգնում իր նախկին դիրքը և, դառնալով Մեհմեդ Երկրորդ սուլթանի անձնական բժիշկը, զբաղեցնում սուլթանական պալատի գլխավոր վիրաբույժ-ակնաբույժի պաշտոնը: Իսկ որ հմուտ բժշկապետը զբաղվել է նաև գործնական վիրաբուժությամբ՝ վկայում է ինքը՝ Ամիրդովլաթը. «... գործն է ձեռացն՝ և այն մարդուն ի միսն է և ի կաշին և ոսկրն, որպէս զկարելն և տաղ դնելն և զկոտրածն կապելն և զելածն ի տեղն դնելն և զոր ասոց նման է»:

Ամիրդովլաթ բժշկապետի կենսագրության մեջ կան իրողություններ, որոնք նրան բնութագրում են ոչ միայն որպես տաղանդավոր բժշկի, այլ նաև իր ազգային մշակութային նշխարների փրկությամբ շահագրգիռ գիտնական-մտավորականի: Հայտնի է, որ վայելելով մեծ հեղինակություն և հարգանք՝ Մեհմեդ Երկրորդ սուլթանի մոտ, Ամիրդովլաթին հաջողվել է կորստից փրկել ազգային մի շարք մատենագրական նշխարներ, մասնավորապես՝ մի համբավավոր Սաղմոսարան, որը գերեվարվել էր և Կ. Պոլիս բերվել Բաբերդ քաղաքի ավերումից հետո: Օգտվելով սուլթանի բարյացակամությունից՝ Ամիրդովլաթին հաջողվում է 1473 թ. ձեռք բերել այդ հրաշալի Սաղմոսարանը: Այս նույն Սաղմոսարանը հետագայում՝ 1480 թ., Ամիրդովլաթն ընդօրինակել է տալիս Մարտիրոս աբեղային, որը ձեռագրի հիշատակարանում գնահատանքի բարձր խոսքեր է գրում Ամիրդովլաթ գիտնականի մասին. «**Գրեալ ի խնդրոյ հեզահոգի և պատուական քաջ իմաստասիրի, ճարտա-**

բահմուտ Հին և Նոր կտակարանի, եւ աստեղաբաշխութեան արհեստի, Ամիրդովլաթ մեծ գիտնականի եւ արագ բժշկի, որ ամեն գործով անունն երեւի, զի զտիւ եւ զգիշեր ոչ դադարի, միշտ ի գիտութիւնս պարապի եւ անհաս բանի հասու լինի, քանզի անչափ է սէր սորա առ Աստուած եւ առ գիրքս Աստուածային, կամի որ զամէնայն ընդիր եւ գեղեցիկ գրեանս առ ինքն ժողովէ»:

Ամիրդովլաթի կենսագրությանը վերաբերող ևս մի հետաքրքիր մանրամասն. լինելով բազմակողմանի գիտելիքների տիրապետող գիտնական, հավաքելով ազգային բարձրարժեք մատենագրական գործեր՝ Ամիրդովլաթը ստեղծում է իր անձնական մատենադարանը, այդ նպատակով ընդօրինակել է տալիս ձեռագիր արժեքավոր աղբյուրներ: Վստահորեն կարելի է արձանագրել, որ Ամիրդովլաթը, որպես փորձառու բժիշկ և փայլուն փորձարար գիտնական, բժշկապետի իր մեծահամբավ ճանաչումն ու իմացությունները ձեռք է բերել հիմնականում տարիների իր տքնաջան, պրպտուն գիտական աշխատանքի շնորհիվ: Դրա հավաստումն է Ամասիացի բժշկապետի բարձրարժեք մատենագիր ժառանգությունը, որը, ի շարունակություն հերացիական նորարարության, նույնպես դուրս գալով ազգային շրջանակից, դառնում է միջնադարյան բժշկական մշակույթի երևելի արտահայտություններից մեկը:

Հարուստ է Ամիրդովլաթի մատենագրական ժառանգությունը՝ հինգ բժշկական ստեղծագործություն («Ուսումն բժշկութեան», «Ախրապատին» առաջին, «Օգուտ բժշկութեան», «Ախրապատին» երկրորդ, «Անգիտաց անպէտ» և տոմարական-աստղաբաշխական բնույթի մեկ գործ՝ «Գիրք ռամկական»):

Միջնադարյան տեսական և գործնական բժշկագիտական մտքի մի փայլուն արգասիք է «Օգուտ բժշկութեան» երկասիրությունը՝ կազմված, իր իսկ՝ հեղինակի արտահայտությամբ, «առաջին իմաստասերների» (Արիստոտելի, Պլատոնի), «բժշկական իմաստասերների» (Հիպոկրատեսի, Գալենոսի), «մեծ բժիշկների և բժշկապետների» (Ար-Ռազի, Իբն Սինա, Մխիթար Հերացի և այլք) գրվածքների հիման վրա: Մի շարք օտար լեզուների կատարյալ իմացությամբ (պարսկերեն, թուրքերեն, արաբերեն, հունարեն), անտիկ շրջանի և միջնադարի անվանի բժիշկների երկերից բժշկագիտական հարուստ գիտելիքներ քաղելով հանդերձ, Ամիրդովլաթը, քննադատաբար մոտենալով դրանց, հարկ եղած դեպքում լրացումներ է կատարել այդ սկզբնաղբյուրներին: Մեծածավալ այս մեծարժեք երկը Ամիրդովլաթը գրել է Կ. Պոլսից իր

տարագրման տարիներին Մակեդոնիայի Փիլիպպոպոլիս քաղաքում՝ 1466-1469 թվականներին: Բժշկարանը ներքին հիվանդությունների հիմնահարցերին նվիրված մի կատարյալ հանրագիտարան է, որտեղ տրված են գրեթե բոլոր օրգան-համակարգերի տարաբնույթ՝ երկու հարյուրից ավելի ախտահարումների ախտածագման, զարգացման, կլինիկայի, բուժման և ելքի վերլուծությունները: Բժշկարանում, թվարկված հարցադրումներին նվիրված դիտարկումներից բացի, ոչ պակաս, թերևս առավել ուշագրավ են հիվանդությունների ախտորոշման ամիրդովլաթյան մեթոդները, որոնք կրկին խոսում են հայ բժշկապետի տեսական մեծ պատրաստվածությամբ հանդերձ, փորձնական, աշխատանքային հմտությամբ ձեռք բերված նրբագույն դիտողականության մասին, որն էլ հնարավոր էր դարձնում հիմնականում ճիշտ ախտորոշել տարաբնույթ հիվանդագին միավորներ: Նույնիսկ մեր օրերում, երբ հիվանդությունների ախտորոշման համար առկա են օբյեկտիվ հետազոտության ամենաճշգրիտ լաբորատոր և կենսաքիմիական մեթոդներ, ինչպես նաև գործիքային հետազոտության տարբեր միջոցներ, մեծ կարևորություն է տրվում բժշկի ճանաչողական, իմացական ունակություններին և բժշկագիտական ճիշտ վերլուծական մտածողությանը: Որքան մեծ մասնագիտական հմտությամբ պետք է օժտված լիներ միջնադարի հայ բժշկապետը, որպեսզի կարողանար ոչ միայն ախտորոշել, այլև տարբերակել ուռուցքային հիվանդությունների բարորակ և չարորակ տարատեսակները: Ավելին՝ Ամիրդովլաթին հայտնի է եղել չարորակ ուռուցքներին բնորոշ արագ աճի և տարածման հատկանիշը: Որքան արդիական են հնչում Ամիրդովլաթի՝ հիվանդությունների ախտորոշման գործընթացին վերաբերող մի շարք հանձնարարականները. հիվանդի զննում, շոշափում, ընդբախում, ականջով լսել, ախտորոշիչ կարևոր գործոններ են համարվել մաշկի գույնը, մարմնի այտուցները, երակների հանգուցավոր լայնացումներն ու մի շարք այլ գործոններ, ի թիվս որոնց, նաև շնչառության և զարկերակի ձևն ու հաճախությունը: Հիվանդությունների ախտորոշման բարդ գործընթացում Ամիրդովլաթը մեծ նշանակություն է տվել արտաթորանքների (խորխի, մեզի, կղանքի, քրտնքի) մանրազնին քննությանը, կարևորել է արյունահոսության գործոնը, կարողացել է տարբերակել հազալու և խորխարտադրության ճանապարհով առաջացած արյունահոսությունը փսխման հետ կապված արյունահոսու-

թյունից՝ առաջին դեպքում պատճառը համարելով թոքային հիվանդությունները, իսկ երկրորդի պարագայում՝ աղեստամոքսային գործոնը: Վերոնշյալ արժանիքների շնորհիվ «Օգուտ բժշկութեան» երկը դարեր շարունակ ուղեցույց է հանդիսացել հայ բժիշկների համար՝ ընդհուպ մինչև XIX դարը մնալով որպես գործնական բժշկության հեղինակավոր և գիտական ուղեցույց:

Անկասկած, Ամիրդովլաթ գիտնականի ինքնատիպությունն ավելի ցայտուն է դրսևորվում դեղագիտության և դեղաբուժության ոլորտներում, ինչի խոսուն վկաներն են «Ախրապատին» առաջին և երկրորդ դեղագրքերը և, իհարկե, «Անգիտաց անպէտ» հանրագիտական բնույթի մեծարժեք դեղաբառարանը, որոնց շնորհիվ հայ միջնադարյան կիրառական բժշկության մեջ կատարելության հասցվեցին դեղաբուժության և դեղագիտության իմացական գիտելիքները: Ոչ միայն հայ, այլև ընդհանրապես միջնադարյան բժշկագիտության մի եզակի ստեղծագործություն հանդիսացող «Անգիտաց անպէտ» դեղաբառարանում Ամիրդովլաթն անխոնջ փութաջանությամբ ի մի է հավաքել ավելի քան 3500 անուն բուսական, կենդանական և հանքային ծագման բուժամիջոցներ, տվել դրանց կլինիկական բնութագրումը, օգտագործման եղանակներն ու ձևերը, ինչպես նաև դրանց անվանումների օտարալեզու (հունարեն, արաբերեն, պարսկերեն, լատիներեն) հոմանիշները: Այստեղ տեղ են գտել հակավարակիչ, հակաթունային, հակաալերգիկ, հակասկլերոտիկ, հակաուռուցքային, հակաճիճվային, օրգանիզմի դիմադրողականությունը բարձրացնող բնական ծագման բազմաթիվ բուժամիջոցներ: Ամիրդովլաթին ծանոթ է եղել մումիոյի և մատնեհար կավի ներգործությունը տարբեր ախտահարումների, մասնավորապես՝ ուռուցքների և հոդատապի բուժման համար: Ամասիացի բժշկապետի հանձնարարականների մեծ մասն այսօր էլ, ինքնին հասկանալի է՝ կլինիկական փորձաշրջան անցնելուց հետո, կարող են կիրառում գտնել բուժական պրակտիկայում: Այս առիթով անհրաժեշտ է նշել մի շատ կարևոր հանգամանք. հարկ է անհրաժեշտ զգուշավորությամբ և պատասխանատվությամբ մոտենալ միջնադարյան բժշկարաններում տեղ գտած հանձնարարականներին և բուժամիջոցներին, որոնց հաճախ դիլետանտային կիրառումից եկած վնասները կարող են, վերջին հաշվով, անվանարկել ավանդական բժշկության իրոք բարձր արժեքները:

Ամիրդովլաթ Ամասիացու ստեղծագործությունները դարերի ընթացքում

ունեցել են մեծ բժշկապետի ժողովրդականությունն ու ճանաչումը վկայող հարյուրավոր ընդօրինակություններ, որոնք այսօր պահվում են Մաշտոցյան Մատենադարանում և արտասահմանյան մի շարք գրապահոցներում (Վենետիկի և Վիեննայի Մխիթարյան միաբանություններում, Երուսաղեմի վանքի, Փարիզի ազգային գրադարանի, Լոնդոնի Բրիտանական գրադարանի գրապահոցներում, ինչպես նաև տարբեր անձնական հավաքածուներում), որոնց մեջ կան եզակի արժեք ներկայացնող ձեռագիր մատյաններ: Դրանցից մեկն է Ամիրդովլաթ բժշկապետի «Անգիտաց անպէտ»-ի՝ Լոնդոնի Բրիտանական գրադարանում պահվող՝ 1490 թ. մի ընդօրինակություն (որը, ի դեպ, համարվում է ամենավաղ ընդօրինակությունը, կատարված Ամիրդովլաթի պատվերով), որտեղ ձեռագրի գրիչը՝ Մարտիրոս աբեղան, հետագայում ավելացրել է Ամիրդովլաթի մահվան ստույգ թվականը վկայող հիշատակարան՝ «1496 թվ. դեկտեմբերի ինն, օրն հինգշաբթի»:

Ամփոփելով մեր դիտարկումները Ամիրդովլաթի ստեղծագործությունների բժշկական արժեքի վերաբերյալ՝ փաստենք, որ այսօր էլ դրանք գտնվում են մասնագետների հետաքրքրությունների շրջանակում, և այսօրվա բժիշկը չի կարող չարձանագրել ամիրդովլաթյան մի շարք հանձնարարականների և դատողությունների՝ իր ժամանակի համար առաջադիմական և իրենց նշանակությունն այսօր էլ չկորցրած լինելու հանգամանքը: Մի՞թե այժմ էլ արդիական չի հնչում Ամիրդովլաթի հորդորը ապագա բժիշկներին՝

«Եղիր հետևող իմաստութեան հետ,
Եթե չուսանիս՝ բժիշկ ես անգէտ,
Լինիս դու գիտուն, արա բանիս պէտ,
Գրոցս անունն է՝ Անգիտաց անպէտ»:

Իրոք՝ Ամիրդովլաթ Ամասիացու՝ բժշկության գրեթե բոլոր ճյուղերը ներառող ստեղծագործությունները՝ իրենց համապարփակ ընդգրկումներով և վերլուծություններով, իր դարաշրջանի գիտական բարձր նվաճումներ են, և տաղանդավոր բժշկապետի հիրավի ինքնատիպ գիտական երկասիրությունների շնորհիվ հայ միջնադարյան բժշկությունը հասավ դասական կատարելության:

6. Հետամիրդովլաթյան հայ բժշկական մշակույթը զարմանալիորեն կեն-

սունակ գտնվեց նույնիսկ այնպիսի ոչ բարենպաստ պատմական ժամանակներում, որպիսին էր Հայաստանի համար ուշ միջնադարը: Այսուհանդերձ, հայ բժշկագիտությունը մի նոր որակական դրսևորումով ի հայտ եկավ Օսմանյան կայսրության հայաշատ վիլայեթներից մեկում՝ Սեբաստիայում, ի դեմս Հովասափ, Ասար և Բունիաթ Սեբաստացիների մատենագիր բժշկական ժառանգության, դառնալով միջնադարյան հայ բժշկագիտական մտքի կարևոր արժեքներից մեկը: Ի դեպ՝ նշենք, որ մեր կողմից գիտական շրջանառության մեջ դրվելով Հովասափ, Ասար և Բունիաթ Սեբաստացիների բժշկական ձեռագրային ժառանգությունը՝ գիտության տեսության «գիտական դպրոց» հասկացության բոլոր չափանիշներով այն որակվել է որպես «**Սեբաստահայ միջնադարյան բժշկագիտական դպրոց**»***:***

Աներկբայորեն, սեբաստահայ բժիշկներն իրենց նախորդների բազմաշերտ ժառանգությունը յուրացրել են ոչ միանշանակ անքննելի կրկնօրինակումով, այլ ենթարկել են յուրօրինակ մեկնաբանությունների և վերլուծության՝ շոշափելով թե՛ տեսական և թե՛ կիրառական տարբեր բնույթի հարցադրումներ: Այդքանով իսկ սեբաստահայ բժշկական դպրոցի բժիշկների գիտական գործունեության հիմնական առաքելությունը, նրանց ուղենշային սկզբունքը դարձավ նախորդ դարերի հայ բժշկապետների (և ոչ միայն հայ) ստեղծագործությունների խմբագրման աշխատանքը: Նշենք, որ Ասար և Բունիաթ Սեբաստացիների՝ XII դարի ասորի բժիշկ Աբուսայիդի «Մարդակազմութեան» և Ամիրդովլաթ Ամասիացու «Օգուտ բժշկութեան», ինչպես նաև «Անգիտաց անպէտ» և «Ախրապատին» երկերի խմբագրումներն սկզբնաղբյուրներից որակապես տարբեր, բոլորովին նոր ստեղծագործություններ են և ինքնուրույն հեղինակային գործի արժեք ունեն:

Ոչ երկրորդական մի հանգամանք ևս. հարկ է նշել, որ սեբաստահայ բժիշկները, լինելով պերիոդևտ (թափառող) բժիշկներ, շրջել են տարբեր երկրներ (Կ. Պոլիս, Սպահան, Մարզվան, Ամասիա, Լվով) և առնչվել այդ տարածաշրջանների բժշկական մշակույթի հետ, որն էլ զերծ է պահել նրանց բժշկական գիտական արտադրանքը մեկուսացվածությունից: Եվ վերջապես, Ասար և Բունիաթ Սեբաստացիները, իրենց բժշկարաններում ներմուծելով նախորդ դարերի հայ բժշկապետների այսօր անհայտ ստեղծագործություններից ամբողջական հատվածներ և պատառիկներ, կորստից փրկել և

սերունդներին են հասցրել Մխիթար Հերացու (և ոչ միայն Հերացու) անհայտ գործերի անվանումներն ու գոյության փաստը, դրանով իսկ ձեռք բերել աղբյուրագիտական կարևոր նշանակություն:

Սեբաստահայ բժշկական մատենագիր ժառանգությանն է անմիջականորեն առնչվում նաև XVII դարի բժիշկ Գալուստ Ամասիացու հեղինակային բժշկարանը, որի միակ օրինակը պահվում է Վիեննայի Մխիթարյան միաբանության մատենադարանում (ձեռ. 540): Նախորդ դարերի բժշկապետների գործերի հիման վրա կոմպիլյատիվ (բանաքաղային) բնույթի այդ բժշկարանը կազմված է բժշկության վեց հիմնական բաժիններից՝ մարդակազմություն, ախտաբանություն, առողջապահություն, դեղագիտություն, բժշկական բառարան, բժշկական ընդհանուր գիտելիքներ և դեղագործություն:

Ընդհանրացնենք. սեբաստահայ ընդգրկուն բժշկական մատենագրությունը, լինելով միջնադարյան հայ բժշկագիտության յուրօրինակ մի սինթեզ, փոխանցվեց հետագա սերունդներին՝ դրանով իսկ ապահովելով հայ բժշկագիտության դասական միջնադարի (X-XV դարեր) բնականոն անցումը դեպի եվրոպական վերածննդի ազդեցությունը կրած XVIII-XIX դարերի հայ բժշկական մշակույթ:

Հայ բժշկագիտության ուշմիջնադարյան փուլի մասին խոսելիս հարկ է հիշատակել նաև Եվդոկիայի և Նոր Ջուղայի բժշկական կենտրոնների դերը, որտեղ ոչ միայն իրականացվեցին Ամիրդովլաթ Ամասիացու ստեղծագործությունների գիտական խմբագրումներ, այլև ստեղծվեցին հեղինակային ինքնատիպ բժշկարաններ, որոնց թվում՝ Պողոս Եվդոկիացու բժշկարանը, որը բացի աղբյուրագիտական նշանակությունից (Պողոս բժիշկը, առանց հեղինակային նշումների, իր բժշկարան է ներմուծել ընդարձակ հատվածներ «Գագիկ-Հեթումեան» բժշկարանից, Ամիրդովլաթի «Ուսումն բժշկութեան» և «Ախրապատին» գրքերից, Բունիաթ Սեբաստացու «Գիրք բժշկութեան տումարի» բժշկարանից) ունի նաև որոշակի բժշկական կիրառական արժեք:

XVIII դարում մեծ համբավ էր վայելում նաև Նոր Ջուղայի բժշկական կենտրոնը, որը ծնունդ տվեց հանրահայտ բժիշկների մի ամբողջ խմբի, որոնց մեջ առանձնանում էին ծնունդով ջուղայեցի, հայազգի Ջորջո Բալիվին, Պետրոս Քալանթարյանը և Ստեփանոս Շահրիմանյանը:

Գևորգ (Ջորջո) Բալիվին ջուղայեցի վաճառական ընտանիքի զավակ էր,

որը մանուկ հասակում կորցնում է ծնողներին, և ընտանիքի մտերիմները նրան եղբոր հետ ուղարկում են Իտալիա՝ ազգականների մոտ: Այստեղ նրան որդեգրում է մասնագիտությամբ բժիշկ Պիեռ Բալիվին: Բալիվիների ընտանիքն ապահովում է Գևորգի կրթությունն Իտալիայի հայտնի բժշկական համալսարաններում (Սալերնո, Պադուա, Բոլոնիա, Հռոմ): Ծնորհաշատ երիտասարդը 24 տարեկանում այնպիսի հաջողությունների է հասնում, որ նշանակվում է Հռոմի համալսարանի անատոմիայի ամբիոնի վարիչ: 1696 թ. Գևորգ Բալիվին լատիներեն հրատարակում է իր «Բժշկական պրակտիկայի մասին» մենագրությունը, որը մեծ ճանաչում է բերում նրան ամբողջ Եվրոպայում: Քիչ ավելի ուշ՝ 1704 թ., Լիոնում հրատարակվում է նրա Opera omnia medica practica et anatomia լատիներեն ծավալուն աշխատությունը, որը վերաբերում էր կիրառական բժշկությանը և մարդակազմությանը: Ապրելով ընդամենը 38 տարի՝ Գևորգ Բալիվին այնպիսի մեծ համբավ էր ձեռք բերել, որ իտալացիները նրան համարում էին իրենց ազգային պարծանքը՝ նրան կոչելով «Նոր Հիպոկրատես», «Հռոմի Էսկուլապ», «Բժշկության ռեֆորմատոր»: Մահացել է 1707 թ. Հռոմում, թաղված է Ս. Մարկոս եկեղեցու բակում:

Ծնունդով Նոր Ջուղայեցի էր նաև համբավավոր բժիշկ Պետրոս Քալանթարյանը (XVIII դար), որի բժշկական կենսագրությունն ուղղակիորեն առնչվում է Մոսկվային և Պետերբուրգին: Բժշկական ուսումնառությունն անցել է Պետերբուրգի հոսպիտալային դպրոցում (ռազմաբժշկական ուսումնարան), որն ավարտելուց հետո մոտ տասը տարի աշխատում է որպես ռազմական բժիշկ, մասնակցել է 1768-1774 թթ. ռուս-թուրքական պատերազմին: Պետրոս Քալանթարյանի բժշկական և գիտական գործունեությունը հիմնականում ծավալվել է Մոսկվայում, որտեղ նա գրել է իր առաջին բժշկական գործը՝ «Համառոտ բժշկարան»-ը: Ուսումնասիրողների կարծիքով բժշկարանն ունի լուրջ գիտական արժեք, որտեղ հեղինակն անդրադառնում է ներքին ախտաբանության, մահճաբուժության, թերապիայի, ինչպես նաև մանկաբուժության հիմնադրույթներին: Բժշկարանին կից կա լատիներեն-հայերեն համառոտ բժշկական բառարան, որտեղ թվարկվում են բուսական, կենդանական և հանքային ծագման բազմաթիվ բուժամիջոցներ: Նրա մահվան ստույգ թվականն անհայտ է, ամենայն հավանականությամբ, նա ապրել է մինչև XIX դարի առաջին քառորդը, մահացել է Մոսկվայում:

Եվ վերջապես, Նոր Ջուղայի հետ է կապվում մի ինքնատիպ ձեռագիր մատյանի գոյության փաստը, որը պարզ դեղերի ուսմունքին նվիրված, հայոց այբուբենի կարգով բուժամիջոցների անվանումների պարսկերեն և հունարեն հոմանիշներով կազմված, ավելի քան 1300 բուսական, կենդանական և անօրգանական ծագման բուժամիջոցների պատկերազարդ դեղագիտարան է: Այն հարուստ է դեղաբույսերի գունավոր նկարազարդումներով, որոնք օգնում են ճիշտ ճանաչել տվյալ դեղաբույսը: Ի դեպ՝ այս եզակի ձեռագիր մատյանը ներկայացված է մատենադարանյան ցուցանմուշներում:

Փաստենք նաև, որ Նոր Ջուղայի նշանավոր գերդաստաններից մեկի շառավիղն էր ծնունդով թիֆլիսահայ անվանի գիտնական, բժիշկ-բուսաբան Ստեփանոս Շահրիմանյանը, որը համարվում է եվրոպական բժշկական կրթություն ստացած (ուսումնառությունն անցել է Ավստրիայում, Իտալիայում) առաջին հայ բժիշկներից մեկը: Իր իսկ վկայությամբ՝ Շահրիմանյանը տիրապետել է եվրոպական, արևելյան լեզուների, խորացել է բժշկության թե՛ տեսական և թե՛ կիրառական ոլորտներում: Որպես բուժող բժիշկ՝ Շահրիմանյանն անձնվեր աշխատանք է ծավալել Կ. Պոլսում 1796 թ. բռնկված ժանտախտի համաճարակի ժամանակ: Այդ ընթացքում կուտակած փորձի ու բժշկական վերլուծական դիտողականության շնորհիվ ստեղծվեց «Անդեղայ ժանտախտի» արժեքավոր բժշկական գործը, որտեղ հեղինակն ամենայն մանրամասնությամբ անդրադարձել է այդ մահաբեր վարակական ախտահարման պատճառագիտության, տարբեր կլինիկական ձևերի բուժման, նաև կանխարգելման հիմնախնդիրներին: Անկասկած, Շահրիմանյանի գիտական ստեղծագործական կենսագրության գլուխգործոցը «Տնկաբանութիւն կամ փղորայ Հայաստանի» ստվարածավալ, հանրագիտարանային դեղաբառարանն է, որում տրված են Արևելյան և Արևմտյան Հայաստանի ֆլորայի տարբեր դեղաբույսերի նկարագրությունները՝ հայերենից բացի դրանց լատիներեն, արաբերեն, պարսկերեն, թուրքերեն համարժեք անվանումներով: Մի շարք օտար լեզուների (ռուսերեն, վրացերեն, պարսկերեն, թուրքերեն, իտալերեն, լատիներեն, գերմաներեն) իմացությունը նրան հնարավորություն է ընձեռել իր երկի մեջ ներառել ոչ միայն հայկական, այլև օտար աղբյուրներ: Ստեփանոս Շահրիմանյանն իր մահկանացուն կնքել է 1830 թ. Թիֆլիսում՝

այնտեղ բռնկված խոլերայի համաճարակի ժամանակ բնակչությանն օգնություն ցուցաբերելիս:

Եվ վերջապես, XVIII դարի եվրոպական բժշկական կրթություն ստացած համբավավոր հայ բժիշկներից էին Հովակիմ Օղուլլուխյանը և Միքայել Ռեստենը:

Հովակիմ Օղուլլուխյանը բժշկական կրթությունը ստացել է Վիեննայի համալսարանի բժշկական ֆակուլտետում, իսկ գիտական և պրակտիկ բժշկական գործունեությունը ծավալել է իր ծննդավայր Կ. Պոլսում: Հովակիմ Օղուլլուխյանի երկար տարիների բժշկական փորձառության արդյունքն էր «Materia medica» (Նյութ բժշկական) երկասիրությունը, որը հեղինակը շարադրել էր լատիներեն 1785 թվականին: Այս նույն աշխատությունը 20 տարի անց նա փոխադրում է աշխարհաբար հայերենի և 1806 թ. հրատարակում է Վենետիկում: Ծնորհաշատ բժիշկ-գիտնականի գրչին է պատկանում լատիներեն երկհատորյա «Ախտաբանություն» երկասիրությունը, որը վկան էր նրա բժշկական փայլուն գիտակության և փորձառության:

Աներկբայորեն, XVIII դարի երևելի հայ բժիշկներից էր ծնունդով պոլսահայ Միքայել Ռեստենը (Տեր-Պետրոսյան): Նա բժշկական կրթություն ստանալով Իտալիայում՝ Պիզայի համալսարանի բժշկական ֆակուլտետում, երկար տարիներ Իտալիայում բժշկական պրակտիկ աշխատանքով զբաղվելուց հետո տեղափոխվում է Ալեքսանդրիա, որտեղ կարճ ժամանակ անց հմուտ բժշկի ճանաչում է ձեռք բերում: Հայ բժշկագիտության ընտիր ստեղծագործություններից է Ռեստենի երկհատոր «Բժշկականութիւն» աշխատությունը, որը տպագրվել է Վենետիկում 1822 թ.: Վենետիկում մխիթարյան անվանի հայագետներ Գ. Ավետիքյանի և Ա. Բագրատունու մոտ ուսումնասիրությամբ դասական գրաբարի իմացությունը նրան հնարավորություն ընձեռեց բժշկարանը գրել դասական գրաբարով, որի առաջին հատորում ամենայն մանրամասնությամբ ներկայացվում է ներքին հիվանդությունների ախտաբանությունը: Երկրորդ հատորը հիվանդությունների, դեղաբույսերի, հանքային, կենդանական և օրգանական ծագման բուժամիջոցների անվանումների՝ հայերեն, լատիներեն, իտալերեն, ֆրանսերեն, հունարեն, թուրքերեն, արաբերեն մի ինքնատիպ բառարան է, որը բարձր գնահատանքի է արժանացել

Վենետիկի մխիթարյան բազմահմուտ հայագետների կողմից: Բացի վերոնշյալ աշխատությունից՝ հայտնի են Ռեստենի այլ բժշկական գործեր, որոնք մեկ անգամ ևս հավաստում են տաղանդաշատ բժշկի թե՛ տեսական, թե՛ կիրառական բժշկագիտական խոր գիտելիքները:

XVIII դարը, միջնադարյան հայ բժշկության մեջ համարվում է այն սահմանագիծը, որից հետո սկսվում է նորագույն բժշկագիտության զարգացման գործընթացը:

Եվ այսպես, ամփոփելով միջնադարյան հայ բժշկության զարգացման ընթացքի վերաբերյալ մեր սեղմ դիտարկումները, աներկբայորեն կարող ենք փաստել. այսօր մենք, մեր տաղանդավոր բժշկապետների հսկայածավալ մատենագիր ժառանգության շնորհիվ, հիրավի գործ ունենք դարերից եկող հայ բժշկագիտական մշակույթի մի դրսևորման հետ, որն իր գիտական նշանակությամբ անուրանալի ներդրում է ընդհանուր բժշկագիտության պատմության մեջ:

Գոհար Ստեփանյան
պատմական գիտ. թեկնածու
ԳԱԱ Հնագիտության և
ազգագրության ինստիտուտ

ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՏՈՆԱԿԱՆ ՄՇԱԿՈՒՅԹ. ԱՎԱՆԴԱԿԱՆԻ ԵՎ ԱՐԴԻԱԿԱՆԻ ՄԻՋԵՎ

Արդի աշխարհիկացող հասարակություններում ծեսին և տոնին ավելի նվազ կարևորություն է տրվում, քան երբեմնի կրոնական և ցեղային հանրույթներում: Սակայն, ծիսական վարքը միշտ արդիական է՝ իր ամենաբազմազան դրսևորումներով: Թերևս, տեղին է խոսել տոների անհատականացման, տոնական «մասշտաբների» նկատելի փոքրացման մասին. մեր ժամանակների մարդուն հետաքրքրում, գրավում են նախևառաջ իր անձնական կյանքի խնդիրներին արձագանքող տոները, նրան քիչ են հուզում *տիեզերական* հարցերը: Բայց անգամ անհատականացված ծիսական վարքում էլ հաճախ լսելի են երբեմնի *տիեզերական* տոնի արձագանքները: Այդպիսի տոների հիմամբ է, որ հետազոտողները վերականգնել են մի *գլխավոր տոն*, որը, որպես կանոն, նշանավորել է հին և նոր տարվա սահմանը[1]: Հենց այդ *գլխավոր տոնի* պրիզմայով էլ փորձենք դիտարկել տարեպտույտի հիմնական տոները՝ իրենց ավանդական և արդի դրսևորումներով՝ նկատի ունենալով այն հանգամանքը, որ վերջինիս տարբեր հատկանիշներն ու բնորոշ գծերը այս կամ այն կերպ արտահայտություն են գտնում մյուս բոլոր տոներում: Նման մոտեցումը հնարավորություն կտա ոչ միայն անցնել տոնական տարեպտույտով՝ կանգ առնելով առանձին տոների վրա, այլ քննարկել տոնը տեսական առումով, տոնական կաղապարները՝ առանձին՝ իրենց կոնկրետ մարմնավորումներով:

Հայ իրականության մեջ հին և նոր տարվա սահմանն ազդարարող ամանորյա տոնը ձմռանը նշելու ավանդույթը սկիզբ է առնում միայն XVIII դ., երբ

---

[1] **В. Топоров**, *Праздник, Мифы народов мира (МНМ)*, т. 2, Москва; Советская Энциклопедия, 1992, с. 329-331.

այն համապատասխանեցվեց նախ Քրիստոսի Ծննդյան և Զրօրհնեքի տոնին, ապա տարեսկիզբ դարձած հունվարի 1-ին: Ինչպես հայտնի է, հին տարուց անցումը նոր տարվան՝ ժամանակին տոնվել է գարնանը, գարնանային գիշերահավասարին, և համարվում է, որ ընդհուպ մինչև XX դարասկիզբ մեծ շուքով նշվող գարնանային առաջին տոն Բարեկենդանը, պետք է որ սկիզբ առած լիներ երբեմնի գարնանային Ամանորից[2]: Ավելի ուշ, Ամանորը տեղափոխվեց աշուն՝ նշվելով աշնանային օրահավասարին: Հայաստանի որոշ շրջաններում, կրկին, մինչև անցյալ հարյուրամյակի սկզբները ակտիվորեն նշվում էր աշնանային ամանորը ժառանգած Նավասարդ-Նախրաթողը, որպես տնտեսական տարվա ավարտի, «նախիրը թողնելու» (նախիրն այլևս չի տարվում արածելու) տոն[3]: Մինչև աշուն տեղափոխվելը, սակայն, ամանորյա-նավասարդյան տոները նշվել են ամռանը՝ որպես *Ամենաբեր նորոց պտղոց*, *Հունձքի տոներ*, որոնք քրիստոնեության ընդունումից հետո փոխարինվեցին Հովհաննես Մկրտչի և Աթանագինեսի տոնով և տարրալուծվեցին ժողովրդական Համբարձման և Վարդավառի մեջ[4]: Սակայն պետք է նշել, որ ամանորյա տոնին բնորոշ տարրերով միայն վերոհիշյալ տոները չէ, որ օժտված են. նույն գարնանային ամանորի ավանդույթը ժառանգել է ոչ միայն Բարեկենդանը, այլև գարնանային տոների ողջ շղթան՝ Մեծ Պասը, Միջինքը, Ծաղզարդարը, Զատկական տոները: Առհասարակ, եթե նկատի ունենանք, որ յուրաքանչյուր տոն նշանավորում է որոշակի անցում, բեկում աշխարհի, հասարակության և մարդու կյանքում[5], ուրեմն կարելի է ասել, որ ամեն մի տոն ինչ-որ կերպ առնչվում է ամանորին: Ամանորյա ավանդույթում է, որ առավել ամբողջական ձևով խաղարկվում է Սկզբի իրավիճակը. վերականգնվում է սահմանային այն դրությունը, երբ *քաոսից* ծնվում է *տիեզերքը*[6], կամ, երբ ամենօրյա կառուցվածքն ընկղմվում է տոնական հակակառուցվածքի մեջ[7]: Այսինքն, ընդհանուր առմամբ՝ տոնը առօրյայի հակոտնյան է: Գրեթե բոլոր ամանորյա ավանդույթներում գործում է նույն կամ համանման

---

2 **Ա. Օդաբաշյան**, Ամանորը հայ ժողովրդական տոնացույցում, ՀԱԲ, 9, Երևան, 1978.

3 **Ա. Օդաբաշյան**, *նշվ աշխ.*, էջ 24, **Հ. Խառատյան-Առաքելյան**, *Հայ ժողովրդական տոները*, Երևան, 2005, էջ 250:

4 **Ռ. Վարդանյան**, *Հայոց տոնացույցը (4-18-րդ դդ.)*, Երևան, էջ 19:

5 **А. ван Геннеп**, *Обряды перехода*, Москва, «Восточная литература», 2002, с 9.

6 **М. Элиаде**, *Миф о Вечном возвращении*, СПб.: «Алетейя», 1998.

7 **В. Тэрнер**, *Ритуальный процесс, Символ и ритуал*, Москва, с. 104-261.

պատկերացումը. հին տարվա ավարտին աշխարհը, հասարակությունը և առանձին մարդը սպառում է իր կենսական ուժերը՝ հնանում, մաշվում և կանգնում նորոգման խնդրի առջև: Նման իրավիճակում «աշխուժանում» են նաև *քաոսի* մասին պատկերացումները: Հայոց տոնական ավանդույթում քաոսի պատկերի պարբերական արդիականացմանը կարելի է ականատես լինել Համբարձման ամանորյա տոնում: Հենց այս տոնի հետ է ավանդաբար կապվում սիրահար զույգի՝ գրեթե ամենուր տարածված ավանդազրույցը, որի առանցքը երկրային կյանքում իրենց նպատակին չհասած սիրահարների հրաշալի հանդիպումն է երկնքում՝ Համբարձման գիշերը: Համաձայն տոնի հետ կապված առասպելական պատկերացումների՝ Համբարձման գիշերը կյանքը մի ակնթարթ կանգ է առնում, և աշխարհի բոլոր տարրերը, «սիրահար-ծոուկների» աստղերի նման, «համբուրվում-միանում» են իրար՝ վերստեղծելով նախնական չտարանջատվածության, միատարրության քաոտիկ վիճակը. գրկախառնվում և համբուրվում են աստղերը, ծառերն ու ծաղիկները, անգամ լեռները, իսկ այս ամենի միավորում-միախառնումը պսակվում է երկնքի ու երկրի միացմամբ:

Երկնքի կամ *այն աշխարհի* և երկրի՝ *այս աշխարհի* միջև սահմանների բացման, վերացման մի մոտիվ էլ իր արտահայտությունն է ստացել Սասնա ծռերում՝ Փոքր Մհերի՝ քարայրում փակվելու և հին ու նոր տարիների սահմանին քարայրի բացված դռնից դուրս գալու և կրկին ներս մտնելու առասպելական պատմության ձևով: Քարայրի դուռը բացվում է կա՛մ Համբարձման, կա՛մ Զատկի, կա՛մ Ս. Ծննդի, կա՛մ էլ Վարդավառի ամանորյա տոներին, բայց սրանց մեջ առավել հաճախ, թերևս, հենց Համբարձմանն է տեղի ունենում այդ հրաշալի դեպքը, երբ «երկինքն ու գետինը համբուրվում են»[8]:

Ուշագրավ է, որ մեր օրերում էլ, քաոսի պատկերը, իհարկե, բոլորովին նոր արտահայտությամբ, արդիական է դառնում կրկին Համբարձման տոնում: Մասնավորապես, Գեղարքունիքի մարզի որոշ բնակավայրերում, օրինակ, երիտասարդ տղաները՝ 5-7 հոգանոց խմբերով, Համբարձման գիշերն իրենց իսկ արտահայտությամբ՝ «քանդում են գյուղը». պտտվում են ամբողջ գյուղով, բոլորի բակերով և շրջում, տեղահան անում այն ամենը, ինչ հանդիպում է իրենց ճանապարհին՝ մեծ քարեր, անսարք մեքենաներ, պարիսպներ

[8] **Ա. Ղանալանյան**, *Ավանդապատում*, Երևան, 1969, էջ 40:

և այլն: Առավոտյան արթնացած գյուղացիները գյուղն ամբողջապես քանդված են գտնում և լծվում այն վերականգնելու, ամեն ինչ իր տեղը դնելու «տիեզերաստեղծ» գործին: Մի բանասացի վկայությամբ, Համբարձման գիշերը պատնեշ են կառուցել մեկի տան առջև, առավոտյան թակել դուռը, և մեծ է եղել զվարճանքը, երբ տանտերերը, բացելով դուռը, պատնեշին են բախվել: Այլուր ընդունված են տղաների և աղջիկների վարքային ազատությունները (գիշերը միասին շրջել, «չարաճճիություններ անել»), տոնական «գողությունները»[9]: Ինչպես հայտնի է, նախասկզբնական *քաոսի* վերականգնումն իրականացվում է հատուկ տոնական վարքի միջոցով, ինչն առօրյա վարքի հակոտնյան է ներկայացնում. հենց այդ վարքի միջոցով է, որ աշխարհը «շուռ է տրվում»՝ ստեղծվում է աշխարհի շրջոնքային մի վիճակ, որում իրենց տեղերով փոխվում են մեծն ու փոքրը, առաջինն ու վերջինը, վերևն ու ներքևը, արքան և ծաղրածուն և այլն, և որն էլ խորհրդանշում է *ժամանակների սկզբի քաոսը*: Ավանդաբար, համանման քաոսային/հակակառուցվածքային իրավիճակներ էին ստեղծվում, թերևս, ամենակառնավալային տոնին՝ Բարեկենդանին, որին հատուկ քաոտիկ վարքն առավել շատ կենտրոնացած է հասարակական հարաբերությունների վրա, ի տարբերություն Համբարձման *քաոսի*, որն ինչպես տեսանք, ավելի շատ աշխարհ-տիեզերքի հետ է կապված: Բարեկենդանյան խաղերում է, որ լավագույնս դրսևորվում է համայնք-տիեզերքի կառուցվածքը որոշող հակադրությունների (սոցիալական վերև-ներքև, տարիքային մեծ-փոքր ևն) շրջադասությունը: Սոցիալական հարաբերությունների շրջադասության մենք այսօր էլ կարող ենք ականատես լինել բնույթով կառնավալային մեկ այլ տոնի՝ Վարդավառի ընթացքում, մասնավորապես, մարդկանց կարգավիճակային տարբերությունները համահարթեցնող ջրոցիների միջոցով: Բարեկենդանի պարագայում ավանդաբար ցուցանշական էին Խան-Փաշա անունով խաղերը, որոնք դառնում էին սոցիալական վերևներին ծաղր ու ծանակի ենթարկելու, նրանց քննադատելու լավագույն առիթը: Սրանք իրենցից հիմնականում դատավարություն են ներկայացնում: Ունենք դատավարության երկու տիպ. մեկը անարդար դատն է և դրա քննադատական ծաղրը, մյուսը արդարացի դատն ու առօրյայում տեղ գտած անարդար երևույթների դատապարտումն ու ծաղրը: Հետաքրքիր է, որ անարդար դատավորին ներկայացնում են օտարերկրյա պաշտոնյանե-

9 **Գ. Ստեփանյան**, *Դաշտային ազգագրական նյութեր*, Գեղարքունիք, 2009:

որը՝ թաթար բռնակալը, արաբ խալիֆան, կրոնամոլ տաճիկը, կատաղի ենիչերին, ինչպես որ առհասարակ չար, անարդար պաշտոնյաներին անձնավորում են օտար նվաճողները՝ շահը, խանը, արաբը, թուրքը, քուրդը, թաթարը: Բարեկենդանի գարնանային տոնի համատեքստում այս բոլոր կերպարները համադրվում են ձմռան չար, կործանարար մարմնավորումների հետ[10]: Անօրեն, անարդար դատավորը անմեղ հային ստիպում է խոստովանել իր չարած մեղքերը, ապա «կամ հրամայում է, որ յուր հրամանատարները այդ անօրեն հային տանեն կախեն, ողջ ունեցվածքը թալանեն, կամ բաշխելով նրանց անպետք կյանքը՝ մեծ փրկանքներ առնում, հեռանում է»[11]: Դատավարության այս տարբերակում քննադատության մեխն ուղղված է օտարների կեղեքումների, մասնավորապես, բռնի հարկահանության դեմ, որին ենթարկվում էր հայ ժողովուրդը՝ գտնվելով այս կամ այն նվաճողի տիրապետության տակ: Խաղում, որևէ հայի կողմից փոքրիկ, աննշան վրիպման համար անգամ մեծ տուգանք է գանձվում: Երկրորդ՝ անաչառ դատավարության տարբերակ է ներկայացնում Հ. Սարգսյանը Բալուի բարեկենդանյան կյանքից: Խաղի մասնակիցների մի խումբը ներկայացնում է դատավորին, նրա սուրհանդակներին ու ոստիկաններին, մյուս խումբը՝ գյուղի ռեսին և մեծավորներին: Բոլոր մասնակիցները ծպտված են: Դատն ընթանում է գյուղի ողջ հասարակության, այդ թվում և իրական ռեսի ու մեծավորների ներկայությամբ: Դատավորը ռեսին է ներկայացնում մի ամբողջ շարք մեղադրանքներ և ստիպում պատասխան տալ դրանց համար՝ կայացնելով ծանր դատավճիռ[12]:

Բարեկենդանի շրջուն կարգից անմասն չէր մնում անգամ այնպիսի ներփակ և խստակենցաղ կառույց, ինչպիսին եկեղեցին է: Հոգևորականության շրջանում Բարեկենդանի բերած առօրյա կարգի շրջումը ստացել է «Աբեղաթող» անվանումը[13]:

---

10 **H. Pikichian**, *Festival and Feast*, L. Abrahamian, Sweezy N. (eds.). Armenian Fol Arts, Culture, and Identity. Bloomington and Indianapolis, 2001, p. 224.

11 **Ե. Լալայան**, *Ջավախք*, Երկեր, հ. 1, Երևան, 1983, էջ 276:

12 **Յ. Սարգիսեան**, *Բալու, իր սովորոյթները, կրթական ու իմացական վիճակը եւ բարբառը*, Գահիրէ, 1932, էջ 29:

13 **Գ. Ստեփանյան**, *Բարեկենդանյան շրջադասությունը Աբեղաթողի ծեսում, Հայ ժողովրդական մշակույթ:* Նյութեր հանրապետական գիտական նստաշրջանի, հ. XIV, Երևան, 2007, էջ 287-293:

Յուրաքանչյուր հասարակության կառուցվածքը որոշող հիմնական հակադրություններից մյուսն էլ կին – տղամարդ հակադրությունն է, որի տոնական շրջադասությունը ամենաակնառու կերպով դրսևորվում է կանանց և տղամարդկանց հագուստների և դերերի փոխանակության՝ տրավեստիզմի մեջ: Զգեստափոխումն առհասարակ տոնական շրջադասության հիմնական եղանակներից մեկն է՝ որպես «հագուստի և սեփական սոցիալական կերպարի վերածնունդ»[14]: Սեռային զգեստափոխության առումով ուշագրավ են Բարեկենդանի «Հարս» խաղերը: «Հարսի» ամբողջական տարբերակներից մեկը մեզ հայտնի է Զանգեզուրից: Խաղը ներկայացնում են 12-14 տարեկան տղաները: Նրանցից մեկը «հագնում է շատ տարօրինակ հագուստ, ոչ այն է տղամարդու, ոչ այն է կանացի, և միայն տղամարդու գդակի առկայությունն է, որ հուշում է նրա սեռը: Մյուս տղան հարսի շորեր է հագնում: Այս զույգը շրջում է բակերով՝ պարելով ընկերների շվիների հնչյունների ներքո: Պարն այս յուրաքանչյուր բակում ավարտվում է ամուսնու կամ կնոջ մահով՝ հասցված փայտե սրի հարվածով: Նրանց վերակենդանացման համար տանտիկինը դուրս է բերում հացահատիկ, ցորեն, յուղ, ձու և այլն: Հաջորդ օրը տղաները խնջույք են կազմակերպում»[15]:

Խաղի գլխավոր կերպարներ հարսն ու փեսան Բարեկենդանի քառսի՝ տոնական շրջված աշխարհի իսկական ներկայացուցիչներն են: Առհասարակ, հարսանեկան թեմայի հաճախ արծարծումը տոնում պայմանավորված է ամուսնության՝ նոր կյանքի, մասնավորապես, համայնքային նոր միավորի ծննդյան հետ ունեցած անմիջական առնչությամբ: Բարեկենդանի՝ գարնանային ամանորյա տոնին հարսանեկան թեման նաև ուղղակի դրսևորում է գտնում՝ ի դեմս բազմաթիվ իրական հարսանիքների. ինչպես վկայում են ազգագրական աղբյուրները. տարվա մեջ ամենաշատ հարսանիքները տեղի էին ունենում Բարեկենդանին, երբ առավել քան արդիական էր նորի ծննդյան գաղափարը: Նշանադրությունների և հարսանիքների առատությամբ աչքի էր ընկնում նաև Վարդավառը, մի հանգամանք, որն իր արտահայտությունն է գտել նաև գեղարվեստական գրականության մեջ: Տոնական մի նշանադրության մասին է Ռ. Պատկանյանի ուշագրավ պատմվածքներից մեկը՝

[14] **М. Бахтин**, *Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса*, Москва, 1990, с. 94.

[15] **Е. Мелик-Шахназаров**, Селение Арцеваник Зангезурского уезда Елисаветпольской губернии // СМОМПК, вып., 25, отд. 2, Тифлис, с. 48.

«Վարդավառը», որն ի դեպ, նաև մեկ այլ՝ գեղեցիկ-տգեղ հակադրության շրջադասության տիպական օրինակ է ներկայացնում: Պատմվածքի հերոսը, հայտնվելով Վարդավառի քաոտիկ տոնի հորձանուտում, տեսնում է երկու աղջիկների, որոնք որքան որ անզանազանելի, քաոտիկորեն «միատարր» են իրենց ճերմակ զգեստներով և միևնույն հասակով, նույնքան խիստ տարբեր ու հակադրված են տեսքով. մեկը հրեշտականման գեղեցիկ է, մյուսը՝ սատանայանման տգեղ: Հերոսը, բնականաբար, սիրահարվում է գեղեցկուհուն, սակայն, տոնական քաոտիկ խնջույքում նրան հարբեցնում են և նշանում տգեղի հետ: Ի դժբախտություն հերոսի՝ գեղեցիկի և տգեղի այս փոփոխությունը՝ շրջադասումը, տոնից հետո չի ապրում ևս մեկ փոփոխություն, ինչպես որ բնորոշ է սովորաբար տոնական շրջադասություններին, այլ անդառնալիորեն մուտք է գործում առօրյա կյանք: Այսպիսով, բնույթով նույնական այս երկու տոները՝ Վարդավառն ու Բարեկենդանը ունեն մի նուրբ տարբերություն, որն էլ, ըստ ամենայնի, էական եղավ առաջինի ցավալի անհետացման և երկրորդի ուրախալի պահպանության ու շարունակականության համար: Բարեկենդանում առանցքային էր սոցիալական վերև-ներքև հակադրության ոչ միայն չեզոքացումը, այլև գլխիվայր շրջումը: Այստեղ շատ ընդգծված էր հենց սոցիալական թերությունները, արատները բարձրաձայնելու, ծաղրելու և քննդատելու իրողությունը բոլոր՝ ընտանեկան, կրթական, իշխանական, եկեղեցական մակարդակներով: Ի տարբերություն Բարեկենդան-կառնավալի՝ Վարդավառ-կառնավալում զգացական լարվածության թոթափման միակ ձևը դառնում է «անմեղ» և «համր» ջրոցին, որը, շատ հաճախ, խաղալին ընկալում է ստանում: Այս առումով, սոցիալական *վերևների* վախը բարեկենդանյան փառազրկումից բնորոշ է եղել բոլոր ժամանակաշրջաններին, այն անգամ մեր օրերում կենդանանում է ամեն անգամ, երբ նկատելի են դառնում դրա տարրերը ամենատարբեր իրավիճակներում: Նման իրավիճակ է զարգանում հաճախ շրջանավարտների Վերջին զանգ-տոնում, ինչպես և ուսանողական նորահաստատ որոշ արարողություններում, որոնք այդպիսով առաջ են բերում համապատասխան *վերևների* դժգոհությունը, երբեմն էլ՝ լուրջ պայքարը[16]:

---

[16] **Գ. Ստեփանյան**, *Վերջին զանգն իբրև նորօրյա անցումային ծես, Հայ ազգաբանության և հնագիտության խնդիրներ, Երիտասարդ գիտնականների X գիտաժողովի նյութեր*, հ. 3, Երևան, 2007, էջ 189-199:

Նախասկզբնական քաոսի վերականգնմանը տոնում պետք է հաջորդի դրա հաղթահարումն ու *առաջին արարման գործողությունը*: Իրականացվում է ծեսը, որի կիզակետը *զոհաբերությունն* է. հմմտ. զոհի մարմնից ծնվում-ծավալվում է տիեզերքը, իսկ հետագա բոլոր զոհաբերությունները՝ մարդու, կենդանու թե որևէ առարկայի տեսքով, գործադրվում են աշխուժացած քաոտիկ ուժերից տիեզերքը «փրկելու» նպատակով: Առաջին զոհի հետ համադրվող յուրաքանչյուր զոհ, իր մեջ ամփոփում է ծնունդ առնող տիեզերքի կառուցվածքը՝ խտացված ձևով:

Աշխարհ-տիեզերքի արարումը կրկնելու լավագույն միջոցներից մեկն այն մարմնավորող ուտեստն է տոնում: Ծիսական մեծ կարևորություն է ձեռք բերում ոչ միայն բուն ուտեստը, այլև դրա պատրաստումն ու ճաշակումը: Ինչպես և կարելի է սպասել, տիեզերքի արարման խոհարարական ծածկագրումը լավագույնս դրսևորվում է ամանորյա ավանդույթում: Նոր տարվա ուտեստների մեջ իրենց առանձնահատուկ տեղն ունեն ծիսական թխվածքները: Ավանդական թխվածքները տարբերակվում են երկու տեսակի՝ մի տեսակը ներկայացնում են փոքր հացիկները, որոնք մարմնավորում են աշխարհի առանձին տարրերը՝ տիեզերական մարմիններին (արևի սկավառակ, լուսնի մահիկ, կայծակի հաց) ընտանիքի անդամներին (տիկնիկներ, վասիլներ, մազեր, քսակներ), ընտանի կենդանիներին (սմբակներ, եզների լուծ, կովի կուրծք, հավերի ջրաման), տնտեսությունը (խոփ, ցորենի, գարու հորեր, խնոցի, մկրատ, ասեղ, մատնոց և այլն), այլ խոսքով՝ ամբողջությամբ միավորում են մարդուն շրջապատող հեռու և մոտիկ աշխարհները: Ամանորյա թխվածքների մյուս տեսակը տոնական սեղանի զարդը հանդիսացող տարեհաց-գաթան է, որն ամփոփում, ամբողջացնում է ինչպես ընտանիք-տիեզերքի, այնպես էլ աշխարհ-տիեզերքի տարրերը: Ամանորի այս ծիսական հացը լինում է կլոր, ձվաձև կամ քառանկյուն, իսկ մեծությունը հիմնականում կախված է ընտանիքի անդամների թվից: Անշուշտ, ինչպես ամանորյա բոլոր ծիսական ուտեստների, այնպես էլ գլխավոր ծիսական թխվածքի դեպքում կարևոր է գալիք տարվա համար արգասաբերություն, բարիք, առատություն ապահովելը: Տարեհացի շրջանակը պտուղներով և սերմերով զարդարելն առ այսօր դրա ակնհայտ վկայություններից մեկն է: Սակայն, ինչպես առանձին հացիկները, այնպես էլ տարեհացն ամփոփում են նաև աշխարհի նորոգման գաղափարը նոր տարվա նախաշեմին: Ինչպես նկատված է տարեհացի

առնչությամբ, ծիսական այս թխվածքի «Տարի» անվանումն արդեն վկայում է նրա՝ աշխարհի ժամանակային որոշակի փուլի՝ տարվա խորհրդանիշ լինելը: Ծիսական հացերն ամենուրեք թխվում են *տիեզերքի* համար առավել վտանգավոր պահին՝ հին և նոր տարիների սահմանին, դեկտեմբերի 31-ի երեկոյան, մինչև կեսգիշեր, երբ շատ իրական է թվում կործանման, բառիս ուղղակի իմաստով՝ «աշխարհի վերջը»: *Տիեզերքի* հավաքման, ամբողջացման այս և այլ միջոցները միտված են այդ սահմանային ու վտանգավոր պահից առաջ նրա փրկությունն ապահովելուն[17]: Բայց չմոռանանք, որ այս պահը նաև «ոսկի ակնթարթն» է՝ լի հրաշքներով: Հրաշքներից մեկն էլ երկխոսության հնարավորությունն է *այն աշխարհի* հետ, երբ մարդն ստանում է իր ճակատագիրն իմանալու և նույնիսկ դրա վրա ազդելու հնարավորություն[18]: Այս է պատճառը, որ ամանորյա ավանդույթում խիստ աշխուժանում են նաև ապագան գուշակելու ամենաբազմազան միջոցները: Ամանորյա թխվածքների պատրաստման ծեսն էլ համանման մի միջոց էր, ավելին, այն նախնառաջ գուշակության ծես էր: Ծիսական հացիկների թխվելու կերպից է կախված աշխարհի այն տարրերի ապագան, որոնց դրանք մարմնավորում են: Ինչպես ազգագրական աղբյուրներն են վկայում, եթե թխվելուց ուռչում են, բարձրանում, ապա տարին հաջող կլինի, և հակառակը, եթե սմքում ու չեն բարձրանում՝ ոչ այնքան հաջող կամ անհաջող տարի է սպասվում: Գուշակության թեման այլ դրսևորում է ստանում տարեհացի դեպքում. դրա մեջ պարտադիր որևէ նշան է դրվում, որն էլ պետք է որոշեր տարվա ամենահաջողակին՝ գաթան կտրելու և բաշխելու արարողության ընթացքում: Նշանը ևս առնչվում է առատության, արգասաբերության, նորոգման գաղափարին: Այն կարող է լինել կա՛մ որևէ մետաղադրամ, կա՛մ ուլունք և կա՛մ հատիկ (լոբի, սիսեռ և այլն): Սասունցիների մեջ տարեհաց-միջինքի՝ «Դոլթով հացի» մեջ դրվող նշանը ծիրանենու փոքրիկ ճյուղն է, ավելի ստույգ, երկու ճյուղեր՝ մեկը մեծ, մյուսն ավելի փոքր: Ծեսի և՛ նախնական, և՛ ավելի ուշ տարբերակներում որոշակի է կանանց դերը, որոնք փաստորեն ներկայանում են իբրև *տիեզերքի* ինքնատիպ *արարիչներ*: Տարեմուտի գիշերը նրանք իրենց թոնիրներում *արարում* են աշխարհը և նաև պարզում,

---

[17] **Л. Абрамян, Г. Шагоян**, Динамика праздника: структура, гиперструктура, антиструктура, Этнографическое Обозрение, 2002, 2, с. 43.

[18] **А. Байбурин**, Ритуал в традиционной культуре, СПб., 1993, с. 124.

թե ինչ է սպասվում աշխարհին ու նրա առանձին տարրերին գալիք տարում: Արդեն պատրաստի թխվածքների ճաշակման արարողության ժամանակի հետ կապված, աղբյուրները տարբեր օրեր են նշում՝ հունվարի 1-ի գիշերը կամ առավոտյան, հունվարի 5-ին կամ 6-ին, որոնք բոլորն էլ կապվում են տարվա առաջին օրվա՝ օրացուցային տարեսկզբի կամ երբեմնի տարեսկզբի մասին հիշողության հետ: Ի դեպ, երբեմն, ծիսական հացի ճաշակման ծեսը ժամանակային առումով կարող է դառնալ տարեսկզբի օրացուցային փոփոխության վկայությունը: Այսպես, սկզբնապես ձմեռային ամանորի՝ Ս. Ծննդյան տոնին համընկնելու մասին հիշողությունը թիֆլիսահայերը պահպանել են երկու տարեհաց թխելու միջոցով, որոնցից մեկը ճաշակվում է հունվարի 1-ին, մյուսը՝ Զրօրհնեքին: Այս նույն տրամաբանությամբ, տարեհաց թխելու և ճաշակելու ծեսը դառնում է մեկ այլ հայտնի տոնի՝ Տրնդեզի ծիսական բաղադրիչը: Առանձին տարածքներում տարեհացի ծեսն իրականացվում էր այս տոնի շրջանակներում, ինչպես օրինակ, Արաբկիրում, կամ էլ Նոր տարուն թխված տարեհացը պահվում և ճաշակվում էր միայն Տրնդեզին, ինչպես Շապին Գարահիսարում, Բութանիայում:

Ուշագրավ է, որ հենց Միջինքի դեպքում է առավել ամբողջական տեսքով պահպանվել տարեհաց-գաթայի մասնատման և բաշխման ծեսը: Մեր օրերում, երբ բախտագուշակ գաթայի ավանդույթը վերածնունդ է ապրում ամանորյա տոնի համատեքստում, այն, երբեմնի հիշողությամբ, որոշ դեպքերում շարունակվում է կոչվել «Միջինք» և կտրվում է ամենասահմանային պահին՝ հենց կեսգիշերին. տղա երեխայի մեջքին ամանորյա կլոր գաթան կտրելու ավանդույթը հիշվում, իսկ առանձին շրջաններում նույնիսկ կայուն կերպով գործում է առ այսօր: Ամփոփելով ծիսական հացերի արարողության քննարկումը, նշենք, որ համայնքի բոլոր կանանց կողմից *տիեզերքի արարման* այս գործն իր դրսևորումն է գտնում մեկ այլ ծիսական գործողության մեջ ևս: Ինչպես նրանք տիեզերքը պատկերում էին տարեհացի շրջանակին, նույնպես էլ՝ իրենց բնակարանների առաստաղին, պատերին, գերաններին, դռներին՝ նկարելով աստղալից երկնակամարը, մարդկանց, կենդանիներին: Արարման այս մոտիվը, որ արդիական է հատկապես ձմեռային Ամանորին, դրսևորվում է նաև Մեծ Պասին, երբ կինը «երկայն փայտ մի առնելով՝ ծայրը շոր կապած, ալյուրի մեջ կթաթախե և կսկսե առաստաղի գերանները

աստղանման նախշել ու զարդարել»[19]: Այսօր տարեհացի ծեսի «արթնացումն» ուղեկցվում է նաև որոշ նոր գծերի ի հայտ գալով: Այն կարող է դուրս գալ ընտանեկան միջավայրից և դառնալ ավելի մեծ խմբի, ասենք, աշխատանքային կոլեկտիվի կամ ընկերական խմբի միավորման և այդ համայնքի նորոգումն ապահովող կառուցողական կենտրոնը: Այսպես, Կապանի դպրոցներից մեկում ուսուցիչների շրջանում ընդունված է Նոր տարուն տարեհաց-գաթա տանել դպրոց և կտրել: Նա, ով ստանում է բախտորոշ նշանով կտորը, պարտավորվում է բերել հաջորդ Ամանորի:

Ծեսերի երկրորդ խումբը *տիեզերքի* ծննդյանը սպառնացող չար, կործանարար ուժերի դեմ մղվող ծիսական պայքարն է խաղարկում: Նկատենք, որ նման ծեսերի կապը առասպելի հետ շատ սերտ է և որոշիչ. խոսքը նախնառաջ վերականգնված հնդեվրոպական հիմնական առասպելի մասին է, որի գլխավոր դիպաշարը հանգում է *տիեզերքին* սպառնացող (ջրի ակունքը փակած, եղջերավոր անասուններին (հարստությունը) արգելափակած) օձի դեմ ամպրոպի աստծո մղած պայքարին[20]: Հայոց ծիսառասպելական ավանդույթում օձային քաոտիկ ուժերի ներկայացուցիչ է վիշապ-արքայազն Արտավազդը, որին մանուկ հասակում վիշապները գողացել և նրա տեղում իրենց ձագին են դրել: Հոր՝ Արտաշեսի մահից հետո, նա նեղանում ու բողոքում է, թե «Մինչ դու գնացեր, և զերկիրս ամենայն ընդ քեզ տարար, ես աւերակացս ո՞ւմ թագաւորեմ»[21]: Սրա համար էլ Արտաշեսն անիծում է նրան, թե երբ որսի գնա դեպի Մասիս, քաջքերը բռնեն նրան ու փակեն Մասիսում: Հոր անեծքը կատարվում է, և հիմա էլ Արտավազդն արգելափակված է Մասիսի քարանձավում, սպառնում է դուրս գալ ու կործանել աշխարհը: Կանխելու համար աշխարհի ավերումն ու *քաոսի* հաստատումը, ըստ պատմահայր Մովսես Խորենացու, դարբիններն ամեն կիրակի կռանահարման ծես են իրականացնում. Համաձայն Մխիթարյան մատենադարանի թիվ 7 Հայսմավուրք ներկայացնող ձեռագրի (1439 թ.)՝ ծեսն արվում է յուրաքանչյուր տարեմուտի, ըստ

---

19 **Բենոէ**, Բուլանըխ կամ Հարք գաւառ, Ազգագրական հանդես, գ. Զ, 1900, էջ 63:

20 **В. Иванов**, В. Топоров, *Исследования в области сдавянских древностей*, Москва, 1974.

21 **Մովսես Խորենացի**, *Պատմութիւն Հայոց*, աշխատութեամբ Մ. Աբեղեան եւ Ս. Յարութիւնեան, Տփղիս, 1913, էջ 192:

որում, ոչ միայն դարբինների, այլև բոլոր արհեստավորների կողմից: Այս վերջինը, սակայն որպես միայն դարբինների ծես, հաստատում է նաև Ղ. Ալիշանը. «բայց ընկերասէր դարբինք սալերնին բաղխելով՝ ամեն տարւոյ վերջ՝ նորէն նորէն ամրացընեն հաստացընեն շղթաները»[22]: Հետազոտողները ցույց են տվել, որ դարբինների երբեմնի ծեսի շարունակությունն է Նոր Տարվա գիշերը գերան այրելու ծեսը, որ քիչ թե շատ ամբողջական տեսքով մեզ հայտնի է Լոռվա ամանորյա տոնից. Լոռիում «այս երեկո մի մեծ գերան են քարշ տալի գլխատան մեջ, մի ծայրը դնում օջախը, իսկ մյուսը շատ անգամ դռնից դուրս է ձգվում, որի պատճառով դուռը բաց է մնում… Այս գերանը, որին *տարեմտի քյութուկ* են կոչում, այս երեկոյից մինչև ծննդյան երեկոն անընդհատ պիտի վառվի»[23]: Համարվում է, որ գերանը խորհրդանշում է *քաոսի* մարմնավորում վիշապին[24]: Այլուր գերանին փոխարինում է փայտի փոքր կտորը, որ բերում է տան ավագ տղամարդը և որն ընդհատումներով այրվում է նմանապես մինչև Ս. Ծնունդ: Մեր օրերում էլ համընդհանուր տարածում ունեն կրակի ամենատարբեր կիրառությունները ամանորյա գիշերը, սահմանային այն պահին, երբ հին տարին փոխարինվում է նորով, ընդ որում, շարունակվում են գործել և՛ ավանդական միջոցները՝ զենքերից արձակված կրակոցների, մոմավառությունների, ավելի ուշ՝ տան էլեկտրական լույսերը պարտադիր վառ պահելու սովորույթի տեսքով, և՛ ժամանակակից միջոցները՝ շքեղ հրավառությունների, պայթուցիկների ձևով: Այսօր էլ, կեսգիշերից առաջ ու հետո երկինքը բոցավառվում է հրավառությունների բազմագույն լույսերով և կրակոցներով, իսկ փողոցներում, ասես, իսկական մարտական գործողություններ ծավալված լինեն: Գյուղական բնակավայրերում տարածված է նաև ուղղակի խարույկներ վառելը: Խարույկները վառվում են ինչպես բնակավայրի առանձին թաղերում, այնպես էլ, հատկապես, բնակավայրից դուրս, սահմանային մի որևէ տարածքում, հիմնականում բնակավայրը եզերող սարերի վրա:

Օրացուցային տոները կարևորագույն դեր ունեն այս կամ այն համայնքի

---

22 **Ղ. Ալիշան**, *Հին հաւատք կամ հեթանոսական կրօնք Հայոց*, Վենետիկ, սբ. Ղազար, 1895, էջ 39:
23 **Ե. Լալայան**, *Բորչալուի գավառ, Երկեր*, հ. 3, Երևան, էջ 237:
24 **H. Pikichian**, *op. cit.*, p. 219.

(ընտանեկան, թաղային, գյուղական կամ քաղաքային, երկրային, ազգային և այլն) միասնականության վերահաստատման և նորոգման գործում: Սրա լավագույն ձևակերպումը տվել է Է. Դյուրկհեյմը՝ ծեսը համարելով միջոց, որով խումբը պարբերաբար վերածնում է իրեն և իր միասնության զգացողությունը[25]: Ծեսի այս պրագմատիկությունն էլ, որոշել է նրա կենտրոնական դիրքը մարդու կյանքում, քանի որ նրա միջոցով է լուծվում կոլեկտիվի գոյատևման երաշխիքն ապահովելու գլխավոր խնդիրը[26]: Իսկ այդ խնդիրը լուծելու միակ ճանապարհը, ինչպես արդեն գիտենք, վերադարձն է *Ժամանակների սկիզբ* (Նախասկիզբ) և համայնք-տիեզերքի ծննդյան ակտի կրկնության իրականացումը:

Հայոց տոնական ավանդույթն այս առումով ուղղակիորեն կարող է վկայել՝ ազգածին առասպելի ամենամյա տոնական վերականգնումով: Ավելին, հենց ազգածին առասպելի վերականգնման օրն էլ XIX դ. վերջին համարվում էր նոր տարվա սկիզբը: Այս է պատճառը, որ այն ներգրավված էր ամանորյա ավանդույթ ունեցող տոների՝ Նավասարդի, Վարդավառի մեջ: Այսպես, նախիջևանցիները նոր տարվա սկիզբ էին համարում Բելի դեմ Հայկի տարած հաղթանակի օրը, որով, ինչպես հայտնի է, սկիզբ է դրվում հայ ժողովրդի պատմությանը[27]: Իսկ Վանում ազգածին մենամարտը վերականգնվում էր Վարդավառի տոնում: Գ. Սրվանձտյանցի հաղորդմամբ, Վարդավառին Վանում համայնականները թաղային սկզբունքով բանակներ են կազմում և պարսերով, նետ ու աղեղով կռվի դուրս գալիս միմյանց դեմ՝ ի հիշատակ այդ ազգածին կռվի[28]:

Ուշագրավ է, որ մեր օրերում (2009 թ.) նույն առասպելն է դառնում հիմք բոլորովին նոր՝ Ազգային ինքնության տոն հաստատելու փորձի համար: Այս դեպքում, մենք բախվում ենք, Է. Հոբսբաումի ձևակերպմամբ՝ *ավանդույթի հորինման* մի իսկական գործընթացի հետ,[29] այն իմաստով, որ խնդիր է

---

25 **E. Durkheim**, *The Elementary Forms of the Religious Life, with a new introduction by Robert Nisbet*, London: George Allen & Unwin LTD, 1976, p. 375.

26 **В. Топоров**, *О ритуале. Введение в проблематику, Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках*, Москва, 1988, с. 17.

27 **Ա. Օդաբաշյան**, *Ամանորը հայ ժողովրդական տոնացույցում*, էջ 21:

28 **Գ. Սրվանձտյանց**, Երկեր, հ. 1, Երևան, 1978, էջ 668:

29 **E. Hobsbawm**, *Introduction: Inventing Traditions; The Invention of Tradition (Edited by Eric Hobsbawm and Terence Ranger)*, Cambridge, London et al., 1983, p. 2.

դրվում վերածնել ազգի ծննդյան առասպելը վաղուց արդեն մոռացված նավասարդյան՝ ամառային ամանորի համատեքստում: Եթե ավանդական տոնական համակարգում ազգածին առասպելը մաս էր կազմում տիեզերածնության ընդհանուր թեմային, ապա այս փորձով վերջինս դուրս է բերվում այդ ընդհանրական համատեքստից և առաջնային կարևորություն տրվում ազգային ինքնության «կերտման»՝ ըստ էության ժամանակավրեպ խնդրին:

Ավանդույթի հորինման մեկ այլ ուշագրավ օրինակ է ներկայացնում Ս. Սարգիսը: Հետանկախացման առաջին տարիներին նկատելի է գլոբալացման գործընթացի ուժգնությունը, ինչը կարելի է դիտարկել մեկ տոնի օրինակով միայն: Խոսքը Վալենտինի տոնի մասին է, որ հայտնի դառնալով հետխորհրդային շրջանում, լուրջ մարտահրավեր նետեց ավանդական միաժամանակ երկու տոներին՝ Ս. Սարգսին և Տրնդեզին, որոնցից մեկի հետ ուներ գաղափարական, մյուսի հետ՝ ժամանակային ընդհանրություն: Հանկարծ հայտնաբերվեց, որ դրսում նշում են մի իրապես գրավիչ տոն՝ գրավիչ և՛ գաղափարով, և՛ արտաքին դրսևորման ձևերով, ու, բնականաբար, շատ մեծ եղավ գայթակղությունը միանալու, մաս կազմելու «ցանկալի Արևմուտքին» նաև այդ տոնի միջոցով: Սկզբնապես, Վալենտինի գերակայության մեջ պակաս դեր չխաղաց նաև Հայ առաքելական եկեղեցու ընդգծված հակաքարոզչությունը, ուղղակի ճակատային պայքարը այդ տոնի դեմ, ինչը, գրեթե միշտ, բերում է հակառակ ազդեցության: Ավելի ուշ, եկեղեցին, կարծես, փոխեց իր ռազմավարությունը՝ «հանգիստ թողնելով» Վալենտինին և լծվելով Ս. Սարգսի «վերածննդյան» գործին, ու, պետք է ասել, որ նկատելիորեն հաջողեց: Սրանում շատ կարևոր դեր խաղաց նաև առավել հանդուրժողական վերաբերմունքը ժողովրդական ծեսի նկատմամբ: Սա, թերևս, այն բացառիկ դեպքն է, երբ եկեղեցին ընդառաջ գնաց այդ ծեսին՝ մինչև անգամ «սրբագործելով» տոնի գլխավոր խորհրդանիշ աղաբլիթը՝ իր գուշակության համատեքստով: Ավելին, եկեղեցու սպասավորները դուրս եկան եկեղեցուց՝ ծավալելով տոնը նոր՝ աշխարհիկ տարածքում, որպիսին Երևանում տոնի խորհրդին այնքան համահունչ Սիրահարների այգին է, չխորշելով նույնիսկ իսկական վալենտինյան խորհրդանիշ կարմիր սրտաձև փուչիկներից: Արդյունքում, Ս. Սարգիս տոնը, որ իր ավանդական տարբերակով երբեք չի ունեցել հրապարակային դրսևորումներ և ամփոփված է եղել գերազանցապես ընտանիքի, տան միջավայրում, այսօր, մեր աչքի առջև դառնում է այդպիսին:

Իր այս վերածնված տարբերակով արդեն, այն ցանկալի տոն է երիտասարդների համար, որոնց մեծամասնությունն այսօր նշում է և՛ Ս. Սարգիսը, և՛ Վալենտինը՝ առաջնորդվելով «սիրո տոնը շատ չի լինում» հաճախ հնչող արտահայտությամբ: Ի հայտ եկան տոնական նոր դրսևորումներ, ինչպես օրինակ երիտասարդների, հատկապես, սիրահարների տոնական շնորհավորանքներն են, երիտասարդ զույգերի միջև նվիրափոխանակությունը, միասին տոնը նշելու ամրապնդվող ավանդույթը: Ծավալմանը զուգահեռ՝ տոնը նկատելիորեն նեղացվեց հասցեատերերի առումով: Ճիշտ է, ավանդաբար էլ, տոնի գլխավոր հասցեատերերը սիրո սպասումներով լցված ամուսնահասակ երիտասարդներն էին, սակայն այն՝ ծննդյան գաղափարը լավագույնս ամփոփած իր հատիկային (փոխինդային) էությամբ[30], վերաբերում էր բոլորին: Տան և հասարակության յուրաքանչյուր ներկայացուցիչ Ս. Սարգսից իր ակնկալիքներն ուներ՝ առատության, բարօրության, որդեծնության, փորձություններից ազատվելու և այլն: Այսօր Ս. Սարգիսը «դարձվեց» սիրո տոն, թերևս, մեծ չափով Վալենտինին «արժանի» մրցակից լինելու համար, իսկ բնության տարերքներին՝ հողմերին, քամուն ու բքին, կարկուտին ու կայծակին իշխող, «սիրո ճանապարհը բացող», դևերին հալածող, հիվանդներին բժշկող, բանտարկյալներին ու գերյալներին ազատող զորեղ ս. Սարգսի ժողովրդական կերպարը հանգեցվեց ընդամենը «սիրո բարեխոսի» քրիստոնեական կերպարին: Ս. Սարգսի դեպքում նոր ավանդույթի «հորինումն» իրագործվում է պաշտոնապես՝ Հայ առաքելական եկեղեցու կողմից: Տոնին, որի ավանդույթը տեղ-տեղ, հատկապես գյուղական բնակավայրերում, պահպանեց իր շարունակականությունը խորհրդային և հետխորհրդային ժամանակներում, ըստ էության տրվեց մի նոր՝ երիտասարդության (սիրահարների) և սիրո օրվա իմաստ՝ պատասխանելու համար առկա տոնական (վալենտինյան) մարտահրավերներին:

---

30 Փոխինձը հին հնդեվրոպական հողմի աստվածությունների, այդ թվում և այդպիսին համարվող ս. Սարգսի նվիրական կերակուրն է, տե՛ս Մ. Աբեղյան, Երկեր, հ. Է, Երևան, 1975, էջ 78-82, Ս. Հարությունյան, Սուրբ Սարգիսը ժողովրդական բանավոր ավանդության մեջ, Սուրբ Սարգիս, Երևան, 2002, էջ 35-37: Փոխինձով է հարդարվում տոնի գլխավոր խորհրդանիշը՝ զարդարուն սկուտեղը, դրանով են պատրաստվում երկու ծիսական ուտեստները՝ խաշիլը և խաղողաջրով, մեղրաջրով կամ շաքարաջրով գնդիկները: Սրանով է պայմանավորված Ս. Սարգսի տոնին նախորդող մեկ շաբաթվա ընթացքում փոխինձի պասն ու տոնի օրը սրբին փոխինձ մատուցելու՝ ամենուրեք ընդունված ծիսական ավանդույթը:

Ս. Սարգիս տոնի նման վերածնունդն ու աշխուժացումը այն հատկանշական օրինակներից մեկն է, որ գալիս է հաստատելու տոների անհատականացման մասին վերն արված ակնարկը: Մի կողմից կարելի է նկատել անձնական տոների թվի էական աճ (հիշենք թեկուզ, ծննդյան տոնի գաղափարի իրագործումը «ամսադարձերի» ձևով մինչև առաջին տարեդարձ՝ վերջինիս բնորոշ բաղադրիչներով, Քառասունքից հանելու, Ատամհատիկի, ինչպես և ավելի բարձր տարիքին համընկնող «ճոխացող» տոները), մյուս կողմից, դրանց տրվող կարևորության մեծացում, երբ վերջիններս դառնում են լուրջ մրցակիցներ ազգային հնչեղություն ունեցող համայնքային տոների համար: Իբրև հատկանշական օրինակներ կարելի է դիտարկել հանրակրթական շրջանի սկիզբն ու ավարտն ազդարարող Առաջին զանգի և Վերջին զանգի արարողությունները: Երբեմն համեմատություններ են արվում, մասնավորապես, Վերջին զանգի և ժամանակային առումով դրա անմիջական հարևանությամբ նշվող Հանրապետության տոնի միջև (մայիսի 28)՝ վկայակոչելով առաջինի միանշանակ առավելությունը երկրորդի նկատմամբ: Հատկապես գյուղական համայնքներում Վերջին զանգի արարողությունների փոխադրումը դպրոցական դահլիճից Մշակույթի տների դահլիճները, ուր, սկզբունքորեն ողջ համայնքը կարող է դառնալ հանդիսատես, այդ ծեսի՝ համայնքային տոնի վերաճելու նշաններից մեկն է: Այս առումով, էական է նաև բոլոր շրջանավարտների տներում ճոխ խնջույքներ կազմակերպելու և այդ տներով հերթով շրջելու, ինչպես նաև համայնքային սրբատեղիներով (եկեղեցի, մատուռ, տան սրբեր ևն) անցնելու՝ տարածվող պրակտիկան: Ավարտական խնջույքներին, հաճախ, մասնակից են դառնում բոլոր գյուղացիները, ընդ որում, կրկին առանց հրավերի, ինչպես ժամանակին ընդունված էր հարսանյաց[31], թաղման ու հիշատակի ծեսերում: Մյուս կողմից, համայնքային ընդգրկում ունեցող երբեմնի որոշ օրացուցային տոներ հանգեցվում են դրանց մեջ ընդգրկված անհատական տոներին: Սրա լավագույն օրինակն ընձեռում է Տրնդեզը, որի ավանդույթը խորհրդային շրջանում պահպանվեց բացառապես որպես ընտանեկան-ազգակցական արարողություն՝ նորապսակների ծես՝ առանցքում ունենալով ամուսնության թեման:

[31] **Գ. Շագոյան**, «Յոթ օր, յոթ գիշեր». հայոց հարսանիքի համայնապատկեր, Երևան, 2011, էջ 181-190:

Նույն կերպ, որոշ տոների կենսունակությունն ապահովվեց դրանց մաս կազմող հիշատակի ծեսերի շնորհիվ, ինչի խոսուն վկայությունը կարող է լինել Սուրբ Խաչի տոնը:

Այս հակիրճ շրջայցն իսկ հայկական տոնական կյանքով (չներառելով բոլոր տոները), հիմք է տալիս խոսել այն մասին, որ որքան էլ տոնը և ծեսը հիմնված են կրկնության[32] վրա, այնուամենայնիվ, դրանք ենթակա են նաև փոխակերպումների, հատկապես երբ խոսքը ժամանակային մեծ ընթացքների մասին: Սրանում, իհարկե, որոշակի դերակատարում են ունենում նաև քաղաքական և կրոնական համակարգերը, որոնք իրենց հետ բերում են նաև սեփական գաղափարախությունն արտահայտող ու ամրապնդող տոնական *լեզու*: Որոշ դեպքերում հին, ծանոթ տոները վերածնվում են՝ ստանալով ժամանակի շունչը (ինչը տեղի ունեցավ ընդհուպ մինչև XIX դարավերջ և XX դարասկիզբ գործող ավանդական տոների հետ, որոնք նկատելիորեն կորցրին իրենց կենսունակությունը խորհրդային շրջանում՝ պետական գաղափարախուսության հետևանքով), երկրորդ դեպքում, ընդամենը մի քանի տարի առաջ աշխուժորեն նշվող տոները սոսկ հիշողություն, երբեմն էլ՝ ուղղակի անծանոթ իրողություններ են դառնում (հիշենք խորհրդային տոները, որոնց մեծ մասը դադարեցին գործել Խորհրդային Միության փլուզումից հետո), երրորդ դեպքում մեր իրականության մեջ են մտնում բոլորովին նոր տոներ ու դառնում դրա անբաժանելի մասը (ինչպես օրինակ, Վալենտինի և Հելոուինի պարագայում, որոնք նորաձև դարձան հետխորհրդային ողջ տարածքում):

[32] Ծեսին բնորոշ կրկնությունը նկատի ունենալով է, որ Ռ. Ռապապորտը սահմանում է այն որպես «ֆորմալ գործողությունների և արտահայտությունների քիչ թե շատ ինվարիանտային հաջորդականության պերֆորմանս՝ ոչ ամբողջապես ծածկագրված պերֆորմերների կողմից», տե՛ս R. Rappaport, Ritual and Religion in the Making of Humanity. Cambridge: Cambridge UP, 1999, p. 24:

ՊԱՏՄՈՒԹՅԱՆ ԵՎ ՄՇԱԿՈՒՅԹԻ ՀԱՐՑԵՐ

Օժանդակ ձեռնարկ զբոսավարների, երիտասարդ գիտաշխատողների, ասպիրանտների և հայցորդների համար

Շապիկը, էջադրումը և ձևավորումը՝ Անահիտ Խանզադյանի
Սրբագրիչ՝ Արմինե Գրիգորյան
Հրատարակչական խմբագիր՝ Հայկ Համբարձումյան

ISBN 978-9939-9237-2-7

Տպագրված է «Տիր» հրատարակչության տպարանում
ք. Երևան, Ա. Միկոյան 2/2
tirpublishinghouse@gmail.com
Ստորագրված է տպագրության
Չափսը՝ 70 x 90 1/16: Տպ. մամուլը՝ 26.5
Տպաքանակը՝ 500

Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարանի
հրատարակչական բաժին
ք. Երևան, Մաշտոցի պող. 53
Հեռ. (010) 513033
publishing.matenadaran@gmail.com
www.matenadaran.am