ՄԱՏԵՆԱԴԱՐԱՆ

«MATENADARAN»
MASHTOTS INSTITUTE OF ANCIENT MANUSCRIPTS
“UNION OF YOUNG RESEARCHERS OF THE MATENADARAN”

PAPERS OF THE III YOUTH CONFERENCE

(Yerevan, 2017, November 28-30)

“ARMAV” publishing house
YEREVAN - 2018

«МАТЕНАДАРАН»
ИНСТИТУТ ДРЕВНИХ РУКОПИСЕЙ ИМ. МАШТОЦА
“СОЮЗ МОЛОДЫХ ИССЛЕДОВАТЕЛЕЙ МАТЕНАДАРАНА”

ДОКЛАДЫ III МОЛОДЕЖНОЙ НАУЧНОЙ КОНФЕРЕНЦИИ

(Ереван, 2017 г., 28-30 ноября)

Издательство “АРМАВ”
ЕРЕВАН - 2018

«ՄԱՏԵՆԱԴԱՐԱՆ»

ՄԱՇՏՈՑԻ ԱՆՎԱՆ ՀԻՆ ՁԵՌԱԳՐԵՐԻ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ

«ՄԱՏԵՆԱԴԱՐԱՆԻ ԵՐԻՏԱՍԱՐԴ ԳԻՏԱՇԽԱՏՈՂՆԵՐԻ ՄԻԱՎՈՐՈՒՄ»

ԵՐԻՏԱՍԱՐԴԱԿԱՆ 3-ՐԴ ԳԻՏԱԺՈՂՈՎԻ ԶԵԿՈՒՑՈՒՄՆԵՐ

(Երևան, 2017 թ., նոյեմբերի 28-30)

ԵՐԵՎԱՆ

2018

ՀՏԴ 09:06
ԳՄԴ 76.11
Ե 859

Տպագրվում է Մաշտոցի անվան Մատենադարանի գիտական խորհրդի որոշմամբ

Գիտաժողովի կազմակերպումը և նյութերի հրատարակումը՝ ՀՀ ԳՊԿ ֆինանսական աջակցությամբ

Խմբագրական խորհուրդ՝ պ. գ. դ. Վահան Տեր-Ղևոնդյան, պ. գ. դ. Կարեն Մաթևոսյան, պ. գ. դ. Գևորգ Տեր-Վարդանյան, բ. գ. դ. Գոհար Մուրադյան, պ. գ. թ. Վահե Թորոսյան, բ. գ. թ. Խաչիկ Հարությունյան:

Անգլերեն նյութերի խմբագրումը՝ Գոհար Թոփչյանի:

Ժողովածուն պարունակում է 2017 թ. նոյեմբերի 28-30-ը «Մատենադարանի երիտասարդ գիտաշխատողների միավորում» ՀԿ-ի կազմակերպած «Երիտասարդական 3-րդ գիտաժողով»-ի զեկուցումների ընտրանին:

Հրատարակվող նյութերն առնչվում են հայագիտական տարբեր ոլորտներին՝ աղբյուրագիտություն, ձեռագրագիտություն, պատմագիտություն, արվեստաբանություն, լեզվաբանություն, աստվածաբանություն և այլն:

ՀՏԴ 09:06
ԳՄԴ 76.11

ISBN 978-9939-78-004-7

© Մատենադարան, 2018
© «Արմավ» հրատարակչություն, 2018

ՀԱՍՄԻԿ ԱՄԻՐՋԱՆՅԱՆ

ՀՈՎՍԵՓ ԱՐՔԵՊԻՍԿՈՊՈՍ ԱՐՂՈՒԹՅԱՆԻ ԱՆՏԻՊ ՆԱՄԱԿՆԵՐԸ ՈՐՊԵՍ ՌՈՒՍԱՀԱՅ ԳԱՂԹՕՋԱԽԻ ՊԱՏՄՈՒԹՅԱՆ ՍԿԶԲՆԱՂԲՅՈՒՐ (XVIII Դ. ՎԵՐՋ)

Բանալի բառեր՝ *Հայկական թեմ, Առաքելական եկեղեցի, Նոր Նախիջևան, հոգևոր-կառավարչական, կաթողիկոս, սոցիալ-տնտեսական, ռուսական կառավարություն։*

Ներկա պատմափուլում Հայ Առաքելական եկեղեցու պատմության վերաբերյալ հետաքրքրության աճի պայմաններում ծագում է Հայաստանի ու Ռուսաստանի քաղաքական, տնտեսական ու մշակութային հարաբերությունների ոլորտում ռուսահայ թեմի կատարած դերի նորովի ուսումնասիրման և գնահատման անհրաժեշտություն։ Դա պայմանավորված է այն հանգամանքով, որ ներկա աշխարհաքաղաքական միջավայրում եկեղեցի-պետություն հարաբերություններում սկիզբ է առել պատմական նոր շրջափուլ։ Այս տեսանկյունից կարևորվում է ռուսահայ թեմի առաջնորդ Հովսեփ արքեպիսկոպոս Արղության դերն ու ներդրումը հայ-ռուսական բազմաբնույթ հարաբերությունների մեջ, ինչը մեծապես օգնում է պարզաբանել Ռուսական կայսրության հայ գաղթօջախի կյանքի տարբեր կողմերը։ Նշված հարցերը կարևոր են ոչ միայն ռուսահայ համայնքային կյանքի և առհասարակ հայկական գաղթօջախների պատմության տարբեր հարցերի համակողմանի վերաիմաստավորման, այլև հայ-ռուսական հասարակական-քաղաքական, սոցիալ-տնտեսական, հոգևոր-մշակութային բազմաբնույթ առնչությունների ուսումնասիրման տեսանկյունից։ Ըստ այդմ Ռուսաստանի հայոց թեմի հոգևոր առաջնորդ Հովսեփ արքեպիսկոպոս Արղության նամականու քննությունը, որը լույս է սփռում ռուսահայ գաղթօջախի պատմության շատ հարցերի մեկնաբանման վրա, մեծապես կարևոր է։

Հովսեփ արքեպիսկոպոս Արղության թեմակալության տարիներին (1773-1801) գրած մոտ մեկ տասնյակ հազարի հասնող նամակները գտնվում են Մատենադարանի 2699, 2949, 2951, 4496, 9647 ձեռագրերում։ Դրանք հասցեագրված են Ամենայն հայոց կաթողիկոս Ղուկաս Կարնեցուն և Գանձասարի Հովհաննես է Գանձասարեցի հայրապետին, Արցախի մելիքներին, Վրաստանի հայ երևելիներին, հնդկահայերին, այդ թվում՝ հնդկահայ մեծահարուստ Շահամիր Շահամիրյանին, Պարսկաստանում, Կ.

Պոլսում, Երուսաղեմում, Զմյուռնիայում, Լեհաստանում և այլուր բնակվող հայերին, ժամանակի ռուս քաղաքական ու ռազմական գործիչներին և այլոց: Նամականին մի յուրօրինակ կենսագրական է, որի միջոցով ժառանգներին է փոխանցվում ժամանակի դեպքերի ու իրադարձությունների կենտրոնում կանգնած անհատի քաղաքական, սոցիալ-տնտեսական, մշակութային գործունեությունը:

Ստորև անդրադարձել ենք հատկապես ռուսահայ համայնքի կյանքի տարբեր դրվագներին վերաբերող նամակներին, որոնք արտահայտում են ոչ միայն հոգևոր առաջնորդի՝ իրեն վստահված թեմի հոգևոր-եկեղեցական կյանքի կազմակերպմանն ու հայ համայնքի բարեկեցության ապահովմանն ուղղված ձեռնարկումները, այլև՝ հայ-ռուսական բազմաբնույթ կապերի ամրապնդմանն ուղղված նրա քայլերը: Հետևաբար, նամակների թեման խիստ բազմազան է՝ քաղաքական, սոցիալ-տնտեսական, հոգևոր-մշակութային բնույթի: Դրանք վերաբերում են ռուսահայերի կյանքի էջերին՝ սկսած ներքին համայնքային ամենափոքր դրվագներից՝ մինչև քաղաքական, հասարակական ու մշակութային կարևորագույն իրադարձությունները:

Նամականու մեջ արտահայտվում են արքեպիսկոպոսի քաղաքական հայեցակարգի ուղղությունները: Դրանցում շեշտադրված է հայ-ռուսական համագործակցության վճռորոշ դերը հայոց պետականության վերականգնման գործում: Արքեպիսկոպոսն առաջ է քաշում վերականգնված Հայաստանի ապագա կառավարման համակարգի իր նախագիծը[1]: Հետևաբար, նամականին զերծ չէ սուբյեկտիվ մոտեցումներից: Սակայն, եթե նկատի առնենք, որ Ռուսաստանի օգնությամբ Հայաստանը թուրք-պարսկական տիրապետությունից ազատագրելու գաղափարն ընկած էր նախորդ ժամանակաշրջանի հայ քաղաքական ու ազգային գործիչների գաղափարախոսության հիմքում, կարող ենք լիիրավ փաստել, որ արքեպիսկոպոսի գաղափարախոսությունն արտահայտում էր հայ ազատագրական պայքարի առաջադեմ ուժերի (Իսրայել Օրի, Հովսեփ Էմին և այլք) կարծիքը: Ուստի մենք գործ ունենք պատմական ճշմարիտ երկի հետ, որի հիմքում ընկած են հայրենիքի և իրեն վստահված թեմի համար անհանգստացող հեղինակի հոգսերը:

---

[1] 1783 թ. Հ. Արղությանը ռուսական կառավարությանն է ներկայացնում հայ-ռուսական դաշնագրի նախագիծ՝ «Կերպ դաշնադրութեան ի մէջ երկուց ազգաց՝ ռուսաց և հայոց» խորագրով: Ծրագիրը բովանդակում էր այն գլխավոր հիմունքները, թե ինչպիսի կառուցվածք պետք է ունենար հայկական նոր պետությունը, ինչպիսի պարտավորություններ պետք է ստանձներ ռուսական պետության նկատմամբ և այլն: Տես՝ **Մնացականյան Ա.**, «18-րդ. դարում գրված հայ-ռուսական դաշնագրային երկու նախագծերի գնահատման հարցի շուրջ», Բանբեր Մատենադարանի, 4, 1958, էջ 139-160:

Նամակների միջոցով հանդես գալով որպես պատմական հիշողության կրող, ռուսահայ թեմի առաջնորդն ակամա օգնում է հետագա ուսումնասիրողներին սեփական փորձով վերապրել դեպքերն ու ճանաչել ժամանակաշրջանը, հասու լինել պատմության մեջ ամրագրված իրադարձությունների անհայտ մանրամասներին, քաղաքական ու հոգևոր գործիչների վարքի անհատական դրսևորումներին: Ըստ այդմ, հետաքրքրական են ռուս քաղաքական և ռազմական գործիչներ Գրիգորի և Պավել Պոտյոմկիններին, Պլատոն և Վալերիան Զուբովներին, Ա. Ռիմսկի-Կորսակովին, Ա. Գորիչին, Ի. Գուդովիչին և այլոց ուղղված նամակները: Արղությանը վերջիններիս ուշադրությունը մշտապես բևեռում էր ռուսահայերի սոցիալ-տնտեսական ու քաղաքական վիճակի վրա՝ նրանց միջոցով ռուսական արքունիք ներկայացնելով իր առաջարկները, նախագծերը, գրություններն ու նամակները: Ռուս քաղաքական գործիչների պատասխան-նամակներում արտահայտվում են Արղությանի անձի նրանց բարձր գնահատականը հայ ժողովրդի հանդեպ բարյացակամությունը, ինչը խիստ տարբերվում է նույն գործիչների՝ քաղաքական կյանքում իրականացրած գործողություններից:

Հովսեփ Արղությանի առաջնորդական ժամանակաշրջանը համընկավ Ռուսաստանի արտաքին՝ նվաճողական քաղաքականության ակտիվացման հետ, որի մեջ մտնում էր նաև Ղրիմը, Անդրկովկասը և այլ տարածքներ կայսրությանը միացնելու հարցը: Նոր նվաճումները հանգեցրին նրա հարավ-արևմտյան տարածքների հայ համայնքի ընդլայնմանը (ցարական կառավարության կողմից Ղրիմի և Մոլդավայի հայերի ներգաղթի կազմակերպմամբ ձևավորվեցին հայաբնակ Նոր Նախիջևան ու Գրիգորիոպոլ քաղաքներն ու շրջակայքի գյուղերը): Ռուսահայ գաղթօջախը մեծացավ նոր ներգաղթերի հաշվին, որոնց իր անմիջական մասնակցությունն ունեցավ Հովսեփ Արղությանը: Ղրիմից և այլ վայրերից Ռուսաստան տեղափոխված հայերի պատմության տարբեր անդրադարձերում վերհանված են գաղթի առանձնահատկությունները, Ռուսաստանի տնտեսական ու ռազմավարական շահերը, սոցիալ-տնտեսական և մշակութային կյանքում ձեռք բերված հետագա հաջողությունները: Սակայն, կարծես անտեսվել է հայրենիքը լքելու և նոր վայրերում հաստատվելու բարոյա-հոգեբանական և սոցիալ-տնտեսական դժվարությունները, ինչպես նաև անհատի դերը դրանց հաղթահարման գործում: Մեծապես նպաստելով Ղրիմի և այլ վայրերի հայության՝ Ռուսաստան վերաբնակվելու և Նոր Նախիջևան ու Գրիգորիոպոլ քաղաքների հիմնադրմանը՝ Հովսեփ Արղությանը հետագայում մշտապես իր ուշադրության կենտրոնում պահեց նորաբնակների տնտեսական կյանքի բարելավման, քաղաքական անվտանգության, առօրյա կյանքի առաջընթացն

ապահովելու, նոր հիմնված քաղաքներում կառուցապատման, հասարակական ու մշակութային շինությունների կառուցման և այլ խնդիրները:

Արղությանի նամականին մեծաքանակ արժեքավոր նյութ է պարունակում Նոր Նախիջևան ու Գրիգորիոպոլ քաղաքների և դրանց շրջակայքի հայաբնակ գյուղերի ծանր վիճակի, համայնքի առջև ծառացած դժվարությունների հաղթահարման ճանապարհին նրա գործադրած ջանքերի մասին[1]: Արքեպիսկոպոսի գրվածքներից պարզվում է, որ քաղաքներում առկա էր սոցիալական խորը շերտավորում, ինչի պատճառով բնակչության մեծ մասը վերածվել էր չքավոր խավի: 1784-1785 թթ. ընթացքում նա բազմիցս գրում է, որ Նոր Նախիջևանում ամենուրեք աղքատություն է ու արտագաղթ. «... նոքա այսօր ի դուռն չքաւորութեան...»[2]: Արքեպիսկոպոսը գիտակցում է, որ նոր արտագաղթը կարելի է կանխել միմիայն նորաբնակ բնակավայրերի բարեկարգման ու սոցիալ-տնտեսական կյանքի զարգացման գնով:

Թեմի աղքատ խավի վիճակի բարելավման նպատակով արքեպիսկոպոսը հաճախ հանգանակություններ էր կազմակերպում: Առկա են հովվապետի՝ ռուսական կառավարությանն ու ռուս անհատ գործիչներին ուղղած նամակները, որոնցով Արղությանը փորձում է նրանց միջոցով Եկատերինա կայսրուհու (1762-1796) ուշադրությունը բևեռել հայերի վիճակի վրա: 1784 թ. փետրվարի 20-ին Աստրախանից գեներալ Ա. Սամոյլովին հղած նամակով խնդրում է, որ. «...շնորհ արարեալ յիշեցէ ամենաողորմած թագուհոյն և մեզ մասնաւորել շնորհաց ողորմութիւն իւրոյ յաղագս... Նախիջևանու»[3]:

Գործադրված քայլերով արդյունքի չհասնելով՝ Արղությանը ձեռնամուխ է լինում թեմի միջոցներով, ինչպես նաև հայ երևելիների ու մեծահարուստների օգնությամբ փոքր-ինչ մեղմելու հայերի տնտեսական ծանր վիճակը[4]: Նրա ջանքերը որոշակի արդյունք են տալիս, և քաղաքն սկսում է օրեցօր բարգավաճել, ինչի մասին վկայում են նրա կողմից Հնդկաստանի, Ջուղայի, Բասրայի և տարբեր վայրերի հայերին ուղարկված՝ 1785-1786 թթ. նամակները[5]: Արղությանը տեղեկացնում է քաղաքի բարեկարգման, նոր շինությունների ավելացման մասին՝ գրելով, որ նախիջևանցիների հոգսն ամբողջովին իր վրա է:

Սակայն Նոր Նախիջևանից հնդկահայ նշանավոր գործիչ Շ. Շահամիրյանին

---

[1] ՄՄ Հմր 2699, 160բ, 161բ, 177ա, Հմր 2949, 88ա-88բ:

[2] ՄՄ Հմր 4496, 209ա:

[3] ՄՄ Հմր 4496, 104բ:

[4] ՄՄ Հմր 2949, 38բ:

[5] ՄՄ Հմր 2699, 62բ, 80բ, նաև Армяно-*русские отношения в XVIII веке:* сборник документов под ред. *М.Г. Нерсисяна,* Ереван, т. IV, 1990, док. 225, с. 335, док. 228, с. 341:

գրած 1787 թ. հունվարի 3 թվակիր նամակում Հովսեփ Արղությանը հայտնում էր, որ բնակչության վիճակը, հատկապես ցածր խավի, այնուամենայնիվ, մնում էր անմխիթար. «Այս ևս յայտնի լիցի ազնուութեանն քում, զի տեսեալ եմ, որ անճարակ աղքատքն քաղաքիս և ցաւագարքն, որբքն և այրիքն ոչ երբեք կարօղնան յառաջ գալ և մշտապէս պահանջելն ի հասարակութենէ զապրուստ նոցա, բազմաց զզուանք լինիր և տրտունջ, իսկ աղքատաց անայցելու մնալն՝ բարձումն կենաց, որով և խղճահարութենէ մեզ, որք տեսանէաք զնոսա»[1]*:*

Թեմակալ առաջնորդին մտահոգում էր հատկապս նորաբնակ հայերի համար կենսական դարձած հողային հարցը: Արղությանի ընդարձակ ծրագրերի մեջ մտնում էր հայաբնակ տարածքների շրջակա հողերը կառավարության օժանդակությամբ ձեռք բերելու միջոցով ընդարձակելը, ինչի մասին վկայում են նրա նամակների շատ ակնարկներ: Այդ ուղղությամբ արքեպիսկոպոսի գործադրած հսկայական ջանքերը ցույց են տալիս, թե որքան անհաստատ էին հայերի հողային իրավունքները և ինչքան մեծ՝ դրանք կորցնելու, կամ սահմանները ձևախախտելու հավանականությունը: Ակնհայտ է, թե հովվապետն ինչ մեծ կարևորություն էր տալիս հողերի՝ պետական մակարդակով չափված և նախագծված լինելուն[2]*: Հայերի հողատարածքներն ընդլայնելու խնդրանքով Արղությանը 1787 թ. դիմում է Հարավային Ռուսաստանի կառավարիչ իշխան Գ. Պոտյոմկինին. «...զքանի խնդիրս էաք տուեալ նմա վասն հասարակութեանն մերոյ որ մեր տեղին, դոցայ գետինն փոքր է, խոստացեալ էր շուրջ զքաղաքաւն և զգիւղորէաքն իւրովք, մեզ շնորհեալ...»*[3]*: Գ. Պոտյոմկինը երաշխավորում է, որ բնակեցված քաղաքների ու գյուղերի շրջակայքը կշնորհվի հայերին՝ պատվիրելով Արղությանին գնալ Սանկտ Պետերբուրգ՝ «...ի հարկաւորութեանց ազգին մերոյ, որք են յամէնայն տեղիս ի Հաշտրախան, ի Նախիջևան և յայլ քաղաքս...»*[4]*: Հ. Արղությանը հետևում է հրավերին և ռուսական կառավարությունից նորաբնակ հայերի համար տնտեսական արտոնագրեր ձեռք բերելու նպատակով մեկնում է Ռուսաստանի մայրաքաղաք և գրեթե երկու տարի մնում այնտեղ: Արտոնություններ ստանալու երկարուձիգ պայքարի վերաբերյալ ամենաարժանահավատ աղբյուրը թերևս Արղությանի՝ Մատենադարանում պահվող հիշյալ ձեռագրերն են: 1798 թ. ընթացքում Պետերբուրգից*

---

[1] Նույն տեղում, док. 232, с. 350:

[2] Արղությանի՝ հատկապես Նոր Նախիջևանի հայերի հողային իրավունքների համար մղած անդուլ պայքարի մասին վկայող բազմաթիվ տեղեկությունները ցրված են ՄՄ Հ^մր 2951 ձեռագրում ամփոփված բազմաթիվ նամակների մեջ:

[3] ՄՄ, Հ^մր 9647, 4ա:

[4] Գիւտ Աղանեանց, Դիւան հայոց պատմութեան, Թիֆլիս, գլ. Թ, 1911, էջ 14:

Նոր Նախիջևանի, Գրիգորիոպոլի, Աստրախանի հայ դատավորներին ու հոգեբարձուներին, երևելի անձանց ու հոգևոր գործիչներին, հասարակ բնակչությանը մշտապես տեղեկացնում էր պետերբուրգյան յուրաքանչյուր օրվա գործունեության մասին, ամենայն մանրամասնությամբ ներկայացնում արտոնագրերի ձեռքբերման ընթացքը[1]: Դրանց արագացման համար մշտապես խնդրագրերով դիմում էր ռուս քաղաքական ու ռազմական գործիչների միջնորդությանը[2]: Նրան այդ հարցում օգնում էին հայ հասարակական, քաղաքական գործիչները, նրա անփոխարինելի խորհրդատուն էին Լազարյան հայտնի ընտանիքի անդամները, հատկապես Մինաս և Հովհաննես Լազարյանները:

Հյուսիսկովկասյան հայաբնակ վայրերի նկատմամբ հովվապետի հատուկ վերաբերմունքի առհավատչյան Դերբենդի, Ղզլարի, Մոզդոկի, Գանձակի և շրջակա գյուղերի հայերին նրա հղած նամակները, հորդորագրերը, կոնդակներն են, որոնցում արքեպիսկոպոսը կոչ է անում չհուսահատվել, սպասել խոստացված արտոնություններին[3]: Այդ մասին են վկայում նաև կաթողիկոս Ղուկաս Ա Կարնեցուն գրած նամակները, որոնցով նա հայրապետի ուշադրությունը հրավիրում է տեղի հայերի խնդիրների վրա, առաջարկում կոնդակներով դիմել նրանց, որպեսզի զգան մայր հայրենիքի ուշադրությունն ու սատարը. «...Ղզլարու մեծ և փոքր ժողովուրդքն ամենքն փափակին բարձրագոյն կոնդակի օրհնութեամբ սրբութեանն ձերոյ, վասնզի քանի ամ է զզանազան ձախորդութիւն կրեցին երկիրն սա...»[4], - գրում է կաթողիկոսին:

1798 թ. փետրվարի 12-ին Սանկտ Պետերբուրգից Ղզլարի ժողովրդին ու ազնվականներին արքեպիսկոպոսի գրած նամակից տեղեկանում ենք, որ նա՝ ի կատարումն քաղաքի հայերի խնդրանքի, վերջիններիս տնտեսական արտոնություններ կամ օգնություն շնորհելու հարցով դիմել է նահանգային իշխանություններին, ինչպես նաև ռուս պաշտոնյաներ իշխան Ա. Կուրակինին և գեներալ Կառլ Իվանիչին[5]:

Ղզլարաբնակ հոգևորական տեր Մինասին գրած նամակներում արքեպիսկոպոսը հուսադրում է. «...պրվէլէկն իւրեանց փութով պատրաստեալ լինիլ, կայսեր ողորմութիւն առ մեզ և ...»[6]:

1798 թ. սկզբներին Արղությանին հաջողվում է դերբենդահայերի ծանր վիճակի մասին խնդրագիր ներկայացնել արքունիք[7]:

---

[1] ՄՄ, Հմր 2951, 160ա, 171բ-172ա, 195բ, 233բ, 235բ, 236բ-237ա և այլն:
[2] Նշվ. ձեռ.՝ 164բ, 190ա, 196բ:
[3] Գիւտ Աղանեանց, նշվ. աշխ, էջ 249-256:
[4] ՄՄ, Հմր 2699, 155բ:
[5] Հմր 2951, 196բ:
[6] Նշվ. ձեռ.՝ 266ա:
[7] Նշվ. ձեռ.՝ 155ա:

Նրա ջանքերի շնորհիվ ռուսական կառավարությունը Նոր Նախիջևան ու Գրիգորիոպոլ քաղաքների բնակիչներին տվեց հատուկ արտոնագիր՝ «Պրվէլէգե»[1], իսկ աստրախանաբնակ և հյուսիսկովկասյան հայերին՝ տնտեսական արտոնություններ: Այդ մասին արքեպիսկոպոսը Սանկտ Պետերբուրգից գրում է. «...հաճեցաւ ողորմած կայսրն մնալ նախիջևանցոցն ի վէրայ յառաջի դրութեան պրվէլէկին, ի հաշտրախանցիք, ղզլարցիք և այլք մի կրէսցեն զնոր ինչ ծանրութիւն և դարբանդցոցն շնորհեալ լինի ի գետին զոր ինքեանք էն ընտրէալք և այլն...»[2]:

Արղությանը Ռուսաստանի մայրաքաղաքում բազմիցս բարձրաձայնում է նաև հայ հասարակության հարկային բեռը թեթևացնելու, վաճառականությանը առևտրային մենաշնորհներ տալու և այլ հարցեր:

Նրա երկարատև բացակայության հետևանքով թեմական կյանքը դուրս էր գալիս վերահսկողությունից: Արքեպիսկոպոսն աշխատում էր նամակների միջոցով կարգավորել գործերը, հեռվից կայունացնել իրավիճակը: Այդ տեսանկյունից ուշագրավ են Սանկտ Պետերբուրգի, Մոսկվայի, Աստրախանի և Ռուսաստանի հայաշատ այլ քաղաքների, հյուսիսկովկասյան բնակավայրերի՝ Մոզդոկի, Ղզլարի և այլ տարածքների հայ բնակչությանն ու հոգևոր վերնախավին ուղղված նրա կոնդակները: Հոգևոր և աշխարհիկ բնագավառների միջև հավասարակշռության պահպանման, եկեղեցական կառույցների իրավունքների պաշտպանության ու գործերն ըստ պատշաճին վարելու համար արքեպիսկոպոսի կոնդակների պատկառելի մասը կազմում են խորհուրդներն ու խրատները աթոռակալ քահանաներին ու տեղի հոգևոր գործակալներին. նա կոչ է անում հոգևոր գործերը վարել բարեխղճորեն, եկեղեցական հարկերը, այդ թվում՝ Մայր Աթոռին տրվող, ժամանակին ժողովել, հասարակության հետ ապրել համերաշխ և այլն[3]:

Նամականինհարուստուարժանահավատտեղեկություններէպարունակում թեմական նստավայր Աստրախանում խիստ անմխիթար վիճակում գտնվող հոգևոր կառավարչական կյանքը նորոգելու ու կանոնակարգելու ուղղությամբ Արղությանի գործադրած ջանքերի վերաբերյալ: Նրա՝ կյանքի կոչած եկեղեցական կանոնադրությունը հայ ավանդական կանոնական իրավունքի վրա հիմված և ռուսահայերի տեղական պահանջներին հարմարեցված օրինագիծ էր, որն ընդգրկում էր հոգևոր բոլոր բնագավառները: 1787 թ. հունվարի 3-ին Շահամիր Շահամիրյանին գրած նամակից տեղեկանում ենք թեմում հոգևոր կառավարման նորամուծությունների մասին[4]:

---

[1] Նշվ. ձեռ.՝ 6ա, 13բ, 14բ:

[2] Նշվ. ձեռ.՝ 197ա:

[3] Նշվ. ձեռ.՝ 21բ, 228ա, Հմր 2949, 53ա:

[4] ՄՄ Հմր 2699, 129ա-133բ:

1798 թ. հոկտեմբերի 7-ին Արղությանը Սանկտ Պետերբուրգից «Հրաման Նախիջևանի հոգևոր դատարանին»[1] խորագիրը կրող կոնդակով դիմում է քաղաքի հոգևոր կազմին: Ռուսահայերի հոգևոր կյանքին վերաբերող այս կարևորագույն փաստաթուղթն ամփոփում է Հովսեփ Արղությանի հոգևոր կառավարման գլխավոր կետերը, որոնցով նա հետագայում առաջնորդվեց ոչ միայն Նոր Նախիջևանում, այլև ռուսահայ մյուս բնակավայրերում: Ուղերձի երրորդ կետով հոգևորականներից պահանջում է խստորեն հետևել եկեղեցական կարգականոնին, օրենքներին, եկեղեցու բարեկարգությանը, այն զերծ պահել աշխարհական անձանցից, խաբեբաներից, կարգազանց հոգևորականներին պատժել և այլն: Այս փաստերը վկայում են, թե որքան խոցելի էր հայկական հոգևոր կազմակերպությունը, հատկապես նորաստեղծ գաղթավայրում, և արքեպիսկոպոսից ինչ հսկայական ջանքեր են պահանջվել այն կանոնակարգելու համար: Աստրախանի իր ծանոթներին ցավով գրում է, որ տեղեկացել է. «Լսեմ զանազան անկարգ կառաւարութեանս մերայնոցն և ցաւիմ»[2]:

Արղությանի պահանջով հոգևոր փոխանորդներն այսուհետև պարտավորվում էին յուրաքանչյուր տարվա վերջին գրառել իրենց եկեղեցու հաշիվները և ավագ քահանաների միջոցով ուղարկել հոգևոր դատարան, իսկ հոգևոր դատավորները պարտավորվում էին հատուկ գրանցամատյանում արձանագրել եկեղեցիների ելքի ու մուտքի հաշիվները: Բացի դրանից, պահանջում է. «...զամէնայն ծնէալս, նշանէալս, պսակէալս և ննջէցէալս քաղաքիդ ի դաւթար արկանէք»[3]:

Արղությանի հրահանգներում արտահայտվում է նրա համակողմանի վերաբերմունքը. մի կողմից նա ձգտում է հետևել ռուսական կառավարության օրենքներին, մյուս կողմից՝ թույլ չտալ ավանդական հայկական եկեղեցական կարգի վերացումը, փորձելով հավասարակշռություն ստեղծել կառավարության որոշումների ու հայկական եկեղեցական օրենքների ու ավանդույթների միջև, մանավանդ, որ ռուսական կառավարությունն ամենայն ուշադրությամբ հետևում էր հայկական համայնքներում հոգևոր-կառավարչական նորամուծություններին ու թեմի գործունեությանն ընդհանրապես: Հարավային Ռուսաստանի կառավարիչ Գ. Պոտյոմկինը «Յաղագս սուրբ Հաւատոյն մերոյ և օրինաց քանի բանս իւր հայցեաւ գրով և

---

[1] ՄՄ Հմր 2951, 221ա-222ա:

[2] ՄՄ Հմր 4496, 13բ:

[3] ՄՄ Հմր 2951, 221ա:

մեք գիւրաքանչիւր խնդրոց պատասխանիցն պատրաստեալ տալոցե իւրն...»[1], - գրում է Արղությանը:

Արքեպիսկոպոսի նամականին տեղեկություններ է հաղորդում ռուսահայ հոգևոր կյանքին սպառնացող այնպիսի երևույթների մասին, ինչպիսիք ուղղափառություն ընդունելու և հայկական դավանանքից շեղվելու վտանգն էր, ինչի դեմ Արղությանն անձնուրաց պայքարում էր: Զմյուռնիայի քահանաներից Եղիային ներկայացնելով իր անհանգստությունն այդ մասին՝ Արղությանը գրում է. «Մաքուր հաւատն մեր գրեթէ նոր նորոգի ցաւ ի յերկրի աստ՝ ի մէջ այլազգ քրիստոնէիցս ի գլխոյն սկսեալ մինչև յետինքն հոգևորինքն և աշխարականք մեօք ճանաչեցին զճշմարտութիւն սուրբ հաւատայ մերոյ և կարգայ եկեղեցւոյ: Տակաւին ծառայ անգիտան իմ զոր պարտ էր առնել արարաք և առնիմք և առնէլոց ոչ դադարիմք...»[2]:

Հոգևոր հոր նամակներից տեղեկանում ենք, որ տեղի հայերը՝ հատկապես սոցիալ-տնտեսական անբարենպաստ պայմանների հետևանքով՝ փոխում էին դավանանքը, իսկ ռուս քահանաները, օգտվելով պատեհ հնարավորությունից, անմիջապես մկրտում էին նրանց[3]: Ռուս հոգևորների համար հեշտ թիրախ էին դառնում հատկապես հայ դեռահասներն ու երիտասարդները: Նաև՝ «պարտքատէրքն և փախստականք գնան և նոքա ընկալեան», - գրում է արքեպիսկոպոսը[4]: Նմանօրինակ դեպքերը կանխելու նպատակով Արղությանն իր իրավասության տակ գտնվող թեմի բնակչությանը բազմիցս կոնդակներ է հղում՝ կոչ անելով չշեղվել հայկական դավանանքից[5]:

Արքեպիսկոպոսի համար լուրջ մարտահրավեր էր նաև Եվրոպայից եկող կաթոլիկության վտանգը: Ըստ այդմ թեմի հայ հոգևոր գործիչներին հղած գրություններում մշտապես զգոնության կոչ էր անում՝ չշեղվել Հայոց եկեղեցու ավանդական ուղուց, խստագույնս պահպանել եկեղեցական արարողակարգերը. «զի ես եկեղեցիս իմ ոչ կարեմ յաւուրս իմ նորաձևութիւն մշտնջենաւորս մուծանել»,[6] - 1788 թ. ապրիլի 25-ին գրում է Նոր Նախիջևանի Թադևոս վարդապետին: Վերջինիս նույն թվականի մայիսի 2-ին դարձյալ հաղորդում է՝ հետևել հոգևոր արարողակարգերի անթերի կատարմանն ու եկեղեցին զերծ պահել «նորաձև և այլանդակ մուծմանց»[7]:

---

[1] ՄՄ Ձմր 4496, 15բ:
[2] ՄՄ Ձմր 2699, 143ա:
[3] ՄՄ Ձմր 2951, 143բ:
[4] Նշվ. ձեռ.՝ 99ա:
[5] Նշվ. ձեռ.՝ 246բ-247ա, 279բ-280ա:
[6] ՄՄ Ձմր 2949, 64բ:
[7] Նշվ. ձեռ.՝ 66բ:

Դեռևս 1780 թ. մարտ-ապրիլ ամիսներին Արղությանը Գ. Պոտյոմկինին չորս կետից բաղկացած խնդրանք է հղում այն մասին, որ հայկական եկեղեցիներում աղոթքը հայերեն կատարվի՝ վկայակոչելով կաթոլիկության վտանգները[1]*։*

Ի վերջո, ռուսահայ թեմի բազմափորձ աթոռակալին հաջողվում է կանխել երկփեղկվածությունը, ամրապնդել Հայոց եկեղեցու սահմանած նվիրապետական կարգը՝ այն խախտելու յուրաքանչյուր փորձ ի սկզբանե կանխելով։

Մյուս կողմից՝ հովվապետը գիտակցում էր, որ դավանափոխության պատճառներից մեկն էլ հայերի՝ ռուսական միջավայրում ու ռուսական օրենքների ներքո բնակվելու իրողությունն էր։ Ուստի առաջնահերթ էր համարում հայերենի ամրապնդումն ու հայալեզու գրականության տարածումը։ Արքեպիսկոպոսը գերմարդկային ջանքեր գործադրեց ռուսահայ գաղթօջախում ազգային արժեքների, հայոց լեզվի, հայ դավանանքի պահպանման, հայ բնակչությանը սեփական պատմությանը և մշակույթին հասու դարձնելու ուղղությամբ, ինչը մասամբ ապահովվում էր հայկական տպարանի միջոցով։ Բազում դիմումներից հետո Արղությանը ցարական կառավարությունից ձեռք բերեց դատական գործերը հայերենով վարելու իրավունք։

Արղությանի նամականու ուսումնասիրությունը վերհանում է ազգանվեր գործունեության ճանապարհին նրա հաղթահարած բազմաթիվ դժվարությունները։ Տարբեր թվականներին գրած նամակները կարևոր սկզբնաղբյուր են թեմում առկա բազմաթիվ խնդրահարույց հարցերի, Նոր Նախիջևան ու Գրիգորիոպոլ նորակառույց քաղաքներում հայ հոգևոր վերնախավի ներքին հակասությունների, նույն վերնախավի ու հասարակ բնակչության միջև բազմաթիվ տարաձայնությունների, ռուսահայ թեմի ու Մայր Աթոռի հակասությունների, նահանգի ռուս պաշտոնյաների՝ հայերի նկատմամբ անբարեհաճ վերաբերմունքի և այլ երևույթների վերհանման տեսանկյունից[2]*։ Նամականին բացահայտում է թեմի ոչ միայն հաջողություններն ու ձեռքբերումները, այլև բացթողումներն ու կորուստները, ինչի համար արքեպիսկոպոսը մեղադրում է թե՛ տեղի նահանգային ռուս կառավարիչներին, թե՛ հայ վերնախավին։ Առհասարակ իր աթոռակալման ամբողջ ընթացքում Հ. Արղությանն ստիպված էր դիմագրավել ցարական կառավարության՝ Նոր Նախիջևանի, Աստրախանի և ընդհանրապես հայոց թեմի ներքին ինքնավարությունը վերացնելուն ուղղված քայլերին։ Հոգևոր*

[1] Армяно-русские отношения в *XVIII* век, док. **95**, с. **157-158**.

[2] **ՄՄ Հ**մր **2699**, **48բ**, **56բ**, **94բ**, Հմր **2951**, **41ա-42ա**։

հոր նամակներից հստակ է, որ տեղի ռուս կառավարիչներն այնքան էլ բարեհաճ չէին հատկապես օրեցօր բարեկարգվող հայկական Նոր Նախիջևան քաղաքի նկատմամբ[1]*: Առհասարակ, արքեպիսկոպոսը Հայ Առաքելական եկեղեցու ռուսահայ թեմի առաջնորդության առաջին տարիներից սկսած խիստ զգույշ ու բանիմաց վերաբերմունք էր դրսևորում տեղի ռուս կառավարիչների, հատկապես նահանգապետերի նկատմամբ: Վերջիններիս պաշտոնափոխությունը մշտապես գտնվում էր Արղության ուշադրության կենտրոնում:*

Բացի ռուսահայերի համար արտոնություններ ձեռքբերելու աշխատանքներից, Արղությանը հատկապես նորահաստատ Նոր Նախիջևանում ծավալում է շինարարական լայն գործունեություն: Տասնյակ նամակներ տեղեկություններ են հաղորդում արքեպիսկոպոսի բազմաթիվ շինությունների՝ վանք, եկեղեցիներ, ջրաղաց, տներ, խանութներ, իջևանատներ և այլն կառուցելու մասին:

Ձեռագրերը նաև արտահայտում են հոգևոր առաջնորդի ներքին հույզերն ու զգացմունքները: Նամակներն ընթերցելիս մերթ տեսնում ենք ռուսահայերի ձեռքբերումներով ոգևորված և նրանց ապագայի հույսով լցված Արղությանին, մերթ՝ խաբված կամ փակուղու առջև կանգնած հուսահատված ու ընկճված թեմակալ առաջնորդին: Արքեպիսկոպոսը երբեմն չէր թաքցնում իր խորը հիասթափությունը՝ կապված թեմի դժվարհաղթահարելի շատ հարցերի լուծման հետ. «Այս մաշեալ անձնս որպէ՞ս կայ կենդանի ես ինքս զարմանամ: Գրիգորիուպոլն ողորմելի, Նախիջևանն աղաւաղելի...»[2]*: Այս ամենին գումարվում էին հասարակական ընդվզումներն արքեպիսկոպոսի դեմ: Չնայած անձնուրաց գործունեությանը, Արղության քայլերն ու նրա ջանքերով կյանքի կոչված հոգևոր կանոնները միանշանակ չընդունվեցին հայ հոգևորականության ու բնակչության կողմից*[3]*: Արքեպիսկոպոսը, սակայն, երբևիցե չդադարեցրեց իր ռուսահայ համայնքի բարեկեցության համար պայքարը՝ այն համարելով իր կյանքի գլխավոր առաքելությունը:*

Կարող ենք փաստել, որ հոգևոր գործչի գրավոր ժառանգությունն աղբյուրագիտական ու պատմագիտական մեծարժեք սկզբնաղբյուր է ռուսահայ գաղթօջախի պատմության առանձին հարցերի՝ հատկապես սոցիալ-տնտեսական ու հոգևոր-կառավարչական կյանքի նորովի ուսումնասիրման և վերագնահատման համար:

---

[1] ՄՄ Հմր 2699, 131բ:
[2] ՄՄ Հմր 2951, 95բ:
[3] ՄՄ Հմր 4496, 39բ:

HASMIK AMIRJANYAN
THE UNPUBLISHED LETTERS OF ARCHBISHOP HOVSEP ARGHUTYAN AS A SOURCE FOR THE HISTORY OF RUSSIAN-ARMENIAN COMMUNITIES (LATE 18th CENTURY)

Keywords: Armenian Eparchy, Apostolic Church, Nor Nakhijevan, religious-administrative, Catholicos, social-economical, Russian Government

Today, because of keen interest in the history of the Armenian Apostolic Church of Russia, there is a need for new research and the re-evaluaion of the historical role of the Armenian Eparchy in Russia. In the article it is presents the activities of Archbishop Hovsep Arghutyan, a prominent religions figure and the leader of the Armenian Eparchy in Russia. He traveled much and wrote numerous letters, thus trying to solve the problems of the ecclesiastical life of the eparchy.

The archbishop played a significant role in resettling Armenians within the borders of the Russian empire and in founding Nor Nakhijevan in the last quarter of the 18th century. Thanks to his efforts, the rights and duties of the religious administration in Nor Nakhijevan were determined, and the ecclesiastical life of the eparchy was regulated. His activities promoted the development of the socio-economic life in Nor Nakhijevan and other regions inhabited by Armenians. He also played a cruical role in the organization of the cultural life of the eparchy.

АСМИК АМИРДЖАНЯН
НЕОПУБЛИКАННЫЕ ПИСЬМА АРХИЕПИСКОПА ОВСЕПА АРГУТЯНА КАК ИСТОЧНИК ИСТОРИИ ОБЩИН РУССКИХ АРМЯН (КОНЕЦ XVIII ВЕКА)

Ключевые слова: Армянская епархия, Апостольская церковь, Новая Нахичевань, духовно-административный, католикос, социально-экономический, русское правительство.

Сегодня, в условиях повышенного интереса к истории Армянской Апостольской Церкви в России, возникает необходимость в новом исследовании и переоценке исторической роли Армянской церкви в

России. В статье рассматривается деятельность известного религиозного деятеля, епархиального предводителя армянской церкви в России архиепископа Овсепа Аргутяна (Иосифа Аргутинского). Он много путешествовал и написал большое количество писем, пытаясь таким образом регулировать духовную жизнь епархии.

Архиепископ сыграл важную роль в деле организации переселения армян в пределы России и основания города Новая Нахичевань в конце XVIII века. Его усилиями были определены права и обязанности духовной власти в Новой Нахичевани, урегулированы духовные дела епархии. Его деятельность способствовала развитию социально-экономической жизни в Новой Нахичевани и других армянонаселенных районов, развитию культурной жизни епархии.

ԷԼՅԱ ՍԱՐԻԲԵԿՅԱՆ

«Ո՞Վ Է ԴԱ»-Ի ՄԵԿՆՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ ՀԱՅ ՄԱՏԵՆԱԳՐՈՒԹՅԱՆ ՄԵՋ (ՀԱՄԵՄԱՏԱԿԱՆ ՎԵՐԼՈՒԾՈՒԹՅՈՒՆ)

Բանալի բառեր՝ *մեկնություն, «Ո՞վ է դա», Եղիշե, Համամ Արևելցի, Գրիգոր Նարեկացի, Գրիգոր Տաթևացի, նախատիպ, Հոբի գիրք, գրչագիր:*

Աստվածաշունչ մատյանի Հոբի գիրքը ներշնչման և ուսումնասիրության աղբյուր է եղել տարբեր դարերի հայ և օտար մեկնիչների համար: Այն առանձնահատուկ է նրանով, որ եբրայական բանաստեղծության հնագույն նմուշներից է և այլաբանական բազմաթիվ շերտեր է պարունակում: Այս գրքին, հատկապես դրա ԼԸ.-ԼԹ. գլուխներին, տարբեր դարերում անդրադարձել են նաև հայ մեկնիչները (Եղիշե, Համամ Արևելցի, Գրիգոր Նարեկացի, Վանական Վարդապետ, Գրիգոր Տաթևացի, Պետրոս Բերդումյան):

Հայ մեկնողական մատենագրության մեջ Հոբի գրքի ԼԸ.-ԼԹ. գլուխները հայտնի են «Ո՞վ է դա» խորագրով, քանի որ «Ո՞վ է դա, որ թաքուցանէ յինէն զխորհուրդս...» բառերով է սկսվում Հոբ ԼԸ. գլուխը: Սա Աստծո հայտնությունն (θεοφάνια) է Հոբին, ինչպես Սինա լեռան վրա՝ Մովսեսին: Հայ մեկնիչներն անդրադարձել են այս գլուխներին, որովհետև Հոբի, նրա բարեկամների ճառերից, նրանց միջև տեղի ունեցած երկարաշունչ երկխոսություններից հետո այստեղ խոսում է ինքը՝ Աստված: Հատկապես այս գլուխներում է ընդգծվում Աստծո արարչական զորությունը, մեծությունը, անբավությունը, իմաստությունը:

Հոբ Նահապետը քրիստոնեական Եկեղեցու ավանդության մեջ հանդես է գալիս որպես Հիսուս Քրիստոսի նախատիպ (ստվեր): Եվ պատահական չէ այն խոսուն փաստը, որ Հայ Առաքելական Սուրբ Եկեղեցին Մեծ Պահքի շրջանում բոլոր ուրբաթ օրերի ճաշու ընթերցվածքները Հոբի գրքից է վերցրել՝ որպես Քրիստոսի չարչարանքների նախատիպ, իսկ Զատկի Ճրագալույցի ընթերցվածքը՝ որպես Քրիստոսի Հարության նախակարապետ[1]:

---

[1] Ճաշոց, Գիրք Հայաստանեայց Եկեղեցվո, երրորդ տպ., նմանատպութիւն 1872թ. Բ տպագրութիւնից, Վաղարշապատ, 1999, էջ 255-256: Հոբ ԼԸ 2-ն 5 հատվածը Մեծի Պահոց 17-րդ օրվա 9-րդ ընթերցումն է, իսկ Հոբ ԼԸ 2-28 համարները՝ Զատկի Ճրագալույցի յոթերորդ ընթերցումը: Այս մասին առավել մանրամասն տե՛ս **Charle Athanase Renoux**, “Le Codex Arménien Jerusalem 121, II édition comparée du texte et de deux autres manuscrits”, PO, 36, fsc.2, n° 168, Brepols, Turnhout/Belgique, 1971: Այդ խնդրին անդրադառնում է նաև

Հոբի գրքի այս գլուխները ներշնչանքի աղբյուր են դարձել և մեկնվել շատ մեկնիչների կողմից: Այս գրքի ԼԸ.-ԼԹ. գլուխների մեկնությունները մեզ հասել են հայ մատենագիրներ Եղիշեից[1] («Վասն բանիցն Յոբայ, զոր խաւսեցաւ Աստուած ընդ Յոբայ եւ առողջացոյց զնա» և «Նորին՝ այլաբանութեամբ եկեղեցւոյն» խորագրերով միավորներ), Համամ Արևելցուց[2] («Յամամայ ասացեալ մեկնութիւն «Ո՞վ է դա»-ի» բնագիրը հայտնի է երկու տարբերակներով, որոնք ՄՀ-ում շփոթմամբ ներկայացված են միևնույն բնագրով, ուստի երկրորդ տարբերակին կանդրադառնանք հաջորդիվ) եւ Գրիգոր Նարեկացուց՝[3] խորագրված «Մեկնութիւն Ո՞վ է դա, որ թաքուցանէ... »: Հոբի գրքի ամբողջական մեկնություններ մեզ են հասել Վանական Վարդապետ Տավուշեցուց, Գրիգոր Տաթևացուց և Պետրոս արք. Աղամալյան-Բերդումյան Նախիջևանցուց, ովքեր էլ իրենց երկերում մանրամասն անդրադարձել են նաև սույն գլուխներին:

Եղիշեին վերագրվող երկու միավորներն էլ ԼԸ.-ԼԹ. գլուխների մեկնություններն են: «Վասն բանիցն Յոբայ, զոր խաւսեցաւ Աստուած ընդ Յոբայ եւ առողջացոյց զնա» միավորն սկսվում է փոքրիկ առաջաբանով,

---

Շ. աբղ. Անանյանն իր «Համամ Արևելցի՝ մեկնիչ Սուրբ Գրոց» հոդվածում («Էջմիածին», 2009, Ե, էջ 49-58):

[1] Եղիշեին վերագրվող այս երկու միավորներն ընդգրկում են Յոբ ԼԸ.-ԼԹ. գլուխների մեկնությունները, որոնք հրատարակել է Հ. Քյոսեյանը (Եղիշէ, Վասն բանիցն Յոբայ, զոր խաւսեցաւ Աստուած ընդ Յոբայ եւ առողջացոյց զնա, Նորին՝ այլաբանութեամբ եկեղեցւոյն, հրատ.՝ **Յ. Քէոսէեան**, «Մատենագիրք Հայոց» հտ. Ջ., Ը. դ. (Յաւելուած), Անթիլիաս-Լիբանան, 2007, էջ 1006-1008, 1009-1011):

[2] Համամ Արևելցին ապրել և գործել է Թ. դարի երկրորդ կեսին: Նրա գրչին են վերագրվում մի շարք գործեր, այդ թվում «Ո՞վ է դա»-ի մեկնությունը, որը հայտնի է երկու տարբերակով. տե՛ս «Համամայ ասացեալ մեկնութիւն «Ո՞վ է դա»-ի», Ա., Բ. տարբ., հրատ.՝ **Յ. Քէոսէեան**, «Մատենագիրք Հայոց», հտ. Թ., Թ. դար (Յաւելուած), Անթիլիաս-Լիբանան, 2008, էջ 449-533. Բ. Եղիայեան, Քննական պատմութիւն սուրբգրական ժամանակներու, Ե. գիրք, Ներածութիւն Հին Կտակարանի, Անթիլիաս-Լիբանան, 1976, էջ 1463. **Ն. եպս. Պողարեան**, Հայ գրողներ Ե.-ԺԷ. դար, Երուսաղէմ, 1971, էջ 128-130. **Կ. Կոստանեանց**, Համամ Արեւելցի, Վաղարշապատ, 1896:

[3] Գրիգոր Նարեկացու այս մեկնությունը հրատարակել է Հ. Քյոսեյանը հայտնի միակ՝ Վենետիկի թիվ 1030 (հին՝ 339) գրչագրի հիման վրա: Նախադրությունից պահպանվել է վերջին հատվածը, մեկնությունն ընդգրկում է Յոբ ԼԸ. 8 - ԼԹ. 30 համարները, որոնք մեկնված են բարոյախոհրհրդաբանական բացատրության եղանակով. տե՛ս «Մեկնութիւն «Ո՞վ է դա»-ի ասացեալ սրբոյն Գրիգորի Նարեկացւոյ», հրատ.՝ **Յ. Քէոսէեան**, «Մատենագիրք Հայոց», հտ. ԺԲ., Ժ. դար, Անթիլիաս-Լիբանան, 2008, էջ 884-910: «Ո՞վ է դա»-ի մեկնության հատվածի՝ Գրիգոր Նարեկացու գրչին պատկանելու, մեկնողական ոճին հարազատ լինելու մասին տե՛ս **Հր. Թամրազյան**, Գրիգոր Նարեկացու «Մեկնութիւն Ո՞վ է դա-ի» երկը, ԲՄ, թ. 20, Երեւան, 2014, էջ 45-49:

որում ներկայացվում է, թե ինչու Աստված խոսեց Հոբի և ոչ Ադամի հետ. Ադամը պարտվել էր սատանայից, իսկ երանելի Հոբը հաղթեց նրան և խոնարհվեց Աստծուն, և Տերը խոսեց նրա հետ: Այնուհետև մեկնվում են ոչ բոլոր համարները: Մեկնությունները հակիրճ են, սկզբում տրվում են մեկնվող բառերը կամ բառակապակցությունները, ապա սեղմ ոճով վերլուծվում:

Եղիշեի «Նորին՝ այլաբանութեամբ եկեղեցւոյն» միավորը կարծես նախորդ միավորի լրացումը լինի: Կրկին մեկնվում են Հոբի գրքի ԼԸ.-ԼԹ. գլուխներում ընդգրկվող համարներն ու բառերը, սակայն վերջին հատվածում գտնում ենք նաեւ ԽԲ. գլխի որոշ համարների մեկնություններ և մեկ համար Ա. գլխից: Այստեղ կան և՛ կրկնվող համարներ, և՛ համարներ, որոնք չկան նախորդ միավորում (մեկնվել է ընդամենը քսանինը համար): Եղիշեն իր բացատրություններում սահմանափակվում է հիմնարար մեկ-երկու բառաբացատրությամբ: Միավորի ավարտը յուրահատուկ մեկնողական հորինվածք է: Հեղինակը ներկայացնում է իր մեկնությունը Աստծո և Հոբի երկխոսության միջոցով: Այն, ինչ այլաբանորեն թաքնված է աստվածաշնչյան երկում, Եղիշեի մտքի թռիչքով դառնում է պարզ ու հասկանալի, ասես Աստված գաղտնազերծում է թաքնախորհուրդ այլաբանությունը, և աստվածային ճշմարտությունները դառնում են անհատի համար դյուրըմբռնելի: Նպատակն այդ հատվածը բարոյախրատական հորդորներով ավելի պարզ ու մատչելի ներկայացնելն է: Նման ոճի հանդիպում ենք և՛ Եղիշեի այլ ճառերում (օրինակ՝ «Ճառ Տիրոջ պայծառակերպության մասին»), և՛ ավելի ուշ շրջանի մեկնողական գրականության մեջ[1]: Եղիշեն այս համառոտ միավորներում կարողանում է ի հայտ բերել Հոբի գրքի թաքնված այլաբանությունները և մատուցել ճոխ ու պատկերավոր լեզվով, օրինակ. «Տունն Յոբայ նման էր նավահանգստի, որ ի ծփանաց ալեաց ծովու հանգչէին նաւք աշխատեալք»[2]:

Համամ Արևելցու մեկնությունը[3] շարադրված է համառոտ և բառերի հակիրճ բացատրությամբ: Մեկնաբանվող գրքի բոլոր հատվածները արծարծում են դավանաբանական որոշակի խնդիրներ: Համամ Արևելցին իր մեկնությունը գրելիս օգտվել է նախորդ մեկնիչներից, գուցե իր ձեռքի տակ ունեցել է Հոբի գրքի՝ Իսիքիոս Երուսաղեմացու մեկնության հայերեն

---

[1] Որպես օրինակ կարող ենք նշել Զաքարիա Ձագեցու՝ Աստվածամոր վերափոխման և նրա պատկերի մասին գրվածքը. **Զաքարիա Ձագեցի**, Ի փոխումն Աստուածածնին, կազմ.՝ **Յ. Քէոսէեան**, «Մատենագիրք Հայոց», հտ. Թ., Անթիլիաս-Լիբանան, 2008, էջ 349-356:

[2] Եղիշէ, նշվ. աշխ., ՄՀ, հտ. Զ., էջ 1011:

[3] Քանի որ Համամ Արևելցուն վերագրվող այս մեկնության հեղինակային պատկանելիության խնդիրները դուրս են մեր ուսումնասիրության շրջանակներից, ուստի մենք հիմնվում ենք «Մատենագիրք հայոց»-ում լույս տեսած բնագրի վրա: Այս միավորի՝ նրա գրչին պատկանելու որոշ հարցերի շուրջ տե՛ս **Կոստանեանց Կ.**, Համամ Արևելցի, էջ 23-26:

թարգմանության ամբողջական տարբերակը[1], օգտվել է նաև Եղիշեին վերագրվող վերոնշյալ միավորներից[2], սակայն չի բացառվում նաև այն, որ նա ինքն է այդ մեկնության հեղինակը, քանի որ Ասողիկ պատմիչի երկում կարդում ենք հետևյալը. «Եւ Համամ Արևելցի, որ զվերլուծութիւն Առակացն գրեաց և Յովբայ զՈ՞վ է դայն թարգմանեաց և զօրհնութիւնսն, որ ի գլուխս սաղմոսացն ասացեալ»[3]: Ինչպես երևում է պատմիչի խոսքերից, Արևելցին հեղինակել է «Ո՞վ է դա»-ի մեկնությունը, որը պահպանվել է Տոնապատճառ ժողովածուներում:

Մինչ այժմ Գրիգոր Նարեկացու «Ո՞վ է դա»-ի միակ ձեռագիր համարվում էր 1299 թ.-ից մեզ հասած Վենետիկի թիվ 1030 (հին՝ 339) գրչագիրը[4]: Վենետիկյան այս գրչագիրը բավականին խաթարված է, որի պատճառով տեքստը վերականգնել և հասկանալի դարձնել հնարավոր չէ, բացակայում են բառեր, նախադասություններ, տողեր, որի մասին նշում են կատարում հ. Սահակ Ճեմճեմյանը[5] և հ. Մկրտիչ Ավգերյանը[6]: Փնտրտուքների արդյունքում ՄՄ 1138 (Ժողովածոյ, 1347 թ.) և ՄՄ 1426 (Ժողովածոյ, ԺԴ դ.) ձեռագրերում հանդիպեցինք «Ո՞վ է դա»-ի երկու մեկնությունների, դրանք նույնությամբ կրկնում են մեկը մյուսին (հավանաբար ՄՄ 1426-ը արտագրված է ՄՄ 1138-ից): Մատենադարանյան այս երկու գրչագրերը պահպանել են տեքստն ամբողջականորեն և արժեքավոր են նրանով, որ վենետիկյան գրչագրի հետ համեմատելով՝ հնարավոր է դառնում վերականգնել տեքստի շատ հատվածներ: Սրանք ընդգրկում են Նարեկացու մեկնության բոլոր համարները՝ երբեմն խմբագրված, երբեմն՝ բառացի: Առկա է սկզբնամասը, որը Վենետիկի թիվ 1030 գրչագրում ընկած է: Վերոնշյալ մատենադարանյան ձեռագրերում բացակայում է միայն վերջին՝ «Զենումն, որ դրունս երկնից եբաց...» հատվածը: Եղած ձեռագրային նյութը հնարավորություն է տալիս ճշգրտելու վենետիկյան միավորում ընկած կամ ջնջված բառերը, բառակապակցությունները, տողերը: Օրինակ՝

---

[1] Թանգարան հայկական հին և նոր դպրութեանց, Ե, Իսիքիոսի Երիցու Երուսաղեմացւոյ Մեկնութիւն Յոբայ, կազմ.՝ **Հ. Ք. Չրաքեանի**, Վենետիկ, 1913, էջ ԽԴ-ԽԵ:

[2] Տե՛ս **Եղիշէ**, նշվ. աշխ., ՄՀ, հտ. Զ., էջ 1006-1011, տե՛ս նաև՝ **Համամ Արևելցի**, նշվ. աշխ., ՄՀ, հտ. Թ., էջ 450:

[3] Ստեփանոսի Տարօնեցւոյ Ասողկան Պատմութիւն Տիեզերական, Ս. Պետերբուրգ, 1885, էջ 158-159:

[4] Տե՛ս **Գրիգոր Նարեկացի**, նշվ. աշխ., ՄՀ, հտ. ԺԲ., էջ 884:

[5] **Հ. Սահակ վրդ. Ճեմճեմյան**, Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մատենադարանին Մխիթարեանց ի Վենետիկ, հտ. Զ, Վենետիկ, Ս. Ղազար, 1996, էջ 509-510:

[6]

Վենետիկ թիվ 1030	ՄՄ ձեռ. 1138
Ի fարանձաւս վիմաց կա ի ծած //(56ա)ուկ եւ խնդրէ կերակուր: Քարանձաւաց ամրութեան նմանեցուցանէ զանմատոյց եւ զլեառնաձեւ եւ զդիզացեալ խաւարային զամպսն, զմթացեալ զմէգսն եւ զթարձրացեալ զմառախուղն եւ զխաւարային եւ զանճ /// (բացակայում է 1 բառ) ջուրսն վերնականս շուրջ /// (1 բառ) պսակելս /// (1-2 բառ) Աստուածութեամբն /// (4 տող) ամպս աւդոց[1]:	Բն. Դադարէ ի fարանձաւս վիմաց ի ծածուկ: Մկ. Քարանձաւաց ամրութեան նմանեցուցանէ զանմատոյց և զլեռնաձև և զդիզացեալ խաւարային ամպս, զմթացեալ մէգսն և զխաւարային և զանճաշակ ջուրսն վերինս շուրջ պարունակեալ զանպարունակելի Աստուածութեամբն: Դաւիթ ասէ. «Եդ զխաւարն ծածկոյթ իւրև խաւարային ջուրf մինչև յամպս աւդոց»[2]
Վենետիկ թիվ 1030	ՄՄ ձեռ. 1138
Դո՞ւ ագուցեր ձիոյ զաւրութիւն… Զայս աստուած[ային] ի[աւորութիւն] ….fանզի ճզաւրագոյն էին եգիպ[տացւոցն] զաւրուն ձիf եւ պատեր[ազմակա՞ն] կառfն եւ երիվարfն աճեղութեամբ ուժովf ելեալf /// (1 բառ պակաս) Իսրայէղի…[3]:	Բն. Դո՞ւ ագուցէր ձիոյ զաւրութիւն: Մկ. Զայս աստուածային ձիոյ զօրութիւն *….և զի հզօրագոյն էին եգիպտացւոց զօրուն ձիքն և* պատերազմօղ կառfն և երիվարfն ուժեղf ելեալf զկնի Իսրայելի…[4]:

Նման օրինակները շատ են, և առաջիկայում ձեռագրերի համեմատական բնագիրը Գրիգոր Նարեկացու սույն մեկնության մասին ավելի ամբողջական պատկերացում կտա:

Գրիգոր Նարեկացու «Ո՞վ է դա»-ի մեկնությունը սկսվում է նախադրությամբ, սկզբում տրվում են մեկնվող բառերը կամ նախադասությունները, այնուհետև՝ մեկնությունը: Գրիգոր Նարեկացին գրում է ճոխ ու շքեղ, գունեղ ու միաժամանակ դավանաբանական հիմնարար խնդիրներ մեջբերելով (հատկապես շեշտը դնելով Քրիստոսի փրկագործության խորհրդի վրա), կարողանում է նոր մեկնվող հատվածը կապել նախորդ հատվածի հետ, օգտագործում է իրեն հատուկ հարուստ բառապաշար:

Գրիգոր Նարեկացու մեկնության կիզակետն է հանդիսանում վերջին հատվածի մեկնաբանությունը, որը յուրօրինակ ներբող է՝ նվիրված Քրիստոսի տիեզերական փրկագործության խորհրդին: Այս հատվածում զենում բայի

---

[1] **Գրիգոր Նարեկացի**, նշվ. աշխ., ՄՀ, հտ. ԺԲ., էջ 904:

[2] ՄՄ 1138, թ. 228ա:

[3] **Գրիգոր Նարեկացի**, նշվ. աշխ., ՄՀ, հտ. ԺԲ., էջ 899:

[4] ՄՄ 1138, թ. 228ա:

հարակրկնությամբ (33 անգամ, ինչպես իրավամբ նշել է Հ. Քեոսեյանը՝ «Տիրոջ երկրաւոր կյանքի 33 տարիների քանակով»[1]) կարողանում է քայլ առ քայլ մեկնաբանել Քրիստոսի քավչարար արյան սրբարար զորությունը, «երեքլուսեան անբաւութեան և զմի Աստուածութեան» շնորհներն ու օրհնությունները[2]:

Այս միավորների համեմատական վերլուծությունից կարող ենք ենթադրել, որ նրանք ունեցել են միևնույն աղբյուրը (հավանաբար՝ Իսիքիոս Երուսաղեմացի, Կյուրեղ Երուսաղեմացի), որոնց երկերի հետ էլ կան բառացի և իմաստային նմանություններ: Եղիշեն, Համամ Արևելցին և Գրիգոր Նարեկացին շատ հատվածներում գրեթե նույնությամբ կրկնում են իրար: Իրենց տաղանդի շնորհիվ երեքն էլ կարողանում են ինքնուրույն ոճ ձևավորել, յուրաքանչյուրը յուրովի է համոզում ընթերցողին: Եթե Եղիշեն ու Գրիգոր Նարեկացին մեկնությունը լրացնում են մեկը՝ ներբողով, մյուսը՝ գեղարվեստորեն ներկայացվող հարց ու պատասխանով, ապա Արևելցին նախընտրում է միայն հակիրճ մեկնողական խոսքը: Ի տարբերություն Եղիշեի և Համամ Արևելցու՝ Գրիգոր Նարեկացու խոսքն ու մեկնություններն ավելի ընդարձակ են, մեկնված են ճոխ և պատկերավոր լեզվով:

«Ով է դա» հատվածին անդրադարձել է նաև Գրիգոր Տաթևացին «Լուծմունք Յոբայ» երկում: Նա այս երկը գրել է Մեծոփավանքում դասավանդելիս (1408 թ.): Մեզ է հասել այս երկի ինքնագիրը (ՄՄ 1115): Համեմատելով Գրիգոր Տաթևացու Յոբ ԼԸ.-ԼԹ. գլուխների մեկնությունը վերոնշյալ հեղինակների երկերի հետ՝ գտնում ենք մեկնված նույնանման հատվածներ. դրանք և՛ բառեր են, և՛ ամբողջական հատվածներ, և՛ իմաստային նմանություններ: Հոբի գրքի՝ Գրիգոր Տաթևացու լուծմունքն իր մեկնողական ոճով, մեկնաբանական եղանակով, նյութի ընդգրկունությամբ, թեմաների բազմազանությամբ շատ է տարբերվում Եղիշեի, Համամ Արևելցու և Գրիգոր Նարեկացու մեկնություններից:

Եղիշեի երկու միավորների գլխավոր առանցքն է եկեղեցին: Նա Հոբի գրքի այլաբանությունները վերագրում է եկեղեցուն, նրա դավանաբանությանը, իր հորինած երկխոսության մեջ կարողանում է ընթերցողին փոխանցել Աստծո արարչական մեծությունը, նրա անհուն սերը մարդու հանդեպ:

Համամ Արևելցու խոսքը շատ ավելի հակիրճ է՝ աստվածաբանորեն դիպուկ ու կոնկրետ բնութագրող բառերով ու արտահայտություններով, զերծ՝ գեղարվեստականությունից, խրթնաբանությունից:

Գրիգոր Տաթևացին բավականին խնամքով է շարադրել այս խրթին

---

[1] **Գրիգոր Նարեկացի**, նշվ. աշխ., ՄՀ, հտ. ԺԲ., էջ 884:

[2] Նույն տեղում, էջ 906-910:

հատվածները և մեկնաբանել յուրովի: Ունենալով բազմակողմանի գիտելիքներ թե՛ փիլիսոփայությունից, թե՛ մեկնողական գրականությունից՝ իր առջև դրված խնդիրը՝ «գդժուարալոյծ բանս Յոբայ», հասկանալի և մատչելի է դարձրել իր ժամանակաշրջանի անհատին: Իր միտքը հմտորեն է վերաշարադրել, բերելով օրինակներ Աստվածաշնչից, կենցաղից, որոշ բառերի համար օգտագործել է նոր հոմանիշներ՝ առավել ընդգծելու համար անհասկանալի բառերի իմաստը: Տաթևացին ծանոթ է եղել Եղիշեի, Համամ Արևելցու և Գրիգոր Նարեկացու խնդրո առարկա մեկնություններին, հավանաբար իր ձեռքի տակ ունեցել է դրանք, որովհետև համապատասխան հատվածների մեկնության մեջ, ի թիվս ինքնուրույն մտքերի, տեղ են գտնում նաև վերոնշյալ հեղինակների մեկնաբանությունները:

Եղիշե (Նորին՝ այլաբանութեամբ եկեղեցւոյ) «Պատրուակ է Հայկին». զտնտեսութիւն Տեառն ասէ: (ՄՀ, հտ. Զ., էջ 1009)	Համամ Արևելցի Պատրուակ Հայկինն. *զտնաւրէնութիւն* Տեառն: (ՄՀ, հտ. Թ., էջ 523)	Գրիգոր Նարեկացի Պատրուակ ասէ զորովայն ամենասուրբ Կուսին Մարիամու ձստուածածնին, … յորժամ ծագեաց մարմնոյն անբաժանին միաւորութեամբ արեգակն արդարութեան Քրիստոս: (ՄՀ, հտ. ԺԲ., էջ 891)	Գրիգոր Տաթևացի Պատրուակն Հայկին – Նախ պայծառ աստղ, որ ծածկէ զնա, երկրորդ՝ այն աստղ, որ ի ներքոյ Ծային է ծածկեալ, երրորդ՝ Որդին Աստուծոյ ծածկեցաւ մարմնով, չորրորդ՝ խորհուրդն է ի մէնջ է ծածկեալ: …նշանակէ զտնօրէնութիւն Տեառն: (ՄՄ 1115, թ. 94ա, 91ա)
Եղիշե (Նորին…) «Մազորովք». զհրեշտակապետն Գաբրիէլ նշանակէ: (էջ 1009)	Համամ Արևելցի Զմազարովքն ի ժամանակի զԳաբրիէլ նշանակէ: (էջ 523)	Գրիգոր Նարեկացի Մազարաւթ զմեծ դասպետն հրեղինաց է ուսանել զԳաբրիել, յաւետաւորութիւն առաքեալ Հայկա նման կուսին: (էջ 892)	Գրիգոր Տաթևացի Մազարովթ – … ըստ միտս նախ՝ Գաբրիէլ ետ աւետիս աշխարհի: (թ. 94ա)

Եղիշե (Վասն բանիցն Յոբայ…) «Իսկ հարաւ հոսանս սաստիկս» զՀոգւոյն Սրբոյ շնորհս ասէ և «հոսանս»՝ զՔրիստոսի վարդապետութիւն եղեալ գետս ի բնակարանս Հոգոյն: (էջ 1007)	Համամ Արևելցի Ուստի ելանիցէ եղեմն զՀոգոյն շնորհսն առ մարգարէսն ազդել կամ սփռեսցի հարաւ ի ներֆոյ երկնի Հոգոյն Սրբոյ շնորհսն յառաֆեալսն և նոֆամ՝ ընդ տիեզերս: Զհոսանս սաստիկս անձրևաց զՔրիստոսի վարդապետութիւն: Զճանապարհս ամպրոպաց զմարգարէիցն ֆառոզութիւն: Յագեցուցանել զանկոխն և զանշէնն զհեթանոսաց կռապաշտութիւն, որ մտին ի հաւտս Քրիստոսի: Բխեցուցանել զբոյս դալարի, զհաւատս մաֆուր վարիմ: (էջ 523)	Գրիգոր Նարեկացի *…իբրև զհարաւս քաղցրաշունչ և զհոգէհնչող և զաստուածախաւս վարդապետութեամբն իւրեանց շնչեալ՝ իբրև զհարաւ ջերմ և յ///ն զաւրութեամբ ի Սուրբ Հոգւոյն աստուածային ազդմանէ սփռեցին ի ներքոյ երկնից զճշմարիտ հաւատոյն* զերկնաւոր ֆառոզութիւն և հալածեալ չֆացուցին զթիւնաւոր եղեամնն չար և պիղծ հայհոյութեան նոցա: (էջ 890)	Գրիգոր Տաթևացի Յող են շնորհֆ Հոգոյն ի սուրբ մարգարէս և յառաֆեալս զուարթարար: (թ. 92բ)
Եղիշե (Նորին…) «Սառն»՝ սատանայ: «Իբրև զջուր ծորեալ»՝ զանկեալսն յերկնից նշանակէ: (էջ 1009)	Համամ Արևելցի Յո՞յր արգանդէ ելանէ սառն. զսատանա նշանակէ: Իբր զջուր ծորեալ իջանէ. զանկանելն նորա յերկնից ասէ: (էջ 523)	Գրիգոր Նարեկացի *…այսպիսիք ի դէմս Թշնամոյն է իմանալ, յոր ար՞գանդէ ելանէ սառն ի սատանայի արգանդէ ազգի ազգի խորհուրդք… Իբրև զջուր ծորեալ: Եղեամն է իմանալ զբանսարկուն և զվարս իւր ի յերկինս:* (էջ 890-891)	Գրիգոր Տաթևացի Եւ եղեամն սուտ մարգարէֆ և հ ե ր ձ ն ւ ա ծ ո ղ ֆ, … զի փոխէ սատանայ և հ ե ր ձ ն ւ ա ծ ո ղ ֆ: …ցուրտն էր սատանայի: (թ. 92բ)

Որոշակի հատվածներում էլ Գրիգոր Տաթևացու մեջբերումներն ու մեկնաբանությունները նման են մեկ Եղիշեին և Արևելցուն, մեկ՝ Նարեկացուն: Բառային, իմաստային, մեկնաբանության ոճային առանձին նմանություններով

հանդերձ՝ չափից ավելի ինքնուրույն, յուրօրինակ երկ է Գրիգոր Տաթևացու լուծմունքը։

Աստվածաբանական-դավանաբանական խնդիրներն առաջնային են չորս գրվածքներում էլ։ Շեշտվում են Քրիստոսի մարմնի անապականությունը, երկրային կյանքում Քրիստոսի երկու բնությունների անշփոթ և անբաժան միությունը, Աստվածածնի անարատ հղության և հավերժ կուսության հիմնավորումը, Սուրբ Հոգու յոթնարփյան շնորհների աստվածաբանությունը և այլ աստվածաբանական խնդիրներ։

Այսպիսով, մեկնվող բառերի, իմաստային առանձին կրկնությունների այս շղթան կիրարկվում է տարբեր դարերի մեկնիչների մոտ։ Յուրաքանչյուրն օգտվել և մեկնաբանել է յուրովի՝ դարին համապատասխան բառագանձով և իմաստով։ Մեկնիչների երկերում բառային, իմաստային կրկնությունները ոչ թե նսեմացնում, այլ, ընդհակառակը, առավել ընդգծում են նրանց կարողություններն ու հմտությունները, աստվածաբանական վերլուծական միտքը, երկերի գիտականությունը։ Մեկնություններն ուսումնասիրելիս պետք է հաշվի առնել նաև այն, որ Հայ Եկեղեցին ունի դավանաբանական կուռ համակարգ, որն էլ Եկեղեցու վարդապետը պարտավոր է կրել և անաղարտությամբ փոխանցել սերունդներին։ Հինկտակարանյան այս գրքի վերոնշյալ բոլոր մեկնությունները ևս ունեցել են այս գերխնդիրը։

ELYA SARIBEKYAN

THE INTERPRETATION OF "WHO IS THIS?" IN THE ARMENIAN EXEGETIC LITERATURE (COMPARATIVE ANALYSIS)

Keywords: interpretation, "Who is this?", Yeghishe, Hamam Arevelc'i, Grigor Narekac'i, Grigor Tat'evac'i, prototype, the book of Job, manuscript.

Chapters 38 and 39 of the Book of Job are known in Armenian exegetic literature by the "Who is this?" title because Job 38 begins with the words: *Who is this that darkeneth counsel by words without knowledge?* These two chapters of Job have been a constant inspiration to Armenian interpreters and hence have been interpreted by them. Commentaries by Armenian scholars Yeghishe, Hamam Arevelc'i and Grigor Narekac'i have survived to reach us. Grigor Tat'evac'i also surveys this passage in his interpretation of the Book of Job. The present survey views these interpretations of the authors mentioned by the method of comparison and collation. Each interpretation has been considered separately and compared with others. Grigor Narekac'i's "Who is this?" interpretation is of particular interest; it has been known so far as a single Venetian manuscript

whose original had been irretrievably damaged; lost words, sentences and lines made it incomprehendible. In Matenadaran, two manuscripts have been discovered, containing two similarly edited texts, enabling the recovery of the damaged passages of the Venetian manuscript.

ЕЛЯ САРИБЕКЯН

ТОЛКОВАНИЕ ВЫРАЖЕНИЯ ‘’КТО СЕЙ?” В АРМЯНСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ (СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ)

Ключевые слова: Толкование, “Кто сей?”, Егише, Амам Аревелци, Григор Нарекаци, Григор Татеваци, прототип, книга Иова, рукопись.

В армянских толкованиях главы 38-39 книги Иова известны под названием “Кто сей?”, т.к. 38-ая глава начинается именно этими словами: “Кто сей, омрачающий Провидение словами без смысла?”. Эти главы послужили источником вдохновения для многих армянских толкователей и были интерпретированы ими. До нас дошли комментарии этого отрывка, сделанные Егише, Амамом Аревелци, Григором Нарекаци. Григор Татеваци в своей интерпретации на книгу Иова тоже касается этого отрывка.

В данной статье проанализированы названные комментарии при помощи сравнительного метода. Особенно ценно толкование Григора Нарекаци на отрывок “Кто сей?”. Оно дошло до нас в единственной венецианской рукописи; сей кодекс содержит много контаминированных мест (отсутствуют целые предложения, строки, слова), которые зачастую невозможно восстановить и понять. В Матенадаране им. Маштоца удалось обнаружить две рукописи, содержащие этот текст (возможно списанный один с другого), предоставляющие возможность восстановления поврежденных частей венецианской рукописи.

ՎԵՐԱ ՍԱՀԱԿՅԱՆ

«ԹԵՇՔԻԼԱԹ-Ը ՄԱԽՍՈՒՍԱ» ԿԱԶՄԱԿԵՐՊՈՒԹՅՈՒՆԸ ԳՐԻԳՈՐ ԿԵՐԿԵՐՅԱՆԻ ԵՒ ՖԻԼԻՊ ՍՏՈԴԴԱՐԴԻ ՈՒՍՈՒՄՆԱՍԻՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐՈՒՄ

Բանալի բառեր՝ *«Միություն և Առաջադիմություն», Հայոց ցեղասպանություն, Զավեն պատրիարք, Գրիկեր, Ս. Հակոբյանց վանք, Երուսաղեմ:*

«Թեշքիլաթ-ը մախսուսա» գաղտնի կազմակերպության մասին հանրությունը տեղեկացավ միայն երիտթուրքերի դատավարությունների ընթացքում: Այս դատավարությունները կարևոր են մի քանի առումներով. նախ դրանց շրջանակներում է հավաքվել Հայոց ցեղասպանության վերաբերյալ պաշտոնական վավերագրերի ու վկայությունների մի մասը, ինչպես նաև բացահայտվել են այս կազմակերպության գոյության և գործունեության մի շարք մանրամասներ:

Քեմալականների իշխանության գալով, սակայն, ստեղծվեցին քաղաքական այնպիսի պայմաններ, որոնց արդյունքում կասեցվեցին դատավարությունները, իսկ դատավարության ընթացքում ձեռք բերված վավերագրական նյութերն ամբողջությամբ դրվեցին փակի տակ[1]: Ուստի՝ մինչև 1940-ական թվականները Հայոց ցեղասպանության և «Թեշքիլաթ-ը մախսուսայի» թեման, բացառությամբ եզակի դեպքերի[2], օսմանյան պաշտոնական վավերագրերի լույսի ներքո երբևէ չի ուսումնասիրվել:

1918 թ. Պոլսում Զավեն պատրիարքի և մի խումբ բանիմաց մասնագետների ջանքերով ստեղծվել էր տեղեկատու դիվան (Հայ տեղեկատվության գրասենյակ), որը Օսմանյան վերջին խորհրդարանի ստեղծած հանձնաժողովներին զուգահեռ հավաքել էր վավերագրեր ու վկայություններ, իսկ դատավարությունների ընթացքում իրականացրել

---

[1] «*Ժամանակ*», օրաթերթ, Պոլիս, 1919, թիվ 32 (278): Վավերագրերի գտնվելու վայրի մասին տե՛ս նաև **Գրիկէր**, *Եոզղատի հայասպանութեան վաւերագրական պատմութիւնը*, Նիւ Եորք, 1980, էջ 33:

[2] Օսմաներեն վավերագրերի որոշակի քանակ պահվում էր տարբեր մարդկանց մոտ: Մի մասը հետագայում կարողացել են հավաքել հայերը՝ դրանց հիման վրա կատարելով ուսումնասիրություններ: Ուրիշները անձնական արխիվային նյութերի մաս կազմելով, տարիներ անց ի պահ են հանձնվել այլևայլ արխիվներ, այդ թվում՝ Մաշտոցյան Մատենադարան: Դրանց մասին կխոսենք առանձին հոդվածում:

էր դատավարության ամբողջական նյութի պատճենում[1]*: 1922 թ. Զավեն պատրիարքը, քեմալականների քաղաքական կեցվածքից անհանգստացած, որոշում է արխիվը (շուրջ 24 հաստափոր ծրար) տեղափոխել Երուսաղեմ*[2]*: Ս. Հակոբյանց վանքի մատենադարանում ի մի բերված թուրքական պաշտոնական այս վավերագրերի*[3] *առաջին ուսումնասիրողն է դառնում Գրիգոր վարդապետ Կերկերյանը (Գրիկեր)*[4]*:*

1940-ական թվականներից նա անձամբ սկսել էր հավաքել վավերագրեր՝ Ցեղասպանության տարիներին սպանված հայ հոգևորականության թեման ուսումնասիրելու նպատակով[5]*: Շուրջ քսան տարի տևած հետազոտության արդյունքում 1965 թ.՝ Մեծ Եղեռնի հիսունամյա տարելիցին ընդառաջ, նա տպագրության է հանձնում մեծածավալ մի հոդված*[6]*, որտեղ օսմաներեն պաշտոնական վավերագրերի հիման վրա ներկայացնում է «Թեշքիլաթ-ը մախսուսա» կազմակերպության կառուցվածքը, անդամներին, նրանց գործունեությունը, կազմավորման նպատակները և այլ մանրամասներ: Ավելի ուշ նա պատրաստում է մեկ մեծ մենագրություն՝ վերնագրված «Արմենոցիդ», որը, ցավոք, մնում է անտիպ և այժմ էլ պահվում է Երուսաղեմի Ս. Հակոբյանց վանքի ձեռագրատանը*[7]*: Բացի դրանից իր՝ «Եոզղատի հայասպանութեան*

---

[1] Տվյալ պետության սահմանադրական նորմերին համապատասխան՝ գործի նյութերին կարող են ծանոթանալ և պատճեններ ստանալ դատական վարույթի կողմերը՝ հայցվոր, պատասխանող, ինչպես նաև՝ երրորդ կողմի ներկայացուցիչները, որի շահերը կամ իրավունքները վիճարկվում են դատական գործընթացում: Հայկական կողմը պատճենել է նյութերը, քանի որ ճանաչվել է հայցվոր կողմ:

[2] **Զաւէն արքեպ.**, *Պատրիարքական յուշերս, վաւերագիրներ եւ վկայութիւններ*, Գահիրէ, 1947, էջ 302:

[3] Երուսաղեմում պահվող վավերագրերի մասին տե՛ս **Մուրադյան** Ս., «Թուրքական արխիվներում Հայոց ցեղասպանությանը վերաբերող վավերագրերի գոյության հարցի շուրջ», *Մերձավոր և Միջին Արևելքի երկրներ և ժողովուրդներ*, XXIV, Երևան, 2005, էջ 210-217:

[4] **Գրիկեր** (**Գրիգոր Վարդապետ Կերկերյան**, 1911 թ., Կյուրին (Սեբաստիայի նահանգ) – 1988 թ., Նյու Յորք)՝ պատմաբան, թուրքական պաշտոնական վավերագրերի ուսումնասիրող, հեղինակն է «Եոզղատի հայասպանութեան վաւերագրական պատմութիւնը» ուսումնասիրության (1980):

[5] http://www.haberdar.com/gundem/iii-ordu-kumandani-mahmut-kamil-pasa-ermenileri-saklayanlar-evlerinin-onunde-idam-edilecek-evleri-yakilacak-h50928.html

[6] **Գ.Կ.Վ.** (Գրիգոր վարդապետ Կերկերյան), «Թէշքիլաթի մահսուսէ», «*Յուսաբեր*», օրաթերթ, բացառիկ թիւ՝ նուիրուած ապրիլեան եղեռնի յիսնամեակին, 1915-1965, Գահիրէ, էջ 5-35:

[7] Անտիպ այս շխատանքը վերնագրված է՝ «Արմենոցիդ», թղթապանակը՝ ″Teşkilat-ı Mahsusa, Dossier LXXXVI″: Թվայնացված տարբերակը մեզ է տրամադրել Միհրան Մինասյանը, որին հայտնում ենք խորին շնորհակալություն:

վաւերագրական պատմութիւնը» հաստափոր գրքում, հենվելով պաշտոնական վավերագրերի վրա, նա վերլուծում ու ներկայացնում է կազմակերպության հակահայկական գործունեության մի շարք մանրամասներ, որոնք ևս առանցքային են «Թեշքիլաթ-ը մախսուսայի» ուսումնասիրության համար:

Եթե «Յուսաբեր» օրաթերթի բացառիկ համարի մեջ Գրիկերի ուսումնասիրությունը հիմնականում օսմաներեն պաշտոնական վավերագրերի շրջանակում էր, ապա «Արմենոցիդ» վերնագրված անտիպ ուսումնասիրության հիմքում Ցեղասպանության վերաբերյալ տարբեր երկրների դիվանագիտական վավերագրեր են: Հետաքրքիր է, որ «Յուսաբեր» օրաթերթի այս հոդվածը երկար տարիներ աննկատ է մնացել: Գրված լինելով բացառապես Ս. Հակոբյանց վանքի օսմաներեն արխիվային նյութերի հիման վրա՝ այն պարունակում է նաև որոշ վավերագրերի լուսապատճենները, որոնք բացառիկ վկայություններ են «Թեշքիլաթ-ը Մախսուսայի» ցեղասպան ջոկատների կազմավորման և Հայոց ցեղասպանության ուսումնասիրության համար: Դրանց առկայությունը առավել է կարևորվում, քանի որ ներկայումս նույն վավերագրերի բնօրինակները Թուրքիայի Հանրապետության «Օսմանյան արխիվում» չսպասարկվող նյութերի մեջ են[1]:

Գրիկերին զուգընթաց «Թեշքիլաթ-ը մախսուսայի» վերաբերյալ մեկ այլ ուսումնասիրություն է սկսում Ֆիլիպ Հենրի Ստոդդարդը, որը դառնում է նրա դոկտորական ատենախոսության թեման: Չնայած մինչև 1990-ական թվականները ատենախոսությունը մնում է անտիպ, սակայն բավական մեծ տարածում է ստանում որոշ պատմաբանների շրջանում, քանի որ հեղինակը չէր անդրադարձել կազմակերպության մասնակցությանը Հայոց ցեղասպանության իրականացմանը: Այդ բացթողումը հասկանալու համար կարևոր է այստեղ քննել թեմային անդրադառնալու հեղինակի դրդապատճառները և գրելու ժամանակաշրջանը:

Ֆ. Ստոդդարդը՝ ԱՄՆ Մերձավոր Արևելքի և Հարավային Ասիայի տեղեկատվության և հետազոտության բյուրոյի վերլուծաբան, 1947 թ. հիմնադրված ԱՄՆ Կենտրոնական հետախուզական վարչության հետախույզ էր: Կարելի է ենթադրել, որ ուսումնասիրության մոտիվացիան թուրք-ամերիկյան նոր ձևավորվող հարաբերություններն էին: Այն գրի առնելու նպատակը ոչ թե պատմական հանգամանքների և փաստարկների վերլուծությունն էր, այլ թուրք և արաբ ժողովուրդների հետախուզական ավանդույթներին, խորքային պետության գաղափարաբանությանը խորապես ծանոթանալն ու դրանք հասկանալն էր:

---

[1] **Գ. Կ. Վ.**, «Թէշքիլաթի մաճսուսէ», էջ 7:

Թեշքիլաթի կազմավորման նպատակներին անդրադառնալիս հեղինակն այն մեկնաբանել է որպես «Թուրքիայում իրական կառավարության (fili olarak bir hükümetin yokluğu nedeniyle) բացակայության պատճառով, Եվրոպայի ճնշման ներքո փլուզվող երկրի համար պայքարող մարդկանց խումբ»[1]: Ըստ այդմ՝ Ստոդդարդը տարանջատել է թեշքիլաթականների գործունեության չորս ենթաբաժին.

1. Պառակտիչ ուժերի դեմ պայքար. ազգայնական և անջատողական ուժերի և թշնամու շփման չեզոքացում:

2 Անգլիայի, Ֆրանսիայի և այլ երկրների վերահսկողության ներքո գտնվող Օսմանյան կայսրության տարածքներում լրտեսների տեղակայում:

3. Ռուս-հայկական համագործակցության խափանում, և Ռուսաստանի մուսուլման թուրքերի մեջ խռովությունների բարձրացում:

3. Տարաբնույթ ռազմական գործողությունների իրականացում, այդ թվում՝ հարձակում, դիվերսիաների կազմակերպում, թշնամու հաղորդակցման կապի ոչնչացում[2]*:*

Ստոդդարդը հատկապես շեշտում է կազմակերպության ստեղծման անհրաժեշտությունը արաբ «անջատողականների» դեմ պայքարում: Հետազոտության միակողմանիությունը ականառու է արաբների նկատմամբ հեղինակի դիրքորոշմամբ, որը նրանց դիտում է որպես կայսրության ներքին թշնամիների և հայրենիքի դավաճանների[3]*: Հեղինակը չի կարևորել կայսրության ժողովուրդների ազգային-ազատագրական պայքարը: Միակողմանի վերաբերմունքը նկատելի է նաև Թալեաթի, Էնվերի և Ջեմալի՝ ստոդդարդյան բնութագրումներում, ըստ որի՝ վերջիններս հայրենասերներ էին, իսկ արաբ ժողովուրդն ընդհակառակը՝ դավաճան*[4]*: Թեպետև Ստոդդարդը չի նշում Թեշքիլաթի հիմնադրման ճշգրիտ թվականը, սակայն գրում է, որ 1913 թվականից արաբ ապստամբների դեմ պայքարը հիմնականում Էնվերն իրականացրել է թեշքիլաթականների միջոցով, որի հիմնական նպատակը հետագայում, պատասխանատվությունից խուսափելն էր*[5]*:*

Ատենախոսությունը գրելիս Ֆ. Ստոդդարդը արխիվային նյութերից օգտվելու թույլտվություն չի ստացել[6]*: Նրա ուսումնասիրության գլխավոր*

---

[1] **Philip H. Stoddart**, Teşkilat-ı Mahsusa, İstanbul, 2015, էջ 9-10:

[2] Նույն տեղում, էջ 15-16, 72-73:

[3] Նույն տեղում, էջ 18-19:

[4] Նույն տեղում, էջ 19:

[5] Նույն տեղում, էջ 67:

[6] **Osman Köker**, *Virgül*, Kasım 1997, էջ 33-35:

սկզբնաղբյուրը Քուշչուբաշը Էշրեֆի[1]՝ «Հայբերյան նոթերն»[2] են եղել:

Էշրեֆը Աբդուլ Համիդ Երկրորդի լիազոր (kuşçubaşı) չերքես Մուստաֆա Նուրի բեյի որդին էր, որի նոթերը սկսվում են 1916 թ. օգոստոսի սկզբից և ավարտվում իրեն տրված հանձնարականները կատարելու ընթացքում՝ մինչև Մալթա տեղափոխվելը, անգլիացիներին հանձնվելու և Կահիրեում հարցաքննության հատվածի նկարագրմամբ: Հեղինակը դրանք գրի էր առել Մալթայում 1920-ական թվականների աքսորի տարիներին: Այս հուշերը հետագայում մի քանի գրքով հրատարակել էր Ջեմալ Քութայը: Ավելի ուշ՝ Ստոդդարդը Ջեմալ Քութայից գնել էր դրանք և գործածել իր հետազոտական աշխատանքում, իսկ հետո տպագրել առանձին գրքով: Հատկանշական է, որ իրարից բավական տարբեր են միևնույն հեղինակի հուշերը՝ տպագրված երկու տարբեր անձանց կողմից: Ստոդդարդն ինքն էլ հաճախ դժգոհել է թուրք հրատարակիչների աշխատանքից՝ մեղադրելով նրանց՝ հուշագրություններ գրելիս կամ դրանք հրատարակության պատրաստելիս չափազանցությունների գիրկն ընկնելու մեջ:

Կարևոր է նկատել, որ ուսումնասիրությունը արվել է Քուշչուբաշը Էշրեֆի կենդանության օրոք, որը այդ ժամանակ Թուրքիայի բարձրաստիճան պաշտոնյաներից մեկն էր: Այս կարևոր փաստով պայմանավորված՝ Ցեղասպանության հարցը չէր կարող ատենախոսության մեջ քննության առարկա դառնալ:

Թուրք հետազոտողներն, անդրադառնալով թեմայի ընտրության Ստոդդարդի շարժառիթներին, մասնագիտական նախասիրությունից առավել շեշտում են հենց քաղաքական դրդապատճառները՝ կապելով այն 1950-ականներից սկսվող թուրք-ամերիկյան հարաբերությունների մերձեցման հետ: Այս հարաբերությունները սկիզբ էին առել ԺՀԿ –ի (CHP) ԱԳՆ Հասան Սաքանի միջնորդությամբ, իսկ «Մարշալի ծրագրի» շրջանակներում նկատվել էր առավել մերձեցում: Թեմայի ընտրությունը կապելով 1952 թ. Թուրքիայի՝ ՆԱՏՕ-ի անդամ դառնալու հետ՝ թուրք հետազոտող Թիբեթ Ինալը գրում է. «Այդ խորհրդավոր ամերիկացին Ֆորդ հիմնադրամի օժանդակությամբ Վաշինգտոն-

---

[1] **Քուշչուբաշը Էշրեֆ**. կազմել է «Արաբական հեղափոխական կոմիտե» (Arap Ihtilal Cemiyeti) խմբակցությունը, որը գործողություններ է իրականացրել Մեդինեի շրջանում: Վերադառնալով Իզմիր՝ Սելիմ Սամիի և Չերքես էթհեմի եղբայր Չերքես Ռեշիդի և այլոց մասնակցությամբ կազմավորել է «Միություն և առաջադիմություն» կուսակցության Իզմիրի մասնաճյուղը: Համագործակցել է նաև Չաքըրջալը Մեհմեդի հետ, որ Աբդուլ Համիդի հակառակորդ ավազակապետերից էր: 1908 թ. հեղաշրջման շնորհիվ ստանալով փադիշահի ներումը՝ ստանձնել է Իզմիրի շրջանի ավազակներին գլխավորելու պաշտոնը: Ավելի մանրամասն տե՛ս **Osman Köker**, նշվ. աշխ. , էջ 34:

[2] **Eşref Kuşçubaşısı**, *Hayber'de Türk Cengi, yayına hazırlayan Philip H. Stoddard, H.Basri Danışman*, İstanbul 1997.

Անկարա-Ստամբուլ, Վաշինգտոն-Եգիպտոս հարաբերություններն էր կարգավորում՝ հանդիպումներ ունենալով Թուրքիայի և Եգիպտոսի նախկին թեշքիլաթականների հետ, այդ թվում ՝ Էշրեֆ Քուշչուբաշը, Ազիզ ալ Մըսրը, Ջյուբեյդա Շափիլը, Ահմեդ Սալիհ Հարբ, Հիլմի Մուսալլիմի, Սաթվեթ Լյութվի Թոզան, Համզա Օսման էրքան և այլն»[1]:

Այլևս կասկած չի մնում, որ Ստոդդարդը չանդրադարձավ Հայոց ցեղասպանության մեջ Թեշքիլաթի ունեցած դերին, քանի որ հետազոտությունն իսկապես հետախուզական բնույթ ու նպատակ ուներ և, հետևաբար Ցեղասպանության հարցի շոշափումը կարող էր հակասել ԱՄՆ-Թուրքիա շահերին:

Ստոդդարդի քաղաքականացված ուսումնասիրությունը խիստ ակնհայտ է դառնում նաև այն առումով, որ նա չի գործածել օսմանյան պաշտոնական վավերագրեր, դիվանագիտական փաստաթղթեր, 1919-1920 թթ. տեղի ունեցած երիտթուրքերի դատավարության նյութերը պատշաճ քննության չի ենթարկել, չի քննել նաև դատավարության վերաբերյալ ժամանակի մամուլի հրապարակումները, չի ներառել Ցեղասպանության վերապրողների որևէ հուշագրություն: Սրանք մեծարժեք վկայություններ են Մեծ Եղեռնի տարիներին Թեշքիլաթի ունեցած դերի քննության համար:

Ինչ վերաբերում է դատավարություններին, Ֆ. Ստոդդարդը դրանց անդրադառնում է խիստ հպանցիկ[2]՝ բնութագրելով որպես «Երիտթուրքերի՝ 1913-1918 թթ. քաղաքականությունն ու գործունեությունը քննության ենթարկող մի գործընթաց, որն արվում էր «Միություն և առաջադիմություն» կուսակցության վարկանիշն իջեցնելու, մնացած ուժը ոչնչացնելու նպատակով»[3]: Ապա, անդրադառնալով կազմված հանձնաժողովների հարցաքննություններին, ի բաց առնելով «Մազհարի հանձնախմբի» հարցաքննությունները (դրանց մանրամասն անդրադառնում է Գրիկերը[4]) գրում է, որ հարցաքննվողների մեծ մասը Թեշքիլաթի վերաբերյալ տեղեկություններ չեն ունեցել[5]: Դատավարության գործընթացին և հանձնաժողովների աշխատանքներին անդրադառնալիս որպես սկզբնաղբյուր է գործածել 1933 թ. տպագրված խորհրդարանի ոչ ամբողջական՝ կիսատ արձանագրություններից մեկը[6], դրա հիման վրա արձանագրելով, որ «Հինգերորդ հանձնաժողովը»

---

[1] **Tibet İnal,** ″Philip H. Stoddard, Teşkilat-ı Mahsusa″, *Journal of History School (JOHS*), June 2015, Year 8, Issue XXII, էջ 621:

[2] **Philip H. Stoddart,** *Teşkilat-ı Mahsusa,* էջ 63-67:

[3] Նույն տեղում, էջ 63:

[4] **Գ. Կ. Վ. ,** «Թէշքիլաթի մահուսէ», էջ 5-7:

[5] **Philip H. Stoddart,** *Teşkilat-ı Mahsusa,* էջ 64-65:

[6] Meclis-i Mebusan Zabıtaları, 3. Meclis. 5 toplantı, İst. 1334. Հղումը՝ ըստ **Philip**

(հարցաքննություն իրականացնող հանձնաժողովներից մեկն էր) էնվեր, Թալեաթ և Ջեմալ փաշաներից ցուցմունք չստանալով և ձեռք չբերելով որևէ ապացույց, «նախարարների և կազմակերպության միջև չկարողացավ որևէ կապ և առնչություն գտնել»[1]: Ստոդդարդը առանձին քննության չի ենթարկում Ռազմական նախարարության ենթակայության ներքո գործող կառույցի վերաբերյալ փաստաթղթերի անհետացման փաստը, որի մասին տեղեկանում ենք դատավարության նյութերի արձանագրություններից:

Բնութագրելով հարցաքննության երկու կողմերին (նկատի ունի հարցաքննիչ հանձնաժողովի քննիչներին և հարցաքննվողներին) որպես կատարյալ անտեղյակների, Ֆ. Ստոդդարդը կարծում է, որ այնուամենայնիվ նրանց արած եզրակացությունները ճիշտ էին այն առումով, որ Թեշքիլաթը գաղտնի կառույց էր, իրականացնում էր հետախուզություն և հակահետախուզություն, գտնվում էր Ռազմական նախարարության ենթակայության ներքո, որևէ այլ նախարարություն դրա մասին տեղյակ չէր և այն ուներ առանձին բյուջե[2]:

Մյուս կողմից Ստոդդարդի այս աշխատանքը կարևոր է Թուրքական խորքային պետության ուսումնասիրության տեսանկյունից: Նրանում մատչելի ձևով ներկայացված են Ֆրանսիայի, Ռուսաստանի, Անգլիայի և Իտալիայի վերահսկողության ներքո գտնվող իսլամական աշխարհը միավորելու, պանիսլամիզմի և պանթյուրքիզմի գաղափարախոսությունների տարածման և նշված երկրներում իսլամական հեղափոխական կոմիտեների կազմավորման մանրամասները:

Կարևոր է նկատել, որ Ստոդդարդի ուսումնասիրությունը շատ հստակ ցույց է տալիս, որ «Թեշքիլաթ-ը մախսուսան» Աբդուլ Համիդի ձևավորած պարտիզանական ջոկատների և լրտեսության նորացված շարունակությունն է: Թեև Ստոդդարդը չի ներկայացրել որակական այն փոխակերպումները, որոնք մի քանի քայլ առաջ են տվյալներ հավաքագրելուց, նախապատրաստված գործողությունը խափանելուց և սադրանքներ լարելուց:

Իթթիհադականների ղեկավարմամբ և մասնակցությամբ հետախուզական ցանց լինելուց զատ «Թեշքիլաթ-ը մախսուսան» կազմակերպում է արդեն ինքնապաշտպանական, զինվորական գնդեր Թիրեբոլուում և Բալկաններում, իսկ բանտարկյալներից՝ հատուկ ջոկատներ սեփական երկրի քաղաքացիներին ցեղասպանելու և ազգայնացված պետության հիմքերը դնելու նպատակով: Աբդուլհամիդյան լրտեսական ցանցը իթթիհադականների գլխավորությամբ ստանում է զինվորական գաղտնի կառույցի կարգավիճակ:

H. Stoddart, *Teşkilat-ı Mahsusa,* էջ 64-65, 233, 263:

[1] **Philip H. Stoddart,** *Teşkilat-ı Mahsusa, էջ 65:*

[2] *Նշվ. աշխ., էջ 66:*

Նախկին լրտեսական ցանցը վերածվում է բազմաշերտ խորքային պետության, որի նպատակն էր՝ բնիկ ժողովուրդների պատմական հայրենիքը նվաճելու և ցեղասպանելու ճանապարհով թուրք ժողովրդին ապահովել հայրենիքով: Իր կատարած ուսումնասիրությունների արդյունքում, 1963 թ. Ստոդդարդը, «Փրինսթոն» (Princeton) համալսարանում պաշտպանում է ատենախոսությունը, իսկ ամբողջ հավաքած արխիվը իր հետ տեղափոխում ԱՄՆ: Միայն երեսուն տարի անց գիտական լայն շրջանակները հնարավորություն են ստանում ծանոթանալու «Թեշքիլաթ-ը մախսուսայի» գործունեության ստոդդարդյան վերլուծությանը[1]:

Կարծում ենք՝ սա ևս աննպատակ չէր և կապված էր առաջին հերթին տարածաշրջանային փոփոխությունների հետ: Ինչպես գիտենք, փլուզվել էր Խորհրդային Միությունը, իսկ նախկին խորհրդային թյուրքալեզու ժողովուրդների նկատմամբ հավակնություններ ուներ Թուրքիան: Թուրքիայի բարձրաստիճան պաշտոնյաները քայլեր էին կատարում տարածաշրջանում գերիշխող դիրքեր ունենալու ուղղությամբ: Այդ գործընթացում կարևոր էր դառնում նաև Հայաստանի Հանրապետության հետ հարաբերությունը, որտեղ առկա էր Ցեղասպանության ճանաչման և հատուցման խնդիրը:

Քանի որ Թեշքիլաթի համակողմանի ուսումնասիրությունը ցույց տվեց, որ այն առանցքային նշանակություն է ունեցել Ցեղասպանության իրականացման գործում և ամբողջացնում է Մեծ Եղեռնի՝ պետական ծրագիր լինելու փաստը, ուստի հետխորհրդային շրջանում Թուրքիայում առաջ եկավ «Թեշքիլաթ-ը մախսուսա» կազմակերպությանը վերստին անդրադառնալու դրդապատճառ[2]:

1965 թ. «Յուսաբեր» օրաթերթում Գրիկերի տպագրած, բայց և մոռացության մատնված ուսումնասիրությունը, որը գրվել էր ռազմական դատարաններին ներկայացված և հետագայում էլ Երուսաղեմ տեղափոխված օսմանյան պաշտոնական վավերագրերի, դատավարության նյութերի հիման վրա[3], Ստոդդարդի տեսակետների հակակշիռն է այս հարցում: Ցավոք, հավանաբար ծավալի սահմանափակումների պատճառով, Գրիկերի հոդվածում թեև մեջբերված են վավերագրերի մեծ մասի թարգմանությունները, սակայն առանցքային նշանակություն ունեցող լուսապատճենները խիստ սահմանափակ են:

Հայոց ցեղասպանության մեջ «Թեշքիլաթ-ը մախսուսայի» մասնակցու-

---

[1] **Tibet İnal**, *Philip H. Stoddard*, էջ 621:

[2] Ստոդդարդն իր ատենախոսության 2015 թ. վերահրատարկության մեջ առաջին հրատարակության մասին գրում է, որ 1993 թ. այն թարգմանվել է վատ թուրքերենով և հրատարակվել իր անգիտությամբ:

[3] **Գրիկեր,** «Յուսաբեր», օրաթերթ, էջ 5-35:

թյան հարցում առանցքային նշանակություն ունի 1919 թ. ապրիլի 12-ի նիստը: Այս նիստի ընթացքում ընթերցված զեկուցումները, պաշտոնական մեղադրական եզրակացությունների մեծ մասը, վերաբերում են կազմակերպության գործունեությանն ու նրա առջև դրված ծրագրերին: Ըստ ապրիլի 12-ի պաշտոնական ամբաստանագրի՝ 1914 թ. հուլիս ամսվա ընթացքում, զորակոչի հրամանից անմիջապես հետո, տեղի է ունեցել Կոմիտեի երեք ազդեցիկ անդամների գաղտնի ժողովը: Գրիկերի ուսումնասիրության մեջ մանրամասն քննության են առնված 1919 թ. դատավարության վավերագրերը[1], որոնց համաձայն «Թեշքիլաթ-ը մախսուսայի» գնդերը վերջնականորեն կազմավորվել են 1914 թ. վերջին հինգ ամիսների ընթացքում, իսկ արդեն 1915 թ. ընթացքում դրանք սկսել են կատարել իրենց առջև դրված հանձնարարականները, որից էլ պարզ է դառնում, որ այդ գնդերը ստեղծված են եղել որպես բնաջնջման ծրագրի հիմնական գործիք:

Հոդվածի մեջ Գրիկերը տեղեկություններ է հաղորդում «Մազհարի հանձնախմբի» հարցաքննությունների, դատավարության ընթացքի, դատավարությանը ներկայացված եզակի վավերագրերի, բանտերից հանցագործներին ազատ արձակելու կարգի և այլ մանրամասների մասին:

Հենվելով դատավարության ընթացքում ներկայացված և Գրիկերի գործածած վավերագրերի վրա՝ կարող ենք վստահաբար նշել, որ դրանք հստակ ապացույցներ են Ցեղասպանության պետական ծրագրի, այն իրագործելու հիմնական մշակված մեխանիզմի և Ցեղասպանությունն իրագործելու մեջ «Թեշքիլաթ-ը մախսուսայի» գործուն մասնակցության:

Ինչպես Գրիկերի այս հոդվածում, այնպես էլ Երուսաղեմի պատրիարքարանում պահվող նրա արխիվի անտիպ ուսումնասիրությունների մեջ գործածված վավերագրերի համաձայն՝ «Թեշքիլաթ-ը մախսուսան»՝ որպես եղեռնագործ ջոկատների միություն, վերակազմավորվել է Թուրքիայի՝ պատերազմի մեջ մտնելու մասին գաղտնի պայմանագրի ստորագրումից անմիջապես հետո՝ հայերի դեմ ծրագրված կոտորածներն իրականացնելու նպատակով:

Ուստի, գաղտնի այս կազմակերպության և՛ հետախուզական ճյուղի և՛ ցեղասպան ջոկատների ուսումնասիրման համար հարկավոր է զուգակցել երկու աղբյուրի տեղեկությունները գործածել երկու աղբյուրները միաժամանակ: Դրանք չեն հակասում միմյանց, այլ յուրաքանչյուրը իր ուսումնասիրության առանցքում մանրամասն բնութագրում է «Թեշքիլաթ-ը մախսուսա» անվան ներքո գործող երկու կազմակերպության գործունեությունը:

[1] Նույն տեղում, էջ 5-10, 28, 33-35, 33:

VERA SAHAKYAN
THE ORGANIZATION “TEŞKİLAT-I MAHSUSA” IN THE WORKS OF GRIGOR KERKERYAN AND PHILIP STODDART

Keywords: “Union and Progress”, the Armenian Genocide, Patriarch Zaven, Kriger, St. James Monastery, Jerusalem.

The organization “Teshqilat Mahsusa” has been presented differently by different authors. Pro-Turkish authors describe the organization as a special detachment created during the First World War to fight in the most dangerous areas. Other studies insist that the organization was established to carry out the Armenian Genocide. In this regard, the examination of the documents related to “Teshqilat Mahsusa” is very important. Numerous documents were collected from the trials of Young Turks in **1919-1920**. Armenian researcher Grigor Vardapet Kerkeryan was the first who studied the documents kept at the St. James Monastery in Jerusalem. The other author who studied the topic is Philip Henry Stoddard. This article compares these two studies and attempts to explain the contradictory opinions expressed in them.

ВЕРА СААКЯН
ОРГАНИЗАЦИЯ ‘’ТЕШКИЛАТ И МАХСУСА” В ИССЛЕДОВАНИЯХ ГРИГОРА КЕРКЕРЯНА И ФИЛИПА СТОДДАРДА

Ключевые слова: «Союз и прогресс», Геноцид армян, Патриарх Завен, Грикер, монастырь Святого Иакова, Иерусалим.

Организация ‘’Тешкилат и Махсуса’’ у разных авторов представлена поразному. Турецкие авторы ее представляют как отряд особого назначения, организованный в годы Первой мировой войны, с целью борьбы в самых опасных районах. Другие исследования настаивают на том, что организация была основана с целью осуществления Геноцида армян.

В данном случае важно рассмотрение документов, касающихся организации ‘’Тешкилат и Махсуса’’. Большое количество документов было собрано в **1919-20** годах, в период суда Младотурок. Армянский исследователь Епископ Григор Керкерян первым исследовал документы, хранившиеся в монастыре Святого Иакова в Иерусалиме. Следующий автор, обратившимся к теме – Филип Генри Стоддард, написавший свои исследования в виде тезисов, основываясь на материалах мемуаров и интервью бывших членов организации ‘’Тешкилат и Махсуса’’. В статье мы сравнили эти два исследования, попытались дать оценку противоречивым мнениям авторов.

ԱՆՈՒՇ ՍԱՐԳՍՅԱՆ

ՀՈՎՀԱՆՆԵՍ ԳՐՉԻ «ԵՐԿՆԱՅԻՆ ԵՐՈՒՍԱՂԵՄ» ՄԱՆՐԱՆԿԱՐԸ (Cheaster Beatty գրադարանի թիվ 551 ձեռագիր)[1*]

Բանալի բառեր՝ *Համառոտ Աստվածաշունչ, Զորեքկերպյան աթոռ, դրախտ, խորանների մեկնություններ, արմավենի, թվի խորհրդաբանություն, գույնի խորհրդաբանություն, Ներսես Շնորհալի, գեղագիտություն:*

XVII դարասկզբին Ամիդի (ներկայում Թուրքիայի Հանրապետության Դիարբեքիր քաղաքն է) գրչության կենտրոնը նշանավորվում է «աստուածաբան ճահանայ» *և* «գրչապէտ» *կոչումներով հայտնի Հովհաննես երեցի գործունեությամբ: Նրա աշխատանքների թվում է 1601 թ. Ամիդում գրված և այժմ Դուբլինի* Chester Beatty *գրադարանի արևմտյան ձեռագրերի հավաքածուում պահվող Համառոտ Աստվածաշունչը (DU551)[2]: Այս խորագրով ձեռագրերը աստվածաշնչյան պատմությունն ամփոփող ազգաբանական երկեր են[3]: Դրանց յուրահատկությունն այն է, որ շարադրանքն ուղեկցվում է գրաֆիկական և մանրանկարչական ձևավորմամբ ծառաղյուսակներով[4]: Մինչ այժմ հայտնաբերված տասնմեկ նկարազարդ Համառոտ ատվածաշնչերի շարքում (XVI-XIX դդ.)[5] մանրանկարչության տեսանկյունից*

[1*] Chester Beatty գրադարանի թիվ 551 ձեռագրի ուսումնասիրության և թվային էջերի ձեռքբերման համար շնորհակալություն եմ հայտնում Գալուստ Գյուլբենկյան հիմնադրամին ("Armenian Studies: Short Term Grants for PHD", 2013): Հոդվածի խմբագրման և օգտակար խորհուրդների համար շնորհակալ եմ դկտոր Էդդա Վարդանյանին:

[2] Ձեռագրի նկարագրությունը տե՛ս, **Der Nersessian S.,** *The Cheaster Beatty Library, A Catalogue of the Armenian Manuscripts*, v. 1.Text, Dublin, 1958, pp. 4-7: Այլ մանրամասները տե՛ս **Սարգսյան Ա.**, «Հովհաննես գրչապետի աշխատասիրած *«Համառաւտ Աստուածաշունչ»* ձեռագրերի (CBL551 և Մ10772) աղբյուրագիտական հենքը», *ԲՄ*, 22 էջ 152-157:

[3] Տե՛ս **Սարգսյան Ա.**, նշվ. աշխ., էջ 151-170:

[4] Ծառերը կազմված են անվանակիր բոլորակներից ու գծիկներից, սակայն Դավիթ թագավորի հայր Հեսսեից սկսած՝ կառույցը փոխվում է, և բոլորակներն ընդգրկվում են զուգահեռ իջնող գունավոր սյունակների մեջ: Գլխավոր ծառը ձևավորում են Ադամի ու Եվայի մեղսագործությունը պատկերող միջտեքստային մանրանկարը և աստվածաշնչյան նշանավոր անձանց՝ մեդալիոնների մեջ առնված պատկերները (Նոյ, Մովսես, Աբրահամ, Հակոբ, Դավիթ թագավոր և այլն, ինչպես նաև Էմանուել Քրիստոս և Վշտացյալ Քրիստոս պատկերագրությունն ունեցող դիմանկարները) և զարդագիծ բոլորակները:

[5] Տե՛ս **Սարգսյան Ա.**, նշվ. աշխ., էջ 168-170:

առանձնանում է Դուբլինի ձեռագիրը։ Այս ձեռագրի սկզբում Հովհաննես երեցը պատկերել է Երկնային Երուսաղեմի գաղափարն արտահայտող մի մանրանկար, որի քննությանն է նվիրված հոդվածը։

Ամբողջական էջը զբաղեցնող մանրանկարը բարդ հորինվածք ունի. վերին հատույթում պատկերված է Զորեքկերպյան աթոռին բազմած Ս. Երրորդությունը, որին շրջապատում են սերովբեներն ու անմարմին հրեշտակները (պատկերված են հրեշտակների գլուխները և թևերը), իսկ ներքևում՝ չորս գետերով, ծառերով ու ծաղիկներով Դրախտի պարտեզը (նկ. 1)։ Ըստ մեր հետազոտության՝ նմանատիպ պատկերագրությունը նորույթ է։ Այնուամենայնիվ, երկու հիմնական մոտիվներից Զորեքկերպյան աթոռը լայն տարածում ունի հայ արվեստում։ Հաճախ այն գտնում ենք մեկ այլ մոտիվի հետ զուկակցված։ Նշվածի հնագույն օրինակներից է Հոռոմոսի վանքի ժամատան գմբեթի անեւյան սալաքարի պատկերաքանդակը (XI դար)։ Տվյալ դեպքում Զորեքկերպյան աթոռին բազմած Քրիստոսին շրջապատում են երկու հրեշտակները, իսկ աթոռից ներքև հարթության վրա՝ առաքյալների ու հայրապետների երկշարը (ութ կերպար)[1]։ Հոռոմոսի վանքին նվիրված ուսումնասիրության մեջ արվեստաբան Էդդա Վարդանյանը հորինվածքը համարում է Երկրորդ Գալստի վաղագույն տարբերակներից մեկը, որը հարում է Քրիստոսի տիեզերական հաղթանակի և Երկնային Երուսաղեմի հաստատման գաղափարին[2]։

Ինչ վերաբերում է Դրախտի պարտեզի պատկերագրությանը, ապա նմանօրինակ մեկնաբանությունը հատուկ է միայն Հարանց վարքերի մանրանկարչությանը, որի հնագույն օրինակն է Ղրիմի Սուրբ Անտոնի վանքի վանական Թադեոս Ավրամենցի 1430 թվականին գրչագրած ձեռագիրը (Ե285)[3]։ Ավրամենցի տարբերակով Հարանց վարքերի «Որք դրախտի լեռան գտին» պատումն ուղեկցվում է մանրանկարով, որի դրվագներն արտահայտում են շարադրանքում զարգացող իրադարձությունները[4]։ Եւ

---

[1] Պատկերաքանդակի վերատպությունը տե՛ս *Horomos Monastery։ Art and History,* edited by **Vardanyan E.**, Paris, **2015**, p. **255**։

[2] **Vardanyan E.**, “The Sculpted Dome of Horomos Monastery Žamatun”, *Horomos Monastery։ Art and History,* edited by **Vardanyan E.**, pp. **255-262**.

[3] *Մայր ցուցակ ձեռագրաց Սրբոց Յակոբեանց*, կազմեց **Պողարեան Ն.**, հ. 2, Երուսաղէմ, **1967**, էջ **109-112**։

[4] Ըստ պատումի՝ Ներսես Շնորհալու կաթողիկոսության տարիներին (1166-1173 թթ.) վեց «եղբարք» (իմա՝ վանականներ) որոշում են գտնել դրախտը։ Վեց տարի արևելք են գնում ու հասնում են «ահաւոր» մի լեռան, ապա վեց ամիս զառիվեր են բարձրանում ու վերջապես դրախտի անմահության հոտն առնելով՝ «զմայլվում» են ու «զորանում»։ Հայտնվում է Տիրոջ հրեշտակն ու հայտնում, որ դրախտն այդ լեռան վրա է, և հոտն այնտեղից է բուրում, բայց դրախտ կարող են մտնել միայն աշխարհի վախճանից ու դատաստանի օրից հետո։

ահա Դրախտի լեռը պատկերող դրվագում գտնում ենք քննվող մանրանկարի Դրախտի պատկերի նախատիպը (նկ. 2)։

Հովհաննես երեցի՝ Հարանց վարքեր նկարազարդելու առաջին փորձը Կեսարիայի Ս. Կարապետ վանքի Նոր գրադարանի ներկայումս կորված ձեռագիրն է (թիվ 9)[1]։ Հիշատակարանից հայտնի է, որ նրա տրամադրության տակ է եղել Ավրամենցի ձեռագիրը։ Այն Հովհաննեսի ձեռքում է հայտնվել Ամիդի առաջնորդ Սրապիոն Ուռհայեցու շնորհիվ (1592-1603), ով, 1591 թվականին ուխտագնացության մեկնելով Երուսաղեմ, պատրիարք Դավիթ արքեպիսկոպոսից ընդօրինակելու նպատակով խնդրել է այն։ Երկար ժամանակ Հովհաննեսի մոտ մնալուց հետո Ուռհայեցին ի վերջո համձնաբարել է օրինակել ձեռագիրը, որն ավարտում է 1599 թվականին «Ապա հրամայէ առ անարժան ի գրչաց, գրել զսուրբ Վարս հարանց ըստ նոյն աւրինակի, որ ի վեր էր բան կար իմ...»[2].։

Այսպիսով, Հովհաննեսը, Դրախտի պատկերագրությունը փոխառելով անմիջականորեն Ավրամենցի ձեռագրից, որոշակի ձևափոխություններ է ենթարկել։ Մեզ հետաքրքրում են այդ փոխակերպումները, որոնք, ըստ էության, ինքնանպատակ չեն։

Թե՛ «Որբ զդրախտի լեառն գտին» մանրանկարում և թե՛ «Երկնային Երուսաղեմի» Դրախտի տեսարանում, իբրև պարտեզի գլխավոր մոտիվ, ընդգծված են ծառերը։ Նույն կերպ դրանք առանձնանում են նաև «Երկնային Երուսաղեմի» ընդհանուր հորինվածքում. ծառերը ձգվում և հատում են Ս. Երրորդության գահը շղթայող ամպերը։ Նախատիպ տարբերակում ծառերի խիտ դասավորությունը հուշում է, որ դրանք պարզապես պարտեզի գաղափարի արտահայտման միջոց են։ Այնինչ, «Երկնային Երուսաղեմ» մանրանկարում ընկալվում են ոչ թե մեկ ամբողջություն, այլ առանձին միավորներ։ Այս ծառերը

Նրանցից մեկը, որը նաև պատմողն է, առաջարկում է վերադառնալ ու պատմել տեսածն աշխարհին, սակայն մյուս վանականները չեն համաձայնում: Այդ մեկը գալիս ու պատմում է ամենը Ներսես Շնորհալուն, իսկ լեռան ստորոտում մնացած վանականները անընդհատ փառզելով՝ տեսնում են դրախտի ծաղկավետ ու անմահության հոտով բուրող ստորոտը (տե՛ս *Վարք Սրբոց Հարանց եւ քաղաքավարութիւնք նոցին ըստ կրկին թարգմանութեան նախնեաց*, հ. Ա, Վենետիկ, 1885, էջ 348-349):

[1] **Պալեան Տ.**, «Ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Ս. Կարապետի վանուցն որ գրադարանի Կեսարիա», *Հանդէս Ամսօրեայ*, 1959, 9-11, էջ 433-43:

[2] **Պալեան Տ.**, նշվ. աշխ., էջ 439-443: Հետագայում Ավրամենցի ձեռագիրը Մինաս Թեոդոսուպոլցու ձեռքով կրկին դուրս է բերվում Երուսաղեմից և հայտնվում Հովհաննեսի մոտ: 1615 թ. Հովհաննեսն այն վերանորոգում է, ապա աշակերտների հետ՝ կրկնօրինակում Միաս Թեոդուպոլսեցու համար (Այս մասին տե՛ս *Մայր ցուցակ ձեռագրաց Սրբոց Յակոբեանց*, հ. 2, տե՛ս նաև, *A Catalogue Armenian Manuscripts in the British Museum*, edited by ***Conybeare F. C.***, London, 1913, pp. 209-215):

նախատիպից տարբերվում են նաև նրանով, որ կառուցիկ են և ավելի բարդ ոճավորում ունեն: Դրանցից չորսը արմավենիներ են, իսկ մնացած չորսը՝ դեկորատիվ. մեկը խաչով պսակվող էլիպսաձև սաղարթ-գլխիկ ունի, մյուսի սաղարթները եռատերևի տեսքով են, իսկ երկուսը՝ ծաղկաձև են: Այսպիսով, ծառերի տեղադրությունը, դրանցից յուրաքանչյուրի կարևորումը, արմավենու ու առհասարակ ծառերի ոճավորված պատկերումը և մյուս ձևավորումները հուշում են, որ ծառի մոտիվը խորհրդանշանային կիրառություն է ստացել Հովհաննեսի մանրանկարում:

Ծառի մոտիվը քննվում է անմիջականորեն խորհրդանշանային բնույթի մանրանկարչությանը վերաբերող միջնադարյան մեկնողական ժանր Խորանների մեկնություններում[1]: Խորանները ավետարաններին նախորդող համաձայնության տասը տախտակներն են: Դրանց ճարտարապետական, պատկերային ու զարդամոտիվային, ինչպես նաև գունային բազմաբնույթ ձևավորումների խորհուրդները մեկնաբանվում են Խորանների մեկնություններով:

Հավանական է, որ ավետարանական մանրանկարչության մեջ հմտացած նկարիչ Հովհաննեսը Դրախտի ծառերը նկարազարդելիս առաջնորդվել է Խորանների մեկնություններով: Այս մասին են վկայում նաև Հովհաննես երեցի թողած հիշատակարանները, որոնց մեծ մասը Խորանների մեկնությունների նման նկարազարդումների վերաբերյալ տեղեկություններ է պարունակում: Այդպիսի ընդարձակ բացատրություն ենք գտնում 1617 թ. ընդօրինակված Ավետարանի հիշատակարանում: Այստեղ նա անդրադառնում է խորանների նկարազարդման եղանակին, գույներին և դրանց նշանակությանը. «... Եւ ի նոյն շարս զհամաբարբառաց Ժ խորանսն բազմազան խորհրդով, պատկերաւք, թռչնօք եւ գազանաւք, եւ ազգի ազգի չորքոտանաւք, ծառաւք եւ ծաղկաւք, բազմախուռն տերեւաւք: Աւրինակելով զերկնայնոց խորանացն, զդրախտին եւ զեկեղեցւոյ, զհնոյն եւ զնորոյս, **զի երեւելաւս իմանամք զիմանալիս, որպէս ոսկոյ անապականութիւն, զաստուածութիւն է տեսանելի, եւ լազուարդն՝զանհաս խորութիւն, ծիրանին՝ զամենակալ թագաւորութիւն, եւ կանաչն զմշտնջենաւորութիւն** (ընդգծումը Ս. Ա.)»[2]:

---

[1] Մինչ այժմ հայտնաբերվել է Ը-ԺԷ դարերով թվագրվող տասներեք մեկնություն: Դրանցից մի մասի հեղինակներն են այնպիսի խոշոր մատենագիրներ, ինչպեսիք են Ստեփանոս Սյունեցին, Ներսես Շնորհալին, Գրիգոր Տաթևացին և այլն, իսկ մասի հեղինակներն անհայտ են: Նշված տասներեք բնագրերը քննական հրատարակության է պատրաստել ու ժամանակագրական կարգով (Ա-ԺԳ մեկնություն) համակարգել արվեստաբան Վիգեն Ղազարյանը (**Ղազարյան Վ.**, *Մեկնութիւնք խորանաց. հետազոտություն և բնագրեր*, Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածին, 2004):

[2] *Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Եւրոպայի մասնաւոր հաւաքումներու*, կազմեց ***Սիւրմէեան Ա.***, Փարիզ, 1950, էջ 21:

Ըստ այսմ՝ «Երկնային Երուսաղեմ» մանրանկարը քննելիս կփորձենք ցույց տալ, թե Հովհաննեսն ինչպես է կիրառել խորանների մեկնությունները։

Վերը նշվածի համաձայն՝ ծառերը չորս սեռակի են, թվով՝ ութը։ Ինչպես խորանների մեկնություններում, այնպես էլ այստեղ թվի խորհրդաբանական կիրառությունը ակնհայտ է։ Դեռևս վաղ միջնադարից ութ թիվը անմիջականորեն առնչվելով Հարության և Երկրորդ Գալստի հետ՝ խորհրդանշում է Երկնային Երուսաղեմի հաստատումը[1]*։ Վերը հիշատակած Հոռոմոսի պատկերաքանդակում հանդիպող ութ թիվը (ութ կերպար) նույնպես կապվում է այս գաղափարի հետ։ Իսկ ծառերի չորս տեսակ լինելը, կարծում ենք, խորանների մեկնություններից ուղղակի փոխառություն է։ Ըստ Ներսես Շնորհալու և Գրիգոր Խլաթեցու մեկնությունների՝ խորանների ծառերը չորսն են՝* «Եւ են ի սոսա ծառք չորք՝ արմավենի, ձիթենի, շուշան, նռնենի և այլ կրկին արմաւենի, եւ ունի յինքեանս հաւս հինգ...»[2]*։*

Չնայած ասվում է «ծառք չորք»*, բայց թվարկվում է հինգը. լրացուցիչ ծառը մնացածներից տարբերակվող արմավենին է։ Ըստ երևույթին, արմավենու հինգերորդ ծառ համարվելը նույնպես առնչվում է թվի խորհրդաբանության հետ։ Մեկնիչներն այս թիվն օգտագործելով հիմնականում գույների ու թռչունների խորհրդանիշ-պատկերների համար՝ բնութագրում են որպես հինգերորդ՝ երկնային էության առկայություն*[3]*։ Արմավենու այսօրինակ բնորոշումը բխում է նաև հայրաբանական գրականությունից, որտեղ այն համարվում է Կենաց ծառի վաղագույն խորհրդանիշներից մեկը և զանազան լեգենդների հիման վրա փոխակերպվում է Երկնային Դրախտի ծառի*[4]*։ Քննվող մանրանկարում ևս կարևորվում է արմավենին. այն ոչ միայն միակ ճանաչելի ծառն է, այլ նաև պատկերվում է չորս անգամ։*

Առհասարակ, խորանների մեկնություններում արմավենին գլխավոր խորհրդապատկերներից է, որին անդրադառնում են բոլոր մեկնիչները

---

[1] **Vardabyan E.**, “The Sculpted Dome of Horomos Monastery Žamatun”, pp. 262-264.

[2] **Ղազարյան Վ.**, նշվ.աշխ., էջ 275, 310: Հմմտ. Ես. Կ 13՝ «Լիբանանի փառքը դեպի քեզ է գալու՝ դափնիով, սոսիով, նոճիով ու մայրիով, ոըպեսզի լիապես փառավորեն իմ սրբարանի տեղը, և ես փառավորեմ իմ ոտքերի տեղը»:

[3] Հովհան Որոտնեցին Երկնքի հինգերորդ էություն լինելը մեկնաբանում է անտիկ բնափիլիսոփաներից փոխառված այն մտքով, որ աշխարհը բաղկացած է չորս տարրերից. «Իսկ երկինք է առաւել պարզ, զի ոչ է չորից տարերց այլ՝ մի պարզագոյն տարր, այսինքն հինգերորդ էություն»: (տե՛ս **Քյոսեյան Հ.**, *Դրվագներ Հայ միջնադարյան արվեստի աստվածաբանության*, Ս. Էջմիածին, 1995, էջ 52)

[4] **Reno S. J.**, *The Sacred Tree As An Early Christian Literary Symbol: A Phenomenological study,* Saarbrucken, 1978, pp. 91-93.

տարբեր խորանների առիթով: Հիմք ընդունելով Սաղմոսաց գրքի «Արդարքն որպես զարմաւենիս ծաղկեսցին» *(ՂԲ: 13) արտահայտությունը՝ մեկնիչները մասնավորապես իմաստավորում են ծառի ներքևից վեր բարձրանալ-ալանալու բնական հատկությունը: Այս շեշտադրումը ակնառու է նաև քննվող մանրանկարի ծառերի պատկերագրության մեջ: Ըստ մեկնիչների՝ արմավենու նման ճշմարտությունը, երկրից բարձրանալով, կանաչում է ու մերձենում երկնքին.* «Իսկ արմաւենիքն ի ստորուստ ի վեր բուսեալ՝ վասն զի յերկրէ աստի ճշմարտութիւն բուսաւ մերձենալով առ վերին կարգսն կանաչեցեալ արդարութեամբն, որպէս եւ գրեալ է»[1]:

Ներսես Շնորհալին արմավենու մեկնությունը տալիս է սողոմոնյան տաճարի համարումն ունեցող Իններորդ խորանի առիթով: Սրանով նա անմիջական կապ է ստեղծում Սողոմոնի Տաճարի աստվածաշնչյան նկարագրության հետ (Գ Թգ. Զ 29, 32): Շնորհալուց ազդված մեկնիչները արմավենու խորհրդաբանությունը հիշատակում են եկեղեցու խորհուրդն ունեցող Չորրորդ (նաև դրախտի խորհուրդն ունի) կամ Իններորդ խորաններում[2] *(նաև Քրիստոսի Գալստյան խորհուրդն ունի): Միայն անանուն Ժ և ԺԱ բնագրերի մեկնիչներն են արմավենին դիտարկում Երկնային Երուսաղեմով խորհրդանշվող Տասներորդ խորանում:*

Ժ բնագրի մեկնիչը արմավենու հետ է փոխկապակցում ոսկի թռչուններին: Գրիգոր Տաթևացին Տասներորդ խորանի առիթով ծառերի շուրջը կրկին հիշատակում է փոքրիկ ոսկի թռչուն[3]*: Ընդհանրապես, խորանների մեկնություններում թռչունները ծառայում են որպես ոսկու արտահայտության միջոց. հիմնականում ոսկով են նկարագրվում նրանց փետուրներն, պոչը կամ էլ ոտքերը: Իսկ Հովհաննեսի նկարազարդած և ներկայում Բալթիմորի Walters Art Gallery-ում (BAL541) պահվող Ավետարանի (1611 թ.)*[4] *Տասներորդ խորանապատկերի արմավենու վրա թռչուններ են պատկերված (Նկ. 3): Թռչունները դեղին գույն ունեն, որը համարժեք պետք է համարել ոսկուն, քանի որ BAL541 Ավետարանի խորանների նկարազարդումներում ոսկու փոխարեն դեղին գույնն է օգտագործած: Ինչպես տեսնում ենք,*

---

[1] **Ղազարյան Վ.**, նշվ,աշխ., էջ 259-260:

[2] Ա, Դ, Զ, ԺԳ բնագրերի մեկնիչները եկեղեցու խորան են համարվում Չորրորդ խորանը, իսկ Գ, Ե, Է, Ը, ԺԱ, ԺԲ մոտ՝ Իններորդը (այս մասին տե՛ս **Ղազարյան Վ.**, նշվ. աշխ. , էջ 245, 249-250):

[3] **Ղազարյան Վ.**, նշվ. աշխ., էջ 331:

[4] Նկարագրությունը տե՛ս **Der Nersessian S.**, *Armenian Manuscripts in the Walters Art Gallery*, Baltimore, 1973, pp. 56-9: Ձեռագրի թվային տարբերակը տե՛ս հետևյալ հղմամբ. http://www.thedigitalwalters.org/Data/WaltersManuscripts/html/W541/ (02. 12. 2017, 11:49):

քննվող մանրանկարում ոսկին նույն կերպով առկա է արմավենիների և մնացած ծառերի ու ծաղիկների նկարզարդման մեջ (ծառերը եզրագծվում են ոսկով)։ Ամենայն հավանականությամբ, Դրախտի ծառերի՝ ոսկով ընդգծումը համաձայնեցված է Տասներորդ խորանի հետ, և այն պետք է իմաստավորել այդ համատեքստում։

Ժ բնագրի մեկնիչը արմավենիների վրայի ոսկեգույն թռչուններին համեմատում է արդարների խորհուրդն ունեցող արմավենիների հետ. «Երկու արմաւենի և ի վերայ ոսկի՝ համակ թռչունք, ըստ այնմ՝ արդարքն որպէս զարմաւենիս»[1]։ Ըստ Տաթևացու՝ ոսկեգույն թռչունը խորհրդանշում է անապական բնությամբ օժտված հրեշտակներին[2]։ Մասնավորեցնելով միտքը՝ Տաթևացին ընդգծում է աստվածահայտնության մեջ հրեշտակների նշանակությունը. «(հրեշտակները) եղեն սպասաւորք եւ աւետաբերք մարդեղութեան եւ տնաւրէնութեան Բանին»։ Տաթևացին ոսկուն անդրադառնում է նաև խորաններում կիրառվող հիմնական գույների մասին «Վասն Ժ խորանացն եւ զանազան գունոցն» բաժնում։ Չորս տարրերին համապատասխան չորս գույների անուն տալով՝ հավելում է նաև ոսկին՝ «Կարմիր, կանաչ, սեաւ, կապոյտ և ոսկին անապական՝ հինգերորդ էութեան երկնից»[3]։ Ինչպես նկատում ենք, այստեղ առկա է խորանների ծառատեսակներով արդեն ծանոթ հինգ թվի՝ որպես երկնային էության ընկալումը։ Ընդ որում, Հովհաննես գրչապետի 1617 թ. Ավետարանի հիշատակարանում տեղ գտած բացատրության մեջ նույնպես ոսկին անապականության և հայտնության («զԱստուածութիւն է տեսանելի») խորհուրդն ունի։

Ոսկու Երկնային էություն բնութագրումը համադրելով քննվող մանրանկարի երկնային հատույթի պատկերագրության հետ՝ տեսնում ենք, որ Ս. Երրորդությունը պարուրված է ոսկով. ոսկի է Ս. Երրորդությանը շրջանակող ճաճանչապսակը, Երրորդության անձերի խաչաթև լուսապսակները, Չորեքկերպյանների լուսապսակներն ու ձեռքերի գրքերը, իսկ ծիրանագույն գահը ոսկերիզ է[4]։ Անմիջականորեն հայտնության գաղափարը խորհրդանշող գահի և Դրախտի ծառերի ու ծաղիկների նկարզարդման մեջ ոսկու նույնատիպ օգտագործումը վկայում է, որ դա ուղիղ կերպով առնչվում է ոսկերիզ

---

1 **Ղազարյան Վ.,** նշվ. աշխ., էջ 347։

2 **Ղազարյան Վ.**, նշվ. աշխ., էջ 331։ Տե՛ս նաև Ներսես Շնորհալու մեկնությունը (նշվ. աշխ., էջ 278)։

3 **Ղազարյան Վ.,** նշվ. աշխ., էջ 325։

4 Ըստ խորանների մեկնությունների՝ առաջին խորանի պարտադիր տարրն է Աստվածային գահի փոխարժեք ծիրանին։ Այս գույնը համարվում է արքայական՝ խորհրդանշելով ամենակալ թագավորությունը (Գ, Ե, Է, Ժ, Ժբ բնագրեր) (տե՛ս **Ղազարյան Վ.**, նշվ. աշխ., էջ 241)։

ծառերին: Ըստ էումյան, սրանով ընդգծվում է հայտնության գաղափարը, որն ազդարարում է Երկնային Երուսաղեմի հաստատումը:

Տասներորդ խորանում արմավենին դիտարկող մյուս անանուն մեկնիչը (ԺԱ բնագիր) «Արդարքն որպես զարմաւենիս ծաղկեսցին» *աստվածաշնչյան տողը մեջբերելով շեշտադրում է ծաղկման գաղափարը: Երկրորդ Գալուստը նախանշող հարությունը նմանեցնելով ծաղկման՝ մեկնիչն այն համեմատում է արմավենու, ինչպես նաև նույն նշանակությունն ունեցող նռնենու հետ.* «ծաղկեալ է այս խորան եւ ի՞ն՞նափայլ, քան զայլս ամենայն, զի ծաղկեալ եւ զարդաշատ է յարութիւնն հասարակաց, յորում արդարքն, որպէս զարմաւենիս ծաղկեսցին, զոր եւս նշանակեն ծառքն նռնենիք»[1]:

Երկնային Երուսաղեմի խորհուրդն ունեցող Տասներորդ խորանի «ծաղկավետ» *բնորոշումը նորույթ չէ, քանի որ մեկնիչները այս խորանի հետ կապված երևույթները ծաղկած են նկարագրում: Ծաղկած խաչի, գույների պայծառության շեշտադրման ու առհասարակ* «զարդարուն» *բնորոշումների և դրանց խորհրդաբանության մեջ կարող ենք տեսնել նույն գաղափարի արտահայտությունը: Քննվող մանրանկարի Դրախտի պարտեզը ծաղկած է, որն ամենայն հավանականությամբ, Տասներորդ խորանի նմանությամբ է արված: Այս մասին են վկայում նաև այն, որ ծաղիկների ու սաղարթների երանգները նրբանում են (բացից մուգ կամ հակառակը), իսկ էլիպսաձև ծառի գագաթին խաչ է պատկերված:*

Այսպիսով, քննությունը ցույց է տալիս, որ Երկնային Երուսաղեմի գաղափարն արտահայտող Տասներորդ խորանը և քննվող պատկերը նույնական են: Այս համատեքստում պատկերի քննությունը օգնում է հասկանալ նաև պատկերի տեղադրությունը:

Համառոտ Աստուածաշնչի մանրանկարը խորանների նման նախորդում է բովանդակությանը: Ըստ Վիգեն Ղազարյանի՝ խորանների տեղադրությունը գեղագիտական նկատառում ունի[2]*: Հեղինակը խորանների գեղագիտական և խորհրդաբանական արժեքները ցույց տալու համար դիմում է մեկնությունների վրա մեծ ազդեցություն թողած Դիոնիսոս Արիոպագացուն, ինչպես նաև նորպլատոնականներին, որոնց գաղափարների հիման վրա հայ մեկնիչները պատճառաբանում են խորանների տեղադրությունը:*

Ըստ Գրիգոր Տաթևացու՝ ավետարանների բովանդակությունը արտատպված է (միջնադարյան եզրաբանությամբ՝ «տպաւորեալ»)[3]

---

[1] **Ղազարյան Վ.**, նշվ.աշխ., էջ 351:

[2] **Ղազարյան Վ.** նշվ, աշխ., էջ 192-203:

[3] Տե՛ս **Թամրազյան Ա.**, «Նախօրինակի եւ կնճադրոշմի խորհրդապատկերը հայ միջնադարյան գեղագիտական փորձառության մեջ», *ԲՄ*, 22, 2015, էջ 372-377:

խորաններում. «Զի ամենայն ինչ յԱւետարանին, է տպաւորեալ ի խորանս աստ»[1]*: 1617 թ. գրչագրված ձեռագրի հիշատակարանից երևում է, որ Հովհաննես գրչապետը քաջատեղյակ է եղել գեղագիտությանը:* «Երեւեալս իմանամք զիմանալիս, որպէս ոսկոյ անապականութիւն, զաստուածութիւն է տեսանելի, եւ լազուարդն…» *արտահայտության հիմքում Պողոս առաքյալի այն միտքն է, որ Աստծու աներևույթները տեսնվում ու ճանաչվում են երևացող իրերով.* «Աներևոյթք Աստուծոյ երևելի արարածովքս իմացեալ տեսանին» [2] *(Հռոմ. Ա 20):*

Իսկ խորանների հետ նույնացող ավետարանները մեկնիչներն համեմատում են հոգևոր Դրախտի հետ: Ըստ Ներսես Շնորհալու՝ Ավետարանը «Դրախտ իմանալի ի միջոցին կառուցեալ ունելով զծառն կենաց: Քանզի ի տանէ Տեառն բղխէ զջուրն զայն…»[3]*: Շնորհալին նաև անմիջականորեն խորանների միջոցով է հիմնավորում այս միտքը: Երկնային Երուսաղեմի խորհուրդ ունեցող Տասներորդ խորանի առիթով նա գրում է, որ Սուրբ Գրքի բուն էությունը բացահայտվում է այդ խորանով.* «Քանզի խորհուրդ Աւետարանիս, որ ծածկեալն էր զսկզբնաբար, յաստուածային նկարելս խորանն ճանապարհորդեալ, յաստուածայինն յայտնեցաւ ի տասներորդին երևելապես, կառուցեալ ի լրման ժամանակաց»[4]:

Այսիպսով, խորանների գաղափարն արտահայտող «Երկնային Երուսաղեմ» *պատկերը գեղագիտական նշանակություն ունի: Այլ կերպ ասած՝ քննվող մանրանկարով մուտք ենք գործում Աստվածաշնչի՝ որպես Երկնային դրախտի տարածք:*

Ամփոփելով ուսումնասիրությունը՝ նկատում ենք, որ Հովհաննես գրչապետը Համառոտ Աստվածաշնչի «Երկնային Երուսաղեմ» *մանրանկարը կերտելիս մի քանի եղանակով է աշխատել: Հորինվածքը, նորամուծություն լինելով հանդերձ, հավատարիմ է պատկերագրական ավանդույթներին:*

---

[1] **Ղազարյան Վ.** Նշվ. աշխ., էջ 334:

[2] Կարծում ենք, որ Հովհաննեսը միտքը փոխառել է ոչ թե անմիջականորեն Պողոսի թղթից, այլ խորանների մեկնություններից, որտեղ այն սկսել է շրջանառվել Շնորհալիով: Մեկնությունը եզրափակելով խորանների խորհրդի մասին ներբողով՝ Շնորհալին գրում է, որ այդ երևացող պատկերները, տեսանելի նյութերը, ինչպես ասում է Պողոս առաքյալը՝ (Հռոմ. Ա 20), «առաջնորդեալք յիմանալի գեղեցկութիւն վայելչութեան» (այս մասին տե՛ս Վ. Ղազարյան, *Մեկնութիւնք խորանաց*, էջ 294-295):

[3] **Ղազարյան Վ.** նշվ. աշխ., էջ 269: Գրեթե նույն ձևակերպումն ունի Գրիգոր Տաթևացու բացատրությունը՝ «…*Աւետարանն դրախտ է հոգևոր, ձեռամբ Քրիստոսի տնկեալ ի մէջ եկեղեցւոյ*» (նշվ.աշխ, էջ 334), տե՛ս նաև Գրիգոր Ծերենց Խլաթեցի «Յայլմէ ասացեալ բան վասն խորանաց Աւետարանիս (նշվ.աշխ., էջ 307):

[4] **Ղազարյան Վ.** նշվ. աշխ., էջ 274:

1«Երկնային Երուսաղեմ», DU551, էջ 4։

2 «Որք գդրախտի լեառն գտին», Ե285, էջ, 640բ (մանրանկարի թվային տարբերակի տրամադրման համար շնորհակալ եմ պրոֆեսոր Մայքլ Ստոունին)։

3 Տասներորդ խորան, WAG551, էջ 8ա։

Միևնույն ժամանակ արմավենու մոտիվի քննությունը ցույց է տալիս, որ «Երկնային Երուսաղեմ» *մանրանկարը խորանների մեկնությունների տիպաբանությամբ է արված. արմավենու մոտիվի իմաստաբանական ընկալումները, ինչպես նաև գույնի ու թվի խորհրդաբանությունները վերարտադրված են մանրանկարում: Մյուս կողմից՝ մանրանկարի տեղադրությունը մեկնաբանում է ձեռագրի նշանակությունը գեղագիտական ընկալմամբ:*

АНУШ САРГСЯН

МИНИАТЮРА “НЕБЕСНЫЙ ИЕРУСАЛИМ” ПИСЦА ОВАННЕСА

(Библиотека Честера Битти, но. 551)

Ключевое слова: Краткой Библия, Четерехликий трон, Эдем, толкования канонических таблиц, пальма, числовой символизм, цветной символизм, Нерсес Шнорали, эстетика.

Текст Краткой Библии в виде древа-диаграммы авляется библейской генеологией и списком правителей. Из рукописей, содержащих Краткую Библию, особую важность для нашего исследования представляет рукопись, написанная в Амиде в 1601 году и в настоящее время находящаяся в Дублинской библиотеке Честера Битти под номером 551. Манускрипт начинается миниатюрой, символизирующей Небесный Иерусалим. В изображении совмещаются четерехликий трон, символизирующий Второе Пришествие, и Эдемский сад. Писец и миниатюрист рукописи – священник Ованнес, глава скриптория в Амиде, в совершенстве владевший традициями искусства миниатюры.

Анализируя миниатюру “Небесный Иерусалим”, мы пытаемся показать, каким образом Ованнес применял свои знания и опыт при ее написании. Во-первых, мы рассматриваем иконографию “Небесного Иерусалима” и ее связи с армянской иконографической традицией. Мы также обращаемся к главному мотиву – райских деревьев – в контексте толкований канонических таблиц, показывая, что все остальные мотивы этой миниатюры связаны с деревьями. Анализ миниатюры позволяет заключить, что она соотносится со смыслом Десятой канонической таблицы, символизирующей Небесный Рай, что подтверждается также положением миниатюры в рукописи.

ANUSH SARGSYAN

THE MINIATURE "THE HEAVENLY JERUSALEM" BY THE SCRIBE YOVHANNES

(Chester Beatty Library, MS No. 551)

Keywords: Abridged Bible, Tetramorphic Throne, Eden, Commentary on the Canon Tables, Palm tree, the number symbolism, the color symbolism, Nerses Shnorhali, aesthetics.

The text of the Abridged Bible represented in the form of a tree-diagram is a biblical genealogy and a succession of rulers. Among the manuscripts containing the Abridged Bible, MS No. 551, copied in 1601 in Amida (Armenian Mesopotamia) and currently kept at the Chester Beatty Library, is of particular importance to our research. The first miniature of this manuscript is a complex image, symbolizing the Heavenly Jerusalem. The miniature combines the Holy Trinity seated on the Tetramorphic Throne and the Garden of Eden. The manuscript was copied and illuminated by the priest Yovhannes, the head of the scriptorium of Amida, who was a skilled artist and a master of miniature painting.

While studying the miniature "The Heavenly Jerusalem," we reveal the ways in which Yohannes applied his knowledge and experience. First of all, the iconography of "The Heavenly Jerusalem" is discussed in relation to the Armenian iconographic traditions. We also analyze the main motif – the Trees of the Garden of Eden – in the context of the commentaries on the Canon Tables, showing that the other motifs of the miniature are related to the trees. This analysis leads to the conclusion that the miniature corresponds to the tenth Canon Table symbolizing the Heavenly Eden, which is also confirmed by the position of the miniature in the manuscript.

ՍԱՐԳԻՍ ԲԱՂԴԱՐՅԱՆ

ԿՐԹՈՒԹՅՈՒՆ ԵՎ ՀԱՋՈՂՈՒԹՅՈՒՆ.ՆՈՐ ՋՈՒՂԱՅԻՍ. ԱՄԵՆԱՓՐԿԻՉ ՎԱՆՔԻ ԴՊՐՈՑԸ

Բանալի բառեր՝ *Նոր Ջուղա, վաճառականական կրթություն, Ս. Ամենափրկիչ վանք, Կոստանդ Ջուղայեցի, «Աշխարհաժողով», առտնին կրթություն, կաթոլիկ դպրոց, Շահրիմանյան։*

Վաղ արդի դարաշրջանի (1500-1800 թթ.) համաշխարհային առևտրում նշանակալի դերակատարություն ունեցած հայ վաճառականությունը հանդես էր գալիս առևտրական գիտելիքի այնպիսի պաշարով, որն, անկասկած, պայմանավորում էր նրա գործունեության արդյունավետությունը։ Համաշխարհային առևտրի շուկաների բնագավառում ջուղայեցի վաճառականների գիտելիքների հարստությունը բխում էրկրթության այն յուրատեսակ համակարգից, որ տասնամյակներ շարունակ գործում էր Նոր Ջուղայում։ Վաճառականական գործի տարատեսակ հմտություններ ապահովող այդ ուշագրավ համակարգում կենտրոնական տեղ էր զբաղեցնում Ս. Ամենափրկիչ վանքում գործող դպրոցը։ Սույն հոդվածի առանցքում կրթական այդ հաստատության գործունեությանն առնչվող մի քանի հարցերի պարզաբանումն է, ինչպես և՝ դրա դիտարկումը վաճառականական գիտելիքի ձեռքբերման մյուս ուղիների համապատկերում։

XVII դարասկզբին թուրք-պարսկական պատերազմի պայմաններում հարյուր հազարավոր[1] հայ բնակչության տեղահանումը շահ Աբբաս I-ի (1587-1629 թթ.) կողմից և վերաբնակեցումը Սեֆյան Իրանի զանազան հատվածներում հիմնովին փոխեցին վաղ արդի հայոց պատմության[2] ընթացքը։

---

[1] Շահ Աբբասի բռնագաղթի ժողովրդագրական հետևանքները վերջերս ուսումնասիրած Մ. Մալխասյանի կարծիքով՝ տեղահանված ողջ բնակչության թվաքանակը հասել է 600 հազարի (**Մալխասյան Մ.**, Ժողովրդագրական գործընթացները Հայաստանում 16-րդ դարում-17-րդ դարի առաջին կեսին, Երևան, 2016, թեկնածուական ատենախոսություն, անտիպ, էջ 95-122)։

[2] Վաղ արդի հայոց պատմության՝ որպես առանձին պատմափուլի յուրահատկությունների դիպուկ վերհանման համար տե՛ս **Aslanian S.**, “Port Cities and Printers: Reflections on Early Modern Global Armenian Print Culture,” *Book History*, 17, 2014, pp. 53-58։ Համաշխարհային պատմագիտության ասպարեզում ընդունելություն ստացած «վաղ արդի դարաշրջան» եզրույթը հայագիտական հետազոտություններում շրջանառելու, ինչպես և՝ հարցի շուրջ առկա տեսակետների ամփոփ ներկայացման համար

Ջուղայեցի շուրջ 2000 ընտանիքների[1] *փոխադրումը Սպահանի հարավ հիմք դարձավ Նոր Ջուղայի ասպարեզ գալու համար: Սեֆյան մայրաքաղաքի հայկական այս արվարձանը շատ չանցած դարձավ հայ վաճառականության ստեղծած համաշխարհային առևտրական ցանցի կենտրոնը:*

Դիտարկվող շրջանում հայ վաճառականների արձանագրած առևտրական տպավորիչ հաջողություններում կարևոր դերակատարություն ունեին նրանց ստացած համապատասխան կրթությունն ու հմտությունները: Ուսումնասիրության միայն նախնական փուլում գտնվող այս հարցի[2] *վերաբերյալ կարելի է ասել, որ Հայաստանի այլ շրջաններից սերող առևտրականների համեմատությամբ ջուղայեցի վաճառականները նկատելիորեն տարբերվում էին իրենց գիտելիքների պաշարով: Այսպես՝ Օ. Ռավոյի հետազոտությունը՝ հիմնված Մարսելի առևտրական դատարանի վավերագրերի ու ծխական գրանցամատյանների վրա, ցույց է տալիս, որ ֆրանսիական այս քաղաքում գործունեություն ծավալած ջուղայեցի վաճառականներից միայն մեկը «չգիտեր գրել»: Նրանց գրագիտության մակարդակը գերազանցում էր հայկական մյուս բնակավայրերից Մարսել ժամանած վաճառականների գրանցած ցուցանիշը. վերջիններիս պարագայում տարրական գիտելիքներ չունեցողները կազմում էին շուրջ 30 %*[3]*: Նոր Ջուղայից սերող վաճառականների գիտելիքների հարստությունն արդյունքն էր առևտրական գործի հմտությունների ձեռքբերման այն հնարավորությունների, որոնք առկա էին Սպահանի հայկական արվարձանում:*

տե՛ս մեր աշխատության «Վաղ արդի դարաշրջանն ու հայոց պատմությունը» ներածական մասը՝ **Բաղդարյան Ս.**, *Նոր Ջուղայից Երևան ու Էրզրում. ճիզվիտ քարոզիչները հայկական բնակավայրերում XVII-XVIII դդ.*, Երևան, 2018, էջ 9-23:

[1] Հին Ջուղայի բնակչության թվաքանակի համար տե՛ս **Herzig E.**, *The Armenian Merchants from New Julfa: A Study in PremodernTrade*, Ph.D. Dissertation, St. Antony’s College, Oxford University, 1991, p. 44-45, **Այվազյան Ա.**, *Ջուղա*, Երևան, 1984, էջ 6:

[2] Ջուղայեցի վաճառականների կրթության հարցի շուրջ համառոտ դիտարկումների համար տե՛ս **Baghdiantz-McCabe I**., *The Shah’s Silk or Europe’s Silver: The Eurasian Trade of the Julfa Armenians in Safavid Iran and India (1530-1750)*, Atlanta: Scholars Press, 1999, p. 217-218, **Kévorkian R**., “Le négoceinternational des Arméniens au XVIIe siècle,” In *Arménie entre Orient et Occident: trois mille ans de civilisation (éd. R. Kévorkian)*, Paris: Bibliothèque Nationale de France, 1996, p. 149-150: Ավելի հանգամանալից է Ս. Ասլանյանի անդրադարձը՝ **Aslanian S.**, *From the Indian Ocean to the Mediterranean: The Global Trade Networks of Armenian Merchants from New Julfa*, Berkley: University of California Press, 2011, p. 136-138:

[3] **Raveux O.**, “Les marchands orientaux et les langues occidentales au XVIIe siècle: l’exemple des Choffelins de Marseille,” in ***G. Buti, M. Janin-Thivos, O. Raveux*** (dir.), *Langues et langages du commerce en Méditerranée et en Europe à l’époque moderne*, Presses universitaires de Provence, Aix-en-Provence, 2013, p. 102.

Այսպես՝ ջուղայեցիները վաճառականական կրթություն ստանալու 3 ճանապարհ ունեին՝ Ս. Ամենափրկիչ վանքի դպրոցը, կաթոլիկ քարոզիչների ուսումնական հաստատություններն ու առտնին կրթությունը: Ընդ որում, Նոր Ջուղայի վաճառականության կրթության հարցի հետազոտությունը, ինչպես կհամոզվենք, ցույց է տալիս, որ այդ շարքում առավել կենտրոնական դեր էր խաղում Ս. Ամենափրկիչ վանքի դպրոցը:

Նոր Ջուղայի Ս. Ամենափրկիչ վանքում 1620-ական թթ. կրթական հաստատության բացումը Խաչատուր Ջուղայեցու արդյունավոր գործունեության արգասիքն էր: Ավելորդ չէ մեջբերել դպրոցի հիմնադրման մասին Խաչատուր Ջուղայեցու հայտնի վկայությունը. «Սա յօրինեաց զհամալսարանս՝ յորում ուսուցանէր և մարզէր զհամբակագոյնսն ի գիտութիւնս հնոց և նորոց կտակարանաց, և զհամայն արհեստս ազատականս, և զգերբնազանցականս»[1]: «Համալսարան» բնորոշված այս հաստատության առաջին շրջանավարտների շարքում էին հոգևոր-մշակութային կյանքի այնպիսի երևելի գործիչներ, ինչպիսիք էին Հակոբ, Դավիթ, Սիմեոն Ջուղայեցիները: Դպրոցի տևական գործունեությունը նկատի ուներ Նոր Ջուղայի պատմաբանի համարում ունեցող Հ. Տեր-Հովհանյանցը՝ արձանագրելով, որ դեռևս «ի սկզբանէ հիմնարկութեանն Ջուղայու ի վանին Ամենափրկչի եղեալ է դպրատուն»[2]:

Դպրոցի գործունության մասին հնարավորինս ամբողջական պատկերացում կազմելու համար պետք է փորձել տեղեկություններ գտնել ուսուցչական անձնակազմի, առարկայացանկի, գործածված դասագրքերի, աշակերտների թվաքանակի վերաբերյալ: Սկզբնաղբյուրներում այս մասին պահպանված վկայությունները խիստ սակավ են, ինչով էլ պայմանավորված է դպրոցի մասին շրջանառվող հայտնի տեղեկատվության նկարագրական բնույթը: Այս խնդիրների առնչությամբ առանձին ուսումնասիրողների դիտարկումները, ինչպես և՝ մի քանի անուղղակի փաստեր, սակայն, հնարավորություն են տալիս գոնե նախնական պատկերացում ունենալու նախանշված հարցերի վերաբերյալ:

Կրթական այս հաստատության դասավանդողների՝ Հ. Տեր-Հովհանյանցին հայտնի շրջանակը լայն չէ՝ Խաչատուր, Դավիթ, Ստեփանոս, Կոստանդ Ջուղայեցիներ[3]: Եթե առաջին երեքը նախևառաջ հայտնի էին որպես վանքի

---

[1] **Խաչատուր Ջուղայեցի**, *Պատմութիւն Պարսից*, աշխատութեամբ՝ *Բ. Աղաւելեանցի*, Վաղարշապատ, 1905, էջ 116:

[2] **Տէր-Յովհանեանց Յ.**, *Պատմութիւն Նոր Ջուղայու որ յԱսպահան*, հ. 2, Նոր Ջուղա, 1881, էջ 253:

[3] Նույն տեղում:

հոգևոր առաջնորդներ, ապա Կոստանդի համբավը պայմանավորված էր առևտրական դասագրքի ստեղծմամբ ու համապատասխան դասընթացների անցկացմամբ: Ս. Ամենափրկիչ վանքի ուսուցչական անձնակազմի այս շարքը պետք է համալրել ևս 2 գործիչներով՝ Սիմեոն ու Հովհաննես Ջուղայեցիներով: XVII դ. մշակութային նշանավոր գործիչ Սիմեոն Ջուղայեցին իր մանկավարժական ընդգրկուն գործունեության ընթացքում, ըստ Առաքել Դավրիժեցու հաղորդման, դասավանդել է նաև Նոր Ջուղայում. «Մինչև էր ի Սպահան քաղաքին, երեք անգամ զարտաքինն և զքերականութիւնն դաս ասաց ընկերաց իւրոց աշակերտակցացն»[1]: Նախքան 1641 թ. վարդապետական գավազան ստանալը ջուղայեցի այս գործիչը Ս. Ամենափրկիչ վանքի դպրոցում ուսուցանում էր քերականություն ու փիլիսոփայություն[2]: Ուսուցչական անձնակազմի մեզ հայտնի վեցերորդ ներկայացուցիչ Հովհաննես Ջուղայեցու մասին տեղեկության աղբյուրը Մաշտոցի անվան Մատենադարանի թիվ 3669 ձեռագրի՝ 1668 թ. ուշագրավ հիշատակարանն է. «Զայս իմ ձեռաց գիրնայ, որ գրեցի, որ զայս տօմարս կարդացի, որ սրբայզան սրբոց կրցն(կրօնաւորա՞ցն) դպրոցատան վարպետ տէր Ոհանին քշտին կարդացի»[3]: Տոմարական նյութերի ժողովածու հիշեցնող այս ձեռագրի մաս կազմող դասագրքի դատարկ էջի վրա է, որ այս հիշատակարանն է թողել Սիմոնը՝ Ոհանի՝ Հովհաննես Ջուղայեցու աշակերտը: Դիպուկ է բացառիկ այս հիշատակարանի տեղեկատվությունը շրջանառության մեջ դրած Հ. Անասյանի՝ ուշադրությունից դուրս մնացած եզրահանգումը. «Հիշատակարանից երևում է, որ գիրքը որպես դասագիրք էր ծառայում Հովհաննես Ջուղայեցու մոտ, որն այս թվականներից դասատու էր Նոր-Ջուղայի հայոց ուսումնարանում»[4]:

Ս. Ամենափրկիչ վանքի դպրոցի առարկայացանկի, ինչպես և՝ ժամանակի ընթացքում դրա փոփոխության մասին որոշակի պատկերացում կազմելու հնարավորություն են ընձեռում խաչատուր Ջուղայեցու արդեն մատնանշված վկայությունն ու 1686 թ. մի հիշատակարան: Պատմագրի տեղեկությունը վերաբերում է միայն խաչատուր Կեսարացու առաջնորդության տարիներին, այն է՝ մինչև 1646 թ. դպրոցի տրամադրած գիտելիքի պաշարին՝ «գիտութիւնս հնոց և նորոց կտակարանաց, և զհամայն արհեստս ազատականս, և

---

[1] **Առաքել Դավրիժեցի**, *Գիրք պատմութեանց*, աշխատասիրությամբ ***Լ. Խանլարյանի***, Երևան, 1990, էջ 321:

[2] **Միրզոյան Հ.**, *Սիմեոն Ջուղայեցի*, Երևան, 1971, էջ 34, **Ghougassian V.**, *The Emergence of the Armenian Diocese of New Julfa in the Seventeenth Century*, Atlanta: Scholars Press, 1998, p. 170:

[3] ՄՄ 3669, 60բ: Հմմտ. **Անասյան Հ.**, *Հայկական մատենագիտություն (Ե-ԺԸ դդ.)*, հ. Ա, Երևան, 1959, էջ 277:

[4] Նույն տեղում:

զգերընազանցականս»[1]: 1650-1670-ական թթ. Ս. Ամենափրկիչ վանքի կրթական այս հաստատության առարկայացանկի ընդլայնման մասին կարելի է կռահել Ալեքսանդր Ջուղայեցու՝ 1686 թ. հիշատակարանի շնորհիվ: Նոր Ջուղայի դպրոցական կյանքին նոր շունչ հաղորդելու Դավիթ Ջուղայեցու ջանքերն արձանագրելուց զատ հիշատակարանն ամփոփում է դասավանդված առարկաների մասին տեղեկատվությունը. «(Դավիթ Ջուղայեցին-Ս. Բ.) ժողովեաց բազում աշակերտս եւ ձեռնասուն իւր արարեալ զնոսա լուսաւորեաց հոգով եւ զարդարեաց գիտութեամբ եւ զանազան ուսմամբ, այսինքն հոգէնուագ սաղմոսիւք, քաղցրեղանակ շարականիւք, երաժշտական ձայնաւորօք, տաղիւք, մեղեդիւք, համարողական թուականիւք, քերթողական քերականիւք, փիլիսոփայական հանճարիւք եւ արտաքին ուսմամբք, բնազանցական աստուածաբանութեամբ եւ ճշմարտութեամբ աստուածաշունչ գրոց»[2]: Հատկանշական է, որ կրթական այս հաստատությունը, փաստորեն, իր ուսումնական ծրագրում արդեն ներառել էր նաև «համարողական թուականք»-ը, այն է՝ թվաբանական հմտությունները: XVII դ. առնվազն 80-ական թթ. սկսած, ինչպես հայտնի է, Ս. Ամենափրկիչ վանքի դպրոցն առաջարկում էր նաև առևտրական համապարփակ դասընթաց Կոստանդ Ջուղայեցու մատուցմամբ:

Ինչ վերաբերում է Նոր Ջուղայի նշանավոր այս դպրոցում շրջանառության մեջ դրված դասագրքերին, ապա մեզ հայտնի տվյալներով փաստվում է 4 հեղինակների երկերի գործածությունը: Առաքել Դավրիժեցու վկայությամբ՝ Սիմեոն Ջուղայեցին հենց Նոր Ջուղայում իր մանկավարժական գործունեության ընթացքում գիտակցում է քերականության դասագրքի անհրաժեշտությունը. «Յաղագս անկիրթ և անհմուտ մանկանց և բռնամիտ արանց, արար նոր քերականութիւն դիւրաւ հասկանալի»[3]: «Քերականութիւն»-ը, որ նա շարադրել է 1637 թ.՝ դեռևս Նոր Ջուղայում դասավանդելիս, եղել է Ս. Ամենափրկիչ վանքի դպրոցի դասագրքերի շարքում[4]: Ենթադրելի է, որ ավելի ուշ՝ 1649 թ. գրված «Տրամաբանութիւն»-ը ևս, որպես դարաշրջանի հայկական դպրոցների հիմնական դասագիրք, կարող էր գործածվել Նոր Ջուղայի ուսումնական հաստատությունում:

XVII դ. առաջին կեսին ի հայտ եկած մաթեմատիկական 2 աշխատություններ՝ Էվկլիդեսի Երկրաչափության հայերեն ընդարձակ

---

[1] **Խաչատուր Ջուղայեցի**, էջ 116:

[2] *Ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Նոր Ջուղայի Սուրբ Ամենափրկիչ վանքի*, հ. Ա, կազմեց՝ **Ս. Տէր-Աւետիսեան**, Վիեննա, 1970, էջ 751:

[3] **Առաքել Դավրիժեցի**, էջ 321:

[4] **Միրզոյան Հ.**, նշվ. աշխ., էջ 37-42:

թարգմանությունն ու «Գործառութիւնք երկրաչափութեան» երկը, Գ. Պետրոսյանն ու Ա. Աբրահամյանը վերագրել են Գրիգոր Կեսարացու գրչին: Ուշագրավ է, որ հետազոտողներն աշխատությունների ստեղծման հնարավոր նպատակ են համարել գործածությունը «Նոր Ջուղայի բարձրագույն դպրոցում»[1]: Թեև հավանական, բայց ոչ հաստատված այս ենթադրությունը որոշակի հիմք է տալիս այս երկերը ներառելու Նոր Ջուղայի նշանավոր դպրոցի դասագրքերի շարքում:

1668 թ. հիշատակարանում առկա տեղեկության քննությամբ արդեն պարզեցինք, որ աշակերտ Սիմոնի գրությունը պարունակող այդ տոմարագիտական դասագիրքը գործածվել է Ս. Ամենափրկիչ վանքի դպրոցում: Աշխատության հեղինակը, ինչպես Հ. Անասյանն է մատնանշում, Ազարիա Ջուղայեցին էր[2]:

Չորրորդ հեղինակը, որի դասագիրքը գործածվել է Նոր Ջուղայի ուսումնական այս հաստատությունում, Կոստանդ Ջուղայեցին է[3]: Նրա վաճառականական 2 երկերը հայտնի են «Աշխարհաժողով» ընդհանուր վերնագրով: Անտիպ այս դասագրքի բովանդակության ներկայացումը կարող է որոշակի պատկերացում տալ Կոստանդ Ջուղայեցու առևտրական դասընթացի ու վաճառականներին անհրաժեշտ գիտելիքների պաշարի մասին: Այսպես՝ «Աշխարհաժողով»-ն սկսվում է երևակայական զրույցով, որն ուղեկցվում է վաճառականներին ուղղված զանազան խորհուրդներով: Ավելորդ չէ մեջբերել դրանցից մեկը. «Անփորձ մարդոյ փող և ամանաթ մի՛ տալ: Եթէ դու ըստուգիւ գիտենաս, թէ լէվ ախտիբարի մարդ այ, ա (1), բ (2), գ (3) հոգի էլ հա՛րցև փորձ արայ, ապայ թէ եա՛յ փող տուր, եա՛յ ամանաթ՝ թամասըկով և վկայիւ: Բայց զամենայն առըտ և տուրտ գրեա՛յ, գրեա՛յ և գրեա՛յ: Էս օրէն վաղն մի՛ն ձգեր և հիմիկէս պահ մի՛ ձգեր»[4]: Առևտրական

---

[1] **Պետրոսյան Գ., Աբրահամյան Ա.**, «Եվկլիդեսի Երկրաչափության հայերեն նոր բնագիրը», ՊԲՀ, 1962, թ. 1, էջ 168-169, նույնի, *«Գործառութիւնք երկրաչափութեան» նորահայտ հայկական ձեռագիրը*, Բնագիտության և տեխնիկայի պատմությունից (Գիտական աշխատությունների ժողովածու), 1964, թ. 3, էջ 47-48:

[2] **Անասյան Հ.**, նշվ. աշխ., էջ 277: Հմմտ. **Անասեան Յ.**, «Ազարիա Ջուղայեցիներ (համանուն երկու գիտնականների մասին)», Մանր երկեր, Լոս Անջելես, 1987, էջ 651-666:

[3] Կոստանդ Ջուղայեցու մասին հիշատակությունները առավելապես պահպանվել են Նոր Ջուղայում ընդօրինակված ձեռագրերի հիշատակարաններում: Տե՛ս, օրինակ, *Ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Նոր Ջուղայի Սուրբ Ամենափրկիչ վանքի*, հ. Ա, էջ 752, *Ցուցակ ձեռագրաց Նոր-Ջուղայի Ս. Ամենափրկչեան վանաց թանգարանի*, կազմեց՝ **Լ. Մինասեան**, հ. Բ, Վիեննա, 1972, էջ 73, 152: Տե՛ս նաև նրա տապանաքարը **Մինասեան Լ.**, *Նոր Ջուղայի հայոց գերեզմանատունը*, Նոր Ջուղա, 1985, էջ 40:

[4] «Աշխարհաժողով»-ի ձեռագրերից տե՛ս օրինակ ՄՄ 10704, թ. 26բ:

շուկաների թվարկումից հետո Կոստանդ Ջուղայեցին տալիս է դրանցից յուրաքանչյուրի նկարագրությունը՝ կենտրոնանալով տվյալ վայրի չափ ու կշռի համակարգի, դրամական միավորի ու այն ապրանքների վրա, որոնք առավել մեծ չափով էին առևտրական շրջանառության մաս կազմում: Երկի այս բացառիկ հատվածում աշխարհի զանազան մասերի վերաբերյալ հարուստ տվյալների ամփոփումը հնարավոր կարող էր լինել միայն այն հաշվեմատյանների մանրամասն ուսումնասիրության արդյունքում, որոնք ի հայտ էին եկել հայ վաճառականների գործունեության արդյունքում, և որոնցից օգտվելու հնարավորություն Կոստանդ Ջուղայեցին կարող էր ունենալ: «Աշխարհաժողով»-ի երկրորդ հատվածում հեղինակն իր առաջ խնդիր է դրել մարզելու վաճառականների ունակություններն առևտրական գործի տարբեր իրավիճակներում: Շուրջ 150 խնդիրներում Կոստանդ Ջուղայեցին գործնական կիրառության մեջ է դնում չափի ու կշռի, դրամական համակարգերի զանազան միավորներ, բազմաթիվ ապրանքատեսակներ, որոնց առնչվելու էին իր դասընթացը յուրացրած երիտասարդները: Բնութագրական է համանման խնդիրներից մեկի ներկայացումը. «Դարձեալ Բաղդատ առինք իզ (26) յօղայ, ճծ (150) դրամ ղումզ, ֆի յօղէն՝ իե (25) մառչիլ: Վէրդի՛ր, իզ (26) յօղօվն ըռաղա՛մ արայ, որ գինն ելավ զճծ (650) մառչիլ, և էլ մին յօղին գինն վէրդի՛ր, ճծ (150) դրամօվն ըռաղա՛մ արայ: Ջուն որ մին յօղէն դճ (400) դրամայ, էս դճ (400) դրամօվս կտրատեցինք, գին ելաւ թ (9) մառչիլ, լէ (37) ըստակ: Քուլի ջամն ելավ զճծթ (659) մառչիլ, լէ (37) ըստակ»[1]: Տեղին է նշել նաև, որ բացի դպրոցական կիրառությունից՝ այս դասագիրքը գործածության մեջ է եղել նաև զանազան վայրերում, ուր ճանապարհորդում էին հայ վաճառականները՝ տանելով իրենց հետ «Աշխարհաժողով»-ի ընդօրինակությունները: Այդ մասին են վկայում տարբեր բնակավայրերում գրված այն հիշատակարանները, որոնք գտնվում են երկի՝ մեզ հասած ձեռագրերի այս կամ այն հատվածներում:

Սկզբնաղբյուրներն ընձեռում են նաև Ս. Ամենափրկիչ վանքի դպրո-ցի աշակերտների թվաքանակի մասին դատողություններ անելու հնարավո-րություն[2]: Ուշագրավ է, որ մեզ հասած տեղեկություններն արձանագրվել են նախևառաջ Կոստանդ Ջուղայեցու երկերն ամփոփող ձեռագրերում: «Աշխարհաժողով»-ի՝ Բոդլեյան գրատան հայերեն ձեռագրերի հավաքածուում պահվող ընդօրինակությունը 1685 թ. հիշատակարանում երկի հեղինակին համարում է «դպրապետ և ուսուցիչ մանկանց երից հարիւրից»[3]: Ս.

---

[1] Նույն տեղում, թ. 70բ:

[2] **Aslanian S.**, *op. cit.*, p. 136.

[3] Օքսֆորդի Բոդլեյան գրատուն, հայերեն ձեռագրեր, թիվ 14, թ. 10ա: Ձեռագրի լուսանկարները տրամադրելու և մեր ուսումնասիրությանն աջակցելու համար խորին

Ամենափրկիչ վանքի ձեռագրական հավաքածուի մաս կազմող մյուս գրչագիր օրինակը «Հարցմունք և պատասխանիք» երկի սկզբում Կոստանդ Ջուղայեցուն բնորոշում է որպես «դպրապետ բճծ (250) մանկանց»[1]: Ալեքսանդր Ջուղայեցու՝ 1686 թ. հիշատակարանը հաստատում է այդ տեղեկությունը՝ Կոստանդ Ջուղայեցուն համարելով 250 աշակերտների ուսուցիչ՝ «Կոստանդ միայնակեացն, որ է վարդապետ եւ ուսուցիչ ԲՃ եւ Ծ (250) մանկանց»[2]: Պատահական չէ, որ դպրապետի մասին տեղեկություններ հաղորդելիս այս նույն թվաքանակն է մատնանշել նաև Հ. Տեր-Հովհանյանցը՝ «որոյ լեալ են հետ զհետէ երկերիւր եւ յիսունաչափ աշակերտք»[3]: Այսպիսով՝ 1680-90-ական թթ. վերաբերող 3 աղբյուրներում Ս. Ամենափրկիչ վանքի դպրոցում Կոստանդ Ջուղայեցու առևտրական դասընթացին հետևող աշակերտների թվաքանակը հասցվում է 250-300-ի:

Նոր Ջուղայի այս հայտնի կրթական հաստատության գործունեության մասին որոշակի պատկերացում կազմելուց հետո տեղին է անցնել այդ դպրոցի ու վաճառականական գիտելիքի ձեռքբերման մյուս ուղիների հարաբերակցության հարցին: Առտնին կրթությունը[4], որ մեծ տարածում ուներ հատկապես ասիացի վաճառականների շրջանում, կարևոր դեր է խաղացել նաև հայ առևտրականների համար: Քիչ չեն բացառապես այս ճանապարհով առևտրական գործի հմտություններ ստացած վաճառականների օրինակները: Զաքարիա Ագուլեցին վաճառականի իր գործունեությունը սկսել էր՝ «հօր եխպօր որդի պարոն Նիկողոսի» օգնությամբ առաջին քայլերն անելով այս ասպարեզում[5]: «Առ Էմնիազի որդի աղա Յարութինն» էլ առևտրական նախնական հմտություններ էր ձեռք բերել ու «զգործ վաճառականի»սովորել Հովսեփ Դահբաշյանը[6]: Բնութագրական է նաև Եղիա Կարնեցու օրինակը,

---

շնորհակալություն ենք հայտնում Կալիֆորնիայի համալսարանի (Լոս Անջելես, UCLA) հայոց արդի պատմության ամբիոնի վարիչ Սեպուհ Ասլանյանին:

[1] Նոր Ջուղայի 64, թ. 252ա: Ձեռագրի մի մասը գրվել է 1687 թ., իսկ ավելի ընդարձակ հատվածը՝ 1695 թ. (Ցուցակ *հայերէն ձեռագրաց Նոր Ջուղայի Սուրբ Ամենափրկիչ վանքի*, հ. Ա, էջ 857): Այս ձեռագիրը մեզ մատչելի դարձնելու համար ևս խորին շնորհակալություն ենք հայտնում Սեպուհ Ասլանյանին:

[2] *Ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Նոր Ջուղայի Սուրբ Ամենափրկիչ վանքի, հ. Ա, էջ 752*:

[3] **Տէր-Յովհանեանց** Յ., նշվ. աշխ., էջ 253:

[4] Առտնին բառը informal-ի հայերեն համարժեք ընդունելիս հետևել ենք Վարդան Հացունու բնորոշմանը (**Հացունի Վ.**, *Դաստիարակութիւնը հին հայոց քով*, Վենետիկ, 1923, էջ 133-180): Գիտաժողովի ընթացքում ուղղորդման համար շնորհակալություն ենք հայտնում Մատենադարանի գլխավոր ավանդապահ պ.գ.դ. Գ. Տեր-Վարդանյանին:

[5] **Զաքարիա Ագուլեցի**, *Օրագրություն*, Երևան, 1938, էջ 159-160: Հմմտ. Հովհաննիսյան Ա., Զաքարիա Ագուլեցին և իր ժամանակը, Երևան, 2017, էջ 20: Հմմտ. **Հովհաննիսյան Ա.**, *Զաքարիա Ագուլեցին և իր ժամանակը*, Երևան, 2017, էջ 20:

[6] **Տեր-Վարդանյան Գ.**, «Պարսկա-հնդկահայ մի ընտանիքի՝ Դահբաշյան տոհմի

որը Էրզրումցի քահանայի մոտ գրագիտություն սովորելուց, ինչպես և՝ ճիզվիտ քարոզիչների դպրոց հաճախելուց հետո իր հորեղբորորդի Ղազարի աջակցությամբ էր մտել առևտրական գործի մեջ[1]: Հասուն տարիքում Եղիան շարունակում է իր գործունեության համար անհրաժեշտ գիտելիքների կուտակումը՝ առավելապես կենտրոնանալով լեզվական հմտությունների վրա: Այս տեսանկյունից ուշագրավ են պարսկերեն, թուրքերեն, ֆրանսերեն ու ռուսերեն բառացանկերը[2], որոնք կազմել էր այս հայ վաճառականը լեզուների ուսուցումն ավելի արդյունավետ դարձնելու նկատառումով: Քննարկվող հարցի տեսանկյունից հետաքրքիր է դիտարկել նաև հայ վաճառական Հովհաննեսի օրինակը: Սանտիագո լատինականացված անունով հանդես եկած այս ջուղայեցու գործունեության ողջ նկարագրությունը մեզ է հասել այն հարցաթերթի[3] շնորհիվ, որը կաթոլիկությանը հարելիս նա լրացրել է ինկվիզիցիայի համակարգում գործող Մանիլայի տեղական գրասենյակում: Առաջին անգամ Ս. Ասլանյանի ուշադրությանն արժանացած այս վավերագրերը հարուստ նյութ կարող են մատակարարել նաև վաճառականների կրթության հարցը պարզաբանելու առումով. անցած ողջ ճանապարհը մանրամասն թվարկելու թեմայից բացի՝ հարցարանն ընդգրկում էր նաև վաճառականի գիտելիքները մատնանշելու պահանջ: Սանտիագոն իր պատասխանում պատմել է, որ իր մայրենի լեզվով միայն կարդալ ու հաշվարկներ անել է սովորել, իսկ մնացած գիտելիքները ըստ երևույթին կուտակել է առևտրական գործունեության ընթացքում: Այսպես՝ նա խոսում էր հոլանդերեն, որոշ չափով իտալերեն, գրում ու կարդում իսպաներեն: Հենց իսպաներենի միջոցով նա առևտրական հաշվապահության դասընթաց էր յուրացրել Մանիլայում[4]:

Կաթոլիկ քարոզիչների դպրոցական ցանցը, որպես առևտրական կրթության մյուս տարբերակ, յուրօրինակ հնարավորություն էր տալիս ձեռք բերելու այնպիսի հմտությունների պաշար, որը անհրաժեշտ էր վաճառական դառնալու նպատակ հետապնդող երիտասարդների համար: Եվրոպացի հոգևորականների կրթական այս ծառայությունների լավագույն միջավայրը Նոր Ջուղան էր: Ճիզվիտ, կարմելյան ու կապուչինյան քարոզիչները ջուղայեցի երիտասարդներին առաջին հերթին հրապուրում էին իրենց լեզվական գիտելիքներով: Նրանց օգնությամբ եվրոպական լեզուների մեջ հմտանալու

պատմություն-տարեգրությունը (ժէ-ժԹ դարեր)», ԲՄ, 16, 1994, էջ 241:

[1] **Ոսկեան Հ.**, *Եղիա Աստուածատուրեան Մուշեղեան եւ իր գրական արտադրութիւնները*, Ազգային Մատենադարան, հ. ՃԺէ, Վիեննա, 1927, էջ 7-12:

[2] **Եղիա Մուշեղյան Կարնեցի**, *Թուրքերեն-հայերեն բառարան*, աշխատասիրությամբ՝ ***Բ. Զուգասզյանի***, Երևան, 1986, էջ19-20:

[3] **Aslanian S.**, *op. cit.*, p. **140-141**.

[4] Նույն տեղում, էջ 141:

ջուղայեցիների ցանկությունն է արձանագրել, օրինակ, կարմելյան քարոզիչ Բալթազարը 1653 թ. օգոստոսի 9-ի իր նամակում. «Առևտրով զբաղվող հարուստ վաճառականները... ցանկանում են, որ իրենց որդիները սովորեն մեր լեզուները»[1]: Ուշադրության է արժանի նաև կապուչինյան հոգևորական Ամբրուազի մասին Տավերնիեի հետաքրքիր վկայությունը. «Ֆրանսիայի հետ մեծ առևտրի հիմք դնելու հույս ունեցող հայերը ֆրանսերեն սովորելու համար իրենց երեխաներին ուղարկում էին ինչպես այս Հոր, այնպես էլ ճիզվիտների մոտ»[2]: Ֆրանսերենի ուսուցումը շարունակելու ձգտումն այնքան մեծ էր, որ Նոր Ջուղայից Ամբրուազի հեռացվելուց հետո վաճառականների որդիները նրան այցելելու համար չէին վարանում անցնել 5-6 լիո տարածություն[3]:

Ավելի մանրամասն պատկերացում կարելի է կազմել կաթոլիկ քարոզիչներից ճիզվիտների ընձեռած կրթական հնարավորությունների մասին: 1660-ական թթ. Մերսիեի հիմնած դպրոցն իր գործունեությունը շարունակեց առնվազն չորս տասնամյակ[4]: Այն գրավում էր բազմաթիվ ջուղայեցի երիտասարդների, որոնք դրանում տեսնում էին եվրոպական լեզուների մեջ հմտանալու և կիրառական գիտելիքներ ձեռք բերելու հնարավորություն: 1674 թ. ճիզվիտների այս դպրոցն արժանացել է Նոր Ջուղայով անցնող վենետիկցի ճանապարհորդ Ամբրոսիո Բեմբոյի ուշադրությանը. նա հիշատակում է այնտեղ պարսկերեն գրել ու կարդալ սովորող հայ երիտասարդների[5]: Մոտ 1 տարի անց դպրոցական այս հաստատությանն ականատես է լինում նաև Ֆրանսուա Պտի դը լա Կրուան, որը թարգմանիչ էր ֆրանսիական արքունիքում և արևելք էր ուղարկվել առաջին նախարար Կոլբերի կողմից: «Հայ երիտասարդների կրթության համար» նախատեսված այս դպրոցը հիշատակելուց բացի՝ նա պատմում է այնտեղ դասավանդող ճիզվիտ դը լա Մազից հայերեն սովորելու առաջարկ ստանալու ու այդ լեզվի բարդության մասին[6]: XVII դ. վերջին

---

[1] **Anon [Herbert Chick]** (ed.), *A Chronicle of the Carmelites in Persia, the Safavids and the Papal Mission to Persia of the 17th and 18th Centuries*, vol. 1, London, 1939, p. 378.Կարմելյան քարոզիչների դպրոցների համար տե՛ս, օրինակ, **Բայբուրդյան Վ.**, Նոր Ջուղայի հայկական գաղութը և կաթոլիկ միսիոներների կազմակերպությունները, «Տեղեկագիր (հաս. գիտ.)», 1964, թ. 9, էջ 41-42:

[2] **Jean Baptiste Tavernier**, *Les six voyages… en Turquie, en Perse et aux Indes*, t. I, The Hague, 1718, p. 478.

[3] Նույն տեղում: Ավելորդ չէ նշել, որ մինչև 1674 թ. գործածության մեջ եղած երկարության միավոր լիոն հավասար էր մոտ 3,2 կմ-ի: Դրան փոխարինած «փարիզյան նոր լիո»-ն գրեթե 4 կմ էր:

[4] **Բաղդարյան Ս.**, նշվ. աշխ., էջ 81-82:

[5] **Ambrosio Bembo**, *The Travels and Journal of Ambrosio Bembo*, ed. ***A. Welch***, Berkeley: University of California Press, 2007,p. 358.

[6] **Pétit de la Croix**, “Extrait du journal du sieur Pétit, Fils, Professeur en Arabe…,”

դպրոցը հիշատակվում է նաև գերմանացի Շիլինգերի կողմից, որը վկայում է ֆրանսերեն, լատիներեն ու հայերեն սովորող շուրջ 100 աշակերտների մասին[1]։

Ճիզվիտ քարոզիչների ուսումնական հաստատությունում հայ վաճառականների ստացած կրթության, մասնավորապես՝ ուսուցման համակարգի մասին բացառիկ է Վիլլոտի ծավալուն վկայությունը։ Հիսուսյան այս քարոզչի տեղեկությունները նախևառաջ պատկերացում են տալիս լեզուների մեջ հմտանալու այն հնարավորությունների վերաբերյալ, որ ապահովում էր այս դպրոցը։ «Իրենց ծնողների կողմից Հնդկաստանի առևտրի համար նախատեսված» պատանիները ճիզվիտական դպրոցում սովորում էին պորտուգալերեն, իսկ հայ երիտասարդների մեկ այլ խումբ էլ «ցանկանում էր սովորել իտալերեն այն վայրերի համար», ուր այդ լեզուն գործածվում էր։ Թվաբանությունն ու աշխարհագրությունը ևս հատուկ տեղ էին զբաղեցնում դպրոցի ուսումնական ծրագրում։ Վիլլոտն անգամ հատուկ խաղ էր պատրաստել ուսուցման գործընթացն առավել գրավիչ ու արդյունավետ դարձնելու համար[2]։

Սխալված չենք լինի, եթե հավելենք, որ ջուղայեցիների միջավայրում Ս. Ամենափրկիչ վանքի դպրոցն իր կարևորությամբ ու դերակատարությամբ գերազանցում էր վաճառականական գիտելիքի ընձեռման մյուս ուղիները։ 250-300 աշակերտ ունեցող այդ դպրոցը նաև քանակական առումով էր անմրցելի եվրոպացի հոգևորականների ուսումնական հաստատությունների համար, որոնցից մեկում, ինչպես տեսանք, հիշատակվել են միայն 100 երիտասարդներ։ Բացի այդ՝ կաթոլիկների դեմ պարբերաբար սրվող պայքարը Նոր Ջուղայում ծանր կացություն պետք է ստեղծեր նաև նրանց հետ առնչություններ ունեցող ջուղայեցիների համար, ինչը բացասաբար պետք է ազդեր ուսուցման գործընթացի վրա։ Ինչ վերաբերում է առտնին կրթությանը, ապա վերջինիս դերը ըստ երևույթին ընդգծված է եղել այլ բնակավայրերից սերող հայ վաճառականների դեպքում։

Կարևոր է նշել նաև, որ Նոր Ջուղայում վաճառականների համար ստեղծված

---

in ***L. Langl*ès *(*é*d.)***, *Relation de Dourry Efendi, Ambassadeur de la porte othomane auprès du roi de Perse…*, Paris, 1810, p. 127,հմմտ. **Vartoogian J.**,*The Image of Armenia in European Travel Accounts of the Seventeenth Century*, Ph.D. Dissertation, Columbia University, 1974, p. 73-74:

[1] **Franz Caspar Schillinger**, *Persianisch und Ost-Indianische Reis*, Nuremberg, 1707, p. 244.

[2] **Anon [Villotte]**, *Voyages d'un missionnaire de la Compagnie de Jésus en Turquie,en Perse, en Arménie, en Arabie, & en Barbarie*, Paris, 1730, p. 424-427, հմմտ. **Բալդարյան Ս.**, նշվ. աշխ., էջ 162:

կրթական հնարավորությունները լիովին բավարար էին առևտրական գործի մեջ մտնելու համար։ Ժակ Սավարիի «Կատարյալ վաճառականը» դասագիրքը (1675 թ.), որը վաղ արդի շրջանի առևտրական նշանավոր ձեռնարկներից էր՝ գրված Լուի XIV-ի արքունիքում մեծ ազդեցություն ունեցած Կոլբերի ցուցումով[1], ուրվագծում է անհրաժեշտ հմտությունների շրջանակը։ Հետաքրքիր է, որ ըստ Սավարիի՝ վաճառականի կրթությունը պետք է սկսվեր դեռևս 7-8 տարեկանից տարրական գիտելիքների ձեռքբերմամբ՝ «լավ գրել, լավ իմանալ թվաբանություն»։ Սրան զուգահեռ՝ վաղ տարիքում ապագա վաճառականը պետք է հմտանար նաև պարզ կամ կրկնակի հաշվապահության ու լեզուների մեջ[2]։ Նրա ստացած հետագա կրթության՝ Սավարիի նկարագրությունը[3] լիովին համապատասխանում է առևտրական գիտելիքի այն պաշարին, որը կուտակելու հնարավորություն ունեին ջուղայեցի վաճառականները։

Նոր Ջուղայի դպրոցական կյանքի հետաքրքրական էջ է նաև ուսումնարանի բացումը Շահրիմանյանների եկեղեցում։ Մեզ հայտնի աշխատություններում ուշադրության չարժանացած ու չուսումնասիրված այս դպրոցը հիշատակում է Մելքոն քահանան Եղիա Կարնեցուն ուղղված իր նամակում. «Եւ եթէ նուաստիս ողջէութիւնն հարցանես, նուաստս քո աղօթիւն, հրամանուցդ պարոն Շահրիմանի եկեղեցումն եմ, շատ սիրով զիս ընդունեց պարոն Շահրիմանն. դպրոցատուն բացեր եմ և երեխայից վարժապետ եմ»[4]։ Ինչպես երևում է, Եղիան սերտ հարաբերություններ է ունեցել այս քահանայի հետ՝ նամակագրական կապի մեջ լինելով նրա հետ։ Իր թղթապանակներից մեկում նա ի մի էր բերել Մելքոն քահանայից ստացած ու նրան հասցեագրած 8 նամակները[5]։ Ինչ վերաբերում է «պարոն Շահրիման»-ին, ապա նշանավոր այս ջուղայեցի ընտանիքի ներկայացուցիչ Մուրադի որդի Շահրիման Շահրիմանյանը նախևառաջ հայտնի է Վիեննայում գրած իր կտակով[6]։ Այս վաճառականն Ավստրիայի մայրաքաղաքում էր նաև այն ժամանակ, երբ կայսրը նրա ընտանիքին շնորհում էր կոմսության տիտղոս[7]։ Անցնելով 1717 թ. նոյեմբերի 16-ի այդ նամակին՝ նշենք, որ այն փաստում է

---

[1] **Soll J.**, *TheInformation Master: Jean-Baptiste Colbert's Secret State Intelligence System*, Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2009, p. 86-87.

[2] **Jacques Savary**, *Le parfaitnégociant ou Instruction générale pour ce qui regarde le commerce des marchandises de France et des pays étrangers*, Paris, 1675, p. 40.

[3] Նույն տեղում, էջ 40-54։

[4] *Եղիա Կարնեցու դիվանը*, Նյութեր Մերձավոր Արևելքի և Անդրկովկասի պատմության, կազմ.՝ **Ա. Աբրահամյան, Ռ. Աբրահամյան**, Երևան, 1968, էջ 10։

[5] Նույն տեղում, էջ XXXIII։

[6] **Ալիշան Ղ.**, *Սիսական. տեղագրութիւն Սիւնեաց աշխարհի*, Վենետիկ, 1893, էջ 461։

[7] **Խաչիկյան Շ.**, *Նոր Ջուղայի հայ վաճառականությունը և նրա առևտրատնտեսական կապերը Ռուսաստանի հետ XVII-XVIII դարերում*, Երևան, 1988, էջ 73-74։

ջուղահայ միջավայրում նոր դպրոցի բացումը դեռևս 1690-ական թթ. սկզբին կառուցված Շահրիմանյանների եկեղեցում: Թե ինչ ուսուցում է ապահովել այն կամ աշակերտների ու դասավանդողների ինչ ընդգրկում է ունեցել, այլ աղբյուրների բացակայության պայմաններում դժվար է ասել: Բացառված չէ, որ այն կարող էր հետապնդել վաճառականական այս ընտանիքի առևտրական կարիքները սպասարկելու նպատակ: Թեև Շահրիմանյանների այս դպրոցի գործունեության ավարտի մասին ևս ոչինչ հայտնի չէ, այնուհանդերձ 2 հանգամանք մղում են մտածելու դրա կարճատև գոյության մասին: 1718 թ. սեպտեմբերի 17-ի իր նամակում Մելքոն քահանան խիստ բացասաբար է արտահայտվում Շահրիմանյանների մասին. «Շարիմանեցիք մին փայտէ շուն կուզեն, որ իւրեանց դուռն հաչէ և հաց չուտէ»[1]: Նախկին ջերմ վերաբերմունքի փոփոխությունը, հավանաբար, չէր կարող առնչություն չունենալ Շահրիմանյանների դպրոցում նրա գործունեության հետ: Նույն՝ 1718 թ. դպրոցի հիմնադիր Շահրիման Շահրիմանյանի մահը[2] ևսկարող էր բացասական ազդեցություն թողնել այդ ուսումնական հաստատության գործունեության շարունակության վրա:

Այսպիսով՝ Նոր Ջուղայի Ս. Ամենափրկիչ վանքի դպրոցի գործունեությանն առնչվող մի քանի խնդիրների (ուսուցչական անձնակազմ, առարկայացանկ, գործածված դասագրքեր և այլն) ուղղությամբ ծավալվող հետազոտական աշխատանքը կարող է ուղի հարթել հարցերի ավելի լայն շրջանակի ընդգրկման համար: Դպրոցի մասին հայտնի հատուկենտ տեղեկությունների և մի քանի նոր տվյալների համադրումը հնարավորություն է տալիս դիտարկելու դրա դերակատարությունը հայ վաճառականության ստացած կրթության համապատկերում, ինչպես նաև՝ քննարկելու առևտրական գիտելիքի ձեռքբերման այլ ուղիների և այս ուսումնական հաստատության փոխհարաբերության հարցը:

SARGIS BALDARYAN
EDUCATION AND SUCCESS:THE SCHOOL OF THE ALL SAVIOR’S MONASTERY IN NEW JULFA

Keywords: New Julfa, commercial education, All Savior’s Monastery, Constant of Julfa, *Compendium*, informal education, catholic school, Shahrimanian.

1 *Եղիա Կարնեցու դիվանը*, էջ 335, ծան. 6:
2 **Aslanian S.**, *op. cit.*, p. 152.

The paper aims to discuss a series of issues concerning the activities of the school located in New Julfa's All Savior's Monastery, which functioned from the 1620s till the early 18thcentury. The combination of some well-known and newly-analysed data allows us to look at the role of this school within the context of the education of Armenian merchants. Special attention is paid to the list of the subjects taught at this school and the alteration of the curriculum over time. The research provides in-depth insight into the textbooks and their authors. A relatively clear understanding of its activities, on the other hand, helps us to determine the place of New Julfa's trade school within the Armenian commercial educational system of the early modern period.

САРКИС БАЛДАРЯН

ОБРАЗОВАНИЕ И УСПЕХ: ШКОЛА МОНАСТЫРЯ СВЯТОГО ВСЕСПАСИТЕЛЯ НОВОЙ ДЖУЛЬФЫ

Ключевые слова: Новая Джульфа, торговое образование, Монастырь Святого Всеспасителя, Констант Джугаеци, неформальное образование, католическая школа, Шахриманян.

Статья имеет целью обсудить несколько вопросов о деятельности школы Новой Джульфы, которая действовала в Монастыре Святого Всеспасителя с 1620-х годовдо начала 18-го века. Сопоставление нескольких известных и вновь проанализированных фактов позволяет рассматривать роль этой школы в контексте обучения армянских купцов. Особое внимание уделено списку предметов изучавшихся в этой школе и изменению учебного курса в течение времени. Исследование проясняет вопрос о составе учебников и их авторов. С другой стороны, ясное представление о деятельности этой торговой школыНовой Джульфы позволяет уточнить ее местов армянской учебной системе Раннего Нового времени.

ԳԱՐԻԿ ՄԿՐՏՉՅԱՆ

ԲԱՅԱԿԱՆ ՀԱՄԱԿԱՐԳԻ ԸՆԴՀԱՆՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ ԵՎ ՏԱՐԲԵՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ ՄԻՋԻՆ ՀԱՅԵՐԵՆՈՒՄ ԵՎ ՄՇՈ ԲԱՐԲԱՌՈՒՄ

Բանալի բառեր՝ *Յոզեֆ Կարստ, Կիլիկյան հայերեն, հայերենի բարբառներ, խոսվածք, պատմական Հայաստան, գրական տարբերակ, խոսակցական տարբերակ, բայական համակարգ։*

Միջին հայերենի լեզվական համակարգերը երբեք չեն համադրվել հայերենի բարբառների, այդ թվում՝ Մշո բարբառի հետ։ 19-րդ և 20-րդ դարերում վերաբերմունքը միանգամայն այլ է եղել հայերենի զարգացման միջին ենթաշրջանի հանդեպ։ Պատճառն այն է, որ միջին հայերենը որպես միջանկյալ, հինը նորին կապող լեզվական որակ միասնական չի եղել, անգամ գրական միասնական տարբերակ չի ունեցել։ Մինչդեռ հին հայերենը, համաձայն վկայված լեզվական հուշարձանների տվյալների՝ չնչին բացառություններով հանդերձ գերազանցապես միասնական լեզվական որակներով է ներկայանում։ Պատահական չէ, որ լեզվաբանները հայերենի բոլոր բարբառները (Մշո բարբառը ևս ներառյալ) միշտ համադրել են հին հայերենի լեզվական համակարգերի հետ։

Այս առումով, նշենք, էտալոնային է եղել Հր. Աճառյանի մեթոդը[1]*, համաձայն որի՝ հայերենի բարբառների ուսումնասիրությունը կատար-վել է բացառապես հինհայերենյան տվյալների հետ համեմատությամբ։ Հայերենի բարբառների պատմական, տարաժամանակյա ուսումնա-սիրության այս-պիսի մեթոդաբանությունը երկար ժամանակ՝ մինչև 20-րդ դարի վերջերը, կիրառվել է հայ բարբառագիտության մեջ։ Այս պարագայում Հր. Աճառյանի ընտրած մեթոդն ամբողջական չէ, թերի է, քանի որ անտեսվում են միջին հայերենի լեզվական օրինաչափությունները։ Այդ պատճառով էլ կատարված հետազոտություններում բացակայել են հայերենի զարգացման մի շրջանի տվյալները։ Մեր և այլ բարբառագետների կատարած և կատարելիք ուսումնասիրությունները միտում ունեն այդ բացը լրացնել*[2]*։ Կարևորենք,*

[1] **Խաչատրյան Ա.**, Աճառյանը և հայ բարբառագիտությունը, Հայերենի բարբա-ռագիտական ատլաս, 1, Հայկական ՍՍՀ ԳԱ հրատ., Երևան, 1982, էջ 28-107:

[2] Բայական բազմաթիվ ենթահամակարգեր չեն քննվել այս հոդվածում:

որ այժմեական է հայերենի գրական և ոչ գրական տարբերակների ու բարբառների փոխառնչությունները ներկայացնել ոչ ընդհատված լեզվաժամանակագրության, համընթաց զարգացման տրամաբանության շրջանակներում:

Միջին հայերենի ու հայերենի բարբառների կապի ուսումնասիրության բացակայությունը պայմանավորված է նաև նրանով, որ միջին-հայերենագիտությունը մեզանում համեմատաբար թույլ է զարգացած: Միջին հայերենի լեզվական համակարգերի ուսումնասիրությունը ենթադրում է բազմակողմանի նոր մոտեցումներ և հայեցակետեր: Նույնիսկ գերմանացի հայագետ Յոզեֆ Կարստի «Կիլիկյան հայերենի պատմական քերականությունը (1901թ.) ուսումնասիրությունը, որը շրջադարձային է միջինհայերենագիտության ասպարեզում մինչ օրս, ժամանակատարածական առումով չի ներառում միջին հայերենին վերաբերող հարցադրումների սպառիչ պատասխանները, քանի որ, ինչպես հայտնի է, սահմանափակվում է բացառապես Կիլիկյան հայերենի շրջանակներում: Իսկ Ս. Ղազարյանի «Միջին հայերեն» արժեքավոր ուսումնասիրությունը (1960թ.) քննություն է սոսկ միջին հայերենի հնչյունական իրողությունների:

Միջին հայերենի և Մշո բարբառի գիտական ուսումնասիրությունն առանձին-առանձին կատարվել է 20-րդ դարում. մինչ այդ կային սոսկ ակնարկային ուսումնասիրություններ՝ 19-րդ դարի տարբեր հեղինակների երկասիրություններում (Ա. Այտընյան, Լ. Մսերյանց, Ք. Պատկանյան և այլք)[1]: Օրինակ՝ Լ. Մսերյանցը "Этюды по армянской диалектологии" (1897-1901 թթ.) երկհատոր աշխատությունում Մշո բարբառը համադրել է նախալեզվի լեզվական համակարգերի հետ՝ նպատակ ունենալով ցույց տալ, որ Մշո բարբառը ներկայանում է որպես հայերենի հնագույն լեզվավիճակ:

Մեր նպատակն է զուգադրահամեմատական քննությամբ ներկայացնել միջին հայերենի և Մշո բարբառի բայական համակարգերի ընդհանրությունները և տարբերությունները: Պետք է ասել, որ Մշո բարբառի և միջին հայերենի բայական կարգերին ու ենթակարգերին՝ եղանակին, ժամանակին, դեմքին, թվին վերաբերող մեր հետազոտությունը ցույց է տալիս, որ Մշո բարբառի բայական համակարգերն ուղղակիորեն աղերսվում են միջինհայերենյան

---

[1] Մշո բարբառի հիմնախնդիրներով զբաղվող հետազոտողները բազմաթիվ են՝ Հրաչյա Աճառյան, Սիրանույշ Բաղդասարյան-Թափալցյան, Սմբատ Շահնազարյան, Քերոբ Մաղաքյան, Բենսե, Կարո Սասունի, Սարգիս և Միսակ Բդեյաններ, Գևորգ Ջահուկյան և այլք: Վերջիններիս շնորհիվ է, որ ճշգրտվել է Մշո բարբառի դիրքը հայերենի բարբառների շարքում, վերհանվել են Մշո տարածքի խոսվածքների լեզվական ու պատմական առանձնահատկությունները, այդ թվում՝ փոխհարաբերությունները, ընդհանրություններն ու տարբերությունները հարակից բարբառների հետ:

համակարգերի հետ կամ գոնե այդ համակարգերից մեկի հետ։ Նշենք, որ, ըստ Հ. Աճառյանի, հայերենի զարգացման միջին շրջանում չի եղել մեկ միջին հայերեն, այլ եղել են բազմաթիվ միջին հայերեններ՝ «…թե միջին հայերենը մի ընդհանուր լեզու չէր, այլ թե կային Հայաստանում և Հայաստանից դուրս բազմաթիվ միջին հայերեն բարբառներ…»[1]։ Այսինքն՝ միջին հայերենն ինքնին բարբառների կույտ է, որը հայերենի զարգացման միջին շրջանում գործել է Պատմական Հայաստանի հատկապես կենտրոնական հատվածներում, որտեղ և, ինչպես գիտենք, պատմականորեն տեղակայվում է հայերենի հնագույն բարբառներից մեկը՝ Մշո բարբառը։

Միջին հայերենի շրջանում է, որ հայերենն ամբողջովին փոխում է իր լեզվատիպը՝ թեքականից անցնելով կցական կառուցատիպի։ Մշո բարբառի բայական համակարգի կենսական օրինաչափությունները, ինչպես կտեսնենք, գրեթե չեն տարբերվում միջինհայերենյան լեզվական համակարգերից։ Այս հանգամանքը, ընդգծենք, կանխորոշում է Մշո բարբառի ծագման, կազմավորման ու ձևավորման տևական գործընացը քերականական կառուցվածքում։

Միջին հայերենի և Մշո բարբառների ընդհանրությունները լավագույնս երևում են եղանակի քերականական կարգում[2]։ Թե՛ միջին հայերենում, թե՛ Մշո բարբառում բայն ունի հինգ եղանակ՝ սահմանական, հրամայական, ըղձական, պայմանական և հարկադրական։ Երկու տարբերակներում սահմանական եղանակն ունի ինը ժամանակաձևեր։ Ըղձական, պայմանական և հարկադրական եղանակները հանդես են գալիս միայն ապառնի և անցյալի ապառնի ժամանակաձևերով, իսկ հրամայական եղանակն ունի միայն հաստատական և ժխտական ձևեր՝ բուն և արգելական հրամայականի։ Այս համատեքստում միջին հայերենն արդեն նոր որակ է, քանի որ, ի տարբերություն հին հայերենի, այստեղ ի հայտ են եկել երեք նոր եղանակներ՝ ըղձական, պայմանական և հարկադրական, որոնք ժառանգորդաբար անցել են նաև

---

[1] **Աճառյան Հր.**, Հայոց լեզվի պատմություն, Երևան, 1951, էջ 351։

[2] Միջինհայերենյան բոլոր օրինակները վերցրել ենք «Ակնարկներ միջին գրական հայերենի պատմության» (Ա, Երևան, 1972) աշխատությունից, որը ընդգրկում է 12-17-րդ դարերով ավանդված լեզվական հուշարձանների տվյալները։ Դրանք որքան և միասնական ընդհանրության մեջ են ներկայանում, բայց առանձին-առանձին յուրահատկություններով տարբերություններ են ցուցաբերում։ Սա է պատճառը, որ հետազոտողներից ոմանք, օրինակ՝ Ս. Անթոսյանը, միջին հայերենի բայական համակարգի վերլուծումը կատարում է որոշակի երկատմամբ՝ հիմք ընդունելով լեզվական հուշարձաններում հայտաբերած տարբերակիչ հատկանիշները, այն է՝ «Խոնարհման համակարգ 12-14-րդ դդ.» և «Խոնարհման համակարգ 15-17-րդ դդ.» (**Անթոսյան Ս.**, Ակնարկներ միջին գրական հայերենի պատմության, Ա, Երևան, 1972, էջ՝ 305, 361)։

հայերենի բարբառներին, տվյալ պարագայում՝ Մշո բարբառին: Փաստենք, որ նշյալ երեք եղանակները միջին հայերենում և Մշո բարբառում դառնում են հինհայերենյան ստորադասականի իմաստային նոր արտահայտիչները՝ ցուցաբերելով ձևաիմաստային յուրահատկություններ:

Սահմանական եղանակի ժամանակաձևերն են՝ ներկա, անցյալ անկատար, ապառնի, անցյալ ապառնի, վաղակատար, անցյալ վաղակատար, հարակատար, անցյալ հարակատար և անցյալ կատարյալ: Միջին հայերենում ի հայտ է եկել վեց նոր ժամանակ՝ կազմված ապառնի, վաղակատար և հարակատար դերբայներից և եմ օժանդակ բայի ներկա և անցյալ անկատար բայաձևերից[1]*: Այդ նոր ժամանակաձևերը, ինչպես կտեսնենք, որոշ բացառություններով համակարգայնորեն գործածվում են նաև Մշո բարբառում:*

Սահմանական ներկա և անցյալ անկատար ժամանակներ: Միջին հայերենում դրանք կազմվում են գրաբարյան ներկայի համակարգային ձևերին կու-, կը-, կ-, կոյ- եղանակիչների ավելացմամբ: Օրինակ՝ «Յամէն տարի կու ցանէին եւ ի կալնի կէս կու առնէին...», «...փորն փարփուտ եւ դատարկ կերեւնայ», «Ուսկայ եղաւ այնչափ տարի, որ տուն ու տեղ դեռ կը քակի», «Վասն սիրոյ զԻսահակ մատաղ կու զենէր» և այլն: Վարդան Այգեկցու առակներում կան նաև կոյ-ով կառույցներ՝ «Այս քան տարի կայ, որ կոյ վարեմ եւ կոյ վաստակիմ», «Ջհատն դու կոյտես եւ զարդն ինձի կոյ կերցընես», «Առաքեալն կոյ հրամայէ, թէ լաւ է բնակիլ յանայպատի քան ընդ կնոչ անզգամի»[2]*:*

Մշո բարբառում ներկայի արտահայտման լեզվական կաղապարները երկուսն են՝ ա) կը- եղանակիչ + գրաբարյան ներկա, բ) գրաբարատիպ:

Ներկա ժամանակաձևի արտահայտման գրաբարատիպ+մասնիկավոր կաղապարը համապատասխանում է միջինհայերենյան համակարգերին, այն է՝ «Խըռֆուգ, ըխտիար, բուդալա հայ մէ գէլնա Մըշու, կէրթա Խըլաթ: Ճամփու մէչ կընըստի դուրան մէ, օր փըշումի բին առնի, մէգլէ կըտէսնա, հանդէ ուր կուշտ ջ՛ըվալ մէ օսկի է դ՛ըրուգ: Հիբըլմիշ կէղի, չըգ՛ինա ինչ էնէ...» և այլն: Այս կաղապարում կը եղանակիչը՝ իր ձևային կը, կու տարբերակներով դրվում է խոնարհված բայից առաջ, ինչպես միջին հայերենում էր: Ի դեպ,

---

[1] Միջին հայերենի ժամանակների կազմության և ձևակազմիչ միավորների ծագման առանձնահատկություններին մանրամասն անդրադարձել են լեզվաբաններ **Ս. Ղազարյանը** (Հայոց լեզվի համառոտ պատմություն, Երևան, 1981, էջ 254-262) և **Յ. Կարստը** (Կիլիկյան հայերենի պատմական քերականություն, Երևան, 2002, էջ 283-290):

[2] Միջին հայերենին վերաբերող օրինակները քաղված են Ակնարկներ միջին գրական հայերենի պատմության աշխատությունից, իսկ Մշո բարբառինը՝ Ս. Բաղդասարյան-Թափալցյանի Մշո բարբառը (Երևան, 1958), Ք. Մադաթյանի Ալաշկերտի խոսվածքը (Երևան, 1985), ինչպես նաև՝ կենդանի խոսքից:

Մշո բարբառում կը եղանակիչ+գրաբարյան ներկա կաղապարում, ըստ հնչյունական համապատասխան օրենքի՝ խուլ կ-ն ձայնեղանում է, դառնում գ՝ գը նայիմ, գը քնամ, գը բօռաս, կը պադմա, կիշկամ, գիմնամ, գիստըգէմ, կուդիմ, գուզէմ եւ այլն։ Մշո բարբառն ունի տարածքային միավորներ, որոնցում կը-ին զուգահեռ գործածվում է նաեւ կու եղանակիչը՝ կու ասեմ, կու/գու լամ, կու տամ, կու/գու գ/քամ, կու նայեմ եւ այլն։ Նմանատիպ ձևեր ունեցող խոսվածքները մինչ օրս պահպանել են ներկայի կազմության բարբառային հիմքը ըստ ծագման։ Այստեղ ակնհայտ է Մշո բարբառի և միջին հայերենի ծագումնաբանական ընդհանրությունը քերականական կառուցվածքում։

Միջին հայերենում անցյալ անկատարն ունի -ի, -իր, -ր, -աք, -իք, -ին վերջավորությունները՝ կու գրէի, կու գրէիր, կու գրէր, կու գրէաք, կու գրէիք, կու գրէին։ Այն է՝ «Մեռաւ Ուռնայ և մնաց Բ. որդի և արտ մի իւրեանց հայրենի և յամէն տարի կու ցանէին և ի կալնի կէս կու առնէին և՝ տուն մի է[ր] իւրեանց միջնակով՝ զկէսն ի մէկի դիհն կու լնուին...երփ կու տանէին, նայ փոքր եղբայրն թի մի Բ. ս ի յիր բաժնէն կու առնուր, ի մեծ եղբօրն ի դիհն կու լնուր», «Կարի տեսա ես շատ կարուան, որ կու իջնայր ի խորասան» և այլն։ Բերված լեզվական օրինակներից երևում է, որ կու եղանակիչն ավելանում է հինհայերենյան անցյալ անկատարին։ Անցյալ անկատար ժամանակաձևը Մշո բարբառում ու նրա խոսվածքներում համադրական և վերլուծական կառույցներով է հանդես գալիս։ Հենց այս պատճառով էլ այն ունի գործածելի լեզվական երկու կաղապար՝ ա) բայարմատ+համապատասխան համադիր դիմաթվային վերջավորություններ (ինչպես ստորև կտեսնենք, այս կաղապարը գրաբարաձև է, և առանձնացնում ենք, քանի որ գործածության լայն ոլորտ ունի)։ Այս խմբի բայական վերջավորություններն են՝ -էնկ, -էր (-իր), -էր, -էնկ, -էկ, -էն՝ կարտէնկ, կարտիր (էր), կարտէր, կարտէնկ, կարտէկ, կարտէն, բ) կը եղանակիչ+համադրական կառույց՝ խոնարհված բայում կատարված դիմաթվային վերջավորությունների փոփոխություններով։ Այս խմբի բայական վերջավորություններն են՝ -ի (-ինկ), -իր(-էր), -էր, -էնկ, -էկ, -էն, այն է՝ կը քաղի (կը քաղինկ), կը խօսիր(էր), կը խօսէր, կը խօսէնկ, կը խօսէկ, կը խօսէն։ Բերենք կենդանի խոսքից քաղված մի քանի օրինակ՝ «Դու մաղէր, էնի քօմէր» (Դու մաղում էիր, նա հավաքում էր), «Մէնկ պարէնկ, ըդօնք գիշկէն» (Մենք պարում էինք, դրանք նայում էին), «Կէրտէնկ դաշտ ծաղիգ քօնէլու» (գնում էինք դաշտ ծաղիկ հավաքելու), «Դու կը նըստիր թունդրա շըրթին, ես կը նըստի ագան մօդ, գիշկի ձըզի» (Դու նստում էիր թոնրի շրթին, ես նստում էի ակի մոտ, նայում էի ձեզ) և այլն։ Այս ժամանակաձևում միջին հայերենն ու Մշո բարբառը հայտաբերում են գրեթե բացարձակ ընդհանրություն։ Տարբերությունն այն է, որ Մշո բարբառում եզակի և հոգնակի առաջին

դեմքերը միանգամայն տարբեր են միջինհայերենյան ձևերից և կարող են լինել նաև միանման: Նշենք, որ ներկայացվող համեմատություններում կան հնչյունական անհամապատասխանություններ:

Կարևորենք, որ Մշո բարբառում սահմանական եղանակի ներկա և անցյալ անկատար ժամանակաձևերի իմաստի արտահայտման գրաբարաձև տարբերակը նոր է գիտական բարբառագիտության մեջ շրջանառության մեջ դրվել: 20-րդ դարի հայ բարբառագետները որևէ առումով այս իրողությանը չեն անդրադարձել: Լեզվական այս երևույթը մեր օրերում գործառում է Ապարանի, Մարտունու՝ մշեցիներով ներկայանակի բնակավայրերում՝ «Վօըրդէ արօդավայր կա, տանին, կը պախէն» (Որտեղ արոտավայր կա, տանում են, պահում են), «Կօվ պախէն, յօռտիկ պախէն, մօզիգ պախէն» (Կով են պահում, հորթիկ են պահում, մոզիկ են պահում), «Մըգավա խառսնէր բէրէս, կէսրէրնէրի խէտ նըստին, խաց կուդէն» (Հիմիկվա հարսներին բերում ես, սկեսրայրների հետ նստում են, հաց են ուտում), «Կառտօլ բառցա, տանա յէրէվան, կը ծախա» (Կարտոֆիլը բարձում է, տանում է Երևան, ծախում է), «Յէս մեռնէնկ, բայց մոդսի մարդ չիկար» (Ես մեռնում էի, բայց մոտս մարդ չկար), «Դու լէր, յէս կիշկի» (դու լացում էիր, ես նայում էի) եւ այլն:

Տարիներ առաջ մի զեկուցման մեջ նշել ենք, որ ներկայի արտահայտման այս իրողությունը պայմանավորված է երկու հանգամանքով՝ «Այս երևույթում, ըստ էության, պահպանվում է ներկայի արտահայտման գրաբարյան ձևը: Հավանական է նաև այն, որ բերվածն ընդամենը կը- եղանակիչի զեղչում է՝ արագախոսության, խոսքը հակիրճելու նպատակադրմամբ»[1]: Նկատենք, որ արագախոսության, զեղչման մեր բացատրությունն այժմ մեզ ճիշտ չի թվում: Այսօրվա մշեցիները ոչ թե նշված պատճառով են վերադարձել նախնական ձևին, այլ հինհայերենյան ներկան անաղարտորեն պահպանել են մինչ օրս: Կարծում ենք, որ գրաբարատիպ ներկան գործառել է նաև միջին հայերենի զարգացման առանձին փուլերում: Տվյալների բացակայությունը, սակայն, առայժմ մեզ թույլ չի տալիս վստահաբար այդ տեսակետը շրջանառության մեջ դնել:

Մշո բարբառում սահմանական եղանակի ներկա և անցյալ ժամանակաձևերի հետ կարող է հանդես գալ նաև կօ մասնիկը: Կարծում ենք՝ կօ-ն բացի եղանակավորող բառ լինելուց հանդես է գալիս որպես լրացուցիչ բայական եղանակիչ և ընդգծում է ներկա և անցյալ ժամանակաձևերի

---

[1] **Մկրտչյան Գ.**, «Սահմանական եղանակի ժամանակաձևերի դրսևորումները Ապարանի խոսվածքներում», Աճառյանական ընթերցումներ-2009, Հանրապետական գիտական նստաշրջանի զեկուցումներ (Երևան, ապրիլի 28-29, 2009թ.), Երևան, Նաիրի հրատ., էջ 131:

արտահայտած իմաստների տեականութjունը: Մշո բարբառում այն ներկա և անցյալ շարունակական ժամանակաձևերի ցուցիչ է՝ «էնի կօ կը պադմէր իմ տէսուգը» (Նա պատմում էր իմ տեսածը), «Յէս կօ կտէնամ, թէ ինճ ա կէնին գըլխիս» (Ես տեսնում եմ, թե ինչ են հանում գլխիս) և այլն: Հավելենք, որ հայ բարբառագիտության մեջ շարունակական կերպի մասնիկների շարքում կօ-ն, որպես եղանակիչ, չի առանձնացվել երբևէ[1]:

Ապառնի եւ անցյալ ապառնի ժամանակներ: Այս ժամանակաձևերը կազմվում են դերբայական հիմքից և հայերենի զարգացման բոլոր փուլերում ձևաբանական նույն օրինաչափություններն ունեն: Տարբերությունները ի հայտ են գալիս հնչյունական որոշակի յուրահատկություններում: Միջին հայերենում ապառնին և անցյալի ապառնին կազմվում են ապառնի դերբայ+ եմ օժանդակ բայի խոնարհված ձևեր կաղապարով՝ ծախելոյ/ու եմ/ես/է/եմք/էք/են, ծախելոյ/ու էի/էիր/էր/էաք/էիք/էին: Օրինակ՝ «դու էդ ծաղկունքդ ո՞ւմ հետ ես կիսելու», «...Նաղաշ մնացած է եսիր և գերի՝ թէ պայծառ երեսդ ե՞րբ եմ տեսնելու...», «Աշխարհս չէ քեզ մընալոյ, Հոգով ի դժոխն ես գընալոյ», «Մինչև ե՞րբ եմ սիրուտ ծարավ մնալու» և այլն:

Մշո բարբառում ու նրա խոսվածքներում այս ժամանակաձևը չի կազմվում դերբայական հիմքին, այսինքն՝ անորոշ դերբային -ոյ/-ու դերբայակերտ ձևույթի համակցումից և եմ օժանդակ բայի խոնարհված ձևերի համադրումից պատմականորեն ձևավորված կաղապարով: Այս ժամանակաձևի իմաստն արտահայտվում է սահմանական եղանակի ներկա և անցյալ անկատար, ինչպես նաև հարկադրական եղանակի ժամանակաձևերով: Կը եղանակիչ+ գրաբարյան ներկա կամ անցյալ անկատար, պիտի եղանակիչ+ գրաբարյան ներկա կամ անցյալ անկատար կառույցներն իրենց հիմնական քերականական իմաստով գործածվելուն զուգահեռ, ըստ խոսքային համատեքստի՝ արտահայտում են նաև այս ապառնու իմաստը: Ընդ որում, ապառնու իմաստն այլ ժամանակաձևերի միջոցով արտահայտելը հնարավոր է միայն որոշել նախադասության բնույթից՝ «Յէսօր կէտէյիր Յէրէվան, պըդի էթիր Յէրէվան» (Գնալու ես Երեւան, գնալու էիր Երեւան), «Վաղըն գիքամ/պըդի գամ Յէրէվնա» (Վաղը գալու եմ Երևանից) և այլն: Նշենք, որ այս երևույթը ևս պայմանավորվում է հինհայերենյան օրինաչափությունների

[1] Հայերենի բարբառներում շարունակական կերպի ու եղած եղանակիչների մասին մանրամասն տե՛ս **Գ. Գևորգյանի** «Սահմանական եղանակի ներկա ժամանակի տարածական-գործառական բնութագիրը հայերենի բարբառներում», Հայերենի բարբառագիտական ատլաս, պրակ 3, ՀՀ ԳԱԱ Հ. Աճառյանի անվան լեզվի ինստիտուտ, Երևան, 2010, էջ 277-280, նույնի՝ Հայերենի բարբառների եղանակաժամանակային համակարգերի տարածագործառական բնութագիրը, Երևան, 2013, էջ 95-110:

պատմական զարգացմամբ: Այս մասին կարևոր են լեզվաբան Լ. Հովսեփյանի դիտարկումները. «Տիպաբանական տեսանկյունից մեծ հետաքրքրություն է ներկայացնում նաև ներկա>ապառնի ժամանակային անցումը: Ինչպես հայտնի է, գրաբարի ներկան կիրառվում էր նաև ապառնու իմաստով, և դա տարբեր լեզուներում հաճախ հանդիպող փաստ է: Ժամանակի ընթացքում այդ երկրորդական կիրառությունը դառնում է հիմնական, իսկ ներկայի համար ստեղծվում է նոր ձև: Հայոց լեզվի պատմության մեջ այդ անցումը տեղի է ունեցել երկու անգամ: Ճիշտ նույն ձևով միջին հայերենի կու մասնիկով ներկան իմաստային և գործառական անցում է կատարում դեպի ապառնի, իսկ աշխարհաբարի (գրական արևելահայերեն) համար ստեղծվում է ներկայի նոր վերլուծական ձև: Ընդ որում, ուշագրավ է, որ ներկա>ապառնի անցումը ուղեկցվում է եղանակային իմաստի փոփոխություններով՝ սահմանականից ըղձական՝ գրաբարից միջին հայերենին անցնելու շրջանում և սահմանականից պայմանական՝ միջին հայերենից ժամանակակիցին անցնելու շրջանում»[1]:

Սակայն հավելենք, որ թեև Մշո բարբառի խոսվածքներում պատմականորեն առաջացած ապառնի դերբայը չի մասնակցում ժամանակաձևերի կազմությանը, բայց որպես կախյալ դերբայ որոշչային կիրառությամբ հանդես է գալիս գոյականների հետ՝ ուդէլու խած, պադմէլու բան, խօրվէլու կառտօլ, բ՛անէլու գօռձ եւ այլն: Ինչպես երևաց շարադրանքից, Մշո բարբառը որպես համակարգ չի ժառանգել և, ըստ էության, չունի միջին հայերենում ի հայտ եկած ապառնի եւ անցյալի ապառնի ժամանակաձևերը: Այս իրողությունը կարելի է պատճառաբանել բարբառի ներքին օրինաչափություններով և արևմտյան խմբակցության բարբառ լինելու հանգամանքով, քանի որ կը ճյուղի բոլոր բարբառներն այս ժամանակաձևերը չունեն:

Վաղակատար ներկա և անցյալ վաղակատար ժամանակներ: Միջին հայերենում այդ ժամանակաձևերը կազմվում են պատմականորեն առաջացած -ել կամ -եր դերբայաձևերի և եմ օժանդակ բայի խոնարհված ձևերով: Ընդ որում՝ տարբեր խոնարհումների պատկանող բայերը կարող են տարբեր՝ ներկայի և կատարյալի հիմքերով ձևավորել այս ժամանակաձևը՝ ասեր եմ/ասացել/եր եմ, հասել/եր եմ, մոռացել/եր եմ և այլն: Ստորև բերենք որոշ օրինակներ՝ «Քար եմ բերեր սարերոյս, փուշ եմ կրեր ձորերոյս, պատ եմ բոլորեր այգոյս», «Եւ այս ջերմս շատ գայ, որ ի յիւր երակն ժողովել է խարտէշ մաղձն», «Զինչ կարդացել ես ու լսել, զայն չկամիս իսկի լըսել», «Եւ յիւրմես շատ մարդ է մեռել», «Դու զարդարվել ես զառ ու զառֆաբով» և այլն: Մշո բարբառում այս համակարգերը կան ամբողջապես, միայն այն

[1] **Հովսեփյան Լ.**, ԺԳ դարի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարանների լեզուն, Երևան, 1997, էջ 54-55:

տարբերությամբ, որ գործածական են բացառապես -եր դերբայաձևերով կառույցները, ինչը սովորական է արևմտյան խմբակցության բարբառներին՝ «Օր սօխ չըկէրէր իս, սիրդտի յօ՞րի կըմըրմըռա», «Յէս գացէր էնք Սըփ Կարաբըդա վանք», «Սանդ յօ՞րին իս դ՛ըրէր իս վըր թունդրան», «Ջըմ գ՛ինա, լըսէ՞ր իս, թը չըլըսէր իս Աբըլբուարա Ալօ խըսէն», «Տըղա, լաօ, յօրինի՞ս նըստէր իս, քէլէ, գ՛ընա, հարսի մօդ քընէ, քէլէ, լաօ, քէլէ» և այլն:

Հարակատար ներկա և անցյալ հարակատար ժամանակներ: Միջին հայերենում այդ ժամանակաձևերը կազմվում են ներկայի և կատարյալի բայահիմքերին ավելացնելով -ած մասնիկը և եմ օժանդակ բայի խոնարհված ձևերով: Հարակատար ժամանակաձևերը միջին հայերենում առավելապես կազմվում են ե, ի և ա խոնարհումներին պատկանող բայերով: Այն է՝ արգիլած են, բորբոսած է, հեռացած է և այլն: Լեզվական օրինակները ստորև՝ «Սովորած եմ գործել սալակ, զերա շատ եմ կորած թալակ...», «Եւ այն մասն, որ չէ բորբոսած, այրնէ զցուրտն», «Յաշխարհիս այլ գեղեցիկ իրք չէ տեսած», «Ի մարմինն մարդոյ բնական չորս գիճութիւն կա, և են նոքա կարգած մէկ հետ մէկի» և այլն: Ու խոնարհման և պատճառական բայերով հարակատարի ձևեր չեն հանդիպում: Մշո բարբառում ու նրա խոսվածքներում կա նաև այս ժամանակաձևը՝ արտահայտված ոչ միայն ած/աձ, այլև՝ ուկ/ուգ ձևույթներով: Մշո բարբառի խոսվածքներում հարակատար ժամանակաձևերը տարբերակվում են միայն էմ օժանդակ բայի ներկա և անցյալ ժամանակների դրսևորումներով՝ ունենալով էմ/իմ տարբերակային ձևերը: Ընդ որում, նրանցով կազմվող ժամանակաձևերը գտնվում են գործածության հավասարաչափ բաշխման մեջ: Թե՛ ած/աձ+օժանդակ բայ, թե՛ ուկ/ուգ+օժանդակ բայ կաղապարներն այնքան գործուն են, որ միայն ամենամանրակրկիտ վիճակագրական քննությունը կարող է պարզել նրանցից մեկի գերակշռությունը: Իմ օժանդակ բայով կաղապարն ունի հետևյալ պատկերը՝ ա) ած/աձ+օժանդակ բայ կաղապարը՝ խմաձ իմ, խմաձ իս, խմաձ ա, խմաձ ինկ, խմաձ իկ, խմաձ ին կամ խմաձ ա, իսկ անցյալը՝ խմաձ ի, խմաձ իր, խմաձ էր, խմաձ ինկ, խմաձ իկ, խմաձ ին կամ խմաձ էնկ, խմաձ էկ, խմաձ էն, բ) ուկ/ուգ +օժանդակ բայ կաղապարը՝ խմուգ իմ, խմուգ իս, խմուգ ա, խմուգ ինկ, խմուգ իկ, խմուգ ին, իսկ անցյալը՝ խմուգ ի, խմուգ իր, խմուգ էր, խմուգ ինկ, խմուգ իկ, խմուգ ին կամ խմուգ էնկ, խմուգ էկ, խմուգ էն: Էմ օժանդակ բայով կաղապարն ունի հետևյալ պատկերը՝ ա) ած/աձ+օժանդակ բայ կաղապարը՝ նըստաձ էմ, նըստաձ էս, նըստաձ ա, նըստաձ էնկ, նըստաձ էկ, նըստաձ էն կամ նըստաձ ա, հարակատարի անցյալում՝ նըստաձ ի, նըստաձ իր, նըստաձ էր, նըստաձ էնկ/ինկ, նըստաձ էկ/իկ, նըստաձ էն/ին, բ) ուկ/ուգ + օժանդակ բայ կաղապարը՝ նըստուգ էմ, նըստուգ էս, նըստուգ ա,

նըստուգ էնկ, նըստուգ էկ, նըստուգ էն, հարակատար անցյալում՝ նըստուգ ի, նըստուգ իր, նըստուգ էր, նըստուգ էնկ/ինկ, նըստուգ էկ/իկ, նըստուգ էն/ին: Բերենք օրինակներ՝ քաղված կենդանի խոսքից՝ «...գ՛էղի ծէր կայնուգ ին ընօնք ու ուր մամ զուր միզրով կըսըրփէր յաչքէր», «Յիմցանք, օր յըմնուն տարաձ է մըր գ՛էղի տագ, թըվըլնքաձ է», «Մըգա յէս նըստուգ իմ, չըմգինա յէփ գէլնիմ տէղէն», «Սառաձ, մացաձ ի ձօրէրու մէջ», «Խաց չըմ ուզի, կերուգ իմ, խըմուգ իմ», «Ջէռնէր մացաձ ա դըռան տագ», «Ծըժէր գացաձ, փըռվաձ սարի փէշին», «Հանդէ ուր կուշտ ջ՛ըվալ մէ օսկի է դ՛ըրուգ» և այլն:

Նշենք մի յուրահատկություն. ած/աձ+օժանդակ բայ կաղապարում հոգնակի երրորդ դեմքը նույնանում է եզակի երրորդ դեմքի հետ: Բարբառախոսները շատ հաճախ, օրինակ, «մառտիգ խմաձ էն» կառույցի փոխարեն ասում են՝ «մառտիգ խմաձ ա», կամ՝ «ախճըգէրք գացաձ ա» և այլն: Ընդծենք նաև, որ ած-ով և ուկ-ով ձևավորված հարակատար ժամանակաձևը կարող է ընկալվել նաև վաղակատար ժամանակի իմաստով:

Այս ժամանակաձևում Մշո բարբառի տարբերությունները միջին հայերենից մի քանիսն են: Եղած տարբերությունների առկայությունը կարելի է բացատրել բարբառի առանձնահատկություններով և պատմական զարգացման ընթացքում կրած հարատև փոփոխություններով:

Անցյալ կատարյալ ժամանակ: Ինչպես հայերենի զարգացման բոլոր վիճակներում է, միջին հայերենում և Մշո բարբառում ևս անցյալ կատարյալն իմաստային առումով տարբերություններ չի հայտաբերում. տարբերությունները միայն ձևային յուրահատկություններում են: Միջին հայերենում ներգործաձև խոնարհման բայերն ունեն՝ -ի, -եր/-իր, -եաց, -ի, -եր/-իր/-եաց/-եց, -աք, -էք/-իք, -ին, -աք, -էք, -իք, -ին, իսկ կրավորաձև խոնարհման բայերը ունենում են՝ -այ, -ար, -աւ, -աք, -այք, -ան վերջավորությունները: Ահա մի քանի օրինակ՝ «Մնացիր չարեաց գավակ», «...փորեցիր քեզ գուբ ու խոր, վառեցիր հանց հուր ու բոց», «...գլխոցին ոսկրն փորձեցի, և գտայ որ օգտեց ի հիւանդութեան ի վերջքն», «Ապա թէ տեսանէ զջերմանն ժամանակն՝ որ անցաւ», «Յուստիանոս կայսրն կամեցաւ յիւր աւուրքն», «Կանգնաւ ի վերայ ոտաց և թուղթն ի յափին» և այլն:

Համադրական այս ժամանակաձևը Մշո բարբառի խոսվածքներում զանազանություններ չունի: Մշո բարբառում ևս անցյալ կատարյալի վերջավորությունները լինում են երկու կարգի՝ -ի, -իր, - (աց, -էց), -ինկ, -իկ, -ին եւ -ա, -ար, -ավ, -անք, -աք, -ան, որոնք դրվում են անցյալ կատարյալի և՛ արմատական, և՛ ցոյական հիմքերին: Սակայն կա մի յուրահատկություն՝ բազմաթիվ բայեր անցյալ կատարյալ են կազմում ոչ միան ցոյական հիմքից, այլև պարզ արմատական հիմքից, բացառությամբ եզակի թվի երրորդ դեմքի՝

երգի, երգիր, երգեց, երգինք, երգիք, երգին, կթի, կթիր, կթէց, կթինք, կթիք, կթին, խաղի, խաղիր, խաղաց, խաղինք, խաղիք, խաղին եւ այլն: Բացի այդ առկա է կրավորաձև խոնարհման վերջավորությունների՝ -ա, -ար, -ավ, -անք, -աք, -ան, գործածության աճի միտում: Հատկապես ե, ա լծորդություններին պատկանող պարզ բայերը, որոնք պետք է օրինաչափորեն ստանան -ի, -իր, -(աց, էց), -ինկ, -իկ, -ին վերջավորությունները, մեծ մասամբ ստանում են -ա, -ար, -ավ, -անք, -աք, -ան վերջավորությունները, ինչպես՝ խաղցա, խաղցար, խաղցավ, խաղցանք, խաղցաք, խաղցան, վազա, վազար, վազավ, վազանք, վազաք, վազան եւ այլն: Ահա մի քանի նմուշներ՝ քաղված Մշո բարբառից՝ «Ջ՛աք դ՛արցավ, հարցուց...մամ ըսէց ձ՛աքուն...», «Անճէդ լէ լուս կըբ՛ացվի», «Ասսու բ՛աբէլագան կըրագ թափավ վըրէտի», «Ախճիգ վազավ, գէդըն յընցավ», «Մառտ ու կընիգ հասան, թապան վըր յիրար», «Իմ մամ հավնավ այվընին, ընձի տըվէց հայվընին» և այլն:

Ինչպես տեսանելի է, այս ենթահամակարգում Մշո բարբառը գրեթե տարբերակիչ հատկանիշներ չունի միջին հայերենի համեմատությամբ: Կարևոր տարբերակիչ հատկանիշը՝ ցոյական հիմք ունեցող բայերի՝ զուգահեռ պարզ, արմատական հիմքով հանդես գալը, պայմանավորվում է բայահիմքերի մաշվածության ու ցոյական հիմքերի աստիճանական վերացման օրենքով:

Միջին հայերենյան գրավոր հուշարձաններում հին հայերենի ստորադասական եղանակի դրսևորման ձևերը՝ առաջին և երկրորդ ապառնիները, գործառում են ավանդույթի ուժով: Այդ կառույցները միջին հայերենի կենդանի խոսակցական լեզվում չեն գործառում, քանի որ ստորադասականը ձևավորել էր եղանակաժամանակային նոր արտահայտություններ՝ ըղձական, պայմանական և հարկադրական: Վերջիններս գրավում են հնի տեղը՝ աստիճանաբար ընդհանրանալով և համակարգայնանալով:

Ըղձական եղանակը միջին հայերենում ունի երկու ժամանակ՝ ապառնի և անցյալ ապառնի: Այս եղանակի կազմության համար օգտագործվում են հինհայերենյան սահմանական եղանակի ներկա և անցյալ անկատար ժամանակները՝ «...թէ քո ցաւոյդ այլ դեղ չկայ, քան որ գիշուն ականջսն կտրեն և սիրտն հանեն և տան, որ ուտես և աղեկնաս», «...թէ լինէր, որ զքեզ տեսնէի առ յիս գալով...», «Սիրես՛ւ ի յականջդ ածես, թէ դու քո զկեանքըդ կամենաս», «...մարդ մի լինար, որ յիւր ի ծնընդենէն մէկ մ՛աստուծոյ հաճոյանար», «Եւ զայս գիրքս շինեցաք և ստուգեցաք շատ բառերով ու պատմութիւններով. զի որք կարդան՝ հեշտութեամբ յիմանան» և այլն: Շատ հաճախ այս եղանակը ի հայտ է գալիս թող եղանակիչով՝ «Թող մաշիմ ի յայս հոգս և խիստ հնանամ, թող գայ լըսէ զիմ գանգըտնին», «...ոնց որ լուսըն լուսանայր, բարձրանայի ի բուսն

մտնուի...» և այլն: Նկատենք, որ համաբանությունը մեծ դեր ունի այս եղանակի ձևավորման գործընթացում: Հենց համաբանության օրենքով էլ սահմանական եղանակի ներկան միջին հայերենում սկսում է արտահայտել ստորադասականի ապառնու գաղափար, որի ակունքները գալիս են դեռևս հին հայերենից. այնտեղ սահմանական եղանակի անցյալ անկատարն արտահայտում էր նաև ստորադասականի անցյալի ապառնու գաղափար: Միջին հայերենի ըղձական եղանակի համակարգերը նույնությամբ գործում են նաև Մշո բարբառի խոսվածքներում: Եթե միջին հայերենում այս եղանակի վերջավորությունները պայմանավորված են բայի խոնարհման չորս տիպերով՝ ա, ի, ե, ու, ապա Մշո բարբառում այն ներկայանում է խոնարհման երեք տիպերով՝ ա, ի և ե: Ա խոնարհման բայերը ներկա ապառնիում ունենում են -ամ, -աս, -ա, -անք, -աք, -ան վերջավորությունները, իսկ ե խոնարհման բայերը՝ եմ/իմ, ես/իս, է/ի/ա, էնք/ինք, էք/իք, էն/ին: Անցյալի ապառնիում բայերն անխտիր ունենում են -ի,-իր, -էր, -ինք, -իք, -ին վերջավորությունները: Հավելենք, որ նշյալ մասնիկներն անխտիր ավելանում են բոլոր տեսակի՝ պարզ և ածանցավոր բայահիմքերին: Բերենք օրինակներ Մշո բառուբանից՝ «Թէլ մէ քաշիս, հըզար փինա կըթափի», «Հըրի հասա բ՛արգընա, բ՛արդի հօքին գէլնա», «...քըզի օր ըսիմ, մօդիգ երգու հազար, իրեք հազար ջան եգան...», «Իմալ օր դ՛ու ըզ տավար մորթիս. թամամ լէ, չը մօրթիս, կիսադ մօրթիս ու թալիս գ՛էդին», «Մէ փըշում տենամ, թէ իմա՞լ կէթաս, վազնեմ, հասնեմ քըզի», «Յէս վազի կըզման, դու տէնիր», «Մըր կընգըդիք թըխ կայնին, յանգաջ դ՛ընին», «...թամբի կէնէ, օր ընի բէրէ էրգու բ՛աբուճ» և այլն: Այս եղանակի ժամանակաձևերում Մշո բարբառն ու միջին հայերենը հայտաբերում են բացարձակ ընդհանրություններ՝ չնչին բացառություններով:

Պայմանական կամ ենթադրական եղանակ: Այս եղանակն ունի երկու ժամանակ՝ ապառնի և անցյալ ապառնի: Այն կազմվում է գրաբարյան ներկա (հետագայում՝ ըղձական) բայաձևերի վրա կու մասնիկի և նրա հնչյունափոխված կը/կ տարբերակի ավելացումով: Նշվածն այս եղանակի միակ առանձնահատկությունն է: Կազմության տեսանկյունից չի տարբերվում միջին հայերենի ներկայից: Կու եղանակիչը դրվում է ինչպես բաղաձայնով, այնպես էլ ձայնավորով սկսվող բայերից առաջ. բաղաձայններից առաջ ունենում է կը, ձայնավորից առաջ՝ կու/կ տարբերակները: Այս եղանակի տարբերակային ձևերը ստորև՝ «Սէրն որ հաստ ու կարճ լինի, նայ յետոյ լէքան կու բացուի», «...եւ դու անդ մի՛ գար, թէ չէ յայնմանէ կելանեմ եւ ի քեզ կոյ մտանեմ», «Այս ցաւուս թէզով ճար արա թէ չէ սքթայ կանէ», «...ծառայ եմ քեզ անձամբս, որ գիս չի խոցես» (ժխտական պայմանական), «...լեզուդ կու սովրի՝ այլոց էլ կասես», «.....Պէն միւսիւրման մօլլա ղըզի, գիրար սիրենք խօշ

կու լինի» և այլն: Այս համակարգերն անշեղորեն և նույնությամբ գործում են նաև Մշո բարբառի խոսվածքներում՝ «Յէփ կը տէնամ քըզի, կըսիմ յըմէն տէսուգսի», «Գավդաս, յէտէ քըզի բանըմ էղնի, յէս կը մէռնիմ», «Զըմ գինա՝ կը վախնամ, թէ ինչ օր չուզիմ ըսիմ» և այլն: Թե՛ միջին հայերենում, թե՛ Մշո բարբառում այս եղանակի ժամանակաձևերը սահմանական եղանակի ներկա ժամանակի հետ ձևավորում են քերականական համանունություն. Նախադասության ենթատեքստից պետք է կռահել ու զանազանել նրանց արտահայտած իմաստները:

Հարկադրական եղանակը ձևավորվում է պիտի եղանակիչով: Արտահայտելով անհրաժեշտորեն կամ հարկադրաբար կատարվելիք գործողության գաղափար՝ միջին հայերենի սկզբնական շրջանից սկսած՝ պիտի եղանակիչը դրվում է գրաբարյան ներկայի վրա՝ դար առ դար տիրապետող և ակտիվ լեզվական համակարգի վերածվելով: Պիտի եղանակիչը միջինհայերենյան շրջանում արդեն կորցրել էր իր բայական բուն իմաստը և հանդիպում էր հնչյունափոխված պիտ, տի ձևերով՝ «...և ի բերանոյ աղջկան պիտի ասեմ, թէ զայս անուն մարդ բերէք, որ ելնեմ և երբ բերեն...ես պիտի փախչիմ», «...զայս մեղաւոր մարդն, որ պիտ ապաշխարէ և դառնայ ի մեղաց...», «...այս մեկ գիշերս ինչ տի լինայ, վաղն պահեմ, եւ տերեւն որ եփած լինի՝ զնոօզլան խափանէ, որ ի փողն պիտի իջնուր», «...ո՞վ հասաւ մուրատին, որ դու տի հասնիս» և այլն: Այս համակարգերը նույնությամբ գործում են նաև Մշո բարբառի խոսվածքներում: Տարբերակիչ հատկանիշ կարող ենք համարել այն, որ պիտի եղանակիչը կարող է գործառել նաև բըդի տարբերակով՝ «Զըմ կըռնա ըսմալ թօրգիմ, բըդի դառնամ ու մէ բան ըսիմ», «Իմա՞լ ըսիմ, ըդմալ էլ պըդի էնիս իմ ըսուգըն», «Յուրիշ ճար չունիս, բըդի ուդիս փըշում լէ», «Ի՞նչ ջ՛ուռա տըղա բըդի դ՛ուս յէլնա քըզնէ» և այլն:

Հրամայական եղանակը միջին հայերենում արտահայտության երկու եղանակ ունի՝ բուն հրամայական և արգելական հրամայական: Միջին հայերենի զարգացման բոլոր էտապներում բուն հրամայականը եզակի թվում ներկայանում է ձևաշատությամբ: Դրանցից ամենատարածվածները ներկայացնում ենք ստորև՝ ա) ուժեղ շեշտի տակ ցոյական հիմքի ց հնչյունի անկումով հրամայական՝ հիշեա՛, խնդրեա՛, օգնեա՛, բժկեա՛, խաղա՛, շողա՛ և այլն, բ) եա>է հնչյունափոխությունից առաջացած հրամայական՝ հիշէ՛, խնդրէ՛, օգնէ՛, բժշկէ՛ և այլն, գ) -իր մասնիկով հրամայական՝ ուսի՛ր, հասի՛ր, բարձրացի՛ր, իմացի՛ր, լըջացի՛ր և այլն, դ) պարզ արմատական հիմքով հրամայական՝ հա՛ն, հա՛ս, տե՛ս, հա՛ր, ա՛ռ, ցո՛յց (նաև՝ ցուցո՛ւ) և այլն, ե) շեշտված ցոյական բայահիմքով հրամայական՝ բա՛ց, լա՛ց, բա՛ռց, դա՛ռ/դա՛ռց, մա՛ց և այլն, զ) պատճառական բայերի համար ունեն նոր ձև՝

-ուր վերջավորությամբ՝ կաղկղացո՛ւր, զորացո՛ւր, ցամաքեցո՛ւր, կերցո՛ւր և այլն: Նշենք, որ միջին հայերենի ուշ շրջանում պատճառական բայերի հրամայականը նոր զարգացում է ունենում, քանի որ -ուր վերջավորթյան ր տարրը մաշվում, ընկնում է՝ «Առ զջուրն բողկին և եռցո՛ւ վարդի ձիթով, և յականջն կաթեցու», «...քիչ մի տորրէ՛ և խմցո՛ւ տուլապով» և այլն:

Միջին հայերենում հոգնակի հրամայականում բոլոր բայերի համար ընդհանրանում է -էք վերջավորությունը, որը դրվում է թե՛ ներկայի, թե՛ կատարյալի հիմքերի վրա՝ վազէ՛ք, շողացէ՛ք, մոռացէ՛ք, երգէ՛ք, մեծացէ՛ք և այլն: Ինչպես հայտնի է, միջին հայերենում կրավորակերպ խոնարհման սահմանափակում է տեղի ունենում, և դա ցայտուն կերպով երևում է նաև հրամայականի հոգնակի թվում. հինհայերենյան -այք, -արուք կրավորակերպ վերջավորությունները դադարում են գործառել: Միջինհայերենյան հրամայականի որոշ նմուշներ տրվում են ստորև՝ «Խընդրեա՛ և գի՛տ ըզկորուսեալս, օգնեա՛, կանգնեա՛ ըզգլորեալս», «...Ըզսուրբ Հոգին մեզ առաքեա՛, մխիթարեա՛ զմեզ հասարակ», «Զամեն ազգի արուեստվոր պատուեցէ՛ք...զմիութիւնն», «Մէկ խօսէ՛, սիրտս հովանայ», «Ասի. կանչէ՛ք գայ տէր Աբրահամըն, թան ուղարկօղն գնա ջիհանդամըն» և այլն:

Արգելական հրամայականը միջին հայերենում լայն կիրառություն ունի: Արգելական հրամայականում ե, ի, ա, ու խոնարհման բայերն ունեն ձևավորման հետևյալ կաղապարները՝ մի՛արգելական+ բայահիմք+ եր, -էք, մի՛ արգելական +բայահիմք+ իր, -իք, մի՛ արգելական+բայահիմք+ ար, -այք, մի՛ արգելական +բայահիմք+ ուր, -ուք: Ընդ որում, հայերենի բոլոր վիճակներում տիպական է այն, որ մի՛ արգելականն ավելանում է ներկա ժամանակի 2-րդ դեմքի բայերին. եզակի թվում ս-ն փոխվում է ր-ի՝ հանես> մի՛ հաներ, հաւատաս> մի՛ հաւատար: Այս օրինաչափությունը վերաբերում է բոլոր բայախմբերին՝ «Զըւանի զերկու ծայրն ամուր մի՛ պահեր, մի՛ պատերազմիր, համբերէ՛, որ ես քեզ աւրինակ բան մի ասեմ, հայ իմ մարիկ մի՛ տըխմարանար, ամենեւին երակ մի՛առնուր,... մի թողուր» և այլն: Միջին հայերենում մի արգելականը կարող է դրվել նաև անորոշ դերբայի վրա՝ «Մի՛ բարկանալ ինձ ի սրտաց, մի՛ հավատալ ամէն մարդոյ» և այլն: Արգելականի մի մասնիկը գործածվում է նաև հետադաս՝ «Ես ղարիպ եմ, դիպչիլ մի՛ երած սրտիս» և այլն, ինչպես նաև՝ կարող է գործածվել հոգնակի թվով՝ «Հաճիլ միք շուտ վեր կենաք, մէնակ մի՛ք ուտիլ, լաւ բաժանեցէք, հաւասար շարէք, թոյլ մի՛ք տալ, որ եղբայրութեան սէրն հովանայ...» և այլն:

Հրամայական եղանակի՝ միջին հայերենում գործող բուն և արգելական հրամայականների վերոնշյալ համակարգերն անշեղորեն գործում են նաև Մշո բարբառի խոսվածքներում: Եղած տարբերություններն աննշան

են: Մշո բարբառում յուրահատկություն է այն, որ ե խոնարհման բայերը կարող են եզակի թվում ունենալ նաև ա մասնիկը՝ երգա՛, վազա՛, քաշա՛, բ՛ըռնա՛, կըթա՛ և այլն: Կան դեպքեր էլ, երբ ա լծորդության բայերը եզակի հրամայականում -ի են ստանում՝ աղծի՛, խաղծի՛, կառտըծի՛ և այլն: Մշո բարբառում տիպական առանձնահատկություն է նաև այն, որ ե լծորդության բայերի հոգնակի հրամայականում -էք/կ մասնիկը դրվում է բացառապես բայի ներկայի հիմքին՝ յէրգէ՛ք, պարէ՛ք, շարէ՛ք, բ՛ըռնէ՛ք և այլն: Այս իրողությունը կարևոր է նույնպես: Ինչպես անցյալ կատարյալ ժամանակի դեպքում էր՝ այս հարցում ևս Մշո բարբառում կան ցոյական հիմքերի վերացման միտումներ: Ի տարբերություն միջին հայերենի՝ Մշո բարբառն արգելական հրամայականում ևս սահմանափակումներ ունի. բոլոր բայախմբերը եզակի թվում ունեն մի՛/մը՛արգելական+բայահիմք+ա կաղապարը՝ մի՛քէլա, մի՛ էրա, մի մաղա, մը՛խօսա և այլն: Բերենք օրինակներ՝ «Քըզի լէ լավ պայէ», «Դ՛ու մանցի յօդի, յէս կէռթամ քու քուրվըդօց քօվ», «Դ՛ու քու բ՛ըռթուգ կի՛, յէս լէ իմ», «Քաղէ՛, լաօ, իմալ քաղիս, քաղէ՛», «Տըղա, Բ՛ըստօ, քէլա՛ սանամօր խանչա՛», «Փըշումի խաղծէ՛կ, նօր գացէ՛կ տուն» և այլն:

Այսպիսով, կատարված զուգադրահամեմատական ուսումնասիրություններով ջանացինք կատարել ներքին տիպաբանական ուսումնասիրության նախնական մի փորձ, որի արդյունքները մեզ համար սպասելի էին: Քանակական նկարագրություններից և վերլուծություններից ակնհայտ դարձան միջին հայերենում և Մշո բարբառում գործող բայական համակարգերի որակական հատկանիշները: Կատարված ուսումնասիրությունները թույլ են տալիս մեզ կատարել սպառիչ եզրակացություններ: Եթե հնչյունական օրինաչափություններով Մշո բարբառը միջինհայերենյան, նույնիսկ հինհայերենյան համակարգերից էլ է հին, ապա քերականական կառուցվածքով այն համադրելի է միջինհայերենյան համակարգերին կամ գոնե նրանցից մեկին կամ երկուսին: Մեր խորին համոզմամբ՝ Մշո բարբառն իր բայական կարգերի արդյան օրինաչափություններով գերազանցապես նույնանում է միջին հայերենի շրջանում կենտրոնական Հայաստանում և Կիլիկյան Հայաստանում գործած լեզվական համակարգերի հետ: Եղած փաստերի հիման վրա կարող ենք փաստել, որ դիտարկված քերականական համակարգերում միջին հայերենն ու Մշո բարբառը տիպաբանորեն ու որակապես համարժեք են, այսինքն՝ երկուսն էլ հինհայերենյան համակարգերի պարզեցումից առաջացած գոյավիճակներ են՝ ոչ մեծ տարբերություններով:

ГАРИК МКРТЧЯН

СХОДСТВА И РАЗЛИЧИЯ ГЛАГОЛЬНОЙ СИСТЕМЫ В СРЕДНЕАРМЯНСКОМ ЯЗЫКЕ И МУШСКОМ ДИАЛЕКТЕ

Ключевые слова: Йозеф Карст, Киликийский армянский, диалекты армянского, говор, историческая Армения, литературный вариант, разговорный вариант, глагольная система.

Статья посвящена сопоставительному анализу глагольных систем среднеармянского языка и Мушского диалекта. Автору удалось, применив диахронический подход, выявить сходства и различия в глагольных системах и подсистемах наклонения, времени, лица и числа в среднеармянском и Мушском диалекте.

Результаты исследования показывают, что глагольная система Мушского диалекта непосредственно связана со среднеармянской глагольной системой или с одной из имеющихся различных систем. Согласно приблизительным восстановлениям, эта система могла бытовать особенно в центральных частях исторической Армении, где и сложился один из древнейших армянских диалектов, Мушский диалект.

В среднеармянский период произошла смена языкового типа. В этом смысле действенные и продуктивные закономирности глагольной системы Мушского диалекта этимологически связываются именно со среднеармянской языковой системой. Это обстоятельство предопределяет также длительные процесс формирования Мушского диалекта в грамматической системе.

Имеющиеся языковые данные позволяют заключить, что среднеармянский и Мушский диалект типологически эквивалентны, т.е. оба являются образованиями, возникшими в результате упрощения древнеармянской системы.

GARIK MKRTCHYAN
THE SIMILARITIES AND DIFFERENCES OF THE VERB SYSTEMS IN MIDDLE ARMENIAN AND MUSH DIALECT

Keywords: Josef Karst, Kilikian Armenian, Armenian dialects, patois, historical Armenia, literary variant, colloquial variant, verbs system.

The research is focused on the comparative study of the verbal systems in Middle Armenian and Mush dialect. Studying Middle Armenian and the Mush dialect from diachronic point of view, the author found out linguistic similarities and differences of the categories and subcategories of verbs: mood, tense, person and number.

The results of the research show that the verbal systems of the Mush dialect are directly connected at least with one of the verbal systems of Middle Armenian. According to approximate restoration, that system may have existed especially in the central parts of historical Armenia, where, one of the ancient Armenian dialects, the dialect of Mush took shape.

In the Middle Armenian period a shift of the language type took place. In this respect the productive patterns of the verbal system of the dialect of Mush are in particular related to the Middle Armenian linguistic system. This circumstance predetermines as well the long lanting process of Mush dialect formation in grammatical structure.

The existing linguistic facts lead us to the conclusion that in these grammatical systems Middle Armenian and the dialect of Mush dialect are typologically equivalent, both result from the simplification of the Old Armenian systems with minor differences.

ԳՈՀԱՐ ԶԱՏՅԱՆ

ԺԱ.-ԺԲ. ԴԱՐԵՐԻ ՉԱՓԱԾՈ ՀԻՇԱՏԱԿԱՐԱՆՆԵՐԻ ԳԵՂԱՐՎԵՍՏԱԿԱՆ ԱՌԱՆՁՆԱՀԱՏԿՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ

Բանալի բառեր՝ *միջնադար, ձեռագիր, հիշատակարան, չափածո, տաղ, գրիչ, հեղինակ, տաղաչափություն։*

Բացառիկ է հիշատակարանների դերը՝ իբրև հայ միջնադարյան հոգևոր և գրական արժեք։ Լինելով ձեռագրի անբաժանելի մասը, ունենալով իր տեսակին բնորոշ առանձնահատկություններ՝ հիշատակարանն իր ուրույն տեղն ունի հայ միջնադարյան գրական ժանրերի շարքում՝ ինչ-որ չափով առանձնանալով ձեռագրից։ Իբրև առանձին գրական երևույթ՝ հիշատակարանն ունի իրեն բնորոշ հատկանիշներ թե՛ կառուցվածքային, թե՛ բովանդակային իմաստով։ Կառուցվածքային առումով, իհարկե, ամենից բնորոշ հատկանիշը նրա «բաժիններն» են։ Հիշատակարանների գրեթե բոլոր դասական նմուշները ունեն գոհաբանական սկիզբ և «բուն հիշատակարանի»՝ պատմական տեղեկություններ պարունակող բաժին, որոնք բովանդակային առումով իրար հետ շփոթելն անհնար է։ Հիշատակագրի անձով պայմանավորված՝ առանձնացվում են հեղինակի, գրչի, ստացողի և այլ հիշատակարաններ։ Ըստ այդմ՝ յուրաքանչյուր տեսակը ստանում է իրեն բնորոշ հատկանիշներ։ Եվ չնայած կառուցվածքային ու բովանդակային ընդհանրություններին՝ հիշատակարանները նաև չափազանց բազմազան ու յուրահատուկ են։

Առանձնահատուկ է չափածո հիշատակարանների դերը հայ միջնադարյան գրական ժանրերի շարքում։ Չափածոյում հիշատակարանի ժանրային առանձնահատկություններից զատ տեսնում ենք նաև բանաստեղծական ձևեր, ինքնատիպ քնարական տողեր, որոնց շնորհիվ որոշ չափածո հիշատակարաններ հասնում են տաղի մակարդակին։

Այս աշխատանքում քննում ենք ԺԱ.-ԺԲ. դարերի չափածո հիշատակարանները՝[1] *իբրև մեզ հասած հայերեն չափածո հիշատակարանների առաջին նմուշներ. քննության ընթացքում փորձել ենք հիշատակարաններում տեսնել և ընդգծել գեղարվեստական հատկանիշներ, ցույց տալ*

---

[1] Ձեռագրերի հիշատակարաններն ուսումնասիրել ենք ըստ *Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, Ե-ԺԲ. դդ.*, աշխատասիրությամբ **Ա. Ս. Մաթևոսյանի**, Երևան, 1988։ Մաշտոցի անվան Մատենադարանում պահվող ձեռագրերի հիշատակարաններն անձամբ ենք նայել։

տաղաչափական առանձնահատկություններ:

Հիշատակարանը՝ իբրև ձեռագրի անբաժանելի մաս, նաև իր ստեղծման ժամանակաշրջանի արդյունքն է ու եթե նույնիսկ հիշատակարանում անդրադարձ չի կատարվում ժամանակաշրջանի հասարակական-քաղաքական անցքերին, այնուամենայնիվ հիշատակարանը ինչ-որ իմաստով դրանց ծնունդն է: Այդ առումով, իհարկե, կարևոր է պատկերացում կազմել ուսումնասիրվող դարաշրջանի, այս դեպքում՝ ԺԱ.-ԺԲ. դարերի հասարակական-քաղաքական ու մշակութային կյանքի մասին: Սա այն ժամանակաշրջանն էր, որով, ըստ Մ. Աբեղյանի, սկիզբ է առնում «հայկական վերածնությունը»[1]:

Բագրատունյաց թագավորության անկումից հետո և սելջուկյան արշավանքների ընթացքում մեծ թափ ստացավ հայերի՝ ավելի վաղ սկսված զանգվածային արտագաղթը դեպի Կիլիկիա: Ունենալով ծովափնյա դիրք՝ Կիլիկիան բարենպաստ վայր էր Արևմտյան Եվրոպայի հետ հաղորդակցվելու համար: Հայերն այստեղ հետզհետե այնքան շատացան և հզորացան քաղաքականապես, որ ձեռք բերեցին նաև պետական անկախություն: 1080 թ. Ռուբեն իշխանը Կիլիկիայում ստեղծեց հայկական ինքնուրույն իշխանություն, որը 1198 թվականին վերածվեց թագավորության[2]: Մոտ երեք հարյուր տարի (1080-1375 թթ.) գոյատևած այս հայկական ինքնուրույն պետականությունը մեր ժողովրդի պատմության համար շատ կարևոր մի շրջան դարձավ: Այստեղ երկիրը հասավ տնտեսական և քաղաքական զարգացման բարձր մակարդակի, արտաքին երկրների հետ սերտ հարաբերությունները և երկրի զարգացումը նպաստեցին նաև հայ մշակույթի բուռն զարգացմանը: Մեծ թափով զարգանում էին արվեստը, գիտությունն ու գրականությունը, կառուցվում էին դպրոցներ ու վարդապետարաններ: Իսկ Մեծ Հայքում լուսավորական ու մշակութային կյանքը շարունակում էր զարգանալ, բայց ոչ նախկին թափով ու ոչ Կիլիկիայի պես:

Այս աշխատանքում մեր ուսումնասիրելիք չափածո հիշատակարանների մեծ մասը Կիլիկիայում գրված ձեռագրերի են:

Պարզաբանենք հիշատակարանների գեղարվեստականության խնդիրը: Էդ. Ջրբաշյանը գեղարվեստականության առավել ընդհանուր և կարևոր չափանիշներ է առանձնացրել. ստեղծագործության մեջ կյանքի արտացոլման ճշմարտացիություն, նրա մեջ արտահայտված գաղափարների պատմականորեն առաջավոր բնույթ և բովանդակության ու ձևի միասնություն[3]:

---

[1] **Աբեղյան Մ.**, *Հայոց հին գրականության պատմություն*, գիրք երկրորդ, Երևան, 1946, էջ 1:

[2] Ավելի մանրամասն տե՛ս *Հայ ժողովրդի պատմություն*, հտ. III, Երևան, 1976, Բաժին Է:

[3] **Ջրբաշյան Է.**, *Գրականության տեսություն*, Երևան, 1980, էջ 188:

Ինչպես և միջնադարյան մյուս գրական ժանրերի, այնպես էլ հիշատակարանների գրական արժեքը քննելիս դրանք պիտի արժևորենք իրենց ժամանակի մեջ, ոչ թե ներկայիս չափանիշներով: Եթե խոսքը միջնադարում ստեղծված արժեքների ու նրանց գեղարվեստականության ուսումնասիրման մասին է, ապա կարևոր է նախ սահմանելը, թե ինչն էր տվյալ ժամանակաշրջանում գեղարվեստական արժեք համարվում: Բոլոր դարաշրջաններում էլ գրիչը պիտի փորձեր իր խոսքը գեղեցիկ դարձնել: Միջնադարում գեղեցիկ խոսելը, գեղեցիկ գրելն արդեն գեղարվեստական առանձնահատկություն կարող էին դառնալ: «Դառն ու վշտաբեր» և «բազմաթշվառ» պայմաններում մշակութային արժեքներ կերտած հիշատակագիրները դեպքերի չոր ու ցամաք գրանցողներ չեն: Նրանցից շատերը ձգտել են իրենց հիշատակարանները շարադրել պատկերավոր ու ճոխ լեզվով, իսկ ոմանք, ունենալով կարողություն ու փորձառություն, բանաստեղծական գողտրիկ տողերով են հաղորդել իրենց ասելիքը[1]:

Կարծում ենք, որ չափածո հիշատակարան գրելով՝ գրիչն արդեն փորձում էր իր խոսքը գեղարվեստական դարձնել կամ գոնե մոտեցնել գեղարվեստականին:

Ինչպես կարծում է Հ. Բախչինյանը, հիշատակարաններում գեղարվեստականն ու ոչ գեղարվեստականը հանդես են գալիս գիրկընդխառն[2]: Այս միտքն առավել բնորոշ է վաղ շրջանի հիշատակարաններին. չափածո հիշատակարանների դեպքում վաղ շրջանն, իհարկե, ԺԱ.-ԺԲ. դարերն են:

Չափածո հիշատակարանի մեզ հասած առաջին նմուշը ԺԱ. դարի Աւետարանում (ՄՄ 6384. գրիչ՝ Սարգիս, վայր՝ Որդրու) է: Հիշատակարանը, ինչպես նաև ձեռագիրը, գրվել է 1042 թվականին, Սարգիս գրչի կողմից և ընդհանուր գծերով ունի գրչի հիշատակարանին բնորոշ առանձնահատկություններ. ընթերցելիս պարզ է դառնում թե՛ ձեռագրի ստեղծման ժամանակը, թե՛ վայրը, թե՛ գրչի անունը.

Յամի ՆՂԱ.երորդի (1042) հայոց տոմար[իս],
Յամսեանն Նաւասարդի եւթներոր[դ]ում, եւ ի յՈրդրու քաղաքիս,
Յարմարեալ ձեռամբ Սարգսի նուաս[տ] գրչի գգիծս...[3]:

Դիտարկենք նշյալ հիշատակարանը գեղարվեստի տեսանկյունից: Եթե անդրադառնանք տաղաչափական առանձնահատկություններին, ապա պետք է նկատենք, որ այդ տաղաչափություն անունն էլ շատ զգուշավորությամբ ու

---

[1] *ԺԴ. դարի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ*, կազմեց՝ ***Լ. Խաչիկյան***, Երևան, 1950, էջ XIX:

[2] **Բախչինյան Հ. Գ.**, *Հայկական ձեռագրերի հիշատակարանները*, Երևան, 1980, էջ 58:

[3] ՄՄ 6384, 256ա:

վերապահումով է գործածելի, որովհետև խոսքը ԺԱ. դարում գրված չափածո հիշատակարանի մասին է, այն էլ՝ ոչ բանաստեղծ՝ Սարգիս գրչի ձեռքով: Տաղաչափական առումով այն գրեթե զուրկ է չափից. այստեղ տեսնում ենք տարբեր վանկանի չափեր ու հիմնականում անկանոն հերթականությամբ: Ինչ վերաբերում է հանգին, ապա՝ ոչ կանոնավոր, բայց գրիչը փորձել է այն հանգավորել՝ գրելու ընթացքում տեղ-տեղ մոռանալով հանգի մասին: Օրինակ՝ չորրորդ տողից կարծես հանգը ամբողջովին խախտվում է, իսկ վեցերորդ տողից՝ կանոնավորվում է և պահպանվում մինչև 18-րդ տողը:

Յորժամ ի բուռն առեալ զվահան հաւատոյ եւ սիրոյ,
Յընդդիմակաց ունել իմոյ թշուառական գործոյ,
Յետ ստանալոյ զանարհեստ ի զանգիտութեան իմոյ,
Յառաջ բերեալ զովորական հեզութիւնն զուսեալն յԱստուծոյ...[1]*:*

ԺԲ. դարում մեծ արժեք ունեն Ներսես Շնորհալու հիշատակարանները: Դրանց մեջ հստակ տեսնում ենք Շնորհալի բանաստեղծին: Ավելորդ է ասել, թե բանաստեղծի հիշատակարանները հասնում են տաղի մակարդակի, քանի որ Շնորհալին որևէ սահման չի գծել դրանց միջև՝ գեղարվեստականության առումով: Նրա գրեթե բոլոր չափածո գործերն էլ օժտված են գեղարվեստական արժանիքներով ու բազում արտահայտչաձևերով: Եվ միամտություն կլիներ կարծել, թե Շնորհալու գրիչն այլ դրսևորում կունենար նրա հիշատակարաններում: Բանաստեղծի գրելու ոճն ու սահուն, երաժշտական խոսքը նաև հիշատակարաններում են: Շնորհալու տաղերն ու չափածո հիշատակարանները միմյանցից տարբերվում են իրենց ժանրային առանձնահատկություններով միայն:

Անգնահատելի է Ներսես Շնորհալու դերը մասնավորապես տաղաչափական արվեստի բնագավառում: Իր նախորդներից ժառանգելով ոտանավորի որոշ տեսակներ՝ նա մշակել ու զարգացրել է բազմաթիվ նոր ձևեր, որոնք մեծ հմտությամբ կիրառել է հատկապես տաղերում[2]*: Առավել հաճախակի գործածած նրա չափերից է 12 վանկանի տողը: Շնորհալին օգտագործել է նաև իրեն հոգեհարազատ յամբական 8 վանկանի չափը, ինչպես նաև՝ հայրենի և փոփոխվող չափերը*[3]*:*

1123 թ.[4] *գրված հիշատակարանում Շնորհալին վարպետորեն գործածել*

1 Նույն տեղում:

2 Տե՛ս **Աբեղյան Մ.**, *Երկեր*, հտ. Դ., էջ 111:

3 **Ներսես Շնորհալի**, *Տաղեր և գանձեր*, Երևան, 1987, էջ Ծէ.:

4 Ա. Մաթևոսյանը ենթադրում է, որ հիշատակարանում նշված թվականը՝ ՆՀԲ. (1023), իրականում ՇՀԲ. (1123) է. հիշատակարանն էլ պատկանում է Ներսես Շնորհալու գրչին: Տե՛ս *Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, Ե-ԺԲ. դդ.*, էջ 154-155:

է տողերի փոփոխվող չափեր և փոփոխվող հանգեր. յուրաքանչյուր երկտող ունի իր հանգը: Այդ տաղաչափական ձևերը շատ գրավիչ ու ռիթմիկ են դարձնում նրա չափածո խոսքը.

Կատարեալ Աստուած եւ մարդ է արդար,
Ի Հաւրէ՝ անմայրս, ի մաւրէ՝ անհայր:
Ի յանմարմնոց անուն Փրկչին է Յիսուս,
Ի մարմնաւորաց օծեալ է Քրիստոս:[1]

Բովանդակային առումով հիշատակարանի մեծ մասը Աստծուն ուղղված փառաբանական խոսք է, միայն վերջին երկու տողերը, որտեղ նշվում է թվականը, չափածոյին տալիս են նաև հիշատակարանի արժեք:

Շնորհալու գրչին պատկանող մեկ այլ հիշատակարան էլ ՄՄ 4477 ձեռագրում է: Եթե նախորդ հիշատակարանը գրեթե ամբողջովին Աստծուն ուղղված փառաբանական խոսք է, ապա երկրորդ օրինակն ավելի շատ օժտված է հիշատակարանի ժանրային հատկանիշներով, որտեղ Շնորհալին նշում է իր անունը և ընթերցողին խնդրում հիշել իրեն՝

Զանծին բարեաց ծնող բանիս
Մի՛ մոռանայք տաւնող վեհիցս,
Զներսէս եղբայր հայրապետիս,
Որոյ անուն տեառն Գրիգորիս...:[2]

Չափածո հիշատակարանին հաջորդում է մի փոքրիկ արձակ շարադրանք, որտեղ Շնորհալին նշում է նաև թվականը՝ «ՋԺ. եւ ի ԺԱ.» (1162) և հիշատակում նաև եղբոր՝ «տեառն Գրիգորիսի, Հայոց կաթողիկոսի» անունն՝ իբրև ստացող: Մեր արտահայտած այն միտքը, թե ՄՄ 4477 ձեռագրի հիշատակարանը օժտված է հիշատակարանի ժանրային հատկանիշներով, բնավ չի ենթադրում, թե այն պակաս գեղարվեստական է: Հակառակը, լինելով չափածո հիշատակարանի ինչ-որ առումով դասական նմուշ՝ այն գրված է սահուն, երաժշտական լեզվով, միատեսակ հանգով: Շնորհալին, ի դեպ, կանոնավոր միատեսակ հանգ իր չափածո աշխատությունների մի մասում է օգտագործել միայն:

Հիշատակարանը գրված է աշխույժ ռիթմով: Ինչպես հայտնի է, չափածոյի «ռիթմական ամենամեծ միավորը բանաստեղծական տունն է»[3]*, քանի որ այն էլ հավասար չափով ու պարբերաբար կրկնվող միավոր է: Չնայած Շնորհալին տների չի բաժանել հիշատակարանը, բայց ընթերցելիս այն ակամայից բաժանվում է երեք քառատողի: Հաջորդ և ամենակարևոր ռիթմական միավորը տողն է: Տվյալ հիշատակարանը ութվանկանի չափով գրված նմուշ*

---

1 *Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, Ե-ԺԲ. դդ.*, էջ 154:

2 ՄՄ 4477, 64 բ:

3 **Ջրբաշյան Է.**, *նշվ. աշխ.*, էջ 266:

է. յուրաքանչյուր տող հատածով բաժանվում է երկու հավասար քառավանկ անդամների, որը բնորոշ է ութվանկանի տողերին.

Յորմէ խնդրոյ | իջեալ ըստ իս,

Յարմարեցաւ | շինուած ճառիս...:[1]

Հիշատակարանի բազմաթիվ արժանիքների մեջ կարևորվում է նրա պատմական արժեքը: Հայտնի է, որ շատ հիշատակարաններում ներկայացվում էին տվյալ ժամանակաշրջանի պատմաքաղաքական անցքեր: ԺԱ.-ԺԲ. դարերի չափածո հիշատակարաններում նույնպես կան նման տողեր: Էջմիածնի հմր 91 ձեռագրի հեղինակի հիշատակարանն, օրինակ՝ գրված 1144 թ., այդպիսի մի նմուշ է: Ստեփանոս անունով հեղինակը գեղեցիկ չափածո խոսքով է նկարագրում կորսված հայրենի քաղաքի՝ Եդեսիայի անկումը: Ա. Մաթևոսյանը այս ձեռագիրը թվագրել է 1144 թվականով՝ հիշատակարանում ներկայացված 1144 թ. եղած պատմական անցքի հիման վրա[2]*: Հիշատակարանն ընթերցելիս հստակ երևում է, որ հեղինակը բավականաչափ տիրապետել է չափածո գրելու արվեստին: Այն գրված է գրեթե հավասար տողերով (հիմնականում 11 վանկանոց), սահուն, միանման հանգով.*

Հեծելաց արձակում ու մեծ փաթերակ

Փռանգաց եւ Թուրքաց յիրար շահընդակ...:[3]

Հիշատակարանն ընդարձակ չէ. ընդամենը 16 տողի միջոցով մեր առջև ուրվագծվում է անցյալում ծաղկուն ու հզոր, իսկ ներկայում՝ տխուր ու ավերված Եդեսիա քաղաքը: Հիշատակարանը կարող ենք համեմատել Շնորհալու «Ողբ Եդեսիո» պոեմի հետ. ընդհանրությունները, իհարկե, ոչ թե բանաստեղծական ձևերի ու գեղարվեստականության մեջ են, այլ բնական ու կենդանի պատկերների, որոնք երկուսում էլ գերիշխող են.

Իմ սնունդն ու ծնունդն ու կեանքն ու տարիք

Եդեսիայ է, ի Մէջնագետք, յԱսորիք:

Սեւ էաք, որ յամրութիւն չէ կարիք,

Իմ ցեղին տանուտեղն է եւ հա(յ)րենիք:[4]

Համեմատությունն ավելի շոշափելի դարձնելու համար մի հատված էլ նշենք Շնորհալու պոեմից.

Բայց այժմ թողեր զիս ամայի,

Իբր զբու յաւերակի,

Կամ որպէս մարդ անօգնական

ԵՒ ի մեռեալս անյիշելի...:[5]

---

[1] ՄՄ 4477, 64բ:

[2] *Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, Ե-ԺԲ. դդ.*, էջ 163:

[3] Նույն տեղում:

[4] Նույն տեղում:

[5] *Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, Ե-ԺԲ. դդ.*, էջ 189:

ժամանակի պատմաքաղաքական անցքերի արտացոլումն է նաև 1164 թվականին գրված մի հիշատակարան (վայր՝ Կաստաղան), որ տպագրվել է «Հանդէս ամսօրեայում»[1]: Սա այն շրջանն էր, երբ Կիլիկիայի Ռուբինյան Թորոս իշխանը միաժամանակ պայքար էր մղում հայոց պետականությունը վտանգող մի քանի թշնամիների դեմ: Հիշատակարանը 1164 թ. Խարիմի մոտ տեղի ունեցած ճակատամարտի նկարագրություն է, որը հիշատակագիրը ներկայացնում է ժամանակակցի աչքերով: «1164 թ. Խարիմի մոտ տեղի ունեցած ճակատամարտում Դաշտային Կիլիկիայի բյուզանդական կառավարիչ Կալոմանը, Անտիոքի իշխան Բոհեմունդը և Տրիպոլիի կոմս Ռայմոնդը պարտություն կրեցին Ասորիքի տիրակալ Նուր ադ-Դինից, ու ճակատամարտի մասնակից Թորոսին հաջողվեց խույս տալ վտանգից»[2]:

Թորոս իշխանի հաջողությունը հիշատակագիրը՝ որպես միջնադարյան քրիստոնյա մտածող, վերագրում է Աստծո զորությանը.

Բայց աջըն Հաւր պահպանական
պահեաց զիշխանըն հայկական,
ԶԹորոս անուն յոյժ վեհական
ազգաւ սերեալ Ըռաւբինեան:[3]

Այնուհետև հայերի փրկությունը հիշատակագիրը համեմատում է աստվածաշնչյան փրկչական երկու պատմությունների հետ: Առաջինը՝ Դանիելի մարգարեությունից, երբ Դանիելին հաջողվում է փրկել իր եղբայրներին Նաբուգոդոնոսոր թագավորի դահիճներից (Դանիէլի մարգարէութիւն, Բ. 1-49): Եվ երկրորդը՝ Հովնանի մարգարեությունից, թե ինչպես է Հովնան մարգարեն աղոթքի զորությամբ կարողանում դուրս գալ ձկան որովայնից (Յովնանի մարգարէութիւն, Բ. 1-10):

Որպէս մանգունք Բաբելոնեան,
ապրեալ հայցմամբ Դանիէլեան,
Կամ մարգարէն մեծն Յունան
յորովայնէ փրկեալ ձըկան[4]*:*

Բայց մարգարեները ամենից առաջ Աստծո ճշմարիտ ծառաներ էին, և հիշատակագիրը փաստորեն Թորոս իշխանին էլ այդպիսին է համարում: Համեմատության պատկերավորման այս միջոցը մի առանձին գրավչություն է հաղորդում չափածոյին:

Հիշատակարանն ընթերցելիս երևում է, որ հիշատակագիրը տիրապետել

---

[1] **Ներսէս Շնորհալի**, *Ողբ Եդեսիոյ*, Երևան, 1973, էջ 26:

[2] *Հայ ժողովրդի պատմություն*, հտ. III, էջ 683:

[3] *Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, Ե-ԺԲ. դդ.*, էջ 189:

[4] Նույն տեղում:

է նաև տաղաչափական արվեստին: Չափածոն գրված է աշխույժ ռիթմով. բաղկացած է տասը քառատողից, գրված է միանման «ան» հանգով և ութվանկանի չափով. յուրաքանչյուր տող հատածով հստակ բաժանվում է երկու մասի (4+4):

ԺԲ. դարի չափածո հիշատակարանների շարքում յուրահատուկ տեղ ունեն Ներսես Լամբրոնացու հեղինակածները: Ընդհանրապես, գրականագիտության մեջ առավել ուսումնասիրված ու արժևորված են Լամբրոնացու հրապարակախոսական, ճարտասանական արձակ գործերը: Մ. Աբեղյանն, օրինակ, այն միտքն է արտահայտում, թե Լամբրոնացու չափածո գործերը բանաստեղծական արժեք չունեն[1]*: Գրեթե նույն կարծիքին է նաև Գ. Անանյանը՝ գրելով, թե Լամբրոնացու չափածո գեղարվեստական գործերը զուրկ են մյուս ժանրերով աշխատանքների փայլից*[2]*: Իհարկե, այժմ մեր խնդիրը Լամբրոնացու արձակն ու չափածոն համեմատելը չէ, այնուամենայնիվ. նրա արձակում գերիշխող կենդանի պատկերները, պատկերավորման միջոցներն ու սուր լեզուն նկատվում են նաև չափածո հիշատակարաններում:*

Լամբրոնացու՝ մեզ հասած թվագրված չափածո հիշատակարանները երկուսն են. առաջինը 1179 թ. հիշատակարան է (ՄՄ 4947), բաղկացած է չորս, ութվանկանի հանգավորված տողերից.

Ներսէս տրուպ և անարժան,
Սուրբ Պատմութեանս սիրով թարգման,
Յորոց սովաւ հոգւով ցնծան,
Հայցեմ ներումն թողութեան[3]*:*

Սա ավելի մոտ է դասական հիշատակարանի նմուշ լինելուն, որտեղ հիշատակագիրը նշում է իր անունը և մեղքերի թողություն խնդրում:

Առավել հետաքրքրական և գեղարվեստական առանձնահատկություններով հարուստ է Լամբրոնացու մյուս՝ 1187 թվականի չափածո հիշատակարանը:

Այստեղ Լամբրոնացին ժամանակակցի աչքերով ներկայացնում է պատմաքաղաքական անցքեր, ավելի կոնկրետ՝ խաչակրաց արշավանքները.

Զոր մարգարէքս սպառնացան,
Երուսաղէմի յորժամ մեղան,
Առ մեզ կրկին ի յանկ ելան,
Ի դառն աւուրքս, որ այժմ հասան...:[4]

---

[1] **Աբեղյան Մ.**, *Հայոց հին գրականության պատմություն*, գիրք երկրորդ, էջ 139:

[2] **Անանեան Գ.**, *Ներսէս Լամբրոնացին հրապարակախօս*, Անթիլիաս, 1995, էջ 14:

[3] ՄՄ 4947, 2բ:

[4] ՄՄ 345, 557ա:

Հիշատակարանը գրված է միանման հանգով, ութվանկանի չափով: Այն հարուստ է պատկերավորման միջոցներով, որոնք ավելի տպավորիչ ու գեղեցիկ են դարձնում խոսքը: Օրինակ՝ «ձեռն յանդգնութեան», «մեղաւքն կորացան» բառակապակցությունները փոխաբերություններ են.

Զգեաց նա ձեռն յանդգնութեան
Ի նուրբ սահման քրիստոնութեան,
Քանզի մեղաւքն կորացան
Եւ մեր իշխանքն յաղթեցան[1]*:*

Հիշատակարանում Լամբրոնացին գործածում է նաև համեմատության գեղարվեստական հնարքը.

Արիւն բնակչացն, որ անդ գտան,
Իբր զջուր ի գուեհս հեղան[2]*:*

Անչափ պատկերավոր ու գեղեցիկ լեզվով է գրված նաև Լամբրոնացու մեկ այլ չափածո հիշատակարան, որ ՄՄ 990 ձեռագրում է: Չափածոն սկսվում է այսպես.

Ուստի եւ ձայն աւրհնութեան, որ հնչի ի մէջ քո, եկեղեցի Քրիստոսի,
Խառնեցի եւ զիմ ձայնս, կրտսերս ամենեցունց եւ յետին քո որդի...:[3]

Դեռևս առաջին երկտողում ուրվագծվում է Լամբրոնացու՝ ճշմարիտ քրիստոնյա հոգևորականի կերպարը: Ինչպես իրավացիորեն կարծում է Գ. Անանյանը, քրիստոնեական վարդապետությունը նրա համար մասնագիտություն չէր, այլ աշխարհընկալման եղանակ և կեցության ձև[4]*:*

Այս հիշատակարանում նույնպես Լամբրոնացին պատկերավորման միջոցներ է գործածել: Առանձնապես տպավորիչ է հետևյալ հատվածը.

Ես սնեալս ի ծոց քո բոյսս անապատի,
Գրգեալ ցօղով հոգւոյն ծաղկեցի
Եւ կարգեալ տնտեսս քեզ ըստ ոչ արժանի,
Ջծառայակիցս իմ կերակրեցի[5]*:*

Հիշատակարաններում ի դեմս գրչի տեսնում ենք նաև միջնադարյան մարդու կերպարը: Ինչպես բանաստեղծության տողերի արանքից բացահայտում ենք բանաստեղծի հոգեվիճակն ու խառնվածքը, այնպես էլ հիշատակարանն ընթերցելիս տեսնում ենք հիշատակագրի ոչ միայն ներաշխարհն ու հույզերը, այլև շատ հաճախ տիպականության հասնող

---

[1] Նույն տեղում:
[2] Նույն տեղում:
[3] ՄՄ 990, 730ա:
[4] **Անանեան Գ.**, *նշվ. աշխ.*, էջ 9:
[5] ՄՄ 990, 730բ:

միջնադարյան մարդու տեսակը: Դրեթե բոլոր հիշատակարաններում հստակ երևում է հիշատակագրի՝ միջնադարյան քրիստոնյա մարդու մտածելակերպը, «ըստ որի մարդու անձը թաղված է մեղքերի մեջ, մեղքերի կրողն է, ուստի և չի կարող լինել անթերի, կատարյալ, անսխալական: Դրանք միայն Աստծո հատկանիշներն էին համարվում»[1]: Միջնադարյան գրիչը, լինելով բավական զարգացած ու գրագետ մարդ, հիշատակարաններում իրեն բնորոշում է նվաստացուցիչ բառերով:

Աստված ամենակալ է, ամենակարող, իսկ գրիչը՝ ծույլ ու փծուն, իր կատարած գործն էլ՝ միայն Աստծուց ստացած պարգևի շնորհիվ գրված:

1198 թ. գրված ՄՄ 6499 ձեռագրում կա գրչի փոքրիկ հիշատակարան, որ կազմված է երկու հանգավորված տողից: Այստեղ գրիչը ողորմություն է խնդրում Տիրոջից՝ «Տէր, ողորմեա՛ մեղաւորիս, / որ չեմ արժան յիշել ի գրիս»[2]: Մեկ այլ հիշատակարանում (Վենետիկի Մխիթ. մատ. հմր 324) գրիչն իրեն բնորոշում է «բազմամեղ» և «յոյժ անպիտան» մակդիրներով՝ միաժամանակ ստացողին անվանելով «սրբասէր քահանայ»[3]: Այստեղ գրիչը մակդիրներին զուգահեռ հաջողությամբ գործածում է նաև բառական հակադրությունը, երբ «կողք կողքի է դնում հակադիր նշանակություն ունեցող բառեր»[4] էլ ավելի ընդգծելու համար դրանց հակադիր լինելը: Սա քրիստոնյա մտածողի գրչին բնորոշ հնարք է, որը դեռևս Ժ. դարում իր փայլուն ու խիստ գեղարվեստական դրսևորումն է գտել Նարեկացու Մատյանում՝

Մանաւանդ զի դու լոյս ես եւ յոյս,
եւ ես՝ խաւար և յիմար,
Դու՝ խնկութեամբ բարի, զովելի,
և ես՝ համայնիւն չար, ապիկար...[5]

Վերևում նշվեց, որ հիշատակարաններն առանձնապես հարուստ չեն պատկերավորման միջոցներով: Այդուամենայնիվ, հիշատակագիրներն իրենց խոսքը գեղեցիկ ու դիպուկ դարձնելու համար օգտագործել են մակդիրներ, համեմատություն և այլն: Եթե անդրադառնանք մակդիրներին, ապա հետաքրքիր է նկատել, որ ինչպես մնացած արտահայտչամիջոցները, այնպես էլ մակդիրները իրենց բազմազանությամբ ու իմաստային առումով ամբողջովին ենթարկվում են քրիստոնյա մարդու մտածելակերպին: Հիշատակարաններում օգտագործված մակդիրների մի մեծ բառախումբ

1 **Բախչինյան Հ.**, *նշվ. աշխ.*, էջ 18:

2 ՄՄ 6499, 183ա:

3 *Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, Ե-ԺԲ. դդ.*, էջ 318-319:

4 **Ջրբաշյան Է.**, *նշվ. աշխ.*, էջ 253:

5 **Գրիգոր Նարեկացի**, *Մատեան ողբերգութեան*, Երևան, 1985, էջ 583:

կարելի է առանձնացնել, բայց դրանցից շատերն ինչ-որ իմաստով դառնում են քարացած ձևեր: Քանակով գուցե դրանք շատ են, բայց իմաստային բազմազանությամբ՝ ոչ այնքան: Քանակը ինչ-որ առումով մեծանում է նույն իմաստն արտահայտող հոմանիշների շարքով. օրինակ՝ տկար, անմիտ, նվաստ, թշվառ: Մակդիրները քարացած են նաև այն իմաստով, որ գործածվում են այս կամ այն կոնկրետ երևույթի, անձի կամ Աստծո վերաբերյալ: Օրինակ՝ ինչպես վերջին հիշատակարանում, այնպես էլ շատ ուրիշ օրինակներում անարժան, մեղավոր, բազմամեղ, թշվառ և այլ մակդիրներով որպես կանոն գրիչն իրեն է բնորոշում, իսկ ամենակալ, անեղ, ստեղծարար, ողորմած և այլ բառերով՝ միայն Աստծուն:

Ձեռագրերում հաճախ ենք հանդիպում նույն հիշատակարանի՝ իրար հաջորդող արձակ և չափածո հատվածներ: Վենետիկի նույն ձեռագրում գրիչը հիշատակարանը սկսում է արձակ շարադրանքով, այնուհետև խոսքը հանգավորում է և դարձնում չափածո: Կարծում ենք, որ սա ոչ թե գրչի կողմից օգտագործված հնարք է արձակի ու չափածոյի զուգահեռման, այլ ի սկզբանե գրիչը գուցե ցանկացել է հանգավորված խոսք գրել, բայց առաջին տողից դա նրան չի հաջողվել.

ԶՄխիթար երէց՝ ստացող կտակիս եւ զորդի նորա Կարապետ՝
Ժառանգորդ այսմ տառի,
Յիշել ի բան բարի
Ի տեղ[ւ]ոջ, ուր ժողով լինի,
Նաեւ յիշողացդ Տէր ողորմի[1]*:*

Ինչպես իրավացիորեն նկատում է Ա. Մաթևոսյանը, «միջնադարում ոչինչ առանց Աստծու միաջամտության չէր կատարվում: Ըստ այդմ՝ գրքերի ընդօրինակության գործը նույնպես սկսվում և ավարտվում էր Սուրբ Երրորդության շնորհիվ»[2]*:*

Հիշատակարանների դասական նմուշները սկսվում են «փառքի»՝ փառաբանական հատվածով, որտեղ գրիչը փառք է տալիս Տիրոջը և շնորհակալություն հայտնում իրեն գրելու ձիրք շնորհելու և գործը հաջողությամբ ավարտին հասցնելու համար: Չափածո հիշատակարաններում, իհարկե, կառուցվածքային այս բաժանումը շատ հաճախ չի գործում կամ ուղղակի հիշատակարանի «մասերը» ավելի շատ իրար ձուլված են:

1195 թ. գրված հիշատակարանը (ՄՄ 975. գրիչ՝ Մարկոս, վայր՝ Քարանձավի անապատ, մերձ ի Սաղմոսի վանք) ամբողջությամբ Աստծուն ուղղված փառաբանական խոսք է. բաղկացած է յոթ տողից, որից վեցը

---

[1] *Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, Ե-ԺԲ. դդ*, էջ 318:

[2] Նույն տեղում, էջ ԺԹ.:

սկսվում են «փառք» բառով: Այս կրկնությունը պատահական չէ. գրիչը բառակրկնության բանաստեղծական հնարքը գործածել է բառը շեշտելու և էլ ավելի ընդգծելու փառատրության կարևորությունը՝ միաժամանակ չափածո խոսքին տալով նաև գրավչություն: Փառք բառի կրկնությունը ոչ միայն երաժշտականություն է հաղորդում չափածոյին, այլև հաստատում ու ընդգծում է գաղափարն ու միտքը: Հիշատակարանում գրիչը փորձել է խաղալ բառերի հետ՝ այդկերպ նույնպես գեղարվեստականություն հաղորդելով խոսքին: Գրիչը հակադիր բևեռներում է դնում Աստծուն և մահկանացուներին՝ նույնավանկ հականիշ բառերով բնութագրելով նրանց. Աստված «անսկիզբ» է, մարդը՝ «սկզբնաւոր», Աստված «անվախճան» է, մարդը՝ «վախճանավոր», Աստված «անմահ» է, մարդը՝ «մահկանացու» և այլն.

Փառք անսկզբանն՝ զսկզբնաւորացս սկզբանն:
Փառք անվախճանին՝ վախճանաւորացս վախճանին:
Փառք անմահին՝ մահկանացուացս անմահութեանն:
Փառք անեղին՝ եղելոցս եղելութեան պատճառին...:[1]

Չափածո հիշատակարանների շարքում, իհարկե, բոլորը չէ, որ գրական մեծ արժեք ունեն. կան այնպիսի նմուշներ, որոնց մեջ գեղարվեստական արժանիքները թույլ են կամ ուղղակի չկան: 1160 թ. Ավետարանում (ՄՄ 10360. գրիչ՝ Սիոն, վայր՝ Խարբերդ) երեք տողից բաղկացած հիշատակարանում հիշատակագիրը բոլոր տողերը ավարտել է «յիշեսջի՛ք ի Քրիստոս» կապակցությամբ՝ գուցե այդկերպ փորձելով խոսքը գեղարվեստական դարձնել ու միաժամանակ տողերը հանգավորել: Բայց դա կարծես թե խոսքին բավականաչափ գրավչություն չի հաղորդում, ու հիշատակարանն էլ դրանով չափածո չի դառնում.

ԶՄխիթար միայնակեացս յիշեսջի՛ք ի Քրիստոս.
ԶՍիրամարգ յիշեսջի՛ք ի Քրիստոս,
ԶԱղբրացս յիշեսջի՛ք ի Քրիստոս[2]:

Նմանատիպ մի օրինակ էլ կա 1166 թվականի Ավետարանում (ՄՄ 7347. գրիչ՝ Կոզմա, վայր՝ Հռոմկլա): Հիշատակարանի բոլոր հինգ տողերը գրված են միանման հանգով, ութ վանկանոց չափով, բայց թե՛ չափը, թե՛ հանգը կարծես բավականաչափ աշխույժ ռիթմ չեն ապահովում և ինչ-որ առումով արհեստական և շինծու են թվում.

...Զայս նուերս բար[եխն]ամ,
Ցիս հայեաց Տէր հաշտակամ:
Տէր Առաքեալ ստացաւղ սորա[3]:

[1] ՄՄ 975, 282բ:
[2] ՄՄ 10360, 286ա:
[3] ՄՄ 7347, 11բ:

Եթե փորձենք մի ընդհանուր գնահատական տալ մեր ուսումնասիրած չափածո հիշատակարաններին, ապա կարևոր է նախ ընդգծել վերջիններիս գեղարվեստական արժանիքների բազմազանությունը, որ պայմանավորված է դրանց հեղինակների գրական ու գեղարվեստական հասունությամբ: Չնայած միջնադարյան գրիչների մեծ մասը գրագետ ու զարգացած մարդիկ էին, հասկանալի է, որ գեղարվեստական մտածելակերպ, ճաշակ բոլորը չէ, որ ունեին, և բոլորը չէ, որ տիրապետում էին բանաստեղծություն գրելու արվեստին: Այնուամենայնիվ, ԺԱ.-ԺԲ. դդ. մեզ հասած հայերեն չափածո հիշատակարանների շարքում կան գեղեցիկ նմուշներ, որոնք, հիրավի, արժանի են գեղարվեստական ստեղծագործություն կոչվելու. օժտված են գեղարվեստական արժանիքներով, պատկերավորման միջոցներով, կենդանի պատկերներով և ամենից առաջ՝ իրերի ու երևույթների պարզ ու անմիջական նկարագրությունով, որ բնորոշ է ոչ միայն հիշատակարաններին, այլև բանահյուսական և միջնադարյան գրական ժանրերին: Այսպիսով, կարելի է վստահ ասել, որ ԺԱ.-ԺԲ. դդ. չափածո հիշատակարանները ամուր հիմք են, որոնց վրա հետագա դարերում էլ ավելի պիտի խտանային ժանրին բնորոշ գեղարվեստական արժանիքները:

ГОАР ЧАТЯН

ХУДОЖЕСТВЕННЫЕ ОСОБЕННОСТИ ПОЭТИЧЕСКИХ КОЛОФОНОВ XI-XII ВЕКОВ

Ключевые слова: средневековье, рукопись, колофон, поэтический, тах (ода), писец, автор, стихосложение.

Среди средневековых армянских литературных жанров особое место занимают колофоны. В статье рассматриваются художественные особенности поэтических колофонов XI-XII веков. Мы попытались определить критерии их художественности как созданных в средние века литературных произведений. Первый образец поэтического колофона встречается в Евангелии XI века (ММ 6348). Очень ценны поэтические колофоны автора XII в. Нерсеса Шнорали, не уступающие художественностью стихам поэта.

При изучения каждой памятной записи мы обращали особое внимание на примененные в них выразительные средства (эпитеты, сравнения, мета-

форы и т. п.), особенно характерные для поэтических колофонов Нерсеса Ламбронаци.

Среди дошедших до нас армянских поэтических колофонов XI-XII вв. есть изящные образцы, действительно заслуживающие того, чтобы называться произведениями искусства. В них ясно и непосредственно описываются вещи и явления, что характерно не только для колофонов, но и для других средневековых литературных жанров.

GOHAR CHATYAN

THE ARTISTIC TRAITS OF THE POETIC COLOPHONS OF 11TH-12TH CENTURIES

Keywords: Middle Ages, manuscript, colophon, poetic, tagh (ode), scribe, author, versification.

Among medieval Armenian literary genres a special place is occupied by manuscript colophons. This article discusses the artistic traits of the poetic colophons of 11th-12th centuries. It was attempted to determine their artistic criteria as literary works created in the Middle Ages. The first example of a poetic colophon can be found in an 11th century Gospel (M 6348). The colophons in verse of the 12th century author Nerses Shnorali are of great value and are not artistically inferior to his poems.

While studying each colophon, special attention was paid to the expressive means that were used (epithets, comparisons, metaphors, etc.), which are especially typical of Nerses of Lambro’s poetic colophons.

Among the surviving Armenian poetic colophons of the 11th-12th centuries, there are fine examples that truly deserve to be called works of art. They contain clear and direct descriptions of things and phenomena, which is typical not only of colophons, but also of other medieval literary genres.

ԳԱՌՆԻԿ ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆՅԱՆ

ՀՈՎՀԱՆՆԵՍ ԲՈՆԱ ԿԱՐԴԻՆԱԼԻՆ ՎԵՐԱԳՐՎԱԾ «ԿԵՐԱԿՈՒՐ ՔԱՀԱՆԱՅԻՑ» ԵՐԿԻ ՀԱՅԵՐԵՆ ԹԱՐԳՄԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ ԵՎ ՀՈՎՀԱՆՆԵՍ ՔՀՆ. ՄԻՐԶԱՅԱՆ ՎԱՆԱՆԴԵՑՈՒ ԽՄԲԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆԸ

Բանալի բառեր՝ *Կերակուր քահանայից, Յովհաննէս Պօնա, բնագիր, Հռոմ, կաթոլիկ, Վարդան Հունանյան, Աստվածատուր Ջուղայեցի, Վենետիկ:*

17-18-րդ դարերի հայ թարգմանական գրականության մեջ կարևոր տեղ են զբաղեցնում լատիներենից կատարված թարգմանությունները, որոնց նշանակությունը մեծ է Հայ Առաքելական և Հռոմեա-կաթոլիկ եկեղեցիների՝ այդ շրջանի շփումների արժևորման տեսանկյունից: Դրանց կարևորությունն աճում է ժամանակի միջդավանաբանական վեճերի ուսումնասիրության պատմության համար: Հետաքրքրական է, որ նշված դարաշրջանում թարգմանված որոշ երկեր, գրված լինելով «լատինների» ձեռքով, ոչ միայն չեն մերժվել, այլև բազմիցս ընդօրինակվել և այսօր պահվում են աշխարհի տարբեր հայկական ձեռագրական հավաքածուներում: Դրանցից շատերը, ցավոք, մինչ օրս մանրամասն հետազոտության չեն ենթարկվել:

Հովհաննես Բոնա (Յովհաննէս Պօնա, Giovanni Bona*) կարդինալը (1609-1674 թթ.) Կաթոլիկ եկեղեցու նշանավոր գործիչներից է: Նա ծնվել է 1609 թ., Պիեմոնտի Մոնդովի քաղաքում (Իտալիա), պատանեկան հասակից իրեն նվիրել է եկեղեցու սպասավորությանը՝ անդամակցելով ցիստերցիականների (կիստերսականներ կամ բեռնարականներ – Գ. Հ.) ուխտին, իսկ 1651 թ. ընտրվել նրանց ընդհանրական աբբահայր[1]: Ալեքսանդր Է. պապի կողմից հրավիրվել է Հռոմ, ստանձնել կարևորագույն պաշտոններ: Նրան հաջորդած Կղեմես Թ. պապից 1669 թ. ստացել է կարդինալի կոչում, իսկ նրա մահվանից հետո շատերը հենց կարդինալ Բոնային էին ցանկանում տեսնել Հռոմի պապական գահին, քանի որ նա հայտնի էր իր սրբակենցաղ վարքով և գիտնականի համբավ էր վայելում[2]: Կարդինալ Բոնան հարուստ*

[1] **Տիրոյեան ն. Ա. վ.**, «Կարդինալ Բոնա եւ հայերը», *Բազմավէպ*, թ. 5-6, 1910, էջ 203:

[2] Տե՛ս նույն տեղում: Հ. Ա. Տիրոյանը գրում է, որ Բոնան կարդինալ է դարձել 1667 թ., մինչդեռ օտարալեզու գրականության մեջ միանշանակ նշվում է 1669 թ. նոյեմբերի 29-ը (տե՛ս, օրինակ՝ “The Cardinals of the Holy Roman Church, Biographical Dictionary” - https://webdept.fiu.edu/~mirandas/bios1669-ii.htm, ստ 17.11.2017):

աստվածաբանական ժառանգություն է թողել («Առաջնորդ երկնից»՝ “Manuductio ad Cœlum”, «Սկզբունք եւ ուսուցմունք քրիստոնէական կենաց»՝ “Principia et documenta vitae Christianae”, «Համառօտ ճանապարհ առ Աստուած»՝ “Via compendii ad Deum”, «Ճառ հայեցողական ի վերայ Ս. Պատարագին»՝ “Tractatus asceticus de Sacrificio Missae”, «Յաղագս ընտրողութեան հոգւոց»՝ “De discrezione spiritum”, «Յաղագս ծիսական իրաց»՝ “De rebus liturgicis”, «Յաղագս աստուածային սաղմոսերգութեան»՝ “De divina psalmodia”, «Կտակ Հեղինակին»՝ “Testamentum Auctoris”, «Հոգեւորական ժամացոյց»՝ “Horologium asceticum”, «Պատրաստութիւն մահուան»՝ “De praeparatione ad mortem”)[1]: Նրա երկերի լատիներեն առաջին ժողովածուն լույս է տեսել 1677 թ. Փարիզում՝ 3 հատորով, իսկ լիակատար լավագույն հրատարակությունը՝ Թուրինում, 1747 թ., 4 հատորով[2]: Կարդինալ Բոնայի երկերը եվրոպական տարբեր լեզուներով՝ ֆրանսերեն, գերմաներեն, իսպաներեն, ինչպես նաև հայերեն են թարգմանվել արդեն իսկ իր կենդանության օրոք: Հայերեն թարգմանությամբ հայտնի են նրա հետևյալ երկերը՝ «Ձեռբածութիւն յերկինս» (1674 թ.), նրան վերագրված «Կերակուր քահանայից»-ը (1677 թ.), «Յաղագս սրբազնութեան պատարագի» (1698 թ.), «Գրքուկ աղօթից» (1755 թ.), «Խօսակցութիւն Քրիստոսի ընդ Պրիճիթիայ» (այս երկը շատ ձեռագրերում կցվել է «Կերակուր քահանայից»-ին) և այլն, որոնք, առանձին գրչագրերով ընդօրինակվելուց զատ, տեղ են գտել նաև տարբեր ժողովածուներում: Իսկ Մաշտոցյան Մատենադարանի (այսուհետ՝ ՄՄ) Հմր 3019 ձեռագիրը (1698 թ., Լէօպօլիս) պարունակում է հեղինակի «Մատենագրութիւնք»-ը, այդ թվում՝ «Կերակուր քահանայից» երկը[3]: Ներկայումս կարդինալ Բոնայի գրչին պատկանող երկերի հայերեն թարգմանությունները պարունակող ձեռագրեր են պահվում Երևանում, Երուսաղեմում, Վիեննայում, Նոր Ջուղայում, Զմմառում գտնվող հայկական ձեռագրական հավաքածուներում: Հեղինակի անունը, սակայն, հանդիպում է

---

[1] Տե՛ս **Տիրոյեան ճ. Ա. վ.**, նշվ. աշխ., էջ 203:

[2] Տե՛ս **Անասյան Հ. Ս.**, *Հայկական մատենագիտություն, Ե-ԺԸ. դդ.*, հ. Գ, Երևան, 2004, էջ 92: Այս լավագույն հրատարակություններին պետք է հավելել նաև Անտվերպենի 1777 թ. հրատարակությունը. տե՛ս “Bona, John”, *Encyclopædia Britannica* - https://en.wikisource.org/wiki/1911_Encyclop%C3%A6dia_Britannica/Bona,_John, առ 24.11.2017:

[3] Տե՛ս ՄՄ 3019, 71ա-96բ, Մատենադարանի համառոտ ձեռագրացուցակում գրչագիրը կրում է հետևյալ խորագիրը՝ «Յովհաննէս Պօնա, Յաղագս սրբազնութեան պատարագի». տե՛ս *Ցուցակ ձեռագրաց Մաշտոցի անվան Մատենադարանի*, հ. Ա, կազմեցին՝ ***Եգանյան Օ., Զեյթունյան Ա., Անթաբյան Փ.***, ներածությունը՝ ***Եգանյան Օ.***, խմբագրությամբ՝ ***Խաչիկյան Լ., Մնացականյան Ա.***, Երևան, 1965, էջ 922:

ոչ բոլոր ընդօրինակություններում, իսկ հանդիպելիս էլ հաճախ «Յովհաննէս Պօնայի կարդինալ» ձևով է (կարելի է ենթադրել, որ «Պօնա»-ն այս դեպքերում ընկալվել է իբրև տեղանուն):

Հովհաննես Բոնա կարդինալին վերագրված «Կերակուր քահանայից» երկն ավելի մեծ թվով ընդօրինակությունների է արժանացել, քան նրա որևէ ստեղծագործություն: Մեր հաշվարկները թույլ են տալիս խոսել ընդհանուր առմամբ այս երկի ավելի քան 33 օրինակի մասին, որոնց մի մասը պահպանվել է տարբեր ժողովածու-ձեռագրերում: Այս համառոտ ուսումնասիրությամբ փորձելու ենք ցույց տալ «Կերակուր քահանայից» երկի հայերեն երկու տարբերակների ձեռագրական պատկերը, բնագրի փոխակերպումները՝ հայերեն առաջին թարգմանությունից մինչև վերջին հրատարակությունը (մինչ օրս այն 3 անգամ հրատարակվել է), ինչպես նաև դրանց միջև առկա տարբերությունները: Այս իմաստով հետաքրքրական է պարզել «Կերակուր քահանայից»-ի՝ Հովհաննես քահանա Միրզայան Վանանդեցու իրականացրած խմբագրության առանձնահատկությունները և ձեռագրից տպագրի «անցման» ընթացքում բնագրի կրած փոփոխությունները:

Հովհաննես Բոնա կարդինալին և նրա երկերի հայերեն թարգմանություններին նվիրված ուսումնասիրությունները շատ չեն: Դրանցից ամենավաղը Վենետիկի Մխիթարյան հայրերից հ. Աթանաս վ. Տիրոյանի (որը երկար տարիներ եղել է տպարանապետ, «Բազմավէպ»-ի խմբագիր) գրչին է պատկանում[1]: Իր հոդվածում նա «Կերակուր քահանայից» երկի հեղինակության հարցի առնչությամբ գրում է. «Այս գործը Կարդ. Բոնայի չի վերաբերիր, թէպէտև ճակատին վրայ դրոշմուած է «Հաւաքեալ ի գործոց Կարդ. Պօնայի, և թարգմանեալ ի լատինէ ի հայ բարբառ»: Գուցէ թէ հաւաքմունք մ՚է ըստ իմաստից, այլ ոչ ըստ բանից կամ գլխոց. վասն զի այս գրքին մէջ զետեղուած գլխակարգութիւններէն և ոչ մին կը գտնուի Բոնայի գործերուն մէջ, և ոչ իսկ գրքին ընթացքին մէջ յիշուած է Բոնայի անունը, մինչդեռ իրենց յատուկ կոչումներով մէջ կը բերուին ստէպ վկայութիւններ Ս. Յովհ. Ոսկեբերանէ, Ս. Աւգուստինոսէ, Ս. Բեռնարդոսէ, Ս. Կիպրիանոսէ և ուրիշ Ս. Հայրերէն և վարդապետներէն»[2]:

«Կերակուր քահանայից» երկի ընդօրինակությունների հետազոտությունից պարզվում է, որ այն հայերեն է թարգմանվել 1677 թվականին Հռոմում, Վարդան վրդ. Հունանյանի[3] (Գռզույանի) ձեռքով, որը դրանից առաջ

---

[1] Տե՛ս **Տիրոյեան հ. Ա. վ.**, նշվ. աշխ., էջ 203-207:

[2] Նույն տեղում, էջ 204-205:

[3] Նրա անվան հետ է կապվում լեհահայերի՝ հռոմեադավանություն ընդունելու գործընթացի 2-րդ փուլը: 1683 թվականից արդեն Լվովի արքեպիսկոպոսն էր:

թարգմանել էր նաև Հովհաննես Բոնայի գրչին պատկանող «Ջեռբածութիւն յերկինս» (1674 թ.) երկը[1]: Երկի թարգմանության մանրամասների մասին տեղեկանում ենք ձեռագրի որոշ ընդօրինակություններում պահպանված թարգմանչի հիշատակարաններից: Ըստ դրանցում արձանագրված տվյալների՝ Հ. Անասյանը Մատենադարանում պահվող «Կերակուր քահանայից»-ի ձեռագրերը բաժանում է 3 խմբի[2].

ա. Առաջին խմբի ձեռագրերում նշվում է թարգմանչի՝ Վարդան Հունանյանի անունը, թարգմանության թվականը՝ 1677 թ., վայրը՝ Հռոմ, և որ այն կատարված է Հավատի տարածման կամ Պրոպագանդայի ժողովի հրամանով,

բ. Երկրորդ խմբի ձեռագրերում չեն հիշվում թարգմանչի անունը և թարգմանության տեղը, սակայն թվականը կրկին նշվում է 1677-ը. այս խմբի ձեռագրերն ընդօրինակված են Լվովում (Լեոպոլիս),

գ. Երրորդ խմբի ձեռագրերն անխորագիր են:

Նա թվարկում է ինչպես Մաշտոցյան Մատենադարանում, այնպես էլ այլ ձեռագրապահոցներում գտնվող այս խմբին պատկանող հետևյալ ձեռագրերը. ՄՄ 662, 9825, 3019, 5138 (վրիպմամբ՝ 513-ի փոխարեն – Գ. Հ.), 4407, 6868, 6999, 7246, 2584, 8427, Վիեն. 501, 1292, Նոր Ջուղայի Ամենափրկիչ վանքի 363, Զմմառի վանքի 100, 418, Ղալաթիայի (Կ. Պոլիս) Ազգ. Մատ. 179[3]՝ ընդհանուր առմամբ՝ 16 ձեռագիր:

Այս պահի դրությամբ Հ. Անասյանի նշած ձեռագրերին կարող ենք հավելել ևս մեկ ձեռագիր՝ ՄՄ 3559 ժողովածուն, գրված մահտեսի Սիմոն Տեր-Հովհաննիսյան Շաքեցու ձեռքով, 1841 թ., Սևանում[4]: Այս գրքույկն, ըստ էության, Սիմոն Տեր-Հովհաննիսյանն իր համար է կազմել, և այն պարունակում է նաև «Կերակուր քահանայից» երկը (թթ. 170ա-247ա): Վերջինիս պետք է ավելացնել նաև Երուսաղեմի Սրբոց Հակոբյանց վանքի հետևյալ ձեռագրերը՝ Եղմ. 1421 (1744 թ.), 1466 (1722 թ.-ից հետո), 1475 (1760 թ.), 1502 (ԺԹ. դ.)[5], ընդամենը՝ 21 ձեռագիր: Չի բացառվում, որ հետագայում ի հայտ գան երկի այս խմբագրության այլ ընդօրինակություններ:

«Կերակուր քահանայից» երկն առաջին անգամ հրատարարակել է 1760 թ. Վենետիկում՝ Անտոնի Պոռթոլի տպարանում, տեր Աստվածատուր

[1] Տե՛ս **Անասյան Հ. Ս.**, նշվ. աշխ., էջ 93:

[2] Նույն տեղում, էջ 96:

[3] Տե՛ս նույն տեղում:

[4] Շնորհակալություն ենք հայտնում մեր գործընկեր, Մաշտոցյան Մատենադարանի գիտաշխատող Անի Առաքելյանին՝ այս ձեռագրի մասին տեղեկացնելու համար:

[5] Տե՛ս *Մայր ցուցակ ձեռագրաց Սրբոց Յակոբեանց*, հ. Ե, կազմեց ***Պողարեան Ն. եպս.***, Երուսաղէմ, 1971, էջ 83-84, 183, 192-193, 238-239:

Ջուղայեցին, ում Հակոբ Անասյանը նույնացնում է Աստվածատուր Բաբիկյանի հետ[1]: Հատկանշական է, որ թարգմանչի՝ Վարդան վրդ. Հունանյանի անունն այս հրատարակության մեջ նշված չէ. ո՛չ տիտղոսաթերթին, ո՛չ էլ թարգմանչի նախաբանում: Հնարավոր է՝ պատճառը հրատարակչի մոտ եղած գրչագրի՝ թարգմանության մանրամասների հետ կապված տեղեկությունների բացակայությունը լինի, թեև չի կարելի բացառել նաև միտումնավոր լռության մատնելը:

Հրատարակության լեզվի մասին Հ. Անասյանը գրում է. «Բնագրական համեմատություններով իրոք պարզվում է, որ 1760 թ. հրատարակությունը պարզապես վերախմբագրությունն է Հունանյանի թարգմանության, որի լեզուն զուտ լատինաբան է, իսկ տպագրինը՝ սրբագրված և կանոնավոր: Խմբագրի այդ պաշտոնը կատարողն անտարակույս եղել է նույնինքն Աստվածատուր Ջուղայեցին, որն ըստ երևույթին այդ աշխատանքը կատարելիս աչքի առջև ունեցել է նաև «Կերակուր քահանայից»-ի լատ. բնագիրը»[2]: Եվ իրոք, ձեռագիր օրինակների ու 1760 թ. հրատարակության բնագրերի համեմատությունն ի հայտ է բերում որոշակի սրբագրություններ, սակայն լատիներեն բնագրի՝ ձեռքի տակ ունենալու հանգամանքը, կարծում ենք, դժվար է միանշանակ պնդել: Նշենք, որ ձեռագիր օրինակներն էլ իրենց հերթին որոշակի տարբերություններ և տարընթերցումներ ունեն: Բերենք 2 օրինակ 1760 թ. տպագրի և ՄՄ 513 ու 9825 ձեռագրերի բնագրային համեմատությունից: Առաջինը՝ թարգմանչի հիշատակարանից.

«Եւ մինչ շահիցիք զնպաստ իմն ի սմանէ, աղօթեսջիք և վասն իմ մեղապարտի ծառայակցի ձերոյ, զայս ձեզ ընծայողիս, կեցջիք ի Տէր»[3]:

«Եւ միշտ |3ա| շահեսջիք զնպաստ իմն ի սմանէ, աղօթեսջիք և վասն իմ Վարդանայ մեղապարտի՝ ծառայակցի ձերոյ, զայս ձեզ ընծա-յողիս, կեցջիք ի Տէր»[4]:

Վենետիկի 1760 թ. տպագրում այս հատվածն առհասարակ բացակայում է:

Մեկ այլ հատված՝ արդեն բնագրից.

---

[1] Տե՛ս **Անասյան Հ. Ս.**, նշվ. աշխ., էջ 96: Վենետիկի Մխիթարյանների շրջանում 1772 թ. ծագած անհամաձայնության պատճառով միաբանների մի մասը հենց հ. Աստվածատուր Բաբիկյանի (1738–1825 թթ.) գլխավորությամբ 1773-ին տեղափոխվեց Տրիեստ (Ավստրիա, այժմ՝ Իտալիա), իսկ 1810-ին հաստատվեց Վիեննայում:

[2] Տե՛ս նույն տեղում:

[3] ՄՄ 513, 75ա:

[4] ՄՄ 9825, 2բ-3ա:

«Զպատիւ ծայրագոյն ընկալան միշտ ի Թագաւորէն, մինչ զի կայսրն Կոստանդիանոս ի սուրբ ժողովումն Նիկիոյ ոչ երբէք համարձակեցաւ նստիլ յառաջ քան զնստիլն քահանայից»[1]։	***«Զպատիւ ծայրագոյն ընկալան միշտ ի Թագաւորաց, մինչ զի կայսրն Կոստանդիանոս ի ժողովում Նիկիոյ ոչ երբէք համարձակեցաւ նստիլ յառաջ քան զնստիլ քահանայից»[2]։***	***«Զծայրագոյն պատիւ ընկալան միշտ ի Թագաւորաց քահանայք, մինչ զի կայսրն Կոստանդիանոս ի ժողովն Նիկիոյ ոչ երբէք համարձակեցաւ նստիլ յառաջ քան զնստիլ քահանայից»[2]։***

Լեզվական տարբերություններից զատ՝ տպագրում, օրինակ, կանոնակարգված են սուրբգրային համարների հղումները, ինչպես նաև «Կերակուր քահանայից»-ի 22 գլուխներին հաջորդում է «Վերջաբանութիւն», ապա՝ Քրիստոսի հետ սրբուհի Բրիջիտայի «Խօսակցութիւն»-ը կամ «Յայտնութիւն»-ը, իսկ հետո հարցմունք-պատասխանիքի ոճով ծիսական մի շարք թեմաների է անդրադարձ կատարվում հետևյալ խորագրերը կրող գլուխներում. «Յաղագս խորհրդոց», «Յաղագս խորհրդոյ կարգի առ հասարակ», «Յաղագս իւրաքանչիւր աստիճանաց կարգի», «Յաղագս ամենասուրբ պատարագի և խորհրդոյ հաղորդութեան մարմնոյ և արեան Տեառն», «Յաղագս եկեղեցական բանադրանաց»[4]։ Ակնհայտորեն, սա տեր Աստվածատուր Ջուղայեցու հավելումն է, որի առնչությամբ հ. Գարեգին Զարբհանալյանը նշում է. «Յաւարտ մատենիս տպագրուած է և գրքոյկն Արհեստ փրկութեան, այսպիսի ծանօթութեամբ ի հրատարակողէն՝ որ է Տէր Աստուածատուր քահանայ Ջուղայեցի. «… Ընդ այսմ գրքկան տուաք տպագրել և զհամառօտ գրքոյկն որ կոչի Արհեստ փրկութեան, կամ Հրահանգ քրիստոնէական վարուց, զթարգմանեալն ի գերազանց հարց վանից սրբոյն Ղազարու, որպէս և առաջինն ի նոցունց գերիմաստից եղև սրբագրեալ»[5]։

Հայտնի է նաև, որ այս թարգմանությունից զատ, «Կերակուր քահանայից»-ը «հետագայում վերաշարադրվել ու հավելումներով վերախմբագրվել է»[6]

---

[1] ՄՄ 513, 75բ:

[2] ՄՄ 9825, 4բ:

[3] *Կերակուր քահանայից կամ Նախապատրաստութիւն առ սրբազան սեղան բեմին,* հաւաճեալ ի գործոց կարդինար (sic) Պօնայի…, Վենետիկ, 1760, էջ 2-3:

[4] Տե՛ս *Կերակուր քահանայից,* 1760, էջ 97-147:

[5] **Զարբհանալեան ճ. Գ.**, *Հայկական մատենագիտութիւն,* Վենետիկ, 1883, էջ 299:

[6] Տե՛ս **Անասյան Հ. Ս.**, նշվ. աշխ., էջ 97:

Զմյուռնիայի Մեսրոպյան վարժարանի «Մեծ վարժապետ»[1] *Հովհաննես քահանա Միրզայան Վանանդեցու կողմից՝ 1822 թվականին, Զմյուռնիայի Ստեփանոս եպիսկոպոսի հրամանով (վերջինիս ուղղված նախաբան-հիշատակարանում Հովհաննես քահանան ստորագրում է իբրև Զմյուռնիայի Ս. Ստեփանոս եկեղեցու քահանա)*[2]*։*

Հ. Անասյանն ավելորդ է համարել այս խմբագրության ձեռագիր օրինակները նշելը (ինչն իրոք իր «Բոնա (Յովհաննէս)» բառահոդվածի սահմաններից դուրս էր)։ Ավելորդ չհամարեցինք ի մի բերել Հովհաննես քհն. Վանանադեցու խմբագրության՝ Մաշտոցյան Մատենադարանում պահվող ձեռագրերը՝ սրանց հավելելով հայերեն հիմնական ձեռագրացուցակներում փնտրտուքի արդյունքում ի հայտ եկած ընդօրինակությունները.

ՄՄ 5063 – Կերակուր քահանայից (1836 թ., Ս. Կարապետ վանք, Մուշ)[3]*,*

ՄՄ 7935 – Կերակուր քահանայից (1827-28 թթ., Կարմիր վանք, Կարին)[4]*,*

ՄՄ 7937 – Ժողովածոյ (1853 թ., Հառիճու վանք)[5]*,*

ՄՄ 8634 – Կերակուր քահանայից (1822 թ., գրիչ՝ Յովհան Միրզայան Վանանդեցի)[6]*,*

ՄՄ 10280 – Կերակուր քահանայից (1853 թ., Վառնա)[7]*,*

Եղմ. 221 – Կերակուր քահանայից (տեղ, թիվ չկա)[8]*,*

Եղմ. 360 – Կերակուր քահանայից (Զմիւռին, 1833 թ.)[9]*,*

Եղմ. 1850 – Կերակուր քահանայից (Երուսաղէմ, 1827 թ.)[10]*,*

Եղմ. 2076 – Ժողովածոյ (Ս. Յակոբ, Երուսաղէմ, 1856-57 թթ.)[11]*,*

Եղմ. 2127 – Ժողովածոյ (Ս. Յակոբ, Երուսաղէմ, 1855 թ.)[12]*,*

---

[1] **Օրմանեան Մ. արք.**, Ազգապատում, հ. Գ., Ս. Էջմիածին, 2001, էջ 4501։

[2] Տե՛ս *Կերակուր քահանայից*, Ս. Էջմիածին, 1841, էջ 4։

[3] *Ցուցակ ձեռագրաց Մաշտոցի անվան Մատենադարանի*, հ. Բ, կազմեցին՝ ***Եգանյան Օ., Զեյթունյան Ա., Անթաբյան Փ.***, ցանկերը և համեմատ. տախտակները՝ ***Եգանյան Օ.***, խմբագրությամբ՝ ***Խաչիկյան Լ., Մնացականյան Ա.***, Երևան, 1970, էջ 26։

[4] Նույն տեղում, էջ 639։

[5] Նույն տեղում։

[6] Նույն տեղում, էջ 785։

[7] Նույն տեղում, էջ 1084։

[8] *Մայր ցուցակ ձեռագրաց Սրբոց Յակոբեանց*, հ. Ա, կազմեց ***Պողարեան Ն. եպս.***, Երուսաղէմ, 1966, էջ 606-607։

[9] *Մայր ցուցակ ձեռագրաց Սրբոց Յակոբեանց*, հ. Բ, կազմեց ***Պողարեան Ն. եպս.***, Երուսաղէմ, 1967, էջ 261։

[10] *Մայր ցուցակ ձեռագրաց Սրբոց Յակոբեանց*, հ. Զ, կազմեց ***Պողարեան Ն. եպս.***, Երուսաղէմ, 1972, էջ 232-233։

[11] *Մայր ցուցակ ձեռագրաց Սրբոց Յակոբեանց*, հ. Է, կազմեց ***Պողարեան Ն. եպս.***, Երուսաղէմ, 1974, էջ 125-127։

[12] Նույն տեղում, էջ 171-172։

Եղմ. 2256 – Կերակուր քահանայից (տեղ, թիվ չկա)[1],

Եղմ. 3560 – Ժողովածոյ (Եգիպտոս, 1826 թ.)[2]։

Այսպիսով, «Կերակուր քահանայից»-ի՝ Հովհաննես քահանա Միրզայանի խմբագրության ընդօրինակությունների թիվը մեր տվյալներով 12 է։

«Կերակուր քահանայից»-ի այս խմբագրությունն իր հերթին ունեցել է 2 հրատարակություն Ս. Էջմիածնում՝ 1841 և 1858 թվականներին։ Եվ հետաքրքրական է, որ վերոնշյալ ձեռագրերից առնվազն մեկը՝ ՄՄ 7937, ընդօրինակվել է 1841 թ. հրատարակված տպագրից[3]*, իսկ ՄՄ 10280 ձեռագիրն ընդօրինակվել է ՄՄ 8634-ից*[4]։

Համեմատելով 1760 և 1841 թվականների հրատարակությունները՝ Աթանաս վ. Տիրոյանը գրում է. «Այս գրքիս առաջին տպագրութեան պարունակութիւնն թէ և բարի և շատ օգտակար, սակայն լեզուն աղաւաղ և անպէտ. իսկ Ս. Էջմիածնի տպագրութիւնն բաւական ընտիր և մաքուր գրաբարով յարասութիւն մ'է քան թէ առաջին թարգմանութեան կրկին տպագրութիւն»[5]*։ Պետք է նշել, որ բացի լեզվական փոփոխություններից՝ Հովհաննես Վանանդեցին երկում որոշ հավելումներ է արել՝ մասնավորապես, սուրբգրային և Ընդհանրական եկեղեցու հայրերի գործերից մեջբերումներին ավելացնելով նաև Հայ եկեղեցու հայրերի (Ներսես Շնորհալի, Ներսես Լամբրոնացի, Սահակ Պարթևի կանոններ) երկերից մեջբերումներ, կարելի է ասել՝ փորձել է «հայացնել» այն։*

Կարևոր է պարզել նաև Հովհաննես Վանանդեցու խմբագրության՝ ձեռագրից տպագրին «անցման» ժամանակ երկի կրած կառուցվածքային փոփոխությունները։ Հովհաննես Վանանդեցու խմբագրած «Կերակուր քահանայից»-ը բաղկացած է 18 գլխից (նախնական 22-ի փոխարեն)։ Ինչպես նշվեց, ձեռագրական ավանդույթում «Կերակուր քահանայից»-ի գլուխներին սովորաբար հաջորդում է սրբուհի Բրիջիտայի (հանդիպում է նաև Պրիկիտիա, Պրիճիթիա ձևերով) «Խոսակցութիւն»-ը Քրիստոսի հետ (դա հատված է սրբուհու «Հայտնություն»-ից)։ Մինչդեռ «Խոսակցութիւն»-ը, որը Վանանդեցու խմբագրության ձեռագրերում դրված է ԺԹ. (19-րդ) գլխի ներքո, Էջմիածնի հրատարակություններում տեղ չի գտել, կարծում ենք, պայմանավորված

---

[1] Նույն տեղում, էջ 350-351։

[2] *Մայր ցուցակ ձեռագրաց Սրբոց Յակոբեանց*, հ. Ժ, կազմեց **Պօղարեան Ն. եպս.**, Երուսաղէմ, 1990, էջ 537-538։

[3] Ձեռագրի սկզբում վերարտադրվել են 1841 թ. հրատարակության տիտղոսաթերթի տվյալները. տե՛ս ՄՄ 7937, 1ա։

[4] Սրա մասին տեղեկանում ենք ձեռագրում ընդօրինակված նախագաղափար հիշատակարանից. տե՛ս ՄՄ 10280, 1ա։

[5] **Տիրոյեան հ. Ա.** վ., նշվ. աշխ., էջ 205։

սրբուհու՝ կաթոլիկ լինելու հանգամանքով[1]։ Սրան հաջորդում են ևս 4 «պրակ»-ներ՝ հետևյալ խորագրերով. «Ա. Յաղագս թերութեանց որք հանդիպին ի մատուցման սրբոյ պատարագին», «Բ. Յաղագս նիւթոյ պատարագին և պակասաւորութեանց նոցա», «Գ. Յաղագս տեսական բանի սուրբ պատարագին և պակասութեան նորա», «Դ. Յաղագս պակասութեան կատարիչ պաշտօնէին», իսկ վերջում դրված է «Առ ազդեցութիւն հեղինակին առանց ինչ յաւելման» միավորը[2]։ Սրանցից ուշագրավ է հատկապես երկրորդ պրակը, որտեղ խոսվում է հաղորդության խորհրդի գինու՝ անապակ (առանց ջուր խառնելու) և հացի՝ անխմոր (առանց թթխմորի, բաղարջ) լինելու պայմանի մասին՝ պատվիրելով «մնալ հաստատուն ի նախնի մեր աւանդութիւն...»[3]։ Վանանդեցու խմբագրության հրատարակություններին այս միավորները նույնությամբ անցել են ձեռագրերից։ Սրանք, ամենայն հավանականությամբ, հենց Հովհաննես քհն. Միրզայանի հավելումները պետք է համարել։

Այսպիսով, քննելով «Կերակուր քահանայից» երկի բնագրի՝ թարգմանությունից մինչև վերջին հրատարակությունն ընկած ավելի քան 180 տարվա ընթացքը, երկի և բնագրի կրած փոփոխությունների վերաբերյալ կարող ենք արձանագրել հետևյալը.

ա. դեռևս հնարավոր չէ միանշանակ լուծված համարել երկի հեղինակային պատկանելության հարցը. ամեն դեպքում պետք է արձանագրել, որ կարդինալ Հովհաննես Բոնայի երկերի շարքում գոնե նման խորագրով կամ գլխաբաժանումներով երկ չկա,

բ. 1677 թ. թարգմանվելով Վարդան վրդ. Հունանյանի ձեռքով՝ այն առաջին անգամ հրատարակվել է 1760 թ. Վենետիկում, ենթարկվելով լեզվաոճական որոշ փոփոխությունների ու հավելումների, ամենայն հավանականությամբ հրատարակչի՝ Աստվածատուր քհն. [Բաբիկյա՞ն] Ջուղայեցու կողմից,

գ. 1822 թ. երկը վերախմբագրել և նրան հավելումներ է արել, կարելի է ասել՝ «հայացրել է» Հովհաննես քհն. Միրզայան Վանանդեցին Զմյուռնիայում, տեղի Ստեփանոս արքեպիսկոպոսի հրամանով,

դ. 1841 և 1858 թթ. «Կերակուր քահանայից»-ը հրատարակվել է Ս. էջմիածնում՝ որոշակի կառուցվածքային փոփոխությունների ենթարկվելով (օր.՝ ձեռագրերի համեմատ՝ 1 գլուխ չի հրատարակվել)։

---

[1] Հետաքրքրական է միաժամանակ արձանագրելը, որ Արևմտյան հայրերի, ինչպես նաև կաթոլիկ այլ սրբերի (օր.՝ Բեռնարդոս, սրբուհի Ագնես, սուրբ կույս Թերեզա, Թովմա «Տէիլլանովայ» և այլք) երկերից արված մեջբերումները փոփոխությունների չեն ենթարկվել։

[2] Տե՛ս *Կերակուր քահանայից*, Ս. էջմիածին, 1858, էջ 89-112։

[3] Նույն տեղում, էջ 94։

GARNIK HARUTYUNYAN

THE ARMENIAN TRANSLATION OF THE WORK "*KERAKUR K'AHANAYIC'*" ("FOOD FOR PRIESTS") ATTRIBUTED TO CARDINAL GIOVANNI BONA AND ITS EDITION BY PRIEST HOVHANNES MIRZAYAN VANANDEC'I

Keywords: "Food for priests", Giovanni Bona, text, Rome, catholic, Vardan Hunanyan, Astvacatur J̌ułayec'i, Venice.

The works of a famous figure of the Catholic Church, Cardinal Giovanni Bona (1609-1674) were translated into Armenian in his lifetime. Some dozens of Armenian manuscripts are extant containing the work entitled "Food for priests", attributed to Cardinal Bona. In about 150 years after the translation of this work from Latin into Armenian, in 1822, it was edited by priest Hovhannes Mirzayan Vanandec'i and published afterwards with some changes. In this article the 180-years-period from the translation of the above mentioned work up to its last printing is examined. The changes of the text and the structure of the work are examined, and it is stated that:

a. the problem of the authority of the work isn't solved yet and there is no work with such title or structure among the writings of Giovanni Bona,

b. translated in 1677 by archimandrite Vardan Hunanyan, it was printed in 1670, in Venice for the first time, with some stylistic changes and additions, probably by the publisher – priest Astvacatur J̌ułayec'i [Babikyan?],

c. in 1822 the work was edited again with some additions. It was even "Armenified" by priest Hovhannes Mirzayan Vanandec'i in Smyrna by order of archbishop Stepanos, the bishop of the diocese,

d. this edited version was printed in 1841 and 1858 in Etchmiadzin with some structural changes (for example, one of the chapters is omitted).

ГАРНИК АРУТЮНЯН

АРМЯНСКИЙ ПЕРЕВОД СОЧИНЕНИЯ “ԿԵՐԱԿՈՒՐ ՔԱՀԱՆԱՅԻՑ” („ПИЩА ДЛЯ СВЯЩЕННИКОВ”), ПРИПИСАННОЕ КАРДИНАЛУ ДЖИОВАННИ БОНА, И РЕДАКЦИЯ СВЯЩЕННИКА ОВАНЕСА МИРЗАЯНА ВАНАНДЕЦИ

Ключевые слова: „Пища для священников”, Джованни Бона, текст, Рим, католический, Вардан Унанян, Аствацатур Джугаеци, Венеция.

Труды одного из известных деятелей Римско-католической церкви – кардинала Джованни Боны (1609-1674), были переведены на армянский язык еще при его жизни. В нескольких десятков дошедших до нас армянских рукописей мы находим сочинение под названием „Пища для священников”, приписанное кардиналу Бона. Примерно через 150 лет после перевода этого произведения с латыни на армянский, в 1822 году, оно было отредактировано священником Ованесом Мирзаяном Ванандеци, а позже издано с некоторыми изменениями. В статье исследован 180-летний период развития текста „Пища для священников”, начиная с перевода до последнего издания. В отношении изменений структуры и текста сочинения можно отметить следующее:

а. пока нельзя считать окончательно решенным вопрос авторства этого сочинения; во всяком случае в числе сочинений кардинала Джиованни Боны нет труда с таким заголовком или делением на главы,

б. в 1677 году сочинение было переведено на армянский архимандритом Варданом Унаняном и издано в 1760 году в Венеции, с некоторыми стилистическими изменениями и дополнениями, по всей вероятности, проделанными издателем, священником Аствацатуром Джугаеци [Бабикяном?],

в. в 1822 году сочинение было отредактировано и дополнено, так сказать, “арменизировано” священником Ованесом Мирзаяном Ванандеци в Смирне, по поручению местного архиепископа Степаноса,

г. в 1841 и 1858 годах “Пища для священников” была издана в Эчмиадзине, с некоторыми структурными изменениями (например, по сравнению с рукописым вариантом, одна из глав была опущена).

ԶՈՀՐԱԲ ԳԵՎՈՐԳՅԱՆ

ԿԻԼԻԿԻԱՅԻ ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՊԵՏՈՒԹՅՈՒՆՈՒՄ ՀԱՆԳՐՎԱՆԱԾ ԱՐԵՎՄՏԱԵՎՐՈՊԱՅԻ ՎԱՃԱՌԱԿԱՆԱԿԱՆ ԲՆԱԿՉՈՒԹՅԱՆ ՍՈՑԻԱԼԱԿԱՆ ԿԱԶՄԸ

Բանալի բառեր՝ Կիլիկյան Հայաստան, Այաս, վաճառականություն, Ջենովա, Վենետիկ, առևտուր, մասնագիտություններ, սոցիալական կազմ։

XIII-XIV դդ. միջազգային առևտրի զարգացմանը զուգընթաց, կիլիկյան քաղաքներում արագորեն մեծանում էր վաճառականական բնակչության թվաքանակը և փոխվում ազգային ու սոցիալական կազմը։ Բնակչության այդ խավին «վաճառականություն» անվանում ենք պայմանականորեն, քանի որ դրա մեջ ընդգրկված էին թե՛ արհեստավարժ վաճառականները, և թե՛ տարբեր մասնագիտությունների տեր մարդիկ, որոնք ևս հաճախ զբաղվում էին առևտրով։

Կիլիկյան Հայաստանում հաստատված օտարազգի վաճառականության պատմության ուսումնասիրության հիմնական սկզբնաղբյուրներն Այասում և Կիպրոսում, իսկ որոշ դեպքերում էլ եվրոպական քաղաքներում գրառված նոտարական գործերն են։ Այդ փաստաթղթերն ընդգրկում են Կիլիկյան Հայաստանում միջազգային առևտրի բուռն զարգացման, ինչպես նաև այնտեղ օտարերկրյա վաճառականական բնակչության առավել արտահայտված ներկայության, այն է՝ 1270-ական թթ. սկզբից մինչև XIV դ. 30-ական թվականներն ընկած ժամանակամիջոցը։ Ցավոք, թե՛ ժամանակի հայ պատմիչների երկերում, և թե՛ հայկական այլ սկզբնաղբյուրներում Կիլիկյան Հայաստանում մոտ մեկ և կես դար առևտրական աշխույժ գործունեություն ծավալած օտարերկրյա վաճառականների մասին հիշատակություններ գրեթե չկան։ Նույնիսկ Սմբատ Սպարապետն իր «Դատաստանագրքում» որևէ կերպ չի անդրադարձել Կիլիկիայում հաստատված մեծաքանակ օտարազգի համայնքներին։ Մինչդեռ, ըստ եվրոպական սկզբնաղբյուրների, ինչպես նաև դրանց հիման վրա ստեղծված հիմնարար աշխատությունների՝ Կիլիկյան Հայաստանում հանգրված եվրոպական վաճառականական գաղութներն ամենակազմակերպվածներից էին ամբողջ Մերձավոր Արևելքում, միջերկրածովյան ու սևծովյան տարածաշրջաններում[1]։ Ընդ

[1] **Heyd W.**, *Histoire du commerce du Levant au moyen âge*, t. II, Adolf M. Hakkert,

որում, օտարազգի վաճառականների թվին պետք է դասել ոչ միայն իտալացի, ֆրանսիացի, իսպանացի և եվրոպական այլ պետությունների ու քաղաքների հպատակներին, այլև Արևելքի խաչակրաց պետություններից Կիլիկյան Հայաստան թափանցած «լատին» բնակչությանն ու հոգևորապետական միաբանությունների անդամներին:

Արդեն XII դ. առաջին կեսին խաչակիրների տիրապետության տակ գտնվող բոլոր մեծ քաղաքներում հաստատվել էր եվրոպացի վաճառականական բավական ստվար բնակչություն[1]*: XIII-XIV դդ. իտալական վաճառականական գաղութներ էին ձևավորվել ոչ միայն արևելամիջերկրածովյան ու սևծովյան նավահանգիստներում, այլև վերջիններիս միջև ցամաքային կապ ապահովող Փոքր Ասիայի, Հայաստանի և Իրանի շատ քաղաքներում: Մասնավորապես, վենետիկցիներն ու ջենովացիները հաստատվել էին Սեբաստիայում, Երզնկայում, Կարսում, Նախիջևանում, Թավրիզում և այլ քաղաքներում*[2]*:*

Արևելքում առևտրական գործունեություն ծավալած եվրոպացիներին կարելի է բաժանել երկու խմբի. առաջինում ընդգրկվում են այն վաճառականները, որոնք արևմտաեվրոպական քաղաքների հիմնական, քաղաքացի բնակիչներն էին և օտար երկրներում հաստատված իրենց

Amsterdam, 1967, p. 80-92. **Otten-Froux C.**, La Cilicie arménienne dans le réseau commercial pisan en Méditerranée orientale, *Gli Armeni lungo le strade d'Italia, Atti del convegno internazionale, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali*, Pisa, Roma, 1997, p. 1-13. **Racine P.**, Marchands placentins a l'AÎas a la fin du XIII[e] siécle, *Byzantinische Forschungen*, IV, 1972, p. 195-205. **Նույնի՝** Les debuts des consulats italiens outre-mer, *Etat et colonisation au moyen âge et à la Renaissance*, sous la direction de **Michel Balard**, Lyon, 1989, p. 273. **Velle S.**, I genovesi a Laiazzo sulla fine del Duecento, *Saggi e documenti*, T. III, t. 3, Civico Istituto Colombiano, Genova, 1983, p. 90-91. **Pistarino G.**, Da Genova alla Cina nel tempo del Gran Khan, *Genovesi d'Oriente*, a cura di Pistarino G., Genova, 1990, p. 195, 199, 210. **Bliznjuk S.**, Genovesi e Piemontesi a Cipro dal XIII all'inizio del XIV secolo, *Atti del congress internazionale "Dai feudi Monferrine e dal Piemonte ai nuove oltre gli oceani"*, Alessandria, 1993, p. 309-310.

[1] **Луццатто Дж.**, *Экономическая история Италии. Античность и средние века*, пер. М. Л. Абрамсон, Иностранная литература, М., 1954, с. 243–245. **Abulafia D.**, Gli italiani fuori d'Italia, *Commerce and Conquest in the Mediterranean, 1100-1500*, Variorum Collected Studies Series, Great Yarmouth, Norfolk, 1993, X, p. 272-275.

[2] **Ալիշան Ղ.**, *Հայ-Վենետ*, **Վենետիկ, 1896, էջ 66**: **Свет Я.**, *После Марко Поло*, Изд. "Наука", М., с. 53-55: **Ashtor E.**, *Levant Trade in the Later Middle Ages*, Princeton, New Jersey, 1983, p. 59. **Abulafia D.**, Gli italiani fuori d'Italia, p. 266-275. **Canale M. G.**, *Nuova istoria della Republica di Genova, del suo commercio e della sua litteratura, dale origini all'anno 1797*, V. 2, Felice le Monnier, Firenze, 1860, p. 458: **Petech L.**, Les marchands italiens dans l'Empire Mongol, *Journal Asiatique*, T. CCL, N 4, Paris 1962, էջ 552:

առևտրավաններում (ֆակտորիա) հանգրվանում էին համեմատաբար կարճ ժամանակով: Սակայն եվրոպացի վաճառականության մեջ կային նաև իրավական հատուկ կարգավիճակ ունեցող անձանց խմբեր, որոնք անվանվում էին habitatores և burgenses (habitator, burgesius, burgense): Չնայած բազմաթիվ ուսումնասիրողների տված ձևակերպումներին՝ այս երկու ինստիտուտների տարբերությունները դեռևս վերջնականապես չեն սահմանվել: Այդուհանդերձ, փորձենք ներկայացնել դրանցից մի քանիսը: Այսպես, Ֆ. Տիրիեի տեսակետի համաձայն՝ burgenses-ն իրենց հյուրընկալած պետություններում ձգտում էին ստանալ քաղաքացիություն, ինչը նրանց հնարավորություն էր ընձեռելու տեղացի բնակիչների հետ առևտրական հավասար արտոնություններ ունենալ: Սակայն Մ. Բալարը habitatores և burgenses խմբերի միջև սկզբունքային տարբերություն չի տեսնում և գտնում է, որ դրանցից որևէ մեկին պատկանելը չէր կարող ազդել նրանց առևտրական գործերի վրա: Ս. Կարպովը, հետազոտելով հարավսևծովյան քաղաքներում հաստատված իտալական վաճառականական բնակչության կարգավիճակը, եզրակացնում է, որ habitatores համարվում էին այն անձինք, որոնք պարզապես մշտական բնակություն էին հաստատում այս կամ այն վայրում, մինչդեռ burgenses տերմինն առավելապես արտահայտել է իրավական որոշակի կարգավիճակ: Համադրելով այս բոլոր տեսակետները՝ Ս. Բլիզնյուկը նշյալ հասկացությունները փորձել է սահմանել Կիպրոսի թագավորության օրինակով, ինչը կարծում ենք միանգամայն կիրառելի է նաև Կիլիկյան Հայաստանում հաստատված եվրոպացի վաճառականական բնակչության պարագայում: Այսպես, burgenses-ը Կիպրոսի թագավորությունում բնակություն հաստատած անձինք էին, որոնք թեև ունեին օտար քաղաքացիություն, սակայն նրանց անվտանգությունն ապահովվում էր հյուրընկալ պետության օրենքներով, ինչի համար էլ նրանք ճանաչում էին կիպրական արքայի գերիշխանությունը: Habitator տերմինն ավելի լայն իմաստ է ունեցել և սովորաբար կարող էր տարածվել օտարազգի այն վերաբնակչի վրա, որը Կիպրոսի արքայի հպատակ չի համարվել: Այդուհանդերձ, այդ երկու խմբերի ներկայացուցիչներից շատերը կդզում մշտական բնակություն էին հաստատում[1]: Թե՛ Կիպրոսում, և թե՛ Կիլիկյան Հայաստանում գրառված իտալական նոտարական գործերում որպես burgesius ներկայացած անձինք մշտապես ընդգծել են իրենց «ազգությունը» (վենետիկցի, ջենովացի և այլն), ինչը կարող է ենթադրել, որ նրանք ունեին երկքաղաքացիությանը բնորոշ կարգավիճակ: Ամենայն

[1] **Близнюк С.**, *Мир торговли и политики в королевстве Крестоносцев на Кипре*, М. 1994, с. 131-141. **Карпов С.**, *Итальянские морские республики и Южное Причерноморье*, М., 1990, с. 271-272.

հավանականությամբ, դա կրկնակի պաշտպանության հնարավորություն էր ընձեռում ՝ մի կողմից իրենց հայրենի եվրոպական պետության, իսկ մյուս կողմից՝ հյուրընկալ երկրի[1]*։*

Կիլիկյան Հայաստանում իտալական բնակչությունը բավական շերտավորված սոցիալական կազմություն ուներ։ Անկասկած, համայնքների կառավարման բոլոր լծակները տնօրինում էր ազնվականներից կազմված վերնախավը։ Նրանց բաժին էր ընկնում նաև կիլիկյան քաղաքներում եվրոպացիների իրականացրած ներդրումների զգալի մասը։

Ըստ հաշվումների՝ միայն երեք տարվա ընթացքում Այասում կազմված ջենովական նոտարական փաստաթղթերը պարունակում են 684 անձնանուն[2] *(1274 թ.՝ 340, 1277 թ.՝ 213 և 1279 թ.՝ 220)։ 684-ից 269-ի մեծ մասը, թեև ունի արտահայտված իտալերեն հնչողությամբ անուններ, սակայն նրանց ծննդավայրը դժվար է որոշել։ Բանն այն է, որ բացի այն, որ հաճախ անվանը կից, ոչ միայն չի հիշատակվում այն քաղաքը, որտեղից եկել է տվյալ անձը, այլև երբեմն բացակայում են նույնիսկ ազգանունները։ Մնացյալ 415 անձանց գրեթե կեսը (49,1 %), թեև սովորաբար չեն հիշատակել իրենց ծննդավայրը, սակայն մի շարք հիմնավոր փաստեր ցույց են տալիս, որ նրանք Ջենովայի և լիգուրական այլ քաղաքների ներկայացուցիչներն են եղել*[3]*։ Այսպես, թե՛ Այասում, և թե՛ կիպրական քաղաքներում ջենովացի նոտարները պայմանագրերում մասնակիցների ծննդավայրն ընդգծել են միայն այն դեպքերում, երբ նրանք հանդես են եկել որպես վկաներ*[4]*։ Չի բացառվում, որ ջենովացիներն Այասում հայրենակից նոտարների հեղինակությամբ կնքված գործարքներին կարող էին և մասնակցել առանց ներկայացնելու իրենց ծննդավայրը։ Վերոնշյալ 415 անձանցից 102-ը ջենովական ազնվական ընտանիքների ներկայացուցիչներն*

---

[1] **Bondi Sebellico A.**, *Felice de Merlis, prete e notaio in Venezia ed Ayas, 1315-1348*, V. 1, Comitato per la pubblicazione delle fonti relative alla storia di Venezia, Venezia, 1973, N 72, 75, 77, 78, 84, 88, 99: **Близнюк С.**, *Мир торговли и политики в королевстве Крестоносцев на Кипре*, с. 141.

[2] Հարկ է նկատել, որ Ս. Կարպովը, օգտագործելով բազմաթիվ սկզբնաղբյուրներ, դուրս է գրել XIII-XV դդ. Տրապիզոն այցելած ընդամենը 136 ջենովացու և լիգուրացու անուններ (**Карпов С.**, *Итальянские морские республики и Южное Причерноморье*, с. 262, 269).

[3] **Otten-Froux C.**, L'AÎas dans le dernier tiers du XIII^e siècle d'après les notaires génois, *Medieval Levant. Studies in Memory of Eliyahu Ashtor (1914-1984)*, Haifa, 1988, p. 152. **Նույնի՝** La Cilicie arménienne dans le réseau commercial pisan en Méditerranée orientale, p. 10. **Racine P.**, L'Aïas dans la seconde moitié du XIIIe siècle, *Rivista di bizantinistica*, N 2, 1992, p. 190.

[4] **Otten-Froux C.**, L'AÎas dans le dernier tiers du XIII^e siècle, p. 152. **Близнюк С.**, *Мир торговли и политики в королевстве Крестоносцев на Кипре*, с. 126.

են, որոնց անունները սփռված են Կիլիկյան Հայաստանին վերաբերող տարբեր սկզբնաղբյուրներում: Առավել շատ հանդիպում են Գրիմալդի, Տարտարո, դե Նիգրո, Դորիա, Լերկարի, Պանցանո, Գվիզուլֆո, Պիկամիլիո, Լոմելինի, Պինելլո, Տուրրո, Ռուբեուս, Ուզոդիմարե, դե Մարի, դե Մուրտա, Ցիկադա, Պելավիչինո, Սպինոլա, Բեստանիո, Սքուարչիաֆիկո և այլ ընտանիքների անդամները[1]: Նոտարական ակտերում գրանցված է Հակոբոս Ռեքս անունով վաճառականը, որը չի վրիպել նաև Ղ. Ալիշանի աչքից. «Այսս յիշեալն ի ծանօթութեան՝ Յակոբ վաճառական փոխատու՝ (Rex) Թագաւոր մականուանեալ, սոսկական ոմն էր Գենուացի, յորոյ տոհմէ կան և այժմ համանուն սերունդք ի Գենուա քաղաքի»[2]: Անկասկած, Կիլիկյան Հայաստանում ջենովական համայնքի կառավարումը կենտրոնացած է եղել վերոնշյալ ազնվականների ձեռքում: Ընդ որում, շատ կարճ ժամանակամիջոցում գրառված նոտարական գործերում կարելի է հանդիպել մեկ ընտանիքը ներկայացնող 12 (Գվիզուլֆո), 11 (Լերկարի), 7 (Պանցանո), 5 (Պիկամիլիո, Տարտարո) և այլ քանակությամբ անձանց: Հայտնի է, որ հինգ տարբեր ընտանիքների ներկայացուցիչներ՝ Ջիակոմո Պելավիչինոն, Գրեգորիո Օչելլոն, Ֆիլիպինո Տարտարոն, Բոնուսվասալինուս Լոմելինին ու Լեոնինուս դե Նիգրոն եղել են (համապատասխանաբար՝ 1270, 1273, 1274, 1277, 1279 թթ.) Ջենովայի հյուպատոսները Կիլիկյան Հայաստանում[3]:

Հասարակ վաճառականների հետ միասին սկզբնաղբյուրներից զանազանվում են բազմաթիվ մասնագիտությունների տեր անձինք՝ նոտարներ (notarius, 20), քարտուղարներ (cancellerius, 2), գրագիրներ (scriba, 2), առևտրային միջնորդներ (censsarius, 7), բանկիրներ (bancherius, 4), ուսուցիչներ (magister, doctor gramatice, 7), բժիշկներ (magister medicus, 2), դեղագործներ (speciarius, 3), վարսավիրներ (barberius, 5), նավածեփներ (calafato, 3), մոմագործներ (candelarius, 1), դարբիններ (ferrarius, 2), հյուսներ (magister axie, 8), դանակներ և սրեր պատրաստող վարպետ (custurerius, 1), թել մանողներ (filatori, 2), մահուդի վաճառականներ (draperius, 3), մորթեգործներ (pelliparius, 5), դերձակներ (sartor, taliator, 6), բուրդ խուզողներ (accimator, 1) կոշկակարներ (cale-

---

[1] **Balletto L.,** *Notai genovesi in Oltremare, atti rogati a Laiazzo da Federico di Piazzalunga (1274) e Pietro di Bargone (1277, 1279)*, Collana storica di fonti e studi Genova, 53, Genova, 1989, p. 185, 189, 192, 197, 199, 200, 383, 396, 401, 407, 420, 408, 411, 412, 413, 414, 416, 421. **Նույնի՝** Nuovi documenti sui genovesi a Laiazzo, *Studi Genuensi*, n.s. 4, 1986, p. 43. **Otten-Froux C.,** L'AÎas dans le dernier tiers du XIII[e] siècle, p. 152-153.

[2] **Ալիշան Ղ., Սիսուան**, *Վենետիկ*, 1885, *էջ* 547:

[3] **Balletto L.,** *Notai genovesi in Oltremare*, A. N 14, 25, 34. B. N 16, 72, 80, 116. **Otten-Froux C.**, L'AÎas dans le dernier tiers du XIII[e] siècle, p. 157.

garius, 1), հացթուխներ (panerius, 1), խանութպաններ (tabernarius, 11), արբալետահարներ (balistarius, 1) և այլն[1]: Հետաքրքրական է, որ կիլիկյան քաղաքներում վենետիկյան նոտարի աշխատանքն սովորաբար համատեղում էին հոգևորականները՝ մեծ մասամբ քահանաները[2]: Մասնավորապես, Ֆելիչե դե Մերլիսը սկզբնաղբյուրներում միաժամանակ ներկայացել է և՛ որպես քահանա, և՛ նոտարական գործակալ[3]: Մասնագիտությունների նման բազմերանգ տեսականին փայլուն վկայություն է Կիլիկյան Հայաստանում հաստատված օտարերկրյա բնակչության կազմակերպված համայնքային կյանքի մասին: Քիչ չեն դեպքերը, երբ իտալացիները ծառայության էին անցնում Կիլիկիո արքունիքում: 1274 թ. փետրվարի 17-ի փաստաթղթում հիշատակված քերականության ուսուցիչ ջենովացի Ֆիլիպո Սոլդանոն ապրել է Այասում՝ Կիլիկիայի Հայոց թագավորի տանը, ինչը թույլ է տալիս ենթադրել, որ նա այնտեղ զբաղվել է լեզվի (ամենայն հավանականությամբ՝ իտալերենի կամ լատիներենի) դասավանդմամբ: Նույն թվականի մարտի 12-ին կնքված մի պայմանագրում հիշատակված է ոմն Գվիլելմուսը, որն եղել էր Կիլիկիո արքունական քարտուղարը (Guillelmus magister, cancellerius domini regis Armenie)[4]:

Վենետիկցի ցփսիագործների թիվն այնքան շատ է եղել, որ նրանք հաճախակի ճնշումների են ենթարկվել հայերի կողմից[5]: Պայլ Պեդրո Բրագադինոն 1332 թ. դոժին ուղղած նամակում տարբեր գանգատների հետ շեշտում էր, որ ցփսի գործող վենետիկցի արհեստավորների համար Կիլիկիայում չափազանց բարձր հարկեր էին սահմանվել[6]: 1333 թ. Կիլիկիո թագավոր Լևոն Դ-ի հրամանով նրանց իրավունքները վերականգնվում են. «Այն Վենետիկցիք կամ անոնց սերունդը որ կը շինեն հագստեղէն ուղտի բուրդէն, եւ կը բնակին մեր երկրին մէջ, ազատ պիտի ըլլան որեւէ թագաւորական օրէնքներէ, որ կը վերաբերի իրենց արհեստին եւ արտադրածին»[7]: Հավանական է, որ նման

---

[1] **Balletto L.,** *Notai Genovesi in Oltremare*, p. 173, 176, 177, 179, 180, 181, 182, 183, 189, 192, 193, 198, 199, 398, 401, 405, 406, 412, 414, 415, 419, 420. **Ալիշան Ղ.**, *Սիսուան*, էջ 371:

[2] **Ալիշան Ղ.**, *Հայ-Վենետ*, էջ 68:

[3] **Bondi Sebellico A.**, *նշվ. աշխ.*, V. 1, p. 68.

[4] **Balletto L.,** *Notai Genovesi in Oltremare*, A. N 21, 43.

[5] **Michel F.**, *Recherches sur le commerce, la fabrications et l'usage des étoffes de soie d'or et d'argent et autres tissus précieux en Occident, principalement en France pendent le moyen âge*, Crapelet, Paris, MDCCCLIV (1854), p. 43-44.

[6] **Langlois V.**, *Le Trésor des chartes d'Arménie ou Cartulaire de la chancellerie royale des Roupéniens*, tipographie arménienne de Saint-Lazare, Venise, 1863, p. 191.

[7] **Պտուկեան Ձ.**, *Կիլիկեան Հայաստանի դրամները*, Վիեննա, 1963, էջ 41:

սահմանափակումներով կիլիկյան իշխանությունները ձգտել են ապահովել հայ արհեստավորների արտադրած բրդյա կտորեղենի սպառումը։

Եվ այսպես, Կիլիկյան Հայաստանում օտարերկրյա վաճառականական համայնքների ձևավորումը սկսեց նախանշվել արդեն XIII դ. սկզբից, այն ժամանակ, երբ պետությունը դեռ նոր էր ընդգրկվում միջազգային առևտրական հարաբերություններում։ Ի սկզբանե հայ արքաների տված բազմաթիվ շնորհագրերը բացառիկ արտոնյալ պայմաններ էին երաշխավորում Վենետիկից, Ջենովայից, Պիզայից, Արագոնի թագավորությունից և եվրոպական այլ պետություններից ու քաղաքներից ժամանած վաճառականներին։ Կիլիկյան Հայաստան այցելած, ինչպես և այնտեղ բնակություն հաստատած վաճառականությունն աչքի է ընկել բազմազգ և սոցիալական բավական շերտավորված կազմով։ Բացի արհեստավարժ առևտրականներից՝ հանդիպում են բազմատեսակ մասնագիտությունների տեր անձինք, որոնք, անշուշտ, Կիլիկյան Հայաստան էին գալիս սպասարկելու այնտեղ հաստատված իրենց մեծաթիվ հայրենակիցներին։ Կիլիկյան Հայաստանում երկար ժամանակով, հաճախ նաև ցմահ բնակություն էին հաստատում եվրոպացի, մասնավորապես Ջենովայում ամենահայտնի ազնվականական ընտանիքների ներկայացուցիչները, ինչը վկայում է նաև Կիլիկյան Հայաստանում նրանց սոցիալական շերտավորումների մասին։

ZOHRAB GEVORGYAN

THE SOCIAL STRUCTURE OF THE WEST-EUROPEAN MERCHANT POPULATION IN THE STATE OF CILICIAN ARMENIA

Key words – Cilician Armenia, Ayas, merchants, Genoa, Venice, trade, professions, social-structure.

The formation of foreign merchant communities in the Cilician Armenia was started from the very beginning of the 13th century, when the state was just integrated into international trade relations. The privileges given by the Armenian kings guaranteed exceptional conditions to the merchants from Venice, Genoa, Pisa, Aragon and other European countries and cities. The merchant population who or visited either settled in Cilician Armenia had multicultural, multiethnic and socially hierarchic structure. Besides the professional merchants, there were many people with different professions, who, of course, came to Cilician Arme-

nia to serve their numerous compatriots. Representatives of the famous noble families in Europe, particularly from Genoa, lived in Cilicia for a long time, often permanently, which is an evidence of their social stratification in Cilicia.

ЗОГРАБ ГЕВОРКЯН
СОЦИАЛЬНЫЙ СОСТАВ СТРУКТУРА ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОГО ТОРГОВОГО НАСЕЛЕНИЯ В ГОСУДАРСТВЕ КИЛИКИЙСКАЯ АРМЕНИЯ

Ключевые слова – Киликийская Армения, Айас, купечество, Гэнуя, Венеция, торговля, профессии, социальный состав.

Формирование иностранных купеческого населения в Киликийской Армении началось с самого начала XIII века, когда государство только начало интегрироваться в международные торговые отношения. Льготы, предоставленные армянскими королями, гарантировали исключительные условия для купцов из Венеции, Генуи, Пизы, Арагона и других европейских стран и городов. Купеческое население, посетившее или поселившееся в Киликийской Армении, имело многокультурную, многоэтническую и социально иерархическую структуру. Помимо профессиональных торговцев, было много людей с разными профессиями, которые, конечно же, приехали в Киликийскую Армению, чтобы служить своим многочисленным соотечественникам. Представители знаменитых благородных семейств в Европе, особенно из Генуи, жили в Киликии долгое время, часто на постоянной основе, что свидетельствует о их социальной иерархической структуры в Киликии.

ԽԱՉԻԿ ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆՅԱՆ

ԴԵՂ ԱՐՄԱՏՈՎ ԲԱՂԱԴՐՎԱԾ ԱՆՁՆԱՆՈՒՆՆԵՐԸ ՎԻՄԱԳՐԵՐՈՒՄ ԵՎ ՁԵՌԱԳՐԵՐԻ ՀԻՇԱՏԱԿԱՐԱՆՆԵՐՈՒՄ

Բանալի բառեր՝ *արական անձնանուններ, իմաստային խմբեր, հիշատակարան, արձանագրություն, բանահյուսություն, դարման, սփոփանք, ազգանուններ։*

Մուտք

ԺԲ. դարի երկրորդ կեսից հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններն ու վիմագրերը գրեթե միաժամանակ արձանագրում են հայերեն դեղ *բառի անձնանվանական կիրառությունը։ Ավելին, ԺԳ. դարի սկզբներից Հայաստանի տարբեր հատվածներում տարածում են գտնում ոչ միայն* Դեղ *անունը կամ նրա փաղաքշական տարբերակները՝* Դեղիկ, Դեղուկ, *այլև* դեղ-*ով բաղադրված մի շարք անձնանուններ, ինչպես՝* Խոցադեղ, Հազարդեղ, Հոգիդեղ *և այլն։ Այստեսակ անունների առատությունը գրավոր հուշարձաններում թույլ է տալիս դասակարգել դրանք որպես* դեղ *բառով բաղադրված անձնանունների խումբ։ Այդ խմբի անուններից մի քանիսը ժամանակին արձանագրել է Հր. Աճառյանն իր «Հայոց անձնանունների բառարան»-ում. դրանք մեկնվել են իբրև «խոցի դեղ, դարման» [ԱնձԲառ, 2: 547], «հազար ցավերի դեղ» [ԱնձԲառ, 3: 10], «հոգու դեղ» [ԱնձԲառ, 3: 93] և այլն։ Անձնանուններին տարբեր առիթներով անդրադարձել են նաև այլ ուսումնասիրողներ։*

Հոդվածում դեղ *արմատի ծագման և իմաստային մի քանի կիրառություններից զատ՝ ներկայացնում ենք դրանով բաղադրված նորահայտ անձնանուններ, քննում դրանց ժամանակային և աշխարհագրական տարածման սահմաններն՝ ըստ վիմագիր և ձեռագիր աղբյուրների։*

1. *Դեղ* արմատի ծագումը և իմաստային կիրառությունները.

Հատնի է, որ հայ. դեղ *արմատական բառը սերում է հ.-ե.* *dhel *«խոտ» արմատից, որից էլ հետնաբար զարգացել են դեղ բառի տարբեր իմաստները [ՀԱԲ, 1: 647, Ջահուկյան, 1987: 119, ՀՍԲ: 192, Martirosyan 2010: 237]: Ըստ որում՝ հարկ է նկատել, որ արդեն Ե. դարում, ինչպես նշում է Աճառյանը,* դեղ-*ը «խոտ» իմաստով լայն գործածություն չի ունեցել մեզանում, քանի որ այդ իմաստի արտահայտման համար տարածված էր* խոտ *բառը, իսկ դեղ-ը*

«խոտ» իմաստով վկայված է դեղ դալար *«դալար խոտ» կառույցում [ՀԱԲ, 1: 647] (օր.՝ «[…] յամենայն հող նորա մի սերմանեսցի եւ մի բուսցի, եւ մի ելցէ ի վերայ նորա ամենայն* ***դեղ դալար****» [Բ Օր. ԻԹ: 23, այսուհետ՝ թավով ընդգծումները մերն են – Խ. Հ.], «[…] եւ յետ բազում ժամանակաց ոչ գտցի ի նմա* ***դեղ դալար****, զի ցամաքեցաւ» [Ես. Իէ: 11])։*

Ե. դարի մատենագրության մեջ արդեն դեղ *բառն աչքի է ընկնում իր բազմիմաստությամբ, մասնավորաբար՝ Աստվածաշնչում, մատենագիրների երկերում տարածված են վերջինիս «դարման», «թույն», «մելան, թանաք» իմաստները, որոնք հայտնի են հայ բառարանագրությանը [ՆՀԲ, 1: 608, ԱԲ: 238, ՀԱԲ, 1: 647-649, ՀԲԲ, 1: 502]։ Վկայակոչենք կիրառության ընդամենը մի քանի օրինակ՝ սպեղանի, ճար – «Առէք* ***դեղ*** *ի վիրաց դորա, թերեւս բժշկեսցի» [Երեմ. ԾԱ: 8], «նա եկեալ ուսուսցէ ձեզ* ***դեղ*** *ցաւոց բժշկութեան»[1], «[…] խնդրէին ապաշխարութեան* ***զդեղն*** *[…]»[2], «Այսաւր շնորհեցաւ մեզ* ***դեղ*** *կենաց / Նըշխարք սորին ոսկերաց»[3]: Թույն – «Խառնեաց […]* ***դեղ*** *բաժակ մահու»[4], «ընդ հացն օրինաց խառնէին* ***զդեղն*** *սատակման»[5])։ Թանաք, մելան – «Բազում ինչ ունէի գրել առ ձեզ, այլ ոչ կամեցայ քարտիսիւ եւ* ***դեղով****» [Թղթ. Յովհ. Բ: 12]։ Այս վերջին՝ «թանաք, մելան, ներկ» իմաստով կիրառությունները խիստ հաճախադեպ են հատկապես ձեռագրերի հիշատակարաններում՝ «[…] զարդարեցի զանազան ծաղկովք եւ գունակ-գունակ* ***դեղաւք****» [Հիշ. ԺԴ: 27], նույն իմաստն է նաև հետևյալ բարդություններում՝ կարմրադեղ «կարմիր մելան» [ՆՀԲ, 1: 1075], սևադեղ «սև մելան» [ՆՀԲ, 2: 710], նաև՝ դեղել «ներկել, զարդարել» [ՆՀԲ, 1: 609], որից և* դեղիչ *«ծաղկող, նկարող» նորիմաստ բառը[6]. «[…] յիշեցէ՛ք ի Տէր […] զԳրիգոր՝* ***դեղիչ*** *սորա» [Հիշ. Ե-ԺԲ: 283])։* Դեղիչ-*ին հոմանիշ են նույն արմատով բաղադրված և հայ մատենագրությանը մեկական վկայությամբ հայտնի* դեղագեղիչ *և* դեղագործող *«ծաղկող, նկարազարդող» բառերը [ԼՀ.ԳԲ: 92]։*

---

[1] **Ագաթանգեղոս**, *Պատմութիւն հայոց*, *Մատենագիրք հայոց*, հ. Բ., [հրատ. պատրաստեցին] ***Իւզբաշեան Կ., Մուրադեան Պ.***, Անթիլիաս-Լիբանան, 2003, էջ 406$_{9}$:

[2] **Փաւստոս Բուզանդ**, *Պատմութիւն հայոց*, *Մատենագիրք հայոց*, հ. Ա., [հրատ. պատրաստեցին] ***Իւզբաշեան Կ., Մուրադեան Պ.***, Անթիլիաս-Լիբանան, 2003, էջ 280$_{23}$:

[3] Շարական, *Մատենագիրք հայոց*, հ. Ը., կազմեցին՝ ***Ներսիսեան Վ., Մաղոյեան Գ.***, խմբագիր՝ ***Մաղոյեան Ա.***, Անթիլիաս-Լիբանան, 2007, էջ 272:

[4] **Ագաթանգեղոս**, *նշվ. աշխ.*, էջ 1538$_{7}$:

[5] **Փաւստոս Բուզանդ**, *նշվ. աշխ.*, էջ 345$_{79}$:

[6] ***Դեղիչ*** բառը ած.[ական] նշումով հայտնի է հայերենի մի շարք բառարանների, սակայն դրանցում այն արձանագրված է «թույն պատրաստող կամ կախարդ» իմաստներով [ՆՀԲ, 1: 609, ԱԲ: 239, ՌԴ.ԳԲ, 1: 359, ՀԲԲ, 1: 504], իսկ ահա 1195 թ. ընդօրինակված ձեռագրի հիշատակարանում այն կիրառված է «ծաղկող» կամ «նկարազարդող» իմաստով:

Դեղ *բառը տարբեր իմաստներով լայնորեն կիրառվել է նաև հայերենի բարբառներում՝* աչքի ծարիր *(Քղի, Վան, Մուշ) [ՀԱՅԼԵԶՎԲԱՐԲԲԱՌ, 1: 323]*, դեմքի շպար *(Թիֆլիս) [Ն.տ.]*, բթախոտ *(Մալաթիա) [Ն.տ.]*, կաշվի մշակման համար գործածվող նռան չորացրած կեղև *(Խարբերդ) [Ն.տ.]:* Դեղ-*ով կազմվել են նաև տարբեր դարձվածներ, ինչպես՝* դեղ երդվընցավ, դեղ չ՚ընեւ *«անդարմանելի դարձավ, չի բուժվի» (Ակն)*[1], դեղի համար մատիդ վրա չի շըեր *«մեկին բարիք չի անում» (Խարբերդ)*[2], դեղ դնել *կամ* դեղ քաշել՝ աչքը դեղ դնել *«ծարել» (Արարատյան գավառ)*[3] *և այլն*[4]*:*

Այսպիսով՝ արձանագրենք, որ դեղ *արմատն իր տարբեր իմաստներով վկայված է դեռևս Ե. դարի մատենագրությամբ (մինչև անգամ միևնույն երկում՝ հակադիր իմաստներով, հմմտ. Բուզանդի վերը նշված օրինակները), և հայերենի զարգացման հետագա փուլերում այն շարունակել է ակտիվորեն մասնակցել բառաստեղծմանն ու կերտել նորանոր բառեր*[5] *և դարձվածներ:*

2. *Դեղ*-ը իբրև անձնանուն, նրա իմաստային դաշտը.

Հանրահայտ փաստ է, որ անվանադրությունը պայմանավորված է մի շարք հանգամանքներով, որոնք փոփոխական են ժամանակի ընթացքում: Դրանց վրա կարող են ազդել տարբեր գործոններ՝ ավանդական-ընտանեկան, մշակութային (առավելապես՝ հավատալիքների և կրոնական ընկալումների դաշտից), ժամանակի հասարակական-քաղաքական, այլ ժողովուրդների հետ փոխառնչություններ և այլն[6]*: Միջնադարյան հայկական սկզբնաղբյուրներում,*

---

[1] **Բեդիրյան Պ.**, Հայերեն *դարձվածքների ընդարձակ բացատրական բառարան*, Երևան, 2011, էջ 381:

[2] Նույն տեղում:

[3] *Հայոց բառ ու բան*, աշխատասիրեց **Ամատունի Ս. վրդ.**, Վաղարշապատ, 1912, էջ 163:

[4] *Դեղ* բառի իմաստային դրսևորումները ազգագրական, բանահյուսական և մատենագրական նյութերի առատ վկայակոչումներով քննված են Ա. Ամիրխանյանի հետևյալ հոդվածում, **Ամիրխանյան Ա.**, «Դեղ բառի իմաստային դրսևորումները հայերենում», *Ջահուկյանական ընթերցումներ.* միջազգային գիտաժողով, Երևան, հունիսի 15-16, 2017, զեկուցումների ժողովածու, Երևան, 2017, էջեր 15-29:

[5] *Դեղ* արմատը (առավելապես «դարման, բժշկում» իմաստներով) այսօր էլ ամենագործուններից է, դրանով են բարդված ժամանակակից հայերենի բառարաններում գրանցված *դեղագետ, դեղատուն, դեղավաճառ, դեղատոմս* և այլ բառեր [ԺՀԼԲԲ, 1: 491]: Արմատը շարունակում է գործածվել նաև «թույն» իմաստով, ինչպես՝ *դեղել* «թունավորել» բայում [ԺՀԼԲԲ, 1: 491] կամ *մկան դեղ, միջատների դեղ* կապակցություններում: Նկատենք, որ միջնադարյան գրավոր հուշարձաններում տարածված «թանաք, մելան» իմաստով դեղ-ը արդի հայերենում դուրս է եկել գործածությունից:

[6] Ընդհանուր առմամբ Աճառյանն առանձնացնում է հայոց անունների ծագման և ազդեցությունների 15 շրջան [ԱնձԲառ, 5: 345-354], որոնք պարունակում են ժողովրդական, ազգային-գաղափարական, ինչպես նաև ընդհանուր կերպով օտար ազդեցությունների շրջաններ:

ի մասնավորի՝ ձեռագրերի հիշատակարաններում և վիմագրերում արձանագրված հայոց հազարավոր անուններն այդ ամենի խոսուն վկաներն են[1]: Դժվար չէ նկատել, որ այդ անձնանունների մի զգալի մասը հնարավոր է դասակարգել նաև ըստ իմաստային որոշակի խմբերի, որոնցում ընդգծվում են անվանադիրների ընկալումներն արտաքին աշխարհի, բնության երևույթների ու կենդանական աշխարհի հանդեպ, և ինչու չէ, նրանց իղձերը, սպասումները, նպատակները, որոնք, որպես կանոն, տարբեր ժողովուրդների մոտ նկատելի ընդհանրություններ ունեն[2]: Այսպես, մեզանում այսօր էլ գործածվող հայ. **Պայծառ** իգական անձնանունը, որի հիմքում ընկած է հայ. **պայծառ** «լուսավոր, ջինջ» հասարակ բառը[3] (ապելյատիվ), ըստ ԱնՁԲԱռ-ի, վկայված է դեռևս ԺԳ. դարից: Այդ նույն իմաստով հայտնի են նաև իտալ. Chiara, ֆրանս. Claire, ռուս. Светлана [ԱնՁԲԱռ, 4: 220], հուն. Φωτεινός (հուն. φωτεινός «լուսավոր» բառից[4]) անձնանունները, և բոլոր դեպքերում անվանակրի ծնունդը նմանեցվել է ընտանիքում ծագած լույսի հետ (հմմտ. նաև հայ. Լոյս, Լուսիկ, Լուսեղէն և նման անունները):

Հայ. **Յոյս** «լավ բանի սպասում, հավատ» կամ նրա փաղաքշական **Յուսիկ** արական անուններն ունեն իրենց զուգահեռներն այլ լեզուներում ևս, ինչպես՝ ռուս. Надежда, հուն. Ἐλπίς, ուշ լատ. Sperantia (լատ. *Spēs* կամ *Speranza*

---

[1] Այս տեսանկյունից հետաքրքիր է հոլանդացի հայագետ Յ. Վայտենբերգի հոդվածը՝ նվիրված ԺԲ.-ԺԴ. դարերի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններում վկայված անձնանունների քննությանը, որի ընթացքում տրվում է նաև այդ անունների ծագումնաբանական ընդհանուր պատկերը, մանրամասն տե՛ս **Weitenberg J. J**., "Cultural Interaction in the Middle East as Reflected in the Anthroponomy of Armenian 12th-14th Century Colophons", in *Orientalia Lovaniensia Analecta 134. Redefining Christian Identity. Cultural Interaction in the Middle East since the Rise of Islam*, edited by **Van Ginkel J. J.**, **Murre-Van Den Berg H. L.**, **Van Lint T. M.,** Leuven-Paris-Dudley, MA 2005, pp. 265-273:

[2] Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններում վկայված անձնանունների առիթով այդպիսի դասակարգման մի փորձ կատարել ենք հետևյալ հոդվածում **Harutyunyan Kh.**, "Gli antroponimi nei colofoni armeni: gruppi semantici e nuovi nomi", *Colofoni armeni a confronto, Le sottoscrizioni dei manoscritti in ambito armeno e nelle altre tradizioni scrittorie del mondo mediterraneo, Atti del colloquio internazionale, Bologna, 12-13 ottobre 2012* (Orientalia Christiana Analecta 299), a cura di ***Sirinian A., Buzi P., Shurgaia G.***, Roma, 2016, pp. 64-67.

[3] Բառի ծագումն անհայտ է [ՀԱԲ, 4: 17, ՀՍԲ: 619]:

[4] *A Greek-English Lexicon*, compiled by **Liddell H. G.** and **Scott R.**, revised and augmented throughout by **Stuart Jones S. H.**, with the assistence of **Mckenzie R.** and with the cooperation of many scholars, Oxford, 1996, p. 1968b: Հմմտ. Հայսմավուրքի հետ՝ «[...] վկայաբանութիւն սրբուհոյն Փոտինա, որ թարգմանի Լուսեղէն» [ՄՅՀՁՄՄ, Ե: 96]:

աստվածուհու անունից, որի տոնը նշվել է օգոստոսի 1-ին[1]), որից իսպ. Esperanza իգական անունները:

Դժվար չէ նկատել, որ բերվող օրինակներում միևնույն իմաստային դաշտն ունեցող անուններում տարբեր է սեռային պատկանելությունը. լույս, ճույս, մխիթարություն, ամոքում և համանման նշանակությամբ անձնանունները մեզանում նախապես եղել են արական (իգական զուգահեռները հետագա զարգացումներ են), թվենք այդպիսի մի քանի անուններ ևս՝ Արև, Արևգոյն [ԱնձԲԱռ, 1: 272], Մխիթար [ԱնձԲԱռ, 3: 366], Մխիթարիչ [ԱնձԲԱռ, 3: 391], Մոմեղէն, փաղաքշականը՝ Մոմիկ [ԱնձԲԱռ, 3: 418], Յորդոր [ԱնձԲԱռ, 3: 729], Շատարեւ [ԱնձԲԱռ, 4: 148-9] և այլն: Այս անուններն ուղղակի կերպով ընդգծում են արու զավակի սոցիալական դերը հայ ընտանիքում: Այսինքն՝ նրա ծնունդը անվանադիրների համար ընկալվել է իբրև մի լուսավոր սկիզբ, տարաբնույթ խնդիրների և դժվարությունների սփոփում կամ դարման: Եվ այս համատեքստում ամբողջությամբ ընկալելի է Դեղ կամ նրանով բարդված անունների ծնունդն ու տարածումը հայոց միջնադարյան ընտանիքներում:

Դեղ-ը «ամոքում, սփոփում, դարման» նշանակությամբ լիովին պատկանում է իմաստային այս դաշտի անձնանունների խմբին: Թե՛ Դեղ-ը, և թե՛ նրանով բաղադրված անունները գերազանցապես արական են՝ եզակի բացառություններով[2]: Ըստ որում՝ ամոքելու, բուժելու և մխիթարելու իմաստներն են ընկած նաև Բուժիկ [ԱնձԲԱռ, 1: 419], Դարման [ԱնձԲԱռ, 2: 20], Ճար [ԱնձԲԱռ, 3: 158] արական անձնանունների հիմքում:

Տարատեսակ խոտերից պատրաստված թուրմերն ու միջոցները ծառայել են ոչ միայն իբրև սպեղանի, այլև կիրառվել են նաև հմայությունների համար, այստեղից էլ դեղ-ի «կախարդանք, հուռութ» իմաստը [ՆՀԲ, 1: 608, ԱԲ: 238, ՀԲԲ, 1: 502 և այլն]: Այս իմաստի մի հնագույն մնացուկ է թերևս Սիրադեղ անձնանունը. ազգագրական և գրավոր հուշարձանները վկայում են այդ անունով մի դեղի մասին, որի անվանումը պահպանվել է նաև տարբեր բարբառներում (Ղարաբաղ, Թիֆլիս)՝ մեկի մեջ սեր արթնացնող դեղ նշանակությամբ [ՀԲԲ, 4: 217, ՀԱյԼեզվԲԱրԲԲԱռ, 5: 332, ԳԱվԲԱռ: 965].

«Ինձ մի դիպչի՝ վնասն իմ,

---

[1] **L. Castiglioni, S. Mariotti**, *Vocabolario della lingua latina*, redatto con la collaborazione di ***Brambilla A.*** e ***Campagna G.***, 4ª edizione, a cura di ***Parroni P.***, Loescher, Torino, 2014, p. 1311b:

[2] 1471 թ. մի հիշատակարանում հիշվում է Յոհանէսի կինը՝ Հովադեղը. «...որդոյ նորին Յոհանիսին, եւ կենակցին իւրոյ՝ **Հովադեղին**, եւ ամենայն արեան մերձաւորաց» [Հիշ. ԺԵ, Բ: 317], Լոռվա Բարձրաքաշ վանքի Սուրբ Աստվածածին եկեղեցու գավթի արևմտյան պատի հարավային մասի արձանագրության մեջ հիշատակվում է Խոցադեղ անունով մի կին. «...Բ. ատ Կիկաին եւ կնոջ ի[ւրոյ **Խո]ցադեղին**...» [ԴՀՎ, 9: 379$_{821}$] և այլն:

Հազար թումնի ղումաշն իմ,
Մատի չափ մատաղիղն իմ,
*Ղնգան չափ **սիրադիղն իմ**» [ՀԱՅԼԵՁՎԲԱՐԲԲԱՌ, 5: 333]:*

Մի հետաքրքիր ավանդույթի պատարիկ էլ կապվում է Մրվանդակ *կոչվող բուսանվան հետ, որից պատրաստվել է սիրո դեղը.*

*«Բարև քեզ Մրվանդակ խաթուն, որ **դու ես սիրադեղ, հանեմ զքեզ սիրոյ համար**»*[1]*:*

Այսպիսով, ուրվագծվում է արական անձնանունների մի հարուստ խումբ, որոնց միավորում է միևնույն իմաստային դաշտը, այն է՝ հազար ցավերի ու դժվարությունների սպեղանի, դարման, ամոքում, սփոփում, հույս: Եվ այս խմբում իրենց ուրույն տեղն են զբաղեցնում Դեղ-ը *և նրանով կազմված անունները:*

Մեր կարծիքով, այս բնույթի ուսումնասիրությունները կարող են բացահայտել անձնանունների իմաստային բազում այլ խմբեր ևս, որոնք մեզ կօգնեն ավելի լավ ճանաչելու նախնյաց սովորույթները, հավատալիքներն ու ընկալումները:

3. *Դեղ* բաղադրիչով նորահայտ անձնանուններ.

Ուսումնասիրությունը ցույց է տալիս, որ դեղ *արմատով բարդված ոչ բոլոր անուններն են հայտնի ԱնՁԲԱռ-ին, ուստի՝ հոդվածի այս հատվածում ի մի ենք հավաքել ձեռագրերի հիշատակարաններում և վիմագրերում արձանագրված այս կազմությամբ անձնանունները, նշել մեր գտած բոլոր վկայությունները, ապա համադրել դրանք ԱնՁԲԱռ-ի տվյալների հետ:*

Այսպիսով, ԱնՁԲԱռ-ում տեղ են գտել Դեղ, Հազարդեղ, Խոցադեղ, Հովադեղ, Սիրադեղ, Հոգիդեղ *անունները, որոնց պետք է ավելացնել նաև ստորև ներկայացվող նորահայտ վկայությունները.*

ԱԲԵՂԱՅԴԵՂ - *ար., մեկ անգամ հանդիպում է Լոռու մարզի Շամուտ գյուղից 1,5 կմ հեռավորությամբ գտնվող գերեզմանոցում կանգնեցված խաչքարի 1315 թ. արձանագրության մեջ. հիշվում է որպես որդի Արշակի և կանգնեցնող խաչի [ԴՀՎ, 9: 421_{962}]*[2]*:*

---

[1] **Մնացականյան Ա. Շ.**, *Հայկական զարդարվեստ*, Երևան, 1955, էջ 488: **Ամիրխանյան Ա.**, նշվ. աշխ., էջ 21:

[2] Պրակի խմբագիրներն այս անունը ներկայացրել են Ս. Սաղումյանի ընթերցմամբ՝ «ԱԲԵՂԱՅ-|ԴԵՂՍ» ձևով՝ նշելով, որ անվան մեջ գծիկով գրությամբ Սաղումյանը հավանաբար նկատի է ունեցել տողադարձը, բստ այդմ՝ գործ ունենք մեկ ամբողջական անվան հետ [ԴՀՎ, 9: 421]: Այսօրինակ բազմաթիվ անունները վկայում են, որ Ս. Սաղումյանի ընթերցումը և *Աբեղադեղ* կառույցը լիովին հնարավոր է: Արձանագրությունը

ԱՂԲԵՐԱԴԵՂ - *ար., հայ.* եղբայր *բառի ժողովրդախոսակցական* աղբեր և դեղ *բառերից՝ իբրև «դեղ կամ մխիթարություն եղբոր համար»: Ըստ որում՝* Աղբեր-*ը, իբրև անձնանուն, ունի նաև անկախ գործածություն («[...] զմիւս եղբայրն իմ զԱղբեր անուն» [Հիշ. ԺԳ: 65]):* -Իկ *փաղաքշական մասնիկի հավելումով առկա է նաև* Աղբերիկ *անունը [ԱնՁԲԱռ, 1: 102]:* Աղբերը *վկայված է նաև բաղադրյալ անձնանուններում. բացի* Աղբերադեղից՝ *հիշվում է նաև* Աղբերշահ *անունը [ԱնՁԲԱռ, 1: 102]:*

Աղբերադեղ *անվան հինգ վկայություն ենք գտնում տարբեր հուշարձաններից՝*

1. հիշվում է Տավուշի մարզում գտնվող Մաթոսավանքի բարավորի կամարի վերին աջ կողմի 1247 թ. արձանագրության մեջ (տր. Աղբադեղին *ձևով, որում* բ *եւ* ա *տառերի միջև թերևս պետք է վերականգնել* ր*-ն*[1]*) [ԴՀՎ, 6: 16$_{13}$],*

2. հիշվում է (տր. Աղբէրադեղին *ձևով) Հաղբատի վանքի հյուսիսային պատի 1278 թ. արձանագրության մեջ: Եղբայր նվիրատու Ծիթլասանի [ՂԱՖԱԴԱՐՅԱՆ, 1963: 159$_{25}$, ԴՀՎ, 9: 145$_{260}$],*

*3. հորեղբայր (*Աղբրատեղ *ձևով) Բարաղամի, որ 1631 թ. Նոր Ջուղայում ստացավ մի Ճաշոց [Հիշ. ԺԷ, 2: 449],*

4. վկայված է (տր. Աղբրադեղին *ձևով) ԺԶ. դարի մի հիշատակարանում [ՄՅՀՁՄՄ, Գ: 782],*

5. հիշվում է Գեղարքունիքի մարզի Վարդենիկ գյուղից դուրս գտնվող Վերին Գյոզալդարա անվամբ նախկին բնակավայրի Սուրբ Գրիգոր եկեղեցու բեմի հարավային կողմի անթվակիր արձանագրության մեջ [ԴՀՎ, 4: 165$_{681}$]: Վիմագրի վերծանումը, սակայն, քննվող անվան մասին պատկերացում չի տալիս, քանի որ ընթերցված է այսպես. «ԵՍ ԱՂԲ...| ԱԲԵՂԱ ՄԻ| ԱՅԲԱՆԵՅԱՅ...»: Բազմահմուտ վիմագրագետ Ս. Ավագյանը կրկին փորձել է վերծանել արձանագրության այդ հատվածը: Ըստ նրա՝ այստեղ հնարավոր է ընթերցել Աղբարադեղ *կամ* Աղբար Առեղս *ձևերից մեկը: Վարդենիկի արձանագրության հարցում վիմագրագետը հակված է երկրորդ տարբերակին*[2]*:*

տեսնելու հնարավորություն չունենալով՝ կարող ենք միայն հավելել, որ չի բացառվում նաև *Աղբերադեղ* անունը կամ նրա մի տարբերակը, մանավանդ որ նույն վայրից հաջորդ՝ Հ^{մր} 936 արձանագրության մեջ, կարծես թե, ընթերցվում է հենց *Աղբարադեղ* անունը:

[1] Այս վիմագիրը անձամբ ստուգեցինք և համոզվեցինք, որ ընթերցումը ճիշտ է: Նկատելի է միայն, որ ԱՂԲԱ եւ հաջորդ տող տեղափոխված ԴԵՂԻՆ բաղադրիչների միջև՝ ԱՂԲԱ-ից հետո առկա է մեկ տառի փորագրության համար բավարար տարածք: Հավանաբար *Աղբերադեղ* անունն ամբողջությամբ փորագրելու տարածական սահմանափակման հետևանքով էլ այդ անվան մեկ վանկը (եր) կրճատվել է վիմագրում:

[2] **Ավագյան Ս. Ա.**, *Վիմական արձանագրությունների բառաքննություն*, Երևան, 1978,

Մենք ևս փորձեցինք ընթերցել այդ հատվածը, և ահա մեր վերծանումը. «ԵՍ ԱՂԲԱՐ|Ա ԴԵՂՍ ՄԻ|ԱՅԲԱՆԵՅԱՅ...» (գրչանկար 1)[1]*: Գրչանկարից պարզ երևում է, որ խնդրո առարկա* Դ *տառի երկար գիծը կիսատ է փորված, երևում է նրանից սկիզբ առնող հորիզոնական կարճ ստեղնը, որի պատճառով էլ Ս. Ավագյանը այն նմանեցրել է* Ռ-*ի: Մյուս կողմից՝ լավ երևում է, որ կորավուն հատվածը ձախից եզրափակվում է անկյունաձև ելուստով, որը հուշում է կորի ավարտը՝ այդպիսով ձևավորելով* Դ *տառը: Նույնպիսի եռանկյունաձև ելուստով է եզրափակվում նաև* Դ *տառի երկար գծից դեպի աջ փորագրված կարճ ստեղնը:*

Այսպիսով, մեր կարծիքով, անունը պետք է կարդալ Աղբարադեղ *ձևով:*

ԴԵՂՈՅՆ / ԴԵՂՈՒՆ - *իգ՞.,* Դեղ *անունից* -ոյ(ն) *վերջավորությամբ: Երկու հիշատակում ենք գտնում վիմագրերում՝*

1. հիշված է (սեռ. Դեղոյնա *ձևով) 1148 թ. մի խաչքարի վրա, որ ներկայումս Մայր Աթոռի տարածքում է, այստեղ է բերվել Իմիրզեկից, թեև Մայր Աթոռում նշված է Թանահատից*[2]*: [Հարությունյան, 2016: 96_{80}]: Նկատենք, որ* -ոյ *վերջավորությամբ այս անունը եզակի չէ. մեզանում նման կառույցով հայտնի են այլ անուններ ևս (հմմտ.* Գոզոյ *[Հիշ. Ե-ԺԲ: 330],* Դշխոյ *[ԱնձԲառ, 2: 72] և այլն*[3]*),*

2. ոյ-*ի պարզեցմամբ (ոյ > ու) Թալինի Սուրբ Աստվածածին եկեղեցու արևմտյան մուտքի բարավորի և կամարի անթվակիր արձանագրության մեջ երկու անգամ հիշված է* Դեղուն *իգական անձնանունը (տր.* Դեղունին *ձևով) [ԴՀՎ, 10: 65_{95}]: Հնչյունական այս պարզեցումը հայտնի երևույթ է հայերենում (հմմտ. հոգի > հոգւոյ > հոգոյ > հոգու կամ ամուսին > ամուսնոյ > ամուսնու և այլն), որն ընդգրկել է նաև անձնանունները (հմմտ. նաև Դշխոյ > Դշխու / Դշխուն [ԱնձԲառ, 2: 72, հմր 2, 4]):*

էջ 19: Այստեղ կարևոր է նաև այն տեղեկությունը, որ Վարդենիկից քիչ հեռու գտնվող Ալիչալուի «Կարմիր խարաբա» գյուղատեղի մատուռ-տապանատան շինարարական արձանագրության մեջ դարձյալ վկայված է այս անունը, որը դուրս է մնացել ԴՀՎ-ից: Առաջիկայում կփորձենք ստուգել այս վիմագիրը ևս:

[1] Ընթերցել և գրչագրել ենք մեզ ուղարկված լուսանկարից, որի համար շնորհակալություն ենք հայտնում Վարդենիկ գյուղի բնակիչ Արևիկ Սևոյանին: Լուսանկարից երևում է, որ հուշարձանի վրա մոմեր վառելու հետևանքով առաջացած մրից արձանագրության ստորին հատվածը դժվարընթեռնելի է, իսկ ահա վերին հատվածը, որում վկայված է մեզ հետաքրքրող անձնանունը, բավական հստակ է:

[2] Նշենք այլ օրինակներ ևս՝ Սաքոյ, Շերոյ, Վիրոյ, Վնդոյ (անձնական նամակով այս անունների մասին տեղեկացրել է Հրաչ Մարտիրոսյանը):

[3] Շնորհակալություն ենք հայտնում Ա. Հարությունյանին այս մասին մեզ տեղեկացնելու համար:

ԴԵՂՈՒԿ - Դեղ *անվան նվազափաղաքշական տարբերակն է* -ուկ *վերջավորությամբ, ինչպես՝ Արջուկ, Գայլուկ, Խաչուկ, Հայրուկ և նման անունները։*

1. մեկ անգամ հիշվում է Հաղբատի վանքի փոքր գավթի ԺԳ. դ. արձանագրության մեջ՝ որպես նվիրատու [ԴՀՎ, 9։ 191_{359}*]*[1]*։*

ԵՂԲԱՅՐԱԴԵՂ - *հայ.* եղբայր *և* դեղ *բառերից, ինչպես որ վերոնշյալ Աղբերադեղ անունը։*

1. Վկայված է 1330 թ. Ջղոնա անապատում ([ՏեղԲԱռ, 4։ 413][2]*) ընդօրինակված Ավետարանի հիշատակարանում (հայց.* զեղբայրատեղն *ձևով)՝ որպես միաբան Ջղոնա անապատի [Հիշ. ԺԴ։ 225]։*

ԹԱՄԱՐԴԵՂ - Թամար *անունից* դեղ *բաղադրիչով՝ «Թամարի մխիթարություն, դարման» իմաստով։*

Մեկ անգամ հիշված է (սեռ. Թամրդեխիս *ձևով՝ երկրորդ ա-ի անկումով) Հոռոմայրի «Սարգսի» եկեղեցու հարավային պատի անթվակիր արձանագրության մեջ. եկեղեցու նվիրատուներ Սարգսի և Աղբերիկի մայրը [ԴՀՎ, 9։* 306_{655}*]։*

ԽՈՋԱԴԵՂ - *պրսկ.* խոջա *անունից* դեղ *բաղադրիչով։*

Խոջան, իբրև ինքնուրույն անուն, այլև բաղադրյալ անվան բաղադրիչ (հիմնականում՝ որպես առաջնային), վկայված է դեռևս ԺԳ. դարից՝ Խոջա, Խոջաբէգ *և այլն [ԱնՁԲԱռ, 2։ 526]։ Գեղարքունիքի մարզի Ներկայիս Ներքին Գետաշեն գյուղի գերեզմանատան հյուսիսային մասում կանգնեցված խաչքարերից մեկի արձանագրության մեջ վկայված է* Խոջազիզ *(Խոճազիզ ձևով) նորահայտ անունը, որտեղ* Խոջան *դարձյալ անվան առաջնաբաղադրիչն է [ԴՀՎ, 4։* 279_{1174}*]։*

Խոջադեղ *անունը երկու անգամ վկայված է Գեղարքունիքի մարզի Վարդենիկ գյուղի Վերին Գյոզալդարա կոչվող հին բնակավայրում գտնվող*

---

[1] Կ. Ղափադարյանն այս անունը ընթերցել է *Դեղ-կ*, որը վերականգնել է *Դեղիկ* ձևով [Ղափադարյան, 1963, 206_{77}]։

[2] Կասկածելի է թվում ՏեղԲառ-ի՝ Ջղոն անապատը Կիլիկիայում տեղադրելու հանգամանքը, քանի որ այն որևէ փաստով չի հաստատվում։ Հիմք է ընդունվել, թերևս, այն, որ այստեղ հիշատակված է Լևոն Դ.-ն (գհկլթ. տարիներ՝ 1320-1341)։ Եթե այդպես է, ապա նշյալ սկզբունքը մերժելի է, քանի որ կիլիկյան թագավորները հիշատակվել են Հայաստանի տարբեր հատվածներում գրչագրված ձեռագրերի հիշատակարաններում ևս, բացի այդ՝ այստեղ Լևոն Դ.-ի կողքին հիշատակվում են նաև վրաց Գեորգի թագավորը (Գեորգի Ե., գհկլթ. տարիներ՝ 1299-1302 թթ., 1314-1346 թթ.), և Աբու-Սաիդ Բահատուր խանը՝ Պաւսայիտ ձևով (գհկլթ. տարիներ՝ 1316-1335 թթ.)։ Մյուս կողմից, ինչպես ցույց է տալիս մեր քննությունը, *դեղ* բաղադրիչով որևէ անուն հայտնի չէ կիլիկյան տարածքի աղբյուրներին։

Սուրբ Գրիգոր վանքի արևելյան պատին ագուցված խաչքարերի 1451 թ. արձանագրություններում (ուղղ.՝ Խոճայդեղ, տր.՝ Խոճայդեղին ձևերով)։ Անվանս ձևավորման հարցում Խոցադեղ անձնանվան ազդեցությունը չենք բացառում[1].

1. որդու՝ Ամիրի հիշատակին խաչքար է կանգնեցրել [ԴՀՎ, 4։ 166_{683}],

2. իր հիշատակին որդին խաչքար է կանգնեցրել [ԴՀՎ, 4։ 166_{684}]։

ՀԱՅՐԱԴԵՂ - հայ. հայր և դեղ բառերից իբրև «հոր համար դարման, մխիթարում»։

Այս անվան հինգ վկայություն ենք գտել քննվող աղբյուրներում՝

1. հիշված է Գեղարքունիքի մարզի Կարճաղբյուր գյուղի Սուրբ Աստվածածին մատուռի հարավային պատի մեջ ագուցված խաչքարի 1302 թ. արձանագրության մեջ։ Գոգորի (այսպես) հետ մի խաչ է կանգնեցրել [ԴՀՎ, 4։ 302_{1251}],

2. հանդիպում է (Հայրայդեղ ձևով) Ամաղու Նորավանքի գավթի արևելյան պատի հյուսիսային մասում՝ խաչի տակ՝ անթվական արձանագրության մեջ [ԴՀՎ, 3։ 225_{716}] (գրչանկար 2)[2],

3. վկայված է Գոշավանքի Սուրբ Գրիգոր եկեղեցու հյուսիս-արևելյան ավանդատան ճակատին։ Եղբայրների հետ հիշվում է նվիրատուների շարքում [ԴՀՎ, 6։ 99_{216}],

4. հիշված է (տր. Հայրադեղին ձևով) Հոռոմայրում ԺԲ. դարում գրչագրված ձեռագրի անթվակիր հիշատակարանում. այլոց հետ քարեր է բարձրացրել հնձանի գլխին [Հիշ. Ե-ԺԲ։ 313],

5. Հայրատեղ ձևով միաժամանակ երկու աղբյուրների վկայակոչումով արձանագրված է ԱնձԲԱռ-ում՝ կազմված հայր և տեղ բառերից. բացատրված է այսպես. «նա, որ իր հոր տեղ բռնել է կամ պիտի բռնի» [ԱնձԲԱռ, 3։ 47]։ Նշյալ անձնանունը հիշատակվում է ՀՀ Լոռու մարզի Դսեղ գյուղի մերձակայքում՝ Սուրբ Գրիգոր (Բարձրաքաշ) վանքի ձորափին կանգնեցված խաչքարի (հայտնի է «Սիրուն խաչքար» անվամբ) արձանագրության մեջ։ Նկատի ունենալով, սակայն, դեղ բաղադրիչով այլ անունների գոյությունը միջնադարյան հայկական աղբյուրներում՝ կասկածելի է թվում Հայրատեղ

---

[1] Ցավոք, արձանագրությունը, և հատկապես *Խոճայդեղ* անունը, տեղում ճշտելու մեր փորձը չհաջողվեց, ուստի՝ չենք բացառում Ց և Ճ տառերի ընթերցման շփոթը, որի հետևանքով Խոցադեղ անունը կարող է ներկայացված լինել որպես Խոճադեղ։ Այնուամենայնիվ, հաշվի առնելով, որ Ճ տառի գրության ձևը նույնանում է մերձակա այլ արձանագրություններում գործածված Ճ-ի հետ [հմմտ. ԴՀՎ, 4։ 166_{685}, 167_{689}], հավանական համարեցինք *Խոճադեղ* անվան գոյությունը։

[2] «Դիվան»-ում անունը ընթերցված է Հայրադեղ ձևով, նույնը նաև տե՛ս **Մաթևոսյան Կ.**, *Նորավանքի վիմագրերը և հիշատակարանները*, Երևան, 2017, էջ 116_{43}։

անունը։ Այն հեշտորեն ճշտվում է աղբյուրների քննությամբ։ Աճառյանի վկայակոչածներից միայն առաջինում է անունը Հայրատեղ *ձևով տրված*[1], *մինչդեռ երկրորդում՝ «Ազգագրական հանդէս»-ում, այն ընթերցված է* Հայրադեղ[2]*։ Նշյալ արձանագրությունը քանիցս հրատարակվել է նաև հետագայում, և բոլոր դեպքերում էլ մեզ հետաքրքրող անունը կարդացվել է* Հայրադեղ[3], *այդ տեսքով այն տեղ է գտել նաև «Դիվան հայ վիմագրության» Լոռվա պրակում [ԴՀՎ, 9: 395*$_{874}$*]։ Ըստ այդմ՝* Հայրատեղ *անունը կեղծ է, և առաջացել է ինչ-որ շփոթի հետևանքով, ուստի՝ այն պետք է ուղղել* Հայրադեղ, *որի գոյությունը հաստատվում է վիմագրական այլ վկայություններով ևս։*

Այսպիսով, համադրելով «Հայոց անձնանունների բառարան»-ի և վերը նշված անվանացանկի տվյալները՝ Դեղ-ով բաղադրված անունների խումբը կունենա հետևյալ պատկերը՝

1. Աբեղադեղ(՞)	*8. Խոջադեղ*
2. Աղբերադեղ	*9. Խոցադեղ*
3. Դեղ	*10. Հազարդեղ*
4. Դեղիկ / Դեղուկ	*11. Հայրադեղ*
5. Դեղոյ(ն) / Դեղուն	*12. Հոգիդեղ*
6. Եղբայրադեղ	*13. Հովադեղ*
7. Թամարդեղ	*14. Սիրադեղ*

4. *Դեղ*-ով բաղադրված անձնանունների գործածության ժամանակային և տարածքային սահմանները.

ԱնձԲառ-ին այս խմբի մեջ մտնող անունները հայտնի են հիմնականում ԺԳ. դարի երկրորդ կեսից կամ հետագա դարերից[5]*։ Մեր ուսումնասիրությունը ի հայտ է բերում դրանց ավելի վաղ հիշատակումներ։ Ըստ քննվող աղբյուրների*

---

[1] **Յարութիւնեանց Իս.**, *Ներսիսեան հոգեւոր դպրոցի սաների առաջին դպրոցական ճանապարհորդութիւնը* (յաւելուածով), Տփխիս, 1894, էջ 63։

[2] **Լալայեան Ե.**, *Բորչալուի գաւառ. Նշանաւոր վանքեր, Ա. Հայոց* (Ազգագրական հանդէս, 7-8), Թիֆլիս, 1901, էջ 424։

[3] **Յովսէփեանց Գ. արք.**, *Հաւուց թառի Ամենափրկիչը եւ նոյնանուն յուշարձաններ հայ արուեստի մէջ* (պատմա-հնագիտական ուսումնասիրութիւն), Երուսաղէմ, 1937, էջ 72, **Սարգսյան Գ.**, «Բարձրաքաշ վանքը և նրա վիմագրությունը», Էջմիածին, 1951 (11-12), էջ 51, Հ^մր 43, **Շահինյան Ա. Ն.**, «Հայկական խաչքարերի արվեստը», Էջմիածին, 1960 (8), էջ 46, և այլն։

[4] Անունը մեկ անգամ հանդիպում է նաև *Հովացդեղ* ձևով [ԴՀՎ, 5: 163$_{567}$]։

[5] ԱնձԲառ-ում ժամանակագրական հաջորդականությունը հետյալն է՝ Խոցադեղ 1204 թ. [ԱնձԲառ, 2: 547], Դեղ՝ 1262 թ. [ԱնձԲառ, 2: 63], Հոգեդեղ՝ 1281 թ. [ԱնձԲառ, 3: 93], Հովադեղ՝ 1317 թ. [ԱնձԲառ, 3: 96], Հազարդեղ՝ 1386 թ. [ԱնձԲառ, 3: 10], Սիրադեղ՝ 1465 թ. [ԱնձԲառ, 4: 528]։

տվյալների՝ այս խմբից ամենավաղը վկայված է Դեղոյն *անձնանունը 1148 թ. վերոհիշյալ արձանագրության մեջ [Հարությունյան, 2016։ 96$_{80}$]։*

Հաջորդ վկայությունը նույպես, թերևս, ԺԲ. դարից է. կնոջ հետ միասին Դեղը *հիշվում է Կողբ գյուղի Ջուխտագեղցի կոչվող զույգ եկեղեցիներից առաջինի հյուսիսային պատի 1171 թ. (՞) արձանագրության մեջ [ԴՀՎ, 9։ 484$_{1136}$]։*

ԺԲ.-ԺԳ. դարերով է թվագրված նաև Հովհաննավանքի տապանատան ներսի հյուսիսային պատի արևմտյան մասի արձանագրությունը, որում վկայված է Դեղ *անձնանունը (տր.* Դեղին *ձևով) [Ղաֆադարյան, 1948։ 79$_{8}$]։*

Մեր քննած աղբյուրներում Դեղ *անվան թվակիր վերջին օրինակը ԺԵ. դարի վերջից է. հիշվում է Գեղարքունիքի Լիճք գյուղի գերեզմանատանը գտնվող խաչքարի 1486 թ. արձանագրության մեջ [ԴՀՎ, 4։ 137$_{552}$]։*

Այս խմբի ամենատարածված անունը, անկասկած, Խոցադեղ*-ն է, որի հնագույն վկայությունը դարձյալ ԺԲ. դարից է. հիշվում է Արցախի ներկայիս Բերդաձոր համայնքի Սուրբ Գրիգոր եկեղեցու գավթի հյուսիսային պատի արևելյան խորշին ագուցված խաչքարի 1196 թ. արձանագրության մեջ [ԴՀՎ, 5։ 119$_{396}$]։ Նույն շրջանի մեկ այլ վկայություն Դադիվանքից է, ուր անունը հանդիպում է վանքի հարավային եկեղեցու արևմտյան պատին ագուցված մի խաչքարի վրա [ԴՀՎ, 5։ 211$_{743}$]։* Խոցադեղ *անվան թվակիր վերջին հիշատակումները քննվող աղբյուրներում ԺԷ. դարից են [Հիշ. ԺԷ, Ա։ 284, տե՛ս նաև ԱնձԲառ, 2։ 548-549][1]։*

Ձեռագրերի հիշատակարաններում և վիմագրերում հաճախադեպ են նաև Հազարդեղ, Հովադեղ *և* Հոգիդեղ *անունները, որոնք «Անձնանունների բառարան»-ին հայտնի են հիմնականում երկուական օրինակով [ԱնձԲառ, 3։ 10, 93, 96], և դարձյալ գործածվել են հիմնականում մինչև ԺԷ. դար[2]։*

Աղբերադեղ *և* Հայրադեղ *անունները հայտնի են հնգական օրինակ-ներով, որոնք գործածվել են ԺԳ.-ԺԷ. դդ.։* Եղբայրադեղ, Թամարդեղ, Խոջադեղ *անձնանունները գրավոր աղբյուրներում հիշատակվում են եզակի օրինակներով՝ լրացնելով* դեղ *բաղադրիչով անունների ցանկը։*

Այսպիսով, ԱնձԲառ-ի և մեր վկայաբերած օրինակների տվյալները

---

[1] Տարբեր հիշատակարաններում վկայված են նաև *Խոցադեղ* անվան կրճատ՝ *Խոցիկ* [Հիշ. ԺԷ, Ա: 284, 688, ԺԷ, Գ: 683 և այլն] կամ *Խուցիկ* (**Մաթևոսյան Կ.**, *Հավուց թառի վանքը*, Երևան, 2012, էջ 58) տարբերակները: Խոցիկը հայտնի է «Անձնանունների բառարան»-ին [ԱնձԲառ, 2: 549]:

[2] ԱնձԲառ-ի տվյալներին հավելենք ևս մի քանիսը՝ *Հազարդեղ*՝ Հիշ. ԺԴ: 191, Հիշ. ԺԳ: 522, Հիշ. ԺԴ: 563, Հիշ. ԺԵ, Գ: 201 և այլն, *Հովադեղ*՝ Հիշ. ԺԵ, Ա: 469, Հիշ. ԺԵ, Բ: 317, Հիշ. ԺԵ, Գ: 165, 201, Հիշ. ԺԷ, Ա: 58, Հիշ. ԺԷ, Բ: 120, Հիշ. ԺԷ, Գ, 748, ԴՀՎ, 5: 71$_{207}$, ԴՀՎ, 9: 480$_{1128}$ և այլն, *Հոգիդեղ* (նաև Հոգէդեղ). Հիշ. ԺԴ: 643, ԴՀՎ, 2: 57$_{145}$ և այլն:

համադրելիս երևում է, որ այս խմբի անուններն առավել տարածված են եղել ԺԲ.-ԺԷ. դարերի ընթացքում[1]: Շուրջ հինգ հարյուր տարի դրանք փոխանցվել են սերնդեսերունդ և արձանագրվել գրավոր հուշարձաններում: Երբեմն միևնույն ընտանիքում անգամ կարելի է գտնել այդ կազմությամբ երկու տարբեր անձնանուն: Գորիսի շրջանի Շնհեր գյուղի Կուսանաց անապատ կոչվող եկեղեցու արևմտյան պատին ագուցված 1281 թ. արձանագրության մեջ կարդում ենք. «Ես **Հոգիդեղ** կա[ն]գնեցի զխաչս հաւր իմ **Խոցադեղա**. յիշեցէ՛ք ի Քրիստոս. թվ. ՉԼ. (1281)» [ԴՀՎ, 2: 57$_{145}$]:

ԺԷ. դարից հետո դեղ-ով բարդված անունները գրեթե վկայված չեն գրավոր հուշարձաններում, սակայն դրանցից մի քանիսը գործածության երկրորդ շունչ են ստացել ազգանունների տեսքով: Դեղ-ով կամ նրանով բարդված անուններից -յան ազգանվանակերտ մասնիկով մեզանում այսօր շարունակում են իրենց գոյությունը՝ Դեղյան [ԱզգԲԱռ: 95բ], Դեղիկյան [ԱզգԲԱռ: 95բ], Դեղոյան [ԱզգԲԱռ: 95բ], Խոստեղյան [ԱզգԲԱռ: 164ա], Սիրադեղյան [ԱզգԲԱռ: 318բ], Սիրադղյան [ԱզգԲԱռ: 319ա] ազգանունները, որոնք նախնյաց անունների վկաներն են:

Ինչ վերաբերում է այս անձնանունների աշխարհագրական սահմաններին, ապա նկատենք, որ դրանք տարածված են եղել միջնադարյան Հայաստանի գրեթե բոլոր կողմերում. ըստ քննվող աղբյուրների՝ Դեղ-ը կամ նրանով բաղադրված անձնանունները ավելի հաճախադեպ են Լոռվա, Տավուշի, Վայոց ձորի, Գեղարքունիքի և Արցախի ձեռագիր կամ վիմագիր հուշարձաններում, հիշատակվում են նաև Շիրակում (հազվադեպ), Սյունիքում, Վասպուրականի տարբեր գավառներում, իսկ մյուս կողմից՝ բոլորովին հայտնի չեն կիլիկյան աղբյուրներին:

Այս անունների հոլովման պատկերը հիմնականում միաձև է. Դեղ-ը կամ նրանով բարդված անձնանունները գերազանցապես արձանագրված են ի արտաքին թեքմամբ՝ սեռ./տր. Դեղի [ԴՀՎ, 9: 231$_{458}$], Հազարդեղի [Հիշ. ԺԴ: 522], Հազարդեղին [Հիշ. ԺԴ: 563], Խոցադեղին [Հիշ. ԺԵ, Ա: 490], միջնավանկի ա-ի անկումով՝ Խոցդեղին [Հիշ. ԺԵ, Ա: 125, 398], որից էլ ց>ս անցմամբ՝ Խոսդեղ [Հիշ. ԺԵ, Բ: 125], ապա ձայնեղ դ-ի խլացմամբ՝ Խոստեղին [Հիշ. ԺԵ, Բ: 432] (այստեղից էլ վերոհիշյալ Խոստեղյան ազգանունը): Միայն երեք վկայություն ենք գտնում ա արտաքին թեքմամբ՝ սեռ./տր. Դեղոյնա [ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆՅԱՆ, 2016: 96$_{80}$], Խոցադեղա [ԴՀՎ, 2: 57$_{145}$], Խոցադեղայ [ԴՀՎ, 5: 105$_{340}$]:

[1] Սույն դիտարկումը ամենևին չի նշանակում, թե հետագա դարերի ընթացքում այս անունները չեն գործածվել. օրինակ՝ Սիրադեղ անունը, որ ԱնձԲԱռ-ին հայտնի է 1465 թ. մեկ վկայությամբ [ԱնձԲԱռ, 4: 528], արձանագրված է ԺԸ. դարի մի հիշատակարանում ևս [ՄՑՀՁՄՄ, Գ: 1731]:

Ամփոփում

Այսպիսով, հայերեն դեղ *արմատը ԺԲ.-ԺԷ. դարերի ընթացքում «սպեղանի, ճար, սփոփանք» իմաստով գործածվել է նաև իբրև անձնանուն՝ հանդես գալով ինչպես ինքնուրույն, այնպես էլ բաղադրյալ անունների կազմում՝ իբրև վերջնաբաղադրիչ: Տարբեր դարերի հայերեն գրավոր հուշարձանները հաղորդում են այդ կազմությամբ 14 անձնանուն, որոնք հիմնականում գործածվել են որպես արական անուններ՝ եզակի բացառություններով: Այս անունների հետագա արձագանքներն արտացոլված են արդի մի շարք ազգանուններում:*

ՀԱՄԱՌՈՏԱԳՐՎԱԾ ՍԿԶԲՆԱՂԲՅՈՒՐՆԵՐ ԵՎ ԲԱՌԱՐԱՆՆԵՐ

ա. Հիշատակարաններ և ձեռագրացուցակներ՝

Հիշ. Ե-ԺԲ – *Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ. Ե-ԺԲ դարեր, աշխատասիրությամբ* ***Մաթևոսյան Ա. Ս.****, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., Երևան, 1988:*

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

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

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

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

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

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

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

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

ՄՑՀՁՄՄ, Գ – *Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի, հ. Գ., կազմեց՝* ***Եգանեան Օ.****, խմբագրութեամբ՝* ***Անթաբեան Փ., Քեօսէեան Յ., Ղազարոսեան Ա., տ. Շահէ քհյ. Հայրապետեանի****, ցանկերը կազմեց՝* ***Դեւրիկեան Վ.****, Երեւան, «Մագաղաթ» հրատ., 2007։*

ՄՑՀՁՄՄ, Ե – *Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի, հ. Ե., կազմեցին՝* ***Եգանեան Օ.****, խմբագրութեամբ՝* ***Քեօսէեան Յ., Ղազարոսեան Ա., տ. Շահէ քհյ. Հայրապետեանի****, ցանկերը կազմեց՝* ***Դեւրիկեան Վ.****, «Նայիրի» հրատ., ԵՊՀ հրատ., Երեւան, 2009։*

բ. Վիմագրեր՝

ԴՀՎ, 2 – *Դիվան հայ վիմագրության, պր. II, Գորիսի, Սիսիանի և Ղափանի շրջաններ, կազմեց* ***Բարխուդարյան Ս. Գ.****, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., Երևան, 1960։*

ԴՀՎ, 3 – *Դիվան հայ վիմագրության, պր. III, Վայոց ձոր. Եղեգնաձորի և Ազիզբեկովի շրջաններ, կազմեց* ***Բարխուդարյան Ս. Գ.****, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., Երևան, 1967։*

ԴՀՎ, 4 – *Դիվան հայ վիմագրության, պր. IV, Գեղարքունիք. Կամոյի, Մարտունու և Վարդենիսի շրջաններ, կազմեց* ***Բարխուդարյան Ս. Գ.****, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., Երևան, 1973։*

ԴՀՎ, 5 – *Դիվան հայ վիմագրության, պր. V, Արցախ, կազմեց* ***Բարխուդարյան Ս. Գ.****, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., Երևան, 1982։*

ԴՀՎ, 6 – *Դիվան հայ վիմագրության, պր. VI, Իջևանի շրջան, կազմեցին* ***Ավագյան Ս. Ա., Ջանփոլադյան Հռ. Մ.****, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., Երևան, 1977։*

ԴՀՎ, 9 – *Դիվան հայ վիմագրության, պր. IX, Լոռու մարզ, կազմեցին* ***Բարխուդարյան Ս. Գ., Ղաֆադարյան Կ. Գ., Սաղումյան Ս. Տ.****, ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն» հրատ., Երևան, 2012։*

ԴՀՎ, 10 – *Դիվան հայ վիմագրության, պր. X, Շիրակի մարզ, կազմեց* ***Բարխուդարյան Ս. Գ.****, ՀՀ ԳԱ «Գիտություն» հրատ., Երևան, 2017։*

ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆՅԱՆ, Ա. *2016 – Վաղարշապատ. վանքերը և վիմական արձանագրությունները, Մայր Աթոռ Սբ. Էջմիածնի հրատ., Ս. Էջմիածին։*

ՂԱՖԱԴԱՐՅԱՆ, Կ. 1948 – *Հովհաննավանքը և նրա արձանագրությունները, Երևան, ՀՍՍՌ ԳԱ հրատ.։*

ՂԱՖԱԴԱՐՅԱՆ, Կ. 1963 – *Հաղբատ. ճարտարապետական կառուցվածքները և վիմական արձանագրությունները, Երևան, ՀՍՍՌ ԳԱ հրատ.։*

գ. Բառարաններ՝

ԱԲ – *Աւգերեան Հ. Մ., Ճէլալեան Հ. Գ., Առձեռն բառարան հայկազեան լեզուի, Վենետիկ, 1865, վերահրատ. Անթիլիաս, 1988:*

ԱզգԲառ – ***Ավետիսյան Տ.***, *Հայոց ազգանունների բառարան, երկրորդ լրացված հրատարակություն, հեղ. հրատ., Երևան 2010:*

ԱնձԲառ – ***Աճառյան Հր.***, *Հայոց անձնանունների բառարան, հ. 1-5, Երևանի պետական համալսարանի հրատ., Երևան, 1942-1962:*

ԳավԲառ – ***Աճառեան Հր.***, *Հայերէն գաւառական բառարան, (Էմինեան ազգագրական ժողովածու, հ. Թ.), Թիֆլիս, 1913:*

ԺՀԼԲԲ – *Ժամանակակից հայոց լեզվի բացատրական բառարան, հ. 1 (Ա-Ե), ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., Երևան, 1969:*

ԼՀ.ԳԲ – ***Հովհաննիսյան Լ. Շ.***, *Գրաբարի բառարան. Նոր հայկազյան բառարանում չվկայված բառեր, Երևան, 2010:*

ՀԱԲ – ***Աճառեան Հր.***, *Հայերէն արմատական բառարան, հ. 1-4, Երևան, 1926, վերահրատ. Երևանի համալսարանի հրատ., Երևան, 1971:*

ՀայԼեզվԲարբԲառ, 1 – *Հայոց լեզվի բարբառային բառարան, հ. Ա, ՀՀ ԳԱ «Գիտություն» հրատ., Երևան, 2001:*

ՀայԼեզվԲարբԲառ, 5 – *Հայոց լեզվի բարբառային բառարան, հ. Ե (Պ-Ս), ՀՀ ԳԱ «Գիտություն» հրատ., Երևան, 2008:*

ՀԲԲ – *Հայերէն բացատրական բառարան, հ. 1-4, կազմեց **Ստ. Մալխասեանց**, Երևան, 1944-1945:*

ՀՍԲ – ***Ջահուկյան Գ.***, *Հայերեն ստուգաբանական բառարան, խմբագրությամբ և առաջաբանով՝ **Սարգսյան Վ.**, Երևան, «Ասողիկ» հրատ., 2010:*

ՆՀԲ – *Նոր բառգիրք հայկազեան լեզուի, երկասիրութիւն երից վարդապետաց յաշակերտութենէ մեծին Մխիթարայ աբբահօր **Աւետիքեան Հ. Գ., Սիւրմէլեան Հ. Խ., Աւգերեան Հ. Մ.**, հ. 1-2, Վենետիկ, 1836-1837, վերահրատ. Երևանի համալսարանի հրատ., 1979:*

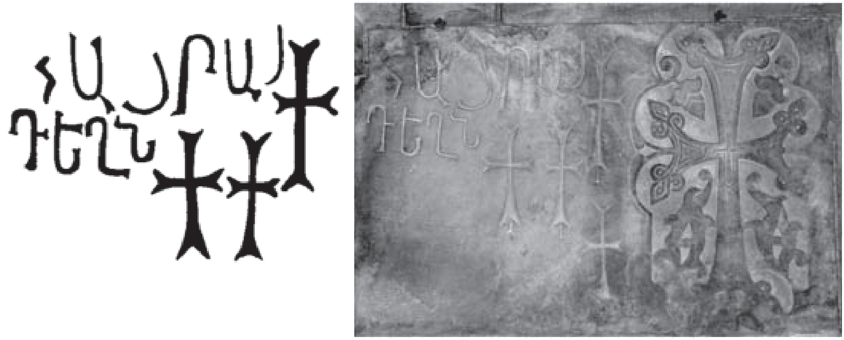
Ջահուկյան, Գ. 1987 – *Հայոց լեզվի պատմություն. Նախագրային ժամանակաշրջան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., Երևան:*

ՌՂ.ԳԲ – ***Ղազարյան Ռ. Ս.***, *Գրաբարի բառարան, հ. 1-2, Երևանի համալսարանի հրատ., Երևան, 2000:*

ՏեղԲառ, 4 – ***Հակոբյան Թ. Խ., Մելիք-Բախշյան Ստ. Տ., Բարսեղյան Հ. Խ.***, *Հայաստանի և հարակից շրջանների տեղանունների բառարան, Երևանի համալսարանի հրատ., Երևան, 1998:*

Martirosyan, H. 2010 – *Etymological Dictionary of the Armenian Inherited Lexicon, Brill, Leiden–Boston.*

Գծանկար 1, *Գեղարքունիքի մարզի Վարդենիկ գյուղից դուրս գտնվող Վերին Գյոզալդարա անվամբ նախկին բնակավայրի Սուրբ Գրիգոր եկեղեցու բեմի հարավային կողմի անթվակիր արձանագրությունը։*



Գծանկար 2, *Ամաղու Նորավանքի գավթի արևելյան պատի հյուսիսային մասի արձանագրությունը։*

KHACHIK HARUTYUNYAN

PERSONAL NAMES WITH THE ROOT *DEŁ* IN ARMENIAN COLOPHONS AND INSCRIPTIONS

Keywords: Armenian male proper names, colophons, inscriptions, semantic groups, folklore, consolation, remedy, surname.

The Armenian word *deł* derives from the IE *dhel "herb", from which in the course of time other meanings developed in Armenian, such as *deł* "ink, paint", "cure", "poison" etc.

From the second half of the 12th century on, the word *deł* is also witnessed as a personal name in Armenian colophons and inscriptions, and it means "cure, medicine, remedy". Moreover, since early 13th century, in the same sources, one may come across not only the name *Deł* and its diminutive forms *Dełik, Dełuk*, but also a number of composite names with the same root, such as *Xoc'adeł, Hazardeł, Hogideł* etc.

Some of these anthroponyms are recorded in Ačaṙyan's famous dictionary of Armenian personal names ("Hayoc' anjnanunneri baṙaran", vols. 1-5, Yerevan, 1942-1962, hereinafter *AnjBaṘ*) in which *Xoc'adeł* is explained as "cure for sore" *[AnjBaṘ, 2: 547], Hazardeł* as "remedy for thousand pains" *[AnjBaṘ, 3: 10], Hogideł* as "remedy for the soul" *[AnjBaṘ, 3: 93].*

Our study reveals the following:

a. there also exist names with the same root *deł* not reflected in Ačaṙyan's dictionary; in all this group contains 14 names, as follows:

1. Abeładeł	8. Xoǰadeł
2. Ałberadeł	9. Xoc'adeł
3. Deł	10. Hazardeł
4. Dełik / Dełuk	11. Hayradeł
5. Dełoy(n) / Dełun	12. Hogideł
6. Ełbayradeł	13. Hovadeł
7. T'amardeł	14. Siradeł

b. this group consists mainly of male names, with some exceptions,

c. according to sources, the mentioned names were common in 12-17th centuries, especially in Syunik, Artsakh, Gegharkunik, Vayots Dzor, Lori and Tavush regions. No name of this gourp is attested in Cilician sources,

d. some of these anthroponyms are preserved in modern Armenian surnames, such as ***Deł**yan, **Dełik**yan, **Deło**yan, **Xosteł**yan, **Siradeł**yan*.

ХАЧИК АРУТЮНЯН
ЛИЧНЫЕ ИМЕНА С КОРНЕМ *DEŁ* В КОЛОФОНАХ АРМЯНСКИХ РУКОПИСЕЙ И НАДПИСЯХ

Ключевые слова: армянские мужские имена, колофоны, надписи, семантические группы, фольклор, средство (от), фамилия.

Известно, что армянское слово *deł* происходит от и.-е. **dhel* “трава, зелье”, из которого в армянском языке со временем развились другие значения, такие как “чернила”, “краска”, “лекарство”, “яд, отрава” и т. д.

Со второй половины XII века в армянских колофонах и надписях слово *deł* засвидетельствовано также как личное имя, в значении “лекарство, средство (от)”. Более того, с начала XIII века в тех же источниках можно заметить не только имя *Deł* или его уменьшительные формы *Dełik, Dełuk*, но и ряд собственных имен, составленных с тем же корнем, например, *Xocʻadeł, Hazardeł, Hogideł* и т. д.

Некоторые из этих имен зафиксированы в известном словаре личных имен Р. Ачаряна (“Hayocʻ anjnanunneri baṙaran”, т. 1-5, Ереван, 1942-1962, AnjBaṘ), в котором имя *Xocʻadeł* объясняется как “лечение ран” [AnjBaṘ, 2: 547], *Hazardeł* - “лечение тысячи болезней” [AnjBaṘ, 3: 10], *Hogideł* - “утешение для души” [AnjBaṘ, 3: 93].

Наше исследование показало:

а. существуют и другие собственные имена с тем же корнем, не зафиксированные в словаре Р. Ачаряна, и в целом это группа состоит из 14 имен:

1. Abeładeł
2. Ałberadeł
3. Deł
4. Dełik / Dełuk
5. Dełoy(n) / Dełun
6. Ełbayradeł
7. Tʻamardeł
8. Xoǰadeł
9. Xocʻadeł
10. Hazardeł
11. Hayradeł
12. Hogideł
13. Hovadeł
14. Siradeł

б. личные имена этой группы (с корнем *deł*) – главным образом мужские, с некоторыми исключениями,

в. согласно источникам, эти имена были распространены в 12-17 веках, особенно в некоторых регионах Армении: в Сюнике, Арцахе, Гегаркунике, Вайоц-Дзоре, Лори и Тавуше. С другой стороны, ни одного имени из этой группы не зафиксировано в киликийских источниках,

г. некоторые из этих антропонимов сохранились в современных армянских фамилиях, например *Dełyan, Dełikyan, Dełoyan, Xostełyan, Siradełyan.*

ԱՐՈՒՍՅԱԿ ԹԱՄՐԱԶՅԱՆ

ՆԵՐՍԵՍ ԼԱՄԲՐՈՆԱՑՈՒ «ՄԵԿՆՈՒԹԻՒՆ ՍԱՂՄՈՍԱՑ» ԵՐԿԻ ՊԱՏԿԵՐԱՅԻՆ-ԽՈՐՀՐԴԱԲԱՆԱԿԱՆ ՀԱՄԱԿԱՐԳԸ

Բանալի բառեր՝ *«Թափառող» խորհրդապատկերներ, համեմատություն և այլաբանություն, մեկնությունը բնութագրող պատկերներ*

Հայ միջնադարյան մատենագիտության վիթխարի, կոթողային մտահղացքներից մեկը Ներսես Լամբրոնացու «Մեկնութիւն սաղմո-սաց» երկն է[1] *(բավական է հիշեցնել, որ այն զբաղեցնում է ՄՄ 1526 ձեռագրի մոտ 800 մեծադիր թերթ)։ Այն բացառիկ է ոչ միայն յուրաքանչյուր սաղմոսատողի քննության մանրակրկիտությամբ, այլև իր ամբողջականությամբ, հայեցողության նուրբ հնարանքների կիրառությամբ, այլաբանական թափանցումներով՝ բառանյութից բոլորովին նոր հոգևոր պատկերներ «կերտելու» ստեղծագործական օժտվածությամբ։ Այս կարողություններն առավել ևս զարմացնում են, եթե նկատի առնենք հեղինակի տարիքը։ Սաղմոսների մեկնությունը նա սկսել է հավանաբար 23 և ավարտին հասցրել մոտ 29 տարեկան հասակում*[2] *(1176-1182 թթ.)։*

Քննարկվող երկը հայ մատենագրության մեջ սաղմոսների մեկնության առաջին և այլևս չգերազանցված փորձն է[3]*։ Այն մի ամբողջ շտեմարան է*

---

[1] Ըստ Գ. Հակոբյանի՝ այն առհասարակ ամենախոշոր երկն է հայ մատենագրության մեջ «Յայսմաւուրք»-ից հետո (**Հակոբյան Գ.**, *Ներսես Լամբրոնացի*, Եր. 1971, էջ 261-262)։

[2] Տե՛ս **Ակինեան Ն.**, *Ներսէս Լամբրոնացի արքեպիսկոպոս Տարսոնի, Կեանքն և գրական վաստակները հանդերձ ազգաբանութեամբ Պահլաւունեաց և Լամբրոնի Հեթմեանց*, Վիեննա, 1956, էջ 26-27, 134։ Ըստ Ղ. Ալիշանի՝ Սաղմոսների մեկնությունը գրվել է 26-28 տարեկանում (տե՛ս **Ալիշան Ղ.**, *Սիսուան և Լևոն Մեծագործ*, Դրուագ Գ, «Ի սուրբն և ի սիրելի Ներսէս Լամբրունացի», Վենետիկ, 1885, էջ 87)։ Ըստ Սամուէլ Սկևռացու՝ Լամբրոնացին սկզբում բանավոր է մեկնել սաղմոսներն իր ուսուցիչ Հովհաննեսի խնդրանքով, այնուհետև նույնի խնդրանքով սկսել է գրի առնել (**Ակինեան Ն.**, *Ներսէս Լամբրոնացի*, էջ 132)։

[3] Սաղմոսների ամբողջական մեկնություն հետագայում հեղինակել են Վարդան Արևելցին (տե՛ս *Մեկնութիւն... յօրինեալ սքանչելի աստուածաբանութեամբ սուրբ և երջանիկ տեառն մեծին* **Վարդանայ Բարձրբերդցւոյ**...» Էջմիածին, 1797, Աստրախան, 1797) և Գրիգոր Տաթևացին։ Վարդան Արևելցու մեկնությունը շատ ավելի սեղմ է՝ ընդգծված «բանասիրական» քննությամբ՝ բառերի բացատրությամբ, ստուգաբանությամբ, նրանց եբրայերեն, ասորերեն և հունարեն համարժեքների համեմատությամբ։ Գրիգոր Տաթևացու մեկնության կարևոր առանձնահատկությունը գործնական-կիրառական կողմի շեշտադրումն է. նա հատկապես մեծ տեղ է հատկացնում սաղմոսի կամ սաղմոսատողի մեկնությանն ըստ ծիսական գործառույթի։ Այսպես, օրինակ, հասնելով բոլոր այն

բնագրի հետ աշխատանքի՝ պատկերների «վերամարմնավորման», նոր ենթաբնագրերի վերհանման, ըստ համատեքստի նորանոր գունավորումներ առնող թափառող խորհրդապատկերների և այս ամենից նոր, զանգվածեղ ոգեղեն կառույցի վերակերտման: Չնայած այս երկի բացառիկությանն ու հետաքրքրությանը, այն ուսումնասիրված չէ: Զգալի խոչընդոտ է ծառայել բնագրի ծավալը և այս պատճառով նրա հրատարակված չլինելը:

Ներսէս Լամբրոնացին իր կարճ կյանքի ընթացքում թողել է հսկայական ժառանգություն՝ Սողոմոնի «Առակաց», «Իմաստութեան», «Երգ երգոց» գրքերի, «ԺԲ. Մարգարէից», Ս. Պատարագի, «Տէրունական աղաւթից» մեկնությունները, Ներբողներ և Ճառեր, Ատենաբանութիւն, Թղթեր, բազմաթիվ թարգմանություններ և այլն: Այս մասին նշում է Լամբրոնացու աշակերտ Խաչատուրը նրա մահվան առիթով գրված ողբի մեջ՝ պատկերելով ուսուցչի հեռանալով բոլոր այս գրքերի խորհուրդների փակվելը.

«Առ ձեզ խօսիմ, հի՜ն կտակարանք,
Եկէք որ լանք, զի անպիտացայ:
Ե՛կ Սողոմովն, զի անպիտացար,
Ե՛կ Դանիէլ, որ խոպանեցար,
Ե՛կ Արարածք, լա՛ց, որ փակեցար[1].
Ար՛ ե՛կ Դաւիթ, որ անպարտեցար:
Առնում լալով վայիս ձայնակից
ԸզՅովհաննէս որդին Որոտման.
Ե՛կ, ժողովէ զՏեսիլն ու պահէ,
Զի այլ չկայ տէրըն որ մեկնէ.
... Դառըն տեսար դու զՏէրն ի խաչին.
Ես դառն տեսայ զիմ տէրն ի տախտին.
Լացողք Թղթոց կաթողիկէից,
Եկէք և լի՛ք վայիս ձայնակից...
Ե՛կ Առաքեալըդ Տարսոնեցի,
Ու ա՛ռ ամփոփէ զբանքս որ լսեցի,
Ե՛կ Աթանաս, լալոյս ձայնակից
Բաներս քո են Պատարագի.
Բայց իմ հսկող տէրըն չերևի.
Ոչ մեկնըւի ու ոչ բացայայտի...»[2]:

սաղմոսներին, որոնց առանձին տողեր կիրառվել են ժամերգության մեջ որպես մեսեդի, առավոտերգ, ալելու, ստողոգի և այլն, Գրիգոր Տաթևացին ամեն անգամ նորից բացատրում է համապատասխան «ժանրի» խորհուրդը, ստուգաբանությունը, տվյալ սաղմոսն այս գործառույթով կիրառելու իմաստը (տե՛ս ՄՄ 1198, 11բ, 13ա, 21ա, 27 բ՝ գուբղաների մասին, 29 ա՝ ութ կանոնների մասին, 39բ, 47 ա, 55 բ և 64 ա թագավորհի մասին, 101 բ, 138 բ՝ ստողոգիների մասին, 146 բ՝ «խոնարհեցո»-ների մասին, 150 ա՝ առավոտերգերի մասին, 205 բ՝ «ողոգոմեայ»-ի մասին, 255 ա՝ կանոնագլխի մասին, ավելին՝ Ծէ. Սաղմոսի մեկնությանը հասնելով [«Զարթի՛ր, փա՛ռք իմ»] տալիս է Ներսես Շնորհալու՝ այս սաղմոսի հարասության վրա հղացած «Յիշեսցուք ի գիշերի»՝ գիշերային ժամասացության սկզբում կատարվող երգի մեկնությունը՝ 90 բ): Այս տեսակետից՝ որպես ժամակարգության մասնակի մեկնությունների աղբյուր, շատ արժեքավոր է Գրիգոր Տաթևացու երկը:

[1] Ըստ Ն. Ակինյանի, Դանիելի և Ծննդոց գրքերի չպահպանված մեկնություններին ակնարկելիս ողբի հեղինակ Խաչատուր Սկևռացին նկատի ունի Լամբրոնացու ոչ թե գրավոր երկերը, այլ դասախոսությունները. «Եթէ անոնք գրաւոր մեկնուած ըլլային, ոչ կը խոպանանայի և ոչ ալ կը փակուէին» (**Ակինեան Ն.**, *Ներսէս Լամբրոնացի*, էջ 236):

[2] «Ողբք ի Տէր Ներսէս Արհին Տարսոնի ասացեալ Խաչատուր պաշտօնէի նորուն աշակերտի», տե՛ս **Ալիշան Ղ.**, *Սիսուան*, էջ 94-95, նաև՝ **Ոսկեան Հ.**, *Կիլիկիայի վանքերը*, Վիեննա, 1957, էջ 29:

Միաժամանակ այս երկերի միեղենությունն են ցուցանում տարբեր շրջանի գործերում «Մեկնութիւն սաղմոսաց»-ի հետ ընդհանուր պատկերներն ու զուգահեռները:

Ստեղծագործական բռնկման, ներշնչանքի դրոշմն են կրում Լամբրոնացու գործունեության՝ մեզ հետաքրքրող հատկապես վաղ տարիները (18-29 տարեկան): Այս հատվածում է նա հեղինակում գործեր, որոնցից յուրաքանչյուրն իր ոլորտում բացառիկ է հայ մատենագրության մեջ՝ նորարարական շնչով համակված. նշված Սաղմոսների մեկնությունը, ծիսական տարբեր ավանդույթների իմացությամբ, սրանց համաձայն եկեղեցու բարեզարդման փորձերով հարուստ Պատարագի մեկնությունը[1] (ըստ իր վկայության այն գրել է 24 տարեկանում[2]), իր ժամանակի համար զարմանալի մշակութային լայնախոհության, ըմբռնումի և խաղաղարարության ոգով համակված «Ատենաբանութիւն»-ը: Պարզ լեզվով, ներշնչված շարադրանքով է հղացված նրա առաջին ստեղծագործությունը՝ Աստվածածնի Վերափոխման ներբողը (այն Լամբրոնացին ասել է Սկևռայի Ս. Աստվածածին եկեղեցում 18-19 տարեկան հասակում), որի նմանությամբ գրվել են մյուս երկու հուզական հագեցվածությամբ, բանաստեղծականությամբ օժտված ներբողները (Համբարձման և Ս. Հոգու Գալստյան): Վերջապես, Ներսես Լամբրոնացին հեղինակել է Հովհաննեսի ննջման՝ «Էր ընդ եղբարս»-ի[3] մեկնությունը, որ՝ որպես ոչ կանոնական գրքի մեկնություն, ևս բացառիկ է[4]:

---

[1] Ղ. Ալիշանն առհասարակ այս երկն իր տեսակի մեջ լավագույնն է համարում հայ մատենագրության մեջ (**Ալիշան Ղ.**, *Սիսուան*, էջ 86, 87):

[2] Լամբրոնացու հիշատակարանը տե՛ս **Ակինեան Ն.**, *Ներսէս Լամբրոնացի*, էջ 27: Այսուհետև բոլոր հիշատակարանների համար հղում ենք անում այս արժեքավոր մատենագիտական ուսումնասիրությանը: Վերջինում ի մի են բերված Ներսես Լամբրոնացուն առնչվող բոլոր աղբյուրները (էջ 8-10), նրա ստեղծագործությունների, թարգմանությունների, ընդօրինակած ձեռագրերի ցանկը՝ ստեղծագործությունների և թարգմանությունների ձեռագրերի ցուցակով, հրատարակություններով, հիշատակարանների բնագրերով և սրանց հրատարակություններով հանդերձ: Ն. Ակինյանի աշխատությունից շուրջ 60 տարի առաջ՝ 1856 թվականին, Արմաշի դպրեվանքի շրջանավարտ Սմբատ եպս. (հետագայում) Սաատէթեանը հեղինակել է առաջին, մեծարժեք ուսումնասիրությունը Ներսես Լամբրոնացու կյանքի և ստեղծագործության ու հայացքների, իր ժամանակի պատմաքաղաքական պայմանների մասին՝ օգտվելով նաև Ղ. Ալիշանի, Գ. Զարբհանալյանի և այլոց ընձեռած մատենագիտական տվյալներից: Սույն ուսումնասիրությունը եղել է իր ավարտաճառը, որ մնացել է անտիպ 100 տարուց ավելի՝ մինչև 1981 թվականը (տպ. Մեծի Տանն Կիլիկիոյ Կաթողիկոսութեան. վերահրատ.՝ **Սմբատ եպս. Սաատէթեան**, *Ներսէս Լամբրոնացի*, Ստանպոլ, 2014, 400 էջ, ուսումնասիրությունը՝ 363 էջ): Ցավոք, այս հիմնարար ուսումնասիրությունից տեղյակ չեն եղել ո՛չ Ն. Ակինյանը, ո՛չ 1971-ին *Ներսես Լամբրոնացի* ուսումնասիրությունը հրատարակած **Գ. Հակոբյանը**:

[3] Տե՛ս *Հանգիստ երանելւոյն Յովհաննու*, աշխ. ***Յ. Գաթրճեանի***, Վիեննա, 1877: Այս գրվածքը մեծ տարածում է գտել հայ միջավայրում, մտել Քահանայաթաղի արարողության, Պատարագի մեջ (նշվ. աշխ., էջ 5):

[4] **Ներսէս Լամբրոնացի**, *Տեսութիւն աղօթից պատմութեան բանից ննջման Աստուածաբան*

Նոր շունչ Լամբրոնացին ներարկում է ամենուր, որտեղ որևէ կերպ գործունեություն է ծավալում։ Մեկուսացում պահանջող ստեղծագործական այս ներսուզումներն ուղեկցվել են լուսավորչական, գիտական և հասարակական ծավալուն գործունեությամբ։ Ներսես Լամբրոնացու առաջնորդությամբ ծաղկում և շենանում է Սկևռայի վանքը, որն այլևս դառնում է Կիլիկիայի գրչական և գիտական խոշորագույն կենտրոններից մեկը (հայտնի է, որ իր ժառանգության մեկ երրորդը նա տրամադրում է Լամբրոնացիների սեփական կալվածքի տարածքում գործող այս վանքի ներքին, ծիսական բարեկարգման ու բարեհարդարման, մյուս երրորդը՝ ձեռագրերի պատվիրման ու ընդօրինակության համար)։ Լամբրոնացին հայտնի է որպես քարոզիչ՝ ոչ միայն հայալեզու քրիստոնյաների համար[1]։ Պարզ պատկերների և երկխոսությունների մեջ բարդ ու վերացական խորհուրդները ներկայացնելու իր շնորհն արտահայտված է նաև ներբողներում։ 1178 թվականից Լամբրոնացին կենտրոնական դեմքերից է դիվանագիտական-դավանաբանական բոլոր հանգուցային պահերին իր մտավոր կարողությունների, լեզվական իմացության շնորհիվ։

Դեռևս երիտասարդ տարիքից շրջում է վանքերում, փնտրում բնագրեր տարբեր լեզուներով, թարգմանում ու թարգմանել տալիս, գաղափարում և պատվիրում բացառիկ բնագրերի ընդօրինակություններ՝ այս աշխատանքի մեջ դրսևորելով գիտելիքի հանդեպ պաշտամունք և լայնախոհություն։ Սա, անշուշտ, նաև իր ծագման, վաղ հասակից կրթության հնարավորության, առավել լայն մշակութային, բնագրային «միջավայրի» մեջ կենցաղավարության հնարավորության արդյունք է։

Ներսես Լամբրոնացին (1153/54) Լամբրոն բերդի և շրջակա գավառների տեր Օշինի և Շահանդուխտի որդին է։ Լամբրոնի տերերը Բյուզանդիայի կայսրերի հպատակ էին՝ հռչակված նրանց կողմից «սեբաստոս»։ Իսկ Ներսես Լամբրոնացու մայրը դուստրն էր Զորավարի, ում եղբայրներն էին Վասիլը (ա-

Աւետարանչին Յօհաննու, Կ. Պոլիս, 1736։

[1] «Մեկնութիւն սաղմոսաց»-ի առաջին ընդօրինակող և Լամբրոնացու առաջին կենսագիր Սամուէլը նշում է, որ Լամբրոնացին «իջեալ օր ըստ օրէ ի ժողով բաղաքին Տարսոնի՝ մխիթարէր զնոսին վարդապետական բանիւ։ Եւ հանգուցանէր յինքն զամենայն տեսօղս և զլսողս, ոչ միայն զոր ի Հայոց ժողովս՝ այլ և Փռանգաց ազգ և զՅունաց, իւրաքանչիւր ազգացն կարգաց և կրօնից տեղեակ գոլով, և յընտրութիւնն հաւանեցուցանող կամ հաւանեալ» («Պատմութիւն վարուց Ներսիսի եպիսկոպոսին», տե՛ս **Սամուէլ Անեցի**, *Հաւաքմունք ի գրոց պատմագրաց*, Վաղարշապատ, 1893, էջ 230)։ Քարոզչական տաղանդի, տարբեր մարդկանց, ըստ իրենց բնավորության, համոզելու, ներշնչելու, ուղղելու, փաստարկելու շնորհների մասին ընդարձակ ներբողում է **Գրիգոր Սկևռացին** («Ներբողեան ի սուրբն Ներսէս Լամբրոնացի», *Սոփերք*, ԺԵ, Վենետիկ, 1854, էջ 48-52)։ Օտար եկեղեցիներում իր վայելած հարգանքը նշում է և Լամբրոնացին (**Ներսէս Լամբրոնացի**, *Թուղթք և ճառք*, Վենետիկ, 1838, էջ 225-226)։

պագա կաթողիկոս Գրիգոր Դ. Տղայի հայրը), Գրիգորիս եւ Ներսես Շնորհալի կաթողիկոսները: Ստեղծագործական-նորարարական ոգով օժտված այս գործիչների հոգևոր ժառանգն է Լամբրոնացին:

Դեռ մանուկ հասակից մոր առաջնորդությամբ ուսանել է հունարեն[1], որ կատարելագործել է հետագայում: Սաղմոսները մեկնելիս հեղինակն աչքի առաջ ունեցել է հունարեն բնագիրը, ինչը ինքն է նշում մի քանի անգամ, երբ ուղղում է, ճշտում հայերեն բնագիրն ըստ հունարենի՝ մեջբերելով հունարեն համապատասխան բառը և ըստ սրա մեկնելով տեղին: Այլ հատվածներում պարզապես մեկնում է ըստ հունարեն բնագրի՝ որևէ հղում չանելով[2]:

«Մեկնութիւն սաղմոսաց» կոթողային գործը ստեղծելիս Ներսես Լամբրոնացին արդեն ձեռագրերի պատվիրման, որոնման, գրչության բավական մեծ փորձառություն ունի: Անձամբ իր համար 1173 թ՝ 19-20 տարեկան հասակում, օրինակել է տվել Նարեկացու Մատեանը և ինքն էլ այս ձեռագրում գրել Գրիգոր Նարեկացու վարքը՝ դառնալով այս հեղինակի երկերի պահապանը, առաջին տարածողն ու վարքագիրը, առհասարակ նրա երկերի ուսումնասիրողը[3] (Պատարագի մեկնության մեջ ներկայացված է Պատարագի ժամանակ քահանայի աղոթքի մեկնությունը, որ Նարեկացու Մատեանի ԼԳ գլխից է): Գրիգոր Ակներցին (ԺԴ. դար) նշում է, որ Գրիգոր Նարեկացու Ապարանից Ս. խաչի պատմությունը ինքն օրինակել է Ներսես Լամբրոնացու ինքնագիր ձեռագրից[4]: Լամբրոնացու աշակերտն ուսուցչի մահվան կապակցությամբ գրված Ողբի մեջ հատուկ շեշտում է նրա հոգևոր վարժանքների կենտրոնացումը Նարեկացու աղոթքների շուրջ («...

---

[1] Այս փաստը նշում է Սամուէլը՝ պատմելով Լամբրոնացու՝ Կիպրոսի վանքեր մեկնելու ցանկության մասին. «և զի վարժեալ էր ի մանկութեանն ջանիւ մօր իւրոյ զհելլէնացի գիրն տենչմամբ որ առ նոսին իմաստութեամբն՝ եմուտ ի կղզին Կիպրոս աղխատապէս մնալ անդ ի կատարեալ ուսումն նոցին հռետորութեանն» («Պատմութիւն վարուց Ներսիսի եպիսկոպոսին», տե՛ս **Սամուէլ Անեցի**, *Հաւաքմունք ի գրոց պատմագրաց*, Վաղարշապատ, 1893, էջ 228):

[2] Այս հատվածներն առանձին ներկայացման կարիք ունեն, որ դուրս է ներկայիս հոդվածի շրջանակներից:

[3] Այս մասին տե՛ս **Թամրազյան Հ.**, *Գրիգոր Նարեկացին և Կիլիկիայի բանաստեղծական արվեստի դպրոցը*, Եր., 2007, էջ 141-149: Վերջինս նշում է. «Սրանում է Ներսես Լամբրոնացու հոգևոր սխրանքի խորհուրդը. նա կորստից փրկեց և սերունդներին հասցրեց հայոց միջնադարի թերևս ամենաթանկ գանձը՝ Գրիգոր Նարեկացու «Մատեան ողբերգութեան» երկը՝ Գրիգոր Նարեկացու իր հեղինակած վարքով և նշված մեկնաբանությամբ սրբացնելով նրան ու նոր սկիզբ դնելով նարեկացիագիտությանը» (էջ 148):

[4] «Խուզեալ գտի գրեալ աստուածընկալ ձեռաց տեառն Ներսէսի Տարսոնի եպիսկոպոսի տիեզերալոյս վարդապետի և մեծաւ ջանիւ ըստ կարի յարմարեցի շարժեալ ի սիրոյն» (*Յուցակ Հալէպի*, ***Սիւրմէեան Ա.***, *հատոր* Ա., 141, տե՛ս **Ակինեան Ն.**, *Ներսէս Լամբրոնացի*, էջ 182):

Յիշեմ զիմ տէրն ի Նարեկացին, Յիշեմ զիմ տէրն առջև կանթեղին. Յիշեմ զիմ տէրն ի յեկեղեցին... Յիշեմ զիմ տէրն ի պատարագին»[1]): Հոգևոր ուսուցիչների ժառանգության պահպանության արգասիք է Ներսես Շնորհալուն նվիրված ներբողը, որ գրվել է հավանաբար 1173 թ.՝ նրա մահվան առիթով:

Նույն տարիներին Լամբրոնացին արդեն ծանոթ է մարդակազմության անտիկ-միջնադարյան տեսությանը, Փիլոն Ալեքսանդրացու այլաբանական մեկնություններին, Դիոնիսիոս Արեոպագացուն վերագրվող, Կյուրեղ Ալեքսանդրացու, Կապադովկյան հայրերի երկերին, որն արտացոլված է «Մեկնութեան» մեջ: Այս մասին կա նաև միջնորդավորված վկայություն. երբ իր ազգական Գրիգոր Դ. Տղան Ներսես Շնորհալու մահվանից հետո (1173 թ.) կաթողիկոսության գահին անցնելով, Ներսեսին Հռոմկլա է կանչում կրթության համար, նույն տարիներին Գրիգոր Տուտէորդուն ուղղված թղթում խնդրում է ուղարկել իրեն մի շարք բնագրեր (Դիոնիսիոսի ստեղծագործությունները, Նյուսացու «Յաղագս կազմութեան մարդոյ», Նեմեսիոսի «Յաղագս բնութեան մարդոյ» գրվածքները, վերջինը ես հայ միջնադարում շրջանառվում է որպես Նյուսացու երկ, Բարսեղ Կեսարացու «Վեցօրեայ»-ի Փիլոն Ալեքսանդրացու «Յաղագս նախախնամութեան» մեկնությունները)[2]: Ինչպես ճիշտ նկատում է Ն. Ակինյանը, այս գրքերը, որոնք չկային Հռոմկլայի մատենադարանում, հավանաբար պատվիրվում են Ներսես Լամբրոնացու համար: Դիոնիսիոսի երկն ինքը՝ Լամբրոնացին ընդօրինակում է 1175 թվականին արդեն Սկևռայում Կյուրեղի «Գիրք Պարապմանց և Գանձուց»-ի հետ միասին (սկզբում պատվիրում է, այնուհետև ինքը շարունակում ընդօրինակությունը. այժմ Ներսես Լամբրոնացու այս ինքնագիրը պահվում է Վենետիկի Մխիթարյան միաբանության մատենադարանում՝ Վեն. 448[3]): Ըստ «Սաղմոսաց մեկնութեան», Ներսես Լամբրոնացին ծանոթ է Փիլոնի ոչ միայն «Յաղագս նախախնամութեան», այլև առհասարակ մյուս երկերին, մասնավորապես՝ Ծննդոց, Ելից գրքերի մեկնություններին, իսկ Նեմեսիոս-Նյուսացու մարդակազմության տեսությունը սաղմոսների բնագրերի հետ համադրվելու արդյունքում ստացել է նոր և արտառոց գունեղ կերպարանք:

Պատարագի մեկնության մեջ, ինչպես նշեցինք, արտացոլված է ոչ միայն

---

[1] Տե՛ս **Ալիշան Ղ.**, *Սիսուան*, էջ 94:

[2] «Եթէ գտանի առ ձեզ Դիոնէսիոս գիրք կամ Բնութեան կամ Կազմութեան կամ Վեցօրէիցն կամ Փիլոն Նախախնամութեան, առաքեսցես ի յիշատակ ծերոյ Հօրդ, վասն զի փափաքելի է ինձ» (**Ակինեան Ն.**, *Ներսէս Լամբրոնացի*, էջ 75):

[3] Տե՛ս *Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց մատենադարանին Մխիթարեանց ի Վենետիկ, հատոր Ը*, Վենետիկ, 1998, էջ 283-29, **Ակինեան Ն.**, *Ներսէս Լամբրոնացի*, էջ 75-77, էջ 19: Ձեռագրում ընդօրինակված է Դիոնիսիոսին վերագրվող «Յաղագս եկեղեցականի քահանայապետութեան» գրվածքը (361ա-420բ), որին բազմիցս հղում է Լամբրոնացին նույն տարիներին գրված Պատարագի մեկնության մեջ:

հայ, այլև լատին և հունաց եկեղեցիների ծիսակարգերի իմացությունը: Դեռևս 16-17 տարեկանում կաթողիկոս Ներսես Շնորհալուն Հռոմկլա այցելելուց և նրանից քահանա ձեռնադրվելուց հետո Լամբրոնացին շրջում է Սև լեռան վանքերում՝ փնտրելով հազվագյուտ ձեռագրեր և ծանոթանալով այստեղ գործող վանքերի հոգևոր կենցաղավարությանը, որոնելով հայոց խաթարված ծիսակարգերի երբեմնի բարեզարդությունը: Այս իմացությունը վկայված է Լամբրոնացու մեկնության մեջ[1]*:*

Իրենց ձեռագրային և ծիսական ժառանգության հարուստ ավանդույթներով հայտնի Սև լեռան վանքերը հետաքրքիր միջմշակութային «տարածք» էին, որտեղ կողք-կողքի գործում էին հայ, հույն, լատին, ասորի եկեղեցիները՝ յուրաքանչյուրը պահելով իր ավանդույթը, միաժամանակ, հավանաբար, սրանք չէին կարող չկրել միմյանց փորձառության ազդեցությունը[2]*: Սամուէլը Ներսես Շնորհալու՝ իր հոգեզավակին կրթության համար Սև լեռան վանքերն ուղարկելու դրվագի մեջ շեշտում է տեսական և գործնական ոլորտների ներդաշնակ միավորումն այստեղ. «Այլ Ներսիսի կացեալ ի հայրապետական աթոռն... տենչայր յանզբաղ կեանս միայնութեան և ընթերցման. և սրբոյ հայրապետին ուրախացեալ ընդ յառատ ուսումն մանկանն, առաքեաց զնա ի վանորայս ի* Սին *(Սևն) լերինն, յորս շրջելով* գործիական նիազութեամբն և տեսողականին կրթութեամբ՝ *յառաջէր և նկրտէր հասանել ի լրումն առաքինութեանն ի սէրն Քրիստոսի»*[3]*:*

---

[1] Տե՛ս օրինակ. «Քանզի իմ իսկ տեսեալ է զՖռանգաց վանս, զՀոռոմց և զԱսորոց՝ հարցեալ ճշդիւ և ուսեալ, զի նախ կրօնաւոր օրհնեն և ապա կնկուղ և սքեմ տան» (**Ներսէս Լամբրոնացի**, *Խորհրդածութիւնք ի կարգս եկեղեցւոյ և Մեկնութիւն խորհրդոյ Պատարագին*, Վենետիկ, 1847, էջ 51): Սա արտահայտված է և Պատարագի մեկնության խորագրերում. «Բաղդատութիւն առ միմեանս սահմանադրութեանց եկեղեցւոյ Քրիստոնէից, Հոռոմց, Փռանկաց և Հայոց, և առ մի դիտաւորութիւն ցուցակ նոցին աւարտման» (նույն տեղում, էջ 180-192):

[2] Այս քաղքաղոտ տարածքն իր անառիկության պատճառով օթևան է դարձել ասորի, հույն և հայ կրոնավորների համար՝ ունենալով բազում վանքեր: Բացի «Սեւ լեռ»՝ քարերի գույնից ստացած անունից, կրել է նաև «Սուրբ լեռ», հետագայում՝ «Գյավուր թաղ» անունները (**Ալիշան Ղ.**, *Շնորհալի և պարագայ իւր*, էջ 48): Վերջին երկուսը վկայում են այստեղ վանքերի առատության մասին (տե՛ս **Սաատէճեան Ս.**, *Ներսէս Լամբրոնացի*, էջ 106):

[3] «Պատմութիւն վարուց Ներսիսի եպիսկոպոսին», (**Սամուէլ Անեցի**, *Հաւաքմունք*), էջ 227, նաև՝ **Խաչիկյան Լ.**, *Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, Ե-ԺԲ դդ.*, էջ 257: Սև լեռան վանքերի մասին տե՛ս՝ **Ոսկեան Հ.**, *Կիլիկիայի վանքերը*, 1957, էջ 281-282, *Սրբոյն Ներսէսի Շնորհալւոյ Պատմութիւն Վարուց, ԺԴ. Սոփերք*, Վենետիկ 1854, էջ 29, **Ալիշան Ղ.**, *Սիսուան և Լևոն Մեծագործ*, էջ 406-411, **Ներսէս Շնորհալի**, *Վիպասանութիւն*, Վենետիկ, 1830, էջ 548-556, հիմնվելով Ղ. Ալիշանի վրա՝ **Սաատէճեան Ս.**, *Ներսէս Լամբրոնացի*, Ստանպոլ, 2014, էջ 106-109: Արիստակէս Լաստիվերտցին նկարագրում է այս վանքերի առատությունն ու կենցաղավարությունը. «Եկեալ [Ռոմանոս կայսրը] լերինն, որ կոչի Սեաւ, և տեսանէ անդ

Ինքը՝ Շնորհալին ուսանել է Սև լեռան հայտնի Կարմիր վանքում, և խոսում է Սև լեռների վանականների սրբակենցաղության, հարուստ ծիսական ավանդույթի («մշտամռունչ» ժամերգության) մասին.

Անդ՝ ուր սրբոցըն բնակք եղեալ
և ի մարմնի հրեշտակացեալ,
Մշտամռունչ փառաբանեալ
Ջերրորդութիւնն ամենօրհնեալ.
Ի վայելուչ յայն վայր եկեալ.
Ի Սեաւ մըթին լեառն անուանեալ.
Ուր են հոգիք լուսաւորեալ» (Ներսես Շնորհալի, Վիպասանութիւն)[1]*։*

Այստեղ սովորելու համար գալիս են վարդապետներ՝ թաքցնելով իրենց վարդապետական աստիճանը։ Այսպիսի հար և նման ավանդույթներ են կապվում Ներսես Շնորհալու ուսուցիչՍտեփանոսի և Մխիթար Գոշի հետ[2]*։*

Հռոմկլայից վերադառնալուց հետո ևս, ուր ուսում էր առել և ստացել եպիսկոպոսության աստիճան (22 տարեկան հասակում), Լամբրոնացին, ըստ առաջին կենսագիր Սամուէլի՝ «խուսափէր ի հովուութեան զբաղմանց, և ի տենչանս ընթերցման գրոց նկրտէր, և զի ոչ կարէր ըստ տափման իւրոյ ունել զանզբաղութիւն, փախստական լինէ այսր անդր ի հեռաւոր տեղիս»։ *Նա փորձում է ծածուկ մեկնել Կիպրոս՝ «հելլեն» իմաստասիրություն և հռետորություն ուսանելու, այնուհետև, կարդալով, Եգիպտական «հարանց վարքը», փափագում է վերջիններիս ճգնության վայրերն այցելել (իր գրվածքներում Լամբրոնացին հաճախ վկայակոչում է եգիպտացի սրբակենցաղ հայրերին*[3]*. Լամբրոնացին նաև*

բազմութիւն վանորէից և զմենաստանս միայնակեցաց, որք ի մարմնի գոլով զանմարմնոցն բերէին զնմանութիւն, որք միով այծենիւ կամ բաճկոնաւ շատանան… երկաթի բրիչ ի ձեռն առեալ խոնջեալ աշխատին ի դարի սերմանեաց պատրաստել զօրապահիկն կերակուր… երամք աղօթողաց…» (հղումը ըստ **Ոսկեան Հ.**, *Կիլիկիայի վանքերը*, էջ 281)։ Տե՛ս նաև՝ **Շիրինյան Է. Մ.**, «Դպրությունը Կիլիկյան Հայաստանի Սև լեռան հայկական վանքերում», *Բանբեր Մատենադարանի*, 21, 2014, էջ 351-362, **Weitenberg J.**, "The Armenian Monasteries in the Black Mountain", *East and West in the medieval Eastern Mediterranean. I. Antioch from the Byzatine Reconquest until the end of the Crusader principality. Acta of the Congress Held at Hernen Castle in May 2003 (ed. **Ciggar K., Metcalf D.**)*, Leuven-Paris-Dudley/MA, 2006, p. 79-93։

[1] **Ալիշան Ղ.**, *Շնորհալի և պարագայ իւր*, Վենետիկ, 1873, էջ 48։

[2] Նույն տեղում, էջ 49-51։

[3] Բոլոր այս վկայակոչումները կապված են հոգևոր կենցաղավարության, հոգևոր վարժանքների գործնական ոլորտի հետ։ Սրանք ցույց են տալիս մեկնիչի խորապես տպավորված լինելն այս վանքերի ներքին կյանքով, նրանց կենցաղը պատկերող գրվածքներով։ Մի տեղ Լամբրոնացին խոսում է ժուժկալ վարքով, Ս. Գրքով սնվող, առաքինությամբ ապրող հոգու խոկումներում Սուրբ Հոգուն հանդիպելու մասին՝ «որպէս ընթեռնուս ի խրատս հարցն եգիպտացւոց ընդարձակ բանիւ» (տե՛ս **Ներսէս Լամբրոնացի**, *Մեկնութիւն Սողոմոնի իմաստութեան*, աշխ. ***Գ. Մնացականյանի***, Եր. 2004, էջ 94)։ Եկեղե-

կազմել և խմբագրել է «Հարանց վարք»-ը)։ Ցանկանում է լինել Դարանաղեաց և Եկեղեաց՝ Լուսավորչի ճգնության վայրերում, որի համար «երկիցս և երիցս միով արբանեկաւ յուղի անկեալ զանխլաբար յամենեցունց ի նախանկատն ժամանել տեղիս և յոլովս հետիոտս հատեալ, անցեալ յերկարութիւն ճանապարհին, բազում աշխատութեամբ և պատառմամբ ոտից ըստ անսովորն այնոցիկ ելոյ։ Այլ ի գլուխ ոչ ելեալ խորհրդոյն, ի հետամտացն բռնաբար արգել լինելոյ. այլ նա յարաժամ մեծաւ ցանկութեամբ ի նոյն թևակոխէր»[1]։

ցու կարգերի քննության մեջ կրոնավորության ու քահանայության կարգի՝ առաջինների՝ աշխարհից հեռանալու, երկրորդների՝ իշխանության մասին խոսելիս վկայակոչում է «եգիպտացի հայրերին». «այսոցիկ վկայ ունիմք և զերանելի հարսն եգիպտացիս. զի զձև կրօնաւորութեան ամենեքեան ունէին, բայց ի յերիցութիւնն դժուարաւ ոք ի նոցանէ ձեռն արկանէր և ի մէջ բազմացն և բիւրաւորացն մի երէց լինէր» (**Ներսէս Լամբրոնացի**, *Խորհրդածութիւնք ի կարգս եկեղեցւոյ և մեկնութիւն խորհրդոյ Պատարագին*, էջ 42), նույնպես՝ քահանայի զգեստավորման մասին խոսելիս. «ահաւասիկ Դիոնեսիոս այսոցիկ կարգաց պատմիչ՝ ոչ զայսպիսիս տայ տարացոյց. այլ մեծաւ անջրպետութեամբ որոշէ զմիանձնութիւն և զերէցութիւն. և զգեստ փոփոխել ի միանձնութեանն ասէ, և ոչ ի քահանայութեանն… և հարքն եգիպտացիք սովաւ զկրօնաւորութիւն և ոչ զքահանայութիւն քանակեցին» (նույն տեղում, էջ 49), նույնպես՝ ողորմությունը ոչ որպես կաշառք ընդունելու մասին խոսելիս՝ վկայակոչելով նրանց ժուժկալ ու սրբակենցաղ կյանքից օրինակներին. «Կայ և հարցն եգիպտացւոց ամենայն բան և վարք ի գրեանս ժողովեալ. և այսոցիկ ոչ բնաւ տան տարացոյց զկրօնաւորս աշխարհականաց պարտական լինել, այլ միայն, թէ արժանի առնեն, ընդունել զողորմութիւնս նոցա ի պէտս իւրեանց... Գրեալ է ի պատմութիւն հարցն եգիպտացւոց, թէ մեծատուն ոմն ոսկի եբեր ի Սկիւթ բազում և ելեալ երիցուն ի դրունս եկեղեցւոյն, ասէր. «Եղբարք, առէք ո՛ւմ պիտոյ է ի սմանէ». և ոչ ոք հայեցաւ ի նա, և բնաւ ոչ մերձեցան։ Այսպիսի կամս պարտ է մեզ ստանալ» (նույն տեղում, էջ 66)։

Սաղմոսների մեկնության մեջ եգիպտացի հայրերին հիշատակում է երեք անգամ. բոլոր օրինակները դարձյալ գործնական ոլորտից են. Սուրբ Հոգու շնորհները ճաշակելուց հետո հոգին ամրության համար կրկին մատնվում է փորձությունների. «զսոյն ուսուցին մեզ և եգիպտացի հարքն ի փորձոյ անձանց ծանուցեալք» (ՄՄ 1526, 82բ. այսուհետև «Մեկնութիւն սաղմոսաց» երկից բոլոր մեջբերումներն անում ենք ըստ այս ձեռագրի)։ Աստծո իմաստությամբ և գիտությամբ օժտված հոգին ամրանում է և չի տրվում այլ խորհուրդների ծփանքներին (մեջբերում է Եվագր Պոնտացուն). «Ըստ որում գրեցին եգիպտացի հարքն, քանզի նոցա վկայութեամբքն միայն կարեմք զասացեալսն հաստատել՝ այն, զի ասաց Եւագր. «միտք մերձեալ ի գիտութիւն Աստուծոյ, անմտութեան խորհրդոցն այնուհետև բնաւ փոյթ ոչ առնէ», զի զաւրութիւն գիտութեան յափշտակեալ մեկնէ զնա ի զգայարանաց անտի» (98բ)։ Լամբրոնացին բազմիցս խոսում է հոգու հինգ փուլերի մասին՝ հավատից երկյուղ, երկյուղից սեր, սիրուց գիտություն և վերջինից էլ ցնծություն. այս փուլերով բացատրվում է սաղմոսների դասավորությունը։ Եվ սրանց անդրադառնալիս ևս հղում է անում եգիպտացի հայրերին. «և զայս գիտելով՝ եգիպտացի հարքն սահմանեցին զընթացս առաքինութեան» (221բ)։

[1] **Գրիգոր Սկևռացի**, «Ներբողեան ի սուրբն Ներսէս Լամբրոնացի», *Սոփերք*, ԺԵ, Վենետիկ, 1854, էջ 40-41։ Այս դեգերումները և մոր շնորհիվ վերադարձը պատկերավոր նկարագրում է և Ղ. Ալիշանը. «և այնուհետև ընդ Աստուած և ընդ գիրկ գորովոյ իւրոյ բաժանեալ զնա՝ կրթէր և մարզէր ի ձեռն սրբակրօնից անձանց, նախ յաստուածայինսն

1177 թվի ուղևորությունը դեպի Հռոմկլա՝ Եկեղեցիների միավորման ժողովին մասնակցելու համար[1]*, ևս իր համար առիթ է ճանապարհին Անտիոքի վանքերն այցելելու, այնտեղ գտնված բնագրերը Հռոմկլա հասնելուց հետո հայ-հռոմեական մետրոպոլիտ Կոստանդինին թարգմանել տալու համար: Հոգևոր քաղցը հագեցնելու ճանապարհին որևէ բնագրի, բնագրի մեկնության տևական այս որոնումներն է նկարագրում Լամբրոնացին: Նա կարդում է Աստվածաշնչի թերևս ամենաառեղծվածային, միստիկ պատկերներով հագեցած գիրքը՝ Հովհաննեսի Հայտնությունը և, ըստ իր վկայության, «տագնապում» է՝ չհասկանալով սրա «սքանչելի» խոսքերի իմաստը (Հովհաննեսի հանդեպ նրա հետաքրքրությունն արտահայտված է դեռ «Էր ընդ եղբարս»-ի մեկնության մեջ): Եվ ամենուր փնտրելով ու չհայտնաբերելով հայ մատենագրության մեջ սրա որևէ մեկնություն, շրջում է Անտիոքի հունական և «ֆրանկների» վանքերում, գտնում մի մեկնություն լոմբարդերեն բարբառով՝ երկու մեկնիչի հեղինակած: Չհանդիպելով սակայն այս լեզվից որևէ թարգմանչի՝ մեկնում է Անտիոքից և հյուսիսային կողմի հունական վանքերից մեկում հայտնաբերում Հայտնության գրքի մեկնություն «ի հելլենացի բարբառ և ի գիր, ուղղաբան և վայելուչ»: Եվ «խնդրեալ աղաչանօք» այդ վանքի միայնակյացից՝ կարողանում է տանել ձեռագիրն իր հետ Հռոմկլա՝ թարգմանել տալու և գրի առնելու համար*[2]*: Տարիներ անց Լամբրոնացին նաև խմբագրում է*

և ապա ի մարդկային մտաց հրահանգս… թողոյր նմա դեգերել յաղօթանոցս և ի սրբարանս, յանապատս և ի վանորայս, այլ որ ճերէր մեկնիլ ի հեռաւոր օտարութիւն. յոր՝ թէպէտ բազում անգամ փորձեաց գաղտագողի խուսափել մանուկն՝ առաւել աստուածասէր բան ծնողասէր, և ընդ զանխուլ ափափայս լերանց՝ կոչկոճեալ գարշապարօք և ճաճճեալ զգեստուք՝ երթալ մինչև ի գաւառ Սրբոյն Գրիգորի, ի տեղիս ճգնութեան նորին, ի հռչակաւոր և յոգնաթիւ վանորայս Դարանաղեաց, այլ աչալրջութիւնն մօրն դէտս և հետահանս կացուցեալ՝ կորզէր և դարձուցանէր զնա ի սեփական սահմանս սիրոյն և հայրենեաց. և այս ոչ միայն ի տղայութեանն ժամանակի, այլ և ի քահանայութեան և յեպիսկոպոսութեան, բազում անգամ վարէր զնա սէրն վերասլաց՝ յանապատս և ի զերծ տեղիս, իսկ գութ ընտանեացն ստիպէր ի տուն և յեկեղեցին Տարսոնի» (**Ալիշան Ղ.**, *Սիսուան*, էջ 89):

[1] 1177-ին Գրիգոր կաթողիկոսի օրոք Մանուէլ կայսեր և Միքայել պատրիարքի նախաձեռնությամբ վերականգնվում են եկեղեցու միավորման ժողովները, որոնք ընդհատվել էին 1173 թ. Ներսես Շնորհալու մահվամբ: Լամբրոնացու եղբայր Հեթում սեբաստոսը խնդրում է նրան կազմել այս հարցի հետ կապված կայսեր, պատրիարքի և կաթողիկոսի միջև թղթակցությունը՝ պատճառներով հանդերձ:

[2] Հիշատակարանը՝ **Ակինեան Ն.**, *Ներսէս Լամբրոնացի*, էջ 268-270: Այս մեկնության հեղինակն է Անդրեաս Կեսարացին, որի՝ Արետաս Կեսարացու հետագա ծաղկաքաղից կազմվել է Յայտնութեան մեկնության բնագիրը (հունարեն բնագիրը՝ ***Migne J.- P.***, *Patr. Gr.*, t. 106, col. 493-785): Ինչպես հայտնի է, հետագայում Լամբրոնացին թարգմանել է նաև բուն Հայտնության գիրքը, տեսնելով, որ իր ձեռքի տակ եղած հայերեն թարգմանության բնագիրը տարբերություններ ունի մեկնության մեջ բերվող տեղիների հետ (տե՛ս *Մեկնութիւն Յայտնութեան Աւետարանչին Յովհաննու*, արարեալ **ս. Անդրէի և Արետասայ եպիսկոպոսացն**

այս բնագիրը[1]: Այս նույն տարում, իր վկայությամբ՝ «մանուկ» հասակում «ուսման տենչանքով» շրջելով այս վանքերում՝ հիացմունքով տեսնում է նրանցից մեկում «հոռմեացի»՝ ֆրանկներ կոչվող վանականների առաքինազարդ միաբանությունն ու ճգնությունը, ծանոթանում նրանց՝ Ս. Բենեդիկտոսի սահմանած կանոնադրությանը: Կարդում է հունարեն բնագիրը, թարգմանել տալիս լատիներենից, մեկ այլ տեղ նորից գտնում հունարեն բնագիրը, որի ձեռագիրը կարողանում է տանել Հռոմկլա և թարգմանել տալ նույն Կոստանդինին[2]:

Մեծ հղացումների այն օժտվածությունը, որ դրսևորված է ամենավաղ շրջանի գործերից մեկում՝ «Մեկնութիւն սաղմոսաց»-ում, այսպիսով նրա ողջ կյանքի խտանյութն է: Այս բոլոր փաստերն ու ավանդույթները կրում են հոգևոր անվերջ փնտրտուքների, մտածվող մի ոգեղեն տարածքում միասնության երազանքների, ազատության երիտասարդ հոգու և վաղահաս ուսյալության դրոշմը:

Տարբեր ավանդույթների հետ շփման ընթացքում ձեռք բերած հայացքների ազատության արդյունքն է, ինչպես նշեցինք, «Ատենաբանութիւն»-ը[3]: Այն Լամբրոնացուն պատվիրել են գրել դեռևս 24 տարեկան հասակում Հռոմկլայում եկեղեցիների միավորման համար գումարվելիք ժողովների առիթով, որտեղ պետք է այն արտասաներ 32 եպիսկոպոսների առաջ[4] (Շնորհալու մահվամբ ընդհատված ժողովները վերականգնվեցին 1177-1778 թ.[5]): Այստեղ խոսելով

Կեսարու, թարգմանեալ ի յոյն բնագրէ և սրբագրեալ *Տ. Ներսէսի արքեպիսկոպոսի Տարսօնի Կիլիկեցւոյ*, Յերուսաղէմ, 1855):

[1] Տե՛ս **Ակինեան Ն.**, *Ներսէս Լամբրոնացի*, էջ 273-277:

[2] Տե՛ս *Սահման Բենեդիկտեան Վանաց*, Վենետիկ 1880, էջ 123: Հիշատակարանը տե՛ս **Ակինեան Ն.**, *Ներսէս Լամբրոնացի*, էջ 286-288, *Հայապատում*, Բ, 428-429, **Յովսեփեան Գ.**, *Յիշատակարանք*, Ա., 477-480: Ինչպես հայտնի է, հետագայում էլ Լամբրոնացու անմիջական առաջնորդությամբ հունարենից, լատիներենից թարգմանվել են մի շարք այլ երկեր:

[3] Այս երկի հասունությունը նշում է Ղ. Ալիշանը. «անսուտ փաստ ոչ միայն քաջարուեստ հռետորութեանն, այլ և անարուեստ՝ մանաւանդ թէ գերարուեստ շնորհացն աստուածայնոց, որովք աղցեալ՝ **մանկագոյն ինքն եղով ի Հարս այնր Ժողովոյ՝ ծերունեացն և հնագունից լեզու կայր և առաջնորդ**» (**Ալիշան Ղ.**, *Սիսուան*, էջ 87):

[4] Ըստ Ս. Սաատէթեանի՝ այն չի հնչեցվել (տե՛ս **Սաատէթեան Ս.**, *Ներսէս Լամբրոնացի*, էջ 222-225):

[5] Ըստ Ա. Բոզոյանի՝ ժողովը եղել է 1178 թ. (տե՛ս **Բոզոյան Ա.**, *Հայ-Բյուզանդական եկեղեցական բանակցությունների վավերագրերը՝ 1165-1178 թթ.* Եր., 1995, էջ 184): Ժողովների մասին տե՛ս նաև **Terian A.**, "To Byzantium with Love: The Overtures of St. Nerses the Gracious" *in Armenian Cilicia*, ***Hocannisian R., Payaslian S.****, eds.* UCLA Armenian Culture and History Series: Historic Armenian Cities and Provinces 7, Costa Mesa, 2008, pp. 131-151, **Boghos Levon Zekiyan**, "Un dialogue oecuménique au XIIe siéle: Les pourparles entre le Catholicos St. Nerses Shnorhali et le légat imperial Théorianos en vue de l'union des églises arménienne et byzantines" *Actes du XVe Conrès*

խաղաղության տաճարի կերտման մասին, Ներսես Լամբրոնացին եկեղեցիների միավորման անհրաժեշտության փաստարկները քննում է, ըստ էության, երեք ոլորտում՝ իմացական, բարոյական և քաղաքական[1]*։ Եվ կյանքի արդեն վերջին փուլում Լևոն Թագավորին գրված նամակում՝ ուղղված իր հասցեին ամբաստանությունների դեմ*[2]*, արտահայտում է «Ատենաբանության» առանցքը կազմող միտքը. «Է ինձ Հայն որպէս զԼատինացին, և Լատինացին որպէս զՀելլենացին, և Հելլենացին որպէս զԵգիպտացին, և Եգիպտացին որպէս զԱսորին»*[3]*. նրանք մեկ են Քրիստոսի մարմնի մեջ և չունեն որևէ առավելություն միմյանց նկատմամբ։ Լամբրոնացու ողջ կյանքն է սրա խորհրդանիշը. նա ունի, կարելի է ասել, որոշակի պաշտամունք* համաքրիստոնեական *ավանդույթների՝ լինի հունական թե լատինական, սրբակենցաղ նիստուկացի ու մատենագրական գանձարանների հանդեպ՝ լինի սա Անտիոքի հունադավան, թե*

---

international des Études Byzantines, vol. 4: *Histoire Communications,* Athens (Assoc. International des Études Byzantines), 1980, pp. 420-441, **Մուրադեան Պ.**, «Դաւանական հանդուրժողականութեան և ազգամիջեան համերաշխութեան գաղափարը ԺԲ-ԺԳ դարերի Հայաստանում» (տե՛ս **Մուրադեան Պ.**, *Կովկասեան մշակութային աշխարհը և Հայաստանը*, Պրակ Ա, Եր., 2008), էջ 319-341, և այլուր։

[1] Զմանրամասնելով դավանաբանական հարցերի քննությունը, միաբանական ժողովները հրահրած քաղաքական հայտնի իրադրությունները, նշենք՝ Լամբրոնացին իրական հակասություններ չի տեսնում ինքնին եկեղեցու, եկեղեցիների դավանաբանության մեջ, այլ միայն եկեղեցու և հերձվածների միջև (նշում է՝ հույն եկեղեցին տալիս է էությունը՝ որպես «երկու բնություն», հայ եկեղեցին՝ այդ էության սահմանումը՝ որպես «մարդ» և «Աստված». հունադավան եկեղեցու՝ երկու բնությանը հետևող «երկու կամք», «ներգործություն» արտահայտություններին, որոնք չի ընդունում հայ եկեղեցին, Լամբրոնացին չի անդրադառնում)։ Համաքրիստոնեական ծիսական փորձառության բազմապիսի ավանդույթների տարակերպություններում մեջ Լամբրոնացին տեսնում է միայն հարստություն. այն չպետք է որևէ կերպ խոչընդոտի եկեղեցիների միավորմանը։ Միաժամանակ, ինչպես տեսանք, Լամբրոնացին բոլորովին չի խորշում հարստացնել ծիսական կենցաղավարությունը այլ եկեղեցիների ավանդույթներով (այս նորամուծությունների բոլոր կետերը նշում է կյանքի գրեթե ավարտին Լևոնին ուղղված թղթի մեջ. **Ներսէս Լամբրոնացի**, «Թուղթ առ Լևոն», *Ատենաբանութիւն և Թուղթ և Ճառք*, Վենետիկ, 1838, էջ 236-237)։ Սա ձևակերպում է որպես հայոց մեջ խաթարված ավանդույթի վերականգնում։ Վերջինս՝ այս խաթարումը «Ատենաբանութեան» մեջ բացատրում է հայոց պետականության անկմամբ, թագավորության բացակայությամբ (Լևոնը դեռևս չի հռչակվել թագավոր) և հայերի տարագրությամբ (տե՛ս նաև ստորև)։ Բարոյական մակարդակում Լամբրոնացին խորապես խորշում է այն անհանդուրժողականությունից, որ ցուցաբերում են հայերը, հույները, այլ քրիստոնյաները միմյանց հանդեպ՝ հերձելով Քրիստոսի մարմինը, որի անդամներն են (**Ներսէս Լամբրոնացի**, *Ատենաբանութիւն և Ճառք*, Վենետիկ, Կալկաթա, 1851)։

[2] *Ղ. Ալիշանն այս երկն իր արվեստով որակում է որպես «կիկերոնական իմն ջատագովութիւն անձին» (Սիսուան*, էջ 91*)*։

[3] **Ներսէս Լամբրոնացի,** «Թուղթ առ Լևոն», *Ատենաբանութիւն և Թուղթ և Ճառք*, Վենետիկ, 1838, էջ 215։

«ֆրանկների» եկեղեցում, Կիպրոսի եկեղեցիներում թե Գրիգոր Լուսավորչի ճգնության վայրերում: Սրա առաջմղիչ ուժը նրա՝ մշակութային, իմացական ոլորտներում հնարավորինս մեծ «ծավալային» ընդգրկումների, սրանց՝ միմյանցով զտման, լավագույն հատվածների միաձուլումների տենչանքն է: Երկրորդ տեսլականը, որ ևս նրա հայեցումների առանցքն է և դարձյալ, թերևս, կապված է «տարածականության» նրա հակման հետ, թագավորության, արքունական սքանչելիության ու փառավորության միաձուլման պահանջն է, այս երկուսի՝ հոգևոր եզերքների և հոգևոր թագավորության նույնացման փորձը:

Այս ամենը չէր կարող իր ողբերգական հակադարձումը չունենալ Լամբրոնացու կյանքում, որի արտահայտությունն է վերոնշյալ ջատագովական թուղթն ուղղված Լևոն թագավորին՝ երբեմն Լևոնի դեմ զարմանալի համարձակ ամբաստանական շեշտերով և դառնությամբ լի: Այն ամփոփումն է թերևս իր ողջ կյանքի՝ իմացական թափանցումներով, մղումներով՝ եկեղեցիների միավորման հանուն քաղաքական, բարոյական և մշակութային-ճանաչողական ամրության, ինչպես ինքն է անվանում՝ Քրիստոսի մարմնի համար: Այն միավորումը, որ վեր է և՛ հայ եկեղեցու՝ իրեն ամբաստանող ներկայացուցիչների նեղմտությունից, և՛ բյուզանդական եկեղեցու ներկայացուցիչների ամբարտավան ու անզիջող կեցվածքից, ինչպես նրանց որակում է Լամբրոնացին կյանքի վերջին տարիներին Կ. Պոլիս այցելությունից հետո:

Ներսես Լամբրոնացին ստեղծագործական մեկուսացում է զգում դեռ երիտասարդ տարիներից, երբ Հռոմկլա այցելելիս իր հետ բերում է Պատարագի մեկնությունը՝ ժողովականների դատին հանձնելու, նրանց դիտարկումները լսելու համար, բայց իր այս գործը որևէ հետաքրքրություն չի շարժում. «Մի անգամ և երկիցս հանի զսոյն յատեան և ի ժողովս եպիսկոպոսաց և իշխանաց. և ոչ եղև պարապումն գոնէ ընթերցման կամ ունկնդրութեան»[1]: Լևոն Բ.-ին ուղղված թղթում գրում է. «Ջտաղանդս, զոր ունիմ առ իս ծրարեալ կայ և թագուցեալ»[2]:

«Մեկնութիւն սաղմոսաց»

«Մեկնութիւն սաղմոսաց» երկի[3] բնորոշ կարևորագույն երեք

---

[1] **Ակինեան Ն.**, *Ներսէս Լամբրոնացի*, էջ 36: Նույն կերպ Լամբրոնացին Լևոնին է ամբաստանում. «զի կարճամիտ էք գրոց բանի ունկնդրութեան… բանզի խնդրեցիք ի մէնջ բան… և ծանր եղև Ձեզ ընթեռնույն…», **Ներսէս Լամբրոնացի**, «Թուղթ առ Լևոն», էջ 206:

[2] **Ներսէս Լամբրոնացի,** «Թուղթ առ Լևոն», *Ատենաբանութիւն և թուղթ և ճառք*, Վենետիկ, 1838, էջ 207:

[3] Սրա առաջին ընդօրինակողն է, ինչպես նշեցինք, Սամուէլ կրոնավորը, ձեռագրի պատվիրատուն՝ Ներսէս Լամբրոնացին (տե՛ս *Մայր Ցուցակ հայերէն ձեռագրաց ի Վենետիկ*, Զ, Վենետիկ, 1996, աշխ. *Ս. Ճեմճեմեանի*, էջ 871-876): Ներսէս Լամբրոնացին արտագրել

հատկանիշներն են՝ ամբողջականությունը. ողջ սաղմոսարանը ներկայացվում է որպես միեղեն մտահղացք՝ հոգու աստիճանական փուլերին հարմարեցված, ավելի մասնավոր մակարդակում, յուրաքանչյուր սաղմոս տրամաբանորեն աղերսվում է իրեն նախորդող և հաջորդող սաղմոսների հետ, և վերջապես յուրաքանչյուր սաղմոսատող՝ իրեն նախորդող և հաջորդող տողերի հետ: Երկրորդ հատկանիշն է մեկնության նրբին, այլաբանական եղանակը՝ մտքի, համադրությունների բարդությունը, երրորդ հատկանիշն այս բարդությունն ուղեկցող պարզ, մատչելի լեզուն է: Վերջին երկու առանձնահատկությունները նշել են Լամբրոնացու այս երկին անդրադարձած գրեթե բոլոր մեկնիչներն ու ուսումնասիրողները[1]*:*

Ինչպես հայտնի է, Սաղմոսարանը ժամերգության՝ ծիսական օրվա հիմքն է և՛ թիվ ասվող սաղմոսներով, և՛ նրա խորհուրդների վրա վերաձևված կցուրդներով, շարականներով ու տաղերով. Նրա պատկերների վերախմաստավորման ու ոգեղենացման, նրա հարասությունների դաշտում են ճյուղավորվել այս հոգևոր երգերը: Ըստ էության, ծիսական որևէ տոնի՝ ասենք Համբարձման համար հարմարեցվող սաղմոսատողերը (լինեն դրանք այդ օրվա տարբեր ժամերին երգվող ալելուն, մեսեդին, թե առավոտերգը, որ տարբեր սաղմոսների տարբեր տողերից կցվող փոքրիկ համարներ են) կամ սրանց հարասություններից բխած շարականներն ու տաղերն արդե՛ն սաղմոսի մեկնություն են: Սաղմոսի պատկերներով այսպիսով հագեցած է հայեցողական վարժանքների հիմնական «տարածությունը»:

Լամբրոնացին որոշ մեկնություններում սաղմոսների բառահոսքերի մեջ

է տալիս իր այս երկը, զգուշանալով, որ սա էլ չարժանանա Պատարագի իր մեկնության միակ սկզբնագրի ճակատագրին, որ թուրքմենների ձեռքն էր ընկել: Սկզբում այն ընդօրինակում է Գէորգ կրոնավորը, այնուհետև՝ Սամուէլը, քանի որ Լամբրոնացին «փութացուցեալ իշխանական հրամանն զճանապարհն, որ առ ինքնակալն Հռոմայ թագաւորն Ալամնաց, ճանապարհակից էառ իւր զԳէորգ, և ինձ՝ Սամուէլի նուաստի, հրաման ետ զսկսեալն ի նմանէ աւարտել, զոր յօժարութեամբ յանձն առի և պինդ հաւատով ի փառս Աստուծոյ կատարեցի ի թուիս ՈԼԹ (1190)» (տե՛ս **Ակինեան Ն.**, *Ներսէս Լամբրոնացի*, էջ 132-133): Սամուէլ գրիչը «Մեկնութիւն սաղմոսաց»-ի վերջում է զետեղել Ներսես Լամբրոնացու կենսագրությունը:

[1] «Մեկնիչս ինքնակաց է. կը հետևի այլաբանական կամ խորհրդական դրութեան. առանց նկատի առնելու բառական կամ նիւթական Մեկնութեան սկզբունքը: Ինքնին կը խոստովանի իր հետևած ուղղութիւնը, երբ կը գրէ Յառաջաբանին մէջ… » (**Ակինեան Ն.**, *Ներսէս Լամբրոնացի*, էջ 135): Նույն բնորոշումն են տալիս Հայկազեան բառարանի հեղինակները՝ այն մեկնություն է «առաւել ըստ հոգևոր տեսութեան պարզ ոճով վայելչականաւ…» (նույն տեղում, էջ 141-142): Պետք է նշել, որ Ն. Ակինյանը, ինչպես ինքն է վկայում, չի ունեցել ձեռքի տակ Սաղմոսների՝ Լամբրոնացու մեկնության ամբողջական բնագիրը և գլխավորապես օգտվել է Մ. Չամչյանի՝ սաղմոսների մեկնության բազմահատոր աշխատությունից, որում Լամբրոնացուց ընդարձակ մեջբերումներ կան (նույն տեղում, էջ 135):

բոլորովին այլ արտացոլանքներ է վերհանում: Սա առհասարակ ողջ միջնադարի միակ նյութական և ոգեղեն հիմքն է՝ որպես խորհուրդների մոգական տարածքին նոր մի ձևով մերձենալու, այնտեղից «այլասացությունների», առեղծվածային համընկնումների նոր շղթաներ դուրս բերելու, «բանեղեն կաղապարները» հանելու և աստվածային Բանին մերձենալու կարողություն: Նման մեկնությունները չէին կարող չանդրադառնալ սաղմոսների բնագրի ընկալման վրա նաև ծիսական կենցաղավարության մեջ. երբ սաղմոսասացն ամեն օր աղոթում է այս բանաձևերով՝ ավելի ու ավելի մխրճվելով, «ճաշակելով» սրա իմաստային ծալքերի այլ խորքերը[1], տարածելով նոր «կրկնասաղմոսի» արձագանքներ այս մեկին զուգահեռ, մինչև մի օր սրանք իսկապես կդառնան «ներքին» մարդու օծումներ ու ճաշակումներ:

Մեկնության ձևակերպումները. Մեկնության տարբեր շերտեր

Լամբրոնացու մեկնությունն ունի բնագրի մեջ թափանցման տարբեր մակարդակներ: Բուն մեկնությանը, ըստ կատարվելիք աշխատանքի,

---

[1] Այս տեսակետից ուշագրավ է Լամբրոնացուն նվիրված Գրիգոր Սկևռացու «Ներբողեան»-ի մեջ պահպանված վկայությունը՝ Սկևռայի վանականները «հայցմամբ առաջի արկեալ խնդրէին զբացատրութիւն զաստուածիմաստ հոգերգողին նուագ՝ որ միշտ յեկեղեցւոջ սրբում աննուազ ձայնիւ պաշտի, ուպէս զի մի անբանաբար, ասեն, սաղմոսերգութիւնն ի մէնջ լինիցի, այլ լեզուոյ ընթացս լծակից և զմտացն կարասցուք առնել զօրութիւն… այսպէս և երջանիկս հայր՝ զաստուածային կաթն իմաստից ի մտաւորն ստնդիեցաց ծմլեալ տայր յարբումն վարդապետութեամբ հոգւոյն ծնելոց: Սկիզբն այնուհետև առնէր՝ ըստ բազմազեղն որ ի նմա Հոգւոյն շնորհի՝ գրել… զՄեկնութիւն Դաւթայն սաղմոսերգութեանն» (*Սոփերք Հայկականք*, ԺԵ, էջ 33-34. ըստ Սամուէլի հիշատարականի, ինչպես տեսանք, դարձյալ, Լամբրոնացին մեկնում է սաղմոսներն իր ուսուցչի խնդրանքով՝ նախ բանավոր, ապա գրի առնելով, բայց Սաղրոփի անապատի կրոնավորների համար): Այս գործն առաջին հերթին ուրեմն անձնական մտահայեցումներից զատ գրվել է գործնական նպատակներով և դրդապատճառներով: Սաղմոսների ծիսական կիրառությունը շեշտված է Լամբրոնացու՝ առանձին սաղմոսների մեկնությունների ավարտին, ուտեղ նա պատկերում է երկրային-երկնային համաբան երգեցողությունը, երկրայինների միացումը երկնային փառաբանությանը. «զի արժանի լիցուք ի ճշմարիտ ցնծութիւն հանդերձեալ կենացն յարազուարճ բերկրութեան սրբոցն պարու հաւասարել և փառս վերերգել Հաւր և Որդոյ և Սուրբ Հոգւոյն» (ՄՄ 1526, 474բ-475ա, Սղմ. Ջ-ի ավարտ), «Այլ մաղթեսցուք մարդասիրին Աստուծոյ աւճառաւ Միածնին արեամբ սրբել զմեզ և ի պար սպիտակազգեաց դասուցն, զոր ետես Յովհաննէս, եկեալ ի վշտաց մեծաց յերկնիցն հանգիստ խառնեալ, զի և մէք արժանի լիցուք երգել ընդ նոսին» (796ա), «զհրեշտակք և զմարդիկ մի եկեղեցի արարեր, և միաձայն երգով աւրհնութիւն քեզ ախորժեցեր, որք աղաղակեմք և ասեմք. Փառք…» (507 ա), «Յորում լիցուք արժանի զճշմարիտ փառսն ժառանգել յաննաւ խնդութիւնն պարել, երկնատրաց դասուցն երգակցել, յաւրհնաբանութիւն անուան նորին զբաղել շնորհաւք ողորմութեան իւրոյ»» (414 բ): Ողջ Սաղմոսարանի՝ որպես ոգեղեն մի երգարանի մեկնությունն էլ ավարտվում է իր հոգու քնարի՝ այս դավթյան տիեզերական գործիքին միացման ու փառաբանության չափածո աղոթքով (ՄՄ 1526, 852 բ): Այսուհետև բոլոր հղումները բերում ենք ըստ այս ձեռագրի՝ նշելով միայն էջը:

Լամբրոնացին ինքը տալիս է տարբեր բնորոշումներ՝ բավական վառ արտահայտություններով ու նկարագրապատկերներով: Նախնական բնագրի համար օգտագործում է պատյան (2ա), մարմնատեսակ ներածություն (3ա), նախագիծ հարացույցներ (2բ), մարմնական բարառնություն (822 ա), բառերով ծածկված իմանալի զորություն (27ա), առակների ծածկույթով խոսքի կարգի մեջ Հոգու ներգործությունների ցուցադրություն (197բ) արտահայտությունները, իր աշխատանքի համար՝ հոգեպես առնել և գրել աշխատասիրաբար (3ա), հոգեպես իմանալ և մարմնատեսակը նույնին փոխակերպել («**վեր**ածել». 2բ) կամ՝ մարմնատեսակն ուղղել հոգևորի (2բ), իմանալ «մեկնօրէն» (234 ա), մտքի «խուզողական» ընթացքով ներքին զորության [տարածքներ] ժամանել, (2բ) «հոգիացեալ» մտքով ... վերառաքվել (3ա), ոչ թե խոսքի պատկերը, այլ զորության խորհուրդն իմանալ (151 բ), ոչ պարզ խոսքի տեսությամբ, այլ **հեղաշրջմամբ** ուսանել (128 բ), նաև՝ պարզ **քննությունից** աներևույթի **հետաքննություն**, սաղմոսարանի քննության հոգևոր վերլուծություն (204բ), պարզ տեսությունից խորհուրդների կերպերի մեջ շրջագայելու համար հոգու փոխակերպություն (336ա), երգի երևելի կերպարանքն ու նաև նրանում ծածուկ խորհուրդը զանց չառնող քննության համար [հոգու, մտքի] զորացում (590 ա), պարզ տեսության աններդաշնակ խոսքերի՝ մտքի հավատի այլաբանության մեջ հաստատում, ուղիղ կարգի ներդաշնակում (107բ), և այլն և այլն:

Վերջին օրինակում ակնարկ կա այն մասին, որ սուրբգրային որոշ հատվածներ ինքնին, իրենց տառացի նշանակությամբ, անօգուտ են՝ «աններդաշնակ»: Ինչպես կտեսնենք, այս դեպքում Լամբրոնացին օգտագործում է «այլաբանություն» եզրը՝ երբ որևէ բարոյական, իմացության համար օգուտ չպարունակող հատվածը պետք է այլակերտել, այլախոսել՝ «այլաբանել» բառի ուղիղ իմաստով:

Մեկնությունը կամ հայեցողությունը բնորոշող ամենահաճախ հանդիպող արտահայտությունն է **«նուրբ»** բառը: Այս հատվածների քննությունը ցույց է տալիս, որ «նուրբ»-ը ևս ունի եզրույթի նշանակություն[1]. այն կիրառվում է միայն որոշակի նյութի՝ ամենաբարդ, նրբահայացություն պահանջող տեղինե-

---

[1] Հայ միջնադարյան մատենագիտական ցուցակներում հայտնի են «նուրբ գրեանք» անունը ստացած երկերը. սրանց մեջ մտնում են Փիլոն Ալեքսանդրացու, Գրիգոր Նյուսացու, Գրիգոր Նազիանզացու և այլոց այլաբանական մեկնությունները (տե՛ս **Անասյան Հ.**, *Հայկական մատենագիտություն Ե-ԺԸ դդ.*, Ա, Եր., 1959, էջ XI-XII): «Նուրբ» տեսությունն առհասարակ ենթադրում է աննյութ, ոգեղեն շերտերի, առավել նուրբ իրողությունների դաշտում բնագրերի քննություն. այս եզրույթի մասին տե՛ս **Вардазарян О.**, *Филон Александрийский в восприятии армянского средневековья*, Ер., 2006, сс. 81-115): «Նուրբ» հայեցողությանը վերաբերող հատվածներն այս ուսումնասիրության մեջ չենք ներառել:

րի վերաբերությամբ (հիմնականում Քրիստոսի բնության, մարդեղացման խորհուրդների քննության հատվածներում):

Ի տարբերություն վերը նշված այլաբանության և «նուրբ» տեսության, բնագրի մեկնության ամենապարզ մակարդակը ուղղակի համեմատությունն է: Այստեղ չկա բառի բուն իմաստով մեկնություն՝ այսինքն «թափանցման», «վերհանման» կամ բնագրի «հեղաշրջման» աշխատանք, պարզապես նախատիպը համադրվում է ավելի պարզ ու տեսանելի ոլորտից օրինակի հետ: Այս հնարանքին՝ առակատիպ օրինակի դիմելիս, Լամբրոնացին որևէ ձևակերպում չի տալիս. միայն առանձնացնում է տեղին մեկնվող բնագրից «զոր օրինակ» արտահայտությամբ:

Պարզ համեմատություն, առակատիպ օրինակներ. Ոճական առանձնահատկություններ

Հետաքրքիրն այն է, որ, որպես կանոն, այս դեպքում Լամբրոնացին գրեթե միշտ և բացառապես բերում է պալատական կյանքից օրինակներ՝ թագավորի և զինվորի, թագավորի և արքայազնի (Հայր-Քրիստոս): Երբեմն սրանք ներկայանում են սոսկ համեմատության ձևով, երբեմն՝ ծավալուն պատմությամբ միջնադարյան հեքիաթների մոտիվներով՝ պարզ լեզվով ու գունեղ պատկերներով: Երբեմն էլ վերաճում են արքունիքի, արքայական փառահեղ տեսարանների: Սա Լամբրոնացու պատկերային-ոճական համակարգի առանցքն է. բոլոր օրինակները ոգեշնչված են արքունի կյանքի, նիստուկացի դրվագներով՝ մատնելով նաև իր ազնվական ծագումը:

Լամբրոնացու մյուս ստեղծագործական-ոճական առանձնահատկությունը, ինչպես նշել ենք, ամենաբարդ և վերացական խորհուրդների՝ պատկերավորման, խտացման սահմանին նյութական շոշափելի տեսարանների վերածումն է: Այս իրողությունները գույն, ձև, հուզականություն են առնում միջնադարյան առակներ, զրույցներ հիշեցնող երկխոսությունների մեջ, որոնցով հագեցած են հեղինակի հայեցողությունները: Նման կերպ են հղացված իր ներբողները՝ հրեշտակների և մարդկանց, հրեշտակների և հրեշտակապետերի[1], Հոր և Քրիստոսի[2], Քրիստոսի և Սուրբ Հոգու երկխոսություններով[3]. այդպիսի ենթադրյալ երկխոսություններ կան և Պատարագի մեկնության մեջ (ստորև):

---

[1] «Բարեբանութիւն ներբողական գովութեամբ ի Համբարձումն Տեառնն Յիսուսի Քրիստոսի յերկինս», տե՛ս ***Սրբոյն Ներսեսի Լամբրոնացւոյ*** *Ատենաբանութիւն և Ճառք*, Կալկաթա, 1851, էջ 87-93:

[2] «Ներբողեան ասացեալ ի հրաշափառ գալուստ Հոգւոյն Սրբոյ», նոյն տեղում, էջ 103:

[3] «Ներբողեան ասացեալ ի հրաշափառ գալուստ Հոգւոյն Սրբոյ», էջ 112-115:

Արքունիք

Ողջ քրիստոնեական գրականության մեջ ամենաբանաստեղծական մեկնությունները ներկայանում են արարչության, տիեզերքի ծագերի և Աստծո փառաբանության տեսարաններում, որ կառուցվում են միևնույն սաղմոսատողերի շուրջ (Սղմ. ԺԸ 2-3. «Երկինք պատմեն զփառս Աստուծոյ, և զարարածս ձեռաց նորա պատմէ հաստատութիւն: Աւր աւուր բղխէ զբան և գիշեր գիշերի ցուցանէ զգիտութիւն» և այլն): Լամբրոնացու մոտ այս դեպքերում արարչությունը հառնում է որպես փառահեղ թագավորության *ցուցադրություն: Նա մանրամասնորեն նկարակերտում է այդ թագավորության հեքիաթային տեսիլները:*

Ավելին՝ արքայական փառքի, շքեղության ու վայելչության հանդեպ մարդու հակումն ու անհագությունը, փառասիրությունն իսկ **իռացիոնալ է. այն աստվածային հատկանիշ է (Աստծո «անհագությունը» նոր «տառածքների»՝ մարդու մարմնի գրավմամբ) և իր մեջ ամփոփում է երկնային փառքի կարոտը կամ սպասումը, նրան հասնելու կամուրջ է կամ նրա անհասությունից այստեղ ուղարկված նմանությունների մխիթարություն:** *Տարբեր կերպերով սա ներկայացված է այն սաղմոսատողերի մեկնություններում, որտեղ օրհնության,* **փառաբանության** *հորդորներ կան: Բանաստեղծական համեմատություններով հարուստ այս ներշնչված տեսարանները երբեմն վերածվում են տեսիլի շոշափելիության հասնող լուսեղեն բխումների: Ստորև ներբերում ենք այդ հատվածների հակիրճ վերաշարադրանքը նաև բնագրի անհասանելիության և բարդության պատճառով*[1]*:*

ԺԸ. 1. «Երկինք պատմեն զփառս Աստուծոյ, զարարածս ձեռաց նորա պատմէ հաստատութիւնս». Քեզ փառավոր են թվում ապարանքի՝ ոսկով օծված կամարները, նրանց (թագավորների) վրա փայլատակող պայծառ քարերը, ոսկե ծիրանու երանգների մեջ պատմուճանները, ճաճանչեղ քարերով և մարգարիտներով պսակված գլուխները: *Նայի՛ր երկնքից՝ ո՞ր թագավորը կարող է իր ապարանքներից այնպիսի կամար ձգել, նայի՛ր հաստատությանը, ո՞ր մարդկային հնարքը կարող է*

---

[1] Լամբրոնացու բնագրի վերաշարադրանքը փոքր տառատեսակով է: Սաղմոսների բնագրերն ընդգծված են թավ տառատեսակով: Մեկնության մեջ սաղմոսի բառերը կամ արտահայտությունները, ինչպես նաև սաղմոսների մեջ բանալի բառերը, որ մեկնության որոշակի ուղղություն են պայմանավորում, թավ և ուղիղ տառատեսակով են: Բնականաբար, Լամբրոնացու մեկնությունները վերաշարադրված են ամենաէական կողմերով (հատկապես այլաբանական մեկնության ծավալուն օրինակներում)՝ միաժամանակ հեղինակային բառերի պահպանությամբ, որպես հանգուցային կետերով ավելի «շոշափելի» «խտացված» բնագիր: Սրանք ուղեկցող եզրակացությունները, բացատրությունները և ազատ վերապատմությունը սովորական տառատեսակով են: Պարզ համեմատությունների հատվածում ուղիղ տառատեսակով են ընդգծված թագավորին ու արքունական կյանքին վերաբերող օրինակները:

այնպիսի ձեղուն զարդարել: Եվ եթե սա արտաքինն է, քո տենչանքի առարկա Աստծո բնակավայրերի ծածկույթը, ի՛նչ քեզ կպատահի, երբ անճառելի տեսությամբ ներքին վայրեր մտնես: Իմաստասեր մտքովդ անցի՛ր երկնքի տեսանելի գեղեցկությունից ներս. այսչափ աՀեղ մեկը, որ այն անջրպետել է, ո՞րքան [առավել] է սիրելի: Նայի՛ր նրա ձեռքի գործին՝ Հաստատությանը և տե՛ս գործերի բազմությունը, որ այդ պարսպի ներքո են խրախճանք անում՝ որքան դրանք աՀեղ են: Փոքրով մեծն իմացիր, օրինակով՝ ճշմարտությունը, երևելի իրողություններով՝ աներևույթ վայելչությունը զգալիով՝ իմանալին (134 ա):

Այլուր նշում է՝ Հեթանոսներն, Աստծուն չգտնելով, պեսպես աստվածների փառավորեցին՝ ի դեմս նրանց տեսնելով արարչին: Ինչպես եթե մեկը մտf արfունիf և, չկարողանալով ճանաչել թագավորին, զորականներից մեկին երկրպագի որպես թագավորի, թագավորը կների նրա ակամա անգիտությունը, ինfն առնելով երկրպագության շնորհը: *Այսպես և Աստված է ընդունում անգիտությունից այլ արարածներին տրված փառքը, որ գալիս-Հասնում է իրեն: Նույն օրինակը բերում է Սողոմոնի Իմաստության գրքի մեկնության մեջ:*

Իսկ թէ ի գիտութիւնն Աստուծոյ ոչ զօրեցին, յայտնէ զսոյն Պօղոս, թէ՝ ոչ Հաճեցաւ իմաստութիւնն Աստուծոյ մարդկան իմաստից գալ ի նորին ծանաւթութիւնն, այլ ի գործս ուղղեցան ներգործութեամբ Հոգւոյն, և առ աստուածպաշտութիւնն ձգտեցան ստերիւրմամբ: Որպէս ասէ Մաղաքիաս ի դիմաց Աստուծոյ. «յարևելից մինչև ի մուտս արևու փառաւորեալ է անուն իմ ի մէջ ազգաց, և յամենայն տեղիս մատչին խունկf անուան իմոյ և պատարագ Սուրբ, զի մեծ է անուն իմ ի Հեթանոսս, - Ասէ Տէր ամենակալ» *[Մաղ. Ա. 11]: Զի Հեթանոսքն զխունկսն ի դէմս կռոցն Արարչին իւրեանց ընծայէին, Նա ընդունէր, և որ ոչն էր Արարիչ, մնայր ունայն:* Զոր օրինակ, թէ վասն տգիտութեան nf ի մտանելն յարfունիս այլ ումէf երկրպագէ ի դէմս արfային, թագաւորն ընդունի անմեղադրելի մնալով տգիտին,, և նա պատկառէ յարfայէն, առ որ ձգտեցաւ պատիւն[3]»:

Սակայն բնական իմաստութեամբն թէպէտ և զարարիչն ոչ ծանեան, իշխեցին ի վերայ միմեանց և կարգս և աւրինադրութիւնս սաՀմանեցին: Եւ ի մէջ նոցա նստան թագաւորք ի գաՀոյս... Նոքա թէպէտև ոչ ծանեան զճշմարիտն արարիչ ինքնիշխան կամաւք, սակայն սա Հրաման տայ աւրՀնել զնա, զի նովաւ, ասէ, է թագաւորութիւնս ձեր... և զի աւրՀնեն սոքա զարարիչն իւրեանց, վկայէ Մաղաքիայ. «յարևելից մինչ ի մուտս արևու փառաւորեալ է, ասէ, Տէր ի մէջ ազգաց, և յամենայն տեղիս մատչին խունկf անուան իմոյ, զի մեծ է անուն իմ ի Հեթանոսս,- ասէ Տէր ամենակալ» *[Հմմտ. Մաղ. Ա. 11]: Այսինքն՝ զի Հեթանոսաց թագաւորք և դատաւորք իմաստունք փափագեալք գտանել զճշմարիտն Աստուած և ոչ կարացին... Ստացան ի նորա յանուն պէսպէս Աստուածս և փառաւորէին ի դէմս նոցին զարարիչն իւրեանց:* Ըստ որում nf մտեալ յարfունիս և ոչ կարացեալ ճանաչել զթագաւորն, միում ումէf ի զաւրացն երկրպագէ, որպէս նորա: Իսկ թագաւորն, ներեալ ակամա անգիտութեան, յի՛նfն առնու զշնորՀ երկրպագութեան» *[845 ա]:*

Լամբրոնացին ողջ տիեզերքն իր լուսատուների շնչավորմամբ պատկերում է արքունական շքեղ, պայծառ տեսարաններում:

Ճլե. 7-9. «Արար զլուսաւորս մեծամեծս միայն, զի յաւիտեան է ողորմութիւն նորա: Զարեգակն արար իշխանական տուընջեան, զի յաւիտեան է… Զլուսին և զաստեղս արար իշխանական գիշերոյ, զի յաւիտեան է…». *Արեգակը, լուսինը Աստծո ստեղծածն են և ոչ ինքնեղ աստվածություններ: Արարիչը մարդկանց սպասավորներին վայելուչ պայծառությամբ տեղադրում է երկնքում և սքանչելապես նրանցով հանդերձավորում օդը՝ որպես նրա պատմուճան: Եվ նրանց ճաճանչները նրբապես հեղվելով՝ լուսավորում են բոլոր արարածներին:* Ասես թագավորի տեսնես երկնքում, որ գլխին որպես թագ ունի վայելուչ արեգակը և որպես հակինթի քար իր լանջին՝ լուսինը, և ի սփյուռ տարածված նկարակերտյալ աստղերը՝ որպես մարգարտաշար: *Արեգակը երկրի վրա բարձրացող սքանչելի տվնջյան քար է, որ առաջ է գալիս որպես իշխան, որպես փեսա ցնծում է առագաստում, որպես հսկա խրոխտանալով իր ընթացքի մեջ մշակում է [երկիրը] հրի հեղումով, լուսավորում տարերքներին, բավարարում է բոլորին իր շողքերով, իր տապով, բարեկարգ ընթացքով հասնում է մինչև տղմերի խորություն (հղում Սղմ. ԺԸ. 6. «Յարևու եհար զխորան իւր և ինքն որպէս փեսայ, զի ելանք յառագաստէ իւրմէ»): Իսկ լուսնին արարիչը «տնօրինեց» ջահ լինել, գիշերվա իշխան, որ լույս է ստանում արեգակի փայլից, նրանից կենդանություն առնելով ու բոցավառվելով («խարոյկեալ»)… Աստղերը նման են երկնքում տնկված բուրաստանի, որ զարդարում են գիշերը և խիտ-խիտ միմյանց հանդեպ դասավորված լինելով՝ զվարճացնում հայեցողներին:* Իսկ մոլորակներն այս բազմության մեջ շրջում են և, որպես մունետիկներ թագավորի զորքի մեջ, հնչեցնում նրա հրամանը՝ աղաղակելով անբարբառ հնչմամբ *(792բ-793ա)*[1]:

Ճլե. 2. «Խոստովան եղերուք Աստուծոյն աստուծոց, զի բարի է, զի յաւիտեան է ողորմութիւն նորա: Խոստովան եղերուք Տեառն տէրանց…». *այս սաղմոսատողի մեկնության մեջ Թագավորը, նրա արքունիքը հառնում են երկրային ճոխության և սրա առատությունից լուսեղեն երկնային երանգների փոխակերպվող տեսիլներում՝* ինչպես ես արքունիք մտնելով տեսնում ոսկու ու քարերի աթոռով, շքեղաշուք ծիրանիով, ճառագայթարձակ թագով, երանգներով քարերով, հեզահայաց, գեղուղեշ, հասակեղ, սքանչագեղ, քաղցրաբարբառ թագավորին, նրա դասերը՝ շքեղազարդված մետաքսազգեստ կերպասներով, շուրջանակի նկարված ոսկե

[1] Տիեզերական ազդարարման պատկերը հայտնվում է Անանիա Նարեկացու «Սակս բացայայտութեան թուոց» մեկնության մեջ (տե՛ս *Մատենագիրք Հայոց*, Ժ, Անթիլիաս-Լիբանան, 2009, էջ 440-441): Տիեզերական խոսքի, տիեզերական գրերի տեսության մասին՝ Հովհան Ոսկեբերանից, Հաճախապատում ճառերից մինչև Առաքել Սյունեցի, տե՛ս **Թամրազյան Ա.**, «Պլատոնի տեսության վերաիմաստավորումը քրիստոնեական ավանդույթում. Մարդը տիեզերքի անձայն խոսքի՝ տիեզերական օրհներգության արտացոլանքներում» («Մարդու կազմության տեսության վերաիմաստավորումը հայ միջնադարյան մեկնողական ավանդույթի մեջ», *Էսսեներ ու ուսումնասիրություններ*, Եր., 2013, էջ 267-284):

թելերով: *Եթե մարդը տեսներ այս բոլոր պաճուճազարդներին, որ փառաբանում են Թագավորին, ինքն էլ կմիանար նրանց (791ա-բ):*

Թագավորի պալատների՝ հանդերձյալ երկնային կյանքի արտացոլանքների նկարագրություններում Լամբրոնացին ներկայացնում է հոգու փուլերը. արթնացումը, Աստծո գործերով սքանչացումը, այնուհետև հոգևոր աչքերով իրեն՝ Աստծուն տեսնելն ու զարհուրելը և ներքին տարածքներ՝ պալատ մտնելով՝ նրա խորհուրդների ճաշակումը:

ԾԺԸ. 129. «Սքանչելի են վկայութիւնք քո, վասն այնորիկ քննեաց զնոսա անձն իմ...». երբ մեկը մտնում է թագավորի մոտ, որ իրեն ճաշի է հրավիրել, նախ տան վայելչությամբ է սքանչանում, և ապա, երբ թագավորն իր հետ գահին է նստեցնում, անում է նրա մեջ երկյուղը: Իսկ թագավորն իր թագը դնում է աղխատի գլխին, այնուհետև պեսպես կերակուրներ հրամցնում: Եվ որքան աղխատն ուտում է, այնքան ճանաչում է արքայի հանդեպ աստիճանաբար աճող իր սերը *(որքան խորհում ենք հանդերձյալ բարիքների մասին ու հոգևոր սնունդ առնում, այնքան ավելի ու ավելի է աճում մեր մեջ սերը. 725 ա):*

ԻԶ. 9. «Մի դարձուցաներ զերեսս քո յինէն և մի խոտորիր բարկութեամբ ի ծառայէ քումմէ». *Սաղմոսասացը հոգու աչքը վեր բարձրացնելով ու իր խնդրանքի համաձայն նրա անճառ փառքը տեսնելով՝ խնդրում է երես չդարձնել իրենից:* Այդպես ոմն մեկը, լսելով թագավորի անունը, կարծում է, թե նա դյուրահասանելի է մյուս մարդկանց պես և ընթանալով նրա հետ խոսելու՝ տեսնում է պատվի առավելությունը, սքանչանում ու զարհուրում իմքն իր մտքում *(187ա-188ա):*

Լամբրոնացին վերջին երեք՝ օրհնաբանական սաղմոսներն ու դրանց հերթագայումն անգամ բացատրում է Թագավորի փառաբանման սկզբունքով:

*Թագավորին փառաբանելիս նախ նրա «արտաքին» կարողություններից են խոսում՝ իշխանության տակ գտնվող գավառներից, քաղաքներից (ԾԽԸ), այնուհետև՝ նրա գործերից ու հաղթանակներից (ԾԽԹ), վերջում հասնելով «ծայրագույն» փառաբանությանը՝ վայելուչ հասակին, գեղեցիկ դեմքին, բարքերին (ԾԾ): Դավիթը նախ ցույց է տալիս Աստծո իշխանությունը՝ երկրային և երկնային բնակիչներին (**ԾԽԸ. 1-4.«Աւրհնեցէք զնա ամենայն հրեշտակք... արեգակն և լուսին, ամենայն աստեղք և լոյս...»** և այլն), այնուհետև անցնում է նրա գործերին՝ եկեղեցու կերտմանը, մարդկային փրկագործությանը, նրա սրով թշնամիների հաղթանակին, Թագավորի արյամբ փրկվելով նրա արքունիքում «նոր» եղանակների հնչեցմանը (**ԾԽԹ. 1. «Աւրհնեցէք զՏէր յաւրհնութիւն նոր»**): Եվ ամենազոր (ԾԽԸ) ու սքանչելագործ (ԾԽԹ) Թագավորի գովաբանությունից հետո հասնում է նրա անձի վայելուչ պայծառությանը, զորությանը, հաստատությանը (**ԾԾ. 1. «Աւրհնեցէք զԱստուած ի սրբութեան նորա... աւրհնեցէք զնա հաստատութեան ի զաւրութեան նորա»**. 849բ-850ա):*

Երկրային փառքը՝ որպես երկնայինի նախատիպ, նրան հասնելու միջոց և նրա կարոտից մխիթարություն

Մարդը սիրում է փառք և ճոխություն, որն իրեն հիշեցնում է հանդերձյալ քաղաքի ճոխությունը. *Լամբրոնացին նշում է՝ բնությամբ մարդը բարեսեր է, վայելչասեր և փառասեր, պայծառասեր: Այս ցանկությունների տռչորումից նա պատվեց ոսկին, հագեցավ արծաթով, նրան սիրելի են պայծառ քարերը, նա ստեղծում է պեսպես շինվածներ, պաճուճում զգեստները: Մարմնի անհրաժեշտությունից չէ այս լրումը, այլ բնությամբ փառքի ու պայծառության սիրուց: Հոգին զվարճանում և բերկրում է՝ տեսնելով զարդերը, օրենքների բարեկարգությունը. Աստված այսպես է մեզ ստեղծել, որպեսզի փափագենք հ՛ր բարեկարգությունն ու վայելչությունը: Իր հանդեպ հույսի կարոտը Քրիստոսը լցնում է կյանքի գեղեցկությամբ՝ տալով ամենայն բարիք՝* փառք, իշխանություն, զարդերի գեղեցկություն, երգերի քաղցրաձայնություն, սիրելիների կենակցություն, խոսելու և լսելու հաճույք («հեշտութիւն»), կյանքի հարակայություն, ցնծության մշտնջենավորություն, *որ մարդիկ փափագել են կենցաղում: Այս բոլոր բարիքները, և շատ ավելիները այնտեղ են լինելու. ամենայն իր, որ այստեղ ցանկացար, քո քավիչ Քրիստոսը տալու է քեզ: Այդպես Հովհաննես ավետարանիչը ևս քաղաքի օրինակով է նկարագրում իմանալի կյանքն ու վայելչությունները (585ա-բ. տե՛ս նաև՝ 481բ-482ա, 599 ա, 639ա*[1]*):*

Արքունական աստիճանակարգություն

Արքունի պատկերներում են ոգեշնչվում եկեղեցու ծիսական արարողակարգերը: Ինքը՝ Քրիստոսը բերել է Թագավորի արքայության օրինակը («Նման է արքայութիւն երկնից առն Թագաւորի, որ առնիցէ հարսանիս», կամ՝ «Յայնժամ նմանեսցի արքայութիւնն երկնից փեսայի և հարսին, որոց կուսանքն ելին ընդառաջ»)՝ որպես հոգևոր բարձրագույն կարգերի զգալի նախօրինակ («Խորհրդածութիւնք», էջ 33): Եկեղեցին՝ երկնավոր արքայի որդու սպասումով, ըստ երկնային քահանայապետության բարեզարդում է իր պաշտոնյաների աստիճանները, ինչպես մեկը, լսելով թագավորի որդուն հարսնանալու մասին, ըստ թագավորական ապարանքի պաճուճում է իր առագաստը (*նույն տեղում, էջ 80): «Խորհրդածութիւնք ի կարգս եկեղեցւոյ» գրվածքում եկեղեցու սպասավորությունը, աստիճանները Լամբրոնացին բացատրում է պալատական կանոնակարգի օրենքներով: Աղոթքը արքունիք ներկայանալն է (Աստծո տուն՝ եկեղեցի)՝ Թագավորի առաջ կանգնելը, մատուցվող պատարագը՝ մեծ պալատական հանդիսարան: Պալատական օրենքներով վերաձևվում է եկեղեցին. Լամբրոնացին աշխարհիկ և հոգևոր իշխանությունների մի շարք համեմատություններ է անում: Այստեղ է թերևս գծագրվում Լամբրոնացու մե-*

---

[1] Հմմտ. նաև **Ներսէս Լամբրոնացի**, *Մեկնութիւն Սողոմոնի Իմաստութեան*, էջ 202, 204:

ծագույն բաղձանքը, գուցե ողբերգությունը՝ մեծ հոգևոր թագավորության տեսլականը: Եվ նրա մշակութային ընդգրկումները, դեգերումները, ամեն ինչի մեջ ու անընդհատ գծագրվող արքունի հանդիսարանի պատկերները (երբեմն կայսերական շքեղության չափերի, երբեմն ասպետական փոքրիկ իշխանությունների ծավալի հասնող) այդ ընդգրկուն մշակութային կամ միջմշակութային տարածքի հոգևոր վերակերտման փորձեր են:

Պալատ-եկեղեցի. Թագավորի տերության զորությունը ողջ աշխարհի վրա է տարածվում, բայց նրա փառքի ինքնությունը պարփակված է պալատի մեջ. բոլորն այնտե՛ղ պետք է իրեն երկրպագություն մատուցեն: *Աստծո նախախնամական զորությունը ևս բոլորի վրա է, սակայն ինքնության փառքն ամենուր չէ, այլ միայն իր տանը: Այստեղ,* ինչպես թագավորի տաճար, մուտք ունեն բոլորը՝ և՛ մտերիմ ծառաները *(բարեպաշտները),* և՛ օտարները *(չարագործները), բայց խորհրդական ժամին առանձնացվում են մտերիմները, իսկ մյուսները՝ դուրս հրավիրվում (տե՛ս նաև «Խորհրդածութիւնք», էջ 30, 39):*

Պալատական արարողակարգ-պատարագ. արքունիքում նախ իշխանները ժողովրդին հաղորդում են արքայի կամքը՝ ըստ պատվի ու աստիճանի և ապա՝ նրա՛ խոսելու ժամանակ, համակ լռություն է տիրում, և թագավորի խոսքը յուրաքանչյուրի խնդիրքի վերաբերյալ վճիռ է կայացնում: *Քրիստոսի կայանում խոսում են նրանից պատված, նրա կամքը մեզ հայտնող իշխաններն ու հազարապետները՝ մարգարեներն ու առաքյալները, այնուհետև սարկավագի հրամանով լռություն է տիրում, և բոլորի փրկիչը սոսկալի ու ուրախարար ավետարանական հրամաններն է արձակում: Այսպես է բարբառում մեր քաղցրալուր ու հեզ թագավորը՝ ավետիսներով զվարճացնելով և տրտմության ծանրությունը թեթևացնելով, ուղղելով ու մխիթարելով բոլորին:* Բայց թագավորը ժողովրդի բազմությունը տեսնելուց, նրա խոսքը լսելուց հետո պետք է խորհրդածի՝ մեկը պատմել է, թե ավազակներն ասպատակեցին աշխարհի այս կողմը *(իմա՝ ասպատակեց չարը՝ գերելով միտքը շնության, սպանության և այլն),* մեկ ուրիշը թե՝ մեր աշխարհի հողերն այս տարի պտուղ չտվեցին՝ սովահար թողնելով մեզ *(իմա՝ չարքը բարեպաշտության բույսերը տարատեսակ փորձանքներով խորշակահար արեց),* ոմանք վեճի և հակառակության մեջ են և իրենց իրավունքն են խնդրում թագավորից: Այս բոլորին հասարակական հավաքույթի ժամանակ լսում է թագավորն ու մխիթարում, այնուհետև ոչ մտերիմներին հրամայում դուրս բերել, և, հավաքելով իր խոհական իշխաններին, սկսում է խորհուրդ անել իր գավառի փրկության, սովից ազատելու, իրավունք ու խաղաղություն հաստատելու մասին: *Այդպես նաև սարկավագը՝ Աստծո հավատարիմ ծառան ու հրամանատարը բարբառում է՝ ո՛վ ժողովուրդ, այժմ թագավորի խորհուրդ անելու ժամն է, և շատերը ձեզանից անկարող են տանել նրա իմաստների զորությունը (Նույն տեղում, էջ 33-37. «երախայից» պատարագի ավարտի հատվածն է, որ ներկայացնում է իր ուզած երկխոսության ձևով):*

Իշխաններ-եկեղեցու սպասավորներ. *Լամբրոնացին եկեղեցու սպասավորների և*

աշխարհիկ իշխանների համադրության մի շարք գործնական օրինակներ է բերում։ Սրանք համեմատություն-մեկնություն չեն, այլ իշխանության, նրա գործառույթների, այս երկու իշխանությունների միավորման սոսկական նկարագրություն, մեկը մյուսով ուղղելու խրատ։ Այստեղ շեշտված է, ի դեպ, ինչպես «Ատենաբանության» մեջ, հոգևոր և «մարմնական» իշխանությունների կապը, մեկի բացակայության դեպքում մյուսի անկումը՝ Հայաստանի աղետների պատճառը[1]։ *Վերոնշյալ օրենքներով են առաջնորդվում բոլոր քրիստոնյա ազգերը, նշում է, բացի մեզանից, որ թշվառ վիճակում ենք։ Այդ պատճառով այլ ազգերի՝ հոգևորով ամրափակված «մարմնական» իշխանությունը հաստատուն է մնացել, մինչդեռ մերը՝ հոգին մարմնին լծակից ու նեցուկ չունենալով, օրըստօրե քանդվել է և շարունակվում է քանդվել (նույն տեղում, էջ 58)։ Ամենուր Լամբրոնացին մեր աղքատացած ծիսակարգերը ևս բացատրում է թագավորության տևական բացակայությամբ։ Հետաքրքիր է հատկապես իշխանիկի աստիճանական կրթության և եկեղեցու «մանուկ» սպասավորի հոգևոր փուլերի համադրությունը[2]։*

Բազմաթիվ են սաղմոսների մեկնություններում համադրությունները թագավորի, նրա հատկանիշների հետ, որ խմբավորել ենք ըստ գործառույթների։

---

[1] Պատարագի մեկնության մեջ բերվող օրինակներն են՝ աբեղա – երկրագործ, քահանա – թագավոր (նույն տեղում, էջ 53)։ Եպիսկոպոս – իշխան. վերջինի պես նա մարդկանց խաղաղությունն ապահովելու համար միշտ պետք է իր ենթակայության տակ գտնվող քաղաքում լինի (էջ 57)։ Իշխանը միայնակ ամենը չի կարող անել, ունի պաշտոնակիցներ (եպիսկոպոսի աթոռակից քահանաներ). ոմանք նրա հրամաններն են հրապարակում (սարկավագներ), մյուսները՝ դռները պահպանում (կիսասարկավագներ), և այլն՝ յուրաքանչյուրն ըստ իր կարողությունների՝ միաժամանակ հավասարապատիվ լինելով մյուսների հետ (էջ 59)։ Կամ՝ իշխանը (եպիսկոպոս) բնակվում է թագավորի ապարանքում (եկեղեցում) և ամենքի կողմից նրա փոխարեն մեծարանքի արժանանում։ Կամ՝ քննում է բոլոր մարդկանց՝ ով է գող, անհնազանդ կամ ապստամբ (եպիսկոպոսը քննում է Աստծո դեմ ապստամբողներին և հոգածությամբ ուղղում)։ Առանց իշխանի քաղաքն «ըստ մարմնի» խաղաղություն չի կարող ունենալ, և առանց եպիսկոպոսի՝ «ըստ հոգու»։ Իշխանը վերակացուներ է ուղարկում գյուղեր, եպիսկոպոսը վանքեր՝ սարկավագներ ու երեցներ (էջ 58)։

2 Արքունական ծագմամբ մանուկին նախ սովորեցնում են սպասավորել թռչուններին ու շներին, այս կրթությունը ստանալուց հետո՝ ոտքի լինել նրանց առջև, ովքեր նստում են, այնուհետև՝ իշխանի կապարճակիր լինել և նրա բաժակի սպասավոր, այս ամենից հետո միայն՝ ձիավոր, որով իշխանների կարգին է հավասարվում։ Եպիսկոպոսն էլ օրինակ պետք է վերցնի մարմնական իշխանից՝ որևէ մեկին նախ եկեղեցու դռան սպասավոր նշանակելով, այնուհետև՝ խաչի զենքը ձեռքին դնելով և սարկավագ կամ սեղանի ու տերունական բաժակի սպասավոր դարձնելով, հասակը հասնելուն և իմաստության զարգանալուն պես նոր միայն քահանայության աստիճանին արժանացնելով։ Ո՞վ է տեսել, որ մանուկը, ինչպես եկեղեցու մանկահասակ քահանաները, ձի նստի և զենք ու զրահ կրի, ո՞վ է տեսել, որ իշխանները նրան պատգամավոր ուղարկեն, երբ բավարար խելք չունի դեռևս և դյուրավ կարող է խաբվել, իսկ մենք՝ մանուկներս, ոչ մարդուց մարդու, այլ մարդուց Աստծու մոտ ենք գնում՝ որպես պատգամախոս, առանց խորհրդակցության համար բավարար ուշիմություն ունենալու կամ նրա կամքը հասկանալու ունակ լինելու (նույն տեղում, էջ 60-62. հետաքրքիր է, որ այստեղ խոսում է իր կենսագրության փաստի դեմ)։

Թագավորի օրինակներ

1. Աստծո՝ թագավորի հետ հետ երկխոսություն, դիմելաձևեր

Գրեթե ամեն անգամ, երբ սաղմոսի մեջ Դավիթը հայցում է Աստծո ունկնդրությունը, Լամբրոնացին բերում է թագավորի մոտ մտնելու օրինակը. այս դիմելաձևերն իրեն հիշեցնում են պալատական կենցաղավարությունը:

1. ԾԴ. 2. «**Ունկն դիր**, Աստուած, աղաւթից իմոց և մի՛ անտես առներ զխնդրուածս իմ»:

2. ԺԳ. 17. «**Լուր**, Տէր, ձայնի աղաւթից իմոց»:

3. ՃԱ. 1. «Տէ՛ր, **լո՛ւր** աղաւթից իմոց, աղաղակ իմ առ քեզ եկեսցէ , **մի՛ դարձուցաներ զերեսս** քո յինէն»:

4. ՁԵ. 1. «**Խոնարհեցո՛**, Տէ՛ր, **զունկն** քո և **լո՛ւր** ինձ, զի աղքատ և տնանկ եմ ես»:

5. ԻԷ. 1. «**Լո՛ւր**, Աստուած, աղաւթից իմոց յաղաչելս» :

6. ԻԶ. 9. «Մի դարձուցաներ զերեսս քո յինէն և մի խոտորիր բարկութեամբ ի ծառայէ քումմէ»:

7. ԻԷ. 1. «Առ քեզ կարդացի, Աստուած իմ, **մի՛ լռեր յինէն**, մի երբէք լռիցես յինէն. զի մի նմանիցեմ այնոցիկ, որ իջանեն ի գուբ»:

8. ԻԱ. 23. «Պատմեցից զանուն քո եղբարց իմոց, ի մէջ եկեղեցեաց աւրհնեցից զքեզ»:

Բոլոր այս հատվածները մեկնվում են այլևայլ նրբերանգներով, բայց ընդհանրական մոդելը հետևյալն է՝ քանի որ Աստված ամենատես է և ամենալուր, ուրեմն այս դեպքերում սաղմոսասացը խնդրում է ոչ թե լսել, այլ բարեհաճությամբ, «քաղցրությամբ» լսել (եթե թագավորը քաղցրությամբ է նայում, հայտնի է դարձնում, որ անսաց խնդրողին): Այնուհետև՝ թագավորի մոտ մտնողը նախ թույլտվություն է խնդրում, ապա դիմում:

Բերենք մի քանի օրինակ.

ԻԷ. 2. «Լուր, Տէր, ձայնի խնդրուածաց իմոց յաղաչել ինձ առ քեզ». այս սովորույթը և մարդկանց մեջ ենք տեսնում. գալով թագավորի առաջ նախ ունկնդրություն են հայցում, ապա համարձակություն առնում խոսելու: Աստված ամենահայաց բնություն ունի, ուրեմն այստեղ խնդրում է լսել վշտակից կամքով (368ա):

ՃԼԹ. 7. «Ունկն դիր, Տէ՛ր, ձայնի աղաւթից իմոց». ոչ միայն ասում է «լսիր», քանի որ Աստված ամենալուր է, այլ «լսելով կատարիր» աղաչանքս, քանի որ թագավորների սովորույթն է՝ երբ քաղցրությամբ են լսում, իրագործում են հայցողների մաղթանքները (810 ա):

«Առ քեզ, կարդացի, Աստուած իմ. մի՛ լռեր յինէն, զի մի երբէք լուեսցես յինէն, զի մի նմանիցեմ այնոցիկ, որ իջանեն ի գուբ» (հմմտ. ԻԷ. 1. «... մի երբէք լռիցես յինէն. զի մի նմանիցեմ այնոցիկ, որ իջանեն ի գուբ»). Դավիթը մարմնապես կերպավորում է խոսքը: Ինչպես երբ մեկը թագավորի հետ խոսում է հայցելով, եթե

թագավորը պատասխանի, իր խնդրանքին ընդունելու նշան ցույց կտա, իսկ եթե լռի, հայտնի կդառնի, թե չընկալեց ասվածը, *նույնպես Դավիթը խնդրում է իր աղաչանքներն ընդունելու նշան տալ ներքին մարդու տարածքներում պատասխանի քաղցրությամբ: Այդ պատասխանը մարդ լսում է հավատի ականջներով:* Ինչպես թագավորի մոտ մտնողը ամոթի է մատնվում վերջինիս երեսը դարձնելու դեպքում, իսկ քաղցրությամբ նայելիս մխիթարվում ունկնդրված լինելու հույսով, *այնպես ներքին մարդու տարածքում հոգին Աստծո հաճությունն այնժամ է զգում, երբ Աստված ներգործում է սրտի վրա մխիթարության զգացումով: Սրանից է մարդն իմանում, որ աղոթքն ընդունելի եղավ (189բ):*

ԾԴ. 2. «Ունկն դիր, Աստուած, աղաւթից իմոց և մի՛ անտես առներ զխնդրուածս իմ». *այս է խնդրում* ***մարմնական բարառնությամբ.*** *Աստված ասում է՝ մերձավոր եմ ես և ոչ հեռավոր, բայց ձեր մեղքերն են անջրպետ իմ և ձեր միջև, այս միջնորմի մասին իմանալով է մարդն ամաչում ու խնդրում ունկն դնել,* ինչպես մեկը, ով թագավորի առաջ է կանգնում, նախ ունկնդրություն է խնդրում, ապա իր պաղատանքն ասում, որպեսզի թագավորը քաղցրությամբ լսի *(330բ. տե՛ս նաև 574 բ, 154բ, 493 ա):*

2. Թագավորի փառք.

*Մյուս տիպական խումբը բնականաբար փառաբանության և փառքի տեսարաններն են: Ինչպես նախորդ մեկնությունները կապված են «***լո՛ւր, Տէ՛ր***»,* *«***ո՛ւնկն դիր***» և այլ նման դիմելաձևերով սաղմոսատողերի, այնպես Թագավորի փառավորման տեսարանները՝ «***վասն անուան քո***, Տէր», «***փառք***», «***մեծ է Տէր***» և նման արտահայտություններով, ինչպես նաև* **ողորմություն** *հայցող սաղմոսատողերի հետ:*

Ըստ սաղմոսի՝ տարբերակվում են այն ատրիբուտները, որոնցով փառավորվում է Թագավորը. ա. իր տարածքների ընդլայնումով (մարդեղացում՝ մարմնի «հողերի» գրավում կամ նորանոր մարդկային հոգիների դարձի բերում), բ. իր ենթակա արարածների պես-պես վայելչությամբ ու խնամքով, գ. նրանց պես-պես պարգևատրումներով և, ըստ սրա՝ նրանցից տարատեսակ փառաբանության արժանանալով. դ. նրանց՝ աղքատների, անարժանների հանդեպ պես-պես ողորմածությամբ ու գթությամբ, ե. այս բոլորի խտացումն է, ըստ էության, խոնարհության՝ մեծագույն զորությունն ունենալով այդ զորությունից հրաժարման՝ Թագավորի՝ սպասավորին ծառայելու կարողությունը:

Բոլոր այս օրինակներում շեշտված է մի հանգամանք՝ Թագավորը ոչնչի կարիք չունի, և ուրեմն այս ամենը ավելացնում է միայն Ի՛ր փառքն ու նրան փառաբանելու առիթները (անարժան մարդն իր փրկությամբ ևս որևէ մաս չունի այդ փառքից):

ա. Աստծո շնորհ, գթություն

Ծ. 1. «Ողորմեա՛ ինձ, Աստուա՛ծ, ըստ մեծի ողորմութեան քում և ըստ բազում

գթութեան քում». փառավորության ճոխությանն է ծառայում թագավորի շնորհների բազմազանությունը. թագավորը տարակերպ է խնամում իր կալվածfները՝ ըստ սրանց առանձնահատկությունների։ *Աստված օգնում և շնորհներ է բաշխում նույնքան բազմազան, ամենքին իր մեջ պարունակելով նախախնամում է և յուրաքանչյուրին մատակարարում ի՛ր օգտակարությունը, քանի որ յուրաքանչյուր ոք ո՛չ միադիմի ճանապարհով կարող է վայելել այս շնորհները։ Որքան բազում են մարդկանց՝ դեպի առաքինություն տանող ճանապարհները, այնքան զանազան է նրանց վրա Աստծո գթությունը. արդարինը՝ ըստ իր արժանիքների, մեղավորինը՝ ըստ իր, իմաստունին, իմաստակին, խիստ ժուժկալին ու չափավոր ճգնողին, ողորմածին ու ողորմության կարոտին՝ յուրաքանչյուրին իրեն համապատասխան գթություն է պարգևվում, և որևէ մեկը չի անտեսվում։ Այսպես է Թագավորը վարում իրեն վիճակված աշխարհը (320 ա)։*

ՃԶ. 8. «Խոստովան եղիցին Տեառն* ողորմութեանց *նորա սքանչելեաց նորա որդիք մարդկան». երբ թագավորը պարգև է բաշխում զորfին, ոչ թե մի, այլ զանազան է ընծաներ է տալիս, և յուրաfանչյուրի համար առանձին շնորհակալության արժանանում։ *Սաղմոսում էլ հերթականությամբ գոհություն է հայտնվում ըստ տարբեր պարգևների (616 ա)։*

ՀԸ.9. «*Աւգնեա՛ մեզ, *Աստուա՛ծ, փրկի՛չ մեր, վասն մեծի փառաց անուան քո». թագավորը փառավորվում է ոչ թե իր որդուն կամ մեկ այլ հաղթանակածի մեծարելով, fանի nr նrանf առանց այդ էլ արժանի են սրան, այլ աղfատի՛ն գթալով ու պատվով մեծարելով: Այժմ պաշտոնյաները (*հրեշտակները*) ավելի են գովաբանում թագավորի (*Աստծո*) գթությունը՝ տեսնելով իր ողորմությունը բարուց աղfատացածի, այլ ոչ բարիfի մեջ փարթամացածի հանդեպ *(464բ-465 ա)*:

***ՀԳ. 21. «*Մի՛ դարձցի *տնանկն ամաչեցեալ, [այլ] աղքատք[ն] և տնանկ աւրհնեսցեն* զանուն fn»**. եթե ըստ իմ կաշառfի ընդունի ինձ թագավորը, սա կլինի կաշառfի, այլ ոչ թագավորի շնորհը: *Տնանկ և առաքինության փարթամությունից զուրկ ու աղքատ մարդկային ազգը չի կարող հարստանալ՝ շուրջբոլորը բազում հզոր կողոպտիչներ ունենալով։ Աստված մեր գործերի գոհաբերությունը չի պահանջում, այլ Քրիստոսի շնորհների հանդեպ հավատ. սա է մեր հարստությունը։ Վիշապից կողոպտված աղքատները պետք է օրհնեն նրա անունն ու փրկվեն և չշրջվեն Աստծո երեսից ամոթով (443բ-444ա)։*

ԻԴ. 11. «*Վասն անուան fn, *Տէ՛ր, քաւեա զմեղս իմ». ծառան պատգամ է ուղարկում թագավորին և պարգև խնդրում: Թագավորը հարցնում է. «արժանի՞ ես», ինչին ի պատասխան աղաղակում է. «արժանի չեմ ըստ գործերի, բաշխի՛ր միայն որպես շնորհ»: Այս խոնարհությունը թագավորին մարդու գործերից, որոնց կարիքը չունի, առավել fաղցր է թվում։ *Հոգին բարձրանում է Աստծո մոտ և պատգամ ուղարկում՝ խնդրելով ուսուցանել իր ճանապարհները, և երբ Սուրբ Հոգին հարցնում է՝ «Քրիստոսի նմանությունն ու ուխտը լուսավորե՞լ է քեզ», խոստովանում է*

իր պարտությունը ու այս աշխարհի՛ համար կենդանանալն ու խնդրում. «քավի՛ր իմ մեղքերը ո՛չ հանուն ինձ, այլ քո՛ անվան»: Եվ հրեշտակների մեջ փառավորվում է Աստծո քաղցրությունը մարդո՛ւ միջոցով (170 ա):

Լ. 4. «Վասն անուան քո, Տէ՛ր, առաջնորդեցեր ինձ և սնուցեր զիս և հանցես զիս յորոգայթէ յայսմէն, որ թաքուցաւ ինձ». *Դավիթն ասում է՝ իմ արժանիքների և գործերի համար չեն քո շնորհները, այլ միայն քո անվան:* Թագավորն այնքան ավելի է փառավորվում, որքան կարողանում է վանել մարտերն ու տիրել գավառների… *և այլն (հրեշտակների փառաբանության օրինակը. 206բ-207ա):*

Հոգու հասունության փուլում փորձությունններն արդեն ուղարկվում են հաղթահարման համար, որպեսզի հաջորդող տարատեսակ պարգևների մեջ ճանաչվի Աստված: Այստեղ Լամբրոնացին բերում է ասպետական մրցության օրինակներ:

Ի. 2. «Աստուա՛ծ, Աստուա՛ծ իմ, նայեաց առ իս, ընդէ՞ր թողեր զիս». ինչպես թագավորները մենամարտերի ժամանակ տեսակ-տեսակ պարգևներ են տալիս՝ ըստ տարբեր օրերի հաղթանակների, *այնպես որքան հոգին հանապազ պատերազմում վանում է թշնամիներին, այնքան մեկ առ մեկ առանձին շնորհների զորության և գիտության հաղթանակներն է ընդունում: Առաքինության դրախտը ոչ միայն մշակող այլ նաև այն պահող (հմմտ. Ծն. Բ. 15*[1]*) հոգին չի կարող առաքինության «հեշտության» մեջ զորանալ առանց փորձությունների մեջ տկարանալու... Այդ պատճառով Դավիթն այստեղ արդեն նա Աստծո շնորհը չի խնդրում, այլ իրեն՝ Աստծուն (148 ա):*

ԺԶ. 3. «Փորձեցեր զիս, Տէր, և քննեցեր ի գիշերի, փորձեցեր և ոչ գտար յիս անիրաւութիւն». իր զինվորներից մեկին թագավորը մտցնում է արքունիք ու ցույց տալիս իրեն հավասար աթոռը, որ նրան կշնորհվի, եթե ըմբշամարտի մեջ հաղթանակ տանի: Եւ այդ հույսի մեջ հաստատելով նրա միտքը՝ համաձակորեն թողնում է մրցության դաշտ, իմանալով, որ փառքի հույսն այլևս հափշտակել է նրան: *Այդպես Աստված փորձում է մեզ, տալով նախ իր քաղցրության անապական ցանկության ճաշակումը, ապա մատնում ապականացու ցանկությունների, որպեսզի տեսնի՝ ինչպես ենք մտքի ընտրութեամբ ապականացուն փոխանակում անապականով (102բ-103ա):*

---

[1] Դրախտի՝ որպես առաքինությունների այգու մասին, որտեղ տեղադրվում է միտքը, տե՛ս Փիլոնի «Աստուածային օրինացն այլաբանութեան» մեկնությունը. «զմիտս այս առնու Աստուած՝ ոչ տուեալ թոյլ արտաքոյ իւր գնալ. և առեալ դնէ ի ներքս յարմատացեալս և ի բուսեալ յառաքինութիւնսն, զի գործեսցէ զնոսա և պահեսցէ» (**Փիլոնի Հեբրայեցւոյ** *Ճառք* թարգմանեալք ի նախնեաց մերոց, որոց հելլեն բնագիրք հասին առ մեզ, աշխ. ***Գ. Զարբհանալյանի***, Վենետիկ, 1892, էջ 136): Լամբրոնացու «Խորհրդածութիւնք»-ում շեշտված են, ինչպես Փիլոնի մեկնություններում, մշակելու («գործել») և պահելու խորհուրդները (Փիլոնը սրանք համապատասխանաբար կապում է գործունեության և հիշողության հետ՝ նույն տեղում, էջ 136. Philo *Leg.* 1.88), Լամբրոնացին այլ կերպ է մեկնում՝ այս երկու գործողությունների մեջ տեսնելով մարդու՝ որպես բանական և իմանալի աշխարհների շաղկապի, ըստ սրա իմանալի և նյութական դրախտում տեղադրված էակի խորհուրդը, որ մշակում է գաղափարների աշխարհի իմանալի դրախտը և պահում նյութականը:

բ. Արքայության տարածություններ. Տարածքների ընդլայնում

***ԾԶ. 6. «Բարձրեալ ես դու յերկինս Աստուած, և յամենայն երկրի են* փառք *քո»*.** ինչպես տարատեսակ գոյությունների բազմությունը թագավորների փառքին է ծառայում և սրանց նվազությունը՝ «պակասությանը», *այսպես ամենայն ինչ հագեցած է Աստծո արարչագործությամբ, ողջ ունեցվածքը, որ նախախնամում է Աստված, իր փառքի մասին է վկայում (343 բ)։*

***Խէ. 1. «*Մեծ է Տէր *և աւրհնեալ է յոյժ ի քաղաք Աստուծոյ մերոյ ի լեառն սուրբ նորա»*.** *«մեծ է տեր» ասելով Դավիթը նկատի ոչ թե Աստծո բնությունը, այլ փառքը, որն այժմ մեծացել է։* Ինչպես թագավորը, որքան ավելի ընդարձակ տարածքներ ունի, այնքան «մեծ» է անվանվում, *այսպես Աստված նախ Պաղեստինը միայն ուներ, իսկ հիմա Քրիստոսի կողմամբ՝ ողջ տիեզերքը։ Մեծ է հանուր աշխարհի տիրակալը, որի միայն արարիչն էր, իսկ հիմա, ըստ անձնիշխան կամքի խոստովանության, նաև Տերը։ Այս արարածներից օրհնվում է հարաժամ հանուր տիեզերքում և բոլոր քաղաքներում բյուրավորների ու հազարավորների մեջ (306 ա)։*

Ի. 6. «*Զփառս և զմեծվայելչութիւն *դիցես ի վերայ նորա» *(խոսքերը, ըստ մեկնության, վերաբերում են Քրիստոսին և ուղղված են Հայր Աստծուն). ինչպե՞ս կարելի է Աստծո փառքը մեծացնել, և մի՞թե նա կարիք ունի որևէ առավելության, հավելման։ Քրիստոսն իր փա՛ռքը Հորից խնդրեց՝ ոչ թե լույս կամ նրա աջ կողմում նստելը, որն արդեն ուներ, այլ այն, ինչ չուներ՝ մարդկանց փրկությունը։ Սրանով նրան փառավորեցին մարդիկ և հրեշտակները, և նա փառավորեց բնությունը Հորդանանում, խաչվելիս. այդ փառքն ու վայելչությունը շարունակում է բազմանալ, որքան աճում են Քրիստոսին հավատացողներն ու նրանով փրկվողները։* Սրա ապացույցը կարող ենք տեսնել և մարմնական իրողությունների մեջ՝ որքան բազմանում են թագավորի զորքերն ու քաղաքները, այնքան ավելանում է նրա փառքը: Իրենք՝ թագավորներն անկարոտ լինելով ըստ բնական կարիքի, անհագ են փառքի, իշխանության բազմանալու հարցում: Եվ սրա համար նույնիսկ իրենց անձերն են մահվան մատնում: *Քրիստոսն անկարոտ է մարդկային փառքի, բայց մարդկանց հանդեպ սիրուց ցանկանում է փառավորվել նրանց բազմանալով։ Ուրեմն Հորից խնդրելով Քրիստոսի փառքի հավելում, մե՛ր փրկությունն ենք խնդրում (144 բ)։*

***ԼԴ. 27. «Ասասցեն յամենայն ժամ* Մեծ է Աստուած, *[և] ոյք կամին զխաղաղութիւն ծառայիս քո»*.** ինչպես թագավորն անկարոտ է, բայց մի դանկն էլ (դրամի փոքրագույն չափ) իր մեծության մասին է վկայում, *այսպես Աստված անկարոտ բնություն է, բայց մեր անձնիշխան կամքով իրեն մերձենալը նրա ուրախությունն է ու մեծությունը։ Այս բառերով երգում են հրեշտակները՝ ցնծալով, մեկ ծառայի փրկության մեծ վկաները լինելով (241 ա)։*

գ. Խոնարհում

***Ղե. 3. «Պատմեցէք ի հեթանոսս զփառս նորա, յամենայն ժողովուրդս զսքանչելիս նորա»*.** թագավորի փառքը ծիրանին և ոսկին չէ, որի մեջ արդեն ծնվել է, այլ ևս առավել՝ պատվից խոնարհումն ու իր ծառաներին սպասարկելը: *Քրիստոսի փառքն*

ավելի է հռչակվում ոչ իր բնական աստվածային զորությամբ, այլ արարածներին, որոնց օտար էր բնությամբ, փրկելով: Դարձյալ նշում է՝ սա նրա փառքից առավել զարհուրեցրեց հրեշտակներին. վերջիններս չգիտեին, որ Աստված պետք է խոնարհվի, և մարդը կանգնի: Թզենու զորացուցիչը մարդու համար չարչարանքը տարավ, ջուրը գինու փոփոխողը մարդու համար ծարավեց, մեռյալներին հարություն տվողը մարդու համար մահացավ (557 բ):

«Խորհրդածութիւն ուղղափառ հաւատոյ»-ի մեջ նշում է՝ Աստծո խոնարհության խորհուրդն անհաս էր հրեշտակների իմաստությանը, ինչպես արքունիքի սպասավորները չեն իմանում թագավորի ստրկանալու մասին *(«Խորհրդածութիւնք ի կարգս եկեղեցւոյ», էջ 20):*

*Մեկ այլ տեղ Լամբրոնացին բերում է նույն տարածված օրինակները (ՂԴ. 6. **«Եկայք երկիր պագցուք նմա, անկցուք և լացցուք առաջի Տեառն արարչին մերոյ»** տեղիի մեկնությունը)՝ Քրիստոսն Աստված լինելով, մեզ համար մարդ եղավ, մեծը՝ մեզ համար նվաստ,* թագավորը՝ աղքատ, *տիեզերքի տերը ձեռքերը կապեց, լեռան տերը պրկված և ձաղկված եղավ, ծովին տիրողը ջրի կաթիլի կարոտ մնաց և ցամաքի տերը մեզ համար սրա մեջ ամփոփվեց (555 ա):*

3. Թագավորի պաշտպանություն

Տարատեսակ օրինակների մեջ շեշտված է մեկ հանգամանք՝ թագավորի պաշտպանության տակ ես միայն, երբ իր տարածքներում ես. այս դաշտից դուրս չգալու կամ դեպի այն վերադառնալու հնարավորությունն իրագործում է հույսը:

ԻՁ. 1. «Տէր,* ապաւէն *կենաց իմոց [և] ես յումմէ՞ դողացայց». *«ապավենն» այն է, ինչ պաշտպանում է մարմինը տապից, ցրտից, սրից. մեզ համար ապավեն է նախախնամությամբ երկնքից երկիր տարածված հույսի թևը:* Երբ ծառաներից մեկն ըմբշամարտում է տոնակատարության ժամանակ, քանի դեռ ապավինում է իրեն նստած դիտող թագավորին ու լսում նրա խրախուսանքները, զորանում է, իսկ թշնամին՝ երկյուղում: *Որքան հաճախ ենք ապավինում Հոր աջ կողմում նստած Քրիստոսին՝ մեր պաշտպանին նրա առաջ (եթե սա միայն լեզվով չենք անում), այնքան զորանում ենք: Չարը ներքին մարդու, մտքի հետ է պատերազմում. այս դեպքում օգուտ չունի արտաքին խուքով աղոթելը, և երբ տեսնում է, որ օգնականի պաշտպանությունից դուրս ենք, հարձակվում է, ինչպես* թշնամին է հալածում քաղաքի պարիսպների մոտ, և եթե պարսպից դուրս եք թողնվել, չեք փրկվում, քանի որ թշնամիների մարտն արտաքին վայրերում է *(182 բ):*

ՃԺԸ. 157. «Բազում են, ոյք* հալածեն և նեղեն *զիս, ի վկայութեանց քոց ես* ոչ խոտորեցայ*». ավազակները ճանապարհորդին մինչև քաղաքի դռներն են հալածում, ապա ստիպված նահանջում *(չարի ուժերը միայն իրենց իշխանության տակ գտնվող օդային տարածքներում են փորձության ենթարկում):* Անկատար է թագավորի սիրելի ծառայի դեմ հակառակորդի հենված թշնամությունը, եթե

ծառան փաղաքշական պես-պես խոսքերի պատրանքներով սնվելով, այնուամենայնիվ դեռևս միայն ունկնդրելով է ճանույք ստանում և հեռու չի գնում տիրոջից *(քանի թշնամու պատրած մեղքերից խղճմտությամբ ետ ենք դառնում և անխոտոր մնում Քրիստոսի մարդասիրության հույսի մեջ, թշնամուն տրտում ենք թողնում. 740բ)։*

Հ. 23. ***«յամաւթ լիցին, և ամաչեսցեն, ոյք խորհէին ինձ չար».*** երկու մարտակիցներից թագավորին ապավինողը թեև պարտվում է, բայց թագավորի օգնությամբ նորից կանգնում է, իսկ զենքին ապավինողը՝ ընկնում *(Քրիստոսին ապավինողն իրեն չարը ցանկացողներից վեր է լինում. 423ա-բ)։*

4. Թագաւոր, թագաւորի որդի

Այստեղ Լամբրոնացին բերում է օրինակներ միջնադարյան հեքիաթների լեյտմոտիվներով՝ կենտրոնացած երկու պատկերի շուրջ. ա. Որդու կռիվը այլ հողի (մարդու մարմնի) վրա, այդ հողի վրա զոհաբերությունն ու հողերի գրավումը, բ. դատավարությունը (իուսցիոնալ), որտեղ մարդը շահում է միայն թագավորի Որդու բարեխոսությամբ։ Միաժամանակ այս դատավարության հիմքում ընկած է նախնական արդարության վերահաստատումը (Աստծո՛ արդարության, որ իր զորությամբ չի լուծում դատը, այլ մարդեղացմամբ)։

Ամենատարածված և գեղեցիկ մոտիվներից մեկն է թագավորի՝ աղքատի հանդերձներով քաղաքի մեջ շրջելը։

Իէ. 9. ***«Փրկեա՛*** *զժողովուրդ քո և աւրհնեա՛* **զժառանգութիւնս** *քո, հովուեա՛ և բարձրացո՛ զնոսա մինչև յաւիտեան».* Ինչպես թագավորն իր անձը դնելով, մահվան մատնելով ընդդեմ պատերազմակից թշնամիների, քաղաքն է գրավում՝ իր արյան գինը տալով, և սա ժառանգություն է կոչվում, *այնպես Քրիստոսն իր կյանքը տվեց և մահվամբ գնեց իր ժողովրդին, հաշտություն բերեց մեր և Հոր միջև (194 ա)։*

ա. Դատավարություն — բարեխոսություն, որդու առաքում

Այստեղ ներկայացված են ճարտարալեզու, խորամանկ դատախազն ու նրանից ամբաստանվող անփորձ մարդը։ Օրինակներից մեկում առակին բնորոշ ձևով վերջում ներկայացվում է յուրաքանչյուր անձի խորհուրդը։

ԾԹ. 14. **«Աստուծով արասցուք զզաւրութիւն** *և նա արհամարհէ զայնոսիկ, ոյք նեղեն զմեզ».* երկու մարդ և իրենց ամբաստանող դատախազը գնում են թագավորի մոտ: Նրանցից մեկը կաշառք է պատրաստել՝ ոսկի, արծաթ և այլն, հուսալով այսպես շահել թագավորի արդարացումը: Մյուսը ճշմարիտ սիրով ու արտասուքով արքայի որդու ոտքերն է ընկել՝ խնդրելով նրա բարեխոսությունը: Ահա կանգնում են թագավորի առջև. առաջին մարդը դնում է իր կաշառքը, դատախազն էլ սրա դիմաց՝ կրկնակի կաշառք, և այս մեկը ետ է դառնում ամոթով: Մյուս մեղադրյալը միայն որդուն է դիմում. վերջինս՝ կարող և ոսկե բարիքի անկարոտ, խնդրում է հորը նրա համար, և հայրն անմիջապես կատարում է որդու կամքը: *Դա-*

տախազը չարն է, կաշառքը՝ բարի գործերը, աղաչանքը որդուն՝ ճշմարիտ հավատն ու հույսը Քրիստոսի հանդեպ: Եթե հույսդ դնես բարի գործերիդ վրա, դրան հակակշիռ միշտ կգտնվեն կրկնակի չար գործեր, քանի որ հանապազ սխալվում ենք: Շատերն այդպես դատը շահել են հավատով, առանց գործի, և ոչ մեկը՝ գործով և առանց հավատի (358 ա-բ):

***ՀԱ. 2. «*Դատել** ***գժողովուրդս քո* արդարութեամբ *և զաղքատս քո իրաւամբք»*.** երկուսը կանգնում են թագավորի առջև: Նա, պարզելու համար ճշմարտությունը, ուղարկում է որդուն իր թագավորության վայրերը: Որդին ներկայանում է սովորական զինվորի տեսքով և տեսնելով դատախազների պատճառով մարդկանց զրկվածությունը, կարեկցում է *(Քրիստոսը **մեր հողերի՝ մեր մարմնի վրա** գալով, այն ընդունելով տեսնում է՝ ինչպես է չարը մեզ ճնշում մեր իսկ տարածքներում)*: Զրկողն այս պատճառով կռիվ է սկսում արքայազնի հետ և «կառափնատում» նրան: Որդին այդպես ետ է դառնում հոր մոտ: Նորից են գալիս դատախազն ու զրկվածը, և մինչ առաջինը ճարտարաբանում է, մյուսը ի դեմս թագավորի որդու աթոռին նստածի ճանաչում է կառափնատվածին, նրան վկա բերում ու արդարանում *(424բ-425ա):*

բ. Որդու ճակատամարտ, զոհաբերություն՝ հեռավոր հողերի ժառանգում

***ԾԹ. 2. «Յուպ* զաւրութեան առաքեսցէ *քեզ Տէր ի Սիովնէ, և տիրեսցես ի մէջ թշնամեաց քոց»*.** թագավորի որդին հեռավոր աշխարհ է գնում, որտեղ նրան բռնում ու չարչարում են, և նա, թեև կարող է հակառակվել, թույլ է տալիս, ապա վերադառնալով Հոր մոտ, կանչում է նրանց, հիշեցնում եղելությունը: Եւ հայրը պատժում է սրանց *(631բ-632ա):*

***ԾԺ. 3. «Խոստովանութիւն և* մեծ վայելչութիւն *են գործք նորա և* արդարութիւն *նորա մնայ յաւիտեանս յաւիտենից»*.** եթե թագավորն ավելի է բարեհամբավվում, երբ անձա՛մբ է հաղթում թշնամուն, *որքան առավել՝ Աստված, որ չհաղթեց զորությամբ, այլ արդարությամբ: Առաջին արարչությունից հետո առավել մեծ և վայելուչ է երկրորդը (փրկագործությունը մարդեղացմամբ), որի բազմապատիկ իմաստությունից սքանչացան հրեշտակները (634ա):*

***ՀԳ. 2. «Յիշեա՛ գժողովուրդս քո, զոր ստացար ի սկզբանէ, փրկեցեր* զվիճակ ժառանգութեան *քո»*.** թագավորն իր անձը մահվան է մատնում հանուն սիրած քաղաքի՝ կռվելով մինչև մերձ ի մահ նրա բռնակալի հետ և խոցոտվելով: Բայց երբ գնում է այլ գավառ, թշնամին վերստին վերադառնում է և տառապանքի մատնում քաղաքը: Այդժամ այս քաղաքի գլխավորը գնում է թագավորի մոտ ու ասում՝ ինչո՞ւ ես քո անձը դրել քաղաքի համար, եթե թշնամին այսպես արհամարհում է եղածը: Քաղցր է թագավորին այս խոսակցությունը, քանի որ գիտե, որ վշտակիցն իր փառքն է կամենում *(438ա)*[1]*:*

---

[1] «Էր ընդ եղբարս»-ի մեկնության մեջ Լամբրոնացին խոսում է Քրիստոս-զորավարի, նրա զորք քրիստոնյաների մասին. մտնելով թագավորի մոտ, զորավարը խոսում է իր

ՃԺԸ. 31. «Մերձեցայ ես ի վկայութիւնս քո, Տէ՛ր, մի՛ յամաւթ առներ զիս». *Աստծո սիրո գիտությունն ունեցողի համար ամոթալի է ընդունայնությամբ շաղախվելը՝ փափկանալը, երբ նա խաչվել է, այս աշխարհում զբաղված լինելը, երբ նա նույն աշխարհի հանդեպ (մեջ) մահացել է, անարգանքին չհամբերելը, երբ նա ապտակվել է։* Ծառայի համար ամոթալի և իր ծառայակիցների համար նախատինք կլիներ, եթե սա երիվարով շրջեր, մինչ թագավորը հետիոտն է։ *Այդպես հրեշտակերն են մեզ նախատում, երբ տեսնում են՝ ինչպես ենք փառք պահանջում այնտեղ, ուր մեր Տերն անարգվեց (682ա)։*

գ. Չարի նախանձը թագավորի դեմ, որի վրեժն առնում է հպատակներից

Այստեղ Ներսես Լամբրոնացին շարադրում է մարդու՝ անկյալ հրեշտակի տեղը երկնային արքայության մեջ զբաղեցնելու՝ հայ մատենագրության մեջ տարածում գտած ուսմունքը[1]*։*

Թագավորի քաղաքի կործանում. *Աստված մարդու մարմնի երկրի վրա՝ թանձր*

զորքի դեմ անիրավող թշնամու մասին, իսկ զորականները նույնի առաջ պաշտպանում են թշնամուն: Այդպես մարդիկ են խոսում իրենց Քրիստոս-զորավարի դեմ, որ իր մարմնով Հոր առաջ դատապարտեց չարը, մինչդեռ մենք մեղսագործելով դառնում ենք նույն չարի ջատագովը (**Ներսէս Լամբրոնացի**, *Տեսութիւն աղօթից պատմութեան բանից ննջման Աստուածաբան Աւետարանչին Յօհաննու*, Կ. Պօլիս, 1736, էջ 31-32):

[1] Լամբրոնացին առհասարակ Սաղմոսարանի ստեղծումը, Դավթին որպես հոգևոր առաջնորդ ընտրելն առնչում է այս խորհրդին անկյալ հրեշտակ-մարդ, Սավուղ-Դավիթ համադրությամբ: Թագավոր Սավուղը գահընկեց է արվում և հովիվ Դավիթը թագավոր կարգվում (հրեշտակի կործանումից հետո Աստված խոնարհ նյութից մարդուն է արարում, որ վերջինս ժառանգի երկնային դրախտը. ՄՄ 1526, 5բ): Այս խորհրդաբանությունը հայտնվում է **տասնաղի սաղմոսարան** գործիքի հայ միջնադարյան բոլոր մեկնություններում՝ Մովսես Սյունեցու, Վարդան Արևելցու, Հովհաննես Պլուզ Երզնկացու և Գրիգոր Տաթևացու ստեղծագործություններում (հատկապես այս գործիքը հիշատակող Դավթի վերջին սաղմոսի առնչությամբ): **Երաժշտական գործիքի ներդաշնակ տասը լարերը պատկերում են հրեշտակների անկմամբ թափուր մնացած երկնային տասներորդ դասի լրումը մարդու շնորհիվ՝** տիեզերական ներդաշնակության հաստատումը (տե՛ս **Ա. Թամրազյան**, նշվ. աշխ. էջ 248-249, ծան. 522, 524, էջ 456): Հաճախապատում ճառերի անգլերեն թարգմանիչ և ուսումնասիրող Աբրահամ Տերյանը այս երկում ևս հանդես եկող վերոնշյալ ուսմունքի վերաբերյալ (տե՛ս «Յաճախապատում ճառք», *Մատենագիրք Հայոց*, Ա, Անթիլիաս-Լիբանան, 2003, էջ 100, 135) ծանոթագրում է նրա աղբյուրները՝ Ղուկ. 20. 36 տեղին, **Որոգենեսի** վախճանաբանական ուսմունքը (*De principiis*, 1.8.4), **Գրիգոր Նյուսացու** (*De virginitate*, 24), **Մաքսիմոս Խոստովանողի** (*Quaestiones et dubia*, 19) մեկնությունները, **Հովհաննես Մայրագոմեցու** «Վերլուծութիւն Կաթողիկէ Եկեղեցւոյ և որ ի նմա յաւրինեալ կարգաց» երկի՝ Գրիգոր Լուսավորչին վերագրվող Վարդապետության հատվածը (*Մատենագիրք Հայոց*, Դ, Անթիլիաս-Լիբանան, 2005, էջ 354. տե՛ս **Terian A.**, *Early Armenian Monasticism: a documentary history with a translation of the "Oft-Repeated discourses"*, Disc. 16, n. 4: Մեր խորին երախտագիտությունն ենք հայտնում հեղինակին այս տվյալները մեզ տրամադրելու համար):

տարրերից տնկեց իր դրախտի պարտեզը, ցանկացավ իր իմաստների առաքինությամբ այգեգործել այդ դրախտը[1]*։ Թշնամին այն հանցավոր դարձրեց ոչ թե մարդուն, այլ Աստծուն նախանձելով։* Այսպես երբ մեկը արքունի քաղաքն է կործանում, թագավորի հանդեպ նախանձը անշունչ քարերից ու փայտից է հանում *(731բ)։*

ԺԺԹ.7. **«Ես էի խաղաղարար, յորժամ խաւսէի, և նոքա մարտնչէին ընդ իս».** *մարդը խաղաղարար է չարի հանդեպ, քանզի չի տենչում, որ նա զրկվի Աստծո ողորմածությունից։ Իսկ չարի ուժերը միշտ և անընդհատ մարտնչում են մարդու դեմ և չեն ընկրկում։* Այսպես ասես որևէ թագավոր իշխաններից մեկին պատվից զրկում է նենգության պատճառով և շինականներից մեկին նրա աթոռին նստեցնում: Վերջինս չի ունենում նախանձ այն իշխանի հանդեպ, ում պատիվը ժառանգեց: Բայց իշխանն ամեն օր խոցվում է, տեսնելով սա, և մարդուն կործանելու հնարանքներ փնտրում: Իսկ անմեղ ու պարզամիտ շինականն այս ամենից անտեղյակ է *(753 ա-բ)*:

5. Մարդ-Թագավոր

Վերջապես քրիստոսաբանական ամենաէական խորհրդապատկերն է մարդու՝ թագավորի վերածումը։ Սրա մի արտահայտությունը տեսանք վերևում (թագավորն իր թագը դնում է ծառայի գլխին)։ Այս մոտիվը Լամբրոնացին ընդլայնում է պատմության ծավալի այլ սաղմոսատողի կապակցությամբ, որտեղ թագավորի, թագավորի մերկության հեքիաթի հետաքրքիր մի տարատեսակ ենք գտնում։

Լ.21. **«Ծածկեցեր** *զնոսա* **ի խորանի** *քում, ի հակառակութենէ լեզուաց».* *շնորհալի և ճշմարիտ բարբառով Դավիթը պատմում է այն մասին, որ չի կարող որևէ մեկը մինչ Աստծո խորան՝ բյուրավոր հրեշտակների բանակով պատված երկնային Երուսաղեմ մտնելը զերծ մնալ իր դեմ ուղղված չար խոսքերի պատճառած խռովությունից։ Իսկ երբ հավատի առաջնորդությամբ այնտեղ է մտնում, չի խռովվում այլևս մարդկային լեզվագարությունից։* Ինչպես եթե [ոմն մեկին ասել են]՝ մի անգամ քաղաքի միջով մերկ անցնելու դեպքում քեզ թագավոր կդարձնենք, և նա, իմանալով պայմանը, արհամարհում է իրեն ուղղված նախատինքները, *այսպես սրբերն են հույսի միջոցով մտնում երկինք և ծածկվում, հանդերձավորվում Աստծո փառքով (214 ա-բ)։*

Մեկ այլ տեղ Լամբրոնացին այս ամենը դարձյալ վերարտադրում է առակի ձևով՝ վերջում ներկայացնելով յուրաքանչյուր անձի և երևույթի խորհուրդը։

Մեկը սովոր է թագավորական ապարանքին, նրա պեսպես դասակարգությունների պայծառությանը, ոսկեզօծ զգեստներին, բազմերանգ կերպասների զարդարանքներին, որով պճնված են արքունի սպասավորները, նրանց մեջ տիրող լռությանը, անթիվ այս բազմության ծառայությանն անշշունջ երկյուղով։ Եվ ահա արքայի հրամանն է ելնում հեռավոր աշխարհ՝ ով իմ թշնամու հետ մարտի բռնվի ու հաղթի, ինձ հետ

[1] Դրախտի՝ որպես առաքինությունների այգու մասին տե՛ս վերը՝ Փիլոն. ծան. 50:

արքունի աթոռին կնստի՝ որպես թագակից: Մի մարդ՝ հասարակ շինական, չպատկերացնելով այս արքունական կյանքը, իր աղքատությունից ու քաղցից մտածում է, որ մարտնչելով բավական սնունդ կհայթայթի՝ այս է պարգևատրումը: Եվ սկսում է կռվել քաջաբար ու պարծենում՝ արժանի համարելով իրեն թագավորական աթոռին: Քանի որ ըստ կերակրի, որին կարոտ է, չափում է և այդ թագավորության մեծությունը: Արքունի զինվորներից մեկը, տեսնելով սա, սկսում է պատմել շինականին քաղաքի իրական կերպարանքի մասին, թե՝ ահա այսպիսին է այն տեղը, որտեղ թագավորելու ես: Այնտեղ ոչ միայն, ինչպես դու ես պատկերացնում, հացով ես հագենալու, այլև անթիվ բազմության ես կերակրելու, մեզ նման բյուրավոր զորքերի ես իշխելու: Այս ամենը լսելուց հետո շինականին փոքր է թվում իր արածը, նորից սրտապնդվում է ու սկսում կռվել: Բայց երբ ձանձրույթից դարձյալ նվազում է իր աչքում պատիվն ու մեծանում իր հաղթությունների նշանակությունը, զինվորներն նորից սկսում են պատմել պալատի վայելչության, զորքերի մասին, որի համեմատ իրենք, որ սքանչելի են թվում, այնքան հետին են: Եվ կրկին շինականին փոքր է թվում իր արածը: Եվ այսպես շինականի մարտնչելուն զուգահեռ զինվորները պատմում են փառքի պեսպես գեղեցկություններից և նրա մեջ խոնարհություն ու ժուժկալություն հաստատում: Արքունական փառքն ու պալատը երկնքի արքայությունն է, մենք՝ հասարակ շինականը՝ անծանոթ խոստացված աշխարհի գեղեցկությանն ու պատվի փառքին: Միայն ուրախություն, մարդկային ու զգայելի փառքին տենչալով՝ ըստ սրա էլ ճիգ ենք գործադրում թշնամու դեմ և սակավ ճգնությունից հետո մեզ արժանի համարում խոստացվածին, քանի դեռ արքունի զինվորները՝ Սուրբ Գրքերը, չեն ազդում մեզ վրա՝ ցույց տալով իրական փառքի գերազանցությունը: Եվ մինչ մենք շարունակում ենք ճգնել, նրանցից վայելչության փառքի մասին ուսանելով, առատանում է մեր արտասուքն ու խոնարհությունը (729ա-730ա):

Այլաբանություն

Այսպիսին էին Սաղմոսների մեկնություններում Լամբրոնացու պարզ համեմատությունները: Այս բազմազան պատկերների կողքին Լամբրոնացին ունի վերացարկված մտքի նրբության ցուցադրության երբեմն բացառիկ օրինակներ:

Մեկնությունների այս ոլորտում Ներսես Լամբրոնացին մի քանի անգամ օգտագործում է «այլաբանություն» եզրը, սակայն «այլաբանորեն» մեկնված են գրեթե բոլոր սաղմոսները. ավելի հաճախ արտաքին պատկերները Լամբրոնացին վերակերտում է ներքին իրողությունների դաշտում: Սրա արդյունքում հոգու, մարմնի տարբեր գործառույթներն ու հատվածները՝ համադրվելով տիեզերական տարածությունների բազմապիսի երևույթների ու արարածների հետ, ստանում են արտառոց, հարափոփոխ կերպարանքներ: ԻԳ. Սաղմոսի մեկնության աշխատանքին անցնելուց առաջ, որն, ըստ հեղինակի, ենթա-

կա է այլաբանական բացատրության, իմաստի ճշգրիտ բացահայտման համար սահմանում է **խորհրդանիշների համեմատական վերլուծության իր մեթոդը** *(«իմաստունը կարող է լուծել՝ մեկնել ասված խոսքը մեկը [մի պատկերը՝ Ա. Թ.] մյուսի բանալի դարձնելով և համեմատության մեջ հաստատելով նշանակությունը»[1]): Սաղմոսի* ենթաբնագիրը *հասկանալու համար երկրորդ կարևոր հանգամանքը նրա կապն է նախորդող սաղմոսների հետ. Նման բազմաթիվ հղումներ ունի Լամբրոնացին մեկնվող սաղմոսի իրական նախահիմքը բացատրելիս: Այս ամենից զատ կարող ենք խոսել և* համաբնագրի *մասին, որտեղ ըստ միջավայրի, ենթատեքստի մեկնության նրբություններով հանդերձ, գոյություն ունեն մեկընդմիշտ հաստատված, բնագրից-բնագիր թափառող և չձևափոխվող խորհրդապատկերներ:*

Այդպիսիք են՝

***երկիր** — մարմին*

***երկրի բնակիչներ** — զգայարաններ*

***ոսկորներ** (մարմինը պահող) — հոգու մասեր (անձը պահող)*

***երիկամներ** — հոգու ցանկական հատվածը*[2]

***ծով**(ջուր) — խորհրդածությունների ծփանք*

***գետ** — դրսից հոսող մտքեր*

***մազեր** (գլխից աճող) — մտքեր (գլխի բանական հատվածում ծնունդ առնող) և այլն:*

Ամեն անգամ, ըստ սաղմոսի հաջորդող ու նախորդող պատկերների, բառահյուսվածքի, Լամբրոնացին այս խորհրդանիշների մեջ շեշտադրում է այս կամ այն կողմը: Մեջբերենք սրանցից միայն մեկի՝ ոսկորների մեկնությունը տարբեր բնագրերում: Լամբրոնացին ծանոթ է, ինչպես նշեցինք մարդաբանության անտիկ-միջնադարյան տեսությանը (հայ մատենագրության մեջ շրջանառվում է Փիլոնի, Դավիթ Անհաղթի, Նեմեսիոսի և Գրիգոր Նյուսացու երկերի միջոցով): Ըստ այս տեսության՝ հոգին բաղկացած է ստորին ցանկական (մարմնի մեջ սրան համապատասխանում են որովայնի հատվածը), «արիական» կամ «ցասմնական» (սրտի շրջանը) և գլխի վերին՝ բանական հատվածներից: Հայ միջնադարում հանդիպում ենք այս ներքին տարածքների բազում պատկերավոր նկարագրութ-

---

[1] Տվյալ դեպքում նկատի ունի «ծով», «գետ» բազմիցս հայտնվող պատկերների խորհրդի ընդհանուր բաղդատական ի-մացությունը. ՄՄ 1526, 163ա: «Քանզի անմոլոր է ի բանս իւր և ոչ բնաւ շրջէ զբարառնութիւն անուանցն, որովք կարէ զի-մաստունն լուծանել զասացեալսն, զմին միոյն առնլով բանալի, արդ զծով և զգետս ասացեալ գտանես ի յառաջ դիմելով ևս յայտնապէս ըստ բաղդատութեան կարծեացս հաստատեալ»:

[2] Այս մեկնությունն ընդհանուր է բոլոր հեղինակների մոտ և գալիս է մարդակազմության անտիկ-միջնադարյան տեսությունից:

յունների[1]: Սաղմոսներում մի քանի անգամ հիշատակվող «ոսկորները» Լամբրոնացին միշտ մեկնում է նույն կերպ՝ որպես հոգու մասեր. բայց սրանց գործառույթների, բնույթի, կապերի մեջ ամեն անգամ, ըստ որոշակի սաղմոսի, ընդգծված են տարբեր կողմեր:

***ՃԼԸ. 15. «Ոչ թաքեաւ ոսկր իմ ի քէն, զոր արարեր ի ծածուկ, և կար զաւրութեան իմոյ ընդ ստորինս երկրի»** (շեշտված է անտեսանելիությունը): Հոգու մասերը պնդացնում են բանական միտքը, ինչպես ոսկորները՝ մարմինը, բայց սրանք ծածուկ են՝ մարմնի տակ, ինչպես մեր երկիր-մարմնի ներքո թաքցված անտեսանելի, միայն Աստծուն հայտնի բանական մտքերի ձևն ու էությունը (805բ-806ա):*

***ԼԷ. 4. «Ոչ եղև խաղաղութիւն ոսկերաց իմոց»** (շեշտվում են յուրաքանչյուր հոգու հատվածի* անկայունություն, անհաստատություն *առաջ բերող արատները): Ոսկորները **պահում են** մարմինը, հոգու մասերը՝ անձը: Երբ բանական հատվածն ընկղմվել է նանրախոհության, շատախոսության ու խեղկատակության, ցասմնականը՝ բարկության, նախանձի, ատելության, ցանկականը՝ աղտեղի մարմնական ցանկությունների մեջ, անձը կորցնում է Աստծուց տրված խաղաղությունը (261ա):*

***ԽԱ. 11. «Ի փշրել ոսկերաց իմոց նախատեցին զիս թշնամիք իմ»** (նույնը՝ շեշտված է անկումը և ամրությունից կործանումը): Երբ խոնարհվում ու փշրվում են՝ «ցասմնականը»՝ եղբոր դեմ զայրույթով, ցանկականը՝ մարմնավոր ախտերով, բանականը՝ շատախոսությամբ ու ծաղրանքով, փշրվում են առաքինության բարձրագույն շավիղներից, տրտմության ու հուսահատության դևերը սկսում են նախատել և խռովեցնել հոգուն ասելով՝ ո՞ւր է քո Աստված (282բ-283ա):*

***ԼԱ. 3. «Լռեցի ես [լռեցին], և մաշեցան ամենայն ոսկերք իմ առ յաղաղակել ինձ առ Տէր...»** (մաշվելը մեկնված է դրական՝ անոսրացման, ոգեղենացման իմաստով. դարձյալ նշում է ուղիղ իմաստով հասկանալու դեպքում բնագրի անիմաստությունը՝ լռությունից ոսկորների մաշվելը): Հոգու ստորին մասերին մաշում է կրքերից ազատագրումը, մտքով ու մարմնով լռելն ու աղոթքով պարապելը (սաղմոսի նախորդ տան մեջ մտքի բերանում նենգություն չունեցողի պատկերն է): Սրտմտականը «մաշվում» է (ձերբազատվում) իր խռովություններից, ցանկականը՝ վայրաքարշ տռփանքներից, և ուղղվում են՝ մեկը (բանականը)՝ մտածության, մեկը (արիական մասը)՝ հարության, մյուսը (ցանկականը)՝ Աստծու սիրո մեջ (217ա-բ. տե՛ս նաև՝ 235ա-բ, ոսկորները չեն խոսում [**«և ամենայն ոսկերք իմ ասասցեն, Տէ՛ր, ո՛վ նման է քեզ»**. ԼԴ. 9]՝ անձի մասերն են, որոնցից ուրախություն է առաջ գալիս՝ ցանկականի և արիականի պեսպես խորհուրդները. 235ա-բ):*

ԾԲ. 1. «Աւրհնեա անձն իմ զՏէր, և ամենայն ոսկերք իմ զանուն սուրբ նորա»

---

[1] Այս մասին տե՛ս մեր ուսումնասիրությունը՝ «Մարդու կազմության տեսության վերաիմաստավորումը...»: Նշված աշխատության մեջ բերվում են նաև Լամբրոնացու մեկնության՝ մարդաբանությանը վերաբերող տեղիները:

(շեշտում է յուրաքանչյուր հոգու մասի՝ Աստծու փառաբանությանը ծառայող գործառույթը)։ Բանական միտքն իր խոհեմությամբ, անձնիշխան կամքով արժանի է համարում հոգու մասերին օրհնել և սփռում է սրանց՝ «ոսկորների» առաջ Աստծո փառքն ու անունը։ Այժմ ցանկականը նույնին փափագում է անճառ տռփմամբ, ցասմնականն ամրացնում է իրեն նույնի հանդեպ արիությամբ՝ հակառակի դեմ մարտնչելով (583բ)։

ՃԱ. սաղմոսի ոսկորների չորանալու տեսարանում Լամբրոնացին բերում է Սուրբ Հոգու կենարար ջրերով հոգու մասերի ոռոգման տարածված խորհրդապատկերը (**ՃԱ. 4. «և ոսկերք իմ որպէս գխուիւ չորացաւ»**)։ Ոսկորի՝ մարմնին կցվելու պատկերում էլ (**ՃԱ. 6. «Կցեցաւ ոսկր իմ ի մարմին իմ»**) ամենայն մանրամասնությամբ նկարագրում է հոգու մասերի փակչում-ճապաղումը և դրան հակառակ միեղենացումը ոչ թե մարմնի, այլ անտեսանելիի մտածությունների շուրջ։ Վերասլաց այս միեղենացման մեջ շեշտում է հոգու բոլոր հատվածների լուսափայլ ճառագումը, որ այս հատվածների բնակիչների հեռանալու, զգայարաններից արտաքին տպավորություններով դուրս ցնդելու ու շինության փուլ գալու մեջ էլ ընդգծվի մթությունը, դատարկությունը (անապատ, ավերակ), որտեղ երգում է բոլորովին միայնակ մնացած բանականության գիշերային թռչունը (**ՃԱ. 6. «Նմանեցայ ես հաւալսան յանապատի»**) կամ ավերակների բուն։ Նա միայնակ կանչում, աղերսում է հոգու ստորին հատվածների կորսված բնակիչներին վերադառնալ իրենց փլուզված տունը։ Այս պատկերը բավական ազդեցիկ է ներկայացված։ Ցանկական հատվածի՝ առ Աստված տռփանքից վեր խոյացած և արիականով ամրացված ներքին տաճարը ցրիվ է գալիս, երբ սրանք վերինից երես են թեքում և կորսվում արտաքին զգայություններում՝ նրանց ետևից հեռանալով արտաքին աշխարհներ (577ա-բ)։

ՃԱ. 4. Ոսկորները նյութական մարմնի, հոգու մասերը բանական մարմնի զորությունն են։ Սրանք «չորանում են դալարությունից», զրկվելով Սուրբ Հոգու ոռոգման շնորհներից, որ ծաղկեցնում էր՝ մեկին՝ աստվածային մտածումների, մյուսին (ցանկական)՝ նույնի մասին «տռփելու», մյուսին էլ (արիականին)՝ հակառակի դեմ քաջության մեջ։ **ՃԱ. 5 «Հարաւ որպէս գխոտ ցամաքեցաւ սիրտ իմ, մոռացայ ուտել զհաց ի ձայնէ հեծութեան իմոյ»**. այստեղ էլ սիրտն է խորհրդանշում հոգու երեք մասերը, որոնք ցամաքում են աստվածային մտածություններից ու ցանկություններից հարավի տապախառն չար խորհուրդների հողմերից, սրանք թարշամեցնում են աստվածային ցանկությունների բողբոջներն ու պտուղները ապականում։ Այժմ մտքի բերանը մոռանում է ուտել աստվածային հացը՝ այն դառն է թվում բերանում թանձրացած չար մտքերի մաղձի պատճառով։ Սրանից զազրելի է դառնում ամենաախորժելի կերակուրն անգամ։ **ՃԱ. 6. «Կցեցաւ ոսկր իմ ի մարմին իմ, Նմանեցայ ես հաւալսան յանապատի»**. ոսկորը միշտ կցված է մարմնին, ուրեմն այստեղ հոգու զորությունների մասին է խոսքը։ Երբ սրանք չեն կցվում մարմնին և չեն ցնդում զգայարանների մեջ, այլ միեղեն խաղաղությամբ աներևույթին են մերձենում, զգայական շունչն էլ, որի մեջ նրանք

հաստատված են զգայարաններով, դառնում է առ բանական հոգին, շնչի միջոցով էլ՝ մարմինը: Բոլորը ժողովվում են զգայարանների մեջ մասնատումից, միեղենանում աստվածայինի շուրջ, որից լուսափայլելով ամենայնը միանում է Աստծուն: Այս ամենը ցրիվ է գալիս, երբ հոգու «ոսկորները» շրջվում և սկսում են ծառայել զգայարան-ներին՝ բանականը սպասավորում է լեզվին ըստ վերջինիս կամքի, ցանկականը՝ աչքի տեսածին, ցասմնականը՝ լեզվին ու ձեռքին՝ շարժելով սրանք բարկությամբ: Այդժամ միտքը նմանվում է անապատի հավալուսնի՝ մատնված իմանալի գիշերի, որ հեծում է, կանչում, նրան խոցոտում է խիղճն իրենից ներքև մարմնի կամքի մոլորությունների պատճառով: Ներքին մարդը բոլորովին միայնակ է մնում, ինչպես բուն ավերակի վրա, և ճնճղուկը տանիքում (ՃԱ. 7. **«Եղէ ես որպէս զբու յաւերակի, տքնեցայ և եղէ որպէս զճնճղուկ միայն ի տանիս»**), ցանկական ու արիական հատվածներն իր դեմ են դուրս գալիս, հմայվում-տրվում աշխարհի հաճույքներին ու հեռանում տնից՝ Աստվածային տփման շինությունից, որ ավերակ է դարձել (աշխարհի հեշտանքների մեջ ձուլվելով փուլ են գալիս ցանկականի՝ Աստծո հանդեպ տենչանքից վեր խոյացող շինվածը և այն պահպանող ցասմնական հատվածի պարիսպները): Եվ միայնակ, աստվածային խո-կումների միակ արթուն մնացած ներքին մարդը հեծում է, ճռվողում խղճմտությամբ, աղաղակում ու կանչում՝ ես միայն մնացի սրտիս խորհուրդների ավերակների վրա, բայց նրանք չեն ուզում վերադառնալ ու շինել Աստծո տաճարը:

Մեկ այլ սաղմոսում ոսկորների ցրիվ գալը պատկերանում է այլ համատեքստում (151բ-153ա):

ԻԱ. 13-16. «Շուրջ եղեն զինև զուարակք բազումք, և ցուլք գէրք պաշարեցին զիս: Բացին ի վերայ իմ զբերան իւրեանց՝ որպէս զառիւծ, զի մռնչէ և յափշտակէ: Եւ որպէս զջուր հեղայ, և ցրուեցան ամենայն ոսկերք իմ, և եղև սիրտ իմ որպէս մոմ հալեալ ի մէջ որովայնի իմոյ: Զօրացաւ որպէս խեցի զաւրութիւն իմ, լեզու իմ ի քիմս իմ կցեցաւ, և ի հող մահու իջուցին զիս». Այստեղ, նշում է, ոչ թե խոսքի պատկերը, այլ խորհրդի զորությունը պետք է հաշվի առնել, Լամբրոնացին մեկնության իր այս եղանակի անհրաժեշտությունն ապացուցում է բնագրի որոշ հատվածների արտաքին անիմաստությամբ (ե՞րբ են եզները շրջապատում և ցուլերը պաշարում մարդուն, կամ երբ են ցրվում ոսկորները, հալվում սիրտը): Պատմությունը սկսվում է հոգու ստորին հատվածից վեր բարձրանալով. ցուլը ցանկական մասն է, առյուծը՝ արիական. եր-կուսն էլ իրենց վատ՝ ախտերին տրված կողմով են ներկայացված (մռնչացող առյուծ, ոչ լուծի տակ մաշված եզ, այլ գեր ցուլ): Այս դեպքում ցրվում են ոսկորները՝ հոգու մասերի առաքինությունները՝ ստորին մասը ցանկասիրությունից հեղվում է ջրի պես: «Իգացած» արիական մասի սիրտը դիմակայելու փոխարեն մեղկանում է ցան-կության տապի ջերմությունից, հալվում որովայնի՝ մարմին-որովայնի մեջ, որտեղ պարփակված են հոգեկան զորությունները): Այդժամ բանական հատվածի լեզուն էլ կպչում է քիմքին. երբ լեզուն քիմքին է կցվում, մահանում ենք: Այսպես ինքն իրենով

*ախտերից զերծ բանական մասը լռում է՝ նայելով մյուս երկուսին, խղճի խայթոցների տրտմությունից չորանում, չկարողանալով նվաճել նրանց, մաշվում ինքն իր մեջ՝ հրաժարված սրանցից։ Ցուլերն այդժամ գերում են խորհուրդներին, հափշտակում ու մահվան հողն իջեցնում (ԻԱ. 16), գամում երկրին (պատկերվում է ներքին մարդու քարացումը՝ գամված, բայց ոչ կտրված ձեռքերն ու ոտքերը [ԻԱ. 18. «Ծակեցին զձեռս և զոտս իմ»])։ Դևերը խրամատներ են փորում ու սողոսկում մտքի ներքին քաղաքի պարիսպներից՝ այլևս կարողանալով հայել սրանց, գտնել այնտեղ աստվածային իմաստների զգեստն ու ճղճղել այն։ Որպեսզի երբևէ այլևս նրանից զրկված խոհական մասը չկարողանա ետ կանչել «ցանկական»-ին ու «սրտմտական»-ին (**«Նոքա հայեցան և տեսին զիս, բաժանեցին զհանդերձս իմ ի մէջ իւրեանց»**. 19)։*

«Այլաբանութիւն» եզրի կիրառությունը

*Բոլոր վերը նշված օրինակները ներկայացնում են այլաբանական մեկնություն, սակայն Լամբրոնացին ինքը «այլաբանութիւն» եզրն օգտագործում է միայն մի քանի անգամ։ Օրինակներից մեկում մեկնիչը շեշտում է՝ բառացի միտքն ինքնին իմաստ չունի՝ «աններդաշնակ» է, և այն հասկանալու համար պետք է այլակերպել այն (Սղմ. ԺԶ. 14. **«Քո պահեստներից լցվեց նրանց որովայնը, հագեցան նրանք կերակուրներով և մնացածը թողեցին իրենց երեխաներին»**[1]. անհասկանալի է՝ ինչու է Դավիթը խոսում թշնամիների սննդի մասին)։ Ըստ էության բոլոր օրինակները, որտեղ բերում է «այլաբանութիւն» եզրը, քիչ թե շատ բնագրի նման հատվածների են վերաբերում, որտեղ «***ըստ*** **պարզ տեսության խոսքի աններդաշնակությունը պետք է հաստատվի մտքում հավատի այլաբանությամբ, որով ուղիղ կարգն է ներդաշնակվում» (հավատով անհասկանալի, անբովանդակ խոսքն այլակերտելու՝ այլաբանելու մասին խոսում է և այլուր)**[2]։

[1] «Նրանք»՝ չար ուժերը, ըստ Լամբրոնացու, սնվում են մեր մոլորություններով, իսկ իրենց սննդի մնացորդները՝ որպես երեխա, թողնում մեզ։

[2] Մեկ այլ տեղ (Սղմ. ԺԷ. 5) հենց **բնագրի մեջ են օգտագործված այլաբանական արտահայտություններ** («մահվան երկունք», «անօրենության հեղեղ». **«Շուրջ եղեն զինեւ երկունք մահու, և ուղխք անաւրէնութեան խռովեցուցին զիս»:** Լամբրոնացին սկզբում նույնիսկ մեջբերում է ըստ իմաստի՝ մեկնության «Շուրջ եղեն զինեւ երկունք մահու, և **վիշտք անաւրէնութեան** խռովեցուցին զիս», բայց հետագա քննության մեջ բերում նախնական «**ու[ղ]խք անաւրէնութեան**» ձևով. (111բ)։ Նույն սաղմոսի 13-րդ տան համար («Ի փայլատակել նորա առաջի նորա, ամպք անցուցին զկարկուտ և զկայծակունս հուր») Լամբրոնացին օգտագործում է «նուրբ» տեսության հնարանքը, քանի որ այստեղ խոսում է Աստծո և չարի ուժերի հարաբերության բավական նուրբ խնդրի շուրջ («ամենևին ընդ նուրբսն տանի զառակս խորհրդոյս ճշմարտութեան, և մեք վերինն ձեռնտուութեան կարաւտանամք ի քննութիւնս»)։ Իսկ հաջորդ՝ 14-րդ տունը, որ ներդաշնակում է («յարմարէ») նախորդի հետ («**Որոտաց** Տէր յերկնից…»), մեկնելիս ձևակերպում է դարձյալ որպես «այլաբանութիւն»։ Այստեղ օգտագործում է այս «տեսության» հետ կապված իր արտահայտու-

Երկու՝ ԻԳ. և ԻՐ. սաղմոսների վերաբերյալ նշում է՝ սրանք ամբողջությամբ *ենթակա են այլաբանական մեկնության։ Սղմ. ԻՐ.* «զբովանդակ առաջիկայ սաղմոսս այլաբանութեամբ կարաւտեմք ուսանել և այնպես ընդ շաւիղն գիտութեան անստերիւր հետևել» *(194բ-195ա)։ Սաղմոսը Տիրոջ ձայնի, բնության մեջ, տարերքների վրա նրա զորության ցուցադրության ազդեցիկ*

թյունները («**այլաբանելի է ամենայն իրաւք և ոչ զբանս ըստ պարզ տեսութեան իմանալի**»)։ Աստված որոտում է չար ուժերին՝ կայծակին ու կարկտին, որ անիրավ կերպով շտեղան մեզ վրա (**ԺԷ. 14 «Որոտաց Տէր յերկնից և բարձրեալ ետ զձայն իւր ի կարկուտ և ի կայծակունս հուր**». («Որոտաց Տէրն երկնքից և Բարձրեալն իր ձայնը լսել տուեց կարկտով ու հուր կայծակներով». կամ՝ «...Բարձրեալն իր ձայնը տուաւ կարկուտով և կրակի կայծակներով». համապատասխանաբար՝ *Աստուածաշունչ*, Էջմիածին, 1994, *Աստուածաշունչ*, Կ. Պոլիս, 1896)։ Լամբրոնացու բացատրությունը տարբերվում է այս երկու թարգմանություններից էլ «ի կարկուտ և ի կայծակունս հուր» տեղին նա մեկնում է ոչ թե գործիական, այլ տրական հոլովի իմաստով՝ ոչ թե «Տերն իր ձայնը հնչեցնում է կարկտով և հուր կայծակներով», այլ հնչեցնում է, լսել է տալիս «կարկտին և հրի կայծակին»՝ մարդու վրա տեղացող չար ուժերին։ Բայց միաժամանակ մեկնության մեջ նաև ցույց է տալիս Աստծո [համաձայնությամբ] կարկտի տեղալը (ջրի կարծրացումը, որն ամենուր մեկնվում է խորհրդածությունների իմաստով, կարկուտն է. այս երկուսը բնությամբ մի են, ինչպես չար ու բարի մտքերը, սակայն մեկը վնասում է, մյուսը՝ սնուցում. 116բ-117ա)։ **ԾԹ. 8**-ում Աստծո՝ «Ես պիտի բաժանեմ Սիւքէմը և վրանների հովիտը չափեմ» խոսքերը ևս բնութագրվում են որպես այլաբանություն՝ («սա այժմ այլաբանութիւն առնի». իմա՝ նրանց վրանների հովիտը չափելով կամփոփեմ իմ օրենքների հնազանդության ներքո). աստվածապաշտությունը հատուկ էր միայն Իսրայելացիներին, ինչպես Սյուքեմը՝ իրենց հայր Հակոբին. Աստծո փրկագործության շնորհը ոչ միայն սիրելիներին, այլև բոլոր հեթանոս հովիտներին բաժանվեց (356 բ)։ ԾԺԳ. սաղմոսը պատկերում է Իսրայելացիների ելքը եգիպտոսից, որ մեկնվում է ընդհանուր հայտնի խորհրդաբանությամբ՝ Աստծո գառի ճաշակմամբ հոգևոր ելք մեղքերի և հուսահատության խավարից դեպի երկինք։ **ԾԺԳ. 1**. տեղիի «Հակոբի տուն» արտահայտության վերաբերյալ նշում է՝ մի՛ երկմտիր այլաբանել. սրա առնչությամբ բերում է Հռոմ. Դ. 12. տեղին՝ Աբրահամը ոչ միայն հայրն է թլփատվածների, այլև անթլփատության ժամանակ իր ունեցած հավատի հետքերով գնացողների։ Այս հավատով են Աբրահամի և Հակոբի որդիներն իրագործում վերը նշվածը (646 ա)։ Նույն կերպ՝ չերկմտելով այլաբանել, հորդորում է մերձենալ ԿԴ. 10. սաղմոսատողին («ամենայնիւ այլաբանութեան կարաւտ եմք և ո՛չ ոք **յերկուացի**»). «Զուարճացին, զի հայեցար յերկիր արբեցուցէր զնա, բազում արարեալ զմեծութիւն նորա»։ **Ընդ որում, այստեղ ևս Լամբրոնացին սաղմոսատողերի բաժանումն այլ կերպ է անում, երկրորդ հատվածում էլ, ըստ սրա, ավելացնում «զի» շաղկապը** (բնագիրն ըստ Զոհրաբյանի՝ ԿԴ. 9. «Խռովեսցին հեթանոսք... յելս առաւօտու և ընդ երեկոյս զուարճասցին. 10. հայեցար յերկիր արբեցուցեր զնա...», Լամբր.՝ 9. «Խռովեսցան հեթանոսք... յելս առաւօտու և ընդ երեկոյն։ **10. Զուարճասցին**, **զի** հայեցար ...») այսպիսով առաջին հատվածի՝ գիշեր-ցերեկ սարսափի մատնված չար ուժերին և նրանց ենթակա հոգիներին հակադրվում են զվարճացողները (Լամբրոնացու մոտ՝ ԿԴ. 10.-ի սկիզբը)։ Ըստ սրա փոխվում է ողջ համատեքստը՝ երկիրն այստեղ միայն մարմինը չէ, այլ նաև նրան միացած հոգին, նրանք երկուսով մի են. այն Սուրբ Հոգին, որ չմնաց միայն մարմին եղողների մեջ, այժմ մարմնակից եղբայր Քրիստոսի միջոցով չի հեռանում մեր երկրից, այլ գալիս և աստվածային հայեցողության կամքով ճառագում է մեր սրտում՝ արբեցնելով միտքը զանազան առաքինություններով (376 ա)։

պատկերների շարան է։ Ինքը՝ Լամբրոնացին այստեղ հղում է անում Սղմ. ԺԷ. 14 տեղիին (վերը. ծան.)՝ նույնպես Տիրոջ ձայնի պատկերով, որի մեկնությունը ևս ձևակերպել էր որպես այլաբանություն։

Սաղմոսը Լամբրոնացին վերակերտում է աղոթքով պատարագվող հոգու փուլերի, հոգու ջրերի մեջ Տիրոջ այցելությունից մինչև աստվածային սիրո հրով Աստծո առաջ ողջակիզում (1526, 195ա-199բ)։

Սաղմոսի բնագիրը[1]*.*

1. «Աստծո՛ որդիներ, մատուցեցէ՛ք Տիրոջը, մատուցեցէք Տիրոջը խոյերի ձագեր։

2. Մատուցեցէք Տիրոջը փառք ու պատիվ... և երկրպագէ՛ք Տիրոջն իր սուրբ սրահում

3 Տիրոջ ձայնը ջրերի վրայ է. փառքի Աստուածը որոտաց...

4.Տիրոջ ձայնը ահարկու է, Տիրոջ ձայնը փառահեղ է։

5. Տիրոջ ձայնը փշրում է մայրիները, Տէրը կոտրատում է մայրիները Լիբանանի։

6. Տէրը կոտրատում է դրանք, ինչպէս Լիբանանի մատաղ տունկերը, որոնք սիրասուն են միեղջերուի ձագերի պէս։

7. Տիրոջ ձայնը ճեղքում է կրակի բոցը։

8. Տիրոջ ձայնը ցնցում է անապատը, Տէրը դղրդացնում է Կադէսի անապատը։

9. Տիրոջ ձայնը ուժգին է կանգնեցնում եղնիկներին և մերկացնում անտառները...

10. Տէրը զսպում և ցածրացնում է ջրհեղեղները...

11. Տէրն իր ժողովրդին զօրութիւն պիտի տայ, իր ժողովրդին պիտի օրհնի խաղաղութիւն պարգևելով։

Ընդհանուր բովանդակությունը հետևյալն է. մարդու՝ վարդապետ- **խոյերի ձագի** *աղոթքը հրեշտակների ձեռքով, որ Աստծո տաճարի* **սրահում** *են,* **պատարագվում** *է Աստծուն։* **Տիրոջ ձայնն** *իջնում է այդ հոգու խորհրդածությունների* **ծովի** *վրա խռովեցնելով սրանք. մինչ այդ Աստծո ձայնը մաքրագործում է հոգու տարածքը՝* **փշրում** *այնտեղ մեղքերի* **մայրիները***, մնացորդներն էլ* **կոտրատել** *տալիս միաեղջյուրի* **ձագի** *պես* **սիրասուն** *մարդուն (փոխում է բնագիրը. ստորև), այդ ձայնը* **ճեղքում** *է հոգին և սիրո* **բոց** *դուրս բերում այնտեղից։ Իր հանդեպ սիրուց առաջացած խռովքների* **անտառները** *ձայնը վերստին* **մերկացնում** *է, ցույց տալով արդեն հասունացած՝ եղջերու դարձած անձին իր ճանապարհը և* **խաղաղեցնելով** *նրա հոգու՝ իր այցելությամբ առաջ եկած* **ջրհեղեղները***։ Այստեղ ծովը, անապատը, երկրներն իրենց ծառերով, անանցանելի անտառները տարակերպվող հոգու պարունակներն են, որի մեջ շրջում է նույն հոգին, կամ նրա մեջ բնակվող միտքը կամ անձը (կենդանու խորհրդանիշով)։ Այս համեմատություններում սաղմոսը բավական արտառոց կերպարանք է առնում։*

---

[1] Քանի որ ինքը՝ մեկնությունն էլ երկիմաստությունների խրթին զուգահեռներով է ընթանում, այստեղ և հաջորդող շարադրանքում սաղմոսների բնագիրը մեջբերում ենք աշխարհաբարով։

Առաջին հատվածը (ԻԸ. 1,2), ինչպես նշեցինք, Աստծո որդիների՝ հրեշտակների ձեռքերով հոգու պատարագումն է, Աստծուն հասցվող բանավոր զոհաբերություն-աղոթքը: «Սրահ», «փառավորում» բառերը ծառայեցվում են այս համատեքստին:

1. Մաքրագործվելով աղոթքներով և իր անձն Աստծուն պատարագելու համար որպես գառ հանձնելով ՝ **Աստծո որդի**-*հրեշտակներին, աղոթողը՝* **խոյ**-*հայրերի վարդապետությունից հոգևոր երկունքով ծնված* **ձագը,** *հրահանգում է նրանց. «առե՛ք, և պատարագե՛ք» իմ աղոթքն ու սերը, և դուք ինձնով հանդերձ և իմ փրկության համար* **փառք ու պատիվ մատուցեք** *Աստծուն ու նրա անվանը... (դարձյալ ներկայացվում է հայտնի լեյտմոտիվը՝ ինչպես են մարդու փրկությամբ, որ հրեշտակների իղձն է, վերջիններս փառավորում Աստծուն. ըստ բոլոր մեկնությունների խոյ-հոգու* **զոհաբերությունը** *մեռցնելն է իրեն աշխարհի ցանկություններից,* **ողջակիզումը**՝ *մաքրումն աստվածային սիրո հրով): Հրեշտակները* **սուրբ սրահի** *բնակիչներն են, վարագույրի ներքին կողմ միայն Քրիստոսն է մտել, իսկ սրանք սրահում են ծնկարկում նրան:*

Զոհաբերությանը հետևում է ներքին օծության երկրորդ փուլը՝ Աստծո ձայնի այցելությունը, նրա էջքը հոգու ծփանքների վրա: Այս պատկերին, քանի որ խոսքը ձայնի մասին է, հարադրվում է Սուրբ Հոգու էջքն առաքյալների վրա որոտմամբ (ԻԸ. 3,4):

Ջուրն *ամենուր խորհրդանշում է բանական խորհուրդների խոկումը, որոնց մեջ կարող են ներհոսել աստվածային կամ չարի հոսանքներ, մտքերը ծփական են ջրի պես և հեշտ են խառնում իրենց որակն աստվածային կամ հակառակ սուբստանցիայի:* **Տիրոջ ձայնը**՝ *աստվածային գիտությունն ազդում է այդ խորհուրդների ջրերի վրա, խռովեցնում է սրանք իր հանդեպ սիրո բարի ծփումով: Սուրբ Հոգին* **փառքի որոտմամբ** *իջնում է առաքյալների վրա, ինչպես ամեն հոգու մեջ՝ իմացական որոտմամբ՝ վերին գիտության ցողն ու* **փառքի** *տեղեկությունն այնտեղ նետելով: Միայն* **Տերն ի՛նքն է բազում ջրերի**՝ *բազում և անթիվ մտքերի* **վրա:** *Սրանով սաղմոսողն ասում է՝ ինձ Աստծո ընծա պատարագ ոչ թե իմ զորությունը, այլ Աստծո ձայնի ուժգնությունը դարձրեց, նրա Հոգի՛ն հանեց չար խորհուրդները, և նրա ձա՛յնը բորբոքեց իմ մեջ սիրո հուրը, նա՛ իմաստների որոտմամբ զորացրեց առաքինության շավիղների մեջ և սովորեցրեց նույնն իրագործել: Իմ սրբության համար ինձ զոհաբերելով՝ Աստծո՛ւն մատուցեք փառք և երկրպագություն այս ամենի համար: Ձայնը «բանն» է և մտքի ուսուցիչը. Սուրբ Հոգին ուսուցանում է մեզ մտքերի բոլոր* **վայելչությունները,** *նրանն է խորհուրդների գեղեցկությունը*[1]*:*

---

[1] «Բան», միտք, խոսք՝ Հայր, Որդի, Սուրբ Հոգի, Որդուց և Հորից բխող Սուրբ Հոգու զուգահեռումը տե՛ս Լամբրոնացու «Խորհրդածութիւնք»-ում, (էջ 2), նաև՝ «Մեկնութիւն Սողոմոնի Իմաստութեան», էջ 156, Միտք-Բան՝ Հայր-Որդի հարաբերության մասին խոսում է **Բարսեղ Կեսարացին** («Ի սկզբանէ էր Բանն», *Գիրք պահոց*, աշխ. ***Կ. Մուրադյանի***, Եր., 2008, էջ 264):

Հաջորդող հատվածն այդ Ձայնի գործողություններն են (այստեղ ըստ կարգի, նշում է Լամբրոնացին, առակներով ցուցադրվում են Սուրբ Հոգու բոլոր ներգործությունները)՝ մեղքերի մայրիների տապալումը հոգում, սրանց մնացորդների (մատաղ տունկերի) իսպառ վերացումը, կոտրատումը սեփական ուժերով՝ Ձայնի տված իմացությամբ: Հոգին այդ հասունանում է, զոհաբերվող խոյի ձագից վերածվում է միաեղջյուրի: (ԻԸ. 6. տեղին, որ մի փոքր անհարթ է թվում, Լամբրոնացին փոխում է իր մեկնության համար. 6. **«Տերը մանրացնում է [կոտրատում է] դրանք, ինչպես Լիբանանի մատաղ տունկերը, և սիրելի է միեղջերուի ձագի պես»**[1]): Հոգում, որ ընդունել է Տիրոջն ու մաքրել միտքն արտաքին ազդեցություններից, բոցավառվում է Աստծո սիրո կրակը: Սրան հետևում է այս անհնարին բռնկումից խռովությունը, հոգու հառնումը, սիրուց տոչորվող խառնիխուռն բազմաշավիղ անտառների մեջ անհրաժեշտ շավղի հայտնաբերումը՝ անտառի մերկացումը, մտքի խռովքի հանդարտեցումն ու հեղեղների իջեցումը:

ԻԸ. 5.6. Այդ նույն **ձայնը փշրեց լիբանանի մայրիները**՝ իմ մտքերին իշխող դիվական անպտուղ խորհուրդների բազմությունը, իսկ նրա փշրած մեծամեծ այն ծառերի մնացորդները **մանրում է** արդեն **իր սիրելին միեղջյուրի ձագի պես**: Ներդաշնակ է այս խոսքերի կարգը ճշմարիտ քննության դեպքում. երբ Հոգու շնորհը մեր մտքերից փշրում է մեծամեծ խորհուրդները՝ ամբարտավանությունը, ագահությունը, նախանձը, թշնամությունը, և մեր սիրտը սկսում է տալ Հոգու պտուղները՝ սեր, խնդություն, խաղաղություն..., այնժամ զորանում է Աստծուն սիրելու միտքը («սիրելոյն Աստուծոյ միտքն» կամ «սիրելւոյն Աստուծոյ միտքն»՝ Աստծուն սիրելու կամ Աստծո սիրելիի միտքը): Եվ այն օրըստօրէ ի՛նքն է կռվում հեշտանքի և հեղգության խորհուրդների մանր-մանր մասերի հետ: **Խոյը** կամ **միեղջյուրը** առաքյալներն ու նրանց հետևորդներն են, ում Աստված եղջյուր տվեց «կոխելու օձերին և կարիճներին» (հմմտ. Ղուկ. Ժ. 19)՝ թշնամու զորությունը: Մենք՝ նրանց որդիները, սովորեցինք նրանց հետևել ու **նոյնը մանրատել**: Սրանից հետո Սուրբ Հոգու ընդունարան դարձած հոգուց, ինչպես միմյանց բախվող քարից ու երկաթից, աստվածային սիրո հուրն է ժայթքում: Այս բռնկումից հետո սկսում են **շարժվել (թոթափվել՞)**՝ անապատը՝ մեղքերից և Լիբանանը՝ մայրիներից, **շարժվում են** կենցաղից փախչելով և երկինք դիմելով: **Խռովվում է** հոգին՝ ոչ երկյուղից, այլ սիրո առատությունից՝

---

[1] Զոհրաբյանի քննական բնագիրն է՝ «Մանրեսցէ զնոսա որպէս զմատաղատունկն Լիբանանու, որ սիրելին է որպէս զորդիս միեղջերոյ». Լամբր.՝ «Մանրեսցէ զնոսա, որպէս զմատաղատունկսն Լիբանանու, և սիրելին է՝ որպէս զորդիս միեղջևրոյ»: Այս փոփոխությամբ սիրելի դառնում են ոչ թե Լիբանանի մատաղ տունկերը, ինչը Դավթի բնագրի թարգմանության մեջ ևս անհասկանալի է, ելնելով նախորդող սաղմոսատողից, այլ միաեղջյուրի որդին: Լամբրոնացին հետևում է հունարեն բնագրին՝ καὶ λεπτυνεῖ αὐτὰς ὡς τὸν μόσχον τὸν Λίβανον, καὶ ὁ ἠγαπημένος ὡς υἱὸς μονοκερώτων.

չկարողանալով տանել Քրիստոսի սիրո գիտությունը, բաղձալով մարտիրոսության ու իր բնության հնարավորությունից վեր ճգնության: Այդժամ **Տիրոջ ձայնը ոտքի է կանգնեցնում եղջերուներին ու մերկացնում անտառները.** ոտքի կանգնեցնում եղջերուին, որ շրջում էր խորհուրդների բազմության **անտառում**, գիշեր-ցերեկ խռովվելով բազում մտածմունքների մեջ՝ ինչ անեմ Աստծո սիրո համար, անապատում ճգնե՞մ, թե ուսուցանեմ սա, աշխատե՞մ, թե տանը հանգիստ առնեմ, օտարություն հեռանամ, թե անձն իմ որպես վկայություն տամ: **Տիրոջ ձայնը մերկացնում է մտերի այդ անտառը**՝ ցույց տալով հոգու խորհած բազմադեմ ճանապարհներից միայն մեկը: Այդպես երբ մնում ես անախտության ճանապարհի՝ Աստծո ազդեցության ներքո, քո մեջ հաստատվում է այդ ազդեցությունը, խորհուրդների անտառացյալ բազմությունը հայտնի է դարձնում քեզ իր մեջ չարն ու բարին, հնարավորն ու անհնարինը՝ բազում շավիղներից մեկը: Ձայնը **կանգնեցնում է**՝ առաքինությունների երիտասարդական վրդովմունքներից երեցության հաստատման բերում հոգուն (այժմ **եղջերու** է ասում, այլ ոչ **միաեղջյուրի ձագ**):

Եզրափակումը խաղաղության ու օրհնանքի հաստատումն է հոգում (11. «Տէրն իր ժողովրդին պիտի օրհնի խաղաղութիւն պարգեւելով»): Ամբողջ եղածի՝ հոգու մեջ Աստծո ձայնի հրաշագործությունների համար հորդորում է հրեշտակներին փառաբանել տիրոջը («**Նրա տաճարում բոլորը թող գովեն իր փառքը**») և խոսում Աստծո թագավորության հաստատումից («**Տերը հավիտյան պիտի թագավորի ...իր ժողովրդին զորություն պիտի տա ... պիտի օրհնի խաղաղություն տալով**»): Այս աղոթքը Լամբրոնացին միահյուսում է Քրիստոսի Տէրունական աղոթքին և ավարտում Նրա հաստատած խաղաղության տեսարանով:

Քրիստոսը մեզ սովորեցրեց Աստծո թագավորության մասին աղոթել, և երկու աշխարհների մեջ գտնվողներիս՝ Նրա ներքո մտնել և զորանալ: Տերն իմ խորհուրդների ջրերն իջեցնելով, տվեց ինձ իր մեջ խաղաղություն, հոգևոր օրհնություն և երկնային խաղաղություն: Եվ Քրիստոսն եկավ և ավետարանեց խաղաղություն, նույն խաղաղությունը վայելողներից խաղաղարարին փառք հավիտյանս. Ամեն:

Այսպես արտաքին նկարագրապատկերները փոխակերպվում են հուզապատկերների: Լամբրոնացին այս տեսիլները վերածում է այցելությունների բնակատեղի դարձած հոգու տարակերպությունների միստերիայի: Այդ հոգին մեկ ալեկոծ ծփանքների ծով է՝ Ձայնի էջքին սպասող, նրանից մաքրագործվող ու խռովվող, մեկ հրկիզման բնակատեղի, մեկ անսպասելի առ Աստված խոյացող խորհուրդների անանցանելի սաղարթների, նրանց մեջ դեգերող մտքի: Եվ այդ հոգին ամենուր ու բոլոր կերպարանքներում սպասում է հար և նույն Ձայնի այցելությանը: Իսկ Ձայնն՝ ամենուր թափանցող, այցելող, փշրող, սասանող, մանրատող ու հաստատող, կանգնեցնող ու պահող, հրկիզող ու խաղաղեցնող, Ձայնն այդ անփոփոխ է իր բոլոր այցելությունների մեջ. միայն Նրա հպումից է մնացյալ ամենը

փոխակերպվում, հասունանում, հանդարտությունից խռովվում ու խռովքից խաղաղեցվում, առատությունից մերկացվում և դատարկությունից լրվում, ամենաարտառոց դիմավորումների շարանով:

Հաճախ այս մեկնություններն այնքան ազատ մտահղացումների շարան են դառնում, որ հասնում են կամայականության սահմանին: Այս կամայականության մեջ, ըստ էության, կարող է դրսևորվել հեղինակի ստեղծագործական կարողությունը՝ բոլորովին այլ նյութից դուրս բերել իր ուզած ոգենյութը, կամ այլ նյութը հարմարեցնել իր ուզած ոգեղեն պատկերներին և դեռ այս արտաքին պատկերների շարանի մեջ խորհրդապատկերների տրամաբանական շղթա տեսնել-ստեղծել կամ իրեն տեսնել վարժեցնել:

Ամբողջությամբ այլաբանական մեկնության է ենթակա, ըստ հեղինակի, ԻԴ. Սաղմոսը (162ա-165բ). «արդ, հաւատամք ճշմարիտ և պարզ մտաւք այլաբանութեանցս, սակս այնորիկ և անըստգիւտ մտաւք ջանամք ի միտ առնուլ զճառս աստուածահաւր իմաստնոյս և զառակս սորա» *(162ա): Եթե նախորդը Զայնի ներթափանցումներին զուգահեռ հոգու փոխակերպությունների շարան էր, ապա այս մեկը վերակերպված է* հոգու և մարմնի միավորման *առեղծվածային պատմության:*

Սաղմոսի բնագիրը.

1. Տիրոջն է երկիրն իր ամբողջությամբ, աշխարհն իր բոլոր բնակիչներով:

2. Նրա հիմքերն անձամբ գցեց ծովի վրայ, և գետերի վրայ հաստատեց նրան:

3. Ո՞վ կբարձրանայ Տիրոջ լեռը կամ ո՞վ կը կանգնի նրա սրբավայրում.

4. նա, ով մաքուր ձեռքեր և անբիծ սիրտ ունի, ով յանձն չի առել ունայնութիւն
ու նենգութեամբ չի երդուել իր եղբորը:

5. Նա՛ է, որ օրհնութիւն կը ստանայ Տիրոջից, և ողորմութիւն իր փրկարար Աստծուց:

6. Այս սերունդն է, որ փնտռում է Տիրոջը, որ ուզում է տեսնել երեսը Յակոբի Աստծու:

7. Վե՛ր քաշեցէք, իշխաննե՛ր, դռները ձեր,
Թող բացուեն յաւիտենական դռները,
և փառքի արքան թող ներս մտնի:

8. — Ո՞վ է այս փառքի արքան,
— կարողութեամբ հզօր Տէրն է նա, պատերազմում զօրեղ Տէրը:

9. Վե՛ր քաշեցեք...

10. Ո՞վ է այս փառքի արքան, — զօրութիւնների Տէրը՝ նա ինքն է փառքի արքան:

Ընդհանուր մեկնությունը հետևյալն է՝ **երկիրն** *իր* **բնակիչներով** *մարմինն է իր զգայարաններով, որ հաստատված է* **ծովի**՝ *բանական հոգու խորհրդածությունների ծփանքի վրա, ուր հոսում են* **գետերը**՝ *արտաքին մտքերը: Այս երկուսի միությամբ ու մաքրությամբ միայն (մարմին՝* **ձեռքեր,**

հոգի՝ **անբիծ սիրտ**. 4.) հաստատված անձին հասանելի է **լեռը**՝ Աստծո տունը, ուր բարձրացավ Քրիստոս ասելով՝ «**բացե՛ք դռները**», հրեշտակնե՛ր, հոգու ու մարմնի միությամբ այստեղ բարձրացած մարդկանց առջև, որ պետք է բնակվեն այստեղ ու ինձ հետ նստեն Հոր աջ կողմում:

Իր այլաբանական մեկնությունն արդարացնելու համար Լամբրոնացին բերում է երկու փաստարկ՝ ողջ սաղմոսի, այնուհետև նախորդող սաղմոսների համատեքստերը: Առաջինի հետ կապված ընտրվում է ողջ սաղմոսի և նրա առանձին հատվածների մեկնության եղանակը (եթե ընտրում ենք ուղիղ մեկնություն, ապա բնագիրն ինքնին ամբողջության մեջ ունի իմաստազուրկ հատվածներ, որ կտրված են մնում նրանից, ուրեմն ամբողջի բանալին է փոխվում):

Եթե «Տիրոջն է երկիրն իր ամբողջությամբ, աշխարհն իր բոլոր բնակիչներով» տեղին զգայական աշխարհի մասին լիներ, հաջորդող տողում չէր ասվի՝ «ծովի վրա հիմնեց երկիրը»: Այնուհետև՝ եթե «երկիր»-ը աշխարհը լիներ, «Տիրոջ լեռ ասելով էլ» Դավիթը զգայական լեռը պետք է հասկանար (3.): Բայց այդ ո՞ր լեռն է, որ անմատչելի է շատերին և հասանելի միայն անբիծներին ու սրբերի ձեռքերին (3.4.). ուրեմն իմանալի լեռան մասին է խոսքը:

Նախորդող սաղմոսների համեմատությամբ էլ բացվում է այս մեկի խորհուրդների խորքը: Այսպիսով եթե ողջ սաղմոսի համեմատությունը բացահայտում է մեկնիչի համար նրա ենթաբնագիրը, ապա երկրորդը՝ եթե կարելի է ասել, համաբնագիրը: Այստեղ Լամբրոնացին վեր է հանում և «վերաշարադրում» սաղմոսների հերթագայման ու շարադրանքի ակնարկներում թաքնված և մարդկանց ուղղված Դավթի իրական խոսքը, որի հնարանքին դիմում է մի քանի անգամ (ինչպես նշել ենք, նման կարգի մենախոսություն-երկխոսությունները Լամբրոնացու ոճական առանձնահատկություններից են):

Նախորդող սաղմոսներում Դավիթը ցույց է տվել հոգեկան տկարության և զորության բազում օրինակներ (Սղմ. ԻԱ.), որոնց հայելով ոմանք մարմինն են ավելորդ մի բան համարում և տկարության առիթ, մինչդեռ այն խոնարհության հոգու պատմուճանն է, որն իր բնական կրքերով զերծ է պահում հոգուն ամբարտավանության ատվածամարտ ախտից: Այս պատճառով Դավիթն ասում է՝ մի՛ կարծիր, որ եթե հոգու խորհուրդների տկարության (Սղմ. ԻԱ.) և շնորհների օծությամբ իմաստների բաժակից նրա արբումի մասին ասացի (Սղմ. ԻԲ. 6. «ուծեր իւղով զգլուխ իմ, բաժակ քո որպէս անապակ արբեցոյց զիս»), ուրեմն մարմինը՝ որպես անպիտան մի բան, պետք է արհամարհվի և չհիշատակվի: Նա անձնիշխան չէ, այլ հոգու գործիք և ծածկույթ Աստծուց տրված անճառ խառնմամբ, և միայն նրանից օգտագործվելով է դառնում չարի կամ բարու գործիք: Սա Տիրո՛ջ մարմինն է («Տիրոջն է երկիրը»), որ ստեղծեց այն երկրից ու դարձրեց հոգու տաճար և գործիք:

Եվ ողջ սաղմոսը դառնում է հոգու և մարմնի միավորման աքն անող

խորհրդավոր աղոթք: Սրա գագաթնակետն է «Համբարձե՛ք, իշխանք»՝ ըստ բոլոր մեկնությունների, Քրիստոսի համբարձման մարգարեությունն ամփոփող վերջաբանը. այն վերածվում է միայն մարմնի և հոգու միացմամբ երկինք հանելու հնարավորության տեսիլքի:

Այսպիսով՝ **երկիրն իր բնակիչներով**՝ մարմինն իր զգայարաններով ստեղծվել են որպես հոգուն ծառայող, նրա կամքով շարժվող Աստծո փառքի գործիքներ: Այդ երկրի հիմքերը գցված են խորհրդածությունների «կոհական» **ծովի** վրա, ուր հոսում են դիվային կամ աստվածային միտք-**գետերը** (նախորդ սաղմոսում շեշտում էր միտք-ջրի դյուրափոփոխությունը, այստեղ՝ շարժունությունն ու անհանգստությունը. ծովի ալիքները միշտ ալիքվում են՝ «ալետանջ» են, ինչպես անկայուն և մշտաշարժ միտքը՝ անհագ զանազան խորհուրդների մեջ ծփալու): Մարմնի ու հոգու, նրանց միմյանց անճառապես խառնվելով հիմնադրումը ցույց տալուց հետո Դավիթն այժմ շարունակում է.

— Ո՞վ այս էակներից՝ ստեղծված որպես զգալի և բանական, կբարձրանա երկինք, կենդանի Աստծո քաղաք (Սղմ.՝ «**Ո՞վ կբարձրանա Տիրոջ լեռը**»): Կարծում եք՝ կարող եք միայն զգալի մարմնի առաքինություններո՞վ կամ միայն մտքի գործունեությա՞մբ՝ ոչ երբեք, ինչպես ծով եք և երկիր՝ հոգի և մարմին, այնպես երկուսդ էլ միասին պետք է ճանապարհ ընկնեք առ վերին լեռն ու քաղաքը: Այդ լեռանը հասնում են **սուրբ ձեռքով** (մարմին) և **սրտով** (հոգի, որից **անբծություն** է պահանջվում, քանի որ նա՛ է կառավարում **ձեռք**-մարմինն իր գործողություններով): Լեռանը չեն հասել ո՛չ մարմնով ճգնողները, ովքեր իրենց միտքն Աստծուն չեն դարձրել, ո՛չ միտքն Աստծո գիտության ու իմաստների աշակերտության համար մաքրագործած, բայց մարմինը աշխարհի հեշտանքներին մատնածները: **Լեռը** բարձրանում են երկուսով՝ **ձեռքը**՝ մարմնի **աշխարհն** իր **բնակիչ**-զգայարաններով ամենայն աշխարհիկ վայելքներից սրբածները, ում մտքի մշտաշարժ **ծովը** խռովարար հողմերի պակասելով տրվում է Աստծո լուսավորության քաղցր սյուքին ու, վերցնելով իր հետ մարմինը, հորդում առ վերին ճանապարհը:

Հաջորդող հատվածում հայտնվում է Քրիստոսի կերպարը. նրա հառնումին կցված են իր մարմնի անդամ քրիստոնյաները: Այստեղ հոգու և մարմնի անճառ միավորման հանգույցների մեջ են թափանցում արդեն քրիստոնեության հետ կապվող երեք որակները՝ սեր, հավատ, հույս՝ այս երեքով հոգի-մարմին միության մաքրագործումով, կնքումով և լեռան գագաթին հաստատմամբ: Մեկնության արտահայտչականությունը Լամբրոնացին դարձյալ ընդգծում է գործող անձերի՝ Դավթի, մարդկանց ենթադրվող ուղղակի խոսքերով, որ ներհյուսվում են սաղմոսի բնագրին: Կրկին անգամ մեկնիչը շեշտում է սաղմոսի ենթա-բնագրում առկա տրամաբանական հաջորդությունը («խոսքերի ներդաշնակ ընթացքը»)՝ Դավթի հարցադրում, հոգու ու մարմնի ճիշտ միավորման ցուցադրում, միեղենացումից հետո ճանապարհ առ Աստված՝ նրանով մաքրագործմամբ ու իր մոտ բնակությամբ:

Եղբայրը Քրիստոսն է (4.), ում մահվանը երդվել ենք մկրտությամբ «տնկակից» լինել: Այս մարդիկ են ներկայացնում **ազգը, որ փնտրում է Հակոբի Աստծու երեսը** (6.): Նրանք փնտրում են **Տիրոջ երեսը**, քանի որ միայն նրա հանդեպ սիրո օգնությամբ են մաքրվում մարմնի և մտքի ախտերն ու բծերը (այլապես հնարավոր է մաքրվել միայն մարմնով, բայց ոչ մտքով): Սերն ու հավատը նրանց սրբեց աշխարհի ցանկությունից, հույսը ներշնչեց, որ չարչարանքներին հաղորդվելով կունենան փառքի մարմինը: 7. «**Համբարձէք**...» հայտնի է, որ մարգարեությունը Քրիստոս-զորագլխի մասին է. բայց այն պատշաճ է համարել նաև նրա թագակից զինվորների մասին պատմող, նրանք էլ նույն վայրում պետք է լինեն՝ ըստ նրա խոստման: Այսպես վայելչորեն ներդաշնակվում է խոսքերի ընթացքը, քանի որ սկզբում հարցրեց. «Ո՞վ կբարձրանա ձեզանից, ո՛վ մարմնավոր մարդիկ, **Տիրոջ լեռ**»: Սրանից հետո ցույց տվեց բարձրանալու եղանակը, ապա, մարդկանք ընդունելուց ու մաքրագործվելուց հետո նրանց արդեն ներկայացրեց որպես **Տիրոջ երեսը փափագող ազգ**, իսկ ինքը՝ որ սովորեցրեց մեզ **լեռան** ճանապարհը, վերցնելով մեզ իր ետևից, երկինք համբարձվեց: Եվ ցանկանալով հասցնել այնտեղ՝ ասում է պահապան հրեշտակներին. «**Վե՛ր առէք, իշխաննե՛ր, դռները**». այսինքն՝ տիրոջը փնտրող ժողովրդին տե՛ղ տվեք, որ տեսնեն իրենց **Տիրոջ երեսը**: **Դուռ** ասելով **հավիտյան** է հավելում, որ բուժի մեր սխալ (նյութական) պատկերացումը: **Դռներն** այդ Աստված հաստատեց, քերովբեներին հրահանգ տալով հրեղեն սրով պահել մարդուց դեպի կենաց ծառ տանող ճանապարհը, և Քրիստոսը, որ դուռ եղավ և ստեղծեց երկինք տանող ճանապարհ, քանդեց: 8. «**Ով է սա… հզաւր զաւրութեամբ իւրով կարող ի պատերազմի**». հայտնի է, որ Քրիստոսի մասին է հարցնում, բայց դու մի՛ զատիր անդամները (իմա՝ քրիստոնյաներին) գլխից (Քրիստոսից), քանի որ նրանով զորացածները, նրանով պատերազմածները թագակից են նրան և հաղորդ նրա տերությանը: Ոչ ես, այլ նրա շնորհը («**նա ի՛նքն է**»), ով ինձ հետ է և որով կնքվեցինք, հնարավոր է դարձնում սա: 9.10. «**Վե՛ր առէք…**»՝ կրկին հաստատում է ասվածը ցույց տալով, թե մարմնավորների ճանապարհը հորդեց դեպի երկինք, քանի որ **զորությունների Տերը** եկեղեցու գլուխը եղավ: Եվ **փառքի** մոտ, ուր անմարմին աստվածությունն է, վերացավ նաև զգալի մարմինը: Ուրեմն հարկ է և ձեզ՝ անմարմին իշխանություններիդ, քանդել թշնամության միջնորմը և տեղի տալ մարմնավորներին՝ նրանց, ովքեր հավիտենական և անմահ են ձեզ նման իրենց Միջնորդի միջոցով ձեր հետ դասակցելու: Ինչպես դուք եք, այնպես և մենք՝ մեր, որով փրկվելով, ճանապարհ ստեղծեցինք ձեր իշխանությունների մեջ: **Բացե՛ք մեր առջև ձեր** կամքի **դռները**՝ ընդունելու համար մեզ երկնքում, մարդասե՛ր հոգիներ, քանի որ ողորմեց Երուսաղեմի Աստվածը, և թագավորեցրեց իր տեղում մարդկանց ազգին ձեր փառքի հետ ձեզ դասակցելու իր անվան փառքի համար, որ է՛ օրհնյալ հավիտյանս. Ամեն:

Ըստ վերը ներկայացված օրինակների՝ Լամբրոնացին «այլաբանութիւն» եզրն օգտագործվում է այն տեսարաններում, որոնք ցուցադրում են աստվածային ուժի ազդեցությունը տիեզերական տարածություններում՝ տարրերի, երկրային ու երկնային էակների վրա: Բարոյական դաշտում տրամաբանությունից դուրս այս ազդեցիկ տեսարանները վերակերտվում են հոգու, հոգու և

մարմնի իրողությունների արտացոլանքներում։ Ընդ որում, կարծես «այլաբանություն» եզրն օգտագործվում է ամբողջական արտահայտությունների, երևույթների, այլ ոչ առանձին միավորների՝ խորհրդանիշների կապակցությամբ։ Այն որոշակի բանալի է, որ փոխում է խոսքի եղանակն այնտեղ, որտեղ այն ինքնին իմաստակիր կամ խորհրդակիր չէ՝ լինի սաղմոսն ամբողջությամբ, թե նրա առանձին տողը։ Այս եզրույթից անկախ գրեթե բոլոր սաղմոսները մեկնված են լայն իմաստով այլաբանորեն. հիմնականում սաղմոսի արտաքին երևույթները դառնում են հոգեֆիզիկական գործառույթների պատկերակիրներ (սրանցից դուրս են վերը ներկայացված պարզ համեմատությունները և «նուրբ» մեկնությունները)։

Լամբրոնացին բոլորովին նոր պատկերներ է «քանդակում» նախնական բառազանգվածներից, մշակում, վերակերտում, աղերսում սրանք միմյանց։ Այս աշխատանքը ներկայացնում է «կամայականության» և կամայական այս ոգեկառույցի մեջ տրամաբանականության՝ ամեն անգամ բազմիցս հեղինակի կողմից փաստարկվող ու ցուցադրվող, մի յուրատեսակ խառնուրդ։ Սա իսկապես հոգևոր վարժանքների մի շտեմարան է՝ սաղմոսների պատկերների մեջ ինքնակերպավորումների, տիեզերական տարածությունների ու արարածների մեջ ինքնասուզումների, այս բոլոր պարունակներից միայն անվերջանալիորեն առ Աստված հառնելու համար։

ARUSYAK TAMRAZYAN

THE IMAGE AND SYMBOL SYSTEM OF NERSĒS OF LAMBRON’S “COMMENTARY ON THE PSALMS”

Keywords: “wandering” symbols, comparison and allegoria, images associated with commentary.

The article represents a number of characteristic features of Nersēs Lambronac‘i’s enormous work “Commentary on the Psalms,” the most voluminous writing in Old Armenian literature. They are the following: a) the method of commenting defined by the author himself, b) constant, “wandering” symbols, c) intricate work with them in accordance with the implications of specific psalms (an example is discussed: the symbol of bones as parts of the soul). Nersēs of Lambron’s commentaries have different levels of penetration into the text commented upon, from simple comparison to “subtle” contemplation. d) The simple comparisons presented in the article in various groups, are usually illustrated by examples of royal power and royal life. Otherwise the Psalms are basically

interpreted allegorically. Nersēs of Lambron himself uses the term “allegory” under certain conditions (all possible examples are drawn): when the literal meaning of the text in question is morally meaningless or when describing manifestations of the divine energy in natural, material phenomena. e) The allegorical interpretation of two full Psalms is analyzed, revealing the intricacies of the author’s work with images, their reworking or metamorphoses, and his moulding new images from the textual matter, extracting symbolic meanings from the original graphic and descriptive text.

АРУСЯК ТАМРАЗЯН

ОБРАЗНО-СИМВОЛИЧЕСКАЯ СИСТЕМА “ТОЛКОВАНИЯ ПСАЛМОВ” НЕРСЕСА ЛАМБРОНАЦИ

Ключевые слова: “блуждающие” символы, сравнение и аллегория, образы, связанные с толкованием

В статье представлены некоторые особенности масштабного, самого объемистого в древнеармянской литературе, произведения Нерсеса Ламбронаци “Толкование на псалмы”. Нами рассматриваются: 1. определение процесса работы толкования самим автором, 2. Постоянные “блуждающие” символы, 3. работа над ними в зависимости от подтекста целого псалма (на примере одного часто встречающегося в псалмах символа). Толкования Ламбронаци имеют разные уровни проникновения в смысловые слои текста, от простого сравнения до “тонкого” созерцания. 4. В простых сравнениях, которые представлены в статье в сгруппированном виде, он, как правило, приводит примеры царской власти, образов из царской жизни. Вне этих сравнений почти все псалмы толкуются иносказательно. Сам автор несколько раз использует термин “аллегория” (приведены все примеры): при наличии текста бессмысленного с нравственной, поучительной точки зрения в буквальном значении, или при описании проявлений божественной энергии в природных, материальных явлениях. 5. С целью выявления всей тонкой работы автора над смыслообразами – их обработки, метаморфоз, изваяния иногда совершенно новых ликов из словестной “материи”, извлечения символически-смыслового текста из первичного образно-описательного, анализируются два псалма (которые в целом, по определению автора, подлежат “аллегорическому” толкованию).

ՄԱՐԻՆԵ ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆՅԱՆ

ԳԻՏԱԿՐԹԱԿԱՆ ԿՅԱՆՔՆ ԱՐՑԱԽՈՒՄ XVII Դ. ԵՐԿՐՈՐԴ ԿԵՍԻՆ ԵՎ XVIII Դ. ՍԿԶԲԻՆ

Բանալի բառեր *- դպրոց, գրիչ, եկեղեցի, վանք, ձեռագիր, քահանա, կրթություն, Քերականություն, Պատմագրություն*

Հայկական կրթությունն ունի հազարամյակների պատմություն և պատմական բոլոր դարաշրջաններում դիտվում է որպես հայ ժողովրդի մշակութային առաջընթացի, ազգային ինքնության դրսևորման և գոյապահպանման կարևորագույն գործոններից մեկը: Հայկական կրթական համակարգը նպատակաուղղված է հայ ժողովրդի հոգևոր ու մտավոր ներուժի ամրապնդմանը, ազգային և համամարդկային արժեքների պահպանմանն ու զարգացմանը:

Հոդվածում արժևորվում է անցյալի գիտակրթական կյանքի ձեռքբերումները և շեշտը դրվում հատկապես քննվող ժամանակաշրջանի նոր գիտակրթական արժեքների ստեղծման վրա: Ուսումնասիրության գիտական նորույթը ներկայացվում է հիմնականում Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարանի արժեքավոր ձեռագրերի[1] հիման վրա:

Չնայած հայ ժողովրդի սոցիալ-տնտեսական, քաղաքական ծանր իրավիճակին, ինչպես հայկական գաղթօջախներում, այնպես էլ Հայաստանի տարբեր շրջաններում XVII դ. երկրորդ կեսին և XVIII դ. սկզբին մշակույթի գործիչները փորձում են շարունակել նախորդ դարաշրջանների կրթական ավանդույթները և դրանց զուգահեռ ստեղծել նոր մշակութային արժեքներ: Միաժամանակ դրանք առավել սերտորեն առնչվում են եվրոպական քաղաքակրթության նվաճումների հետ, ինչն էլ կարևոր նշանակություն է ունենում հայկական մշակույթի արժեքային համակարգի հարստացման համար:

Ուսումնասիրվող ժամանակաշրջանում Արցախի կրթության և գիտության օջախների ստեղծման ու կայացման ամբողջական համակարգում իր առանձնահատուկ տեղն ունի Հայոց եկեղեցին: Եկեղեցական և վանական տարբեր համալիրները եղել են ոչ միայն գիտակրթական կենտրոններ, այլ նաև ազգային-հասարակական կյանքի և գիտամշակութային առաջադիմության

---

[1] Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարան (այսուհետ՝ ՄՄ), ձեռ. Հմր 2404, 10882, 4281, 2277, 3446, 2561, 968, 713, 223, 7606, 3647, 4053, 5072, 10660:

խոշորագույն օջախներ: Այդ ուսումնագիտական հաստատությունները հսկայական դեր են ունեցել ոչ միայն հայոց մշակութային գանձերը ոչնչացումից փրկելու, ուսուցիչների, բժիշկների, նկարիչների, երաժիշտների, շինարարների և գիտության այլ բնագավառների ներկայացուցիչների պատրաստման ասպարեզում, այլև հայ ժողովրդին կործանման վտանգից փրկելու գործում:

Կրթության բնագավառում պետական քաղաքականության հենքն ազգային դպրոցն է, որի գլխավոր նպատակը մասնագիտական պատշաճ պատրաստվածություն ունեցող և համակողմանիորեն զարգացած, հայրենասիրության, պետականության և մարդասիրության ոգով դաստիարակված անձի ձևավորումն է:

Ինչպես փաստում են գիտական ուսումնասիրությունները[1], մինչև XIX դ. դպրոցների մեծ մասը Արևելյան Հայաստանի գրեթե բոլոր շրջաններում (նաև Արցախում)[2] գտնվում էին եկեղեցիներին կից, որոնք մինչև 18-րդ դարի վերջերը կոչվում էին եկեղեցական, իսկ դրանից հետո՝ ծխական (քանի որ գտնվում էին ծխական համայնքների տնօրինության տակ) դպրոցներ: Հետևաբար, սույն ժամանակաշրջանում Արցախում ևս գործում էին **հասարակական, մասնավոր, եկեղեցական, վանական** տիպի դպրոցներ: Այս դպրոցները գտնվում էին նյութական տարբեր պայմաններում. դրանցից մի քանիսի՝ հատկապես հասարակական և մասնավոր տիպի դպրոցների նյութական վիճակը ավելի ծանր էր: Հավելենք, որ դրանով էր պայմանավորված ուսուցչի նյութական ու բարոյական վիճակը, նրա հասարակական դիրքն ու հեղինակությունը:

Հասարակական տիպի դպրոցներն երբեմն շատ քիչ քանակով, երբեմն էլ մասնավորի անվան տակ շարունակում էին գործել նույնիսկ հայ ժողովրդի համար ամենածանր պայմաններում:

Մասնավոր դպրոցների դասընթացները հիմնականում անցկացվում էին հայտնի մելիքների, իշխանների տներում: Հայկական դպրոցները թշնամիներից թաքցնելու և ավելի ապահովելու համար, նրանց հաճախ դարձնում էին վանքերին ու եկեղեցիներին կից, որոնցից շատերը գտնվում էին հեռավոր խուլ ձորերում, ազգաբնակչությունից հեռու լեռների ծերպերում

---

[1] **Ալպոյաճյան Ա.,** *Պատմություն հայ դպրոցի,* Կահիրե, 1946: **Մովսիսյան Ա.,** *Ուրվագծեր հայ դպրոցի և մանկավարժության պատմության (10-15 -րդ),* Երևան, 1958: **Սանթրոսյան Մ.,** *Արևելահայ դպրոցը 19-րդ դարի առաջին կեսին,* Երևան, 1964: **Երկանյան Վ.,** *Պայքար հայկական նոր դպրոցի համար Անդրկովկասում, /1870-1905/,* Երևան, 1970: **Սիմոնյան Ց**., *Ակնարկներ հայ դպրոցի և մանկավարժական մտքի պատմության,* Երևան, 1971: **Հարությունյան Գ.,** *Արցախահայ դպրոցը 5-19-րդ դարերում, Ստեփանակերտ,* 2000 և այլն:

[2] *Ղարաբաղ,* 1911, N 2, էջ 2:

և մենաստաններում: Նման պայմաններում մեծանում էր վանական և եկեղեցական տիպի դպրոցների թիվը:

Վանական և եկեղեցական տիպի դպրոցները գործում էին եկեղեցիներին ու վանքերին կից: Վանքերը բացի եկեղեցիների հիմնական շենքերից, ունեին նաև ժողովատներ, մեծ սրահներ, հանրակացարաններ, գրատներ, լսարաններ (ճեմարան) և դպրոցական շենքեր: Այս տիպի դպրոցները պատրաստում էին ոչ միայն եկեղեցական-հոգևորական գործիչներ, այլ նաև պետական, հասարակական գործիչներ, ուսուցիչներ, գրագիրներ, գրիչներ, նկարիչներ, գրքեր ձևավորող մանրանկարիչներ, գիտության այլ բնագավառների ներկայացուցիչներ:

Արցախի վերոնշյալ բոլոր տիպի դպրոցները պահվել են ժողովրդի միջոցներով ու գտնվել նրա մշտական հոգատարության ու խնամքի ներքո: Դպրոցներում չկար կրթական մեկ ընդհանուր համակարգ (նաև Հայաստանի մնացած վայրերում)[1]: Կրթական համակարգից բխող համապատասխան դրույթները կազմել են վանական, եկեղեցական դպրոցները, որոնք կրել են միջնադարյան-ֆեոդալական բնույթ: Ըստ Վ. Երկանյանի՝ Հայաստանի երկու հատվածներում մինչև XIX դ. գոյություն ունեցած սակավաթիվ եկեղեցական ու վանական դպրոցներում տիրապետում էր այսպես կոչված ուսուցման միջնադարյան-սխոլաստիկ, խալֆայական ձևը: Աշակերտները սովորում էին մեխանիկորեն, անգիր անելով, չկար որոշակի կարգ ու կանոն, մարմնական պատիժը համարվում էր ուսուցման անբաժան մասը: Խիստ սահմանափակ էր յուրացվող գիտելիքների շրջանակը: Շատ ավելի տարածված էր խալֆաների, վարպետների, տիրացուների, քահանաների նախաձեռնությամբ կազմակերպվող տնային, մասնավոր, անհատական ուսուցումը, որը ոչ մի հսկողության չէր ենթարկվում: Հաղորդվող գիտելիքների չափն ու բովանդակությունը կախված էր վարժապետի (ուսուցչի) խղճից ու կարողությունից[2] :

Աշակերտները դպրոցներում անցնում էին հիմնականում թվաբանություն, աստղաբաշխություն, երկրաչափություն և որոշ այլ առարկաններ (դասավանդման նույն մեթոդաբանությունն առկա էր Արևելյան Հայաստանի մյուս շրջաններում):

Արցախում գիտակրթական հաստատությունների առաջնահերթ խնդիրներից էին՝ նախորդ դարաշրջաններից եկող գիտական բարձր մակարդակի պահպանումը և մատաղ սերնդին ժամանակին համահունչ նոր փիլիսոփայական առավել զարգացած գաղափարներով զինումը: Այդ նկատառումով էլ

---

[1] **Մովսիսյան Ա.,** նշվ. աշխ., էջ 324:

[2] **Երկանյան Վ.**, «Հայկական դպրոցը 1800-1870 թթ», *Լրաբեր հասարակական գիտությունների (այսուհետ՝ ԼՀԳ)*, 1970, 10, էջ 32:

Արցախի իշխանավորները, ինչպես նաև բարձր դասի հոգևորականներն իրենց զավակներին ուսման էին ուղարկում Հունաստան, Իտալիա, Ֆրանսիա, Ռուսաստան և այլ՝ առավել զարգացած երկրներ: Եվրոպայում կրթություն ստացած երիտասարդների ջանքերի շնորհիվ, Արցախի կրթական հաստատություններում վարդապետ-ուսուցիչները վերակառուցում են իրենց ուսումնական ծրագրերը և հատկապես լայն տեղ հատկացնում պատմական, աշխարհագրական, գրական, լեզվագիտական առարկաներին:

Ուսումնասիրվող ժամանակաշրջանում (երբեմն որոշ ընդհատումներով) շարունակում էին գործել Ամարասի, Գանձասարի[1], Դադի վանքի, Խաթրավանքի, Գտչավանքի, Ս. Հակոբի վանքի[2] դպրոցները: Նրանց դպրոցների կողքին XVII դ. երկրորդ կեսին և XVIII դ. սկզբին Արցախ աշխարհում բացվեցին Սբ Ստեփանոսի (Ասկերանի շրջան-XVIIդ.), Սպիտակ խաչ վանքի[3], Սբ Հարությունի (Հադրութի շրջան-XVIIդ.), Շոշ գյուղի Սբ Ստեփանոսի (1655թ.), Սբ Գևորգի (Մարտակերտի շրջանի Ղազանչի գյուղում-1671թ.)[4], Սբ Աստվածածնի (Մարտակերտի շրջանի Կուսապատ[5] գյուղում-1686թ.,) Երից մանկանց վանքի (Մարտակերտի շրջան, Թարթառի վտակ Թրղի գետակի ափին գտնվող եկեղեցին-1691թ.)[6], Ջրակույս գյուղի Սբ Ստեփանոսի (Հադրութի շրջան-1698թ)[7] և այլ եկեղեցիների դպրոցները, որոնցում՝ դասավանդվող առարկաններին զուգահեռ, աշակերտները սովորում էին նաև գրչության արվեստ:

Արցախում գիտակրթական կյանքի կազմակերպման ու հետագա զարգացման գործում բարձր է գնահատվում Գանձասարի Պետրոս Խանձքեցի կաթողիկոսի (կաթողիկոս՝ 1653-1675[8] /1653-1678[9] թթ.) դերը,

---

[1] **Սիմոնյան Ց.,** նշվ. աշխ., էջ 82:

[2] **Մանրամասն տե՛ս Բարխուտարեանց** Մ., *Արցախ,* Բաքու, 1895, էջ 80, 113: **Ոսկեան Հ.,** *Արցախի վանքերը,* Վիեննա,1953, էջ 13, 25, 52, 95: **Ուլուբաբյան Բ**., *Արցախի պատմություն,* Երևան, 1994, էջ 106:

[3] *Դիվան հայ վիմագրության, պր. 5, Արցախ,* կազմեց **Ս. Գ. Բարխուդարյան**, Երևան, 1982, էջ 187:

[4] *Նույն տեղում, էջ 90:*

[5] **Ջալալեանց Ս.,** *Ճանապարհորդութիւն ի Մեծն Հայաստան,* հ. Ա, Տփխիս, 1842, էջ 180:

[6] **Դատեան Խ.,** *Երկերի ժողովածու,* Ս. Էջմիածին, 2007, էջ 35:

[7] *Դիվան հայ վիմագրության,* պր. 5, էջ 172:

[8] **Շահխաթունեանց Յովհ.,** *Ստորագրութիւն Կաթուղիկէ Էջմիածնի և հինգ գաւառացն Արարատայ,* հ. Բ, Էջմիածին, 1842, էջ 345-346: **Տե՛ս նաև Մաղալյան Ա.,** «Աղվանից (Գանձասարի) կաթողիկոսների գավազանագիրքը», *Պատմաբանասիրական հանդես,* Երևան, 2008, թիվ 3, էջ 270, **Աբրահամյան Հ.,** *Արցախը 18-19-րդ դարերում,* Երևան, 2015, էջ 39:

[9] **Մկրտումյան Լ.,** «Գանձասարի կաթողիկոսությունը Պետրոս Խանձքեցու օրոք (1653-1678)», *ԼՀԳ,* Երևան, 2000, թիվ 1, էջ 88:

որի շինարարական գործունեության շնորհիվ, զարկ տրվեց գիտակրթական կյանքին: Գործող եկեղեցական, վանական դպրոցներին զուգահեռ, Արցախի տարբեր վայրերում՝ Խաչեն գավառի Առաջաձոր գյուղի Սբ Աստվածածին (1668 թ.)[1], Խանձք գյուղի Սբ Ստեփանոս (1673 թ.)[2], Վարանդայի Հերհեր գյուղի Սբ Գրիգորիս (1667)[3], Փառիսոսի Հին Փիփի գյուղի (1670թ.)[4] նրա կողմից կառուցված եկեղեցիներում բացվեցին նոր դպրոցներ: Պետրոս կաթողիկոսի պատվերով Արցախի տարբեր գիտակրթական օջախներում գրվել և ընդօրինակվել են մի շարք ձեռագրեր, որոնցից մի մասը, ավաղ, չեն պահպանվել:

Ուսումնակրթական կենտրոնները միևնույն ժամանակ ծառայել են որպես հայ գրչության և գիտության նշանավոր օջախներ, որոնք իրենց մեջ ամփոփել են դեռևս նախորդ դարերում Արևելյան Հայաստանի տարբեր վայրերում գործող մի շարք նշանավոր գիտակրթական կենտրոնների՝ Տաթևի, Գլաձորի (նաև՝ համալսարանների), Գոշավանքի, Սանահնի, Հաղբատի, Հաղարծնի, Բջնիի, Էջմիածնի, Այրիվանքի և այլ դպրոցների գիտական ու արվեստի բարձր արժեքները և անմիջապես կրել նրանց ազդեցությունը (նշված դպրոցների մեծ մասը շարունակել էր իր բեղմնավոր գործունեությունը նաև այդ ժամանակաշրջանում)[5]: Այդ գիտակրթական կենտրոններում, ինչպես նշվեց վերևում, գրվել, ծաղկազարդվել են շատ արժեքավոր ձեռագիր մատյաններ, որոնց շնորհիվ ոչ միայն շարունակում է զարգանալ գիտակրթական կյանքը (թեպետ որոշ ընդհատումներով), այլև իրավական հիմք հանդիսանալ Արցախում գոյություն ունեցող նյութական և հոգևոր մշակութային հարուստ ժառանգության համար: Մյուս կողմից էլ ավելի վաղ և ուսումնասիրվող ժամանակաշրջանում գրված և ընդօրինակված հայկական բազմաթիվ ձեռագրերը հաստատում են Հայաստանի երկու հատվածներում (արևմտյան և արևելյան) տարբեր պատմական փուլերում գոյություն ունեցող գիտական օջախների մասին:

Ուսումնասիրվող ժամանակաշրջանում Արցախում գիտական[6] մտքի

---

[1] *Դիվան հայ վիմագրության*, պր. 5, էջ 87:

[2] Նույն տեղում, էջ 143:

[3] *Դիվան հայ վիմագրության*, պր. 5 , էջ 164:

[4] **Մկրտումյան Լ.**, «Գանձասարի կաթողիկոսությունը Պետրոս Խանձեցի կաթողիկոսի ornf (1653-1678թթ)», *ԼՀԳ*, Երևան, 2000, թիվ 1, էջ 96:

[5] **Սիմոնյան Յ**., նշվ. աշխ., էջ 82-83:

[6] Արևելյան Հայաստանի մյուս շրջաններում, Արևմտյան Հայաստանում և հայկական գաղթօջախներում գիտության ճյուղերից զարգացած են եղել աշխարհագրությունը, պատմագրությունը, փիլիսոփայությունը, իրավագիտությունը, գրականությունը, բնական գիտությունները (տե՛ս *Հայոց պատմություն*, հ. III, գիրf առաջին (XVII դ. երկրորդ կես -

դրսևորումները նկատելի են հիմնականում քերականության, աշխարհագրության, պատմագրության, աստվածաբանության բնագավառներում: Գիտության բնագավառում հայտնի են Վարանդայի մելիք Հուսեինի դուստրը՝ Գայանեն (Մաշտոց Ձեռաց[1],1641թ.), Հովհաննես երեցը (Ժողովածու[2],1644), Մարիամ ապաշխարողը (օրինակել է Ներսես Շնորհալու «Բանք Չափաւ»[3] ստեղծագործությունը, 1647 թ.), Մկրտիչ աբեղան (Հայսմավուրքի ցանկ, 1654 թ.), Գրիգոր երեցը (Խորհրդատետր[4], 1657թ.), Հովհաննես Ապահունեցին (Ժողովածու[5], 1659 թ.), Իգնատիոս Մեծշենցին (Ժողովածու[6], 1661թ.), Սիմոնը (օրինակել է Մովսես Կաղանկատվացու՝ «Պատմութիւն Աղուանից աշխատությունը»[7], 1664 թ.), Մխիթարը (Մաշտոց[8], 1678 թ.), Բարսեղը (Ժողովածու[9],1687 թ.) և ուրիշներ, որոնց ստեղծագործությունները մանրակրկիտ տեղեկություններ են հաղորդում Արցախի հոգևոր, մշակութային կյանքի, պատմաքաղաքական իրադարձությունների մասին:

Հայոց իրականության մեջ գիտության մյուս ճյուղերին զուգահեռ մեծ տեղ է հատկացվում քերականական մտքի զարգացմանը: Այդ իսկ պատճառով մանկավարժական և եվրոպական քերականական մտքի համեմատ, հայերենի նոր քերականություն ստեղծելու նպատակով կազմվում և հրատարակվում են քերականական երկեր: Այս ուղղությամբ մեծ աշխատանքներ էր կատարել Մկրտիչ աբեղան, որը 1660 թ. եկել է Գանձասար աշակերտներին «Քերականություն» ուսուցանելու: Վերջինիս մասին նշում է Հ. Ոսկյանը. «ՌՃԹ թուին (1660-ին) Մկրտիչ աբեղան Գանձասար կու գայ սակս ուսուցանելոյ զքերականութիւն»[10]: Արցախում քերականական մտքի դրսևորումների մասին ուշագրավ տեղեկություններ կան Մատենադարանի 2277 թվահամարի ներքո պահվող ձեռագրում, որը վերագրվում է Հովհաննես Ապահունեցուն:

XIX դ. վերջ), ԳԱԱ հրատ., Եր., 2010, էջ 101-128):

1 **ՄՄ**, Հմր 2404:

2 **ՄՄ**, Հմր 10882:

3 **ՄՄ**, Հմր 4281:

4 **Մինասյան Թ.**, «Գանձասարի գրչության կենտրոնը», *Բանբեր Մատենադարանի (այսուհետ՝ ԲՄ)*, Հմր 20, էջ 238: Տե՛ս նաև *Մայր ցուցակ ձեռագրաց Սրբոց Յակոբեանց*, հ. Եօթներորդ, կազմեց **Նորայր արքեպս. Պողարեան**, Երուսաղէմ, 1974, էջ 366:

5 **ՄՄ**, Հմր 2277:

6 **ՄՄ**, Հմր 3446:

7 **ՄՄ**, Հմր 2561: Տե՛ս նաև *Արարատ*, 1895, թիւ 10, էջ 388: **Թոփճեան Յ.**, *Յուցակ ձեռագրաց Դադեան խաչիկ վարդապետի, ժողոված 1878-1898, մասն Ա, էջմիածին (Վաղարշապատ)*, 1898, էջ 100:

8 **ՄՄ**, Հմր 968:

9 **ՄՄ**, Հմր 713:

10 **Ոսկեան Հ.**, նշվ. աշխ., էջ 68

Վերջինիս «Ժողովածու»-ում, ներառվել են Հայոց լեզվի քերականության հետ առնչվող տեղեկություններ, որոնք ընդգրկվել են սաների ուսումնական ծրագրերում: 1659 թ. Հովհաննես Ապահունեցի երեցն «ի գեղջէն Ապահինու» եկել է «սուրբ աթոռն Գանձասար»՝ քերականություն ուսուցանելու եւ իր ցանկությամբ օրինակել է Թովմա Իտալացու Քերականությունը[1]: Սակայն աշխատությունը գրվել է որոշ թերացումներով, որի մասին նշում է նաև հեղինակը: Նա դա բացատրում է ձեռքի տակ ստույգ և ընտիր օրինակ չունենալու հանգամանքով, ինչի համար թողություն է խնդրում. «Աղերսեմ զձեզ, ով ոք, որ հանդիպեք սմա վերծանելով կամ օրինակելով, թողութիւն շնորհեցէք սակս վրիպմանացս կամ խոշոր եւ վատ գրոցս, քանզի կար մեր այս էր»[2]: Այս փաստը ևս վկայում է այն մասին, որ Արցախի դպրոցներում կարևոր մաս է կազմել քերականության ուսուցումը, և այդ նպատակով հատուկ ուսուցիչներ են հրավիրվել ու քերականական դասագրքեր ընդօրինակվել: Հարկ է նշել, որ Արցախի գրեթե բոլոր դպրոցներում քերականության նկատմամբ հետաքրքրությունը բխում էր ձեռագիրը ճիշտ վերարտադրելու, ուղղագրությունը բարելավելու պահանջներից:

Գրիչ Սիմոնի օրինակած՝ Մովսես Կաղանկատվացու «Պատմութիւն Աղուանից» աշխատության շնորհիվ դպրոցների սաները սկսում են լայն պատկերացում կազմել Աղվանից աշխարհի թագավորների՝ Վաղարշակի[3], Ուռնայրի[4], Վաչեի[5], Վաչագան Բարեպաշտի օրոք Հայոց Արևելից նահանգներում (Արցախ և Ուտիք) կատարված պատմաքաղաքական, մշակութային իրադարձությունների մասին:

Գիտության բնագավառում իր մեծ ավանդն է ունեցել Իգնատիոս վարդապետը, որի օրինակած Մովսես Խորենացու «Հայոց պատմություն» (1661 թ.)[6] աշխատությունը մանրամասն տեղեկություններ է տալիս հայ ժողովրդի պատմական անցյալի մասին:

Հայկական կրթության և գիտության արժեքային համակարգում առանձնահատուկ տեղ է գրավում 1689 թ. պարոն Մնացականի պատվերով գրված ձեռագիր մատյանը (գրիչն անհայտ է), որը պահվել էր Գանձասարի վանքի ձեռագրատանը: Ավելի ուշ այն հայտնվեց Թավրիզի հայկական ձեռագրերի շարքում (N 22), որոնք էլ գրի է առել ականավոր լեզվաբան Հ.

---

[1] Տե՛ս ՄՄ, Հմր 2277, թ. 235:
[2] ՄՄ, Հմր 154ա:
[3] ՄՄ, Հմր 2561, թ. 7ա:
[4] ՄՄ, Հմր 10 բ:
[5] ՄՄ, Հմր 12 բ:
[6] **Ոսկեան Հ.,** նշվ. աշխ., էջ 126:

Աճառյանը[1]: Ձեռագիրը հետաքրքիր տեղեկություններ է պարունակում Մովսես Խորենացու «Հայոց պատմություն» և Եղիշեի «Պատմություն Վարդանանց» արժեքավոր աշխատությունների (որոնք գրվել են դեռևս վաղ միջնադարում) վերաբերյալ[2]: Շնորհիվ այդ աշխատությունների՝ Արցախի դպրոցների սաները ծանոթացել են հայ ժողովրդի պատմության ուշագրավ էջերին:

Հոգևոր-եկեղեցական ստեղծագործությունների ընդլայնման գործում կարևոր են Մխիթարի («Ավետարան», 1647 թ.)[3], Միքայել սարկավագի («Ավետարան», 1652 թ.)[4], Մարտիրոս Խնձորեկ-ցու («Ավետարան»,1653-1654 թթ.)[5], Հարություն դպիրի («Ավետարան», 1657թ.)[6], Եսայի երեցի («Ավետա-րան»,1663թ.)[7], Նազար դպիրի («Ավետարան»,1661թ.)[8], Աղվանից կաթողիկոս Պետրոս Խանձքեցու եղ-բայր Մաթևոս քահանայի(«Ավետարան»,1668 թ.)[9], Հովսեփ քահանայի («Ավետարան»,1682 թ.)[10], Հովհաննես երեցի, Ղազար սարկավագի («Ավետարան»,1691թ.)[11] և այլոց դերը:

XVII դ. երկրորդ կեսին և XVIII դ. սկզբին գիտության զարգացման հիմքում ընկած էին ոչ միայն հայկական ձեռագրերը, այլև տպագիր գրականությունը[12]: Հայկական տպագրության զարգացման գործում բարձր է գնահատվում հայ հոգևորական և հրատարակիչ Մաթեոս սարկավագ Ծարեցու[13] (1590-1661)

---

[1] Մանրամասն տե՛ս *Ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Թաւրիզի*, կազմեց **Հ. Աճառեան**, Վիեննա, 1910, էջ 20:

[2] Նույն տեղում:

[3] ՄՄ, Հմր 223:

[4] ՄՄ, Հմր 7606:

[5] ՄՄ, Հմր 3647:

[6] **Եգանեան Օ.,.** «Մեսրոպ արեպս. Սմբատյանցի Նկարագիր Շամախւոյ թեմի գրում հիշատակված ձեռագրերը», *Էջմիածին,* 1970, Հմր 1, էջ 46:

[7] ՄՄ, Հմր 4053: Տե՛ս նաև *Ցուցակ ձեռագրաց,* հ. Ա, Երևան, 1965, էջ 1138:

[8] ՄՄ, Հմր 5072:

[9] **Ղևոնդ Ալիշան**, *Սիսական,* Վենետիկ, 1893, էջ 270:

[10] **Ոսկեան Հ.,** նշվ. աշխ., էջ 123:

[11] ՄՄ, Հմր 10660:

[12] Զնայած տարբեր կրթօջախներում գրիչների ձեռքով գրվում և օրինակվում են բազմաթիվ աշխատություններ, այնուամենայնիվ վերջիններս չէին կարող համահունչ լինել ժամանակի պահանջներին: Այդ իսկ պատճառով հայ մշակույթի կարկառուն ներկայացուցիչները ձեռնամուխ եղան կազմակերպելու և բարելավելու տպագրական գործը: Գուտենբերգյան տպագրությունը, 1440-ական թվականներին ծագելով Գերմա-նիայում, 1465 թ. արդեն անցել էր Իտալիա: XVI դ. սկզբներից Վենետիկը դարձավ հայկական տպագրության ծննդավայրը: Հայկական տպագրության զարգացման մի-տումներն առավել նկատելի դարձան հետագա դարերում:

[13] Ծնվել է Արցախի Ծար գավառում: Համարվում է 17-րդ դարի Ամստերդամի հայկական տպագրության հիմնադիրը: Հայրը եղել է Ավագը, մայրը՝ Պեկիխան, եղբայրները՝ Ղարիպխանը, Վարդանը, Պալասանը, Մնկասարը, Հախնազարը (տե՛ս *Պատմութիւն*

դերը: Վերջինիս գործունեությունը ծավալեց ոչ միայն Արևելյան Հայաստանի տարբեր շրջաններում (հատկապես՝ Արցախում, Ծար գյուղի միջնակարգ դպրոցը կոչված է Մատթեոս Ծարեցու անվամբ[1]), այլ նաև արտերկրներում:

XVIII դ. սկզբներին գիտակրթական կյանքում հայտնի են Արիստակես երեցը[2], Ստեփանոս սարկավագը[3], Սարգիսն ու Վարդանը[4], Յակոբ Երեցը[5], Սարգիս երեցը[6], Սարգիսը[7] և ուրիշներ:

Գրիչներ Սարգսի և Վարդանի օրինակած «Հայսմաւուրք»-ը (1709 թ., Գր. Ծերենցի խմբագրությամբ)[8] կարևոր տեղեկություններ է տալիս Հայոց պատմությունից քաղված որոշ դրվագների՝ Հռիփսիմեան կույսերի, Գրիգոր Լուսավորչի, հայոց թագավոր Տրդատ Մեծի, Հռոմի Դիոկղետիանոս կայսեր կամայականությունների (հատկապես քրիստոնյաներին հալածելու), Սահակ Պարթևի և այլ պատմական դրվագների մասին:

XVIII դարի սկզբներին պատմագրության բնագավառում թողած իր գիտական մեծ ավանդի համար առանձնանում է նշանավոր հոգևորական, մատենագիր, պատմագիր, հայ ազգային-ազատագրական շարժման երախտավոր Եսայի Հասան-Ջալալյանը[9]:

Եսայի Հասան-Ջալալյանի պատմագրական ժառանգության գլուգործոցներից է «Համառոտ պատմություն Աղվանից» աշխատությունը, որը գրվել է 1711 թ.: Ընդգծենք, որ վերջինս ամբողջությամբ մեզ չի հասել: Այն լույս է տեսել ավելի ուշ՝ 1839թ., Արցախի (Ղարաբաղի) հոգևոր թեմի տպարանում (Շուշիում)՝ Բաղդասար մետրոպոլիտ (նաև՝ միտրոպոլիտ) Հասան-Ջալալյանի ջանքերով[10] (վերահրատարակվել է 1868 Երուսաղեմում):

հայկական տպագրութեան սկզբնաւորութենէն մինչ առ մեզ, Վենետիկ, 1895, էջ 98):

[1] https://hy.wikipedia.org/wiki/%D4%BE%D5%A1%D6%80

[2] ՄՄ, Հմր 9088:

[3] ՄՄ, Հմր 5143:

[4] ՄՄ, Հմր 3813:

[5] **Եգանեան Օ.,** «Գանձասարի հայերեն ձեռագրերի հավաքածուն», *Էջմիածին,* 1971, թիվ 4, էջ 59:

[6] ՄՄ, մր 1574:

[7] ՄՄ, Հմր 7008:

[8] ՄՄ, Հմր 3813:

[9] Ծնվել է Արցախում XVII դարի երկրորդ կեսին, մահացել՝ 1728: Սերել է Առանշահիկների թագավորական տոհմից: Կրթությունը ստացել է Արցախի Գանձասարի վանքում: Եղել է Գանձասարի կաթողիկոսը՝ 1701-1728 և 18-րդ դարի 20-ական թվականների Արցախի ազգայի-ազատագրական շարժման գլխավոր կազմակերպիչներից մեկը (կաթողիկոս հաստատվելու մասին տե՛ս ՄՄ, արխիվ Ա. Երիցյանի, թղթ. 157, վավ. 1, էջ 8, 17):

[10] Տե՛ս **Եսայի Հասան Ջալալեանց**, *Պատմութիւն համառօտ Աղուանից երկրի,* Երուսաղեմ, 1868, էջ 6: Տե՛ս նաև http://digitale-sammlungen.ulb.uni-bonn.de/ulbbn/

Առաջին հրատարակությունում[1] *մանրակրկիտ նկարագրվում են 1160-1711 թթ. Հայաստանի պատմական իրադարձությունները: Երկրորդում կաթողիկոսը, մանրակրկիտ նկարագրելով իր ժամանակի՝ Պարսկաստանի, Վրաստանի և Աղվանաց աշխարհի պատմական դեպքերը, հասցնում է մինչև 1723 թ.*[2]*: Հետագայում երկը լույս է տեսել ֆրանսերեն(1876), վրացերեն (1971), ռուսերեն (1989) լեզուներով:*

«Համառոտ պատմություն Աղվանից» աշխատությունն արժեքավոր սկբնաղբյուր է 18-րդ դարի սկզբի հայ ազգային-ազատագրական շարժումների, հայ-վրացական ռազմական համագործակցության, հայկական զինված ուժերի կազմակերպման և այլ կարևոր պատմական իրադարձությունների մասին:

Աշխատության վերաբերյալ իր հիացմունքն է արտահայտել մեծն գրող Րաֆֆին (Հակոբ Մելիք-Հակոբյան). «Այդ փոքրիկ գրքույկը, ինչպես երևում է, համառոտություն է, քաղած մի ընդարձակ պատմությունից, որի իսկականը, եթե գտնվեր, մեծ գանձ կարելի էր համարել մեր նոր ժամանակների պատմության համար»[3]*:*

Հարկ է նշել, որ բացի հայ անվանի պատմագիրներից, գրողներից, մշակույթի այլ ներկայացուցիչներից, կաթողիկոսի այդ աշխատությունը արժևորել և բարձր են գնահատել նաև օտարները: Այս տեսակետից, ցանկանում ենք ընդգծել ադրբեջանցի հետազոտող Վ. Լևիատովի կարծիքը, որը նշված աշխատությունը դասում է բարձրարժեք փաստաթղթերի թվին: Վերջինս հավելում է. «...Մանրամասն տեղեկություններ հաղորդելով Ղարաբաղի մասին, կաթողիկոսը ճշմարտացիորեն ներկայացնում է, ինչպես շահ Հուսեյնի կառավարման, այնպես էլ հակաիրանական շարժումների մասին»[4]*:*

Եսայի Հասան-Ջալալյանի գիտական ժառանգությունում արժեքավոր սկզբնաղբյուր են Արցախի ճարտարապետական հուշարձանների՝ Գանձասարի, Խաթրավանքի, Դադիվանքի (Խութավանքի) և բազմաթիվ այլ կոթողների վիմական արձանագրությունները (1718 թ.), որոնց օրինակումները պահվում են Մատենադարանում[5]*:*

---

content/pageview/2478504

[1] Տե՛ս **Եսայի Հասան-Ջալալեանց**, *Պատմութիւն կամ յիշատակ ինչ-ինչ անցից՝ դիպելոց յաշխարհին Աղուանից ի թուականին հայոց 1160, իսկ ի թուականին տեառն մերոյ փրկչին Յիսուսի 1711,* Շուշի, 1839: Տե՛ս նաև http://greenstone.flib.sci.am/gsdl/collect/armbook/books/patmutyun_kam_jishatak_index.html

[2] **Եսայի Հասան -Ջալալեանց,** *Պատմութիւն համառօտ Աղուանից երկրի*, էջ 6:

[3] **Րաֆֆի,** *Երկերի ժողովածու,* հ. IX, Երևան,1987, էջ 616:

[4] Левиатов В., Очерки из истории Азербайджана в XVIII веке, Баку, 1948, стр. 12-13.

[5] **ՄՄ**, ձեռ. Հմր 7821, 9923: Տե՛ս նաև **Հասան-Ջալալյան Ս.,** «Կաթողիկոս Եսայի Հասան-

Բացի ընդգծվածներից, ուսումնասիրվող ժամանակաշրջանում գործող մնացած եկեղեցիներն ու վանքերը այս կամ այն չափով ևս ունեցել են իրենց ներդրումը հայոց աշխարհի գիտակրթական համակարգի զարգացման համակարգում:

Ընդհանրացնելով, նշենք, որ վերոնշյալ տեղեկությունները ևս մեկ անգամ փաստում են պատմական այն ճշմարտությունը, որ տվյալ բարդ պատմափուլում հայ մշակույթի գործիչները ոչ միայն ջանացել են պահպանել դարերից եկող հայրենի մշակութային ժառանգությունը, այլև նրանց զուգահեռ ստեղծել նոր գոհարներ: Նրանց եռանդուն ջանքերի շնորհիվ, ուսումնասիրվող ժամանակաշրջանում Արցախում շարունակել է առաջ ընթանալ գիտակրթական կյանքը:

МАРИНЕ АРУТЮНЯН

НАУЧНАЯ И ОБРАЗОВАТЕЛЬНАЯ ЖИЗНЬ В АРЦАХЕ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XVII ВЕКА И В НАЧАЛЕ XVIII ВЕКА

Ключевые слова: школа, переписчик, церковь, монастырь, рукопись, священник, образование, Грамматика, Историография

Таким образом, несмотря на трудный исторический период, образование и наука продолжали развиваться в Арцахе. Роль Католикоса Петроса Хандкетци (из Гандзасара) была высоко оценена в развитии научной и образовательной жизни Арцаха. Многие церкви были построены Католикосом в разных местах в Арцахе, где были открыты школы. Помимо государственных школ, существовали также типы церковных и монастырских школ. Параллельно со школами монастырей Гандзасар, Дади (Дадиванк), Хадо (Хатраванк), Гтча (Гтчаванк), Св. Якова, в Арцахе были открыты также новые школы. Это были школы церквей Св. Степаноса (в деревне Шош, 1655), Св. Геворга (в деревне Газанчи, 1671), Св. Девы Марии, (в деревне Кусапат, 1686), Св. Степаноса, (в деревне Джракуис, Гадрут , 1698), а так же Монастырь Ериц Манканца (в 1691) и так далее. Они являлись не только образовательными, но и научно-исследовательскими центрами. Благодаря многим научным работам, представители различных отраслей науки вложили большой вклад в развитие науки.

Ջալալյանի քաղաքական գործունեությունն ու պատմագրական ժառանգությունը», *ԼՀԳ*, 2011, թիվ 3, էջ 96: **Հարությունյան Ա.,** «Եսայի Հասան- Ջալալյանի վիմագրագիտական վաստակը (ըստ ՄՄ Հմր 7821 ձեռագրի)», *էջմիածին*, 2015, թիվ Ժ, էջ 117-159:

В области науки были известны Гаянэ (дочь Мелика Хусейна из Варанды), священник Иоанн, Мария, монах Мкртич, иерей Григор, Оганес Апахунеци, Игнатий Мецшенци, дьякон Михаил и другие.

Во второй половине XVII века и в начале XVIII века в основе развития науки лежали не только армянские рукописи, но и печатная литература. Роль Маттео Цареци высоко ценится в развитии печати.

MARINE HARUTYUNYAN
SCIENTIFIC AND EDUCATIONAL LIFE IN ARTSAKH IN THE SECOND HALF OF XVII CENTURY AND IN THE BEGINNING OF XVIII CENTURY

Keywords: school, scribe, church, monastery, manuscript, priest, education, Grammar, Historiography

Thus, despite difficult historical period, education and science continued to develop in Artsakh. The role of Catholicos Petros Khandzketsi of Gandzasar was highly valued in development of the scientific and educational life of Artsakh. Many Churches were built by Catholicos in different places in Artsakh, where schools were opened. Besides public schools, there were also the types of church and monastery schools. New schools were opened in Artsakh in parallel schools of monasteries of Gantzasar, Dadi (Dadivank), Khadoi (Khatravank), Gtcha(Gtichavank), St. Jacob; the schools of churches of St. Stepanos (in Shosh village, 1655), St. Gevorg (in Ghazanchi village,1671),St. Astvatsatsin (in Kusapat village, 1686), St. Stepanos, (in Jrakuys village of Hadrut, 1698) as well as Yeritsmankants Monastery (in 1691) and so on. Ones were not only educational, but also scientific centers. Due to a number of scientific works, representatives of the various branches of science have invested their great contribution to the development of science.

Gayane (the daughter of Melik Husein of Varanda), Priest John, Mary, Monk Mkrtich, Priest Grigor, Hovhannes Apahunetsi, Ignatios Metsshentsi, Deacon Michael and others were known in the field of science.

In the second half of XVII century and the beginning of XVIII century not only Armenian manuscripts, but also printed literature were in the basis of development of science. The role of Matteo Tsaretsi is highly appreciated in the development of printing.

ՆԻԿԱԴԻՄ ՔԱՀԱՆԱ ՅՈՒԽԱՆԱԵՎ
ԱՐԵՎԵԼՔԻ ԱՍՈՐԱԿԱՆ ԿԱՄ ԱՅՍՊԵՍ ԿՈՉՎԱԾ «ՆԵՍՏՈՐԱԿԱՆ» ԵԿԵՂԵՑՈՒ ՔՐԻՍՏՈՍԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ

Բանալի բառեր՝ *Արևելքի Ասորական Եկեղեցի, Նեստորական Եկեղեցի, քրիստոսաբանություն, ասորերեն, երկբնակություն, Նեստոր, կնոմա, քյանա, փարսոփա, Սուրբ Կույս Մարիամ*

Վաղ Եկեղեցու պատմության կարևորագույն փուլերից է քրիստոսաբանական վեճերի ժամանակաշրջանը: Հենց այդ վեճերն առիթ հանդիսացան տարբեր եկեղեցիների բաժանման և իրար նզովելու համար: Մեր ուսումնասիրության առարկան է մինչ այժմ հայագիտության շրջանակներում քիչ ուսումնասիրված Արևելքի Ասորական եկեղեցու քրիստոսաբանությունը: Սույն Եկեղեցին մատենագրությանը հայտնի է Պարսից եկեղեցի, Արևելքի եկեղեցի, «նեստորական» եկեղեցի անուններով: Եկեղեցու պատմությունից հայտնի է, որ «նեստորականությունը» հերետիկոսություն է, որն առաջ է եկել Կոստանդնուպոլսի պատրիարք Նեստորի (պատր. 428-431 թթ.) աստվածաբանական հայացքների արդյունքում:

Մինչ 19-րդ դ. երկրորդ կեսը Նեստորի ուսմունքը «Արևմտյան եկեղեցու»[1] *ավանդույթում և գիտական աշխարհում ասոցացվում էր «երկու քրիստոսների» կամ «երկու որդիների» մասին վարդապետության հետ, որը հանգեցնում էր «չորրորդության» և աղավաղում Քրիստոսի փրկչական տնօրինությունը: Սակայն 1889 թ. ամերիկյան միսիոներների կողմից հայտնաբերվեց Նեստորի գրչին պատկանող աշխատանքը՝ «Հերակլիդես Դամասացու գիրքը», որն այդպես էր անվանվել ոչնչացումից զերծ պահելու նպատակով: Այն հունարենով գրել է Նեստորը աքսորում եղած տարիներին, և պահպանվել է միայն ասորերեն թարգմանությամբ: Քեմբրիջի համալսարանի աստվածաբանության պրոֆեսոր Ջ. Ֆ. Բեթյուն-Բեյկերը այս ձեռագրի հիման վրա նախաձեռնեց մի հետազոտություն, որն անվանեց «Նեստորն ու իր ուսմունքը», և 1908 թ. հրատարակեց ուսումնասիրության արդյունքները*[2]*:*

[1] Ասորիներն այսպես են կոչում բյուզանդական և լատինական ավանդությամբ առաջնորդվող եկեղեցիները:

[2] **Bethune-Baker J. F.**, “Nestorius and his teachings: a Fresh Examination of the Evidence with Special Reference to the Newly Recovered Apology of Nestorius (The Bazaar of Heraclides)”, Cambridge, 1908.

Բեռյուն-Բեյկերի եզրահանգումն այսպիսին էր. Նեստորը «նեստորական» չէր, նա ուղղակի իր աստվածաբանական լեզվի բարդության զոհն էր դարձել։

Աշխատանքի նպատակն է ներկայացնել ու վերլուծել Արևելքի Ասորական եկեղեցու քրիստոսաբանությունը։ Վերջինի դավանանքը հենվում է եկեղեցու հայրերի այն աշխատությունների վրա, որոնք հաճախ պոետիկ-աստվածաբանական բնույթ են կրում, օրինակ՝ աղոթքներ, շարականներ, տաղեր, ճառեր (մեմրա), կոնդակներ և այլն։

Եկեղեցու վարդապետությունն էլ ավելի համակարգված տեսք էր ստանում ժողովական որոշումներով։ Գործելով Պարսկաստանի տիրապետության տակ գտնվող տարածքներում՝ Արևելքի Ասորական եկեղեցին որոշակիորեն մեկուսացած էր, նրանում ձևավորվում էին սեփական ծիսական ավանդույթներ, ստեղծվում էին սեփական աստվածաբանական դպրոցներ, մշակվում էր ինքնուրույն աստվածաբանական լեզու։ Այս եկեղեցին հավատարիմ էր Անտիոքյան աստվածաբանական դպրոցի մեթոդներին։ Վերջինիս ներկայացուցիչներից մեծ տեղ էր տրվում Ափրահատին, Եփրեմ Ասորուն, Դիոդորոս Տարսոնացուն, Թեոդորոս Մոփսուեստացուն, Նարսային և այլն։

Մինչ ժողովական փաստաթղթերում արտացոլված քրիստոսաբանական առանձնահատկություններին անդրադառնալը, հարկ ենք համարում հակիրճ ներկայացնել և փոքր ինչ հստակեցնել Արևելքի Ասորական եկեղեցու աստվածաբանական եզրաբանությունը։ Վերոնշյալ եկեղեցու աստվածաբանության մեջ քրիստոսաբանական եզրաբանությունը արտահայտվում է քյանա (ܟܝܢܐ), կնոմա (ܩܢܘܡܐ) և փարսոփա (ܦܪܨܘܦܐ) բառերում։ Ինչ վերաբերում է քյանա (անգլ.՝ nature) եզրին, պետք ասել, որ այն (համապատասխանում է հունարենի φύσις բառին) ասորերենում ընկալվում էր որպես հունական ουσία (էություն, սուբստանցիա) բառին մոտ եզր, այնինչ միաբնակների (միաֆիզիտներ) համար φύσις-ը ավելի մոտ էր υπόστασις եզրին[3]։ Եզրերի տարբեր ընկալումները պայմանավորված էին, իհարկե, լեզվամտածողության յուրահատկությամբ։ Եվ առհասարակ, ասորիներն աստվածաբանելիս չէին փորձում համապատասխանեցնել իրենց ձևակերպումները հունական եզրերին, քանի որ դրանք իրենց համար խորթ էին։ Քյանա-ն ասորիների համար բնությունն է, բայց որպես աբստրակտ իրականություն։ Այն ցույց է տալիս ընդհանուրը, որ կա բոլոր տեսակների մեջ։ Դա ընդհանուրն է՝ համեմատած մասնավորի հետ։

---

[3] **Brock S.**, “The “Nestorian” Church: A Lamentable Misnomer”, *Bulletin of the John Rylands Library 78*, 1996, p. 6.

Մյուս եզրը, որը ճակատագրական եղավ Արևելքի Ասորական եկեղեցու համար, և որի պատճառով վերջինս որակվեց «նեստորականության», կնոմա ܩܢܘܡܐ եզրն է: Կնոման օգտագործվում է ինչպես երրորդաբանության, այնպես էլ քրիստոսաբանության մեջ: Սուրբ Երրորդության մասին վարդապետության կոնտեքստում կնոման թարգմանվում է որպես անձ (անգլ.՝ self), որոշ դեպքերում նաև որպես անհատ (անգլ.՝ person): Սակայն քրիստոսաբանական կոնտեքստում այն երբեք չի արտահայտում անձ կամ անհատ բառերը: Հունարենով այն սխալմամբ թարգմանվել է որպես ὑπόστασις, որի հետևանքով Արևելքի Ասորական եկեղեցու քրիստոսաբանությունն ասոցացվել է հայտնի «նեստորական» հերետիկոսության հետ, որն, ինչպես վերը նշվեց, կապ չունի Նեստոր անունով պատմական անձի վարդապետության հետ: Իրականում կնոման չունի հունարեն համարժեք եզր և այն չի թարգմանվում ժամանակակից աստվածաբանների կողմից: Կնոման ընդհանուր բնության կոնկրետացումն է, բնության ակտուալիզացիան. այն հարաբերվում է բնությանը, ինչպես մասնավորը՝ ընդհանուրին: Կնոման չի կարող փոխանցվել, ինչպես հատկությունն է փոխանցվում: Դա բնության հստակեցված և անբաժանելի դրսևորումն է, որն ունի բնության բոլոր հատկությունները, որոնք ընդհանուր են տվյալ բնության բոլոր ներկայացուցիչների համար: Լինելով բնության կոնկրետ դրսևորում՝ կնոման իր մեջ չի ներառում տվյալ բնության բոլոր ներկայացուցիչներին, և այն չի կարող բաժանվել: Հստակեցված և անփոխանցելի կնոման չի կարող ընկալվել մեկ այլ կնոմայի կողմից կամ ավելացվել մեկ այլ կնոմային այնպես, որ կազմավորվի իր բնության բոլոր հատկություններով մեկ կնոմա: Կատարյալ կնոման չի կարող ընդունել մեկ այլ կնոմայի: Կնոմա եզրի իմաստը կարող է նշանակել «իրականություն, որը հակադրվում է անիրականին, չբացահայտվածին կամ պատրանքին[4]», այն ավելի շատ նշանակում է բնության կոնկրետացումն ու ակտուալիզացումը, ինդիվիդուում, բայց ոչ երբեք անհատ, դեմք, անհատականություն[5]: Նշանավոր ասորագետ և աստվածաբան Ս. Բրոքը կնոման բացատրում է այսպես. «Կնոման քրիստոսաբանության մեջ բնության անհատական դրսևորումն է, կնոման fյանայի (իմա՝ բնություն – Ն. Յ.) անհատական օրինակ է, բայց այս անհատական դրսևորումը fյանայի ինքնագո, անկախ օրինակ կամ տեսակ չէ: Այսպես, երբ Արևելքի Ասորական եկեղեցին խոսում է մարմնացած Քրիստոսի մեջ երկու կնոմաների մասին, դա չունի երկու

---

[4] **Селезнев Н.Н.**, *Ассирийская Церковь Востока: исторический очерк*, М., 2001 стр. 76.

[5] Նույն տեղում:

ὑπόστασις-ների իմաստ, որտեղ ὑπόστασις-ը ունի ինքնագոյություն, բնությունից անկախ լինելու իմաստ[6]*»:* Կնոման *թարգմանվում է որպես ὑπόστασις, սակայն հունարեն այս եզրը չի արտահայտում* կնոմա *բառի ողջ իմաստը, ավելին՝ այդպես թարգմանվելով աղավաղում ենք Արևելքի Ասորական եկեղեցու քրիստոսաբանությունը: Առհասարակ, ժամանակակից շատ աստվածաբաններ և ասորագետներ առաջարկում են ընդհանրապես չթարգմանել* կնոման[7]*, քանի որ այդ բառը հատուկ է միայն սեմական լեզվամտածողությանը և Անտիոքյան դպրոցի եզրերից է, որը հասկանալի չէ Ալեքսանդրյան դպրոցի ներկայացուցիչների համար: Այն ժամանակ, երբ քաղկեդոնական դավանանքը նույնացրեց ὑπόστασις և πρόσωπον եզրերը, Արևելքի Ասորական եկեղեցում* կնոմայի *(≈ὑπόστασις) և* փարսոփայի *(≈πρόσωπον) միջև շարունակում էր մնալ տարբերություն*[8]*: Այդ տարբերության մասին վերոհիշյալ եկեղեցու նշանավոր աստվածաբան Մար Բավայն էլ է հիշատակում. «Հայրերը հաճախ ասում էին [շարադրելով] իրենց ուսմունքը* կնոմա՝ *նկատի ունենալով* փարսոփա, *և* փարսոփա՝ *հասկանալով* կնոմա, *քանի որ այդ ժամանակ այսհասկացությունները դեռ չէին ենթարկվել քննության և տարբերակման: Ասում են, որ այդ բառերը հռոմեացիների շրջանում օգտագործվում են մեկը մյուսի փոխարեն...»*[9]*: Ուստի, Արևելքի Ասորական եկեղեցու քրիստոսաբանություն ուսումնասիրողը պետք է հստակ տարբերի, որ* կնոման *քաղկեդոնական ὑπόστασις-ը չէ, քանի որ եթե այդ Եկեղեցու քրիստոսաբանական բանաձևում* կնոման *հասկանանք որպես ὑπόστασις՝ անձ, ապա կստանանք երկու քրիստոսներ, որը Արևելքի Ասորական եկեղեցու կողմից անընդունելի է համարվում:*

Մյուս եզրը, որ կիրառվում է քրիստոսաբանական ձևակերպումներում փարսոփա*-ն է:* Փարսոփա*-ն հունարենով թարգմանվում է πρόσωπον: Ասորիների համար* փարսոփան *հատկանիշների ամբողջություն է, որոնք* կնոմային *տալիս են հատուկ բնույթ՝ զատելով այն նույն բնության մեկ այլ* կնոմայից*: Չնայած որ* փարսոփան *նույնպես ունի որոշակիություն, քանի որ զատում է մեկ* կնոման *մյուսից, այնուամենայնիվ, այն կարող է հաղորդվել կամ ընդունվել մեկ այլ* փարսոփայի *կողմից: Աստված Բանը՝ Ամենասուրբ Երրորդության Երկրորդ* Կնոման, *որ ունի*

---

[6] **Brock S**., “The “Nestorian” Church: A Lamentable Misnomer”, pp. 6-7.
[7] **Brock S**.., “The Christology of the Church of the East”, *Bulletin of the John Rylands Library 78*, 1996, p. 169.
[8] **Vaschalde, A**. *Babai Magni, Liber de Unione:* edited and translated by ***A. Vaschalde***, (CSCO, vol. 79-80), Louvain, 1915, pp 159, 16-160, 1/129, 4-20.
[9] Նշվ. աշխ., էջ 306/247:

Որդիության դեմք, միացրեց մեր մարդկությունը Որդիության Իր Դեմքին և հաղորդեց այդ Դեմքը Ամենասուրբ Կույսի արգանդում կազմավորված մարդկային էության: Այսպիսով Որդիության Դեմքը դարձավ Ամենասուրբ Կույսի արգանդում Սաղմնավորվածի Դեմքը, և դա այն պարագայում, որ Բանը կատարյալ մնաց Իր Կնոմայում *և մարդկային* կնոման *չկորցրեց իր կատարելությունը*[10]*:*

Արևելքի Ասորական եկեղեցու քրիստոսաբանությունը ներկայացնելու համար մենք որպես հիմնական աղբյուր վերցրել ենք պաշտոնական դավանաբանական դիրքորոշումն ամփոփող «Կանոնագիրք» ժողովածուից հատվածներ: Ասորագիտության մեջ այն հայտնի է որպես «Synodicon Orientale», ասորերեն՝ «Սունհադոս» (ܣܘܢܗܕܘܣ): Սույն ժողովածուն համարվում է Արևելքի Ասորական եկեղեցու քրիստոսաբանական դրույթների պաշտոնական փաստաթուղթը, որում տեղ են գտել տասներեք ժողովների կանոններ և դրանց կից թղթեր: Այս կանոնագրքում տեղ գտած ժողովներից, հիրավի, ամենակարևորը 612 թ. եպիսկոպոսական ժողովն է, որում ամբողջացվեց Արևելքի Ասորական Եկեղեցու քրիստոսաբանությունը՝ այն է. «Երկու բնություն իրենց կնոմաներով *(qnoma) Քրիստոսի մեկ* փարսոփայի *(prosopon) մեջ – ܬܪ̈ܝܢ ܟܝܢ̈ܝܢ ܒܩܢ̈ܘܡܝܗܘܢ ܠܘܬ ܚܕ ܦܪܨܘܦܐ ܕܡܫܝܚܐ»:*

612 թ. ժողովի դավանաբանության մեջ, Արևելքի Ասորական եկեղեցին միանգամայն դեմ է Քրիստոսի Աստվածության մահանալու գաղափարին: Ըստ ժողովականների՝ Քրիստոսի աստվածային բնության մահանալու մասին վարդապետությունը խարխլում էր փրկչաբանությունը: Եթե ինչպես սևերոսականներն են ասում, Բան Աստված կրեց չարչարանքներ և մահացավ, ապա Քրիստոսի մեջ չկա Աստվածություն, քանզի Աստված չի կարող չարչարվել կամ մահանալ, և եթե Քրիստոսի մեջ չկա Աստվածություն, ապա նա սովորական մարդ է, և այդ դեպքում մարդկային ցեղի փրկության մասին վարդապետությունը անիրական է: Որպեսզի մարդու անկյալ բնությունը վերականգնվի, պետք է Աստված մարմնավորվի և Իր Միության մեջ, որը կատարելապես և՛ Աստվածություն է, և՛ Մարդկություն, պիտի մահանա, որպեսզի ջնջի մեր մեղքերը, սակայն Նրա Աստվածությունը չի մահանում, այլ կրում է բոլոր կրքերն ու մահը՝ համաձայն Աստվածային տնօրինության[11]*: Ժողովի կանոններում կարմիր թելի պես անցնում է հետևյալ վարդապետությունը. **«Տեր Հիսուս Քրիստոս կատարյալ Աստված և***

---

[10]**Chediath, G.**, "The Theological Contribution of Mar Babai the Great", (Syriac Dialogue, First Non-Official Consultation on Dialogue within the Syriac Tradition), Vienna: Pro Oriente, 1994, p. 159.

[11] ܣܘܢܗܕܘܣ ܡܕܢܚܝܐ. ܦܐ. ܐܕܝܫܘܥ ܡܘܪܢܐ ܕܥܠܘܬܐ، ܒܓܕܕ، 2004، ܦ. 56

կատարյալ Մարդ, Ով ունի երկու բնություն իրենց **կնոմաներով**, *որոնք միացել են Մեկ դեմքի մեջ*[12]»

*Մարիամաբանական հարցերը նույնպես շատ կարևոր տեղ են զբաղեցնում քրիստոսաբանության զարգացման ընթացքում: Այսպես կոչված «նեստորական խնդրի» հիմքում ընկած է հենց Մարիամին վերաբերող վարդապետությունը: Կոստանդնուպոլսի պատրիարք Նեստորը՝ Եվտիքեսի հերետիկոսությանը հակառակվելու համար առաջարկեց «Քրիստոսածին» եզրը: «Աստվածածին» եզրը կիրառելի էր ինչպես Ալեքսանդրյան, այնպես էլ Անտիոքյան դպրոցներում, սակայն երբ առաջ եկավ այն կարծիքը, թե իբր Մարիամը ծնել է մարդ Հիսուսին, որին հետո միացել է Աստված Բանը, կամ Աստված Բանը ծառայեցրել է Հիսուսի մարդկային մարմինը որպես ժամանակավոր կացարան և Նրա Մարդկային բնությունը մեծապես զիջում է Աստվածային բնությանը, ապա Նեստորն այդ երկու ծայրահեղությունները պարզեցնելու համար առաջարկեց «Քրիստոսածին» եզրը: Ըստ նրա՝ Մարիամը ծնել է Քրիստոսին, ով հավասարապես ուներ կատարյալ Աստվածային բնություն և կատարյալ Մարդկային բնություն, որոնք միացել են Մեկ Դեմքի մեջ: Երբ ասում ենք Քրիստոս, մենք ընդունում ենք ոչ միայն լոկ Աստված Բանը, այլ նաև Հիսուս մարդուն: Ասորիների համար խնդրահարույցը «Աստվածածին» (*յալդաթ Ալահա ܝܠܕܬ ܐܠܗܐ *բառացի՝ Աստծուն ծնող) եզրն էր, որն ասորերենով շատ կոպիտ էր հնչում: Այն վարդապետական մակարդակով անըմբռնելի է ասորիների համար, եթե դրա տակ հասկանում ենք, որ Աստված ծնվեց Մարիամից: Զրադաշտականների, ապա մահմեդականների շրջապատում ապրող ասորիների համար դժվար էր գործածել այդ եզրը: Ըստ Ասորի եկեղեցու աստվածաբան Մար Բավայի, եթե մենք ընդունում ենք, որ Մարիամը ծնեց Քրիստոսին, և Մարիամի արգանդում Աստված և Մարդ միացան հենց հրեշտակի ավետման պահից, ապա այդ դեպքում ընդունելի է Մարիամին Աստվածածին կոչելը. «Մարիամը Աստվածածին է Աստվածության և Մարդկության միության պահից»*[13]*:*

Այսպես կոչված «նեստորական հերետիկոսության» վարդապետությանն է վերագրվում նաև Երրորդության մեջ «չորրորդություն» մտցնելը: Իրականում այդ գաղափարը նույնպես որևէ կապ չունի պատմական անձ Նեստորի հետ: Այդ պատճառով էլ ժողովի կանոններում տեսնում ենք նաև այդ «անհեթեթության» ժխտումը: Սաղմնավորման նույն պահին մարդկային բնությունը (կամ մարդը) ընդունեց Որդիության Դեմքը (ܦܪܨܘܦܐ ܕܒܢܘܬܐ—

---

[12] **Chabot J.-B.**, *Synodicon Orientale ou Recueil des Synods Nestoriens*, Paris, 1902, p. 98

[13] Նշվ. աշխ., էջ 264:

փարսոփա դ-բրութա*) և այդ կերպ դարձավ Բարձրյալի Որդի, այն դեպքում, որ մարմնից և հոգուց բաղկացած մարդկային բնությունը պահպանել է իր ամբողջությունը: Բանը չզբաղեցրեց հոգու տեղը, այլ միացրեց Իրեն կատարյալ մարդու մարմինն ու հոգին[14]»: Ժողովը կտրականապես մերժում է և նզովում «չորրորդության» գաղափարը, քանի որ դավանում է Մեկ Քրիստոսի: Հորից հավերժ ծնվող և Կույսի արգանդում սաղմնավորվածը Նույն Որդին է, Կույսի արգանդում ձևավորվածը կոչվում է Բարձրյալի Որդի Հավերժ Որդու հետ միության ուժով.* ***Քրիստոս որպես մարդ Որդի է ոչ թե որդեգրությամբ, այլ միությամբ:***[15]*: Այն ամենը, ինչ ասվում է Սուրբ Գրքում Քրիստոսի մասին, վերագրվում է Մեկ Որդու. ամենը, ինչ վերաբերում է Նրա Աստվածությանը, ամենը, ինչ վերաբերում է Նրա Մարդկությանը: Այն ամենը, ինչ բնությամբ պատկանում է աստվածությանը, մարդկությանն է պատկանում միության շնորհիվ, և նույնպես այն ամենը, ինչ բնությամբ պատկանում է մարդկությանը, Բանի բնությանն է վերաբերում միության շնորհիվ: Մար Բավայն ասում է. «Բարձրյալի Որդին Մարդու Որդին է, և Մարդու Որդին Բարձրյալի Որդին է»: Նա մարդացած Աստված է և աստվածացած մարդ:*

Գիտական աշխարհում Նեստորի ուսմունքի վերաբերյալ կարծիքներն առ այսօր հակասական են: Որոշ գիտնականներ ապացուցում են, որ Նեստորի հայացքները հերետիկոսական չէին, մյուսները համոզված են, որ «Հերակլիդեսի գրքում» շարադրված աստվածաբանությունը տարբերվում է Նեստորի կողմից բանավոր քարոզների ժամանակ արտահայտած վարդապետությունից, այսինքն՝ Նեստորը կյանքի վերջում զղջացել և դարձել է ճշմարիտ դավանանքին: Այս աշխատանքում մենք փորձեցինք ցույց տալ քրիստոսաբանական հարցերում Արևելքի Ասորական եկեղեցու պաշտոնական դիրքորոշումը, որը դարեր շարունակ թյուրիմացաբար կոչվել է «Նեստորական եկեղեցի»: Այդ եկեղեցին ոչ միայն կապ չունի «նեստորական» անունով հայտնի հերետիկոսության հետ, այլև ավելին՝ Արևելքի Ասորական եկեղեցին պաշտոնապես նզովում է նրանց, ովքեր «նեստորականություն» են քարոզում, այն է՝ նզովում է նրանց, ովքեր խառնություն, շփոթություն, միաձուլում, աղավաղում, այլայլություն, փոփոխություն և քակտելիություն են մտցնում Քրիստոսի աստվածային և մարդկային բնությունների «միակ Միության» մեջ:

Արևելքի Ասորական եկեղեցու ժողովների ընդունած դավանաբանական տեքստերում բազմիցս խոսվում է Հիսուս Քրիստոսին Մեկ

---

[14] Նշվ. աշխ., էջ 58, 29, 180:
[15] Նշվ. աշխ., էջ 223/181; 105/74; 62/50; 61/49; 131/105:

Որդի, Մեկ Քրիստոս, Մեկ Տեր դավանելու մասին: Նույն Ինքը՝ Աստծո Որդին, մարդացած Աստված է, Ով Իր մեջ ունի կատարյալ աստվածային բնություն՝ իր կնոմայով և կատարյալ մարդկային բնություն՝ իր կնոմայով: Ասորիների համար բնությունը անհնար էր պատկերացնել առանց կնոմայի: Սակայն կնոման նույն իմաստը չուներ, ինչ ուներ հունական հիպոստասիսը: Աստված Բանի մարդեղացումը, մարմնավորումը եղավ հենց այն պահին, երբ Սուրբ Հոգու կողմից Սուրբ Կույս Մարիամը հղացավ Էմանուելին: Այդ պահից ի վեր անքակտելի միությամբ Աստված և Մարդ միացան: Քրիստոս՝ Աստված և Մարդ, ծնվեց Սուրբ Կույս Մարիամից՝ առանց խաթարելու նրա կուսությունը, ապրեց կատարյալ մարդկային կյանքով մարդկանց հետ, հանուն մարդկային ցեղի ընդունեց չարչարանքներ, խաչվեց, մահացավ և երրորդ օրը հարություն առավ:

Արևելքի Ասորական եկեղեցին «նեստորականացնելու» պատճառն այդ եկեղեցու լեզվամտածողության յուրահատկության, հռոմեական օյկումենեից կտրված լինելու և ինքնուրույն զարգանալու մեջ էր, որը պատճառ հանդիսացավ այդ եկեղեցու կողմից ձևակերպած քրիստոսաբանական բանաձևը «նեստորական հերետիկոսությանը» նմանեցնելուն: Արևելքի Ասորական եկեղեցին դեռևս միջնադարից ամեն կերպ փորձում էր ապացուցել, որ իր դավանանքը կապ չունի «նեստորական հերետիկոսության» հետ, բայցևայնպես այն չէր նզովում Կոստանդնուպոլսի պատրիարք Նեստորին, որովհետև դեռևս 540-ական թթ.-ից ծանոթ էր Նեստորի իրական հայացքներին՝ շնորհիվ այդ ժամանակ հունարենից ասորերեն թարգմանված «Հերակլիդեսի գիրք» աշխատության, որը պատկանում էր Նեստորի գրչին: Ասորիները ծանոթ են Նեստորի վարդապետությանը միայն վերոնշյալ գրքի բովանդակությունից, և այդ պատճառով էլ սխալ են համարում Նեստորին նզովելը:

СВЯЩЕННИК НИКАДИМ ЮХАНАЕВ

ХРИСТОЛОГИЯ АССИРИЙСКОЙ ЦЕРКВИ ВОСТОКА ИЛИ ТАК НАЗЫВАЕМОЙ “НЕСТОРИАНСКОЙ” ЦЕРКВИ

Ключевые слова: Ассирийская Церковь Востока, несторианская церковь, христология, сирийский язык, диафизитизм, Несторий, кнома, кьяна, парсопа, Святая Дева Мария

Данная статья посвящена одному из самых спорных вопросов в истории христологии. Так называемый “несторианский спор” в свое время отдалил от Вселенской Церкви одну из самых древних Церквей – Ассирийскую Церковь Востока, которая известна также как Персидская Церковь. Автор в своей статье детально объсняет христологическую терминологию Ассирийской Церкви Востока, которая отличается от христологических идей, которые впоследствии легли в основу Халкидонского вероисповедания. Неправильная интерпретация сирийских богословских терминов, принятых в Ассирийской Церкви Востока, имела в основе различия в методолохических подходах, издревле существовававших между Александрийской и Антиохийской богословскими школами. Жертвой этого спора стал Констатинопольский патриарх Несторий, который был отлучен от Церкви, но затем был правильно понят и впоследствии возведен в сан святых Ассирийской Церковью Востока. Автор проливает свет на христологию этой так называемой “несторианской церкви”, обьективная информация о которой очень скудна в арменологии. В качестве доказательства ортодоксальности вышеуказанной Церкви автор цитирует христологические формулы, которые зафиксированы в официальном вероопредеяющем документе Ассирийской Церкви Востока – сборнике постановлений синодальных соборов “*Сунхадус* – лат. Synodicon Orientale”, где научным методом опровергаются представления о еретической христологии данной Церкви. Так, в частности, Ассирийская Церковь Востока предает анафеме всех тех, кто проповедует всем известное так называемое “несторианское учение” , в результате которого якобы исповедуются “два Христа”, “два Сына” и которое гласит, что Пресвятая Дева Мария родила простого человека, с которым в дальнейшем соединился Бог Слово.

FATHER NIKADIM YUKHANAEV

CHRISTOLOGY OF THE ASSYRIAN CHURCH OF THE EAST OR THE SO CALLED “NESTORIAN CHURCH”

Keywords: Assyrian Church of the East, Nestorian church, Christology, Syriac language, duaphysite, Nestorius, *qnoma, kyana, parsopa*, Holy Virgin Mary

The article discusses one of the most controversial issues in the history of Christology. The so-called "Nestorian dispute" separated the Assyrian Church of the East, one of the oldest churches, from the Universal Church. The Assyrian Church was also known as the Persian Church or the Church of Mesopotamia. The article gives a detailed explanation of the terminology used by the Assyrian Church of the East, which differs much from the Christological ideas pushed forward by the Greek-speaking theologians. The incorrect interpretation of Syriac theological terms adopted in the Assyrian Church of the East was the result of differences in methodological approaches that had existed between the Alexandrian and Antiochian theological schools since ancient times

Nestorius, the Patriarch of Constantinople fell victim to this controversy; he was excommunicated from the Church, but later was canonized by the Assyrian Church of the East. The author sheds light on the Christology of the so-called “Nestorian Church,” unbiasedinformation about which is very rare in Armenian studies. To prove the orthodoxy of the Church, the author cites the Christological formulas recorded in the official religious document of the Assyrian Church of the East, *Synodicon Orientale*, where the myth about the Church’s heretical Christology is scientifically refuted. The Assyrian Church of the East anathematises all those who preach the so called “Nestorian doctrine”, according to which “two Christs” and “two Sons” are professed, and the Blessed Virgin Mary gave birth to an ordinary man with whom the God-Word later united.

ՍԱՌԱ ՍՔԱՐՊԵԼԼԻՆԻ

ԿԵՂԾ-ՄԱՐԿԵԼԼՈՍԻ *ՊԵՏՐՈՍԻ ԵՎ ՊՈՂՈՍԻ ԳՈՐԾԵՐԻ* ՀԱՅԵՐԵՆ ԹԱՐԳՄԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ. ԲԱՆԱՍԻՐԱԿԱՆ ՆՈՐ ՀԵՌԱՆԿԱՐՆԵՐ

Բանալի բառեր՝ *պարականոն գրականություն, Պետրոսի և Պողոսի Գործք, Պետրոսի և Պողոսի վկայաբանություն, կեղծ-Մարկելլոս, Սիմոն մոգ, Ներոն կայսր, Ճառընտիր, Տոնական, քննական հրատարակություն։*

Նախաբան[1]

Սույն հոդվածով ներկայացնում եմ իմ ընթացիկ հետազոտությունը Պետրոսի և Պողոսի Գործերի *հայկական ավանդության վերաբերյալ, ինչպես նաև նախորդ ուսումնասիրությունների մասին հետազոտության հարցադրումներն ու ենթադրությունները։ Ներկայացնում եմ Մատենադարանում արված աշխատանքս և հետագա հեռանկարները։*

Այս ուսումնասիրությունը մաս է կազմում իմ դոկտորական (Ph.D.) ծրագրի՝ Պետրոսի և Պողոսի Գործերի *հայերեն թարգմանությունը։ Այս աշխատանքն ընդգրկված է Քրիստոնյա պարականոն գրականության ուսումնասիրության միջազգային ընկերացկության՝ AELAC-ի (Association pour l'Étude de la Littérature Apocryphe Chrétienne) հրատարակչական ծրագրի մեջ, որի նպատակն է կազմել պարականոն քրիստոնեական գրականության բոլոր բնագրերի քննական հրատարակությունները՝ համապատասխան թարգմանությամբ և մեկնաբանություններով։*

1. Ի՞նչ է իրենից ներկայացնում Պետրոսի եւ Պաւղոսի Գործը

Պետրոսի եւ Պողոսի Գործերը *քրիստոնեական պարականոն գրականությանը պատկանող տեքստեր են։ Պարականոն գրականությունը*

[1] Կցանկանայի խորին երախտագիտություն հայտնել ներկա հոդվածի սրբագրիչներին նրանց համբերատար ու թանկարժեկ աշխատանքի համար. Ցանկանում եմ նաև հատուկ շնորհակալություն հայտնել Կալուստ Գուլբենկեան հիմնման ում վեհանձնության շնորհիվ կարոցել եմ մասնակցել այս գիտաժողովին և Շվեյցարական ազգային Ֆոնդին՝ FNS, որի տրամադրած կրթաթոշակի ("Doc.Mobility") շնորհիվ կարողացա անցկացնել վեց արդյունավետ հետազոտական ամիսներ Մատենադարանում (1 Փետրվար - 31 յուլիս 2017) (և այնուհետև Հռոմում, 1 Օգոստոս2017 – 1 Փետրվար 2018). Վերժապես ջերմ շնորհակալություն եմ հայտնում բոլոր նրանց, ում օգնությունը այդքան վճռական եղավ իմ ուսումնասիրությունները հաջողությամբ ավարտելու համար։

մի «մայրցամաք» է, ըստ Պիկարդի սրամիտ սահմանման[1]*, որը հարուստ նյութ է պարունակում վկայությունների և աղբյուրների վերաբերյալ, որոնց մեծ մասը հաճախ անծանոթ է կամ քիչ ծանոթ, բայց որոնք քրիստոնեական մտքի ըմբռնման համար կարևոր սկզբնաղբյուր են հանդիսանում: «Պարականոն» հասկացության մանրամասների մեջ չմտնելով*[2]*՝ նշեմ միայն Բովոնի և Ժեոլտրենի ամփոփ և ընդանուր բնորոշումը, ըստ որի՝ պարականոն տեքստերում պահպանվել են ավանդույթների հիշատակումներ, որոնք առնչվում են աստվածաշնչյան անձերին կամ դեպքերին, քրիստոնեական պատկերներին կամ հրեական ավանդույթներին: Դրանք տարաբնույթ գործեր են՝ գրված տարբեր դարերում և տարբեր լեզուներով, և ունեն ծագումնաբանական տարբերություններ*[3]*:*

Հետևաբար, **Պետրոսի եւ Պողոսի Գործերը** *իրավամբ կարող են համարվել պարականոն գրականությանը պատկանող տեքստեր:*

Գեեգարդի հատորի մեջ[4]*, այս* **Գործերը** *հայտնի են նաև որպես “Passio Sanctorum Apostolorum Petri et Pauli” կամ “Πράξεις τῶν ἁγίων ἀποστόλων Πέτρου καὶ Παύλου”: Այն ներկայացնում է Հռոմում սուրբ առաքյալներ Պետրոսին եւ Պողոսին առնչվող իրադարձություններ՝ Ներոն կայսեր ներկայությամբ նրանց պայքարն ընդդեմ Սիմոն մոգի, մինչև առաքյալների նահատակության օրը Հռոմում: Այս գործերն ավելի ծանոթ են կեղծ-Մարկելլոսի* **Պետրոսի եւ Պողոսի Գործեր** *անվամբ:*

Այս անվանումը՝ կեղծ-Մարկելլոս, կապված է այն փաստի հետ, որ բազմաթիվ լատիներեն ձեռագրերի մեջ նրանք վերագրված են ոմն Մարկելլոսի, որին հանդիպում ենք մյուս պարականոն տեքստերի մեջ՝ օրինակ **Պետրոսի**

---

[1] **Picard J.-C.**, *Le continent apocryphe: essai sur les littératures apocryphes juive et chrétienne* (*Instrumenta Patristica* 36), Turnhout, **1999**, p. **10**:

[2] Պարականոն գրականության պատմության մասին մանրամասն տե՛ս **Calzolari V.**, “The Editing of Christian Apocrypha in Armenian: Should We Turn Over a New Leaf?”, **Calzolari V.** ed. with the collaboration of **Stone M. E.**, *Armenian Philology in the Modern Era. From manuscript to digital text*, Leiden – Boston, **2014**, pp. **264-291**, **Bais M.**, “Il canone biblico armeno”*, Il canone biblico nelle chiese orientali*, *Orientalia Christiana Analecta* **302**, Roma, **2017**, և դրան առնչվող գրականությունը:

[3] Սահմանումը ֆրանսերենով՝ *“qui ont consigné des traditions mémoriales concernant des personnages ou des événements bibliques, des figures du christianisme ou de la tradition juive [...]; ce sont des écrits des genres variés, d'époque et des provenance diverses [...] en toute sorte de langue”*. Տե՛ս **Bovon F.** - **Geoltrain P.**, *“*Introduction générale*”*, **Bovon F.** - **Geoltrain P.** (eds.), *Écrits apocryphes chrétiens*, (Bibliotheque de la Pléiade 442), I, Paris, XVII-LVIII, p. XX:

[4] **Geerard M.,** *Clavis Apocryphorum Novi Testamenti* (այսուհետ՝ CANT), Turnhout, **1992**, no. **193**:

Գործերի մեջ, որտեղ Մարկելլոսը անվանվում է Սենատոր, կամ կեղծ-Լինուսի **Պետրոսի Գործերի** *մեջ, որտեղ նրան կոչում են կուսակալ Մարկոսի որդի կամ "inlustris vir", այսինքն՝* **համբավավոր մարդ:** *Համենայն դեպս, Մարկելլոսը եղել է մի քրիստոնյա, որն իր հավատափոխությունից առաջ եղել էր Սիմոն մոգի աշակերտներից մեկը, իսկ Սիմոն մոգը հին քրիստոնեական գրականության մեջ համարվել է բոլոր հերետիկոսների հայր[1]: Այսպիսով, շատ հետաքրքիր է նշել, որ ավանդությունը քրիստոնեության մեջ կենտրոնական տեղ զբաղեցնող այս երկու սյուների՝* **Պետրոսի և Պողոսի Գործերի** *ստեղծումը վերագրում է Մարկելլոսին, որը Սիմոն մոգի հետևորդներից էր և առաքյալների հակառակորդը:*

Ինչ վերաբերում է տեքստի ծագմանը, գիտենք, որ այս **Գործերը** *թերևս կապված են Արևելյան եկեղեցու մեջ առաքյալների պաշտամունքի զարգացման հետ՝ 258 թ.-ից սկսած[2]: Պողոսի օրը նախկինում նշվել է դեկտեմբերի 28-ին, այնուհետև երկու առաքյալների օրերը միավորվել են, որի արդյունքում որպես նոր ամսաթիվ հաստատվել է հունիսի 29-ը: Այս նոր տոնի առիթով գրվել է մեկ այլ տեքստ, որն ավելի էր համապատասխանում նոր պաշտամունքի պահանջներին: Այս հանգամանքն ամենայն հավանականությամբ արտացոլում է եկեղեցու կամքը՝ առավել ակնհայտ ներկայացնելու երկու առաքյալների միջև եղած կապը, որոնք հենց եկեղեցու հիմնադիրներն էին հանդիսանում:*

1. Ուսումնասիրության վիճակը.

1.1. Հունական և լատինական ավանդույթը

Գործի *բնագրերի մինչ օրս արված ուսումնասիրությունները թույլ են տալիս տարբերակելու դրանց երեք տարբերակ՝ երկուսը հին հունարեն, մյուսը*

---

[1] Տե՛ս **D'Anna A.**, "The Relationship between the Greek and Latin Recensions of the *Acta Petri et Pauli*", *Studia Patristica* 39, Leuven - Paris 2006, pp. 331-338. Սիմոն Մոգի մասին տե՛ս **D'Anna A.** - **Valeriani E.** (eds.), *L'ultimo nemico di Dio. Il ruolo dell'Anticristo nel cristianesimo antico e tardoantico,* (Primi secoli, 8), Bologna 2013; **D'Anna A.**, "Simon Mago Anticristo? Una nota sugli Atti di Pietro", **D'Anna A.** - **Valeriani E.** (eds.), *L'ultimo nemico di Dio,* pp. 111-138:

[2] Այս մասին մանրամասն տե՛ս **Guarducci M.**, "Il 29 giugno: festa degli apostoli Pietro e Paolo", *Rendiconti. Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia,* s. III 58, 1985-6, p. 15-127, **նույնի,** "Il culto degli apostoli Pietro e Paolo sulla via Appia : riflessioni vecchie e nuove", *Mélanges de l'école française de Rome. Antiquité*, 98 II, Rome, 1986, pp. 811-842, **Calzolari V.**, "L'excès joyeux de la variance : le *Martyre de Paul* arménien", **Frey A.** - **Gounelle R.** (eds.), *Poussières de christianisme et de judaïsme antiques*, Lausanne, 2007, pp. 129-160, **նույնի**, *Apocrypha armeniaca I. Acta Pauli et Theclae, Prodigia Theclae, Martyrium Pauli*, CCSA 20, Turnhout, 2017, pp. 9 և 495, հատկապես՝ տողատակի ծանոթագրություններն ու դրան առնչվող գրականությունը:

լատիներեն, որոնք սկզբնաղբյուր են հանդիսացել արևելյան լեզուներով թարգմանությունների և վերամշակումների համար:

Հունարեն երկու տարբերակներից առաջինն ավանդաբար կոչվում է «հունարեն A տեքստ» (BHG 1491)[1], իսկ մյուսը՝ «հունարեն B տեքստ» (BHG 1490)[2], որոնցից էլ թարգմանվել է հայերեն տարբերակը:

Հունարեն A տեքստի համեմատ, հունարեն B տեքստն ունի հավելումներ և կրճատումներ: Բացի այդ, հունարեն տեքստերի կողքին գոյություն ունի նաև հին լատիներեն տեքստը, որը մեզ է հասել բազմաթիվ ձեռագրերով (BHL 6659)[3]:

Այս երեք բնագրային տարբերակներն առաջին անգամ տպագրել է Լիպսիուսը "Acta Apostolorum Apocrypha" հատորաշարով ՝ 1891 թ.-ից սկսած [4]:

Երեք բնագրերի հարաբերությունների խնդիրն առայժմ մնում է բաց և ուսումնասիրությունների կարոտ: Այդուհանդերձ, «Ռոմա Տրե» համալսարանի հայտնի մասնագետ Ալբերտո Դ'Աննայի վերջին ուսումնասիրություններն առաջ են քաշում այն վարկածը, որ բնագիրը ոչ թե հունարենով է գրվել, ինչպես հիմնականում կարծում էին, այլ՝ լատիներենով[5]:

2016 թ.-ից սկսած՝ այս դասախոսի հետ (AELAC-ը նրան պաշտոնապես հանձնարարել է մի հատոր պատրաստել Պետրոսի և Պողոսի հունարեն և լատիներեն Գործերի մասին) սկսել ենք արդյունավետ համագործակցություն, որի առաջին արդյունքներից մեկը եղել է այս Գործերի լատիներեն, հունարեն և հայերեն ավանդույթների վերաբերյալ դասախոսությունը Ժնևում (2016 թ. ապրիլի 4): Այդ դասախոսության ընթացքում Դ'Աննան Գործերի ստեղծման թվական առաջարկեց 8-րդ դարը, իսկ ստեղծման վայր՝ Իտալիան, մասնավորաբար՝ Հռոմը: Այնուհետև նա շեշտեց հայերեն թարգմանության

---

[1] **Halkin F.**, *Bibliotheca Hagiographica Graeca (subsidia hagiographica 8A)*, Bruxelles, 1957[3] (1986), **նույնի**, *Novum auctarium Bibliothecae Hagiographicae Graecae (Subsidia hagiographica 65)*, Bruxelles, 1984:

[2] **Halkin F.**, *Bibliotheca Hagiographica Graeca (subsidia hagiographica 8A).*

[3] **Socii Bollandiani**, *Bibliotheca Hagiographica Latina antiquae et mediae aetatis (subsidia hagiographica 6)*, Bruxelles, 1898-1901, *Supplementi Aeditio altera auctior (Subsidia hagiographica 12),* Bruxelles 1911, **Fros H.**, *Novum Supplementum (Subsidia hagiographica 70)*, Bruxelles 1986.

[4] **Lipsius R. A.** - **Bonnet M.**, *Acta Apostolorum Apocrypha*, vol. I, Lipsiae, 1891, pp. 118-176 և 178-222:

[5] **D'Anna A.**, "The relationship", *Studia Patristica* 39, Leuven – Paris, 2006, p. 331, **նույնի**, "Gli *Atti di Pietro e Paolo* dello Pseudo-Marcello: note sulle redazioni in greco e latino"(տպագրվելու ընթացքում):

կարևորությունը հունարեն ձեռագրերի ծագումնաբանական ծառի և լատիներեն բնագրի վերակազմման համար[1]։

1.2. Արևելյան ավանդույթը

Վերոնշյալ երեք տարբերակներից արևելյան մի շարք լեզուներով ստեղծվել են թարգմանություններ կամ մշակումներ[2].

ա. *versio coptica*՝ ղպտերեն տարբերակ, որից միայն բեկորներ են պահպանվել։ Այս տարբերակով զբաղվել են Վինստեդը, Յակոբին և Օրլանդին,[3]

բ. *versio arabica*՝ արաբերեն տարբերակ (BHO 960)[4], որ թարգմանվել է BHG 1491-ից և կա Լյուիսի աշխատության մեջ՝ *Acta mythologica*[5],

գ. *versio georgica*՝ վրացերեն տարբերակ[6],

դ. *versio palaeo-slavica*՝ հին սլավոնական տարբերակ՝ քննված Սանտոս Օտերոյի և Թոմսոնի կողմից[7],

ե. *versio hibernica*՝ տպագրված Ատկինսոնի կողմից, որը ներկայացնում է նաև Մքնամարան[8],

զ. *versio armeniaca*՝ հայերեն բնագիրը (BHO 959)[9], որը հունարեն B տեքստի թարգմանությունն է[10]։

---

[1] Այս մասին տե՛ս **D'Anna A.**, "Gli *Atti di Pietro e Paolo* dello Pseudo-Marcello"։

[2] Ավելի մանրամասն տե՛ս CANT, 105-6։

[3] **Winstedt E. O.**, "Some Munich Coptic Fragments", *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*, 28 (1906), pp. 232-237 e cod. Monac. copt. 3, **Jacoby A.**, "Studien zur koptischen literatur", *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, 24, 1902, pp. 42-44, e cod. Argent. copt. 9, **Orlandi T.**, "Papiri copti di contenuto teologico", *Mitteilungen der Papyrussammlung der Österr. Nationalbibliothek*, N.S. IX (1974), pp. 120-125։

[4] **P. Peeters**, *Bibliotheca Hagiographica Orientalis (Subsidia hagiographica 10)*, Bruxelles, 1910 (1954, 1970).

[5] **Smith Lewis A.**, *Acta mythologica*, pp. 165-178 (*բնագիր*); *Mythological Acts*, pp. 193-200 (*թարգմանություն*) ։

[6] **G. Garitte**, "Les récents catalogues des manuscrits géorgiens de Tiflis", *Le Muséon* 74, 1961։

[7] **Santos Otero**, *Die handschriftliche Überlieferung*, I, pp. 60-66, II, pp. 242-243, **Thomson F.J.**, in *The Slavonic and East European Review*, 58 (1980), p. 258։

[8] **Atkinson R.**, *Passions and Homilies from Leabhar Breac* (Todd Lectures Series, vol. 2), Dublin, 1887, pp. 86-95 (*բնագիր*), pp. 329-339 (*թարգմանություն*), **McNamara M.**, *The Apocrypha in The Irish Church*, Dublin, 1975, pp. 99-101։

[9] **Peeters P.**, *Bibliothaeca Hagiographica Orientalis*։

[10] **Leloir L.**, *Écrits apocryphes sur les apôtres. Traduction de l'édition arménienne de Venise*, CCSA 3, Brepols 1986, pp. 1-34։

2. Հայկական ավանդույթը.

Հայկական ավանդույթում այս Գործերը *ներկայանում են տարբեր վերնագրերով՝* Պետրոսի եւ Պաւղոսի Գործ *կամ* Պետրոսի եւ Պաւղոսի վկայաբանութիւն*։ Ճառընտիրների մեջ դրանք հանդիպում են դեկտեմբերի 28-ի ամսաթվով՝ սուրբ Ստեփանոսից հետո (դեկտեմբերի 27) և սուրբ Հակոբից ու Հովհաննեսից առաջ (դեկտեմբերի 29), թեպետ պաշտոնական թվականը հունիսի 29-ն է։ Այնուամենայնիվ, ինչպես նշել են Լելուարը և Կալցոլարին, հայկական Հայսմաւուրքի մեջ երկու ամսաթվերն էլ հանդիպում են*[1]*։*

Լելուարը նշում է, որ Տոնականի ամենահին տարբերակն արդեն իսկ պարունակում էր Պետրոսի և Պողոսի վերաբերյալ հինգ տեքստերի շարքը[2]*.*

ա. մեր տեքստը, այսինքն՝ հայերեն թարգմանությունը (BHO 959)[3] *հունարեն B բնագրից (BHG 1490),*

բ. ուղղակիորեն հայերենով գրված նրա ամփոփումը (BHO 962)[4]*,*

գ. Պետրոսի հունարեն վկայաբանության (BHG 1483-1485) հայերեն տարբերակը (BHO 933), որ Պետրոսի Գործեր*ի վերջին հատվածն է ներկայացնում,*

դ. Պողոսի հունարեն վկայաբանության (BHG 1483-1485) հայերեն տարբերակը (BHO 1451-1452),

ե. Դիոնեսիոսի թուղթը առ Տիմոթեոս, որ կարող է համարվել որպես մխիթարություն Պողոսի մահվան կապակցությամբ, թեև երկու առաքյալներն էլ հիշատակվում են։

Հարկ է նշել, որ ինչպես Կալցոլարին է ընդգծում իր գրքում[5]*,* **Պետրոսի և Պողոսի Գործեր***ի տեքստի կազմման և տարածման հետևանքով, այլ պարականոն տեքստեր մոռացության են մատնվել, ինչպես օրինակ՝* **Պողոսի վկայաբանությունը***, որը գրեթե ամբողջապես անհետացել է։ Բացի այդ,* **Պողոսի վկայաբանության** *միևնույն տեքստը պարունակում է հավելումներ* **Պետրոսի և Պողոսի Գործեր***ից։ Այս երևույթն էլ* **Պետրոսի և Պողոսի Գործեր***ի կարևորության հավաստիքն է հայոց պատմության մեջ։*

---

[1] **Նույնի**, *Écrits apocryphes sur les apôtres,* pp. 1-34, **Calzolari V.**, “L’exces joyeux de la variance”, pp. 131-132, **նույնի**, *Apocrypha Armeniaca I,* pp. 24 և 568-9 և մատենագիտություն:

[2] **Leloir L.**, *Écrits apocryphes,* pp. 1-34, **Calzolari V.**, “L’exces joyeux de la variance”, pp. 131-132, **նույնի**, *Apocrypha Armeniaca I,* pp. 23-24:

[3] **Peeters P.**, *Bibliothaeca Hagiographica Orientalis*:

[4] **Նույն տեղում:**

[5] Այս մասին մանրամասն տե՛ս **Calzolari V.**, *Apocrypha Armeniaca I,* pp. 489-490 և 547 և հաջորդ էջեր:

Պետրոսի և Պողոսի Գործերի հայերեն բնագիրը առաջին անգամ հրատարակել է Պաուլ Վետտերը 1903 թ. Oriens Christianus շարքում[1]։

Այս հրատարակությունը հիմնված էր Փարիզի Ազգային գրադարանի հայկական հավաքածուի մեջ պահվող 4 ձեռագրի վրա՝ Հմր 110 (որն իր հրատարակության մեջ նշված է A տառով), Հմր 118 (նշված B), Հմր 120 (C) և Հմր 178 (E)[2]։

Հաջորդ տարի՝ 1904 թ., այս **Գործերը** կրկին հրատարակվեցին Մխիթարյան հայր Ք. Չրաքյանի կողմից, **Անկանոն Գիրք Առաքելականք** հատորի մեջ[3], որը պարունակում է այլ անտիպ քրիստոնեական պարականոն տեքստեր։ Իրականում այս գիրքը հաջորդել էր երկու այլ հատորների[4]։

Ըստ Մխիթարյան հայրերի տպագրման եղանակի[5]՝ Չրաքյանը Վենետիկի Սուրբ Ղազարի գրադարանի Հմր 653 ձեռագիրը դիտարկել է որպես բնագիր ձեռագիր և նրան ավելացրել 5 այլ օժանդակ ձեռագրեր՝ նույն գրադարանի Հմր 1014, 14, 239, 456, 299՝ հայերենով տառանշված՝ Ա Բ Գ Դ Ե, այդուհանդերձ առանց ամբողջական համեմատական ապարատի։

Չրաքյանի աշխատանքը թեև արժեքավոր է, սակայն հայերենով լինելու պատճառով այն հասանելի չէր օտար մասնագետներին։ Ուստի, այս տեքստերի մատչելիությունն ապահովելու նպատակով Լուի Լելուարը AELAC-ի հովանավորությամբ այն թարգմանեց ֆրանսերեն[6]։ Իր աշխատության մեջ նա ավելացրեց ևս ութ նոր ձեռագիր, որոնք գտել էր Երուսաղեմի Սրբոց Հակոբյանց վանքի գրադարանի և Երևանի Մատենադարանի ձեռագրացուցակների շնորհիվ, որոնք, սակայն, քննության չեն առնվել։

Լելուարի հայտնաբերումներին անհրաժեշտ է ավելացնել նաև Կալցոլարիինը, որոնց նա առաջին անգամ անդրադարձել է 2007 թ. լույս տեսած հոդվածում։ Այստեղ նա ներկայացրել է Մատենադարանում պահվող 17 անտիպ ձեռագիր, որոնք պարունակում են **Պետրոսի և Պողոսի Գործերը** և դեռևս ուսումնասիրված չեն[7]։

Նոր ձեռագրերի այս առատությունը և տպագրությունների հնությունը այս նյութը լեզվական և բանասիրական տեսանկյուններից դիտարկելու

---

[1] **Vetter P.**, “Die armenischen apokryphen Apostelakten. II. Die Akten der Apostel Petrus und Paulus”, in *Oriens Christianus* 3, 1903, pp. 16-55 և 324-383։

[2] **Նոյնի**, “Die armenischen apokryphen Apostelakten”, pp. 16-17։

[3] **Չրաքեան Ք.**, *Անկանոն գիրք առաքելականք*, Վենետիկ, 1904։

[4] **Յովսէփեանց Ս.**, *Անկանոն գիրք Հին Կտակարանաց*, Վենետիկ, 1896, **Տայեցի Ե.**, *Անկանոն գիրք Նոր Կտակարանաց*, Վենետիկ, 1898։

[5] **Calzolari V.**, “The Editing of Christian Apocrypha in Armenian”, pp. 279-280։

[6] **Leloir L.**, *Écrits apocryphes*։

[7] **Calzolari V.**, “L’excès joyeux de la variance”, pp.133-134։

անհրաժեշտություն էին առաջացնում, որի վերջնական և ցանկալի նպատակը քննական բնագրի հրատարակումն է:

3. Հարցադրումներ.

Հետազոտությանս սկզբում **Գործք**-*ին առնչվող երկու կարևոր խնդրի բախվեցի.*

ա. հավաստի և ամբողջական քննական հրատարակության բացակայություն, որը խոչընդոտում էր այս տեքստի պատմական և գրական ուսումնասիրությունը: Թեև քննական հրատարակության պակասը երբեք չի խոչընդոտել հայկական բնագրերի ուսումնասիրությանը[1]*, այնուամենայնիվ ստույգ տեքստի առկայությունը լեզվական և բանասիրական տեսանկյունից միջոց է* Պետրոսի և Պողոսի Գործերի *բովանդակությունը քննելու համար*[2]*,*

բ. այս տեքստի կազմման թվականը և վայրը անհայտ է:

4. Նպատակներ և մեթոդներ.

Ըստ էության՝ հետազոտությանս վերջնական նպատակը Պետրոսի և Պողոսի Գործերի *հայկական բնագրի քննական հրատարակություն պատրաստելն ու ավանդույթը բացահայտելն է: Աշխատանքը պետք է իրականացվի AELAC-ի չափանիշների համաձայն, որ պահանջում է ձեռագրերի բոլոր տարընթերցումները պարունակող հրատարակություն: Հունարեն սկզբնագրի և հայերեն թարգմանության միջև առնչությունները ավելի ճշգրիտ հաստատելու համար դրանք պետք է կրկին համեմատել:*

Վերոնշյալ նպատակիս հասնելու համար կարևոր եմ համարում երեք փուլ՝

ա. ամբողջացնել և համախմբել մինչ օրս բացահայտված բոլոր ձեռագրերը՝ ձեռագրերի ծագումնաբանական ծառը կազմելու և հայերեն ու հունարեն տեքստերի միջև համեմատական քննությունը խորացնելու համար,

բ. հնարավորության դեպքում պարզել հայերեն թարգմանության ժամանակը և դրա գրության միջավայրը,

գ. խորացնել Պետրոս և Պողոս առաքյալների մասին ուսումնասիրությունները հայոց կրոնի և գրականության պատմության մեջ՝ միշտ նկատի ունենալով կրոնական և մշակութային կապերի ընդհանուր շրջանակը լատինական, հունական և հայոց աշխարհների միջև:

---

[1] **Coulie B.**, “Texte editing principles and methodes”, **Calzolari V.** (ed.), *Armenian Philology in the Modern Era: From Manuscript to Digital Text* (*Handbook of Oriental Studies/Handbuch der Orientalistik*, section **8**, vol. **23/1**), Leiden – Boston, **2014**, pp. **137-174**:

[2] **Մանրամասն տե՛ս** **Chiesa P.**, *Elementi di critica testuale*, Bologna, **2004**[2]:

Ուստի՝ ուսումնասիրությունս հիմնված է հետևյալ մեթոդների վրա.

1. լեզվաբանական և բանասիրական. ըստ որի՝ հավաքում և համեմատում ենք **Գործք** պարունակող բոլոր ձեռագրերը՝ փորձելով վերակառուցել ձեռագրերի ծագումնաբանական ծառը:

2. պատմա-գրական. ըստ որի՝ համեմատվում են **Պետրոսի** և **Պողոսի Գործերին** առնչվող տեքստերը՝ սկսած գրական աղբյուրներից մինչև արդի հետազոտությունները[1]:

5. Նոր ուսումնասիրություններ.

Այսպիսով, նախ համեմատեցի Զրաքյանի հրատարակած հայկական և Լիփսիուսի հրատարակած հունական տեքստերը, ապա դրանք թարգմանեցի իտալերեն՝ համեմատելով նախորդ թարգմանությունների հետ[2]:

Լեզվական և բանասիրական քննության շնորհիվ ես կարողացա ավելի ճշգրիտ սահմանել, թե հունական որ ճյուղից է սկիզբ առնում հայերեն թարգմանությունը, ինչպես նաև հասկանալ այս թարգմանության որոշ առանձնահատկությունները:

Մասնավորաբար, ինչ վերաբերում է հայկական թարգմանության և հունական սկզբնագրի միջև կապերին, պետք է նշել, որ հայերեն տեքստը զգալի նմանություններ ունի CDP հունական ձեռագրերի հետ, որոնք մաս են կազմում Լիփսիուսի սահմանված նույն խմբի՝ CDHP: Ձեռագրերի այս խումբը, մանավանդ C-ն, ամենակարևորներից է թվում հունարեն ձեռագրերի ծագումնաբանական ծառը կազմելու համար: Արդարև, Ժնևում Դ՚Աննայի հետ կազմակերպված դասախոսության ընթացքում մեր աշխատանքը ցույց տվեց, որ հաճախ այդ CDP խումբը հստակորեն չի արտահայտում տարբեր ձեռագրերի միջև առկա առնչությունները, որոնք կկարողանային կարևոր տվյալներ հաղորդել հայկական ու սկզբնագիր տեքստերը հաստատելու համար: Դ՚Աննան նույնպես նկատեց, որ Լիփսիուսի ընդունված հունական B տեքստի ձեռագրերի ծագումնաբանական ծառը ճշմարիտ չի ներկայացնում ձեռագրերի առնչությունները: Այդ պատճառով հունարեն B տեքստի ծագումնաբանական ծառի վերակազմման համար հայերեն թարգմանությունը կարևոր վկայություն է:

Ինչ վերաբերում է լեզվաբանական քննությանը, ապա նկատել եմ, որ

[1] Ինչպես օրինակ՝ **Vetter P.**, “Die armenischen apokryphen”, **Vouaux L.**, *Les Actes de Pierre,* Paris, 1922, **Voicu S.**, “Gli apocrifi armeni”, *Augustinianum* 23 (1984), pp. 161-180, **Շիրինյան Է. Մ.**, *Քրիստոնեական վարդապետության անտիկ և հելլենիստական տարրերը,* Երևան, 2005, **Eastman D. L.**, *The Ancient Martyrdom Account of Peter and Paul*, Atlanta, 2015, **Calzolari V.**, *Acta Pauli et Theclae*:

[2] Ֆրանսերենով՝ **Leloir L.**, *Écrits Apocryphes,* իտալերենով՝ **Erbetta M.**, *Gli apocrifi del Nuovo Testamento,* Torino, 1992:

հայերեն թարգմանությունը, բավական ճշգրտորեն հետևելով հունական օրինակին, հիշեցնում է դասական «նախատիպային» թարգմանությունները, որոնք չեն պարտադրում հայերենի ձևաբանական-շարահյուսական կառուցվածքը, և հարում են հունարեն տեքստին՝ այսպես կոչված հունաբան դպրոցին համապատասխան[1]: Սակայն ներկայիս լեզվական տվյալներն ինձ թույլ չեն տալիս սահմանել թարգմանության հստակ ժամանակաշրջանը[2]:

Ուսումնասիրությանս երկրորդ փուլի ընթացքում շարունակել եմ բանասիրական աշխատանքը՝ ընդգրկելով նաև Վետտերի հրատարակած ձեռագրերը:

Այսպիսով, կարողացա նկատել Վետտերի ձեռագրերի կարևորությունը: Բացի այդ, հասկացա, թե որքան բարդ է սահմանել ձեռագրերի միջև առկա առնչությունները՝ զանազան տարբերակների միահյուսված լինելու պատճառով:

Միաժամանակ սկսել եմ հավաքել մնացյալ ձեռագրերը և պատվիրել եմ դրանց պատճենները, հատկապես Երևանի Մատենադարանում և Վենետիկի Մխիթարյանների գրադարանում:

Վենետիկում կարողացա լուսանկարել Զրաքյանի հետևյալ ձեռագրերը՝ Վնտկ. 653, 17, 1014, 239, 299, 456: Սակայն, քանի որ ըստ նախորդ ուսումնասիրությունների[3]՝ բազմաթիվ ձեռագրեր պահվում էին Մատենադարանում, ուստի՝ անհրաժեշտ էր տեղում ստուգել դրանք:

Հետագոտական վեց ամիսների ընթացքում Մատենադարանում հնարավորություն ունեցա ուսումնասիրել այստեղի բոլոր մայր ձեռագրացուցակները, այդ թվում՝ անտիպները: Հատկապես կարևոր էր Խաչիկյանի, Լալաֆարյանի և Մելիք-Բախշյանի ցուցակը 1945 թ. և Տեր-Մովսիսյանի ճառընտիրների ցուցակը[4], որը պարունակում է Երևանի, Փարիզի,

---

[1] *Հունաբան դպրոցի* բարդ խնդրի մասին տե՛ս **Tinti I.**, “Problematising the Greek Influence on Armenian Texts”, *Rhesis. International Journal of Linguistics, Philology and Literature* 7.1, (*Atti del Workshop Internazionale* “Contact Phenomena Between Greek and Latin and Peripheral Languages in the Mediterranean Area (1200 B.C.-600A.D.)”, (Cagliari 13-14 aprile 2015), Cagliari, 2016, pp. 28-43, **Muradyan G.**, “The Hellenizing School”, **Calzolari V.** (ed.), *Armenian Philology in The Modern Era*, Leiden – Boston, 2014, pp. 321-348 և դրան առնչվող գրականությունը:

[2] Հունարեն տեքստերի հայկական թարգմանության մասին տե՛ս **Bolognesi G.**, “Il contributo dell’armeno all’edizione critica di testi greci: l’esempio dei *Progymnasmata* di Elio Teone” **Sirinian A.** - **Mancini-lombardi S.** - **Nocetti L. D.** (eds.) *Le scienze e le “arti” nell’armenia medievale*, Atti del seminario internazionale, 29-30 ottobre 2001, Bologna, 2003, pp. 5-18:

[3] **L. Leloir**, *Écrits Apocryphes*, **V. Calzolari**, *“L’excès joyeux de la variance”*:

[4] **Խաչիկյան Լ., Լալաֆարյան Ս. և Մելիք-Բախշյան Ս.**, Ուղղեցոյց ցուցակ

Վիեննայի և Վենետիկի ճառընտիրների գլխավոր ձեռագրերի մանրակրկիտ, բայց երբեմն ոչ ճշգրիտ նկարագրությունները:

Այս ցուցակների շնորհիվ հայտնաբերեցի Պետրոսի և Պողոսի Գործերին *առնչվող 7 նոր ձեռագիր՝ ՄՄ 4556, ՄՄ 2782, ՄՄ 4678, ՄՄ 9406, ՄՄ 2711, VAS* 719 (որը կորսված է):*

Այնուամենայնիվ, քանի որ երբեմն Պետրոսի եւ Պողոսի Գործ *կամ* Վկայաբանութիւն *վերնագրի ներքո զետեղված էին ոչ միայն* Պետրոսի և Պողոսի Գործերը, *այլև առաքյալներին առնչվող այլ տեքստեր, անհրաժեշտ էր ստուգել անմիջապես ձեռագրերում[1]: Այս աշխատանքի արդյունքում հնարավոր եղավ հաստատել, որ այդ ձեռագրերը չեն առնչվում իմ տեքստին: Նաև նկատել եմ նախորդ ուսումնասիրություններից, որ իրականում՝ ՄՄ 992, ՄՄ 1732, ՄՄ 4789, ՄՄ 4771 և ՄՄ 4925,* Պետրոսի և Պողոսի Գործերին *չեն առնչվում:*

Վերջապես, ավելի քան երեսուն ցուցակների ամբողջական և ճշգրիտ քննությունը թույլ տվեց բացահայտել նոր ձեռագրեր՝ ՄՄ 886, Եսզմ. 3152, NOJ 228, NN 4, ARM 12*, VAS 36*.*

Եզրակացություններ և հեռանկարներ.

Այսպիսով, ներկայումս այս պարականոն տեքստի ներկայությունը նկատել եմ Մատենադարանի 18 ձեռագրերում[2]:

ՄՄ 866	*XIV դ., Ճառընտիր*
ՄՄ 941	*1689 թ., Ճառընտիր*
ՄՄ 993	*1456 թ., Ճառընտիր-Տոնական*
ՄՄ 1520	*1404 թ., Ճառընտիր*
ՄՄ 1524	*1401 թ., Ճառընտիր*
ՄՄ 2148	*1416 թ., Ճառընտիր*
ՄՄ 3771	*1353 թ., Ճառընտիր*
ՄՄ 3782	*XII դ., Ճառընտիր*
ՄՄ 3787	*XIV դ., Ճառընտիր*

ճառընտիրներում եղող նյութերի, անտիպ, **Տեր-Մովսիսյան Մ. (Մագիստրոս)**, *Մայր ցուցակ հայերեն ձեռագրաց: Ճառընտիր,* անտիպ:

[1] Այս և ձեռագրերը փնտրելու խնդիրների մասին տե՛ս **Calzolari V.**, "Un projet de répertoire des manuscrits arméniens contenant les textes apocryphes chrétiens", **Calzolari Bouvier V. – Kaestli J.D. - Outtier B.** (eds.), *Apocryphes arméniens: transmssion-traduction-création-iconographie. Actes du colloque international sur la littérature apocryphe en langue arménienne (Genève 18-20 septembre 1997),* Lausanne, 1999, pp. 53-61, հատկապես 54:

[2] Որոշ ձեռագրերի մանրամասն նկարագրությունը տե՛ս **Calzolari V.**, *Acta Pauli et Theclae,* և դրան առնչվող գրականությունը:

ՄՄ 3779	*1227 թ., Ճառընտիր*
ՄՄ 3791	*1453 թ., Ճառընտիր*
ՄՄ 3797	*XIV դ., Վարք սրբոց*
ՄՄ 4670	*1401 թ., Ճառընտիր*
ՄՄ 4676	*XIV դ., Ճառընտիր*
ՄՄ 4871	*XIII դ., Ճառընտիր-Տօնական*
ՄՄ 6196	*1227 թ., Ճառընտիր*
ՄՄ 7441	*1322 թ., Ճառընտիր*
ՄՄ 7729[1]	*1200-2 թ., Ճառընտիր-Տօնական (Մշո Տօնական)*

Այս ձեռագրերը գումարվել են այլ գրադարանների ձեռագրերի շարքին (ներկայումս կազմելով 36 օրինակներ) որոնցից ամենա՞ները XII դարից են (ՄՄ 3782, Փրզ. 178 և Փրզ. 110), իսկ նորագույնը պատկանում է 1829 թ. (Վնտկ 299)[2]*։*

Փրզ. 110 (նախկին 44)	*1194 թ., Տօնական*
Փրզ. 118 (նախկին 463)	*1307 թ., Տօնական-վկայաբանք*
Փրզ. 120 (նախկին 47)	*XIV դ., Տօնական-Վարք սրբոց*
Փրզ. 178 (նախկին 88)	*XII դ., Վարք սրբոց*
Եսղմ. 1-Դ	*1419 թ., Ճառընտիր*

---

[1] Այս ձեռագրի մասին տե՛ս **Մաթևոսյան Ա.**, «Երբ և որտեղ է գրվել Մշո Տօնական ճառընտիրը», *ԲՄ*, հ. Թ, 1969, pp. 137-162, **Muyldermans J.**, “Les manuscrits arméniens 120 et 121 de la Bibliotheque National de Paris”, *Le Muséon* 74 (1961), pp. 75-90, **նույնի**, “Note sur le Parisinus arménien 110”, *REArm* 1 (1964), pp. 101-120, **Van Esbroeck M.,** “Description du répertoire de l’homéliaire de Muš (Maténadaran 7729)”, *REArm* 18 (1984), pp. 237-280, **նույնի,** “La structure du répertoire de l’homéliaire de Muš” (Միջազգային հայերենագիտական գիտաժողով, Երևան 21-25 Սեպտեմբեր-ի 1982 թ.), Երևան, 1984, pp. 282-303:

[2] Այս ձեռագրերին պիտի գումարվի նաև ՄՄ 4802, որ հայտնաբերել եմ 2017թ. նոյեմբերին, «Մատենադարանի երիտասարդ գիտաշխատողների միավորում» ՀԿ-ի կազմակերպած «Երիտասարդական 3-րդ գիտաժողով»-ին մասնակցելու առիթով:

Եսղմ. 73	*1398 թ., ճառընտիր*
Եսղմ. 2807	*XVIII դ., ժողովածու-ճառընտիր*
Եսղմ. 3152	*1384 թ., ճառընտիր*
Վնտկ. 653 (նախկին 228)	*1847 թ., ճառընտիր (Մշո Տօնականի պատճէն)*
Վնտկ. 1014	*XII-XIII դ., ճառընտիր*
Վնտկ. 200 (նախկին 17)	*1224 թ., ճառընտիր*
Վնտկ. 239 (նախկին 222)	*1335 թ., ճառընտիր*
Վնտկ. 299	*1829 թ., ճառընտիր*
Վնտկ. 456	*XIV-XV դ., ճառընտիր*
Նոր Ջղ. 228	*1635 թ., ճառընտիր*
*NN4**	*XIII-XIV դ., ճառընտիր*
*ARM12**	*XVI-XVII դ., ճառընտիր-ժողովածու*
*VAS36**	

Ակնհայտորեն դեռ շատ աշխատանք կա կատարելու: Մինչ այժմ հավաքված ձեռագրերն անհրաժեշտ է խմբավորել ուշադրությամբ ու համբերությամբ, քանի որ «բանասերի գործը նուրբ արհեստագործական մտավոր աշխատանք է»[1]*: Գիտակցելով, որ ձեռագրերի միջև կապերը հաստատելը բարդ գործընթաց է, հաշվի կառնեմ նորահայտ մեթոդները, օրինակ Armenian Philology in the Modern Era-ի մեջ*[2] *ընդգրկվածները կամ Coherence Based Genealogical Method (CBGM) Wasserman-ի կողմից ընդունվածը*[3]*: Ձեռագրերի միայն մեկ ծագումնաբանական ծառ առաջարկելու փոխարեն, այս մեթոդն առաջարկում է մի քանի «տեղական» ձեռագրերի ծագումնաբանական ծառ (մի քանի՝ տեքստի տարբեր մասերի համար), ձեռագրերի մեջ բնագրային բարդ փոփոխությունները ավելի լավ բացատրելու համար:*

---

[1] Սահմանումը իտալերենով՝ *"Il lavoro del filologo è un'opera di alto artigianato intellettuale"*. Տե՛ս **Stussi A.**, *Fondamenti di critica testuale,* Bologna 1998:

[2] **Calzolari V.**, *Armenian Philology in the Modern Era,* Leiden, 2014:

[3] **Wasserman T.**, "The Coherence Based Genealogical Method as a Tool for Explaining Textual Changes in the Greek New Testament", *Novum Testamentum 57* (2015), pp. 206-218:

Զուգահեռաբար շարունակում եմ հունարեն և հայերեն տեքստերի համեմատությունը: Հայերեն տեքստն ուսումնասիրելու համար հաշվի եմ առնում այս նոր ձեռագրերն ու լատինական և հունական ավանդույթի մասին Դ'Աննայի նոր ուսումնասիրությունները[1]:

Այսպիսով, կշարունակեմ այս տեքստի պատմական-գրական քննությունը՝ Գործերի *ավանդույթը բացահայտելու համար, քանի որ ըստ Դենի սահմանման[2]* Պետրոսի և Պողոսի Գործերի *հրատարակումը նշանակում է վերագտնել դրա ավանդույթը:*

SARA SCARPELLINI
LA TRADUCTION ARMÉNIENNE DES *ACTES DE PIERRE ET PAUL* DU PSEUDO-MARCELLUS : NOUVELLES PERSPECTIVES PHILOLOGIQUES

Mots clés : littérature apocryphe, *Actes de Pierre et Paul*, *Martyre de Pierre et Paul,* Pseudo-Marcellus, Simon le magicien, Neron l'empereur, Čaṙəntir, Tōnakan, édition critique

Les *Actes de Pierre et Paul* du Pseudo-Marcellus sont un texte de la littérature apocryphe chrétienne, qui relate la lutte des apôtres Pierre et Paul contre Simon le magicien jusqu'à leur martyre commun à Rome, devant l'empereur Néron. La traduction arménienne des *Actes des Pierre et Paul* (dont il existe également un résumé rédigé directement en arménien) a joué un rôle important à l'intérieur de la tradition chrétienne arménienne à tel point que la diffusion de ce texte en Arménie porta partiellement à l'oubli d'autres textes apocryphes, comme le *Martyre de Paul*. Par ailleurs, le fait que le texte même du *Martyre de Paul* contienne des interpolations des *Actes* du Pseudo-Marcellus peut être consideré un signe de l'importance de cette œuvre dans l'histoire arménienne.

La présente communication vise à présenter le *status quaestionis* et notamment nos recherches récentes sur la version arménienne longue, menées lors d'un séjour de recherche (février-juillet 2017) au Matenadaran d'Erevan par le biais du subside «Doc.Mobility» du FNS (Fonds National Suisse de la Recherche Scientifique). En particulier, notre travail a mis en évidence la présence de nouveaux manuscrits inédits qui ne figurent pas dans les éditions

---

[1] Այս նոր համեմատությունը՝ հայերեն թարգմանության ու լատիներեն և հունարեն տեքստերի միջև, իմ ծրագրի "Doc.Mobility" երկրորդ մասի նպատակն է, տե՛ս վերը, ծնթ. 1:

[2] Բուն սահմանում: "éditer un texte c'est essentiellement retrouver une tradition". Տե՛ս **Dain A.**, *Le manuscrits* (Collection Pergame), Paris, **1997**:

précédentes de P. Vetter (1903) et K‘. Č‘rak‘ean (1904) et qui vont s'ajouter aux témoins inédits déjà identifiés par L. Leloir (1986) et V. Calzolari (2007). Toutes ces découvertes et le manque d'études spécifiques sur ces *Actes* confirment la nécessité de travailler à une analyse approfondie de ces *Actes* d'un point de vue philologico-linguistique et historico-littéraire dans la perspective de parvenir à une nouvelle édition critique commentée du texte, but final de ma thèse de doctorat.

САРА СКАРПЕЛЛИНИ
ДЕЯНИЯ ПЕТРА И ПАВЛА ПСЕВДО-МАРЦЕЛЛА

Ключевые слова: апокрифическая литература, *Деяния Петра и Павла*, Псевдо-Марцелл, Симон маг, император Нерон, Гомилиарий (Чарынтыр), Торжественник (Тонакан), критическое издание.

Это тексты христианской апокрифической литературы, повествующие о борьбе апостолов Петра и Павла против Симона Волхва, предшествующей их совместному мученичеству в Риме, в присутствии императора Нерона. Армянский перевод *Деяний Петра и Павла* Псевдо-Марцелла (существует также их краткая редакция, возникшая на армянской почве) занимал столь важное место среди армянских переводов христианских текстов, что распространение этого текста в Армении привело к частичному забвению других апокрифических текстов, как например *Мученичество Павла.* Кроме того интерполяции из *Деяний* Псевдо-Марцелла в тексте *Мученичества Павла* можно считать признаком важности этого произведения в армянской истории.

В статье представлено состояние вопроса, а также наше исследование армянской пространной версии, проведенное во время пребывания в Матенадаране с февраля по июль 2017 года, благодаря «Doc.Mobility» FNS (Швейцарский Национальный Научный Фонд).

Нам удалось обнаружить новые рукописи *Деяний,* не использованные в предыдущих изданиях П. Веттера (1903) и К. Чракяна (1904). Они могут дополнить неизданные свидетельства, идентифицированные Л.Лелуаром (1986) и В. Калцолари (2007).

Эти открытия, а также отсутствие специальных исследований *Деяний* свидетельствуют о необходимости подробного анализа текста с филолого-лингвистической и историко-художественной точек зрения. Необходимо новое критическое комментированное издание, которое будет конечной целью нашей докторской работы.

ՎԱՐԴԻԹԵՐ ԳՐԻԳՈՐՅԱՆ

ՀԱՅ ԱՌԱՔԵԼԱԿԱՆ ԵԿԵՂԵՑՈՒ ՎՐԱՍՏԱՆԻ ԵՎ ԻՄԵՐԵԹԻ ԹԵՄԻ ԳՈՐԾԱԿԱԼՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԿԱՌԱՎԱՐՈՒՄԸ XIX ԴԱՐԻ 30-ԱԿԱՆ ԹՎԱԿԱՆՆԵՐԻՆ – XX ԴԱՐԻ ՍԿԶԲԻՆ

Բանալի բառեր՝ *Սինոդային համակարգ, թեմական վարչական կառույց, գործակալություններ, ներքին հրահանգներ, կառավարում, խնդիրներ։*

XIX դարում Անդրկովկասում Ռուսական կայսրության իրականացրած փոփոխությունների շարքում էր նաև Հայոց եկեղեցու կառավարման ավանդական ձևի փոխարինումը սինոդային համակարգով։ Հայոց եկեղեցու վարչական կառույցն իր բոլոր աստիճաններում կրեց այդ փոփոխության ազդեցությունը։

Ինչպես հայտնի է, 1836 թ. «Պոլոժենիե»-ով Ռուսական կայսրության սահմաններում կազմվեցին հայոց վեց հոգևոր թեմեր[1], որոնք վարչականորեն բաժանվեցին Հոգևոր կառավարությունների (փոխանորդությունների) և գործակալությունների (գործակատարությունների)։ Վերջիններս, որպես կանոն, կազմվում էին միմյանց հարևանությամբ գտնվող 10-30 եկեղեցիներից՝ իրենց ծխական համայնքներով[2]։ Գոյություն ունեին ինչպես փոխանորդությունների կազմում գտնվող, այնպես էլ առանձին գործակալություններ։

Գործակալություն կոչվող թեմական վարչական միավորը ղեկավարվում էր գործակալի միջոցով, որին նշանակում կամ ազատում էր թեմակալ առաջնորդը։ Վերջինս այդ պաշտոնի համար ներկայացնում էր չորս հոգևորականների թեկնածություն, որոնցից մեկին ընտրում էին տվյալ գործակալության շրջանի քահանաներն ու երեսփոխանները։ Հարկ է նշել, որ Հայոց եկեղեցու կառավարման համակարգում սկզբից ևեթ առկա էր գործակալի (քորեպիսկոպոս, բարեկարգիչ) պաշտոնը, որը նախնական իմաստով նշանակել է նաև գյուղական քահանա[3]։ XIX դարում այդ կարգը

[1] Երևանի, Նոր Նախիջևանի-Բեսարաբիայի, Աստրախանի, Վրաստանի- Իմերեթի, Ղարաբաղի և Շամախու (Շիրվանի)։

[2] Ծխական համայնքը եկեղեցական վարչական ամենափոքր միավորն էր, փոխանորդությունները՝ ամենախոշոր։

[3] Այս մասին տե՛ս *Կանոնագիրք Հայոց* (աշխատասիրությամբ՝ ***Վ. Հակոբյանի***), հ. Ա, Երևան, 1964, էջ 367-375; **Ներսես վրդ. Մելիք-Թանգյան**, *Հայոց եկեղեցական իրավունքը*, Բ հրատարակություն, Ս. Էջմիածին, 2011, էջ 733-735։

պահպանվեց, սակայն փոփոխված իրավունքների և պարտականությունների շրջանակով:

Ընդհանուր առմամբ գործակալներն էին ստորին եկեղեցական պաշտոնյաների և բարձրագույն հոգևոր իշխանության միջնորդը, ժողովրդի հետ հարաբերություններ ունեցողը. այլ խոսքով՝ նրանք քաջատեղյակ էին թեմի ներքին կյանքին իր բոլոր կողմերով:

Վրաստանի և Իմերեթի թեմը Հայ եկեղեցու խոշոր թեմերից էր. նրան պատկանում էին Թիֆլիսի և Քութայիսի նահանգների, Սուխումի և Զաքաթալայի շրջանների ու Գանձակի նահանգի Ղազախի և Գանձակի գավառների, իսկ 1878 թ.-ից՝ նաև Բաթումի մարզի հայ համայնքները:

Թեմի տարածքը վարչականորեն բաժանված էր երեք Հոգևոր կառավարությունների (Ախալցխա, Գանձակ, Գորի) և 5-16 առանձին գործակալությունների: XIX դարի 30-50-ական թվականներին դրանք վեցն էին (Սղնախ, Թելավ, Ղազախ-Շամշադին, Լոռի, Սոմխեթ, Թիֆլիս)[1], սակայն XIX դարի 60-ական թվականներին Ղազախի, Շամշադինի և Դուշեթի առանձնացման հաշվին թեմի գործակալությունները երեքով ավելացան[2]: XIX դարի վերջին-XX դարի սկզբին առանձին գործակալությունների թիվը հասցվեց 16-ի[3]: Փոխանորդություններն իրենց հերթին բաժանված էին 2-3 գործակալությունների: Ախալցխայի փոխանորդության կազմում էին Ախալցխայի, Ախալքալաքի և Ծալկայի գործակալությունները, Գանձակինը՝ Գանձակ քաղաքը, Գետաշենի Ա. և Զարդախլուի[4] Բ. մասերը, Գորիինը՝ Գորին, Ցխինվալը, Սուրամը:

Հավելենք նաև, որ փոխանորդությունների կազմից դուրս գտնվող գործակալությունների գործակալներն ուղղակիորեն ենթարկվում էին թեմակալ առաջնորդին և կոնսիստորիային[5], իսկ դրանց կազմում գտնվողները՝ իրենց շրջանի փոխանորդին:

Գործակալությունների կառավարումն իրականացվում էր համաձայն Հայ եկեղեցու ընդունած ներքին հրահանգների, որոնք չպետք է հակասեին վերջինիս վերաբերյալ Ռուսական կայսրության ընդունած օրենքներին և

---

[1] Տե՛ս ՀԱԱ, ֆ. 53, ց. 1, գ. 83, թ. 20; ֆ. 56, ց. 1, գ. 4058, թ. 5:

[2] Տե՛ս ՀԱԱ, ֆ. 56, նույն տեղում, թ. 18:

[3] Տե՛ս ՀԱԱ, ֆ. 53, նույն տեղում, գ. 541, թ. 12; ֆ. 56, ց. 14, գ. 105, թ. 6:

[4] Գյուղ նախկին Ելիզավետպոլի նահանգի Ելիզավետպոլի գավառում՝ Շամխոր քաղաքից 22 կմ հվ-արմ: 1975 թ. ունեցել է 4000 հայ բնակիչ: 1989 թ. ադրբեջանցի ջարդարարների հարկադրանքով բնակիչները տեղափոխվել են այլ բնակավայրեր:

[5] «Պոլոժենիե»-ի համաձայն՝ թեմերում թեմակալ առաջնորդներին կից բացվեցին կառավարման վարչական կենտրոնական մարմիններ՝ կոնսիստորիաներ կամ Հոգևոր ատյաններ: Վրաստանի և Իմերեթի թեմի կոնսիստորիան բացվեց 1837 թ.:

«Պոլոժենիե»-ին: 1837 թ. հաստատվեց Երևանի թեմի գործակալությունների՝ 24 հոդվածներից բաղկացած կառավարման հրահանգը՝ «Խրատք տուեք ի Կոնսիստորիէն Երևանու գործակալաց իւրոյ ի հրահանգութիւն նոցի ի գործառնութիւն նոցա»[1]*, որի հիման վրա մյուս թեմերը, այդ թվում Վրաստանի և Իմերեթի թեմը, կազմեցին իրենցը*[2]*: 1896 թ. թեմակալ առաջնորդ Գևորգ արքեպիսկոպոս Սուրենյանցը (1894-1904) մշակեց նոր հրահանգներ*[3]*: Հոդվածների թիվը 28-ն էր:*

Համաձայն վերոնշյալ հրահանգների՝ գործակալի իրավունքներն ու պարտականությունները կարելի է դասակարգել ըստ հետևյալ հիմնական ոլորտների՝

- *Թեմի ֆինանսա-տնտեսական կառավարում – վերահսկողության իրականացում թեմական կալվածքների կառավարման կանոնավորության, թեմական արդյունքների (եկամուտ), նվիրատվությունների, կտակների տնօրինման նկատմամբ,*
- *Եկեղեցականներ և եկեղեցիներ – ստորին հոգևոր պաշտոնյաների ներքին հարաբերությունների կարգավորում և վերահսկում, եկեղեցիների կառուցման, վերանորոգման, բարեզարդության գործերի տնօրինում,*
- *Երեսփոխաններ և ծխական համայնքներ – առաջինների նկատմամբ վերահսկողության իրականացում, ծխականների դիմումներին և խնդրագրերին վերաբերող հարցերի կարգավորում:*

Հավելենք, որ մինչև XX դարի 20-ական թվականների սկիզբն ընկած ժամանակահատվածը եկեղեցու գործառույթների մեջ էր նաև ծխականների քաղաքացիական կացության վերաբերյալ գրանցումների կատարումը, տարատեսակ տեղեկանքների, ինչպես նաև զինվորագրության ենթակա անձանց մասին տեղեկատվության տրամադրումը պետական իշխանություններին: Այսինքն՝ եկեղեցին հոգևորից զատ իրականացնում էր նաև աշխարհիկ իշխանություններին բնորոշ որոշակի գործառույթներ:

Թեմի գործակալների գործունեության շրջանակներն առավել ընդգրկուն պատկերացնելու համար նշենք, որ XX դարի դարի սկզբի դրությամբ Վրաստանի և Իմերեթի թեմն ուներ 369 եկեղեցի և 14 վանք, 366 քահանա: Եկեղեցիների ընդհանուր դրամագլուխը կազմում էր 228, 769 ռ. 53 կ., տարեկան եկամուտը՝ 72,732 ռ. 53 կ.: Վանքերն ունեին 978 ռ. 86 կ.

---

[1] Տե՛ս ՀԱԱ, ֆ. 53, նույն տեղում, գ. 451, թթ. 12-14 շրջ.:

[2] Տե՛ս ՀԱԱ, ֆ. 355, ց. 1, գ. 15, թթ. 3-11:

[3] Տե՛ս **Գէորգ Արքեպս. Սուրէնեանց**, *Կանոններ Վրաստանի եւ Իմերէթի թեմի հայ եկեղեցիների գործակալների եւ երեսփոխանների հրահանգութեան համար*, Տփխիս, 1896, էջ 1-16:

դրամագլուխ, 6175 ռ, 12 կ. եկամուտ[1]: Եկեղեցիների և եկեղեցականների քանակով այն երկրորդն էր Երևանի թեմից հետո:

Վրաստանի և Իմերեթի թեմի գործակալությունների կառավարումը միատեսակ չէր: Գորու և Գանձակի փոխանորդությունները և նրանց գործակալություններն աչքի էին ընկնում իրենց թույլ կազմակերպվածությամբ: Համեմատաբար կանոնավոր էր գործում Ախալցխայի փոխանորդությունն իր գործակալություններով:

Ստեղծված պայմաններում գործակալությունների կառավարման գլխավոր խնդիրներից մեկն աշխատանքի արդյունավետության բարձրացումն էր: Բանն այն է, որ ներդրված գրասենյակային կառավարման ձևը ենթադրում էր փաստաթղթաշրջանառության քանակի ավելացում: Դանդաղ աշխատելաոճը կարող էր հանգեցնել գործերի մեծաթիվ կուտակումների: Բացի դրանից, կար նաև համապատասխան կադրերի պակաս, ինչպես նաև՝ վերահսկողական լծակների կիրառման միջոցով պաշտոնների աստիճանակարգում հավասարակշռության պահպանման անհրաժեշտություն: Այս դեպքում խոսքը վերաբերում է գործակալներին ենթակա ստորին եկեղեցական պաշտոնյաների, ինչպես նաև երեսփոխանների հետ փոխգործակցության կանոնավորմանը: Թեմական վարչական կառույցի բոլոր օղակներում նկատելի էր նաև ապակենտրոնացման երևույթը:

Ասվածի վերաբերյալ ուշագրավ տեղեկություններ են հաղորդում ժամանակի հոգևոր պաշտոնյաների կազմած զեկուցագրերը: Մասնավորապես, Մատթևոս վարդապետը հետևյալ կերպ է բնութագրել Գանձակի փոխանորդության գործունեությունը. «...Գանձակի Հոգևոր կառավարութիւնը միանգամայն թոյլ է եղել և անփոյթ... նա փոյթ չի ունեցել սերտ կապ պահելու իր ստորադրեալ գործակալների և սրբազնագործ պաշտօնեաների հետ. տարիների ընթացքում հրամանները գնացել և թողնուել են անուշադիր և իշխանութիւնը պահանջկոտ չլինելով ստեղծուել է համոզմունք, թէ Հոգևոր իշխանութեան հրամանները կարող են և անպատասխան մնալ. նոյն ձևով է վարուել նաև Հոգևոր կառավարութիւնը կոնսիստորիայի վերաբերութեամբ»[2]:

Ախալցխայի փոխանորդության և նրա գործակալությունների մասին հետաքրքիր տեղեկություններ է հաղորդում նույն փոխանորդության անդամ Աբրահամ ավագ քահանան 1910 թ. իր զեկուցագրում. «Մերձաւոր Հոգևոր իշխանութիւնը ոչ մի տեղեկութիւն չունի կալուածական և դպրոցական գործերից: Հոգաբարձուները մերձաւոր հոգևոր իշխանութիւնից միանգամայն

---

[1] Տե՛ս **Բաբգէն վարդապետ**, *Ս. էջմիածնի կալուածներն ու նրանց բարեկարգութեան ծրագիրը*, Վաղարշապատ, 1908, էջ 46:

[2] ՀԱԱ, ֆ. 56, ց. 14, նույն տեղում, թ. 25-ի շրջ.:

անկախ կառավարում են կալուածները և դպրոցները, չտալով իրենց գործունէութեան մասին և ոչ մի տեղեկութիւն...: Միակն հոգաբարձութեան և կամ երեսփոխանների հրաւէրով ժողովներ են նշանակւում, իսկ հոգևոր իշխանութեան ներկայացուցիչը՝ գործակալը, բացակայ է գտնւում. առանց նրա մասնակցութեան ժողովներ են լինում և վճիռներ կայացւում: Սա միանգամայն անբնական մի երևոյթ է...»[1]:

Ինչ վերաբերում է Գորու փոխանորդությանը, ապա այն փոքրության և եկամուտների անբավարարության պատճառով հաճախ չի ունեցել անդամների լրիվ կազմ, մշտական նստավայր[2]:

Անդրադառնալով Թիֆլիսի գործակալությանը՝ պետք է նշել, որ այն բաժանված էր երկու մասի՝ Ա . և Բ., որոնց կազմում էին Թիֆլիս քաղաքի և շրջակա գյուղերի թվով 50 հայկական եկեղեղեցիները: Մասնավորապես, Առաջին մասի կազմում էին՝ Վանքի, Կաթուղիկե Սբ Աստվածածնի, Մուղնու Սբ Գևորգ, Ավետյաց Սբ Աստվածածնի, Նորաշենի Սբ Աստվածածնի, Բեթղեհեմի Սբ Աստվածածնի, Սբ Նշանի, Տափի թաղի Սբ Գևորգ (Քամոյանց), Ջրկինյանց Սբ Կարապետի, Սբ Սարգսի, Հրեշտակապետաց, Քարափի Սբ Գևորգ, Վերայի Սբ Խաչ, Կուսանաց Սբ Ստեփանոսի, Միրանավորի Սբ Աստվածածնի և Շվինդիս, Տաբախմել, Կոջոր, Ծավկիս, Օքրողանա, Ծղնեթ, Նախշիլգորի, Լիս, Դիղոմ, Վեձիս, Ծոդորեթ գյուղերի հայկական եկեղեցիները:

Թիֆլիսի Բ. մասի գործակալության կազմում էին Կուկիո Թանդոյանց, Կուկիո Նորաշեն Սբ Աստվածածնի, Ջուղուրեթի Սբ Աստվածածնի, Սբ Կարապետի, Սբ Մինասի, Էջմիածնեցոց Սբ Գևորգ, Շամքորեցոց Սբ Աստվածածնի, Ջորաբաշի Սբ Գևորգ, Լուսավորչի, Նավթլուղի Սբ Գևորգ, Խոջիվանքի Սբ Աստվածածնի և Սարթիճալա, Ներիո, Մարտղոփ, Ախալսոփել, Մեծ և Փոքր Լիլո, Մեծ և Փոքր Հավճալա, Գլդան, Սագուրամո, Նադախտար և Մցխեթ գյուղերի հայկական եկեղեցիները[3]:

20-րդ դարի սկզբի դրությամբ Թիֆլիսի Ա. և Բ. մասերի գործակալությունների քահանաների թիվը 61 էր[4]:

Թիֆլիսի գործակալությունները, լինելով կենտրոնական, ծայրամասայինների համեմատությամբ առավել կանոնավոր էին գործում: Այդ առումով ուշադրության է արժանի Թիֆլիսի Ա. մասի գործակալ Գրիգորիս քահանա Երզնկյանցի[5] գործունեությունը: Նրա ուշադրության կենտրոնում էին ինչպես

---

[1] ՀԱԱ, ֆ. 56, ց. 4, գ. 4443, թ. 88-ի շրջ.:

[2] Տե՛ս ՀԱԱ, ֆ. 56, նույն տեղում, թթ. 27-ի շրջ.-29 և շրջ.:

[3] Տե՛ս **Գէորգ Արհեպս. Սուրէնեանց**, նշվ. աշխ., էջ 1-2:

[4] Տե՛ս ՀԱԱ, ֆ. 57, ց. 2, գ. 1849, թ. 2-ի շրջ.:

[5] Գրիգորիս Տեր-Հովհաննիսյան Երզնկյանցը սերում էր քահանայի ընտանիքից: Կրթությունը ստացել է Ներսիսյան դպրոցում, ապա՝ Ս. Պետերբուրգի ուսուցչական

վարչական, այնպես էլ կրթական բնույթի խնդիրները: Մասնավորապես քահանաների կրթական մակարդակի բարձրացման հետ կապված կարևոր են նրա կազմած հատուկ առարկայական ծրագրերը[1]: Գրիգորիս քահանա Երզնկյանցն իր պաշտոնավարության ընթացքում կազմել է նաև Թիֆլիսի հայոց եկեղեցիների գործակալական տարեգրությունը[2]: Թեմական վարչական կառույցի բնականոն գործունեությունն ապահովելու համար նա կարևորում էր թե՛ գործակալների, և թե՛ կոնսիստորիայի տարեվերջյան ամփոփիչ հաշվետվությունների[3] կազմումը:

Վերահսկողական լծակների ստեղծման, ինչպես նաև եկեղեցական կալվածքների և եկամուտների կառավարման հարցում նկատվող կամայականություններին վերջ դնելու նպատակով թեմական իշխանությունները երբեմն կազմում էին հատուկ հանձնաժողովներ: XIX դարի 80-ական թվականներին նման հանձնաժողովների ստեղծման փորձ կատարեց թեմակալ առաջնորդ Արիստակես եպիսկոպոս Սեդրակյանցը (1883-1889)[4], իսկ XIX դարի 90-ական թվականներին՝ թեմակալ առաջնորդ Գևորգ արքեպիսկոպոս Սուրենյանցը[5]: Ճիշտ է՝ նման հանձնաժողովները որոշակի զսպիչ ազդեցություն էին թողնում, սակայն դրանց գործունեությունը մշտական բնույթ չէր կրում:

Ինչպես նշվեց վերևում, նոր համակարգի խոցելի կողմերից էր նաև տարբեր հարցերով առկա գրագրությունների կուտակումները: Դա նշանակում էր, որ այս կամ այն հարցի առնչությամբ որոշման կայացումը կարող էր տարիներ ձգվել: Հատկապես երկարատև էին ծխականների խնդրագրերի պատասխանների տրամադրումը, մանավանդ ամուսնալուծությունների վերաբերյալ գործերը: Եթե XIX դարի 30-60-ական թվականներին ամուսնալուծության գործընթացը տևում էր միջինը 4-10 տարի, ապա XIX դարի 80-ական թվականներին և XX դարի առաջին տասնամյակում՝ 1-5 տարի[6], ինչն առաջընթաց էր աշխատանքային գործընթացի արագության բարձրացման տեսանկյունից:

ճեմարանում: 1896-1897 թթ. նշանակվել է Թիֆլիսի Ջրկինյանց Սբ. Կարապետ եկեղեցու քահանա, ապա Թիֆլիսի Ա. մասի գործակալ, այնուհետև՝ կոնսիստորիայի անդամ:

[1] Տե՛ս ՀԱԱ, ֆ. 53, նույն տեղում, գ. 347, թթ. 37-51 և շրջ.:

[2] Տե՛ս ՀԱԱ, ֆ. 53, նույն տեղում, գ. 327, թթ. 21-40 և շրջ.:

[3] Այդ հաշվետվությունները թեմի եկեղեցիների, հոգևորականների, եկեղեցական շարժական և անշարժ կալվածքների, եկեղեցա-ծխական դպրոցների, ծխականների թվի վերաբերյալ մանրամասն տեղեկագրեր էին, որոնք ուղարկվում էին Էջմիածնի սինոդ: Վերջինս դրանք ներկայացնում էր ռուսական պետական իշխանություններին: (Հաշվետվությունների կազմման ընթացակարգի մասին տե՛ս ՀԱԱ, ֆ. 53, նույն տեղում, գ. 376, թ. 12-ի շրջ.):

[4] Տե՛ս ՀԱԱ, ֆ. 175, ց. 1, գ. 7, թթ. 62-64:

[5] Տե՛ս ՀԱԱ, ֆ. 53, նույն տեղում, գ. 139, թ. 18 և շրջ.:

[6] Տե՛ս ՀԱԱ, ֆ. 53, նույն տեղում, գգ. 1525-1648:

Գոյություն ունեին նաև տեղական պայմաններից բխող ու ընդհանուր բնույթի խնդիրներ: Այսպես՝ Քութայիսի գործակալությունում առկա էր հայերենի չիմացության խնդիրը[1], որի պատճառով գործակալը ստիպված էր երեսփոխանների լրացրած բոլոր անհրաժեշտ փաստաթղթերն անձամբ պատրաստել: Նման դեպքերում նա լրացուցիչ ծանրաբեռնվածություն էր ստանում, ինչն անճշտությունների պատճառ էր դառնում:

Դժվարություններ էին ստեղծում նաև գյուղերի՝ միմյանցից հեռու գտնվելը, ձմռան պայմաններում ճանապարհների վտանգավորությունն ու անանցանելիությունը, ինչպես նաև գործակալների երբեմն չափից ավելի գերծանրաբեռնվածությունը: Այսպես օրինակ՝ XIX դարի վերջին-XX դարի սկզբին Թիֆլիսի գավառի գործակալի վերահսկողության ներքո էին միաժամանակ Թիֆլիսի և Բորչալուի գավառների շուրջ 50 գյուղերն ու ավանները, որոնք գտնվում էին միմյանցից տարբեր հեռավորությունների վրա: Վերջինիս գործակալ Հովհաննես քահանա Բաղալյանն իր վրա դրված պարտականությունները կատարելու նպատակով անգամ կոնսիստորիայից զենք կրելու թույլտվություն ստանալու միջնորդություն է խնդրում, քանի որ ճանապարհները խիստ վտանգավոր էին դարձել[2]:

Նշենք նաև, որ գործակալների վարձատրությունը հստակորեն սահմանված չէր: Նրանց տրվում էր միայն դիվանական ծախսերի համար նախատեսված որոշակի գումար: Այսպես՝ XIX դարի 40-ական թվականներին Թիֆլիսի գործակալի համար սահմանված էր 15 ռ.[3], իսկ XIX դարի 80-ական թվականներին Թիֆլիս քաղաքի Ա. և Բ. մասերի գործակալների համար՝ տարեկան 250 ռ.[4] (դիվանական ծախսի աճին զուգընթաց ավելացվել էին նաև գործակալության սահմանները):

Ընդհանուր առմամբ նշված ժամանակահատվածում նրանց վարձատրության հարցը դեռևս մնում էր չկարգավորված: Մասնավորապես 1906 թ. Երևանի թեմի վիճակային կոնսիստորիան Սինոդի առջև հարց է բարձրացնում՝ խնդրելով գործակալի պաշտոնը կա՛մ, այսպես կոչված «պատվոյ պաշտոն» համարել, կա՛մ նրանց համար հստակ դիվանական ծախս սահմանել[5]: Պետք է նշել, որ այս երևույթը բնորոշ էր բոլոր թեմերին: Ինչ խոսք, դրա լուծումն ինչ-որ չափով կարող էր նպաստել գործակալությունների ֆինանսա-տնտեսական կառավարման հարցերում հնարավոր չարաշահումներից խուսափելուն:

---

[1] Տե՛ս ՀԱԱ, ֆ. 53, նույն տեղում, գ. 246, թթ. 7-8 շրջ.:
[2] Տե՛ս ՀԱԱ, ֆ. 53, նույն տեղում, գ. 347, թ. 28 և շրջ.:
[3] Տե՛ս ՀԱԱ, ֆ. 53, նույն տեղում, գ. 83, թ. 20:
[4] Տե՛ս ՀԱԱ, ֆ. 57, ց. 2, գ. 1885, թ. 2:
[5] Տե՛ս ՀԱԱ, ֆ. 56, ց. 1, գ. 10549, թ. 1:

Կարելի է եզրակացնել, որ ներդրված բյուրոկրատական կառավարման գրասենյակային ձևը խորթ էր հայ հոգևոր իշխանություններին: Նոր համակարգին հարմարվելը ժամանակատար գործընթաց էր: Ճիշտ է՝ Հայ եկեղեցու թեմերի կողմից գործակալությունների կառավարման համար ընդունվեցին ներքին հրահանգներ, սակայն գործնականում դրանց իրագործումը հանդիպեց մի շարք խոչընդոտների:

Ընդհանուր առմամբ Վրաստանի և Իմերեթի թեմի գործակալությունների կառավարման հիմնական բաց կողմերն էին՝ նոր համակարգին համապատասխան կադրերի պակասը, թույլ կապն ինչպես փոխանորդության և գործակալությունների միջև, այնպես էլ կոնսիստորիայի հետ:

ՀԱՄԱՌՈՏԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

ՀԱԱ.- Հայաստանի ազգային արխիվ
ֆ.- ֆոնդ
ց.- ցուցակ
գ.- գործ
թ.- թերթ
շրջ.- շրջերես

ВАРДИТЕР ГРИГОРЯН
УПРАВЛЕНИЕ БЛАГОЧИНИЯМИ ГРУЗИНО-ИМЕРЕТИНСКОЙ ЕПАРХИИ АРМЯНСКОЙ АПОСТОЛЬСКОЙ ЦЕРКВИ (30-Е ГОДЫ XIX ВЕКА – НАЧАЛО XX ВЕКА)

Ключевые слова: Синодальная система, благочиние, внутренние инструкции, управление, проблемы.

Среди изменений, осуществленных в XIX веке Российской империей в Закавказье, была и реформа традиционной формы управления Армянской Апостольской Церкви Синодальной системой, которая повлияла на все уровни административной структуры Армянской церкви.

Можно сделать вывод, что внедренная бюрократическая форма управления была чуждой армянским духовным властям. Адаптация к новой форме управления требовала много усилий и времени. Несмотря на то что епархиями армянской церкви были приняты внутренние инструкции

по управлению благочиниями, однако при их исполнении сталкивались с рядом препятствий.

Основными проблемами управления благочиниями Грузино-Имеретинской епархии Армянской Апостольской Церкви была нехватка соответствующего персонала в новой системе и слабая связь как между благочиниями и духовными правлениями (викариатствами), а также с консисторией.

VARDITER GRIGORYAN

ADMINISTRATION OF DEANERIES OF THE GEORGIAN-IMERETI DIOCESE OF THE ARMENIAN APOSTOLIC CHURCH (30th OF THE XIX – EARLY 20th CENTURY)

Keywords: Synodal system, Deaneries, internal instructions, management, problems.

The changes in the traditional governance form of the Armenian Church by the Synodal system were parts of the reform effected by the Russian Empire in Transcaucasia in the 19th century. They affected all the levels of the administrative structure of the Armenian church.

The established bureaucratic form of government was strange to them. Adapting to the new system was a time- and effort-consuming process. In spite of the adoption of internal instructions for managing the Deaneries of the Armenian Dioceses, their practical implementation encountered a number of obstacles.

The main problem of the management of the Deaneries of The Georgia-Imereti Diocese was the lack of staff in the new system, the weak connections both between Deaneries and Spiritual boards, as well as with the Consistory.

ՎԱՀԵ ԱՎԵՏԻՍՅԱՆ

ԱՆՏԻՈՔԻ ՈՒՂՂԱՓԱՌ ԵԿԵՂԵՑՈՒ ՇԱՀԵՐԻ ՊԱՇՏՊԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ ԲՅՈՒԶԱՆԴԻԱՅԻ ԿՈՂՄԻՑ ԽԱՉԱԿՐԱՑ ԴԱՐԱՇՐՋԱՆՈՒՄ

Բանալի բառեր՝ *Կոստանդնուպոլիս, Կիլիկյան Հայաստան, Անտիոքի դքսություն, լատին հոգևորականություն, «Դաշանց թուղթ», եկեղեցական բանակցություններ, Նիկեայի կայսրություն, Հուլավու իլխան, հայ քաղկեդոնականներ:*

Քրիստոնեական եկեղեցիներում 1054 թ. տեղի ունեցած տարանջատումը վերջնականապես ամրագրեց մի քանի դար հասունացող հակասությունները երկու տարբեր կենտրոնների՝ Հռոմի ու Կոստանդնուպոլսի միջև: Արդյունքում վերջնականապես կազմավորվեցին կաթոլիկ եկեղեցին՝ Հռոմի պապի գլխավորությամբ և բյուզանդական ուղղափառ եկեղեցին՝ Կոստանդնուպոլսի տիեզերական պատրիարքի գահերեցությամբ:

Հենվելով «Հռոմեական կայսրության միակ հնարավոր իրավահաջորդը լինելու» և «Կոստանդնուպոլսի նախաթոռության» մասին պատկերացումների վրա՝ Բյուզանդիան իր վրա էր վերցնում տիեզերական ուղղափառ եկեղեցու պաշտպանության առաքելությունը: Այս առումով հատկանշական է խաչակրաց արշավանքների դարաշրջանը, երբ Բյուզանդիայի կայսրերն իրենց առաջ նպատակ էին դրել ամեն գնով հունադավան ուղղափառ եկեղեցին պաշտպանել Հռոմի հավանական ոտնձգություններից:

Նման մտավախություններն անհիմն չէին, քանի որ խաչակիրների զբաղեցրած տարածքներում եկեղեցիները հանձնվում էին լատին հոգևորականներին: Այս առումով Բյուզանդիայի համար հատկապես ցավոտ էր Ասորիքում ուղղափառության խորհրդանիշ Անտիոքի հունական ուղղափառ եկեղեցու կորուստը[1]: 1100 թ. նորաստեղծ Անտիոքի դքսությունում կազմակերպվեց Անտիոքի լատին պատրիարքությունը, որին ենթարկվեցին նաև Տարսոնի ու Մամիստրայի եպիսկոպոսական աթոռները[2]: Հետաքրքիր

[1] Սկսած 4-րդ դ. Անտիոքի պատրիարքական աթոռը դիտվում էր որպես Ալեքսանդրիայի, Հռոմի, ապա Երուսաղեմի ու Կոստանդնուպոլսի աթոռներին համազոր, սակայն աստիճանաբար նրա դերը ընկավ և այն վերածվեց Կոստանդնուպոլսի պատրիարքության կցորդի: Տե՛ս Բոզոյան Ա., *Հայ-բյուզանդական եկեղեցական բանակցությունների վավերագրերը (1165-1178)*, Երևան, 1995, էջ 192-198:

[2] **Mutafian C.,** *L'Arménie du Levant (XIe – XIVe siècle), vol. 1, Paris, 2012, pp.*

է, որ դքսության հիմնադիր Բոհեմունդ 1-ին Տարենտացին (1098-1111 թթ.) մոտ երկու տարի չհամարձակվեց այն փոխարինել լատինական աթոռով: Ըստ էության դա Անտիոքի հույների ըմբոստությունից խուսափելու նկատառումով էր արվում, քանի որ մյուս վայրերում հունական եկեղեցու իրավունքներն անհապաղ հանձնվում էին կաթոլիկներին, ինչպես օրինակ, Երուսաղեմում[1]: Պատահական չէ, որ Անտիոքի դքսերի հետ կնքված բոլոր պայմանագրերում Բյուզանդիան պահանջում էր վերականգնել բյուզանդական ուղղափառ եկեղեցու ներկայությունը Կիլիկիայում ու դքսության քաղաքներում: Դրանցից առաջինը վերաբերվում է Ալեքսիոս 1-ին Կոմնենոսի (1081-1118 թթ.) և Բոհեմունդ Տարենտացու միջև 1108 թ. Դեաբոլում կնքված պայմանագրին, որի համաձայն Անտիոքի դուքսը դառնում էր Ալեքսիոսի ու նրա հաջորդների ստորական, պարտավորվում Կոստանդնուպոլսի վերահսկողությանը վերադարձնել Կիլիկիան և Ասորիքը: Պայմանագիրը նաև հռչակում էր. «... Ես (Բոհեմունդը) համաձայնում ու երդվում եմ..., որ Անտիոքի պատրիարք չի կարող լինել մեր ցեղակիցներից որևէ մեկը, նա կլինի միայն Կոստադնուպոլսի Մեծ եկեղեցու որդի հանդիսացող ու Ձերդ Գերազանցության կողմից նշանակված անձը: Ձեր նվիրակը կզբաղեցնի Անտիոքի գահն ու կյանքի կկոչի այն ամենը, ինչը հարիր է քահանայապետին՝ համապատասխան այդ աթոռի օծման ու եկեղեցական այլ ծիսակարգերի կատարման արտոնություններին»[2]:

Հատկանշական է, որ խաչակիրների կողմից պայմանագիրը հաստատում էին հիմնականում հոգևորականներ, որոնց մեջ էր եպիսկոպոս Ամալֆին: Վերջինս կայսեր մոտ էր ժամանել պապի ներկայացուցչի կարգավիճակով[3]:

Հունադավան ուղղափառ եկեղեցու և բյուզանդական կայսրու-թյան իրավունքների վերականգնումը դարձավ նաև դեպի Ասորիք կազմա-կերպված կայսր Հովհաննես 2-րդի (1118-1143 թթ.) արշավանքների գլխավոր դրդապատճառը: 1137 թ. օգոստոսին Անտիոքի դուքս Ռայ-մունդ Պուատյեն (1136-1149 թթ.) հարկադրված էր խնդրելու կայսեր ողորմությունը՝ ընդունելով Հովհաննես 2-րդի գերագահությունը: Ան-տիոքի գրավման առիթով քաղաքի միջնաբերդին բարձրացվեց կայսե-րական զինադրոշը: Մեկ տարի անց կայսրը մեծ հանդիսավորությամբ վերադարձավ Անտիոք: Քաղաքի բյուզանդական եկեղեցու պատրիարքը դիմավորեց նրան՝ ուղեկցելով սկզբում դեպի մայր տաճար, այնուհետև արքունի պալատ[4]:

64-65.

[1] **Попов А.**, *Латинская Иерусалимская патриархия эпохи крестоносцев, ч.1-2,* СПБ, 1903, с. 3-5.

[2] **Анна Комнина**, *Алексиада, комментарий **Я. Н. Любарского,*** Москва, 1965, с. 368-372.

[3] Նույն տեղում, էջ 372:

[4] **Васильев А. А.**, *История Византийской империи, пер. с англ.* ***А. Г. Грушевой***,

Ոչ մի կասկած չկա, որ կայսրը կարող էր մտնել քաղաքի գլխավոր տաճար և մասնակցել կատարվող ժամերգությանը միայն Անտիոքի ուղղափառ պատրիարքի կողմից եկեղեցում հունական կարգի վերականգնման դեպքում: Այս տեսակետի ապացույց կարող է ծառայել այն փաստը, որ Հովհաննես 2-րդ Կոմնենոսի կողմից Կիլիկիայի վերագրավման ժամանակ լատին հոգևորականությունն անհապաղ փոխարինվում էր ուղղափառով[1]*:*

Բյուզանդական եկեղեցու պաշտպանության ավելի ցայտուն օրինակ գրանցվել է 1158 թ. Մանուիլ 1-ին Կոմնենոսի (1143-1180 թթ.) և Անտիոքի դուքս Ռենալդ դե Շատիյոնի (1153-1161 թթ.) փոխհարաբերությունների ընթացքում: 1158 թ. աշնանը բյուզանդական բանակը վերստին տիրացավ Կիլիկիայի բոլոր նշանավոր ամրոցներին՝ առաջանալով Անտիոք: Հովհաննես Կիննամոսն այդ մասին գրում է. «...Կիլիկիայի հայ կառավարիչ Թորոսն ու իշխան Ռենալդը չէին համարձակվում կայսեր մոտ ուղարկել իրենց պատվիրակներին, քանզի նրանք մեծ հանցանք ունեին գործած...: Ռենալդը, հուսալքված ամեն բանում... թոկը վզից կախված ու սուրը ձախ ձեռքին կանգնեց կայսեր դիմաց: ...Ռենալդը երդմամբ հաստատեց կայսեր բազմաթիվ ցանկությունները, և այն, որ Անտիոքի արքեպիսկոպոսը լինի Բյուզանդիայից նշանակված՝ համաձայն հին ավանդույթի: Դա հրաշք էր բոլոր ներկաների համար...»[2]*: Այսինքն՝ վերահաստատվում էին նախկին պայմանագրերը՝ ևս մեկ անգամ փաստելով Բյուզանդիային հատուկ պետության ու եկեղեցու սերտ միասնությունը*[3]*:*

Արդեն 1260 թ.՝ մոնղոլների կողմից Մերձավոր Արևելքի նվաճման ժամանակ, Հուլավու իլխանի պահանջով Անտիոքում դուքս Բոհեմունդ 6-րդը (1252-1268 թթ.) վերականգնեց հույն պատրիարք Եվթիմիդոսի աթոռը: Բանն այն էր, որ բացի Հայոց թագավոր Հեթում 1-ից (1226-1270 թթ.) ու Անտիոքի դքսից, իլխանն Արևելքում ձեռք էր բերել մեկ այլ դաշնակից՝ ի դեմս Նիկեայի հունական կայսրության: Այն, իրեն համարելով Բյուզանդիայի միակ ժառանգորդ, որդեգրել էր Անտիոքի հունական պատրիարքության հովանավորության առաքելությունը և Իլխանության հետ բանակցություններում ստացել Եվթիմիդոսին վերականգնելու խոստում: Հուլավուն կարևորելով դաշինքը Նիկեայի հետ՝ կարողացավ ազդել Բոհեմունդի

СПб, 2000, с. 107-108.

[1] **Chalandon Ferdinand**, *Jean II Comnène (1118–1143), et Manuel I Comnène (1143–1180)*, Paris-Picard, 1912, t. 2, p. 445.

[2] **Иоанн Киннам**, *Краткое обозрение царствования Иоанна И Мануила Комнинов*, СПБ, 1859, с. 198-201.:

[3] **Տեր-Պետրոսյան Լ.**, *Խաչակիրները և հայերը, հ. Ա.*, Երևան, 2005, էջ 183:

վրա: Վրդովված այդ «հպատակությունից»՝ Բեթղեհեմի եպիսկոպոս Թոմասը՝ բանադրանքի ենթարկեց Բոհեմունդին[1]:

Այս քայլն անհանգստացնում էր նաև դքսության նկատմամբ վերահսկողություն սահմանելու հավակնություն ցուցաբերող Կիլիկիայի հայկական թագավորությանը: Ուստի 1263 թ. Հեթումի և Անարզաբայի արքեպիսկոպոս Տեր-Հակոբի գլխավորած պատվիրակությունը ժամանում է Անտիոք[2]: Նրանք օգնում են Բոհեմունդին ազատվելու հույն պատրիարք Եվթիմիդոսից՝ նրան բռնի տանելով Կիլիկիա: Սրանից հետո Հռոմի պապ Ուրբանոս 4-րդը (1261-1264 թթ.) 1263 թ. չեղյալ է հայտարարում դքսի վրա դրված բանադրանքը[3]: Չնայած Հեթումն ու Բոհեմունդը լուրջ քննադատության արժանացան Հուլավուի կողմից, սակայն Պիրի պաշարման նախապատրաստությունը հարցը երկրորդ պլան մղեց[4]:

Բուն Կիլիկիայում կայսրությունն առավելապես դիմում էր դավանաբանական երկխոսության միջոցին, որը մինչև 11-12-րդ դդ. ունեցել է բավական երկար նախապատմություն[5]: Բյուզանդական դիրքերի տեսանկյունից Անտիոքի և Կիլիկիայի միջև էական տարբերությունն այն էր, որ Կիլիկիայում ընդհուպ մինչև 12-րդ դ. 80-ական թթ. կայսրության շահերը պաշտպանում էին Բյուզանդիայից նշանակված դքսերը, ինչը բացակայում էր Ասորիքում[6]: 1165 թ. Կիլիկիայի դուքս Ալեքս Աքսուխը Մամիստրայում Ներսես Շնորհալու հետ սկսում է բանակցություններ[7], որոնք շարունակվում

---

[1] Տե՛ս, **Hayton,** *La Flor des Estoires des parties d'Orient*, RHC, Doc. arméniens, t. 2, Paris, 1906, p. 171, **Les Gestes des Chiprois,** RHC, Doc. arméniens, t. 2, p. 751, **Ришар Ж.,** *Латино-Иерусалимское королевство,* СПБ, 2002, с. 350-351, 353, **Runciman S.,** A *history of the Crusades,* t. 3, London-New York, 1954, pp. 306-307.

[2] **Սմբատ Սպարապետ,** *Տարեգիրք,* Վենետիկ, 1956, էջ 241:

[3] **Ришар Ж.,** *указ. соч.*, с. 350-351, **Runciman S., A** *history of the Crusades,* t. 3, p. 319.

[4] **Սմբատ Սպարապետ,** *Տարեգիրք,* էջ 243-244, *Հաւաքումն պատմութեան* ***Վարդանայ վարդապետի*** *լուսաբանեալ,* Վենետիկ, 1862, էջ 157 հմմտ. **Runciman S., A** *history of the Crusades,* t. 3, pp. 319-320.

[5] Մանրամասներ տե՛ս **Բարթիկյան Հ.,** «Կոստանդնուպոլսի պատրիարք Նիկողայոս Միստիկոսի 101-րդ և 139-րդ թղթերը՝ ուղղված Հովհաննես Դրասխանակերտցուն և Սմբատ Ա թագավորին», ՊԲՀ, թիվ 4, Երևան 1966, էջ 251-256, նաև **Արամ Ա Կիլիկիայի կաթողիկոս**, *Ներսես Շնորհալին և եկեղեցու միությունը. Հայ-բյուզանդական եկեղեցական փոխհարաբերություններ (1165-1173 թթ.)* աշխատության ներածական: **Ա. Բոզոյանի** նշած մատենագրության գրախոսականը տե՛ս *էջմիածին* հանդես, 2014, Թ (9), էջ 138-145:

[6] Մանրամասներ տե՛ս **Բոզոյան Ա.,** *Բյուզանդիայի արևելյան քաղաքականությունը և Կիլիկյան Հայաստանը ԺԲ դարի 30-70-ական թթ.*, Երևան, 1988, էջ 190-217:

[7] **Բոզոյան Ա.,** *Հայ-բյուզանդական եկեղեցական բանակցությունների վավերագրերը,* էջ 34-38:

են կաթողիկոս Գրիգոր 4-րդ Տղայի (1173-1193) հետ: Չնայած առկա հանդուրժողական մթնոլորտին ու երկուստեք զիջումների գնալու պատրաստակամությանը, այն ձգձգվեց՝ ի ճիք դարձնելով գործընթացի հաջող ելքը[1]*: Այստեղ պետք է հաշվի առնել այն հանգամանքը, որ բյուզանդական կողմը փորձում էր Հայոց եկեղեցին անմիջապես կայսերը ենթարկել*[2]*: Իրենց հերթին հայոց հայրապետերն այդ բանակցություններից ակնկալում էին օգտագործել կայսրության հնարավորությունները հայոց կաթողիկոսի դիրքը Տիեզերական եկեղեցու կառույցում ամրապնդելու համար, մասնավորապես, Անտիոքի պատրիարքությունը միավորելու հարցում, իհարկե, նրա առաջադրման իրավունքը վերապահելով կայսրին*[3]*:*

12-րդ դ. վերջին 13-րդ դ. սկզբին Կիլիկյան արքունիքում և բարձրաստիճան հոգևորականության շրջանում հասունացել էին հայոց կաթողիկոսի տիտղոսին Անտիոքի պատրիարքի տիտղոսը կցելու տրամադրություններ[4]*: Բացի «Դաշանց թղթից»*[5]*, որում խոսվում էր Վրաց, Աղվանից կաթողիկոսների, Երուսաղեմի, Անտիոքի և Ալեքսանդրիայի պատրիարքներին ձեռնադրելու իրավունքը Հռոմի պապի կողմից Գրիգոր Լուսավորչին տալու մասին, հայ հոգևորականության շրջանում հնչում էին Անտիոքի աթոռն իրենց հանձնելու «խնդրանք-պահանջներ»*[6]*:*

Հենվելով Անտիոքի ու Կիլիկիայի միասնական թեմական կառույցի գաղափարի վրա՝ երբեմն Անտիոքի լատին պատրիարքությունն էր նաև ցանկանում կախման մեջ գցել Հայոց եկեղեցին: Այսպես, 13-րդ դ. 20-30-ական թթ., վկայակոչելով նախկինում Կիլիկիայում կաթողիկոսության

---

[1] Ընդհանրապես քրիստոնեական եկեղեցիների միության հարցն այդ շրջանում դարձել էր Կոստանդնուպոլսի պատրիարքության գլխավոր խնդիրներից մեկը: Այսպես, 1171 թ. պատրիարք Միքայել Անքիալոսն այդ նպատակով ժողով է հրավիրում կաթոլիկ հոգևորականների մասնակցությամբ, քանի որ Ֆրիդրիխ Բարբարոսայի իտալական արշավանքներն ակամա դաշնակիցներ էին դարձնում Բյուզանդիային ու Հռոմին: Սակայն քաղաքական հակամարտությունը թույլ չտվեց լուծել հարցը: Տե՛ս **Բոզոյան Ա.**, *Բյուզանդիայի արևելյան քաղաքականությունը,* էջ 218-219:

[2] Նույն տեղում, էջ 219, 222, 247-253:

[3] **Բոզոյան Ա.**, *Հայ-բյուզանդական եկեղեցական բանակցությունների վավերագրերը,* էջ 204-205

[4] Մանրամասներ տե՛ս նույն տեղում, էջ 192-205:

[5] ՄՄ 2272 գրչագիր ժողովածուի կազմում, էջ 215-252: Այդ մասին տե՛ս **Շահնազարեանց Կ. Վ.**, *Դաշանց Թղթոյ քննութիւնն ու հերքումը*, Պարիս, 1862, **Բարթիկյան Հ. Մ.**, «Դաշանց թուղթ». կազմը, ստեղծման ժամանակը, հեղինակն ու նպատակը, ՊԲՀ, № 3 (2004), էջ 65-116:

[6] **Հարությունյան Գ. Ս.**, «Եկեղեցական աթոռների գահերեցության խնդիրը Աքքայի ժողովում (1263 թ.)», ՊԲՀ, 1999, № 2-3, էջ 255-256:

բացակայության փաստը՝ լատին հոգևորականությունը պահանջում էր մետրոպոլիտի աստիճանի իջեցնել Հայոց կաթողիկոսին և ենթարկել Անտիոքի պատրիարքին[1]: Խնդիրը կարգավորվեց միայն կաթողիկոս Կոստանդին 1-ին Բարձրաբերդցու (1221-1267 թթ.) և Հռոմի Գրիգորիոս 9-րդ պապի (1227-1241 թթ.) անմիջական միջամտությունից հետո[2]:

Հայ-բյուզանդական եկեղեցական բանակցություններում կայսրության դիրքերի ամրությանը նպաստում էր այն փաստը, որ տարածաշրջանում ապրող հայերի մեջ մեծ թիվ էին կազմում հայ-քաղկեդոնականները. վերջիններս անշուշտ հարում էին հունական եկեղեցուն: Կիլիկիայում բյուզանդական եկեղեցու շահերն արտահայտող տարաբնույթ շարժումները հազվադեպ չէին, որոնց թվին էին պատկանում օրինակ Հուսիկյան (կամ Ոսկյան) աղանդի ներկայացուցիչները[3]: Բյուզանդիան պարբերաբար անդրադառնում էր այդ հանգամանքին, սակայն դժվար է դրանցում տեսնել խոր մշակված քաղաքականություն: Կայսրությունն ավելի շատ ելնում էր պահի դրությունից՝ փորձելով եկեղեցիների միության հարցը լուծել այս կամ այն պատճառով բյուզանդական կողմնորոշում ունեցող առանձին հոգևորականների ու ավատական տների միջոցով: Կիլիկիայում բյուզանդական կայսրերին հավատարմությամբ ծառայում էին բազմաթիվ ավատական տներ, որոցից կարելի է առանձնացնել Հեթումյաններին: Այդ մասին տեղեկություններ գտնում ենք Ներսես Լամբրոնացու թղթերում[4]: Այսպիսով, Փոքր Ասիայում, Հյուսիսային Ասորիքում և Վրաստանում դեռևս արաբական ռազմարշավներից առաջ ձևավորվել էր Կոստանդնուպոլսից կախման մեջ գտնվող քաղկեդոնական հայկական միջավայր, որի դեմ Հայոց եկեղեցին պայքարում էր[5]: Խնդրո առարկա ժամանակաշրջանում Կիլիկիայում հայ-քաղկեդոնական եկեղեցիների առկայությունն ունի բազմաթիվ ապացույցներ, ինչպես օրինակ Զմյուռնիայի շրջանում գործող Լևմոնի Սուրբ Աստվածածին և Սֆուրնու վանքերին Դուկաս Վատացիս (1222-1254 թթ.) կայսեր նվիրատվությունները[6]:

---

[1] **Օրմանեան Մ.**, *Ազգապատում*, հ. Բ, մաս Ա, Պէյրութ, 1960, սյունակ 1614-1615:

[2] **Նույն տեղում**:

[3] **Mutafian C.**, *L'Arménie du Levant*, vol. 2, pp. 516-520 և 536: 1172 թ. Եդեսիայի մի շարք հայ հոգևորականներ՝ Հուսիկ երեցի գլխավորությամբ դժգոհություն են հայտնում հայոց եկեղեցու քաղաքականությունից և հարում հունական եկեղեցուն: Հայ և ասորի համայնքների ընդդիմադիր կեցվածքը շարժումն անհաջողության է մատնում, որից հետո նրանց մի մասն անցնում է Անտիոք:

[4] **Սրբոյն Ներսեսի Շնորհալւոյ**, *Ընդհանրական թուղթք*, Երուսաղէմ, 1871, էջ 85-87:

[5] **Բոզոյան Ա.**, «Գրախոսություն, ԺԱ-ԺԴ դդ. Հայաստանի պատմությունը Մերձավոր Արևելքի քաղաքական հոլովույթում», Էջմիածին, 2013, թիվ Բ, էջ 139-140:

[6] *Acta et diplomata graeca medii aevi sacra et profana*, Collecta et ediderunt ***F. Miklosich et I. Muller,*** Vienn, 1860-1890, t. 4, pp. 143, 99-101, 62-63.

Այս հանգամանքները ստիպում էին հայկական կողմին ևս բարձրացնելու եկեղեցիների միության հարցը: Այսպես, 1239 թ. կամ դրանից առաջ Հեթում 1-ինը դիմել է Անտիոքի հույն պատրիարք Դորոթեոսին (1219-1245 թթ.), որպեսզի նա միջնորդի կասեր Վատացիսի ու Կոստանդնուպոլսի պատրիարքի առջև եկեղեցական միության խնդրում[1], սակայն նախաձեռնությունը պատշաճ արձագանք չի գտել[2]:

Նույնիսկ 14-րդ դարի 20-30-ական թթ., երբ Բյուզանդիան ծանր պարտություններ էր կրում օսմաններից, հունական ուղղափառ եկեղեցին և կայսրը ցանկանում էին ազդեցություն գործել Կիլիկիայում ծավալված դավանաբանական վեճերում՝[3] մատնանշելով հայ քաղկեդոնականների իրավունքները: Կոստանդնուպոլսի պատրիարք Իսայան (1323-1332 թթ.) և կայսր Անդրոնիկոս 3-րդ Պալեոլոգոսը (1325-1341 թթ.) Հայոց կաթողիկոս Կոստանդին 4-րդ Լամբրոնացուն (1323-1326 թթ.) գրված նամակներում բացատրում էին, որ բյուզանդական ծեսի հայ հավատացյալներն այն ընդունել են սեփական կամոք, ուստի պետք է հաշվի նստել նրանց իրավունքների հետ[4]:

Նշենք նաև, որ 12-13-րդ դդ. ևս մի քանի անգամ Անտիոքում վերականգնվել է հունական պատրիարքի աթոռը, սակայն դրանք հանդիսացելեն ոչ թե Բյուզանդիայի ազդեցության արդյունք, այլ պայմանավորված են եղել Անտիոքի ներքաղաքական կյանքով: Մասնավորապես, Անտիոքի ժառանգության համար (1194-1219 թթ.) Լևոն 1-ի (1198-1219 թթ.) և Բոհեմունդ 4-ի (1201-1216, 1216-1233 թթ.) միջև տեղ գտած պայքարի ընթացքում Անտիոքի դուքսը, ի հակադրություն հայերին պաշտպանող լատին հոգևորականության, պատրիարքական աթոռը հանձնեց հույն ուղղափառներին՝ պարբերաբար երկարաձգելով նրանց կառավարումն ընդհուպ մինչև 1213 թ.[5]:

---

[1] **Բարթիկյան Հ.**, «Հայ-բիզանդական եկեղեցական յարաբերութիվները փաստաթղթերում. Կոստանդնուպոլսի պատրիարքներ Գերմանոս Բ-ի և Մանուիլ Բ-ի թղթերը Հեթում Ա թագավորին եւ Կոստանդին Ա Բարձրաբերդցի կաթողիկոսին», *Հայ-բյուզանդական հետազոտություններ*, հ. Գ, Երևան, 2006, էջ 31-32:

[2] **Օրմանեան Մ.**, նշվ. աշխ., սյունակ 1616-1617:

[3] 1307 թ. Սսում և 1316 թ. Ադանայում գումարված եկեղեցաժողովներում որոշում էր ընդունվել Կաթոլիկ եկեղեցու հետ միություն՝ ունիա, կազմելու մասին: Հետագայում, ի հակադրություն Հայոց եկեղեցու ընդդիմությանը, արքունիքում գնալով աճում էին ունիթորական տրամադրությունները, որոնց դեմ էր նաև հայ ազգաբնակչության զգալի մասը:

[4] *Acta et diplomata graeca medii aevi sacra et profana*, t. 1, pp. 158-164.

[5] Այդ ընթացքում նա նույնիսկ սպանել տվեց լատին պատրիարքին (**Սմբատ Սպարապետ**, *Տարեգիրք*, էջ 214 համմտ. **Les Gestes des Chiprois**, *op. cit., p. 664*, **Հեթում Բ-ի** *տարեգրությունը*, ՄԺ XIII-XVIII դդ., հ. I, կազմեց՝ Վ. Հակոբյան, Երևան, 1951, էջ 78, *Հեթում պատմիչի ժամանակագրությունը*, ՄԺ XIII-XVIII դդ., հ. II, կազմեց՝ Վ. Հակոբյան,

Իհարկե, Բյուզանդիան խաչակրաց արշավանքներից առաջ էլ պաշտպանում էր հունադավան եկեղեցու շահերը՝ հանդես գալով տիեզերական ուղղափառ գերտերության և «Բյուզանդական աշխարհի» իր ծրագրով, բայց խաչակրության դարաշրջանում Կոստանդնուպոլիսն անսպասելիորեն բախվեց ավանդական բյուզանդական համարվող քրիստոնեական վայրերի նկատմամբ Արևմուտքի կողմից ցուցաբերվող նկրտումներին: Հենց այս ժամանակ լիակատար բացահայտվեց բյուզանդական քաղաքականության ավանդական կողմերից մեկը. կայսրերի յուրքանչյուր հաղթանակ ուղեկցվում էր կայսրական եկեղեցու իրավունքների պարտադիր ընդլայնմամբ կամ վերականգնմամբ, որը պայմանականորեն կարելի է բաժանել երկու մասի.

ա) ուժի գործադրմամբ պարտադրել հակառակ կողմին ցանկալի պայմաններ, որն առավելապես տեսանիելի է մինչև 1176 թ.,

բ) բանեցնել դիվանագիտություն՝ վկայակոչելով բյուզանդական կողմնորոշում ունեցող տարբեր խմբերի իրավունքները և եկեղեցիների միության կարևորությունը:

Չնայած ժամանակային առումով այս փուլերը պայմանականորեն ընդգծվում են, սակայն դրանք հաճախ զուգորդվում էին միմյանց:

ВАЭ АВЕТИСЯН
ЗАЩИТА АНТИОХИЙСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ ВИЗАНТИЕЙ В ЭПОХУ КРЕСТОНОСЦЕВ

Ключевые слова: *Константинополь, Киликийская Армения, Антиохийское княжество, латинские священники, конкордат Константина Великого и Тиридата 3-о, межцерковные переговоры, Никейская империя, Хулагу хан, армяне халкидониты.*

В данной статье рассматривается вопрос принадлежности кафедры Антиохийского патриархата во время крестовых походов. После первого крестового похода в северной части Сирии образовалось Антиохийское латинское княжество, правители которого со временем начали проводить анти-византийскую линию. Главной опорой имперского влияния в регионе считалась православная церковь, что и диктовало политику притеснения греческих священников.

Երևան, 1956, էջ 62), հացրեց մեծ արտոնություններ շնորհել հույն հոգևորականներին և այլ (**Cahen C.,** “Un document concernant les Melkites et les Latin d’Antioche au temps des Croisades”, Revue des études byzantines, 1971, t. 29, p. 290).

Константинополь, не смирившись с потерями, периодически применял военные и дипломатические усилия для восстановления прав православной церкви. Особенно болезненным для империи оказалась потеря Антиохии - символа присутствия на Ближнем Востоке. Византия всегда выступала гарантом неприкосновенности существования христианского востока греческого обряда, однако, в эпоху крестоносцев она внезапно столкнулась с претензиями единоверцев, а не мусульман, как раньше. Несмотря на ухудшающееся положение в самой империи, Византия последовательно выступала с миссией восстановления статуса Антиохийской православной церкви.

VAHÉ AVÉTISSYAN

LA DÉFENSE DE L'EGLISE ORTHODOXE D'ANTIOCHE PAR LA BYZANCE A L'ÉPOQUE DES CROISADES

Mots clés: *Constantinople, royaume de Petite-Arménie, principauté d'Antioche, clergé latin, concordat de Constantin le Grand et de Trdate III, négociations écclésiastiques, Empire de Nicée, khan de Hulagou, arméniens de chalcédonites*

Dans cet article on traite la question d'appartenance de la chaire du patriarcat de l'Antioche à l'époque des croisades. Au résultat de la première croisade on a formé la principauté franque d'Antioche en Syrie du Nord dont les chefs ont commencé à mener une politique anti-byzantine. Dans cette région le rempart essentiel de l'influence impériale était considéré l'église orthodoxe qui dictait la politique des pressions du clergé grec.

Constantinople ne se résignent pas avec les pertes, périodiquement prenait des mesures de guerre et diplomatiques pour rétablir les droits de l'église orthodoxe. Il était surtout douloureux pour l'Empire la perte de l'Antioche qui symbolise sa présence dans le Proche-Orient. La Byzance se produisait constamment comme un garant de l'inviolabilité de l'Orient chrétien appartenant la céremonie grècque, mais à lépoque des croisades il s'est heurté brusquement aux atteintes de ses correligionnaires, et non à des musulmans, comme c'était auparavant. Malgré l'aggravation de la situation à l'intérieur de l'Empire, la Byzance se produisait pour la mission pour rétablir les droits de l'église orthodoxe de l'Antioche.

ՎԱՀԵ ԹՈՐՈՍՅԱՆ

ԳՐԻԳՈՐ Բ. ՎԿԱՅԱՍԵՐԸ ՀՌՈՄՈՒՄ

Բյուզանդական կայսրության նվաճողական քաղաքականությունը և Հայոց կաթողիկոսությունը (1045–1066)

Բանալի բառեր՝ *Գրիգոր Վկայասեր, Կոստանդնուպոլիս, Հռոմ, Եգիպտոս, Երուսաղեմ, Կիլիկիա, կաթողիկոս, ուղեգնացություն, նավաբեկություն, թարգմանություն:*

Շիրակի Բագրատունյաց թագավորության նվաճումից (1045 թ.) և Գագիկ Բ. Անեցուն (1042–1045) Կապադովկիայում արգելափակելուց կարճ ժամանակ անց բյուզանդական իշխանությունները հարձակման թիրախ դարձրին Անիում գտնվող Հայոց կաթողիկոսական աթոռը, որը թագավորության անկման հետևանքով խիստ տկարացել էր. «յորժամ թագաւորութիւնն ի Հայոց բարձաւ, աղքատացաւ և կաթողիկոսն»[1], – Անիի գրավումը մատնանշելով՝ գրում է Սմբատ Սպարապետը: Թագավորության անկման հետևանքով կաթողիկոսական աթոռը, ինչպես պատկերավոր ներկայացնում է Արիստակես Լաստիվերտցին, վերածվեց «այրիացած նորահարսի»՝ «ամայացեալ ի բնակողէն»[2]:

Հայաստանի նվաճումը վերջնական դարձնելու միտումով՝ կայսերական իշխանությունն Անին գրավելուց հետո հայրենիքից հեռացրեց Հայոց ռազմաքաղաքական ներուժի վրա նկատելի ազդեցություն ունեցող հայրապետ Պետրոս Ա. Գետադարձին (1019–1054): Կաթողիկոսը կայսեր հրամանով[3] նախ տեղափոխվեց Կարնո գավառի Արծն ավան, որտեղից էլ կարճ ժամանակ անց՝ Կոստանդնուպոլիս: Կայսրության մայրաքաղաքում հայոց վտարանդի հայրապետին ցույց տրված ճոխ ընդունելությունը[4] որևէ աղերս չուներ բյուզանդական արքունիքի

---

[1] **Սմբատ Սպարապետ,** *Տարեգիրք,* Վենետիկ, 1956, էջ 61:

[2] *Պատմութիւն Արիստակիսի Լաստիվերտցւոյ,* աշխատասիրությամբ՝ **Կ. Ն. Յուզբաշյանի**, Երևան, 1963, էջ 60 (այսուհետև՝ Արիստակես Լաստիվերտցի):

[3] Թեև ըստ Արիստակես Լատիվերտցու՝ Պետրոս Գետադարձն Անիից հեռացվեց տեղի բյուզանդացի կառավարիչ Կամենասի ամբաստանությունների հետևանքով. «Եւ սկսանի (Կամենասը – Վ. Թ.) գրով ամբաստան լինել զնմանէ առ թագաւորն, և խաբանօք հանէ զնա ի քաղաքէն ասելով, եթէ հրամայեալ է քեզ թագաւորն տեղի բնակութեան ի Կարին գաւառի յԱրծին աւանի» (նույն տեղում, էջ 63), սակայն նկատի առնելով կաթողիկոսի՝ Հայաստան վերադառնալու կայսեր սահմանած խիստ արգելքը, պետք է ենթադրել, որ Անիից նրա հեռացումն իրականում կատարվել էր Կոստանդին IX Մոնոմախի (1042–1055) հրամանով:

[4] **Մատթէոս Ուռհայեցի**, *Ժամանակագրութիւն*, Բ. տպագրութիւն, Վաղարշապատ, 1898, էջ 104–105 (այսուհետև՝ Մատթէոս Ուռհայեցի):

հետամտած իրական նպատակների հետ, որոնց վերջնակետը Հայոց եկեղեցին Կոստանդնուպոլսի պատրիարքությանը ենթարկելն էր։

Գետադարձին միայն Վասպուրականի վերջին թագավոր Սենեքերիմ Արծրունու որդի Ատոմի միջնորդությամբ ու երաշխավորությամբ թույլատրվեց հաստատվել Սեբաստիայում՝ կայսրության վերահսկողության տակ գտնվող իշխանությունում[1]։ Պետրոս Գետադարձն այդպես էլ Անի չվերադարձավ, և 1054 թ. «գերության» մեջ կնքելով իր մահկանացուն, թաղվեց Սեբաստիայի Սուրբ Նշան վանքում[2]։ Նրան, հարկավ, բյուզանդական իշխանությունների հետ գործակցելու և կայսրությանը մատուցած ծառայությունների[3] շնորհիվ հաջողվեց զերծ մնալ այն անլուր տառապանքներից, որոնք բաժին հասան հաջորդ կաթողիկոս Խաչիկ Բ. Անեցուն (1054–1065)։

Կայսերական իշխանությունները, հետամտելով Հայոց կաթողիկոսությունը վերացնելու և այդպիսով հայերին Քաղկեդոնի դավանանքն առավել դյուրին պարտադրելու նպատակ, հալածանքներ սկսեցին Խաչիկ Անեցու նկատմամբ[4]։ Նա կաթողիկոսական փոխանորդ էր կարգվել դեռևս Գետադարձի կենդանության ժամանակ[5]։ Կայսեր հրամանով Սեբաստիայում գտնվող Խաչիկ Բ.-ին ու հայրապետանոցի եպիսկոպոսներին փոխադրեցին Կոստանդնուպոլիս ու երեք

---

[1] **Արիստակես Լաստիվերտցի**, էջ 82։

[2] **Մատթէոս Ուռհայեցի**, էջ 127–128։

[3] Հայաստանյան բյուզանդամետ տարրին նրա միջամտությամբ հաջողվեց համոզել Գագիկ Բ. Անեցուն՝ ընդունել Կոստանդնուպոլիս մեկնելու կայսեր հրավերը. «Եւ կացուցին միջնորդս զՏէր Պետրոս և արարին երդումնս սաստիկս յաւուր յայնմիկ. և բերին զսուրբ խորհուրդն մարմնոյ և արեան Որդւոյն Աստուծոյ և թանային զգրիչս յարիւն Կենարարին, և արարին երդման գիր հայրապետն և ամենայն իշխանքն Հայոց. և յայնժամ գնաց Գագիկ արքայն Հայոց ի Կոստանդնուպօլիս», - գրում է Մատթեոս Ուռհայեցին (**Մատթէոս Ուռհայեցի**, էջ 94)։ Պետրոս Գետադարձի կայսերամետ դիրքորոշումն ուներ նյութական շարժառիթ և ոչ երբեք՝ դավանական։ Բյուզանդական իշխանությունների հետ նրա գործակցությունը չէր կատարվում Հայոց եկեղեցու ինքնուրույնության սահմանափակման հաշվին (**Մաթևոսյան Կ**., «Անին մայրաքաղաք եւ կաթողիկոսանիստ», *Անի-Շիրակի պատմության էջեր, Հոդվածների ժողովածու*, Երևան, 2010, էջ 44)։ Այդ է վկայում Անանիա Սանահնեցու՝ Գետադարձի պատվերով հակաքաղկեդոնական բնույթի ժողովածու կազմելու փաստը (**Քյոսեյան Հ.**, *Աստվածաբանական բնագրեր, ուսումնասիրություններ*, Ա, Անանիա Սանահնեցի, Ս. Էջմիածին, 2000, էջ 192, **Յովսէփեան Գ.**, *Խոսրովիկ Թարգմանիչ (Ը. դար)*, Վաղարշապատ, 1899, էջ 24։ Անանիա Սանահնեցու կազմած «Հակաճառութիւն ընդդէմ երկաբնակաց» ժողովածուի մեջ ընդգրկված «Հաւատարմատ» երկի հեղինակի հարցի մանրամասն քննությունը տե՛ս Թամրազյան Հ., *Անանիա Նարեկացի. Կյանքը և մատենագրությունը*, Երևան, 1986, էջ 117-177, նույնի՝ *Անանիա Նարեկացու «Հաւատարմատ» դաւանաբանական երկը*, աշխատասիրութեամբ՝ Հ. Թամրազյանի, «Մատենագիրք հայոց», Ժ. հատոր, Ժ. դար, Անթիլիաս-Լիբանան, 2009, էջ 456-479։

[4] **Մատթէոս Ուռհայեցի**, էջ 137–138։

[5] **Արիստակես Լաստիվերտցի**, էջ 82։

տարի բանտարկյալ-աքսորյալի կարգավիճակով պահեցին այնտեղ: Սա այլ բան չէր, քան կաթողիկոսության գործունեության բռնի խաթարում: Բյուզանդական իշխանությունները Հայոց եկեղեցին հարկատու դարձնելու փորձ ձեռնարկեցին, որը կաթողիկոսի հաստատակամության շնորհիվ ձախողվեց[1]: Անեցին, ինչպես նշում է Մատթեոս Ուռհայեցին, անգամ բացահայտ սպառնալիքի պայմաններում անդրդվելի մնաց նաև Քաղկեդոնի դավանանքը մերժելու հարցում. «...և բազում վիշտս կրեաց ի յանիրաւ և ի մոլի ազգէն Հոռոմոց ի մէջ Կոստանդնուպօլսի, որ և պէսպէս փորձութիւնս ածէին զնա վասն հաւատոց, զի այսպէս լսելով մեր՝ եթէ հրով փորձեցին զնա, և նա անվնաս անցանէր ընդ մէջ հրոյն»[2], — գրում է պատմիչը: Խնդիրը հանգուցալուծվեց Հայոց վտարանդի թագավոր Գագիկ Բ. Անեցու և Ատոմ ու Աբուսահլ Արծրունիների ջանքերով, որոնց շնորհիվ կաթողիկոսն ազատվեց գերությունից ու հաստատվեց Փոքր Հայքի Ջահան գավառի Թավբլուրի վանքում[3]: Խաչիկ Անեցու ազատումն արձանագրելով՝ Ուռհայեցին գրում է, որ Հայոց թագավորները նրան «նստուցին յաթոռ հայրապետութեան ի Թաւբլուր»[4]: Պատմիչը տեղյակ էր Գետադարձի մահվանից հետո Խաչիկ Անեցու կաթողիկոսական օծմանը, սակայն «**նստուցին յաթոռ հայրապետութեան**» արտահայտությամբ փաստում էր կաթողիկոսի խաթարված իշխանության վերականգնումը: 1057 թվակիր մի հիշատակարանում Խաչիկ Բ. Անեցին հիշվում է որպես Թավբլուրում նստող միանձնյա աթոռակալ. «...ի կաթողիկոսութեանն տեառն Խաչկա, յորժամ ի Թաւբլուրի վանսն էր»[5]:

Պետրոս Գետադարձն (1045 թ. հետո) ու Խաչիկ Անեցին, գտնվելով աքսորում ու շարունակական վերահսկողության տակ, հնարավորություն չունեցան լիարժեքորեն իրացնելու իրենց հայրապետական գործառույթները:

Շիրակի ու Կարսի Բագրատունյաց թագավորությունների կործանումն ու Մեծ Հայքից կաթողիկոսական աթոռի հեռացումը ժամանակի աղբյուրները դիտել են որպես հայ ժողովրդի «գլխատում»: Հայաստանում, «որ երբեմն ժամանակաւ իբրև գդրախտ տնկախիտ», — գրում է Արիստակես Լաստիվերտցին, — «ոչ լսի ձայն ուրախութեան», քանզի «այժմ թագաւորն անկեալ ի պատուոյ, իբրև զգերի կալանաւոր նստի ի հեռաբնակ տեղիս. այսպէս և հայրապետական

---

[1] **Նույն տեղում**, էջ 83:

[2] **Մատթէոս Ուռհայեցի**, էջ 153:

[3] **Մատթէոս Ուռհայեցի**, էջ 137–138, **Գարեգին Ա. կաթողիկոս**, *Յիշատակարանք ձեռագրաց, հ. Ա, (Ե. դարից մինչեւ 1250 թ.)*, Անթիլիաս, 1951 (այսուհետև՝ *Յիշատակարանք ձեռագրաց*), սյուն. 419, *Գիրք որ կոչի Այսմաւուրք*, Կոստանդնուպոլիս, 1730, էջ ՁՃՀԵ (675):

[4] **Մատթէոս Ուռհայեցի**, էջ 138:

[5] *Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ. Ե-ԺԲ դդ.*, աշխատասիրությամբ *Ա. Ս. Մաթևոսյանի*, Երևան, 1988, էջ 100, **Կ. Մաթևոսյան**, «Անին մայրաքաղաք եւ կաթողիկոսանիստ», էջ 43:

աթոռն ամայացեալ ի բնակողէն՝ ցուցանի տխուր դիմօք իբրև զկին նորահարսն՝ մնացեալ յայրիութեան»[1]*։*

Խաչիկ Բ. Անեցու մահվանից հետո Բյուզանդական իշխանություններն արգելում են նոր կաթողիկոսի ընտրությունը։ Սակայն վտարանդիության մեջ գտնվող հայոց իշխանական ազատանուն Կարսի վերջին թագավոր Գագիկ Բ. Աբասյանի գլխավորությամբ հաջողվում է կայսերական իշխանություններից ստանալ նոր կաթողիկոս ընտրելու թույլատվություն։ Եվ այսպես՝ ստանալով Կոստանդին Դուկաս (1059-1067) կայսեր համաձայնությունը՝ հայոց իշխանները Գագիկ Բ. Կարսեցու առաջնորդությամբ 1066 թ. կաթողիկոս են ընտրում հայտնի պետական գործիչ, Միջագետքի, Տարոնի և շրջակա գավառների բյուզանդական կուսակալ Գրիգոր Մագիստրոս Պահլավունու որդուն՝ Վահրամին։ Նա, որպես եկեղեցական, կրել է Գրիգոր անունը և իր ծավալած գրական բեղմնավոր գործունեության, մասնավորապես, սրբոց վարքերի թարգմանության ու հատկապես ազգային տոնական ժողովածուի՝ «Յայսմաւուրք»-ի հարստացման համար ստացել է նաև Վկայասեր մականունը և առավելաբար հայտնի է հենց այդ անվամբ։

Կարծում ենք՝ նրա ընտրությունը թույլատրելու կայսեր որոշումն ուներ առնվազն հետևյալ դրդապատճառները.

ա. 1060-ական թթ. կեսերին՝ բյուզանդա-սելջուկյան հակամարտության լարված շրջանում, նաև հաշվի առնելով Բյուզանդիայի մեկը մյուսին հաջորդող պարտությունները, ռազմաքաղաքական առումով շահավետ չէր, եթե ոչ՝ անհեռատես, կայսրության դեմ գրգռել Կապադովկիայում, Հյուսիսային Միջագետքում ու Կիլիկիայում կենտրոնացած հայկական ռազմական տարրին՝ վերացնելով նրա վրա բավական ազդեցություն ունեցող կաթողիկոսական իշխանությունը։ Հակասելջուկյան պայքարի փորձը պարտադրում էր չթերագնահատել հայկական ներուժի նշանակությունն ու այն հնարավորինս ներգրավել այդ հակամարտության մեջ։

բ. Գրիգոր Մագիստրոսի որդու թեկնածությունը պատահական չէր ընտրված։ Սխալ կլինի կարծել, թե հայոց հայրապետի ընտրությունը թույլատրելով՝ բյուզանդական իշխանությունները դադարեցնելու էին կաթողիկոսական

[1] **Արիստակէս Լաստիվերտցի,** էջ 58–60։ Սկևռայում գրված «Վարք Սրբոց»-ի հիշատակագիրը, արձանագրելով Բագրատունյաց թագավորության կործանման հետևանքով աստանդական դարձած կաթողիկոսական աթոռի վատթար վիճակը, գրում է. «Եւ ընդ նուաղել թագաւորութեանն յազգէ Բագրատունեաց և ցան և ցիր լինել ազգի մերոյ ընդ ստրկութեամբ ծառայութեան այլասեռ ազգաց, բարձաւ և հայրապետութիւն ի բնիկ աշխարհէն և բաղաքացն Հայոց, և ոչ ուրեք գոյր հաստատութիւն դիտապետացն Թորգոմեան տանն լինել ժառանգաւոր հայրենի աթոռոյն, այլ որք մնալով յիւրենաց ժառանգութենէն և ի տեղիս տեղիս շրջէին հայրապետքն՝ կալով ընդ իշխանութեամբ անաւրէն ազգին Իսմայէլացւոց» (*Յիշատակարանք ձեռագրաց,* սյուն. 551)։

իշխանության վերահսկողությունն ու հանդուրժելու կայսրության համար ոչ նախընտրելի թեկնածուի աթոռակալումը, առավել ևս, որ այդ խնդրում այլևս վճռորոշ էր իրենց դիրքորոշումը: Բյուզանդական նախկին պաշտոնյա և զինվորական Վահրամ Պահլավունին կարծես համապատասխանում էր կայսերական իշխանությունների առաջադրած պահանջներին, որոնց վերաբերյալ թեև աղբյուրներում ուղղակի վկայություններ չկան, սակայն Հայոց կաթողիկոսության նկատմամբ կայսրության սահմանած զգուշավոր ու հետևողական վերահսկողությունն աներկբա են դարձնում դրանց առկայությունն ու բացահայտում հնարավոր բովանդակությունը[1]: Վահրամ Պահլավունու թեկնածությունը ոչ միայն համաձայնեցված էր բյուզանդական իշխանությունների հետ, այլ նախ և առաջ՝ առաջադրված հենց նրանց կողմից: Այդ իրողությունը բացորոշ մատնանշում է Ներսես Լամբրոնացին՝ գրելով. «Յետ որոյ Հոռոմոց տիրեալ աշխարհացն, ի ներքոյ հրամանաց իւրեանց փակեցին զառաջնորդութիւն աթոռոյն (կաթողիկոսական աթոռը – Վ. Թ.), և **առ ի նոցանէ հրամանաւ և խորհրրդեամբք**՝ յետ չորից ամաց անառաջնորդութեանն, բարեպաշտ Մարեմ թագուհին նստոյց զտէր Վահրամ, որ և Գրիգորիս»[2]:

Անտարակույս, կսխալվենք կարծելով, թե բյուզանդական իշխանությունները նորընծա կաթողիկոսին ընձեռելու էին ազատ գործելու հնարավորություն: Գրիգոր Բ.-ն աթոռակալման ընթացքում նկատելիորեն կաշկանդված էր իր հայրապետական գործառույթներն իրականացնելիս, որոնց շարքում՝ հատկապես նոր էթնոկրոնական միջավայրում, որտեղ ազդու էր Բյուզանդիայի քաղկեդոնիկ եկեղեցին, առավել կարևորվում էին Հայոց եկեղեցու դավանական ինքնուրույնության պահպանումն ու ամրապնդումը: Այդ ամենին էր միտված Վկայասերի գրական ու թարգմանական գործունեությունը: Կաթողիկոսը հունարեն վարքաբանական գրականության որոշ նմուշների թարգմանությունը,

---

[1] Հմմտ. **Անանեան Պ.,** «Գրիգոր Վկայասէր եւ հայ հռոմէական յարաբերութիւնները», *Բազմավէպ*, 1992, թիւ 1-4, էջ 8, **Kapoian-Kouyumjian A.,** "Le catholicos Gregoire II le Martyrophile (Vkayaser) et ses peregrinations", *Բազմավէպ*, 1974, թիւ 3-4, էջ 312: Մաղաքիա Օրմանյանն իրեն հատուկ հմտությամբ է պատճառաբանում ընտրության հարցում Վահրամ Պահլավունու զբաղեցրած պաշտոնի ազդեցությունն ու բյուզանդական կողմին վստահելի լինելու հանգամանքը. «Գործը այդ տեսակէտէն (բյուզանդամետության – Վ. Թ.) նայուած ատեն, ընտրութիւնը շատ վարանմանց տեղի չէր կրնար տալ, որովհետեւ ոչ ոք կրնար հաւասարիլ այս մասին այն վստահութեան՝ զոր կրնար ազդել Գրիգոր Մագիստրոսի երկրորդ որդին, ինքն ալ դուքս մը, եւ կայսերական ծառայութեանց մէջ փորձուած Վահրամը» (**Օրմանեան Մ.,** *Ազգապատում. Հայ ուղղափառ եկեղեցւոյ անցքերը սկիզբէն մինչեւ մեր օրերը յարակից ազգային պարագաներով պատմուած*, հ. Ա, Ս. Էջմիածին, 2001, սյուն. 1490):

[2] **Ներսէս Լամբրոնացի,** *Խորհրդածութիւնք ի կարգս եկեղեցւոյ եւ մեկնութիւն խորհրդոյ պատարագին*, Վենետիկ, 1847, էջ 535:

ինչպես նաև հայոց տոնացույց տերունական շատ տոներ մուծելը պատճառաբանում է հստակ և մեկին. «...ես Գրիգորիս ծառայ Աստուծոյ և դիտապետ Հայաստան ազգիս, համարձակեալ վասն սիրոյ վկայից Քրիստոսի, յաւելի ի նախակարգեալ տաւնսն Հոռոմի ամսոց, ընտրեալ ի Տաւնամակաց յոքունց զսակաւս, որ ի բազմաց անփոյթ էր լեալ: Եւ մեք աշխատեալ զայսպիսի համառաւտահաւաք **Տաւնամակս** գրեցաք ի պայծառութիւն եկեղեցւոյ, զոր ցանկ ընթերցի ի նմա ի ժամու սոսկալի պատարագին, **զոր մի ոք աւելորդ վարկցի՝ զորոց զվարս քաղաքավարական պատմութեանց, զոր ոչ գոյր առ մեզ հայ գրով,** մեք աշխատութեամբ թարգմանեցաք ի յունականէն ի մերս գիր ու բառ»[1]: Տոնանամակի (Յայսմաւուրք) կամ ազգային տոնական ժողովածուների ստեղծումը, ինչը Վկայասերի գրական գործունեության առանցքն է, եկեղեցական տոնակարգի սահմանումից զատ, ուներ պատմաքաղաքական կարևորություն ազգային ավանդները պահպանելու և օտարների հնարավոր ոտնձգություններին հակադարձելու տեսանկյունից[2]:

Մերձավոր Արևելքի նոր հիմնվող հայկական հոգևոր-եկեղեցական կենտրոններում կար հայերեն կրոնական գրականության պակաս, ինչը բյուզանդական քաղկեդոնիկ եկեղեցու դեմ ժամանակին մղվող պայքարում հայոց դիրքերը դարձնում էր խոցելի: «Որ թէպէտ եւ հարկաւորն կայր յամենայնէ այլ ոչ լիակատար եւ անթերի, զորս նա (Գրիգոր Վկայասերը — Վ. Թ.) ոչ կամեցաւ թողուլ այլոց ազգաց պատճառս պարծանաց ունել ինչ աւելի, քան մեզ»□, - կարդում ենք Պահլավունի կաթողիկոսներին Վարդան Արևելցու նվիրած ներբողում: Այդ բացը լրացնելու համար հայ գիտնական-հոգևորականները հաճախ մեկնում էին քրիստոնեական այս կամ այն կենտրոն՝ տեղի գրադարանների կրոնական օտարագիր գրականությունից թարգմանություններ կատարելու: Այդ նպատակին էր ծառայում նաև Վկայասերի երկարատև ուղեգնացությունը, որի հանգրվանների, մասնավորապես՝ Հռոմի վերաբերյալ սկզբնաղբյուրները համերաշխ չեն: Առաջ անցնելով նշենք, որ պատմագիտության մեջ հիմնականում շրջանառվում է այս ուղևորության՝ Մատթեոս Ուռհայեցու արձանագրած երթուղին՝ Կոստանդնուպոլիս-Հռոմ-Եգիպտոս-Դարույնք բերդ (պատմիչը նշում է, որ ուղեգնացության ավարտին Վկայասերն այցելել է մորը, որն ըստ Պահլավունի կաթողիկոսների հայսմավուրքյան վարքի՝ այդ ժամանակ գտնվել է Դարույնք ամրոցում)[3]:

---

[1] *Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ. Ե-ԺԲ դդ.*, էջ 139, Ակինեան Ն., *Մատենագրական հետազօտութիւններ. Քննութիւն եւ բնագիր*, հ. Ե, Վիեննա, 1953, էջ 296-297:

[2] **Ավդալբեգյան Մ.**, *«Յայսմաւուրք» ժողովածուները և նրանց պատմագրական արժեքը*, Երևան, 1982, էջ 36:

[3] **Մատթէոս Ուռհայեցի**, էջ 211, *Յիշատակարանք ձեռագրաց*, հ. Ա., սյուն. 420, *Գիրք որ*

Սկզբնաղբյուրների հաղորդումները Գրիգոր Բ. Վկայասերի ուղևորության մասին

Մասնագիտական գրականության մեջ դեռևս խնդրական է մնում Վկայասերի՝ ուղևորության ժամանակ Հռոմ այցելելու հարցը: Այդ մասին ավանդող սկզբնաղբյուրները հիմնականում բաժանվում են երկու խմբի, որոնք մենք պայմանականորեն կոչել ենք Ա. և Բ.:

Ա. խմբում ներառել ենք սկզբաղբյուրային այն հաղորդումները (դրանցից առաջինը պատկանում է հենց Գրիգոր Վկայասերին), որոնցում արձանագրված չէ կաթողիկոսի այցը Հռոմ, իսկ Բ. խմբում՝ հակառակը՝ այդ մասին վկայող մատենագրական տեղեկությունները:

Պարզելու համար՝ արդյոք Վկայասերն այցելել է Հռոմ, թե ոչ, պետք է անդրադառնալ ինչպես ուղևորության այդ հանգրվանին, այնպես էլ դրա ամբողջ երթուղուն, այդ թվում՝ Եգիպտոս գնալու հանգամանքներին:

Հարցի համակողմանի քննության նպատակով, նաև հաշվի առնելով այն փաստը, որ մասնագիտական գրականության մեջ խնդիրն արծարծելիս չեն օգտագործվել ուղևորության մասին ավանդող մեզ հասանելի բոլոր աղբյուրները, ստորև քաղվածաբար, հնարավորինս սեղմ կներկայացնենք դրանց համապատասխան հատվածները[1]:

Ա. խումբ

Հովհան Ոսկեբերանի «Մեկնութիւն Գործոց Առաքելոց» երկը պարունակող ձեռագրի հիշատակարանը, հեղինակ՝ Գրիգոր Բ. Վկայասեր. *«Յամի վեց հազարերորդի հինգհարիւերորդի առաջներորդի արարածոց աշխարհի և ի հազարերորդի եւթանասներորդի եւթներորդի (1077) կենարարին մերո գալստեանն, և ըստ Խոսրովային թուոյ Հայկազանցս հինգհարիւերորդի քսաներորդի հինգերորդի (1076), ի թագաւորութեանն Միքայէլի Դուկի, և ի պատրիարգութեան Կոզմայի երկաբնակի, ես Գրիգորիս, որդի Գրիգորի Պալհաւունոյ, ողորմութեամբ մեծին Աստուծոյ արժանացեալ աթոռաց հաւուն իմոյ սրբոյն Գրիգորի, եւ ըստ յառաջատես տեսլեան սրբոյն Սահակայ, ի սաստկացեալ սրոյ Սկիւթացւոցն հալածանաւք հասի ի պայծառաշէն կայանս սրբոյն Կոստանդիանոսի և մեծաւ ըղձմամբ հայցեալ գտի զտենչալիս յոքունց, զգերահրաշ Մեկնութիւն Գործոց առաքելոցն մեծին Յովհաննու Ոսկեբերանի լուսաւոր և ոգեշահ վարդապետութեամբ: Եւ հանդիպեալ հմտագոյն հռետորին Կիւրակոսի յունական և հայկական ուսմամբն պերճացեալ և առատաձեռն արգասեաւք,*

կոչի Այսմաւուրք, էջ ՈՀԵ (675):

[1] Այդպիսով փորձել ենք հոդվածի բուն վերլուծական մասը բեռնաթափել սկզբնաղբյուրներից մեջբերվող քաղվածքներից:

ետու թարգմանել զտենչալիս ոգւոյ իմոյ: Եւ ընկալեալ սրտալիր ուրախութեամբ իբրև զտախտակսն նախամարգարէին, և մեծաւ տաժանմամբ հատեալ զհամատարածն Լիբիա և Ասիական ծոցոյն, խնամաւք Հոգւոյն հասի ի բաժինս Սեմայ, ***ի ստորոտս Տորոսի, ի հրեշտակաբնակ կայարան սրբոցն...*** *(Ամանոսի լեռներում գտնվող Սև լեռան հոգևոր կենտրոններ - Վ. Թ.)»*[1]*:*

Ներսես Շնորհալու «Վարք»-ը (1240 թ.). *«Գնայր ի սուրբ քաղաքն Երուսաղէմ, և երկիրպագանէր սուրբ տեղեացն որ անդ. և հասանէր յարեւմուտս, ուր ազգ բազում Հայոց իջեալ էին և լուսաւորեալ զհոգիս նոցա, և հաստատեալ ի հաւատս. գայր հասանէր ի թագաւորեալ քաղաքն Կոստանդինուպոլիս և յանդիման լինէր թագաւորին և պատրիարգին...: Յայնժամ սուրբն Աստուծոյ ըստ խորագէտ իմաստութեանն իւրոյ խնդրէր (Գրիգոր Վկայասերը – Վ. Թ.) ի թագաւորէն և ի պատրիարգէն դադարել ժամանակս ինչ առ նոսա և ընթեռնուլ զմատեանս նոցա և օգտել. յօժարեալ կարգեցին ամենեցուն որոց ընդ նմա՝ կերակուրս և ռոճիկս յարքունուստ, և հրամայեցին անխնայ տալ զմատեանսն ամենայն նմա. որոյ դադարեալ անդ բազումս ժամանակս և առեալ թարգմանէր զվարս սուրբ հարցն և զպատմութիւնս վկայից...:*

Իսկ յորժամ զկնի բազում ժամանակի բաւականացեալ լցան այնու որում փափաքէինն, կասկածէր սուրբ հայրապետն ի յունականն խօթամիտ և բարձրայօնակ հնացեալ չարութենէ. զի թէ իմասցին, ոչ տացեն հանել ի նոցանէ զթարգմանեալ մատեանսն: Ապա այլ իմն խորհուրդ զմտաւ ածեալ, պատրաստէր զօրս ընդ նմայն էին ազգայինքն իւր, և ընտրելոց արանց ժողով, և զորդի քեռն իւր....՝ զարքեպիսկոպոսն զտէր Գրիգորիոս հանդերձ ամենայն կահիւն իւրենանց մտանել ի նաւ. և յառաջագոյն անցանել ի սահմանս Պաղեստինացւոց. և ինքն զկնի սակաւ աւուրց առեալ հրաման յարքայէ, և ողջունիւ բաժանեալ յամենեցունց, զի թեթեւակի բացանաւեալ հասցէ նոցունց: Որոց մտեալ ի նաւ հնչեալ ուժգին հողմոյ՝ վարեր բռնութեամբ զնաւն, և ձգէր յԵգիպտոս: Եւ քանզի աշխարհն եգիպտացւոց ընդ իշխանութեամբ Արաբացոց էր, երկեան երկեւղ մեծ, և ակն ունէին վարիլ յաւար և ի գերութիւն: Յայնժամ խորհուրդ իմաստութեան զմտաւ ածէր տէրն Գրիգորիոս. և զգենոյր զեկեղեցական զգեստն իւր և զգեցուցանէր զարսն եկեղեցականս իւրեանց զգեստուք, զարդարեցան և աշխարհայինքն ինքեանց ոսկիակուռ պատմուճանօք զորս ընկալեալ էին պարգեւ ի թագաւորէն Յունաց, և ամենեքեան պաճուճեալք նստան, մեծամեծքն ըստ իւրաքանչիւր աստիճանի, փոքունքն կանգնեցան ի սպասու առաջի:

Իսկ որպէս սովորութիւն էր առաքեաց կարգեալ իշխան տեղւոյն տեսանել և իմանալ թէ զինչ իցէ որ կայ ի նաւին կամ ուստի իցեն եկեալ. գնացին առաքեալքն և տեսին արս պատուականս... և հիացան ընդ սքանչելատեսիկն

---

[1] *Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ. Ե-ԺԲ դդ.*, էջ 108–109:

տեսիլ ափ ի բերան եղեալ դարձան առ իշխանն, և պատմեցին նմա։ Յայնժամ իշխանն յարուցեալ գայր առ նոսա յողջոյն պատուով և հնազանդութեամբ և հարցանէր հեզութեամբ, թէ Ո՞ ոք իցեն. և տուեալ պատասխանի, եթէ Ազգականք և սպասաւորք կաթողիկոսին Հայոց եմք, և առաքեաց զմեզ յառաջագոյն, զի և ինքն եկեսցէ, որպէս զի տեսցուք զսուրբ լեառնն Սինա, և զմիայնարանս նախնի սրբոցն որ աստ, և երկիրպագեալ դարձցուք յաշխարհն մեր։ Ապա ընկալեալ իշխանն զնոսա պատուով և հանգուցանէր մարդասիրաբար, և առաքէր վաղվաղակի ազդ առնէր ամիրապետին իւրեանց մեծ խալիֆային, որ էր յառաջնորդական աթոռ ազգին իւրեանց. որ էր այր բարի և իմաստուն..., որ իբրեւ ծանեաւ՝ յոյժ ուրախ եղեւ, փութանակի առաքեաց ածել զնոսա առ ինքն մեծաւ պատուով, զոր տեսեալ համբուրէր ընձական սիրով, և տեղեկացեալ հարցմամբ ի նոցանէ զպատճառս գալստեանն՝ ուրախ լինէր մանաւանդ յորժամ ծանեաւ թէ սուրբ հայրապետն գալոց էր անդրէն. և հրամայեաց հանգուցանել զնոսա ի պատշաճաւոր տեղւոջ...։ Իսկ արքեպիսկոպոսն տէր Գրիգորիս վաղվաղակի առաքէր առ սուրբ հայրապետն և ծանուցանէր նմա զիւրեանցն պատահումն և հայցէր փութապէս հասանել առ նոսա. և լուեալ սրբոյն Աստուծոյ զայսոսիկ, վաղվաղակի մտեալ ի նաւ՝ անդր հասանէր. և բարեբարոյ խալիֆայն ամենայն մեծամեծօվք իւրօք ելանէր ընդ առաջ նորա, և առեալ զսուրբ ձեռսն համբուրէր և դնէր ի վերայ աչաց և երեսաց իւրոց, և տայր մեծաւ գոհութեամբ օրհնութիւն Աստուծոյ, որ այնպիսի մեծի փարթամութեան արժանի արար զինքն. և հրամայէր պատրաստել նմա իջեւանս պատուականս...։ Ապա յետ բազում աւուրց տեսանելոյ զմիմեանս, և յոգնակի խօսակցութեան խնդրէր սուրբ հայրապետն հրաման դառնալոյ յաշխարհն իւր։ Իսկ նա ոչ առնոյր յանձն իւր ամենեւիմբ. թէպէտ սուրբ հայրապետն պատճառէր և դնէր առաջի զերկեւղն Աստուծոյ յաղագս բազում ժամանակաց անտէրունչ թողլոյ զժողովուրդն իւր։ Ասէր. Յայսպիսի մեծագոյն պարգեւէ առաքելոյ ինձ յԱստուծոյ, ոչ երբէք զրկեալ աղքատացայց. դնէր և այլ պատճառս բանի յաղագս ոչ լինելոյ անդ յազգէս Հայոց ունայն զհովուելն իւր։ Իսկ նա բառնայր զպատճառանս և երդմամբ հաստատէր լնուլ զաշխարհն Հայաստանեաց ազգօք, զոր և արար իսկ, և բազմացոյց անդ բազմութիւն յոյժ իբր տանց տաս հազարաց, և ի նոցանէ բազում իշխանս և հեծեալազօրս պատուեալս։ Եւ տեսեալ սրբոյ հայրապետին զջերմեռանդն և զգորովալիր սէր նորա, թողոյր փոխանակ իւր անդր զորդի քեռն իւր և ձեռնադրէր զնա կաթողիկոս Եգիպտոսի, և այսու հաւանեցուցանէր զբարեբարոյ խալիֆայն թողուլ զնա ելանել յաշխարհէն իւրոյ. ...և ինքն գայր հասանէր յայսկոյս բերելով եկեղեցւոյ Հայաստանեաց զգանձն մեծ ծածկեալ յագարակի..., և սա ի Սեաւ լերինն միայնարանս բնակէր միշտ պարապեալ ընթերցման սուրբ գրոց, և աստուածախօս աղօթից։ Եւ դադարեալ ի նոյն

ճգնութիւն ամս բազումս՝ գայր յետ ժամանակի ի սահմանս Քերսոն քաղաքի առ աստուածասէր իշխանն Վասիլ մականուանեցեալն Գող»[1]։

Վարդան Արևելցի. Պահլավունի կաթողիկոսներին նվիրված «Ներբող» (ԺԳ. դար). *«Գնայր զերկայնաձիգ ճանապարհն հետի յիսուսաբար վաստակեալ ի Թագաւորեալ քաղաքն Կոստանդնուպալիս։ Եւ հանդիպեալ անդ ոչ սակաւ փառաց ի Թագաւորէն ի պատրիարգէն եւ ի մեծամեծացն։... Եւ էր առաջի նորա արարեալ աննախանձաբար զտունս մատենից եւ դիւանաց գրչաց...։ Իսկ իբրեւ գիտաց, եթէ աջն յաջողակ աջողեաց նմա զցանկալին իւր, եւ ահա ամենայն ինչ կատարեալ է։ Դառնայր անդրէն ծանրաբեռնեալ զշահ վաճառուն լնոյր ի նաւս եւ ծովամուխ եղեալ կամեցաւ գնալ յաստուածակոխն Երուսաղէմ...։ Սակայն ի տեսչութենէ վերնոյն առեալ գնաւն հողմոյն տարաւ յԵգիպտոս...։ Նոյնպէս նորագոյն աքանչելեաւք եւ անդ ծանուցեալ լինի անձրեւն իմանալի եւ ճշմարիտ հսկաւղն Գրիգորիս, քանզի որպէս ի մուտն Տեառն շարժեցան ձեռագործքն եգիպտացւոց, եւ աստ շարժեալ լինէին ամպք եւ քաղցր եւ առատ անձրեւով ոռոգեցաւ բոլորն Եգիպտոս։ ...Եւ ահա կցեալ լինէր բանն աւետիք ի տեսողաց ոմանց, եթէ խալիֆայն Հայոց Մեծաց կայ ի սահմանս մեր յեզր ծովուն։ Եւ հասուցեալ զբանն ի խալիֆային տաճկաց, որ նստէր անդ յազգէն ալեայ։ Եւ նա հրաման տայ ելանել ընդ առաջ նորա։ Եւ գնայր ամենայն հրապարակն Մըսրայ ի տեսութիւն նորին։ Եւ տեսանէին իբրեւ զուարթունս ի բարձանց իջեալ, քանզի զգեցեալ էին զհանդերձս եկեղեցականս, ըստ աստիճանին պատուոյ։ Պատրիարգն սուրբ Գրիգորիս եւ դասք եպիսկոպոսացն եւ քահանայիցն եւ սարկաւագացն եւ դպրացն, որ էին ընդ նմա։ Որում երկրպագեալ եւ աւրհնեալք ի նմանէ եւ այնպէս առեալ երեւելի փառաւք ածէին ի քաղաքն, որոյ ելանէր ընդ առաջ եւ խալիֆայն ամենայն բազմութեամբ խառնիճաղանջ ժողովրդեամբն։ Եւ ըստ արժանւոյն տարեալ նստուցանէին յեկեղեցին եւ առնէին մեծ ուրախութիւն աւուրս բազումս քրիստոնեայքն եւ աւտարացեղքն։ Եւ աղաչէին զսուրբ հայրապետն հանապազ ընդ նոսա լինել եւ մի եւս մտածել զգնալն անտի, որովհետեւ հաճեցաւ Աստուած աստ ածել զքեզ։ Եւ տային նմա արտաքոյ քաղաքին տեղի վայելուչ եւ բարետեսիլ, ուր շինեաց եկեղեցի եւ վանս բնակութեան։ Ուր կեցեալ ժամանակս ինչ լուսաւորէր ողջագուրեալ մխիթարէր զհայադաւան քրիստոնեայսն որ անդ։ Որք եւ պատճառս նորա բազմացան հաւաքելով առ նա յամենայն կողմանց։ Վասն որոյ ձեռնադրէր նոցա եպիսկոպոս զքոյր որդին իւր, զոր ունէր ընդ ինքեան զԳրիգոր համանունն իւր եւ հաւասարաշնորհ։ Եւ յաւրինէր զտեղին եպիսկոպոսարան եւ դնէր զնա պատրիարգ յԱթոռն Մարկոսի Աւետարանչի։... Եւ այսպիսի կանոնիւ վարժեալ զնոսա սուրբ Լուսաւորիչն երկրորդ հայրապետն Գրիգորիս։ Եւ յետ երկուս ամաց*

[1] *Սրբոյն Ներսեսի Շնորհալւոյ Պատմութիւն վարուց* (Սոփերք Հայկականք), հ. ԺԴ, Վենետիկ, 1854, էջ 20–29։

գայ յԵրուսաղէմ եւ լցեալ անդ զբաղձանս կարաւտոյն եւ անտի երթայ ի Միջագետս եւ ապա Կարմիր վանքն կոչեցեալ առ Տիւրոս լերամբն ի վերայ Եփրատ գետոյն առ մեծ իշխանն Գող Վասիլն, եւ աղաչեցեալ ի նմանէ դադարէ անդ»[1]*:*

Անանուն հեղինակ «Պատմութիւն սրբոց հարցն մերոց որք առ Քրիստոս փոխեցան» (գրված՝ 1248-1275 թթ.). *«Որ եւ ապայ երեւեցաւ ճրագն ճշմարտութեան տէր Վահրամ եւ որդի Մագիստրոսի, որ կոչեցավ տէր Գրիգորիոսի Վկայայսէր, ազգէն սրբուն Գրիգորի, զարդարեալ հոգոյ եւ մարմնոյ բարեձեվութեամբ: Գիտէր եւ գիրս յունարէն, զի յուսումնայկից էր Թագայորին Հռոմոց Ալեքսին: Թողու զտէր Բարսեղ ազգային իւր աթոռապահ, որ եւ գնացեալ ի Կոսդանդինուպօլիս, արար բազում գրեանց թարգմանութիւնս եւ ճառից: Որ եւ ընթեռնուր եւ վարդապետէր եւ մեկնէր ի լեզուս նոցայ զՍուրբ Գիրս, ընդ որ հիանային ընդ պարծանք մերոյ ազգիս: Որ եւ բազում մեծայմեծ պարգեվօք դառնա աշխարըն իւր, որում ասէր Թագայորն. «Աթոռս իմ բավական է ինձ եւ քեզ, մ՚ի գնար ի մէնջ»: Զի ոչ եկաց, ետուն մասունս նշխարաց սրբոց եւ մասն ի խաչայփայտէն, խաչս ոսկիայկուռս եւ բազում պարգեվս ի Թագայորէն: Եւ դիմեալ երթար յԵրուսաղէմ, եւ հողմուն հանեալ ի Եգիպտոս: Որ եւ հրաշք գործեցաւ ի նմայ, որպէս ի մտանելն Քրիստոսի ոչ էր սօվորութիւն, եկն անձրեւ երկիրն այն, եւ զի Նեղոս գետն ծօվանայ եւ լնու զպէտս անձրեւի: Իսկ Թագայորն եւ խալիֆան շինեն յնմայ եկեղեցի եւ կաթուղիկոսարան, տվեալ գիւղս եւ գաւառս, զի կարասցեն հաստատել զայն ի Եգիպտոս: Որ եւ ձեռնադրէ զտէր Գրիգորիոս որդի քվերն իւրոյ եւ թողու Եգիպտոս:*

Առեալ անտի բազում նշխարս սրբոց եւ պարգեվս մեծայմեծս, կտավս, իւղս եւ խունկս Եգիպտոսէ, եւ գայ աթոռն իւր՝ առ մեծ ըսպարայպետըն Հայոց Գող Վասիլն, որ տիրեալ էր Քեսոնի, Պէհնոյ, ունէ զՄարաշ, զՌապըն...: Եւ կաթուղիկոսարան շինեցին ի դուռն Քեսնոյ, զԿարմիր վանքն»[2]*:*

---

[1] **Վարդան Արեւելցի**, *Ճառք, Ներբողեանք*, էջ 366–368: Վկայասերի ուղեգնացության վերաբերյալ «Ներբող»-ի տեղեկությունները խիստ համառոտ ներկայացված են Միքայել Ասորու «Յաղագս քահանայութեան» երկի հայերեն թարգմանությանը կցված կաթողիկոսական գավազանացանկում. «Տէր Վահրամ որդի Գրիգոր Մագիստրի, առեալ զաթոռն զկնի չորից ամաց խափանուածոյն. եթող զկաթուղիկոսութիւն և չոգաւ ի թարգմանութիւնքն ի Կոստանդինուպօլիս, և դարձաւ յԵրուսաղէմ գնալ նախ. և ակամայ եհան ծովն զնա ի Մսր. և զկնի երկու ամաց եկեալ առ Գող Վասիլն, կատարեցաւ ի Կարմիր վանսն» (ՄՄ, ձեռ. Հմր 1865, էջ 65բ): Ըստ Մատթեոս Ուռհայեցու՝ Վկայասերը Կարմիր վանքում հաստատվել է կյանքի վերջալույսին: Ինչպես ստորև կտեսնենք, կաթողիկոսը Եգիպտոսից վերադարձել է Սև լեռան հոգևոր կենտրոններ, որտեղ նրա՝ 1101 թ. գտնվելու մասին կա հիշատակարանային հստակ վկայություն: Այսինքն՝ Կարմիր վանք Վկայասերի փոխադրվելը պետք է թվագրել 1101–1105 թթ. միջակայքով:

[2] **Տեր-Պետրոսյան Լ.**, *Խաչակիրները եւ հայերը (Պատմա-քաղաքագիտական հետազոտություն)*, հ. Բ, Երևան, 2007, էջ 511–512:

«Յիշատակ սուրբ հայրապետանցն Հայոց Գրիգորիսի Վկայասիրի, Գրիգորի և Ներսեսի երգեցողի» հայսմավուրքյան վարք (խմբ. Կիրակոս Արևելցի). *«Կամեցաւ գնալ ի Կոստանդինուպաւլիս, զի թարգմանեսցէ զպատմութիւն սրբոց և զճառս ներբողականս, որ ոչ գտան իւր առ մեզ հայ լեզուով և գրով:*

Եւ ձեռնադրեաց զԳէորգ վարդապետն փոխանորդ իւր, եւ ինքն գնաց ի թագաւորեալ քաղաքն և ընկալեալ ի թագաւորէն և ի պատրիարգէն Յունաց բազում մեծարանաւք և իբրև կատարեաց զգործն, յոր երթեալն էր եւ զգիրսն թարգմանեալսն յազգականն իւր և ի հոմանունն Գրիգոր յառաջ, քան զնա երթալ յաշխարհն Գերմանիկոյ՝ առ իշխանն Վասիլ: Եւ նաւարկեալ նորա գալ ուժգնակի հողմոյ հնչել տարաւ զնոսա յԵգիպտոս և ելեալ ի ցամաք՝ խալիփայն Տաճկացն, որ յԵգիպտոս մեծարանաւք պատուեաց զեպիսկոպոսն Գրիգոր և ոչ ետ նմա դառնալ ի տուն իւր առ կաթողիկոսն: Եւ եկեալ կաթողիկոսին ի տեղի իւր // և լուեալ, թէ յԵգիպտոս է եպիսկոպոսն Գրիգոր գնաց յԵրուսաղէմ և անտի էջ յԵգիպտոս, և ձեռնադրեաց զնա անդ կաթողիկոս, և նա բազմացոյց զքրիստոնեայսն, որ անդ հովուելով զնոսա՝ ըստ կամացն Աստուծոյ:

Եւ տէրն Գրիգորիս, առեալ զթարգմանեալ գիրսն, եկն ի տեղի իւր՝ ի Քեսոն և ի Կարմիր վանքն»[1]:

Բ. խումբ

Մատթեոս Ուռհայեցի. «Ժամանակագրութիւն» (ԺԲ. դար). *«Եւ էր ի թուականութեանս Հայոց ՇԻԳ (1074-Վ. Թ.), և ապա զկնի այսորիկ գնաց Տէր Գրիգորիս ի Կոստանդնուպօլիս և անդուստ ի Հռոմ և եկեալ յԵգիպտոս՝ շրջեցաւ ընդ անապատսն ամենայն առաջին սրբոց հարցն և կատարեաց զամենայն փափագումն սրտին իւրոյ. և հաստատեաց անդէն իւր զաթոռ հայրապետութեանն և կանգնեալ անդէն նորոգեաց զամենայն կարգ սուրբ եկեղեցւոյ. և բազում փառք և մեծութիւն ընկալաւ Տէր Գրիգորիս ի թագաւորէն Եգիպտոսի առաւել քան ի թագաւորէն Հոռոմոց: Եւ բազում զօրք ժողովեցան յԵգիպտոս իբրև երեսուն հազարաց. և Տէր Գրիգորիս զկնի ժամանակաց ձեռնադրեաց կաթուղիկոս զՏէր Գրիգոր՝ զքուրորդին իւր՝ և ինքն ելեալ գայր յաշխարհն Հայոց, վասն զի դեռ ևս կենդանի կայր մայրն նորա»[2]:*

---

[1] *Համաբարբառ Յայսմաւուրք, Ը, Աւգոստոս (Նախածերենցյան 6 խմբագրությունների),* Ս. Էջմիածին, 2010, էջ 147, *Ցուցակ հայերէն ձեռագրաց մատենադարանին Մխիթարեանց ի Վիեննա,* հ. Ա., կազմեց **Հ. Յակովբոս վ. Տաշեան**, Վիեննա, 1895, էջ 25:

[2] **Մատթէոս Ուռհայեցի**, էջ 211: Ստորև ներկայացվող այս խմբի հաջորդ աղբյուրում՝ «Յիշատակ սուրբ հայրապետացն Գրիգորիսեանցն եւ Պետրոսեանց» հայսմավուրքյան վարքում նշվում է, որ կաթողիկոսը մորն այցելել է Դարույնք բերդում. «Եւ ինքն հոգեւոր տէրն Գրիգորիոս եկն յարեւելս, զի մայրն դեռ եւս կենդանի էր ի բերդն Դարօնից» (*Յիշատակարանք ձեռագրաց,* հ. Ա., սյուն. 420: Դարոնից կամ Դարույնք բերդը գտնվում է Մեծ Հայքի Այրարատ նահանգի Կոգովիտ գավառում): Նույն աղբյուրում հաջորդիվ նշվում

«Յիշատակ սուրբ հայրապետացն Գրիգորիսեանցն եւ Պետրոսեանցն» վարքը (խմբ. Գրիգոր Խլաթեցի, ըստ բովանդակության ԺԲ. դար). «Եմուտ ի Կոստանդինուպօլիս և անտի գնաց ի Հռոմ եւ ի Հռոմայ եկն Նաւով յԱղեք-սանդրիա և յԵգիպտոս, եւ պատուով մեծարեցաւ ի սուլտանէն և ի խալիֆայէն։ Եւ էր յայն ժամանակն յազգէն Հայոց յԵգիպտոս ԼՌ (30000 – Վ. Թ.), որոց եւ եպիսկոպոս գք[ո]ւերորդին իւր Գրիգոր անուամբ։ Եւ ինքն հոգեւոր տէրն Գրիգորիոս եկն յարեւելս, զի մայրն դեռ եւս կենդանի էր ի բերդն Դարօնից»։

Սմբատ Սպարապետ. «Տարեգիրք» (ԺԳ. դար). *«Ի թուին Հայոց ՇԻԳ (523= 1074) գնաց տէր Գրիգորիս ի Կոստանդինուպօլիս, և հաստատեաց զորս եգիտ անդ Հայս, և անտի գնաց ի Հռոմ, և անտի եկն յԵգիպտոս և շրջէր ընդ անապատսն ուր միայնացեալ ճգնէին սուրբ հարքն։ Իսկ թագաւորն Եգիպտոսի ընկալեալ զնա փառաւորէր, և որպէս հրեշտակ Աստուծոյ համարէր եկեալ առ նա, և ոչ տայր Նմա թոյլ ելանել յաշխարհէն իւրոյ, և խոստանայր Նմա բազմացուցանել անտ զազգն Հայոց իբրեւ ԼՌ-աց (30.000)։ Եւ տէր Գրիգորիս ձեռնադրեաց կաթողիկոս Եգիպտոսի զտէր Գրիգոր քուերորդին իւր, որ մարմնով և հոգւով զարդարեալ էր գեղեցկութեամբ. և ինքն եկն յաշխարհն Հայոց զի մայրն կենդանի էր»[1]։*

Կիրակոս Գանձակեցի. «Պատմություն Հայոց» (ԺԳ. դար). *«Եւ երթեալ սրբոյ հայրապետին ի Հռոմ, մեծապէս պատուեցին զնա ազգն ֆռանկաց։ Եւ կատարեալ զուխտ իւր, ել ի նաւ գալ ի Կոստանդնուպօլիս թարգմանութեան աղագաւ։ Եւ յարուցեալ բռնութիւն հողմոյ ի ծովուն և տարեալ զնաւն ընդ այլ ճանապարհ, հանէ զնոսա յԵգիպտոս։ Իսկ որք ընդ Նմա էին սպասաւորքն Նորա, երկեան զի սովորութիւն էր բնակչաց աշխարհին զալեկոծեալ նաւսն կողոպտել և սպանանել։*

Եւ կացեալ սրբոյ հայրապետին Գրիգորիսի յաղօթս, եղև անձրև սաստիկ յԵգիպտոս, որ երբէք չէր լեալ։ Իբրև տեսին զայս բնակիչք աշխարհին՝ զարհուրեցան, բայց հագարացին, որ թագաւորէր Նոցա, այր իմաստուն էր, կոչեաց զզօրսն իւր և ասէ ցնոսա. «Դուք ինքնին գիտէք, զի յաշխարհիս Եգիպտացւոց անձրև չէ՛ եկեալ ի սկզբանց անտի մինչև ցայժմ, բայց միայն կարկուտ յաւուրսն Մովսիսի, և անձրև՝ մի, յորժամ Յիսուսն է եկեալ, սոյնպէս

է Վկայասերի՝ Բարսեղ Անեցուն եպիսկոպոս (ըստ Վարքի հեղինակի՝ արքեպիսկոպոս) ձեռնադրելու փաստը, և տպավորություն է ստեղծվում, թե դա կատարվել է ուղևորության ավարտին, այսինքն՝ 1074/75 թթ. հետո։ Մինչդեռ, ինչպես հստակ արձանագրված է Ուռհայեցու երկում, Վկայասերը Բարսեղին եպիսկոպոս էր ձեռնադրել դեռևս 1072 թ.՝ նախքան երկարատև ուղևորությունը (**Մատթէոս Ուռհայեցի**, էջ 210–211)։ Գիտենք նաև, որ Բարսեղի ձեռնադրությունը կատարվել է Անիում, իսկ Վարքի հեղինակը չի արձանագրում Վկայասերի այցն Անի, այլ հիշում միայն Դարույնք բերդ նրա հասնելը։

[1] **Սմբատ Սպարապետ**, էջ 82։

և այս նշան է գալստեան սքանչելագործ մարդոյ: Տեսէք, խնդրեցէ՛ք զնա, թէ ո՞ոք է»:

Եւ շրջեալ զօրացն ընդ աշխարհն՝ գտին զԳրիգորիս իւրովք պաշտօնէիւքն, զի կային յաղօթս առ եզր ծովուն: Եւ ածին զնոսա առ սուլտանն: Եհարց զնոսա, եթէ՝ «Վասն ձե՞ր եկն անձրևս այս»: Եւ նոքա ասեն. «Այո՛»: Եւ ասէ ցնոսա. «Վասն ի՞նչ պատճառանաց, խնդրեցէք զայս»: Եւ նոքա ասեն, եթէ՝ «Երկեաք վասն սովորութեան աշխարհիս ի սպանմանէ, զի նաւաբեկ եղաք ի ծովու»: Եւ զամենայն իրսն ասացին ստուգութեամբ: Յայնժամ զարմացաւ և գովեաց զհաւատս նոցա և ասէ ցհայրապետն. «Նստի դու յԱղէքսանդրիա քաղաքի յաթոռն Մարկոսի, և ամենայն քրիստոնեայք, որք են ընդ իշխանութեամբ իմով, քե՛զ լիցին հնազանդ»: Եւ ետ նմա պարգևս բազումս, և սիրեաց զնա իբրև զհայր: Եւ յայնմ օրէ եղև աթոռն Աղէքսանդրիոյ հնազանդ աթոռոյ սրբոյն Գրիգորի. և անդ եկաց և վախճանեցաւ սուրբն ի փառս աստուծոյ գովութեամբ»[1]:

Այս խմբի սկզբնաղբյուրների գեթ թռուցիկ համեմատությունն աներկբա փաստում է, որ դրանց (բացառությամբ միայն Կիրակոս Գանձակեցու հաղորդման) հիմքում Ուռհայեցու երկն է: Այլ խոսքով՝ մենք գործ ունենք Վկայասերի՝ Հռոմ գնալը վկայող ոչ թե մի քանի, իրարից տարբեր, այլ ըստ էության՝ մեկ աղբյուրի և նրա տեղեկության կրկնությունների հետ:

Ուղևորության արժարժումները պատմագիտության մեջ

Հետազոտողների մի մասը, Վկայասերի ուղևորությանը մանրամասն կամ հպանցիկ անդրադառնալով, կարծում է, որ կաթողիկոսը չի գնացել Հռոմ[2], իսկ մյուս մասը, արժանահավատ համարելով Բ. խմբի սկզբնաղբյուրների տեղեկությունները, պնդում է հակառակը[3]:

---

[1] **Կիրակոս Գանձակեցի**, *Պատմություն Հայոց*, աշխատասիրությամբ **Կ. Ա. Մելիք-Օհանջանյանի**, Երևան, 1961, էջ 96–98 (այսուհետև՝ Կիրակոս Գանձակեցի):

[2] **Օրմանեան Մ.**, *Ազգապատում*, հ. Ա, սյուն. 1496–1498: **Տէր-Միքելեան Ա.**, *Հայաստանեայց եկեղեցին եւ բիւզանդեան ժողովոց պարագայք*, Մոսկուա, 1892, էջ 154: **Tournebize F.**, *Histoire politique et religieuse de L'Arménie. Depuis les origines des arméniens jusqu'a la mort de leur dernier roi (l'an 1393)*, Paris, 1910, էջ 165: **Laurent J.**, *Études d'histoire arménienne*, Louvain, 1971, էջ 98–99:

[3] **Չամչեանց Մ.**, *Պատմութիւն Հայոց ի սկզբանէ աշխարհի մինչև ցամ տեառն 1784*, հ. Բ, Վենետիկ, 1785, էջ 999–1000, **Ղ. Ալիշան**, *Շնորհալի եւ պարագայ իւր*, Վենետիկ, 1873, էջ 34, **Անանեան Պ.**, «Գրիգորիս Վկայասէր եւ հայ հռոմէական յարաբերութիւնները», էջ 9–13, **Dédéyan G.**, *Les Arméniens entre Grecs, Musulmans et Croises, Etude sur les pouvoirs Arméniens dans le Proche–Orient Mediterranéen (1068–1150), vol. 1, Aux origines de l'Etat Cilicien: Philarete et les premiers Roubeniens*, Lisbonne, 2003, pp. 252–261, **Բալդարյան Ս.**, *Գրիգոր Բ Վկայասերի աթոռակալության և ճանապարհորդությունների քաղաքական*

Մաղաքիա Օրմանյանը, օգտագործելով Ուռհայեցու ժամանակագրության երուսաղեմյան հրատարակությունը (1869 թ.), որտեղ, որպես Կոստանդնուպոլսին հաջորդած հանգրվան, նշված է ոչ թե Հռոմ, այլ Հոռոմ երկրանունը, այսինքն՝ Բյուզանդիա, կարծում է, որ բացառելի է կաթողիկոսի՝ Հռոմ այցելած լինելը: Ինչպես գիտենք, Վկայասերը Հռոմ գնալու ցանկության մասին հայոց ազատանուն հայտնել էր իր հրաժարումը պատճառաբանելիս: Եվ ահա, երուսաղեմյան հրատարակության մեջ ինչպես ուղևորության, այնպես էլ այդ դրվագում գրված է Հոռոմ երկրանունը[1]: Սակայն ժամանակագրության երկրորդ՝ վաղարշապատյան հրատարակության մեջ, որը կատարվել է հինգ ձեռագրերի բաղդատությամբ, մեզ հետաքրքրող հատվածներում նշած է ոչ թե Հոռոմ, այլ Հռոմ տեղանունը: Հոռոմ երկրանունն առկա է Ուռհայեցու երկը պարունակող՝ վաղարշապատյան հրատարակության մեջ օգտագործված երկու՝ Դ. և Ե. թվահամարը կրող ձեռագրերում: Երուսաղեմյան հրատարակությամբ առաջնորդվելը, սակայն, հարուցում է դժվար հաղթահարելի բարդություն: Այսպես՝ վաղարշապատյան հրատարակության՝ կաթողիկոսի ուղեգնացության երթուղին արձանագրած հետևյալ հատվածը՝ «...գնաց Տէր Գրիգորիս ի Կոստանդնուպօլիս և անդուստ ի Հռոմ» ծանոթագրելով՝ ժամանակագրության աշխարհաբար թարգմանության հեղինակ Հրաչ Բարթիկյանն իրավացիորեն եզրակացնում է. «Գրչագրերում հանդիպում է «ի Հոռոմ» և «ի Հռոմ» ընթերցվածքները, որ էականապես տարբեր իմաստներ ունեն: Առաջինը Հռոմ քաղաքն է, երկրորդը՝ Բյուզանդական կայսրությունը: Ճիշտը «ի Հռոմ»-ն է, քանի որ Կոստանդնուպոլիսը հենց «Հոռոմ»-ում է գտնվում, այսինքն՝ Բյուզանդական կայսրության մեջ, և նա չէր կարող Բյուզանդական կայսրությունից գնալ ի Հոռոմ, որ նույն Բյուզանդիան է»[2]: Հարկավ, ըստ Ուռհայեցու՝ նախապես Կոստանդնուպոլիս այցելած Վկայասերը չէր կարող այնտեղից «ի Հոռոմ» գնալ, քանզի նա ինչպես ուղևորության սկզբում, այնպես էլ Կոստանդնուպոլսում եղած ժամանակ գտնվել է «Հոռոմ»-ում: Ուշագրավ է, որ Մաղաքիա Օրմանյանը Վկայասերի ուղևորությանն անդրադառնալիս չի օգտագործում Ուռհայեցու երկի այս երկրորդ՝ առավել մանրամասն տեղեկություններ պարունակող հատվածը: Այսինքն՝ պատմիչի հաղորդման «գնաց Տէր Գրիգորիս ի Կոստանդնուպօլիս և անդուստ ի Հռոմ» հատվածի «Հռոմ» ընթերցվածը ստույգ

ծալքերը, ԵՊՀ ՈւԳԸ գիտական հոդվածների ժողովածու, Հասարակական գիտություններ (Աստվածաբանություն, արևելագիտություն, պատմություն), 1.6 (9), Երևան, 2015, էջ 30-39 և այլն:

[1] **Մատթէոս Ուռհայեցի**, *Պատմութիւն*, Երուսաղէմ, 1869, էջ 229, 253:

[2] **Մատթեոս Ուռհայեցի**, *Ժամանակագրություն*, թարգմանությունը, ներածությունը և ծանոթագրությունները՝ *Հրաչ Բարթիկյանի*, Երևան, 1973, էջ 328:

է։ Այս տեսակետը հաստատող ծանրակշիռ կռվան է նաև այն, որ Ուռհայեցու աշխատությունից առատորեն օգտված Սմբատ Սպարապետի Տարեգրքում՝ որպես Կոստանդնուպոլսին հաջորդած հանգրվան, նշված է ոչ թե Հռոմ, այլ Հռոմ տեղանունը[1]*։*

Վկայասերի՝ Հռոմ գնալը հավաստի չհամարող մյուս հեղինակները, ի տարբերություն Մաղաքիա Օրմանյանի, առանձին քննության նյութ չեն դարձրել կաթողիկոսի ուղեգնացությունը։ Այսպես՝ Արշակ Տեր-Միքելյանը, ճանապարհորդության սկիզբը թվագրելով ***1075****-ով, նշում է, որ Վկայասերը նախ գնացել է Կոստանդնուպոլիս, որտեղ երկար ժամանակ մնալուց հետո գնացել է Երուսաղեմ, իսկ այնտեղից՝ Եգիպտոս* ***1086*** *թ. (նա հղում է Մատթեոս Ուռհայեցու, Կիրակոս Գանձակեցու երկերը և Ներսես Շնորհալու «Վարք»-ը)։ Տեր-Միքելյանը հավելում է, որ Վկայասերը «բանավէճ ունեցաւ» Ալեքսանդրիայի Կյուրեղ պատրիարքի հետ՝ «բազում հոգևորականաց ներկայեց իւր ուղղափառ խոստովանութիւնը»։ Նա նշում է, որ կաթողիկոսն արևմուտք (հավանաբար նկատի ունի Հռոմը) գնալու մտադրություն է ունեցել, որն այդպես էլ չի իրագործել. «Թէև մտադրած պիտի եղած լինի նաև արևմուտք գնալու, սակայն չարաւ. թուի թէ արևելքում ցրուած Հայ իշխաններն էին Հայոց կաթուղիկոսաց այցելութեան կարօտում»*[2]*, — գրում է Տեր-Միքելյանը։*

Ֆրանսիացի հայագետ Ֆրանսուա Տուռնեբիզը ևս, հակիրճ անդրադառնալով Վկայասերի ուղևորությանը, հավատ չի ընծայում նրա՝ Հռոմ գնալու վերաբերյալ ինչպես հայկական, այնպես էլ լատինական սկզբնաղբյուրների տեղեկություններին՝ դրանք համարելով ոչ իրապատում[3]*։ Նա, որպես լատինական աղբյուր, վկայակոչում է Բարոնիուսի «Եկեղեցական տարեգիրք»-ը, որտեղ, սակայն, նշված է Հռոմի Գրիգոր Է. պապի* ***(1073–1085)*** *Վկայասերին գրած նամակը, վերջինիս պատվիրակ Հովհաննեսի՝ Հռոմ գնալը և նամակում արծարծված մի շարք այլ խնդիրներ, և ակնարկ չկա Հայոց կաթողիկոսի՝ Հռոմ կատարած այցելության վերաբերյալ*[4]*։*

Վկայասերի այցը Հռոմ անհավանական է համարում նաև ֆրանսիացի մեկ այլ հայագետ՝ Ժոզեֆ Լորանը։ Նա ուշադրություն է դարձրել այն հանգամանքի վրա, որ աղբյուրները որևէ մանրամասն չեն հաղորդում այդ այցելության մասին[5]*։ Այս առումով, իհարկե, չնչին բացառություն է Կիրակոս Գանձակեցին,*

---

[1] **Սմբատ Սպարապետ**, էջ 82։

[2] **Տէր-Միքելեան Ա.**, *Հայաստանեայց եկեղեցին...*, էջ 154։

[3] **Tournebize F.,** *Histoire politique et religieuse de L'Arménie*, p. **165**.

[4] **Caesar S. R. E. Card Baronii**, *Annales Ecclesiastici*, Denuo excuse et ad nostra unque tempora reducti, ab ***Augustino Theiner***, tomus septimusdecimus (**1046-1093**), 1864, p. 482։

[5] **Laurent J.,** *Études d'histoir Arménienne*, pp. **98–99**.

սակայն նա էլ բավարարվում է նշելով, որ Վկայասերը Հռոմում արժանացել է պատշաճ ընդունելության:

Գերմանացի ժամանակակից հետազոտող Պետեր Հալֆտերը ևս համակարծիք է Վկայասերի՝ Հռոմ այցելելն անհավանական համարող հեղինակների հետ[1]:

Վկայասերի՝ Հռոմ գնալը հավաստի համարող տեսակետը պաշտպանող որոշ հեղինակներ մատնանշում են կաթողիկոսի՝ Հռոմ այցելելու տարբեր թվականներ ու շարժառիթներ:

Այսպես՝ հիմք ընդունելով Մատթեոս Ուռհայեցու վկայությունը՝ Միքայել Ջամչյանցը կարծել է, որ Վկայասերը ծրագրել էր նախապես այցելել Կոստանդնուպոլիս, ապա՝ Հռոմ, սակայն մատնանշելով Գրիգոր Է. պապի՝ Հայոց կաթողիկոսին հղած նամակը, պնդել է, որ նա փոխել է երթուղին և գնացել Հռոմ: Այդ նամակին մենք դեռ մանրամասն կանդրադառնանք, սակայն նշենք, որ այն Վկայասերին ուղղված պատասխան է և թվագրվում է 1080-ով: Նամակում Հռոմի պապը Վկայասերին խնդրում է նույն կամ մեկ այլ պատվիրակի միջոցով իրեն ուղարկել Հայոց եկեղեցու դավանագիրը: Միքայել Ջամչյանցը կարծում է, որ Վկայասերը որոշել է դավանագիրն անձամբ տանել պապին, առավել ևս, որ նախապես ծրագրել էր այցելել Հռոմ: Նա կամայականորեն փոխում է ինչպես Վկայասերի՝ պապին ուղղված նամակի, այնպես էլ վերջինիս պատասխանի տարեթվերը՝ դրանք թվագրելով 1075-ով. «Ելեալ ապա Գրիգորի ի քաղաքէն Անւոյ՝ գնաց ի կողմանս Սեաւ լերին ի Խարամանիա և կամէր անցանել ի Կոստանդնուպօլիս, և անտի երթալ ի Հռովմ, այլ գրեաց յառաջագոյն թուղթ յարգութեան առ համանուն իւր՝ եօթներորդ Գրիգոր պապ, և առաքեաց զայն ի ձեռն քահանայի միոյ, որոյ անուն էր Յովհաննէս: Եւ սրբազան պապն գրեաց առ նա պատասխանի յամի Տեառն 1075 ի յունիսի 24 (ըստ ոմանց՝ յամի 1080):... Զայս թուղթ առեալ Գրիգորի Վկայասիրի՝ ոչ ևս յամեաց ելանել ի ճանապարհ, այլ անյապաղ փութացեալ գնաց ի Հռովմ, որպէս և ունէր ուխտ յառաջմէն»[2]: Հռոմի պապի նամակին մանրամասնորեն անդրադարձած Պողոս Անանյանը, արդարացիորեն հավատ չընծայելով Միքայել Ջամչյանցի այս թվագրմանը, գրում է. «Ջամչեան կը համարի թէ Վկայասէր Հռոմ գացած ըլլայ անձամբ պատասխանելու նամակին եւ Պապին միտքը շի-

---

[1] **Halfter P.**, *Das Papsttum und die Armenier im Frühen und Hohen Mittelalter: Von den ersten Kontakten bis zur Fixierung der Kirchenunion im Jaher 1198*, Köln – Wien – Weimar: Böhlau Verlag, 1996, S. 120-121.

[2] **Ջամչեանց Մ.**, *Պատմութիւն Հայոց*, հ. Բ, էջ 999–1000: Հռոմի պապի նամակի՝ Միքայել Ջամչյանցի առաջարկած թվագրումը Ս. Ագըլյանն օգտագործել է Սմբատ Սպարապետի «Տարեգրքի» քննական հրատարակության համապատասխան տեղեկությունը ծանոթագրելիս (տե՛ս **Սմբատ Սպարապետ**, էջ 82):

նած: Արդ, Ուհռայեցիի վկայութեան համաձայն Վկայասէր 1074ին գացած պէտք է ըլլայ դէպի Հռոմ, մինչ նամակը գրուած է 1080 Յունիս 6ին: Ուստի, սխալ է Վկայասէրի ուղեւորութիւնը կապել նամակին հետ, որով ինքնին կիյնայ ուղեւորութեան Զամչեանի ենթադրուած նպատակն ալ»[1]: Ինչ վերաբերում է Վկայասերի՝ Հռոմի պապին ուղղված նամակի թվականին, ապա սխալ չի լինի այն նույն՝ 1080 կամ դրան նախորդող տարով թվագրելը[2]: Շարունակելով կաթողիկոսի ուղեգնացության վերաբերյալ իր քննությունը՝ Միքայել Չամչյանցը գրում է, որ նա Հռոմից գնացել է Երուսաղեմ, ապա Եգիպտոս, այնուհետև այցելել մորը և դրանից հետո վերադարձել Սև լեռներ[3]: Չամչյանցն իր նշած երթուղում չի արձանագրում Վկայասերի՝ Կոստանդնուպոլիս գնալը: Աղբյուրներից միակը, որտեղ արձանագրված չէ կաթողիկոսի այցը Բյուզանդիայի մայրաքաղաք, Կիրակոս Գանձակեցու երկն է, որի տեղեկությունները, ինչպես ստորև կտեսնենք, հավաստի չեն այս ուղևորության երթուղին ճշտելու համար: Միքայել Չամչյանցը, իհարկե, չէր կարող առաջնորդվել միայն Գանձակեցու վկայություններով, սակայն բացառել նաև Վկայասերի այցը Կոստանդնուպոլիս ևս անհնարին էր, քանզի այն անհերքելի իրողություն է: Այդ իսկ պատճառով նա ընտրում է խնդրի լուծման այլ եղանակ: Այս հարցում Չամչյանցն օգտագործում է Բյուզանդիայի կայսեր Ալեքսիոս Ա.-ի (1081-1118) ժամանակ Կոստանդնուպոլսում ապրող որոշ հայերի՝ մայրաքաղաքում հայտնված Նեղոս անունով եվտիքյան հերետիկոսին հարելու փաստը: Ըստ Աննա Կոմնենայի «Ալեքսիադա» երկասիրության՝ Նեղոսի հետևորդների շարքերը գնալով համալրվում էին նորանոր անդամներով, որոնց թվում քիչ չէին նաև հայերը: Նրա վտանգավոր գործունեության վերջ տալու համար Նիկողայոս Գ. (1084-1111) պատրիարքի գլխավորությամբ Կոստանդնուպոլսում հրավիրված եկեղեցական ժողովը բանադրում է Նեղոսին, նրա ուսմունքն ու դրա հետևորդներին[4]: Նկատի առնելով այս աղանդին հայերի հարելու փաստը և կարծելով, որ դա էր նրանց նկատմամբ կայսեր հարուցած հալածանքների պատճառը՝ Միքայել Չամչյանցը եզրակացնում է, որ դրանց վերջ դնելու նպատակով Վկայասերը մեկնել է Կոստանդնուպոլիս և եկեղեցիների միության առաջարկ արել Ալեքսիոս կայսրին: Որպես այս տեսակետը հաստատող կռվան՝ նա մատնանշում է ըստ իր՝ Հռոմկլայի 1178 թ. եկեղեցական ժողովի վավերագրերից մեկում

[1] **Անանեան Պ**., «Գրիգորիս Վկայասէր եւ հայ հռոմէական յարաբերութիւնները», էջ 13:

[2] Հմմտ. **Կղեմէս Գալանոս**, *Միաբանութիւն Հայոց սուրբ Եկեղեցւոյն ընդ մեծի սուրբ Եկեղեցւոյն Հռովմայ*, հ. Ա, Romae: Typis Sacrae Congregationis de Propaganda Fide, MDCLXXXX (1650), էջ 228-233:

[3] **Չամչեանց Մ**., *Պատմութիւն Հայոց*, հ. Բ, էջ 1000:

[4] Anne Comnène, *Alexiade. Règne de l’emperuer Alexis I Comnène (1081–1118)*, tome II (livres V-X), texte établi et traduit par ***Bernard Leib***, Paris, 1943, pp. 187–188.

տուկա հետևյալ տեղեկությունը. «Եկն եւ Գրիգորիոս Վկայասէր առ Ալեքսիոսիւ արքայիւ ի մեծ եկեղեցիդ. և չեղեւ հնար միութեան»[1]: Նրա եզրահանգումը, անշուշտ, ունի գոյության իրավունք, սակայն այն սպառիչ համարելու համար անհարժեշտ է վերոբերյալ քաղվածքից զատ հաղթահարել Վկայասերի գործունեությանն առնչվող մեզ հայտնի մյուս բոլոր սկզբնաղբյուրների համերաշխ լռությունը կաթողիկոսի՝ Ալեքսիոսի գահակալման տարիներին Կոստանդնուպոլիս մեկնելու և եկեղեցիների միության գործը նախաձեռնելու վերաբերյալ: Միքայել Չամչյանցի վկայակոչած քաղվածքը Հռոմկլայի ժողովի ու պաշտոնական փաստաթղթերի շարքին դասվող «Գլխադրութիւնք Հոռոմոց զորս պահանջէն առ ի մէնջ ի պէտս խաղաղութեան, ընդ որս եւ լուծմունք առընթեր եդեալ» փավերագրից է[2], որը վերագրվում է Ներսես Լամբրոնացու գրչին[3]: Արձանագրենք, որ Մատթեոս Ուռհայեցին ևս տեղյակ է Կոստանդնուպոլսում հայտնված նշյալ աղանդավորի գործունեությանը, սակայն ուշագրավ է, որ որևէ ակնարկ նրա ուսմունքին հայերի հարելու, Վկայասերի՝ Կոստանդնուպոլիս մեկնելու և առավել ևս՝ Ալեքսիոս կայսին եկեղեցիների միության առաջարկ անելու մասին չի հայտնում[4]:

Վկայասերի ուղևորության երթուղին մանրամասն քննած Ժերար Դեդեյանը, հավաստի համարելով Կիրակոս Գանձակեցու հաղորդումը և հարակից այլ սկզբնաղբյուրային տվյալներ, կարծում է, որ ստույգ է ոչ միայն կաթողիկոսի մեկնելը Հռոմ, այլև այն, որ նա այնտեղ գնացել է դիվանագիտական առաքելությամբ: Բանն այն է, որ Մանազկերտի 1071 թ. ճակատամարտում թյուրք-սելջուկներից Բյուզանդիայի կրած պարտությունից հետո նորընծա կայսր Միքայել Է. Դուկասն (1067-1078) օգնության խնդրանքով դիմել էր Հռոմի Գրիգոր Է. պապին ՝ միաժամանակ առաջարկելով վերականգել Հռոմի և Կոստանդնուպոլսի եկեղեցական աթոռների՝ դեռևս 1054 թ. խաթարված միությունը: Ժերար Դեդեյանի կարծիքով՝ Կոստանդնուպոլսից 1074 թ. Հռոմ ուղարկված պատվիրակության կազմում ընդգրկվել է նաև Գրիգոր Վկայասերը[5]: Վերջինիս՝ Կոստանդնուպոլսի պատրիարքության և Հռոմի պա-

---

[1] Խօսակցութիւնք Ս. Ներսէսի Լամբրոնացւոյ ընդ պատրիարքին Յունաց, Կոստանդնուպօլիս, 1861, էջ 96, **Չամչեանց Մ.**, *Պատմութիւն Հայոց ի սկզբանէ աշխարհի մինչև ցամ տեառն. 1784*, հ. Գ, Վենետիկ, 1786, էջ 8:

[2] **Բոզոյան Ա.**, *Հայ-բյուզանդական եկեղեցական բանակցությունների վավերագրերը (1165–1178) թթ.*, Երևան, 1995, էջ 187:

[3] **Ակինեան Ն.**, *Ներսէս Լամբրոնացի արքեպիսկոպոս Տարսոնի. Կեանքն եւ գրական վաստակները հանդերձ ազգաբանութեամբ Պահլաւունեաց եւ Լամբրոնի Հեթումեանց*, Վիեննա, 1956, էջ 159:

[4] **Մատթէոս Ուռհայեցի**, էջ 239:

[5] Մանրամասն տե՛ս **Dédéyan G.,** *Les Arméniens entre Grecs, Musulmans et Croises*, vol. 1, pp. 250–260:

պական աթոռի միջև տեղի ունեցած բանակցությունների շրջանակներում Հռոմ այցելելու մասին առաջին անգամ թեական ենթադրություն է արել Ղևոնդ Ալիշանը՝ Ներսես Շնորհալուն նվիրված իր աշխատությունում. «Հարկաւ մեր եկեղեցական պատմութեան մէջ մեծ նշանակութիւն մը պէտք է ունենալ Վկայասիրին այս գործը, թէ և անոր բուն շարժառիթն քաջայայտ չըլլայ: Արդեօք այն մեծ կրօնից և գիտութեանց աղբիւրէն ալ նո՞ր և վաւերական գրքեր պիտի որոնէր,... ***ըլլայ Յունաց եկեղեցւոյ պահանջմանց համար***, *ըլլայ ուրիշ բան»*[1]*: Սակայն նա իր մեկ այլ՝ «Հայապատում» աշխատության մեջ, ծանոթագրելով Շնորհալու Վիպասանության տեղեկությունն առ այն, որ Վկայասերը գնացել է Արևմուտք, ուր «ազգ բազում Հայոց իջեալ էին», գրել է. «Թէ և թուի ոմանց ի Հռովմ եւս երթալն. և չէ հաւանական թէ այն ատեն յԻտալիա այլ սփռուծ ըլլան Հայք, ինչպէս յետոյ ԺԳ և ԺԴ դարս, բայց ստուգիւ Հռովմայ Պապից հետ թղթակցութիւն ունեցեր է Վկայասէրն»*[2]*:*

Որպես իր տեսակետը հիմնավորող փաստարկներ՝ Ժերար Դեդեյանը մատնանշում է ***ա.*** *հայերի՝ Հռոմ ուխտագնացություն կատարելու ավանդույթը,* ***բ.*** *Գրիգոր Վկայասերի և Հռոմի Գրիգոր Է. պապի միջև նամակագրությունը, և հատկապես այն, որ Հայոց կաթողիկոսին հղած պատասխանում պապը նրանից չի պահանջում այցելություն Հռոմ* ad limina, *ինչը, ըստ հետազոտողի՝ պարտադիր էր լատին եկեղեցու հետ հարաբերությունները սերտացնել ցանկացող այլ ազգային եկեղեցիների առաջնորդների համար: Ժերար Դեդեյանը կարծում է, որ այդպիսի պահանջի բացակայությունը հնարավոր է բացատրել մինչ պապի հետ նամակագրությունը՝ 1080 թ., Վկայասերի Հռոմ կատարած այցելությամբ*[3]*: Պարզելու համար, թե արդյոք ստույգ է այս տեսակետը, պետք է՝* ***ա.*** *ճշտել կաթողիկոսի ուղևորության թվականը, երթուղին և, հատկապես, Կոստանդնուպոլսին հաջորդած հանգրվանը,* ***բ.*** *ստուգել Կիրակոս Գանձակեցու տեղեկությունների հավաստիությունը,* ***գ.*** *հիմնվելով Հռոմի պապի՝ Վկայասերին հղած նամակի բովանդակության վրա՝ պարզել, թե արդյոք այն կարելի է համարել Հայոց կաթողիկոսի՝ մինչ 1080 թ. Հռոմում եղած լինելու փաստարկ:*

Ուղևորության թվականը

Վկայասերի գործունեությանը հպանցիկ անդրադարձած Վարդան Արևելցու «Հաւաքումն պատմութեան» երկի համապատասխան հաղորդումից

---

[1] **Ալիշան Ղ.**, *Շնորհալի եւ պարագայ իւր*, էջ 34:

[2] **Ալիշան Ղ.**, *Հայապատում. պատմիչք եւ պատմութիւնք հայոց*, Վենետիկ, 1901, էջ 349:

[3] **Dédéyan G.,** *Les Arméniens entre Grecs, Musulmans et Croisades*, vol. 1, p. 260.

կարելի է մակաբերել, որ կաթողիկոսը Կոստանդնուպոլիս մեկնել է Գեորգ Լոռեցու հայրապետական ձեռնադրությունից հետո, այսինքն՝ իր հրաժարականից կարճ ժամանակ անց: Սակայն մեզ զբաղեցնող մյուս սկզբնաղբյուրների, մասնավորապես, Վկայասերի հիշատակարանի համաձայն՝ այցը Կոստանդնուպոլիս կայացել է ոչ թե Գեորգ Լոռեցու ընտրությունից, այլ նրա աթոռանկությունից (1072 թ.) առնվազն մի քանի տարի անց: Վարդան Արևելցու հետևյալ տեղեկությունը. «...և ամ մի կալեալ զաթոռն ի Ծամնդաւ՝ թողու ի Գէորգ վարդապետն իւր Լօռեցի: Եւ ինքն անցեալ գնայ ի Կոստանդնուպօլիս»[1] հիմք ունենալով՝ Մաղաքիա Օրմանյանը Վկայասերի տևական ուղևորության մեկնարկը թվագրում է նրա կաթողիկոսական ընտրությանը հաջորդող տարով՝ 1067-ով. «Գրիգորի ճանապարհորդութեան ելնելուն եւ Գէորգ Լոռեցիի աթոռակցութեան թուականը կը ստիպուինք դնել 1067-ին, հիմնուելով Վարդանի **ամ մի միայն կալեալ զաթոռն, թողու**՝ ըսելուն»[2]: Նկատենք, որ Վարդան Արևելցու՝ Լոռեցու աթոռանկությանն ու Վկայասերի ուղևորությանը վերաբերող տեղեկությունները ներառված են ոչ թե մեկ, այլ երկու տարբեր նախադասություններում, ինչը նկատելիորեն նվազեցնում է այդ իրադարձությունների՝ իրար ժամանակագրորեն անմիջապես հաջորդելու հավանականությունը, առավել ևս, որ պատմիչի երկում նույն պարբերության մեջ ընդգրկված իրողությունները ոչ բոլոր դեպքերում են ժամանակային առումով հաջորդական: Վկայասերի ուղևորության մասին «Հաւաքումն պատմութեան» երկում առկա սեղմ հաղորդումն ընդարձակ ու նաև հավելյալ տեղեկություններով առկա է նույն հեղինակի՝ Պահլավունի կաթողիկոսներին նվիրված ներբողում: Ի տարբերություն «Հաւաքումն պատմութեան» երկի՝ ներբողում արձանագրված է, որ Վկայասերը հրաժարականից անմիջապես հետո այցելել է ոչ թե Կոստանդնուպոլիս, այլ գնացել Սև լեռան հոգևոր կենտրոններ, ապա հանգրվանել Միջագետքում՝ իր հոր կառուցած Տրուայի վանքում, և միայն դրանից հետո մեկնել Բյուզանդիայի մայրաքաղաք. «...եւ ի տեղի իւր թողու զԳէորգ վարդապետն իւր եւ ինքն զանխլաբար գնաց ի Սեաւ լեառն եւ անցանէ ի Միջագետս ի Տրուայ վանս, որ հաւր իւրոյ շինեալ էր եւ տայ ի դպրոցս զերկուս որդիսն մեծի իշխանին Ապիրատայ, որ էր որդի քեռ իւրոյ զնոսա անդ ի յուսումն տայ զԳրիգորիս եւ զՆերսէս:... Եւ ինքն... գնայր զերկայնաձիգ ճանապարհն հետի յիսուսաբար վաստակեալ ի թագաւորեալ քաղաքն Կոստանդնուպալիս»[3]: Այսինքն՝ Վարդան Արևելցին, հետևելով

---

[1] *Հաւաքումն պատմութեան Վարդանայ վարդապետի լուսաբանեալ*, Վենետիկ, 1862, էջ 102:

[2] **Օրմանեան Մ.**, *Ազգապատում*, հ. Ա, սյուն. 1496:

[3] **Վարդան Արևելցի**, *Ճառք, Ներբողեանք*, էջ 365–366: Ներբողի սույն հատվածում նշվում է, որ Վկայասերն իր զարմիկներ Գրիգորին ու Ներսեսին՝ ապագա կաթողիկոսներ Գրիգոր

ժամանակագրական բնույթի երկում իրադարձությունները հնարավորինս սեղմ շարադրելու սկզբունքին, «Հաւաքումն պատմութեան» երկում չի հիշատակել ներբողում առկա հավելյալ տեղեկությունը: Խնդրի լիարժեք պարզաբանմանն օգնում է այն, որ սկզբնաղբյուրները Վկայասերի՝ Կոստանդնուպոլիս այցելելը ներառում են կաթողիկոսի երկարատև ուղևորության շրջանակներում:

Մասնագիտական գրականության մեջ այս ուղևորության թվագրման ու երթուղու վերաբերյալ կարծիքները տարամիտվում են: Թվականներ հաղորդում են ընդամենը երկու աղբյուր, որոնցից մեկն Ուռհայեցու երկն է, իսկ մյուսը՝ Վկայասերի հիշատակարանը: Ինչպես Ուռհայեցին, այնպես էլ կաթողիկոսը նշում են միայն ուղևորության մեկնակի թվականը. առաջինը՝ Հայոց 523 (1074 թ.), երկրորդը՝ Փրկչական 1077 թ. և Հայոց՝ 525 (1076 թ.): Նշենք, որ այս հիշատակարանը չափազանց կարևոր է ոչ միայն ուղևորության թվագրման, այլև երթուղու ճշգրտման համար, քանի որ կաթողիկոսն ինքն է արձանագրում և՛ դրա թվականը, և՛ հանգրվանները. «Յամի վեց հազարերորդի հինգհարիւերորդի առաջներորդի արարածոց աշխարհի և ի հազարերորդի եւթանասներորդի եւթներորդի (1077) կենարարին մերո գալստեանն, և ըստ Խոսրովային թուոյ Հայկազանցս հինգհարիւերորդի քսաներորդի հինգերորդի (1076), ի թագաւորութեանն Միքայէլի Դուկի, և ի պատրիարգութեան Կոզմայի երկաբնակի, ես Գրիգորիս, որդի Գրիգորի Պալհաւունոյ..., ի սաստկացեալ սրոյ Սկիւթացւոցն հալածանաւք հասի ի **պայծառաշէն կայանս սրբոյն Կոստանդիանոսի**...: Եւ ընկալեալ սրտալիր ուրախութեամբ իբրև զտախտակսն նախամարգարէին, և մեծաւ տաժանմամբ հատեալ զհամատարածն **Լիբիա**[1] և Ասիական ծոցոյն, խնամաւք Հոգւոյն հասի ի բաժինս Սեմայ, ի ստորոտս **Տորոսի, ի հրեշտակաբնակ կայարան սրբոցն**»[2]: Կաթողիկոսի ուղևորությանը, մասնավորապես, դրա

Գ.-ին և Ներսես Դ. Շնորհալուն, կրթության է հանձնում Տրուայի վանքում, սակայն այս տեղեկությունը ժամանակագրորեն չի համապատասխանում կաթողիկոսի հրաժարականին ու Լոռեցու աթոռակցությանը, քանզի թե՛ Գրիգորը և թե՛ Ներսեսը 1060-ական թվականների վերջին դեռ ծնված չէին: Սա, իհարկե, չի հերքում Վարդան վարդապետի վկայության մնացյալ հատվածի հավաստիությունը, քանզի, ինչպես ստորև կտեսնենք, Վկայասերն իր երկարատև ուղևորությունը սկսել է 1070-ական թվականների կեսերին:

[1] Այս տեղանվամբ Վկայասերն արձանագրում է իր՝ Եգիպտոսում (Աֆրիկայում) եղած լինելը: Միջնադարի արաբ մատենագիրները Լիբիա կամ Լուբիա ասելով՝ նկատի են ունեցել Աֆրիկա մայրցամաքը: Միևնույն ժամանակ, այդ տեղանունով է հիշատակվում Եգիպտոսի արևմտյան նահանգներից մեկը (տե՛ս *Օտար աղբյուրները Հայաստանի և հայերի մասին*, 16, *Արաբական աղբյուրներ*, Գ, *Արաբ մատենագիրներ Թ–Ժ դարեր*, ներածությունը և բնագրից թարգմանությունները պատմական գիտությունների դոկտոր, պրոֆեսոր ***Արամ Տեր-Ղևոնդյանի***, Երևան, 2005, էջ 505, ծանոթ. 1: Աֆրիկայի Լիբիա անունը ծագում է անտիկ ժամանակներից:

[2] **Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ. Ե–ԺԲ դդ. էջ 108–109:**

թվագրմանն անդրադարձած Պողոս Անանյանը, հիմնվելով այս հիշատակարանի (1077 թ.) և Մատթեոս Ուռհայեցու (Հայոց 523=1074 թ.) հաղորդած թվական տվյալների վրա, կարծում է, որ հայրապետն այս քաղաքներ այցելել է ոչ թե նույն, այլ տարբեր ուղեգնացությունների ժամանակ, և որ առաջին երթուղին եղել է դեպի Հռոմ. «Այս յիշատակարանէն կը հետեւի որ Գրիգորիս Վկայասէր Կ. Պոլիս հասած է 1077 թուականին, Միքայէլ Տուկիծ կայսեր (1071-1078) եւ Կոսմա Պատրիարքի (1075-81) օրերուն եւ հոն գտած է սիրալիր ընդունելութիւն, քանի որ ուզած է ձեռնարկել թարգմանութիւններու: Ուստի նկատի առած Մ. Ուռհայեցիին ՇԺԷ (1068) թուականին յիշած Գրիգորիսի մտադրութիւնը դէպի Հռոմ երթալու եւ ՇԻԳ (1074) թուականին այդ ճամբորդութիւնը կատարած ըլլալուն, եւ այս յիշատակարանին մէջ ըսուած ճամբորդութիւնը դէպի Կ. Պոլիս 1077ին, թարգմանութեան համար, յայտնի կը տեսնուի թէ երկու տարբեր ատեններ եղած ճամբորդութիւններ են, որոնք պատմիչներու քով միացած են կամ մին անտեսուած է»[1]: Պողոս Անանյանի այս պնդման սկզբնաղբյուրային հիմքը Կիրակոս Գանձակեցու տեղեկությունն է այն մասին, թե Վկայասերը նախապես այցելել է Հռոմ, որտեղից Կոստանդնուպոլիս ուղևորվելիս նրա նավը, ենթարկվելով բեկման, կաթողիկոսին հասցրել է Եգիպտոս. «Եւ երթալ սրբոյ հայրապետին ի Հռոմ, մեծապէս պատուեցին զնա ազգն ֆռանկաց: Եւ կատարեալ զուխտ իւր, էլ ի նաւ գալ ի Կոստանդնուպօլիս թարգմանութեան աղագաւ: Եւ յարուցեալ բռնութիւն հողմոյ ի ծովուն և տարեալ զնաւն ընդ այլ ճանապարհ, հանէ զնոսա յԵգիպտոս»[2]: Այդ իսկ պատճառով, ըստ նույն հեղինակի, կաթողիկոսի այցը Բյուզանդիայի մայրաքաղաք որոշ ժամանակով հետաձգվել է, սակայն, ի վերջո, կայացել 1077 թ.[3]: Ի դեպ, Կիրակոս Գանձակեցին հետագա շարադրանքում չի արձանագրում Վկայասերի այցը Կոստանդնուպոլիս, ինչը կասկածի ենթակա չէ: Մեկ դիտարկում. Վկայասերի հիշատակարանից Պողոս Անանյանի կատարած մեջբերումը թերի է և ավարտվում է ուղևորության առաջին հանգրվանի՝ Կոստանդնուպոլսի հիշատակությամբ, մինչդեռ կաթողիկոսը հաջորդիվ ներկայացնում է երթուղու այլ կայաններ ևս, այդ թվում՝ Եգիպտոսը: Ակնհայտ է, որ հիշատակարանն ամբողջությամբ մեջբերելու դեպքում դժվար կլիներ ուղևորության մասին Վկայասերի և մյուս աղբյուրների տեղեկությունները երկու տարբեր ճանապարհորդությունների վերագրելը:

---

[1] **Անանեան Պ.**, «Գրիգորիս Վկայասէր եւ հայ հռոմէական յարաբերութիւնները», էջ 10:

[2] **Կիրակոս Գանձակեցի**, էջ 96:

[3] Պողոս Անանյանը թեև թվական չի նշում, սակայն, պարզ է, որ նա նկատի է ունեցել Վկայասերի հիշատակարանում արձանագրված 1077 թ., որն էլ ընդունում է որպես նրա երկրորդ՝ Կոստանդնուպոլիս կատարած ուղևորության տարեթիվ (**Անանեան Պ.**, «Գրիգորիս Վկայասէր եւ հայ հռոմէական յարաբերութիւնները», էջ 10–11):

Պողոս Անանյանը, որպես Վկայասերի՝ Հռոմ գնալու հավաստի փաստարկ, նշում է Ներսես Շնորհալու Վիպասանության՝ կաթողիկոսի ուխտագնացության մասին ավանդող հետևյալ հատվածը.

«Յերուսաղէմ քաղաքն երթեալ,
Ուր փրկութիւնն մեր ծագեալ,
Եւ ի սրբոց դիրս հասեալ,
Յոր վայր նոցա նահատակեալ:
Յարևմտականսն ժամանեալ,
Ուր ազգ Հայոց բազում իջեալ,
Անդ գնոսին լուսաւորեալ,
Եւ ի հաւատս հաստատեալ»[1]:

Նա կարծում է, որ «Յարևմտականսն» եզրույթի ներքո Շնորհալին նկատի է ունեցել Հռոմը, իսկ «սրբոց դիրս» ասելով՝ Պողոս և Պետրոս առաքյալների գերեզմանները: Եթե Պողոս Անանյանի նշած երթուղին հավաստի է, ապա ստացվում է, որ Վկայասերը «սրբոց դիրս» (ըստ նրա՝ Պողոս և Պետրոս առաքյալների գերեզմաններ) այցելել է «Յարևմտականսն» (ևս ըստ նրա՝ Հռոմ) գնալուց առաջ, ինչը, իհարկե, հնարավոր չէ: Սակայն դժվար է որոշակիորեն պարզել, թե աշխարհագրական ինչ տարածք է նկատի ունեցել Շնորհալին «Յարևմտականսն» եզրույթի տակ, ինչը պարտադրում է սահմանափակվել վերջնական հաստատման կարոտ դատողությունների շրջանակներում: Այսպես, Շնորհալու վարքագիրը, որը քաջատեղյակ էր Վիպասանությանը, «**Եւ ի սրբոց դիրս հասեալ,** // Յոր վայր նոցա նահատակեալ» բառակապակցության փոխարեն գրել է. «Գնայր ի սուրբ քաղաքն Երուսաղէմ, և երկիրպագանէր **սուրբ տեղեացն որ անդ**»: Թվում է՝ վարքագիրը «**սրբոց դիրս**» նույնացրել է Երուսաղեմի «**սուրբ տեղեաց**» հետ, սակայն գերեզման նշանակող «դիր»-ը և քաղաքի սուրբ վայրերը բոլորովին տարբեր են: Ի տարբերություն իր աղբյուրի՝ Վիպասանության, վարքագիրը նշում է, որ «Յարևմտականսն» ժամանելուց հետո Վկայասերը գնացել է Կոստանդնուպոլիս: Սա, անշուշտ, կարող է համարվել «Յարևմտականսն» Կոստանդնուպոլսից զատելու հիմք, բայց դժվար է պնդել, թե այն վերաբերում է Հռոմին: Բուն աղբյուրում՝ Վիպասանությունում, որպես Երուսաղեմին հաջորդած հանգրված նշված չէ Կոստանդնուպոլիսը, ուստի բացառելի չէ, որ Շնորհալին, «Յարևմտականսն» ասելով, նկատի է ունեցել հենց Բյուզանդիայի մայրաքաղաքը, առավել ևս, որ նույն աղբյուրի հաղորդմամբ՝ կաթողիկոսը «Յարևմտականսն» ժամանելուց հետո գնացել

---

[1] **Ներսէս Շնորհալի**, *Վիպասանութիւն*, Քննական բնագիրը պատրաստեց, ծանոթագրեց և առաջաբանը գրեց՝ **Մ. Մկրտչյան**, Երևան, 1981, էջ 117–118, **Անանեան Պ.**, «Գրիգորիս Վկայասէր եւ հայ հռոմէական յարաբերութիւնները», էջ 10–11:

է Եգիպտոս: Ինչպես տեսանք, որոշ աղբյուրների հաղորդմամբ՝ Վկայասերը Կոստանդնուպոլսից է գնացել Եգիպտոս: Բացի այդ, «Յարևմտականսն» որևէ հստակ երկրանուն չնշանակող եզրույթ է, որն աշխարհաբար թարգմանությամբ լինում է «արևմտյան կողմերում»: Տարակուսանք է հարուցում այն փաստը, որ վարքագիրը «զլանում» է հիշել Հռոմը, այն դեպքում, երբ հանվանե նշում է ուղեգնացության մյուս հանգրվանները՝ Երուսաղեմ, Կոստանդնուպոլիս և Եգիպտոս: Թվում է՝ հարցի պարզաբանմանը կարող է օգնել «Արևմուտք»-ում բազում հայերի գոյության, ինչպես նաև նրանց շրջանում Վկայասերի ջանքերով հավատի հաստատման մասին Շնորհալու տեղեկությունը: Սակայն նույն ժամանակ թե՛ Իտալիայում[1] և թե՛ Կոստանդնուպոլսում հայկական համայքների առկայությունն առավել բարդացնում է մեկի կամ մյուսի օգտին դատողություն անելու հնարավորությունը: Այդուհանդերձ, ենթադրությունն առ այն, որ Վիպասանության մեջ Շնորհալին, «Յարևմտականսն» ասելով, հավանաբար նկատի է ունեցել Կոստանդնուպոլիսը, կարող է հավանական համարվել Սմբատ Սպարապետի համապատասխան հաղորդմամբ: Այսպես, նրա «Տարեգրքի»՝ Վկայասերի ուղևորությանը վերաբերող տեղեկությունները գրեթե բառացիորեն քաղված են Ուռհայեցու Ժամանակագրությունից, սակայն ինչպես որոշ իրադարձությունների դեպքում, այնպես էլ այս դրվագում Սմբատ Սպարապետը կատարել է որոշակի հավելում, ինչը կարող է օգնել պարզելու Շնորհալու նշած աշխարհագրական «Յարևմտականսն» վայրի տեղորոշումը: Այսպես՝ Ուռհայեցին առանց մանրամասնելու արձանագրել է Վկայասերի՝ Կոստանդնուպոլսից Հռոմ գնալը. «...գնաց Տէր Գրիգորիս ի Կոստանդնուպօլիս և անդուստ ի Հռոմ»[2], մինչդեռ Սմբատ Սպարապետը, նույն տեղեկությունն իր երկ մուծելիս կատարել է հետևյալ հավելումը. «...գնաց տէր Գրիգորիս ի Կոստանդինուպօլիս, և **հաստատեաց զօրս եգիպտ անդ Հայս**, և անտի գնաց ի Հռոմ»[3]: Ընդգծված հատվածը հուշում է, որ այս հավելման աղբյուրը, հավանաբար, Շնորհալու «Վիպասանությունն» է. որտեղ «Յարևմտականսն» տեղանվանը վերաբերող քառատողում կարդում ենք.

«Յարևմտականսն ժամանեալ,
Ուր ազգ Հայոց բազում իջեալ,
Անդ զնոսին լուսաւորեալ,
Եւ ի հաւատս հաստատեալ»[4]:

---

[1] *Հայ գաղթաշխարհի պատմություն (Միջնադարից մինչև 1920-ական թթ.)*, հ. Երրորդ, *Եվրոպայի և Ամերիկայի հայկական գաղութներ*, Երևան, 2013, էջ 13-22:

[2] **Մատթէոս Ուռհայեցի**, էջ 211:

[3] **Սմբատ Սպարապետ**, *էջ 82:*

[4] **Ներսէս Շնորհալի**, *Վիպասանութիւն*, էջ 117–118, **Անանեան Պ.**, «Գրիգորիս Վկայասէր եւ հայ հռոմէական յարաբերութիւնները», էջ 10–11:

Այսինքն՝ Սմբատ Սպարապետը «Յարևմտականսն» եզրույթի տակ հասկացել է ոչ թե Հռոմը, այլ Կոստանդնուպոլիսը։

Հավատ հաստատել նշանակում է դարձի բերել, իսկ տվյալ պարագայում՝ վերադարձնել նախկին կրոնին կամ դավանությանը։ Այսինքն՝ «Արևմուտք»-ում գտնվող հայերը, որոնց Վկայասերն «**ի հաւատս հաստատէր**», հրաժարվել էին Հայոց եկեղեցու դավանությունից։ Իհարկե, ոչ առանց վերապահության, ենթադրելի է, որ Շնորհալին նկատի է ունեցել Կոստանդնուպոլսում ապրող այն հայերին, որոնք հարել էին քաղաքում հայտնված ոմն Նեղոսի աղանդին, առավել ևս, որ Վկայասերի կեցությունը Կոստանդնուպոլսում ժամանակային առումով համընկնում է այդ աղանդավորի գործունեությանը[1]։

Պաշտպանելով Վկայասերի՝ երկիցս ուղևորություն կատարած լինելու տեսակետը՝ խնդիրը մանրամասն քննած Անժելա Կապոյան-Կույումջյանն առաջարկում է երկու ճանապարհորդությունների բոլորովին այլ թվագրում։ Հիմք ընդունելով Վկայասերի հիշատակարանի տեղեկությունները՝ նա կարծում է, որ կաթողիկոսի առաջին ուղևորությունը կայացել է 1076-1077 թթ. և ընթացել է այնտեղ նշված երթուղով՝ Կոստանդնուպոլիս-Լիբիա (իմա՝ Եգիպտոս)-Սև լեռներ[2]։ Որպես երկրորդ ուղևորության թվագրման հիմք՝ Կապոյան-Կույումջյանը մատնանշում է Ալեքսանդրիայի պատրիարքության տարեգրության տեղեկությունը Վկայասերի քրոջ որդի Գրիգորի՝ 1087 թ. Եգիպտոս ժամանելու մասին[3]։ Նրան, ինչպես գիտենք, Վկայասերը Եգիպտոսում ձեռնադրել է տեղի հայերի հոգևոր առաջնորդ։ Այս աղբյուրը, սակայն, որևէ տեղեկություն չի հայտնում Վկայասերի՝ այդ ժամանակ Եգիպտոս այցելելու մասին։ Սակայն, ինչպես իրավացիորեն նկատել է Կապոյան-Կույումջյանը, կաթողիկոսի ուղևորության մասին ավանդող մյուս սկզբնաղբյուրները կասկած չեն թողնում, որ նա գնացել է Եգիպտոս։ Վերոգրյալը հիմք ընդունելով՝ նա թեականորեն կարծում է, որ Վկայասերը երկրորդ անգամ Եգիպտոս այցելել է 1076-1077 թթ. հետո և կա՛մ այդ երկրից գնացել է մինչ իր քրոջ

---

[1] Սակայն այս դեպքում էլ պետք է ի մտի ունենալ Իտալիայում պավլիկյան աղանդավորների գոյության փաստը (Հայ գաղթաշխարհի պատմություն (Միջնադարից մինչև 1920-ական թթ.), հ. Երրորդ, Եվրոպայի և Ամերիկայի հայկական գաղութներ, էջ 10-11, 18)։

[2] **Kapoian-Kouyumjian A.,** “Le catholicos Gregoire II le Martyrophile (Vkayaser)”, pp. 319–320.

[3] *History of the Patriarchs of the Egyptian Church*, vol. II, part III, *Christodoulus-Michael (A.D. 1046-1102)*, traslated and annotated by **Aziz Suryal Atiya**, **Yassa ‘Abd al-Masih & O.H.E. Burmester**, Cair, 1959, p. 345-346 (այսուհետև՝ *History of the Patriarchs of the Egyptian Church*)։

որդու ժամանելը, կա՛մ դրանից հետո[1]*։ Սակայն հիմնվելով Ներսես Շնորհալու վարքագրի տեղեկությունների վրա՝ Անժելա Կապոյան-Կույումջյանը կարծում է, որ Վկայասերի՝ քրոջ որդու ժամանումից առաջ Եգիպտոսից գնալը հավանական չէ*[2]*։*

Հաջորդ ուսումնասիրողը, որը համերաշխ է Վկայասերի՝ երկիցս ուղևորություն կատարելու տեսակետին, Ժերար Դեդեյանն է։ Նա այդ խնդիրը մանրամասն ու համակողմանի քննել է իր "Les Arméniens entre Grecs, Musulmans et Croisades" *արժեքավոր աշխատության առաջին հատորում։ Ժերար Դեդեյանը, հիմնվելով Ուռհայեցու հաղորդման վրա, կաթողիկոսի առաջին ուղևորությունը թվագրում է* ***1073-1074****-ով*[3]*։ Նա և համոզված է, որ Ուռհայեցու ժամանակագրության ու Վկայասերի հիշատակարանի տեղեկությունները վերաբերում են կաթողիկոսի ձեռնարկած տարբեր ուղևորությունների. այսպես՝ հայրապետի առաջին այցը Բյուզանդիայի մայրաքաղաք և Եգիպտոս Ժ. Դեդեյանը թվագրում է համապատասխանաբար՝* ***1073-1074*** *և* ***1074*** *կամ* ***1075*** *թվականներով, իսկ երկրորդը, հիմք ընդունելով Վկայասերի հիշատակարանը,* ***1077****-ով*[4]*։ Նա կարծում է, որ Վկայասերը երկու անգամ է այցելել ինչպես Կոստանդնուպոլիս, այնպես էլ Եգիպտոս*[5]*։*

Ինչպես ստորև կտեսնենք, Ուռհայեցու նշած թվականի հետ համադրելի է հիշատակարանում արձանագրված ոչ թե ***1077****, այլ* ***1076*** *թ.։ Եթե ընդունելու լինենք, որ Ուռհայեցու և Վկայասերի հիշատակարանի տեղեկությունները վերաբերում են վերջինիս ձեռնարկած երկու տարբեր ուղևորությունների, ապա ստիպված կլինենք արձանագրել, որ կաթողիկոսն ընդամենը մեկ տարվա ընդմիջմամբ ձեռնարկել է տևական ժամանակ պահանջող երկու երկարաձիգ ուղևորություն, որոնցից առաջինի հանգրվաններ՝ Կոստանդնուպոլիս-Հռոմ-Եգիպտոս, այցելել է մեկ տարվա ընթացքում։ Եթե այս ամենին գումարենք նաև այն հավաստիացումը, որ Վկայասերն ընդգրկվել է Կոստանդնուպոլսից Հռոմ մեկնած բյուզանդական պատվիրակության կազմում և մասնակցել վերջինիս ու Հռոմի պապի միջև կայացած բանակցություններին, ապա կաթողիկոսի ուղևորությունների այս թվագրումը դառնում է խիստ անհավանական։*

---

[1] **Kapoian-Kouyumjian A.**, "Le catholicos Gregoire II le Martyrophile (Vkayaser)", pp. 319–320.։

[2] Նույն տեղում, էջ 320։

[3] **Dédéyan G.**, *Les Arméniens entre Grecs, Musulmans et Croisades*, vol. 1, p. 261։ Ուղևորությունը 1074-ով է թվագրում նաև Կլոդ Մութաֆյանը (**Մութաֆյան Կ.**, *Կիլիկիան կայսրությունների խաչմերուկում*, Երևան, 2001, էջ 369, տե՛ս նաև **A. Kapoian-Kouyumjian**, "Le catholicos Gregoire II le Martyrophile (Vkayaser)", p. 315)։

[4] **Dédéyan G.**, *Les Arméniens entre Grecs, Musulmans et Croisades*, vol. 1, p. 261։

[5] **Նույն տեղում,** էջ 247։

Ուղեգնացության երթուղու ճշգրտման տեսանկյունից չափազանց կարևոր է, որ այդ մասին ավանդող աղբյուրներն Արևմուտքի ու Արևելքի քրիստոնեական սրբատեղիներ կաթողիկոսի կատարած այցելությունները չեն հիշում երկու ուղևորության շրջանակներում[1]: Այդ աղբյուրներից որևէ մեկը, այդ թվում՝ Վկայասերի հիշատակարանը, ակնարկ անգամ չեն անում կրկնակ ուղևորությունների մասին: Ճանապարհորդության թվագրման ու Վկայասերի՝ Հռոմ այցելելու հարցը քննելիս կաթողիկոսի վերոբերյալ հիշատակարանն ըստ ամենայնի չի արժևորվել: Առաջ անցնելով նշենք, որ վերջինիս հիշատակարանի թվական տվյալները, առաջին հայացքից տարբեր լինելով, գրեթե չեն հակասում Ուռհայեցու արձանագրած թվագրմանը: Այսպես՝ Վկայասերի ուղևորությունը դնելով Հայոց ՇԻԳ թվականի (3 մարտի 1074 թ. – 2 մարտի 1075 թ.) տակ՝ պատմիչը չի հստակեցնում, թե տարվա որ հատվածում է այն սկսվել: Սա ամենևին չի պարտադրում այն անպայմանորեն թվագրել 1074-ով և ոչ թե՝ 1075-ով, առավել ևս, որ 1074 թ. մասին ստույգ ցուցում չկա: Այսինքն՝ ուղևորության սկիզբը 1075-ով թվագրելը նույնքան հիմնավոր է, որքան 1074-ով: Ուռհայեցու ժամանակագրության տարեթվերը դրված են Հայոց թվականով, այդ իսկ պատճառով ուղևորության վերաբերյալ նրա հաղորդած Հայոց ՇԻԳ թվականի (3 մարտի 1074 թ. – 2 մարտի 1075 թ.) հետ պետք է համադրել հիշատակարանում նշված ոչ թե Փրկչական՝ 1077, որով տարբերություն կլինի երեք տարի, այլ Հայոց 525 թվականը, այսինքն՝ 1076, առավել ևս, որ Վկայասերը երկուսն էլ հստակ առանձնացնում է: Փրկչական ու Հայոց թվականների միջև, որպես կանոն, կա երկու տարվա տարբերություն (Փրկչական 1077 =Հայոց 1075): Սակայն հիշատակարանում Վկայասերը հստակ նշում է, որ ուղևորությունը ձեռնարկել է Հայոց 1076 թ.: Տոմարագետ Ռաֆիկ Վարդանյանը գտնում է, որ Ուռհայեցու հաղորդած տարեթվերին արդի թվագրությամբ թվանշելիս պետք է գումարել ոչ թե 551, այլ 552[2], այսինքն՝ պատմիչի նշած ՇԻԳ թվականը կլինի 1075: Հիշատակարանում նշված է, որ Վկայասերը Կոստանդնուպոլիս հասել է Կոմաս պատրիարքի աթոռակալման (1075–1081) ժամանակ: 1075 թ. հուշում է, որ կաթողիկոսն իր ուղևորությունը (իսկ նրա առաջին հանգրվանն ըստ հիշատակարանի՝ Կոստանդնուպոլիսն էր) չէր կարող սկսած լիներ այդ թվականից առաջ, քանզի Կիլիկիայի մերձակա երկրամասերից Բյուզանդիայի մայրաքաղաք հասնելու համար դժվար թե տարուց ավելի ժամանակ պահանջվեր: Այս դեպքում արդեն ժամանակագրության և հիշատակարանի՝ ուղևորութ-

---

[1] **Մատթեոս Ուռհայեցի**, էջ 211, *Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ. Ե–ԺԲ դդ.*, էջ 108-109, *Յիշատակարանք ձեռագրաց*, հ. Ա., սյուն. 420, **Ներսես Շնորհալի**, *Վիպասանութիւն*, էջ 117–121, *Սրբոյն Ներսեսի Շնորհալւոյ Պատմութիւն վարուց*, էջ 20–29 և այլն:

[2] **Վարդանյան Ռ.**, *Հայոց տոնացույցը (4-18-րդ դարեր)*, Երևան, 1999, էջ 562:

յան մեկնարկին վերաբերող թվական տվյալները գրեթե համընկնում են: Միևնույն ժամանակ, եթե ընդունենք, որ ստույգ է Ուռհայեցու առաջարկած թվականին ոչ թե 552, այլ 551 գումարելը, այդ դեպքում անգամ տարբերությունն ընդամենը մեկ տարի է, ինչը ևս անտարակույս է դարձնում, որ թե՛ Ուռհայեցին և թե՛ Վկայասերը խոսում են նույն ուղևորության մասին, որը տեղի է ունեցել 1075 կամ, որ առավել հավանական է՝ 1076 թ.:

Պետք է նկատի ունենալ, որ Վկայասերի հիշատակարանում նշված թվականը՝ 1076, Կոստանդնուպոլիս հասնելու տարեթիվն է, իսկ թե երբ է կաթողիկոսը վերադարձել Կիլիկիա, այդ աղբյուրում արձանագրված չէ: Նույնը վերաբերում է նաև Ուռհայեցու հայտնած թվականին, որը ոչ թե ուղեգնացության ամբողջ ընթացքի, այլ միայն դրա սկզբի տարեթիվն է: Նրա ժամանակագրության մեջ հերթական թվականի ներքո շարադրված ոչ բոլոր իրադարձություններն են, որ տեղի են ունեցել տվյալ տարվա ընթացքում: Այսպես, 1072 թ. տակ արձանագրելով Գեորգ Լոռեցու աթոռանկությունը, Ուռհայեցին գրում է, որ «Գէորգն վիրաւորեալ գնաց ի Տարսոն քաղաքն և անդ մեռաւ»[1]: Սա ամենևին չի նշանակում, որ Լոռեցին նույն թվականին է մահացել, քանի որ, ինչպես որոշակի նշված է Վկայասերի՝ խնդրո առարկա հիշատակարանում, նա 1076 թ. տակավին ողջ էր:

Հիշտակարանի տեղեկությունն առ այն, որ Վկայասերը Կոստանդնուպոլսում գտել է Հովհան Ոսկեբերանի երկն ու թարգմանելու համար հանձնել Կիրակոսին, հուշում է, որ այս հաղորդումը վերաբերում է կաթողիկոսի այն ուղևորությանը, որի գլխավոր նպատակը Բյուզանդիայի մայրաքաղաքում թարգմանություններ կատարելն էր, ինչի մասին վկայված է ուղեգնացությանը լավատեղյակ սկզբնաղբյուրներում: Սակայն միևնույն ժամանակ պետք է արձանագրել, որ այն չափազանց «ժլատ» է մանրամասներ հաղորդելու տեսանկյունից: Հիշատակարանն այն տպավորությունն է թողնում, որ Վկայասերը Կոստանդնուպոլսից հետո է գնացել Լիբիա (իմա՝ Եգիպտոս), ինչը, սակայն, չի հաստատվում ստորև ներկայացվող քննությամբ: Չպետք է մոռանալ նաև, որ այն խիստ համառոտ և ընդհանրական տեղեկություններ է հաղորդում ուղևորության մասին, ուստի կարող էր զերծ մնալ դրա դրվագները հանգամանորեն ներկայացնելուց:

Կիրակոս Գանձակեցու հաղորդումը

Կիրակոս Գանձակեցու աշխատությունը, ընդգրկված լինելով Վկայասերի՝ Հռոմ գնացած լինելը փաստող սկզբնաղբյուրների շարքում, ուղևորության

[1] **Մատթէոս Ուռհայեցի**, էջ 206:

բոլորովին այլ երթուղի է արձանագրել, քան այդ խմբի մյուս երկերը։ Ի տարբերություն Ուռհայեցու՝ նրան հետևող Սմբատ Սպարապետի ու «Յիշատակ սուրբ հայրապետացն Գրիգորիսեանցն և Պետրոսեանցն» հայսմավուրքյան վարքի նշած երթուղու՝ Կոստանդնուպոլիս-Հռոմ-Եգիպտոս-Դարույնք բերդ, Կիրակոս Գանձակեցին հիշում է ուղևորության միայն երկու հանգրվան՝ Հռոմ-Եգիպտոս։ Հայտնի է, որ Գանձակեցին ծանոթ է եղել Մատթեոս Ուռհայեցու «Ժամանակագրությանը», սակայն նրա շարադրանքից ակնհայտ է, որ կաթողիկոսի ուղեգնացությունը ներկայացնելիս պատմիչն օգտվել է մեկ այլ աղբյուրից, ըստ որի՝ Վկայասերը Եգիպտոսում հայտնվել է նավաբեկության հետևանքով[1]։ Այս երկերի համապատասխան հատվածների համեմատությունից պարզվում է, որ հայրապետական իշխանությունից Վկայասերի հրաժարվելն ուխտագնացությամբ պայմանավորելու մասին տեղեկությունը Գանձակեցին քաղել է Ուռհայեցու երկից։ Հիշենք, որ հայոց ազատանուն կաթողիկոսը հավաստիացրել էր, թե նպատակ ունի այցելել Հռոմի և Եգիպտոսի քրիստոնեական սրբատեղիներ։ Սակայն, ի տարբերություն իր աղբյուրի, Գանձակեցին այդ հանգրվաններից արձանագրել է միայն Հռոմը։ Խնդրի պարզաբանումը կապված է նավաբեկության փաստին Ուռհայեցու անտեղյակ լինելու հետ։ Դատելով հրաժարականի իր ավանդած դրվագից՝ Ուռհայեցին տեղյակ էր ինչպես կաթողիկոսի՝ Հռոմ և Եգիպտոս այցելելու մտադրությանը, այնպես էլ նրա՝ Կոստանդնուպոլսում եղած լինելուն։ Այսինքն՝ նա նախապես իրազեկ էր ուղևորության կայանների մասին (ըստ Ուռհայեցու՝ Կոստանդնուպոլիս-Հռոմ-Եգիպտոս), սակայն անտեղյակ՝ նավաբեկությանը, ուստի և համոզված գրում է, որ կաթողիկոսն անպայմանորեն գնացել է Հռոմ, ապա՝ Եգիպտոս։ Բ. խմբի միակ աղբյուրը, որտեղ արձանագրված է թե՛ կաթողիկոսի այցելությունը Հռոմ ու Եգիպտոս, թե՛ նավաբեկությունը, Կիրակոս Գանձակեցու երկն է։ Վերջինս, համոզված լինելով, որ Վկայասերը Եգիպտոսում հայտնվել է նավաբեկության հետևանքով, կաթողիկոսի հրաժարականի դրվագը ներկայացնելիս չի նշել այնտեղ այցելելու նրա ցանկությունը[2]։

Կիրակոս Գանձակեցին, ի տարբերություն նավաբեկությանը տեղյակ մյուս հեղինակների, այդ մասին հիշում է ոչ թե Վկայասերի՝ Կոստանդնուպոլսից Հռոմ գնալը նշելիս, այլ հակառակը՝ այդպիսով արձանագրելով, որ կաթողիկոսը չի հասել Բյուզանդիայի մայրաքաղաք, քանզի հետագա շարադրանքում այդ մասին որևէ տեղեկություն չի հայտնում։ Գանձակեցու այս փաստարկումը

---

[1] Ուղևորությանը տեղյակ որոշ սկզբնաղբյուրների համաձայն՝ նավաբեկության է ենթարկվել ոչ թե Վկայասերի, այլ նրա քրոջ որդի Գրիգորի նավը: Այս խնդրի առավել մանրամասն կանդրադառնանք կաթողիկոսի՝ Եգիպտոս գնալու հարցը քննելիս:

[2] **Կիրակոս Գանձակեցի**, էջ 95:

չի հաստատվում որևէ սկզբնաղբյուրով, իսկ Բյուզանդիայի մայրաքաղաքում Վկայասերի եղած լինելն աներկբա իրողություն է:

Ուղևորության վերաբերյալ Կիրակոս Գանձակեցու վկայությունը պարունակում է մի տեղեկություն, որին հանդիպում ենք նաև **Ա.** *խմբի սկզբնաղբյուրներից Վարդան Արևելցու «Ներբող»-ում: Երկու պատմիչների հաղորդմամբ՝ Եգիպտոսում, որտեղ երկար ժամանակ երաշտ էր, Վկայասերի աղոթքի (այս դեպքում՝ այցի) ազդեցությամբ անձրև է տեղացել: Այս համընկնումը հիմք է տալիս պնդելու, որ աշակերտակից պատմիչներն օգտվել են նույն աղբյուրից (բացառելի չէ, որ դա եղել է Կիրակոս Գանձակեցու և Վարդան Արևելցու ուսուցիչ Վանական վարդապետի ցարդ անհայտ երկը): Սակայն ի տարբերություն Գանձակեցու երկի, Վարդան Արևելցու «Ներբող»-ում նշված է Վկայասերի ուղևորության միանգամայն այլ երթուղի՝ Կոստանդնուպոլիս-Եգիպտոս-Երուսաղեմ-Կարմիր վանք և, որ ամենակարևորն է՝ արձանագրված չէ հայրապետի այցը Հռոմ: Իհարկե, կարելի է ենթադրել, որ կա՛մ նրանց օգտագործած աղբյուրում տեղեկություններ չեն եղել ուղևորության հանգրվանների մասին, կա՛մ Գանձակեցին կամայականորեն փոխել, կա՛մ էլ շփոթել է կաթողիկոսի ճանապարհորդության առաջին կայանը: ԺԲ. դարով թվագրվող հիշատակարանային մի վկայություն, որտեղ արձանագրված է Վկայասերի այցելության ժամանակ Եգիպտոսում տեղացած անձրևի մասին, պարտադրում է կարծել, որ առավել հավանական է սույն վարկածի երկրորդ հատվածը, այն է՝ Կիրակոս Գանձակեցին շփոթել է Վկայասերի ուղևորության առաջին հանգրվանը. «...Տէր Գրիգորիս Վկայասէրն, որ զՆերբողեանն թարգմանեաց ի Կոստանդնուպաւլիս եւ որով նաւեալ յԱղեքսանդրիա էած անձրեւ մեծահրաշ»[1], — կարդում ենք սույն հիշատակարանում: Նկատենք, որ այս քաղվածքում Կոստանդնուպոլսում թարգմանություններ կատարելն ու այնտեղից Ալեքսանդրիա մեկնելը վերագրված են Գրիգոր Գ. Պահլավունուն (1113-1166)՝ Փոքր Վկայասերին, սակայն, պարզ է, որ տեղեկության հեղինակը նրան շփոթել է Գրիգոր Բ. Վկայասերի հետ, քանզի հայտնի է, որ Գրիգոր Գ. չի այցելել Կոստանդնուպոլիս և Եգիպտոս: Քննվող խնդրի տեսանկյունից կարևոր է այն, որ այս վկայության մեջ արձանագրված է ոչ միայն Վկայասերի՝ Եգիպտոսում եղած ժամանակ անձրև տեղալը, այլ նաև կաթողիկոսի՝ ոչ թե Հռոմից (ինչպես նշում է Կիրակոս Գանձակեցին), այլ Կոստանդնուպոլսից Ալեքսանդրիա մեկնելը: Այսինքն՝ Գանձակեցու և Վարդան Արևելցու օգտագործած աղբյուրում որպես Եգիպտոսին նախորդած հանգրվան, ամենայն հավանականությամբ, նշված է եղել Կոստանդնուպոլիսը: Նույն փաստարկմամբ նշելի է նաև ԺԳ.*

---

[1] *Ցուցակ հայերէն ձեռագրաց մատենադարանին Մխիթարեանց ի Վիեննա*, հ. Ա., էջ 751, Ցիշատակարանք ձեռագրաց, հ. Ա., սյուն. 306:

դարի Անանուն հեղինակի՝ վերը քաղվածաբար ներկայացված հաղորդումը, որտեղ ևս արձանագրված է ինչպես Վկայասերի այցելության ժամանակ Եգիպտոսում անձրև տեղալը, այնպես էլ կաթողիկոսի՝ Կոստանդնուպոլսից այդ երկիր գնալը[1]:

Գանձակեցու հաղորդումներից հստակ երևում է, որ ուղևորության վերաբերյալ նրա տեղեկությունները խիստ մակերեսային են: Բացի այն, որ նա այդպես էլ չի հիշատակում Վկայասերի՝ Կոստանդնուպոլիս գնալու փաստը, այլև արձանագրում է, որ կաթողիկոսը մինչև կյանքի վերջը մնացել է Եգիպտոսում՝ այնտեղ կնքելով իր մահկանացուն. «Եւ յայնմ օրէ եղև աթոռն Աղէքսանդրիոյ հնազանդ աթոռոյ սրբոյն Գրիգորի. և անդ եկաց և վախճանեցաւ սուրբն ի փառս աստուծոյ գովութեամբ»[2]: Գանձակեցին տեղյակ է, որ Վկայասերն ուղևորությունը ձեռնարկելիս ունեցել է թարգմանություններ կատարելու համար Կոստանդնուպոլիս գնալու նպատակ. Հռոմում իր ուխտը կատարելուց հետո Վկայասերը «ել ի նաւ գալ ի Կոստանդնուպօլիս թարգմանութեան աղագաւ»[3], – գրում է պատմիչը: Այսինքն՝ նա ևս գիտեր, որ Վկայասերի այցը Կոստանդնուպոլիս պետք է կայանար այդ նույն ուղևորության շրջանակներում: Գանձակեցին Ուռհայեցու երկից տեղյակ էր Վկայասերի՝ Հռոմ ուխտագնացություն կատարելու ցանկության մասին, սակայն նա, ի տարբերություն իր աղբյուրի հեղինակի, նաև իրազեկ է, որ ուղևորության առաջին հանգրվանից հետո կաթողիկոսի նավը ենթարկվել է բեկման, ինչի հետևանքով էլ հայտնվել է Եգիպտոսում: Ուղեգնացության գլխավոր շարժառիթն ուխտագնացությունը համարելով՝ Գանձակեցին, որպես դրա առաջին հանգրվան՝ ընտրել է Հռոմը, որից հետո, արձանագրելով նավաբեկության փաստը, ստիպված նշել, որ կաթողիկոսն այդպես էլ չի հասել Կոստանդնուպոլիս: Ուշագրավն այն է, որ նավաբեկությանն իրազեկ աղբյուրները միաբերան հաստատում են, որ Վկայասերի (կամ՝ նրա քրոջ որդու) նավը ճանապարհից շեղվել է ոչ թե Հռոմից, այլ Կոստանդնուպոլսից դուրս գալուց հետո: Եթե Գանձակեցին որևէ ակնարկ աներ կաթողիկոսի՝ Բյուզանդիայի մայրաքաղաք գնալու երկրորդ փորձի մասին և նրա կյանքն ավարտված չհամարեր Եգիպտոսում, գուցե կարելի կլիներ հակադրվել մնացյալ աղբյուրների վկայություններին և պնդել, որ բացառելի չէ Վկայասերի՝ երկիցս տևական ուղևորություն կատարելը: Նկատենք, որ պատմիչը չի հիշատակում նաև Վկայասերի քրոջ որդի Գրիգորի՝ Եգիպտոսի հայոց հոգևոր առաջնորդ կարգվելու մասին: Վերոգրյալի հաշվառմամբ՝ մնում է կարծել, որ Կիրակոս Գանձակեցին, տուրք տալով հրաժարականի ժամանակ

[1] **Տէր-Պետրոսյան Լ.**, *Խաչակիրները եւ հայերը*, հ. Բ, էջ 511:
[2] **Կիրակոս Գանձակեցի**, էջ 98:
[3] Նույն տեղում, էջ 96:

Վկայասերի ներկայացրած պատճառաբանությանը, այն է՝ ուխտագնացություն կատարել Հռոմ և Եգիպտոս, ուղևորության առաջին հանգրվանը Կոստանդնուպոլսի փոխարեն համարել է Հռոմը։ Մատթեոս Ուռհայեցին, որից էլ Գանձակեցին քաղել է Վկայասերի՝ Հռոմ գնալու մասին տեղեկությունը, կաթողիկոսի ուղևորությունը պայմանավորել է ոչ թե Կոստանդնուպոլսում թարգմանություններ կատարելու նպատակադրումով, այլ քրիստոնեական սրբատեղիներ այցելելու ցանկությամբ[1]։ Սակայն հետաքրքրական է, որ նա որպես ուղևորության առաջին հանգրվան՝ նշել է ոչ թե Հռոմը, այլ Կոստանդնուպոլիսը, ինչը նշանակում է, որ դրա գլխավոր շարժառիթը եղել է թարգմանություններ կատարելու և եկեղեցական մատյաններ ընդօրինակելու նպատակով Բյուզանդիայի մայրաքաղաք այցելելը։

Ինչպես դիպուկ նկատել է ֆրանսիացի հայագետ Ժոզեֆ Լորանը, աղբյուրները տեղյակ չեն Վկայասերի՝ Հռոմ կատարած այցի որևէ մանրամասնության։ Դիտելի է, որ կաթողիկոսին Եգիպտոսում ցույց տրված պատշաճ հյուրընկալությունն Ուռհայեցին համեմատում է բյուզանդական կայսրից ստացած ընդունելության հետ՝ դարձյալ որևէ տեղեկություն չհայտնելով Հռոմում Վկայասերին ցուցաբերած վերաբերմունքի մասին, մինչդեռ, եթե հավատալու լինենք Կիրակոս Գանձակեցուն, այնտեղ Հայոց եկեղեցու առաջնորդին «մեծապէս պատուեցին... ազգն ֆռանկաց»։

Նկատենք նաև, որ Գանձակեցու նշած երթուղին՝ Հռոմ-Կոստանդնուպոլիս-Եգիպտոս (ըստ պատմիչի՝ Վկայասերի նավը երթուղու վերջին հանգրվան հասել է նավաբեկության հետևանքով) տրամաբանական չէ թեկուզ այն պատճառով, որ Վկայասերը դժվար թե շրջանցեր իր ճանապարհին (թե՛ ցամաքային և թե՛ ծովային) ընկած առաջին կայանը (Կոստանդնուպոլիսը)։ Երթուղին արդյունավետ օգտագործելու տեսանկյունից անտրամաբանական է նախ գնալ Հռոմ, ապա նույն ճանապարհով վերադառնալ Կոստանդնուպոլիս։ Վերն արված քննությունը հիմք է տալիս Գանձակեցու տեղեկություններն օգտագործել խիստ վերապահումով։

Կոստանդնուպոլսին հաջորդած հանգրվանը

Ինչպես Հռոմ, այնպես էլ Եգիպտոս Վկայասերի այցելելու վերաբերյալ թե՛ սկզբնաղբյուրներում և թե՛ մասնագիտական գրականության մեջ տարամետ կարծիքներ կան։ Այդ մասին պատմող աղբյուրները բաժանվում են երեք խմբի։

---

[1] Թեև, դատելով հայրապետի մահվան մասին Ուռհայեցու վկայությունից, նա տեղյակ էր Վկայասերի կատարած թարգմանություններին։

Այսպես՝ Ուռհայեցու և Սմբատ Սպարապետի երկերում, ինչպես նաև «Յիշատակ սուրբ հայրապետացն Գրիգորեսեանցն և Պետրոսի» հայսմավուրքյան վարքի մեջ, առանց որևէ մանրամասնության (նկատի ունենք նաև նավաբեկության դրվագը) արձանագրված է կաթողիկոսի՝ Կոստանդնուպոլսից Հռոմ, այնտեղից էլ՝ Եգիպտոս գնալը: Այս խմբում կարելի է ընդգրկել նաև Շնորհալու «Վիպասանութիւն»-ը, որտեղ ևս չի խոսվում Վկայասերի՝ նավաբեկության հետևանքով Եգիպտոս հասնելու մասին: Շնորհալին այդ երկիրը հիշում է որպես ուղևորության հերթական կայան[1]:

Նավաբեկությանը տեղյակ մատենագիրներն իրենց հերթին տարակարծիք են Կոստանդնուպոլսին հաջորդած հանգրվանի հարցում: Կիրակոս Գանձակեցին և Վարդան Արևելցին համոզված են, որ կործանվել է Վկայասերի, իսկ մյուսների հաղորդմամբ՝ նրա քրոջ որդի Գրիգորի նավը: Շնորհալու վարքագրի հաղորդմամբ՝ մտավախություն ունենալով, որ բյուզանդական իշխանությունները չեն թույլատրի Կոստանդնուպոլսից դուրս բերել այնտեղ ընդօրինակված մատյաններն ու կատարված թարգմանությունները, Վկայասերն իր քրոջ որդուն հանձնարարում է մեկնելուց մի քանի օր առաջ դրանք Բյուզանդիայի մայրաքաղաքից փոխադրել Կիլիկիա: Նույն աղբյուրի հաղորդմամբ՝ Կոստանդնուպոլսից դուրս եկած Գրիգորի նավը, ենթարկվելով բեկման, հայտնվում է Եգիպտոսում: Վկայասերը, քրոջ որդու մեկնումից մի քանի օր անց հրաժեշտ տալով կայսրին ու պատրիարքին, վերադառնում է Կիլիկիա, որտեղ, սակայն, չի գտնում Գրիգորին: Այնուհետև վերջինս նամակ է ուղարկում Վկայասերին՝ խնդրելով շտապ հասնել Եգիպտոս: Կաթողիկոսը, իհարկե, չափազանց մտահոգ թարգմանությունների ճակատագրով, ճանապարհ է ընկնում դեպի այդ երկիր: Շնորհալու վարքագրի տեղեկություններն առ այն, որ նախապես Եգիպտոս է գնացել Վկայասերի քրոջ որդին, հաստատվում են իրարից անկախ և տարբեր մանրամասներ պարունակող այլ աղբյուրներով: Այսպես՝ Պահլավունի կաթողիկոսների հայսմավուրքյան վարքի (խմբ. Կիրակոս Արևելցի) համաձայն՝ թարգմանությունները փոխադրող նավն ուժգին փոթորկի հետևանքով Կոստանդնուպոլսից Եգիպտոս է հասցրել Վկայասերի քրոջ որդուն. «...և իբրև կատարեաց զգործն, յոր երթեալն էր եւ զգիրսն թարգմանեալսն յազգականն իւր և ի հոմանունն Գրիգոր յառաջ, քան զնա երթալ յաշխարհն Գերմանիկոյ՝ առ իշխանն Վասիլ: Եւ նաւարկեալ նորա գալ ուժգնակի հողմոյ հնչել տարաւ զնոսա յԵգիպտոս և ելեալ ի ցամաք՝ խալիփայն Տաճկացն, յԵգիպտոս մեծարանաւք պատուեաց զեպիսկոպոսն Գրիգոր և ոչ ետ նմա դառնալ ի տուն իւր առ կաթողիկոսն: Եւ եկեալ կաթողիկոսին ի տեղի իւր // և լուեալ, թէ յԵգիպտոս է եպիսկոպոսն Գրիգոր գնաց յԵրուսաղէմ

[1] **Ներսէս Շնորհալի**, *Վիպասանութիւն*, էջ 118:

և անտի էջ յԵգիպտոս, և ձեռնադրեաց զնա անդ կաթողիկոս, և նա բազմացոյց զքրիստոնեայսն, որ անդ հովուելով զնոսա՝ ըստ կամաց Աստուծոյ:

Եւ տէրն Գրիգորիս, առեալ զթարգմանեալ գիրսն, եկն ի տեղի իւր՝ ի Քեսուն և ի Կարմիր վանքն»[1]*: Այս աղբյուրը ևս հավաստում է, որ Վկայասերն իր քրոջ որդու՝ Եգիպտոսում հայտնվելու մասին տեղեկացել է Կոստանդնուպոլսից վերադառնալուց հետո: Այն, որ ոչ թե Վկայասերը, այլ նրա քրոջ որդին է նախապես գնացել Եգիպտոս, հաստատվում է նաև Ալեքսանդրիայի պատրիարքության տարեգրության տեղեկություններով, որոնք, շարադրված լինելով ժամանակակցի և ականատեսի լավատեղյակությամբ, չափազանց կարևոր են սույն խնդրի քննության տեսանկյունից*[2]*: Ինչպես վերը նշվել է, այդ աղբյուրի հաղորդմամբ՝ 1087 թ. Եգիպտոս է ժամանում մի նավ, որում գտնվող ոմն Գրիգոր տեղացիներին հայտնում է, թե ինքը հայրապետական իշխանությունից հրաժարված Հայոց կաթողիկոսի քրոջ որդին է: Աներկբա է, որ խոսքը Վկայասերի քրոջ որդի Գրիգորի մասին է: Մեզ զբաղեցնող խնդրի տեսանկյունից առավել հետաքրքրական է այս աղբյուրի մեկ այլ տեղեկություն այն մասին, որ Հայոց կաթողիկոսի քրոջ որդին և նրան ուղեկցողներն Ալեքսանդրիա էին եկել Կոստանդնուպոլսից*[3]*, ինչն ավելորդ անգամ հաստատում է, որ պատրիարքության տարեգրության և Շնորհալու «Վարք»-ի տեղեկությունները վերաբերում են Վկայասերի մեկնումից մի քանի օր առաջ Կոստանդնուպոլսից ճանապարհ ընկած նրա զարմիկին, որը նավաբեկության հետևանքով հայտնվել էր Եգիպտոսում: Աղբյուրների աներկբա պնդումները պարտադրում են կասկածի չենթարկել այն փաստը, որ Վկայասերի քրոջ որդին և նրան ուղեկցողները Եգիպտոս էին հասել պատահականության հետևանքով: Սակայն ինչպես Շնորհալու «Վարք»-ում, այնպես էլ Ալեքսանդրիայի պատրիարքության տարեգրքում նշված է, որ Գրիգորիսը տեղի իշխանություններին հավաստիացրել է, որ իրենց այցելությունը եղել է նախապես ծրագրված: Դա, անտարակույս, արվել է անվտանգության նկատառումներից ելնելով, քանզի այդպիսով առավել դյուրին կլիներ արժանանալ տեղի մուսուլմանական իշխանությունների բարեհաճ վերաբերմունքին: Այս դրվագի վերաբերյալ, սակայն, նշյալ երկու աղբյուրներում կա մեկ տարբերություն: Ըստ «Վարք»-ի՝ Գրիգորը եգիպտական իշխանություններին հայտնում է, որ ինքն ու իրեն ուղեկցողները Եգիպտոս են եկել Հայոց կաթողիկոսի հանձնարարությամբ ու նաև այն, որ վերջինս ևս ուղևորվում է այդ երկիր. «Յայնժամ իշխանն*

---

[1] *Համաբարբառ Յայսմաւուրք*, Ը, Աւգոստոս, էջ 147, *Ցուցակ հայերէն ձեռագրաց մատենադարանին Մխիթարեանց ի Վիեննա*, հ. Ա., էջ 25:

[2] *History of the Patriarchs of the Egyptian Church* pp. 345-346.

[3] Նույն տեղում, էջ 344:

յարուցեալ գայր առ նոսա (Գրիգորի և նրա ուղեկիցների մոտ – Վ. Թ.) յողջոյն պատուով և հնազանդութեամբ և հարցանէր հեզութեամբ, թէ Ո՞ ոք իցեն. և տուեալ պատասխանի, եթէ Ազգականք և սպասաւորք կաթողիկոսին Հայոց եմք, և առաքեաց զմեզ յառաջագոյն, զի և ինքն եկեսցէ, որպէս զի տեսցուք զսուրբ լեառնն Սինա, և զմիայնարանս նախնի սրբոցն որ աստ, և երկիրպագեալ դարձցուք յաշխարհն մեր»[1]: Նույն աղբյուրի հաղորդմամբ՝ եգիպտացիների վրա տպավորություն գործելու և այդպիսով իրենց և, իհարկե, մատյանների անվտանգությունն ապահովելու նպատակով Գրիգորն ու նրա ուղեկիցները տեղի իշխանավորներին ներկայանում են Բյուզանդիայի կայսեր՝ Վկայասերին նվիրած ճոխ հանդերձանքով. «Եւ քանզի աշխարհն եգիւպտացւոց ընդ իշխանութեամբ Արաբացոց էր, **երկեան երկեւղ մեծ, և ակն ունէին վարիլ յաւար և ի գերութիւն**: Յայնժամ խորհուրդ իմաստութեան զմտաւ ածէր տէրն Գրիգորիոս, և զգենոյր զեկեղեցական զգեստն իւր և զգեցուցանէր զարսն եկեղեցականս իւրեանց զգեստուք. զարդարեցան և աշխարհայինք ինքեանց ոսկիակուռ պատմուճանօք զորս ընկալեալ էին պարգեւ ի Թագաւորէն Յունաց, և ամենեքեան պաճուճեալք նստան, մեծամեծքն ըստ իւրաքանչիւր աստիճանի, և փոքունքն կանգնեցան ի սպասու առաջի»[2]: Հնարավոր սպառնալիքի մասին աղբյուրների վկայություններն ավելորդ անգամ հաստատում են, որ Եգիպտոսն ընդգրկված չի եղել ուղևորության կայանների շարքում: Վկայասերի քրոջ որդուն և նրա ուղեկիցներին փոխադրող նավում էին գտնվում Կոստանդնուպոլսում կատարված բոլոր թարգմանություններն ու ընդօրինակված ձեռագրերը, որոնց համար է, որ ձեռնարկվել էր այդ տևական ուղևորությունը: Մի՞թե կաթողիկոսը կարող էր այդ հույժ անհրաժեշտ գրականությունը նավով ուղարկել Եգիպտոս՝ վտանգելով դրա ճակատագիրը, իհարկե՝ ոչ:

Շնորհալու վարքագրի հաղորդմամբ՝ Գրիգորը Եգիպտոսում ներկայացել է լոկ որպես Հայոց կաթողիկոսի քրոջ որդի, մինչդեռ ըստ Ալեքսանդրիայի պատրիարքության տարեգրության՝ որպես Հայոց կաթողիկոս՝ միաժամանակ հայտնելով, որ այդ իշխանությունը ստացել էր հայրապետական աթոռից հրաժարված իր քեռուց ու նաև այն, որ ինքը Սենեքերիմ թագավորի որդիներից է[3]: Քաջ հայտնի է, որ Վկայասերի քրոջ որդին ոչ թե Սենեքերիմ թագավորի (նկատի է ունեցել Վասպուրականի վերջին թագավոր Սենեքերիմ Արծրունուն), այլ Գրիգոր Ապիրատ Մագիստրոսի որդի Ապլջահապի և Գրիգոր Պահլավունի Մագիստրոսի դստեր զավակն էր[4]: Իհարկե, տարեգրության տեղեկությունները,

---

[1] *Սրբոյն Ներսեսի Շնորհալւոյ Պատմութիւն վարուց*, էջ 24–25:

[2] Նույն տեղում, էջ 23-24:

[3] *History of the Patriarchs of the Egyptian Church*, էջ 345:

[4] **Մաթևոսյան Կ**., «Գրիգոր Ապիրատ Մագիստրոսը եւ նրա տոհմը 11-րդ դարում», *Անի-Շիրակի պատմության էջեր, Հոդվածների ժողովածու*, Երևան, 2010, էջ 137:

չարտացոլելով իրականությունը, թվում են ոչ ստույգ, մտացածին, սակայն արդյո՞ք այդ աղբյուրի հեղինակը կարող էր կամ կարիք ուներ ճշտելու Գրիգորի հավաստիացումների իսկությունը: Հարկավ՝ ոչ: Տարեգրության շարադրանքից հստակ երևում է, որ տողերի հեղինակը տեսակցել և անգամ հաղորդակցվել է Վկայասերի զարմիկի հետ, ինչը նշանակում է, որ նրա վկայությունները խիստ հավաստի են, առավել ևս, որ դրանք կեղծելու որևէ շարժառիթ տարեգիրը դժվար թե ունենար: Գրիգորի՝ իր անձին վերաբերող անստույգ տեղեկությունների հաղորդումը թույլ է տալիս մտածել, որ նա ամեն կերպ ձգտել է ներկայանալ որպես հատուկ առաքելությամբ եկած բարձրատոհմիկ անձ, ինչն այլ կերպ, քան անվտանգության նկատառումով, հնարավոր չէ պատճառաբանել: Դա աներկբա հաստատվում է «Մերձափնյա իրավունքի» պարագան հաշվի առնելիս: Բանն այն է, որ միջազգային ծովագնացության, հատկապես առևտրի համակարգում կիրառվող այս դրույթն իրավունք էր տալիս առափնյա իշխանություններին բռնագրավել բեկման ենթարկված նավերի գույքը: «Մերձափնյա իրավունքը» գործում էր ինչպես սևծովյան, այնպես էլ միջերկրածովյան երկրներում, որոնցից էր նաև Եգիպտոսը: Այսինքն՝ Վկայասերի քրոջ որդուն և նրա ուղեկիցներին իրական վտանգ էր սպառնում, որից ազատվել հնարավոր էր միայն Եգիպտոսում նրանց հայտնվելուն նախապես ծրագրված, ասել է թե՝ պաշտոնական բնույթ հաղորդելով[1]: Եգիպտական իշխանություններին Գրիգորի տված հավաստիացումները, որոնք արձանագրված են թե՛ Ներսես Շնորհալու «Վարք»-ում և թե՛ պատրիարքության տարեգրության մեջ, մեծ մասամբ հնարովի են: Դրանցից իրապատում է միայն Գրիգորի՝ Վկայասերի քրոջ որդի լինելը, իսկ մյուսները՝ թե իբրև իրեն Հայոց կաթողիկոսն է ուղարկել այդ երկիր, և որ նա էլ ուղևորվում է Եգիպտոս ու նաև այն, որ իրենք եկել են տեղի քրիստոնեական սրբավայրերն այցելելու, մտացածին են:

[1] «Մերձափնյա իրավունքի» մասին մանրամասն տե՛ս **Барсегов Ю. Г.**, “Отказ армян от «Берегового права»”, *Պատմա-բանասիրական հանդես*, 1971, թիվ 1, էջ 95–110: Մխիթար Գոշը «Դատաստանագրքում» դատապարտել է իրավունքի այս տեսակը, իսկ Կիլիկիայի հայոց թագավոր Լևոն Ա. Վենետիկի և Ջենովայի հանրապետություններին 1201 թ. տրված արտոնագրերով հրաժարվել է դրա կիրառումից (տե՛ս **Գևորգյան Զ.**, *Կիլիկիայի հայկական պետությունը միջերկրածովյան առևտրի համակարգում XIII-XIV դդ.*, Երևան, 2015, էջ 39–40): «Մերձափնյա իրավունքին» տեղյակ Կիրակոս Գանձակեցին որոշակի նշում է, որ Եգիպտոսում հայտնվածներին սպառնում էր լրջագույն վտանգ, բանզի «սովորութիւն էր բնակչաց աշխարհին զալեկոծեալ նաւսն կողոպտել և սպանանել» (**Կիրակոս Գանձակեցի**, էջ 96): Զարմանալի է, որ մերձափնյա իրավունքին ծանոթ պատմիչը գրում է, թե նավաբեկության ենթարկվածները «զամենայն իրսն ասացին ստուգութեամբ», այն է՝ պատմեցին իրենց պատուհասած արհավիրքի մասին, ինչն, իհարկե, խիստ անհավանական է: Մյուս կողմից՝ հասկանալի է, որ պատմիչը չէր կարող կեղծ տեղեկություն վերագրել կաթողիկոսին:

Շարունակելով մեզ զբաղեցնող իրադարձությունների վերաբերյալ այս երկու աղբյուրների տարընթերցումների քննությունը՝ նշենք, որ պատրիարքության տարեգրության այդ հատվածի հեղինակը որևէ տեղեկություն չի հայտնում Վկայասերի՝ Եգիպտոս կատարած այցելության մասին[1]*։ Նկատենք, սակայն, որ դա անհերքելի իրողություն է, քանզի հաստատվում է կաթողիկոսի ուղևորությանը տեղյակ մյուս բոլոր սկզբնաղբյուրներով։ Ալեքսանդրիայի պատրիարքության տարեգրության մեզ հետաքրքրող հատվածը ժամանակագրորեն ընդգրկում է* **1046-1102** *թթ.։ Դրա հեղինակը, անդրադառնալով Վկայասերի քրոջ որդու՝ Եգիպտոսում անցկացրած ժամանակահատվածին, նշել է, որ նա «մինչև այժմ այստեղ է»*[2]*։ Այսինքն՝ Գրիգորը,* **1087** *թ. հայտնվելով Եգիտոսում, տևական ժամանակ մնացել է այնտեղ։ Այդ դեպքում հարց է ծագում. ե՞րբ են Կոստանդնուպոլսում ընդօրինակված ու թարգմանված մատյանները Եգիպտոսից տեղափոխվել Կիլիկիա։ Դա պարզելուն օգնում են ինչպես Վկայասերի իրականացրած, այնպես էլ նրա պատվերով կատարված թարգմանությունների ու գրչագրումների թվականները, որոնք հետազոտողների ուշադրությանը չեն արժանացել՝ ինչպես կաթողիկոսի ուղևորությունը թվագրելիս, այնպես էլ դրա հանգրվանները ճշտելիս։ Այսպես՝* **1100** *և հաջորդ մի քանի տարիների ընթացքում Վկայասերի նախաձեռնությամբ թարգմանվում են նկատելի թվով օտարագիր աշխատություններ, այդ թվում՝ Հովհան Ոսկեբերանի, Եփրեմ Խուրի Ասորու և այլոց բազմաթիվ երկասիրություններ. քաղվածաբար հղենք դրանցից մի քանիսի թվակիր հիշատակարանները. «Վկայաբանութիւն սրբոյն Ստեփանոսի Հռովմայ հայրապետի և որոց ընդ նմա։ Յամին հինգ հարիւրերորդի քառասներորդի իններորդի* **(1100)** *թուականութեանս Հայոց թարգմանեցաւ պատմութիւնս հանդերձ ա՛յլ բազում ներբողական և վկայական ճառիւք ի յունականէն ի մերս, ի ձեռն սուրբ քահանայապետին Աստուծոյ տեառն Գրիգորիսի Հայոց կաթողիկոսի»*[3]*, «Պատմութիւն վարուց երանելւոյն Եփրեմի Ասորոյ վարդապետի, որ թարգմանեցաւ յասորոց ի մերս, հրամանաւ Գրիգորիսի Վկայասէր Հայոց կաթողիկոսի, ի հինգհարիւրորդի, [յիս]ներորդի* **(1101)** *թուականութեանս մերում», «Թարգմանեցաւ Պատմութիւն սրբոյ և փառաւորեալ հայրապետին Գրիգորի Աստուածաբանի ի հինգ հարիւրորդի յիսներորդի* **(1101)** *թուականութեան մերում, հրամանաւ նախասացեալ սուրբ վկայասէր կաթողիկոսին Գրիգորիսի», «Յամի հինգհարիւրորդի յիսներորդի երկրորդի* **(1103)** *թուականիս Հայոց, թարգմանեցաւ վկայութիւն սրբոցս այսոցիկ ի յունականէն ի մերս, ի ձեռն Գրիգորիսի Վկայասիրի*

---

[1] Տե՛ս *History of the Patriarchs of the Egyptian Church*, էջ 345–346։

[2] Նույն տեղում, էջ 345։

[3] *Յիշատակարանք ձեռագրաց*, հ. Ա., սյուն. 281–282։

սրբազան կաթողիկոսի Հայոց Մեծաց»[1]: Ինչպես Գրիգոր Վկայասերի, այնպես էլ նրա հանձնարարությամբ կատարված և 1100-1103-ով թվագրվող թարգմանությունները գերազանցում են մեկ տասնյակը[2]: Տարակույս չի կարող լինել, որ վերջիններս Կոստանդնուպոլսում գրչագրված մատյաններն են, որոնց՝ 1100-1103-ով թվագրվող թարգմա-նությունների առատությունը հուշում է, որ դրանք Վկայասերին հասու են դարձել միայն ԺԱ. դարի վերջին կամ հաջորդ դարասկզբին: Այսինքն՝ Վկայասերի՝ Եգիպտոս այցելելը պետք է թվագրել հենց այդ ժամանակամիջոցով: Ըստ Պահլավունի կաթողիկոսներին նվիրված վարքի անթվակիր հիշատակության՝ Վկայասերը Երուսաղեմ այցելել է Եգիպտոս ուղևորվելիս: Մատթեոս Ուռհայեցու հաղորդմամբ՝ խաչակրաց զորքերի կողմից Երուսաղեմի պաշար-ման ժամանակ՝ 1099 թ. (ամռանը), Վկայասերը գտնվել է այնտեղ: Այսինքն՝ բացառելի չէ, որ Ուռհայեցու տեղեկությունը վերաբերում է Վկայասերի՝ Եգիպտոս ուղևորվելիս Երուսաղեմ կատարած այցելությանը, որի ճշգրիտ թվագրումը, կարծես, այսպիսով կատարվում է: Բանն այն է, որ ըստ Շնորհալու Վիպասանության, որի համապատասխան տեղեկությունը մուծվել է նաև նրա «Վարք»՝ Երուսաղեմը եղել է ճանապարհորդության առաջին հանգրվանը[3], մինչդեռ ըստ Վարդան Արևելցու՝ Պահլավունի կաթողիկոսներին նվիրած ներբողի՝ Վկայասերը Երուսաղեմ է այցելել Եգիպտոսից վերադառնալիս[4]: Ի դեպ, իր հիշատակարանում կաթողիկոսը հայտնում է, որ Եգիպտոս է հասել «մեծաւ տաժանմամբ»: Ուռհայեցու վկայությամբ՝ Երուսաղեմում գտնվելու ժամանակ Վկայասերը հարձակման է ենթարկվել քաղաքի մուսուլմանների կողմից, որոնք ցանկացել են սպանել նրան: Նույն աղբյուրի հաղորդմամբ Վկայասերին հաջողվել է դժվարությամբ խույս տալ իրեն հետապնդողներից: Եթե ստույգ է, որ կաթողիկոսը Երուսաղեմ այցելել է Եգիպտոս ճանապարհվելիս, ապա բացառելի չէ, որ «մեծաւ տաժանմամբ» ասելով՝ նա նկատի է ունեցել Երուսաղեմում իրեն պատուհասած մահվան սպառնալիքը:

---

[1] *Մայր ցուցակ ձեռագրաց Սրբոց Յակոբեանց*, հատոր առաջին, կազմեց **Նորայր եպս. Պողարեան**, Երուսաղէմ 1966, էջ 256, 268-269, *Մայր ցուցակ ձեռագրաց Սրբոց Յակոբեանց*, հատոր երրորդ, կազմեց **Նորայր եպս. Պողարեան**, Երուսաղէմ 1968, էջ 238, *Յիշատակարանք ձեռագրաց*, հ. Ա., սյուն. 281–282, *Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ. Ե-ԺԲ դդ.*, էջ 134–138, *Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի*, հ. Զ., Ձեռագիրք 1801-2100, խմբագրութեամբ՝ **Գ. Տէր-Վարդանեանի**, Երեւան, 2012, սյուն. 521:

[2] *Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ. Ե-ԺԲ դդ.*, էջ 134–140, *Յիշատակարանք ձեռագրաց*, հ. Ա., սյուն. 270–288:

[3] **Ներսէս Շնորհալի**, *Վիպասանութիւն*, էջ 117, *Սրբոյն Ներսեսի Շնորհալւոյ Պատմութիւն վարուց*, էջ 20:

[4] **Վարդան Արեւելցի**, *Ճառք, Ներբողեանք*, էջ 367–368:

Ներսես Շնորհալին Վկայասերի ուղևորությունը դիտում է որպես ուխտագնացություն՝ այն չպայմանավորելով Կոստանդնուպոլսում թարգմանություններ կատարելու շարժառիթով, ուստի միանգամայն հասկանալի է, թե ինչու է նա Երուսաղեմը որպես ուխտագնացության առաջին հանգրվան ընտրել։ Սակայն, ինչպես պարզեցինք, աղբյուրների զգալի մասի, այդ թվում՝ Վկայասերի հիշատակարանի համաձայն՝ կաթողիկոսի ուղևորության գլխավոր նպատակը Կոստանդնուպոլսում թարգմանություններ կատարելն էր, և նրա ուղևորության առաջին հանգրվանը եղել է հենց այդ քաղաքը։

Վարդան Արևելցու հաղորդմամբ՝ Վկայասերը Երուսաղեմ պետք է այցելեր Կոստանդնուպոլսից հետո, սակայն ենթարկվելով նավաբեկության՝ հայտնվել էր Եգիպտոսում։ Սակայն, ինչպես վերը պարզեցինք, նավաբեկության հետևանքով Եգիպտոսում հայտնվել էր ոչ թե Վկայասերը, այլ նրա քրոջ որդին։ Դա նշանակում է, որ Վարդան Արևելցու տեղեկությունն առ այն, որ կաթողիկոսը Երուսաղեմ այցելել է Եգիպտոսից հետո, դառնում է քիչ հավաստի։ Այսպիսով՝ առավել իրապատում պետք է համարել Պահլավունի կաթողիկոսների հայսմավուրքյան վարքի այն տեղեկությունը, որ Վկայասերը Երուսաղեմ այցելել է Կիլիկիայից Եգիպտոս ուղևորվելիս։

Կաթողիկոսը երկար չի մնացել Եգիպտոսում։ 1102 թ. Ծռազատկի պատճառով Ուռհայի հույների ու հայերի միջև վիճաբանություն է բռնկվում, և վերջիններս օգնության նպատակով նամակով դիմում են Վկայասերին, որը, Մատթեոս Ուռհայեցու հաղորդմամբ՝ այդ ժամանակ բնակվում էր Սև լեռներում գտնվող Արեգի անապատում[1]*։ Վարդան վարդապետը Պահլավունի կաթողիկոսներին ձոնված ներբողում նշում է, որ Վկայասերը Եգիպտոսում մնացել է երկու տարի։ Կաթողիկոսը Հովհան Ոսկեբերանի Պատմության՝ իր կատարած հայերեն թարգմանության հիշատակարանում արձանագրել է քննվող խնդրի վերաբերյալ խիստ ուշագրավ տեղեկություններ. նա հայտնում է ոչ միայն Սև լեռներ վերադառնալու թվականը՝ 1101, այլև այն, որ այնտեղ հասել է հեթանոս ազգերից ու քաղկեդոնականներից կրած բազում նեղություններից հետո, ինչը հուշում է, որ հիշատակարանում Վկայասերն արձանագրել է երկարաձիգ ուղեգնացությունից հետո Ամանոսյան լեռների հայոց հոգևոր կենտրոններ իր վերադարձը. «Յամին հազարերորդի հարիւրերորդի երկրորդի (1102) Աստուծոյ մերոյ և Տեառն Յիսուսի Քրիստոսի գալստեանն և ի հինգ հարիւրերորդի յիսներորդի (1101) մերում թուականութեանս... ես (Գրի) գոր՝ որդի Գրիգորի Մագիստրոսի ի հայկազունւոյ ըստ աշխարհի Պարթեւ, ըստ ժառանգութեան Պահլաւիկ... ողորմութեամբն Աստուծոյ կոչեցա ի դիտապետութիւն Ասքանազեանս և բնիկ աթոռ հայրապետութեան նախնեացն*

---

[1] **Մատթէոս Ուռհայեցի**, էջ 287։

իմոց, եւ բազում նեղութիւն կրեալ մեր յայլասեռ ազգաց հեթանոսաց և ի յե(ր) կաբնակաց։ Եւ ապա ի յառաջասացեալ ամդ հասաք ի սուրբ լեառնն, զոր Սեաւն կոչեն, ի մեր սեփհական պարգեւական եկեղեցիքն յուխտն սուրբ, զոր ըստ ասորի բարբառոյ Պաուլահոյ կոչի, որ թարգմանի «Դրախտ Աստուծոյ». եւ անդ յերեսուն և ի վեց ամի մերոյ աթոռակալութեանս՝ թարգմանեցի զվարս ճգնութեան մեծ և սքանչելի առնն Աստուծոյ Յովհաննու Ոսկեբերանի Կոստանդնուպաւլսի հայրապետի»[1]։

Վերն ասվածի հիմքով՝ փորձենք վերհանել Ալեքսանդրիայի պատրիարքության տարեգրության մեջ Վկայասերի՝ Եգիպտոս կատարած այցելության արձանագրված չլինելու հնարավոր պատճառները։ Ինչպես այդ աղբյուրում նշված է, կաթողիկոսի քրոջ որդի Գրիգորը տեղի իշխանություններին ներկայացել էր որպես Հայոց կաթողիկոս։ Նա իր քեռուն (Վկայասերին), որից էլ իբրև թե ստացել էր հայրապետական իշխանությունը, կոչում է «Նախկին»[2]։ Այս դեպքում հարց է ծագում, թե արդյոք Գրիգորի՝ Եգիպտոսում հայտնվելուց ավելի քան մեկ տասնամյակ անց այնտեղ գնացած Վկայասերը կարող էր տեղի իշխանությունների առջև բացահայտել իրականությունը, իհարկե՝ ոչ։ Անտարակույս է, որ այդպիսով նա կվտանգեր ինչպես իրենց, այնպես էլ Կոստանդնուպոլսում կատարված թարգմանությունների ու ընդօրինակված մատյանների ճակատագիրը։ Այսինքն՝ մնում է ենթադրել, որ Վկայասերը Եգիպտոսում ներկայացել է ոչ որպես Հայոց կաթողիկոս։ Կարելի է հաստատապես պնդել, որ նա բացասաբար չի արձագանքել քրոջ որդու այդ քայլին։ Ինչպես հայտնի է, նրանք սերտորեն գործակցել են Հայսմավուրքը խմբագրելիս, ինչի համար էլ իր հեղինակած հիշատակարանում Վկայասերը խնդրում է առ Աստված հղվող աղոթքներում անպայման հիշել «**զԳրիգորիս համանուն իմ եւ համազգի, որ եւ գրիչ եւ յաւրինիչ գրոցս**»[3]։ Տվյալ պարագայում ինչպե՞ս բացատրել Վկայասերի եգիպտոսյան այցի վերաբերյալ Ալեքսանդրիայի պատրիարքության տարեգրության և հայկական աղբյուրների (Ներսես Շնորհալու և Պահլավունի կաթողիկոսների վարքերի) միջև առկա տարբերությունը։ Վերջիններիս հեղինակներին հայտնի էր, որ նավաբեկության հետևանքով Եգիպտոսում հայտնվել էր կաթողիկոսի քրոջ որդին։ Նրանք գիտեին նաև, որ Վկայասերը Կոստանդնուպոլսում ընդօրինակված մատյանների՝ Եգիպտոսում հայտնվելու մասին տեղեկացել էր քրոջ որդու ուղարկած նամակի միջոցով և դրանք

---

[1] *Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ. Ե-ԺԲ դդ.*, էջ 135–136, *Յիշատակարանք ձեռագրաց*, հ. Ա., սյունք. 285, *Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի*, հ. Զ., սյունք., 521։

[2] *History of the Patriarchs of the Egyptian Church*, p. 345.

[3] *Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ. Ե-ԺԲ դդ.*, էջ 139։

վերադարձնելու նպատակով էր գնացել այդ երկիր։ Հայտնի էր նաև, որ Վկայասերը քրոջ որդուն մինչ Կոստանդնուպոլիս մեկնելը կամ հենց այնտեղ (նկատի ունենք մինչ Եգիպտոսում Գրիգորի հայտնվելը) չէր արժանացրել եպիսկոպոսական ձեռնադրության։ Հակառակը՝ հայկական աղբյուրները միաբերան պնդում են, որ Վկայասերը Գրիգորին եգիպտահայերի հոգևոր առաջնորդ է ձեռնադրել այդ երկրում, ինչն առավել տրամաբանական է։ Ինչպես Շնորհալու, այնպես էլ Պահլավունի կաթողիկոսների վարքի շարադրանքը միանգամայն համահունչ է այս տեղեկությունների բովանդակությանը։ Արձանագրենք, որ վերջիններիս հավաստիությունը կասկածի ենթակա չէ և որևէ կերպ չի հերքվում Ալեքսանդրիայի պատրիարքության տարեգրության վկայություններով։ Այս դեպքում մնում է կարծել, որ վարքերի հեղինակները պարզապես տեղյակ չեն եղել Գրիգորի՝ Եգիպտոսում հայտնած «կեղծիքին»։ Դրա հանրայնացմանը, իհարկե, կարող էր նպաստել այդ հիմքով Վկայասերի և Գրիգորի միջև թյուրըմբռնման առաջացումը, սակայն այդպիսի բան չի եղել։

Ներսես Շնորհալու և Պահլավունյաց կաթողիկոսների վարքի համաձայն՝ Վկայասերը Եգիպտոսում իր քրոջ որդու հայտնվելու մասին տեղեկացել է Կիլիկիայում, նրանից ստացած նամակի միջոցով։ Այսինքն՝ Գրիգորը տեղյակ էր, որ Վկայասերը Կոստանդնուպոլսից վերադառնալու էր Կիլիկիա, այլ ոչ թե գնալու Հռոմ։ Փաստորեն Վկայասերի ուղևորության՝ Կոստանդնուպոլսին հաջորդած հանգրվանը ոչ թե Եգիպտոսն է կամ Հռոմը, այլ Կիլիկիան։

Ալեքսանդրիայի պատրիարքության տարեգրությունը հնարավորություն է տալիս պարզելու նաև Վկայասերի ու նրա ուղեկիցների՝ Կոստանդնուպոլսում անցկացրած ժամանակահատվածը։ Այսպես՝ քննությամբ պարզեցինք, որ Հայոց կաթողիկոսի գլխավորած պատվիրակությունը Կոստանդնուպոլիս է մեկնել 1075/76 թ.։ Գիտենք նաև, որ Վկայասերը Բյուզանդիայի մայրաքաղաքից դուրս է եկել քրոջ որդու մեկնումից մի քանի օր հետո, այսինքն՝ գրեթե միաժամանակ։ Ըստ Ալեքսանդրիայի պատրիարքության տարեգրության՝ Հայոց կաթողիկոսի քրոջ որդին և նրա ուղեկիցներն Ալեքսանդրիա են ժամանել 1087 թ.։ Փաստորեն, Վկայասերը Բյուզանդիայի մայրաքաղաքում մնացել է շուրջ մեկ տասնամյակ։ Այս ժամանակահատվածն առաջին հայացքից, անշուշտ, չափազանց երկարատև է, սակայն՝ միանգամայն իրական, եթե հաշվի առնենք նրանց առաքելության նպատակը, այն է՝ ձեռագրերի արտագրություն և թարգմանություն։ Չմոռանանք, որ բյուզանդական իշխանությունները Վկայասերին ու նրա ուղեկիցներին թույլատրել էին միայն օգտվել համապատասխան մատյաններից և ոչ թե երկրից դուրս բերել իրենց անհրաժեշտ օրինակները։ Ձեռագրերի արտագրությունը երկարատև գործընթաց էր, եթե հաշվի առնենք, որ մեկ մատյանի գրչագրումը հաճախ տևել է

*նույնիսկ մի քանի տարի: Վկայասերի՝ Կոստանդնուպոլսում երկար ժամանակ մնալը վկայում է նաև Շնորհալու վարքագիրը. «... դադարեալ անդ **բազումս ժամանակս** և առեալ Թարգմանէր զվարս սուրբ հարց և զպատմութիւնս վկայից, և զմատեանս ուղղափառ վարդապետաց...»*[1]*: Կաթողիկոսի՝ տևական ժամանակ Կոստանդնուպոլսում մնալն անուղղակիորեն հաստատվում է նաև Բարսեղ Անեցու 1081 թ. կաթողիկոսական ձեռնադրության վերաբերյալ Կիրակոս Գանձակեցու հետևյալ հաղորդմամբ. պատմիչը հայտնում է, որ Տաշիր-Ձորագետի թագավոր Կյուրիկեն, տեսնելով, որ Վկայասերը «եթող... զաթոռն իւր և գնաց ի Հռոմ, կոչեաց առ ինքն զտէր Յովսէփ, զկաթողիկոսն Աղուանից, և ետ ձեռնադրել զտէր Բարսեղ կաթողիկոս Հայոց»*[2]*: Գանձակեցին, իհարկե, համոզված է, որ Վկայասերը գնացել է ոչ թե Կոստանդնուպոլիս, այլ Հռոմ, սակայն քննության առարկա խնդրի տեսանկյունից կարևորն այն է, որ կաթողիկոսը 1081 թ. դեռևս չէր վերադարձել Կիլիկյան Հայաստան:*

Հռոմի Գրիգոր է. պապի նամակը Գրիգոր Բ. Վկայասերին

Գրիգոր Վկայասերի գործունեության, մասնավորապես՝ նրա ուղևորության ուսումնասիրման տեսանկյունից նկատելի կարևորություն է ներկայացնում Հռոմի Գրիգոր է. պապի հետ նրա նամակագրությունը: Մասնագիտական գրականության մեջ որոշ տարակարծություն կա Հռոմի պապի նամակի հասցեատիրոջ ինքնության վերաբերյալ: Բանն այն է, որ նամակի սկզբնամասում որպես հասցեատեր նշված է Սիմանդայի արքեպիսկոպոսը, և գրված է միայն նրա անվան սկզբնատառը՝ «Գ»: Հետազոտողների մեծ մասը Սիմանդան նույնացնում է կաթողիկոսանիստ Ծամնդավի հետ՝ կարծելով, որ նամակի հասցեատեր «Գ»-ն այլ ոք չէ, քան ժամանակի կաթողիկոսի Գրիգոր Վկայասերը: Հակադարձելով Սիմանդա-Ծամընդավ նույնացմանը՝ Մաղաքիա Օրմանյանը գտնում է, որ պապի նամակում նշված է Փռյուգիայի մետրոպոլիտության կենտրոն Սյուննդան, որի թեմական աթոռակալ «Գ»-ն չի կարող Գրիգոր Վկայասերը լինել[3]*: Նամակի բովանդակությունը հուշում է, որ հասցեատերը Հայոց եկեղեցու առաջնորդն է: Այսպես՝ Սիմանդայի արքեպիսկոպոս «Գ»-ին դիմելով որպես «**իր եղբայր**»՝ Գրիգոր է. պապը գրում է. «Այս պատճառով **քու եղբայրութիւնդ** գիտնայ եւ հաւատայ՝ թէ քու **խնամքիդ յանձնուած Եկեղեցին** պէտք է ընդունի եւ բաւարար*

---

[1] *Սրբոյն Ներսեսի Շնորհալւոյ Պատմութիւն վարուց*, էջ 22:

[2] **Կիրակոս Գանձակեցի**, էջ 98:

[3] **Օրմանեան Մ**., *Ազգապատում*, հ. Ա, սյուն. 1525–1526: Հռոմի պապի այս ժամանակաշրջանի որոշ նամակներում նշված է միայն հասցեատիրոջ անվան սկզբնատառը, տե՛ս **Ջեճիյան Լ**., «14-րդ դարի կրոնական վեճերը: Նախաճայլեր Հայոց եկեղեցու հետագա բաժանումների և եկեղեցաբանական կարգավիճակի», *Էջմիածին*, 2000, թիվ Ա, էջ 118:

համարի ինչ որ կաթողիկէ Եկեղեցին»[1]։ Այս ամենը հաշվի առնելով և հետևելով մասնագիտական գրականության մեջ առավել տարածում գտած տեսակետին՝ Հռոմի պապի նամակի հասցեատեր ենք համարում Գրիգոր Վկայասերին։

Խնդրո առարկա նամակագրությունը հիմք ընդունելով՝ կարծիք է հայտնվել, թե Վկայասերը եղել է Հայոց և Հռոմի կաթոլիկ եկեղեցիների միության ջերմեռանդ նախաձեռնող. «Այս հռչակաւոր Հայրապետը միութեան սուրբ նպատակին անարգել հասնելու համար՝ մինչեւ Կոստանդինուպոլիս երթալ յանձն առաւ, բայց աւելի յաջողութիւն գտաւ, թղթով ու պատգամաւորութեամբ Գրիգոր Է. Հռոմայ Ս. Քահանայապետին դիմելով, որմէ կը խնդրէր սուրբ Աթոռոյն եւ Հայաստանեայց եկեղեցւոյ մէջ՝ միութեան սռէպ սռէպ քակուած կապը՝ նորէն անխզելի կապել ու հաստատել. աղաչելով միանգամայն զՔահանայապետը, որ շնորհէ իրեն Պալիոն որ է Եմիփորոն, նշան միաբանութեան եւ հաղորդութեան Երանելւոյն Պետրոսի Աթոռոյն հետ», – գրում է Ալեքսանդր Պալճյանը[2]։ Իրավացիորեն առարկելով այս եզրահանգմանը՝ Պողոս Անանյանը գրում է. «Աւելի զարմանալի ենթադրութիւն մը կընէ Պալճեան, որ թէեւ կանտեսէ կամ նոյնիսկ կը մերժէ Վկայասէրին Հռոմ երթալու պարագան, բայց կը կարծէ թէ ան Գրիգոր Է. Պապէն պալիում խնդրած ըլլայ եւ Պապը իրեն ղրկած ըլլայ։ Ինչ որ յայտնի նշան է երկու Եկեղեցիներու միջեւ միութեան եւ հաղորդակցութեան։ Սակայն ոչ մեկ պատմական վկայութիւն ունինք այսպիսի խնդրանքին եւ համապատասխան շնորհումի, եւ ոչ ալ հեղինակը որեւէ վկայութիւն կամ փաստ կը բերէ»[3]։ Սակայն նա էլ հարում է մեկ այլ ծայրահեղության՝ հայտնելով, որ եկեղեցիների միություն նախաձեռնելու կարիք չկար, քանզի այն «խաղաղ կերպով ենթադրուած եւ ընդունուած էր»[4]։ Վկայասերի՝ Հռոմի պապին ուղղված նամակը որպես Հայոց և լատին եկեղեցիների միության փորձ է որակում նաև Գրիգոր Պետրովիչը։ Նա գրում է. «Գրիգոր Վկայասէր... կը գրէր 1080ին Գրիգոր

---

[1] Պապի նամակը մեջբերվում է Պողոս Անանյանի թարգմանությամբ (Անանեան Պ., «Գրիգորիս Վկայասէր եւ հայ հռոմէական յարաբերութիւնները», էջ էջ 23)։ Վկայասերը, կարելի է ասել, չուներ մշտական ու հաստատուն աթոռանիստ և պարբերաբար փոխում էր իր կեցավայրը։ Ինչպես վերը պարզեցինք, նամակի գրչության ժամանակ՝ 1080 թ., նա Ծամնդավում չէր, այլ՝ Կոստանդնուպոլսում։ Սա, իհարկե, կարող է ինչ-որ կերպ կասկածի տակ դնել կաթողիկոսի՝ այդ թվականին Բյուզանդիայի մայրաքաղաքում լինելը, սակայն, չմոռանանք, որ նամակատարը ոչ թե Վկայասերն էր, այլ Հովհաննես վարդապետը, ուստի պետք չէ ամենևին անկարելի համարել վերջինիս՝ կաթողիկոսին Կոստանդնուպոլսում տեսակցելն ու նրանից Հռոմի պապին ուղղված նամակ ստանալը։

[2] **Պալճեան Ա.**, *Պատմութիւն կաթողիկէ վարդապետութեան ի հայս եւ միութեան նոցա ընդ հռոմէական եկեղեցւոյ ի Փլորենտեան սիւնհոդոսի*, Վիեննա, 1878, էջ 26–27։

[3] **Անանեան Պ.**, «Գրիգորիս Վկայասէր եւ հայ հռոմէական յարաբերութիւնները», էջ 20։

[4] Նոյն տեղում, էջ 21։

է. քահանայապետին՝ հերքելով Յոյներու ինչ ինչ ամբաստանութիւնները Հայ Եկեղեցւոյ դէմ եւ **յայտնելով անոր փարումը Հռոմի Աթոռին հանդէպ**»[1]։

Այժմ փորձենք պարզել, արդյո՞ք այս նամակագրությունը բավարար հիմք է Վկայասերին եկեղեցիների միության նախաձեռնող համարելու, ինչպես նաև նրա՝ Հռոմ այցելած լինելը հաստատելու համար։ Մինչ նամակի բովանդակությանն անցնելը նշենք, որ այն Վկայասերին ուղղված պատասխան է։ Ցավոք, Հռոմի պապին Հայոց կաթողիկոսի հղած նամակը չի պահպանվել, ուստի դրա բովանդակության վերաբերյալ մեր տեղեկությունները խիստ սահմանափակ են, և դրանք ինչ-որ չափով վերհանել օգնում են ինչպես Գրիգոր է.-ի պատասխանը, այնպես էլ նրա՝ Բենվենուտոյի եպիսկոպոսին գրած թուղթը։ Վերջինից պարզվում է, որ Մակար անունով ոմն հայ (հավանաբար՝ եկեղեցական), աղանդավորությանը հարելու պատճառով վտարվելով Հայաստանից, հաստատվում է Իտալիայում։ Նրա վնասաբեր գործունեությանը վերջ տալու նպատակով Հայոց կաթողիկոսը Հովհաննես վարդապետի միջոցով նամակով դիմում է Հռոմի պապին՝ խնդրելով հայտնաբերել այդ հերձվածողին ու պատժել[2]։ Ահա սա է Վկայասերի՝ Գրիգոր է. պապին դիմելու շարժառիթը։ Սակայն Հռոմի պապը, օգտվելով պատեհությունից, Վկայասերին հղած պատասխան նամակում անդրադառնում է Հայոց և լատինադավան եկեղեցիների միջև առկա ծիսադավանական բնույթի որոշ տարբերությունների, մասնավորապես, հայերի՝ պատարագի ժամանակ անապակ (ոչ ջրախառն) գինի օգտագործելուն, Քաղկեդոնի ժողովի որոշումները մերժելուն և այլ հարցերի[3]։ Այսպես՝ իրեն հայտնի է դարձել, որ «Հայոց եկեղեցին շեղած է հաւատքի ուղիղ գիծէն, զոր ընդհանրական եկեղեցին առաքեալներու եւ սուրբ Հայրերու աւանդութենէն ընդունած է, եւ ինկած է ան ինչ ինչ մոլար կարծիքներու մէջ»։ Չնայած այս խնդիրների առնչությամբ Հովհաննես վարդապետից ստացած բացատրություններին՝ Հռոմի պապը ցանկանում է տեղեկանալ նաև Վկայասերի պարզաբանումներին, ուստի նրան խնդրում է նույն կամ մեկ այլ պատվիրակի միջոցով պատասխանել իրեն։ Առաջ անցնելով՝ նշենք, որ Հռոմի պապի նամակի բովանդակությունից ելնելով՝ եկեղեցիների միության նախաձեռնությունը պետք է վերագրել ոչ թե Վկայասերին, այլ հենց նրան։

Գրականության մեջ խնդրո առարկա նամակը համարվել է որպես Վկայասերի՝ Հռոմ այցելած լինելու աներկբա կռվան։ Սակայն Հայոց կաթողիկոսին գրած

---

1 **Պետրովիչ Գ.**, «Միաբանող եղբայրները եւ Հայ եկեղեցին (1330-1360)», *Հանդէս ամսօրեայ*, 1969, թիւ 7–9, յուլիս-սեպտեմբեր, սյուն. 359։

2 **Անանեան Պ.**, «Գրիգոր Վկայասէր եւ հայ հռոմէական յարաբերութիւնները», էջ 24։

3 **Halfter P.**, *Das Papsttum und die Armenier im Frühen und Hohen Mittelalter*, S. 115-116.

պատասխանում Հռոմի պապը որևէ ակնարկ չի անում Վկայասերի՝ նախկինում Հռոմում եղած լինելու մասին[1]*: Այս հանգամանքը նկատած Պողոս Անանյանը խնդիրը փորձում է լուծել Վկայասերի այցը Գրիգոր Է. պապի ընտրությունից (1073 թ.) առաջ նշանակելով, այն է՝ 1072 թ., կամ մինչ 1073 ապրիլի 22-ը*[2]*: Նա համոզված է, որ նամակում Հայոց կաթողիկոսի այցելությունը Գրիգոր Է.-ը չի նշել, քանի որ այն կայացել է իր նախորդի՝ Ալեքսանդր Բ.-ի (1061-1073) աթոռակալման ժամանակ: Նկատենք, սակայն, որ Պողոս Անանյանը քանիցս վկայակոչում է կաթողիկոսի ուղևորության՝ Ուռհայեցու արձանագրած թվականը (1074)՝ որպես Հռոմ այցելելու տարեթիվ: Զփորձելով առավել հիմնավոր փաստերով հաստատել իր առաջարկած թվագրումը՝ նա գրում է. «Ուռհայեցիի տուած թուականը ՇԻԳ (1074) ճամփորդութեան կատարման թուական* ***առնելու ենք****»*[3]*: Ընդգծված հատվածից կարելի է մակաբերել, որ հեղինակը նկատի է ունեցել Ուռհայեցու ավանդած թվականի փաստարկված վերանայումը, ինչը, սակայն, իրականացված չէ:*

Ինչպես վերն ասվել է, Ժերար Դեդեյանը, որպես Վկայասերի՝ Հռոմ կատարած այցելության փաստարկ, մատնացույց է անում Գրիգոր Է. պապի՝ նրանից ad limina *չպահանջելը, ինչն ըստ հետազոտողի՝ նշանակում է, որ հայրապետը տակավին 1074 թ. այցելել էր Հռոմ: Նախապես նշենք, որ Հայոց կաթողիկոսության՝ Վկայասերին նախընթաց ժամանակաշրջանի պատմությունը բացառում է* ad limina*-ի՝ Հայոց հայրապետների համար պարտադիր լինելը, քանզի մինչ այդ արձանագրված չէ վերջիններիս՝ Հռոմ այցելելու կամ պապին հաշվետու լինելու որևէ հիշատակություն: Դա այլ բան չէ, քան Հայոց կաթողիկոսությունը Հռոմի պապի ենթակայության տակ ներառելու փորձ, ինչը զուրկ է որևէ հիմքից: Նկատենք, որ Հռոմի պապերը Հայոց կաթողիկոսներին հասցեագրած նամակներում հաճախ հանդես էին գալիս որպես եկեղեցու գերագահ առաջնորդ և ներկայացնում այդ դիրքից բխող պահանջներ: Վկայասերին Գրիգոր Է.-ի հղած նամակն այդ առումով բացառություն չէ և պարունակում է* ad limina*-ի տրամաբանությունից բխող պահանջ: Այսպես՝ անդրադառնալով Հայոց և կաթոլիկ եկեղեցիների ծիսադավանական տարբերություններին և այդ առնչությամբ Վկայասերի պատվիրակ Հովհաննեսից ստացած բացատրություններին՝ Գրիգոր Է.-ը հայոց հայրապետին խնդրում է այսուհետև «****սիրոյդ նամակները աւելի յաճախ****» ուղարկել Հռոմ*[4]*: Իհարկե, բացառելով Հայոց կաթողիկոսների համար* ad

---

[1] Հմմտ. նույն տեղում, էջ 121:

[2] **Անանեան Պ.**, «Գրիգոր Վկայասէր եւ հայ հռոմէական յարաբերութիւնները», էջ 20:

[3] Նույն տեղում:

[4] Նույն տեղում, էջ 22:

limina-ի պարտադիր լինելը, նշենք, որ թեմական առաջնորդների այցը Հռոմ նույնպես պարտադիր չէր, և վերջիններս, կանոնական իրավունքի համաձայն, կարող էին հաշվետու նամակներն ուղարկել իրենց փոխանորդների կամ այլ ներկայացուցիչների միջոցով[1]: Ուշագրավ է, որ Գրիգոր Է. պապը Վկայասերից պահանջում է պատասխանն ուղարկել Հովհաննես վարդապետի կամ այլ պատվիրակի միջոցով: Մեզ համար առավել հետաքրքրական է Հռոմի պապի պահանջի այն հատվածը, որն անուղղակի փաստում է նրա և Վկայասերի միջև նախընթաց հարաբերությունների բացակայությունը: Դիմելով Վկայասերին՝ Գրիգոր Է.-ը գրում է. «**Եւ ասկէ յետոյ** քու սիրոյդ նամակները աւելի յաճախ ղրկես Ս. Աթոռին»: Ընդգծված հատվածը հուշում է, որ Հովհաննեսի միջոցով Հռոմ ուղարկված նամակը Հռոմի պապին Վկայասերի գրած առաջին թուղթն էր: Կաթողիկոսի պատասխանը ցայժմ հայտնի չէ: Սակայն նրա նամակատարի՝ Հովհաննեսի ինքնության հավանական բացահայտումը հնարավորություն է տալիս որոշ չափով պարզելու Հայոց հայրապետի պատասխանի բովանդակությունը: Հռոմի պապը, ինչպես նշված է նամակում, Վկայասերից պահանջում է նույն պատվիրակի կամ մեկ ուրիշի միջոցով իրեն ուղարկել Հայոց եկեղեցու դավանագիրը. «... կուզենք, որ նոյն այս Յովհաննէս վարդապետին հետ ղրկես պատասխանը, կնքելով քու կնիքովդ, նշելով թէ ինչ կը մտածես յիշեալ հարցերու (Հայոց և լատինադավան եկեղեցիների միջև առկա ծիսադավանական տարբերությունների, մասնավորապես, Քաղկեդոնի ժողովի որոշումների վերաբերյալ հայոց դիրքորոշման մասին — Վ. Թ.) մասին ու դեռ ուրիշներու՝ եթէ տարակոյս մը ունիս», նույն պահանջը կրկնվում է նամակի մեկ այլ հատվածում. «Դարձեալ քու սիրելութեանդ յանձնարարելով կը հրահանգենք, որ հաւատքի վերաբերեալ յիշեալ հարցերու մասին մեզի գրես նամակով՝ թէ ի՛նչ կարծիք ունիս, եւ ղրկես վերոյիշեալ վարդապետին հետ կամ այլ ուրիշ յարմարագոյն պատուիրակի մը հետ»[2]: ԺԱ. դարի հայ հոգևոր-եկեղեցական նշանավոր գործիչ Հովհաննես Իմաստասերի կենսագրության մեջ առկա մի եզակի վկայություն Աշոտ Աբրահամյանին թույլ է տվել ենթադրելու, որ Վկայասերի պատվիրակը կարող էր նա լինել[3]: Այսպես. «**Սա** (Հովհաննես Իմաստասերը — Վ. Թ.) **գրեաց գիր հաւատոյ ի Հռոմ և սանձեաց զբերանս հերձուածողացն**»[4]: Այդ հավատո գիրը, անկասկած, Հայոց եկեղեցու

[1] *The Law of the Church. A Cyclopedia of Canon Law for English-speaking countries*, by **Ethelred Tauton**, London, 1906, p. 399.

[2] **Անանեան Պ.**, «Գրիգորիս Վկայասէր եւ հայ հռոմէական յարաբերութիւնները», էջ 22–23:

[3] **Աբրահամյան Ա. Գ.**, *Հովհաննես Իմաստասերի մատենագրությունը*, Երևան, 1956, էջ 27–28:

[4] Նույն տեղում, էջ 123:

դավանագիրն է, որը Հռոմի պապը պահանջել էր Վկայասերից: Փոքր-ինչ խրթին է «հերձուածողների» ինքնության խնդիրը: Անշուշտ, կարելի է ենթադրել, որ այն վերաբերում էր աղանդավորությանը հարելու պատճառով Հայաստանից արտաքսված և Իտալիայում հաստատված Մակարին, որն այնտեղ ամբաստանել էր Հայոց եկեղեցուն: Սակայն դավանագրի մասին ցուցումն աներկբա փաստում է, որ իր կենսագրության մեջ նշված «հաւատոյ գիրը» Հովհաննես Սարկավագը (եթե իսկապես նա է եղել Վկայասերի նամակատարը) գրել է Հռոմից վերադառնալուց հետո: Այդ դեպքում արդեն Մակարի գործունեության և հատկապես նրա ամբաստանությունների վերաբերյալ գրավոր հերքում տալու անհրաժեշտություն չկար, քանզի Իմաստասերն այն անձամբ էր ներկայացրել Գրիգոր Է.-ին Վկայասերի նամակը փոխանցելիս. Բենվենուտոյի եպիսկոպոսին Հռոմի պապի հղած թղթում կարդում ենք. «Եղբայրութեանդ կը ծանուցանենք, որ թղթաբերը, Յովհաննէս վարդապետ, ուղղափառ անձ մըն է, ինչպես իմացանք իր դավանութենէն: Ան Հայոց Սիմանդայի Արքեպիսկոպոսին կողմէն գանգատ յայտնեց մեզի անբարեհաւաճ մէկու մը մասին, որուն յայտնի հերետիկոս ըլլալուն համոզուեցանք **դատելով իր բսածներէն**: Իմացանք թէ ան վտարուած է Հայաստանէն իր հերետիկոսութեան համար, այժմ Լատին առաքելական եւ կաթողիկէ Եկեղեցւոյ նկատմամբ միեւնոյն հերետիկոսութեան կասկածը, մանաւանդ թէ համոզումը կը ծնի»[1]:

Հայոց կաթողիկոսին հղած պատասխանում Հռոմի պապը հայտնում է, որ իրեն հասած տեղեկությունների համաձայն՝ Հայոց եկեղեցին իբր «**շեղած է հաւատքի ուղիղ գիծէն**, զոր ընդհանրական եկեղեցին առաքեալներու եւ սուրբ Հայրերու աւանդութենէ ընդունած է, եւ **ինկած է ան ինչ ինչ մոլար կարծիքներու մէջ**, որուն համար շարժած հայրական գութէ չափազանց ցաւեցանք»[2]: Բանն այն է, որ Հռոմի պապը չէր սահմանափակվել Քաղկեդոնի ժողովի վերաբերյալ Հայոց եկեղեցու դիրքորոշմանը տեղեկանալու ցանկությամբ՝ պահանջելով, որ Վկայասերի «խնամքին յանձնուած Եկեղեցին **պէտք է ընդունի եւ բաւարար համարի ինչ որ կաթողիկէ Եկեղեցին**»[3]: Ընդգծված հատվածները Հայոց եկեղեցուն ուղղված մեղադրանքներ են, քաղկեդոնադավանությունն ընդունելու պարտադրանք, որոնք կաթողիկոսը չէր կարող անպատասխան թողնել: Նախընթաց պատմությունից հայտնի է, որ Հայոց եկեղեցին անհանդուրժող վերաբերմունք ուներ Քաղկեդոնի ժողովի նկատմամբ ու նաև այն, թե ինչպես էր արձագանքում դրա յուրաքանչյուր արծարծմանն ու հատկապես պարտադրանքին: Այսպիսով՝ խիստ հավանական է թվում, եթե ոչ

---

[1] **Անանեան Պ.**, «Գրիգոր Վկայասէր եւ հայ հռոմէական յարաբերութիւնները», էջ 24:

[2] Նոյն տեղում, էջ 21:

[3] Նոյն տեղում, էջ 23:

ստույգ, որ Իմաստասերի՝ Հռոմ ուղարկած նամակի հասցեատերը եղել է Հռոմի պապը: Այսինքն՝ այն ոչ միայն պարունակել է հայոց դավանագիրը, այլև Գրիգոր Է.-ի՝ Հայոց եկեղեցուն հասցեագրած մեղադրանքների պատասխանը, որի բովանդակության մասին հստակ ցուցում է **«սանձեց զբերանս հերձուածողաց»** *արտահայտությունը:*

Ամփոփում

Խնդրո առարկա հիմնահարցի քննությունը թույլ է տալիս կատարելու հետևյալ հիմնական եզրակացությունները.

Գրիգոր Վկայասերն իր աթոռակալման ընթացքում կատարել է ընդամենը մեկ երկարատև ուղևորություն, որն ընթացել է հետևյալ երթուղով. Կոստանդնուպոլիս-Կիլիկյան Հայաստան-Երուսաղեմ-Եգիպտոս-Կիլիկյան Հայաստան:

Ըստ աղբյուրների տեղեկությունների համադրման՝ այդ ուղևորության հանգրվաններ կաթողիկոսի ժամանելու թվականներն են՝ Կոստանդնուպոլիս՝ 1075/76 թ., Կիլիկիա՝ 1087 թ., Երուսաղեմ՝ 1099 թ., Եգիպտոս՝ 1099-1100 թթ., Կիլիկիա՝ 1101 թ.:

Առաջին հանգրվանից հետո նավաբեկությունը պատուհասել է ոչ թե Վկայասերի, այլ նրա քրոջ որդու՝ Գրիգորի նավին, ինչի հետևանքով վերջինս հայտնվել է Եգիպտոսում:

Սկզբնաղբյուրների մի մասի հավաստիացումն առ այն, որ կաթողիկոսն իր ուղեգնացության ընթացքում այցելել է Հռոմ, մատենագրական տեղեկությունների համակողմանի քննությամբ չի հաստատվում:

ВАГЕ ТОРОСЯН
БЫЛ ЛИ ГРИГОР II ВКАЙАСЕР В РИМЕ ?

Ключевые слова: Григор II Вкайасер, Константинополь, Рим, Египет, Иерусалим, Киликия, католикос, путешествие, кораблекрушение, перевод.

Источники, свидетельствующие о длительном путешествии армянского католикоса Григора II Вкайасера, можно разделить на две группы. По данным первой группы источников – Маттеос Урхаеци (Хронология), Киракос Гандзакеци (История Армении), Смбат Спарапет (*Летопись*) и т.д. – во время своего путешествия армянский католикос побывал в Риме, а согласно источникам второй группы (“Памятная запись Григора Вкайасера (**1077** г.)”, “Житие Нерсеса Шнорали”, “Панегирик” Вардана Аревелци, посвященный католикосам из рода Пахлавуни (XIII в.) и т.д.), на протяжении всего свого путешествия Григор Вкайасер ни разу не был в Риме.

Сравнительный анализ всех источников свидетельствует о том, что Григор II совершил путешествие по следующему маршруту: Константинополь – Киликия – Иерусалим – Египет –Черные горы. Помимо этого выясняется, что Григор Вкайасер после Константинополя вернулся в Киликийскую Армению, а его кузен Григор, который из столицы Византии выехал несколькими днями ранее, потерпел кораблекрушение и оказался в Египте. То, что после Константинополя в Египет попал кузен Вкайасера, а не сам католикос, подтверждаются свидетельствами “Истории Патриаршества Александрии”, то есть указания источников о том, что крушение потерпел корабль Григора Вкаясера, не достоверны.

Следует добавить, что письмо папы Римского Григория VII, адресованное армянскому католикосу, не может служить аргументом пребывания Григора Вкайасера в Риме.

VAHE TOROSYAN
DID GRIGOR II VKAYASER VISIT ROME?

Keywords: Grigor II Vkayaser, Constantinople, Rome, Egypt, Jerusalem, Cilicia, catholicos, journey, shipwreck, translation.

The sources testifying to the long journey of the Armenian Catholicos Grigor II Vkayaser support two different possibilities. According to some

sources – Matthew of Edessa (*Chronicle*), Kirakos Gandzaketsi (*History of Armenia*), Smbat Sparapet (*Chronicle*), etc. – the Armenian Catholicos did visit Rome while traveling, while according to others (the colophon written in **1077** by Grigor Vkayaser (**1077**), the *Life of Nerses Shnorali*, the *Panegyric* of the Pakhlavuni Catholicoi by Vardan Areweltsi (13th century), etc.), throughout his entire journey Grigor Vkayaser never visited Rome.

A comparative analysis of all the sources reveals that Grigor II traveled by the following route: Constantinople – Cilicia – Jerusalem – Egypt – Cilicia. In addition, it becomes clear that after Constantinople Grigor Vkayaser returned to Cilician Armenia, and his cousin Grigor, who had left the capital of Byzantium several days earlier, was shipwrecked and found himself in Egypt. The fact that after Constantinople it was Vkayaser's cousin who arrived in Egypt, but not the Catholicos himself, is confirmed by the testimonies found in *The History of the Patriarchs of Alexandria*. According to this source, Grigor Vkayaser's ship did not crash.

It should also be added that the letter of the Pope Grigory VII, addressed to the Armenian Catholicos, cannot serve as an argument for Grigor Vkayaser's visit to Rome.

ՆԱՐԻՆԵ ՎԱՐԴԱՆՅԱՆ

ՄՄ 3919 ՁԵՌԱԳՐԻ ԳՐՉՈՒԹՅԱՆ ՎԱՅՐԻ ՈՒ ԹՎԱԿԱՆԻ ՀԱՐՑԻ ՇՈՒՐՋ

Բանալի բառեր՝ *Հակոբ Լեհացի, Ս. Նիկողայոս եկեղեցի, Կոստանդնուպոլիս, Հակոբ Ակնեցի, Գևորգ Սկևռացի, գրիչ, ձեռագիր, հիշատակարան*

ՄՄ 3919 թվահամարի գրչագիրը հայկական ձեռագրական ժառանգության ուշագրավ նմուշներից է։ 220 թերթից[1] բաղկացած այս ժողովածուն աչքի չի ընկնում բարձրարվեստ գրչությամբ և մանրանկարչությամբ, սակայն արժեքավոր է բովանդակած նյութերով, հատկապես վաստակաշատ մատենագիր Գևորգ վարդապետ Սկևռացու (1246-1301 թթ.) խմբագրած Տոնացույցի ընդօրինակությամբ։ Տոնացույցի այս եզակի նմուշը (մինչ այժմ հայտնի միայն Եղմ. 1946 (1310 թ.) ձեռագրի ընդօրինակությամբ), մեզ ծանոթ մյուս բոլոր Տոնացույցերից տարբերվում է նրանով, որ այստեղ հեղինակը յուրաքանչյուր ամսվա տոնացուցային նշումներից առաջ «Կանոնագիրք Հայոց» ժողովածուի տարբեր կանոնախմբերից քաղված մեջբերումներով[2] հիմնավորում է տվյալ ամսին տոնվող այն տոների և պահոց օրերի հնավանդ կարգը, որ անհիմն ծիսադավանաբանական գիջումների միջոցով ջանում էին փոփոխել միարարական շարժման կողմնակիցները[3]։ Հատկանշական

---

[1] Ըստ թերթակալման 218 թերթ, ունի կրկնված ևս 2 թերթ (թ. 1, 57)։

[2] Հարկ է նշել, որ կանոնական այդ հատվածները վերցված են Սկևռայի Մեծ կամ Ներսես Լամբրոնացու Կանոնագրքից։ Մեջբերվող կանոններից չորսը պահպանել են նախօրինակի ընդհանուր կարգահամարները, որոնք օգնում են ճշգրտել, թե Սկևռայի Մեծ Կանոնագիրքը «Կանոնագիրք Հայոց» ժողովածուի որ խմբագրությանն է պատկանել և որոշել տվյալ խմբագրության իրականացման մոտավոր ժամանակը. առավել մանրամասն տե՛ս **Վարդանյան Ն.**, «Կանոնագիրք ձեռագրերի Ա խմբի ընդլայնումը XI դ. վերջ – XVII դդ.», Բանբեր Երևանի համալսարանի. Հայագիտություն, 2016, № 2, էջ 38-40։

[3] 13-րդ դարի վերջին Կիլիկյան Հայաստանում Հեթում Բ (1289-1306 թթ.՝ ընդհատումներով) թագավորի և Գրիգոր Է Անավարզեցի (1293-1307 թթ.) կաթողիկոսի ակտիվ աջակցությամբ նոր թափ էր ստացել միարարական շարժումը, որ հետագայում աղետալի հետևանքներ պետք է ունենար Կիլիկիայի Հայոց թագավորության համար։ Պատմական այդ իրադարձությունների վերաբերյալ կարևորագույն սկզբնաղբյուր է հանդիսանում Գևորգ Սկևռացու վարքը, որտեղից էլ տեղեկանում ենք, որ Գևորգ Սկևռացին ժամանակին մեծ հեղինակություն է վայելել և հավանական է, որ առաջնորդել է հակամիարարական շարժումը. առավել մանրամասն տե՛ս **Տէր-Պետրոսյան Լ.**, *Խաչակիրները և հայերը*, հ. Բ, Պատմա-բաղաքագիտական հետազոտություն, Եր., 2007, էջ 374-379, նաև

է, որ այդ մեջբերումները քաղված են գլխավորապես առաքելական, ընդհանրական եկեղեցու հայրերի և տիեզերական ու տեղական ժողովների կանոններից, ինչն ամենևին էլ պատահական չէ: Դրանով Գևորգ Սկևռացին փորձել է ընդգծել Հայոց եկեղեցում ընդունված կարգերի առաքելահաստատ, հինավուրց հիմքերը: Իր կազմած Տոնացույցի հիշատակարանում[1] մեծանուն վարդապետը հանգամանալից ներկայացնում է Տոնացույցի կազմման պատճառներն ու նպատակները[2]: Զափազանց կարևոր են նաև ՄՄ 3919 ձեռագրի Նոր Կտակարանյան որոշ գրքերի ընդօրինակությունները, որոնց նախադրությունները և ցանկերը ևս Գևորգ Սկևռացու գրչին են պատկանում:

ՄՄ 3919 ձեռագիրը գրված է նոտրգրով, ունի գրչության ժամանակի երկու և հետագայի մեկ հիշատակարան[3], որոնք սակավ տեղեկություններ են հաղորդում ձեռագրի ստեղծման պատմության և հետագա ճակատագրի վերաբերյալ:

Գրչագրի միակ թվակիր հիշատակարանում (թ. 44ա) նշված է Հայոց ՉԾԹ. (1310) թվականը, որը երկար տարիներ շփոթության տեղիք է տվել: Մաշտոցյան Մատենադարանի համառոտ[4] և ընդարձակ[5] ձեռագրացուցակների նկարագրողները, կարծելով, թե գրչագրական սխալ է տեղի ունեցել, պահպանված թվականի «Չ.»-ն ուղղել են «Ռ.»-ով և ստացել 1610 թ., որպես գրչության ժամանակի թվական: Նկարագրողների կողմից նման թվագրումը պայմանավորված է ձեռագրի՝ 17-րդ դարին հատուկ գրչությամբ, թղթի որակով, ինչպես նաև ընդօրինակողի՝ 17-րդ դարի գրիչ՝ Հակոբ Լեհացու անձով:

Բաղդասարյան Է., «Գևորգ Սկևռացու «Վարքը», ԲՄ, հ. 7, Եր., 1964, էջ 399-435:

[1] Հիշատակարանը պահպանվել է միայն Երմ. 1946 ձեռագրում, ընդօրինակված է նախագաղափար օրինակից՝ Գևորգ Սկևռացու հեղինակած Տոնացույցի վերջում, տե՛ս *Մայր Ցուցակ ձեռագրաց Սրբոց Յակոբեանց*, հ. Զ, ***կազմ. Պողարեան Նորայր եպս.***, Երուսաղէմ, 1972, էջ 500-501, նաև *Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ ԺԳ դար*, ***կազմեց Մաթևոսյան Ա.***, Եր., 1984, էջ 866:

[2] Խիստ հետաքրքրական այս բնագրին, դրա կազմման դրդապատճառներին և նպատականերին կանդրադառնանք մեր հետագա աշխատանքներում:

[3] 17-րդ դարի վերջին գրված այս հիշատակարանից տեղեկանում ենք միայն, որ ձեռագրի հետագա ստացողը Մեղրեցի միջինթաղեցի Ովանեսի որդի Յակոբ վարդապետն է, «որ ստացել է ի հալալ ինչից իւրոց, եւ որք հանդիք սորա կարդալով կամ վայելելով յիշեալ լիջիք ի Քրիստոսէ Աստուծոյ մերոյ». ՄՄ 3919, 87բ:

[4] Տե՛ս *Ցուցակ ձեռագրաց Մաշտոցի անվան Մատենադարանի*, հտ. Ա, կազմեցին ***Օ. Եգանյան, Փ. Անթաբյան***, Եր., 1965, էջ 1110:

[5] *Մայր Ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի*, օգտվել ենք դեռևս չտպագրված նկարագրությունից:

Համառոտ նկարագրությանը հետևելով՝ ԺԷ դարի հիշատակարանների Ա հատորի կազմողներ Վ. Հակոբյանը և Ա. Հովհաննիսյանը, այս ձեռագրի հիշատակարանները տեղադրել են 1610 թ. հիշատակագրությունների շարքում[1]:

Մեր ուսումնասիրությունը, սակայն, ցույց տվեց, որ «ՉԾԹ.»-ն ՄՄ 3919 ձեռագրի նախագաղափար օրինակի գրչության թվականն է:

Այսպես՝ 13-րդ դարի կիլիկյան նշանավոր մատենագիր, եկեղեցական և քաղաքական գործիչ Գևորգ Սկևռացու կյանքի և գործունեության վերաբերյալ տեղեկությունների հավաքման ընթացքում Երմ. 1946 ձեռագրի վերոնշյալ Տոնացույցի հիշատակարանի. «Բազմամեղս Գեորգ, մաշեալ ժամանակի ծնունդ, ՉԽԹ. (1300) թուականիս գրեցի զՏաւնացոյցս կանոնական գլխովքս...»[2] տողերը մեր ուշադրությունը սևեռեցին ՄՄ 3919 թվահամարի ձեռագրին և դրանում ընդօրինակված Տոնացույցին:

Գևորգ Սկևռացու Տոնացույցի և ՄՄ 3919 ձեռագրում ընդօրինակված անանուն Տոնացույցի բնագրային համեմատությունների շնորհիվ պարզվեց, որ ՄՄ 3919 գրչագրում պահպանված Տոնացույցը Գևորգ Սկևռացու սկզբնագրի մեկ այլ ընդօրինակություն է: Ավելին, ՄՄ 3919 ձեռագրում ընդօրինակված են նաև Երմ. 1946 գրչագրում առկա Գործք Առաքելոցը, Կաթողիկե 7 թղթերը (Հակոբոսի, Պետրոսի Ա և Բ, Հովհաննեսի Ա, Բ և Գ, Հուդայի նամակները), Պողոս առաքյալի 12 թղթերը, Հովհաննու Հայտնությունը, Վարդան Արևելցու «Հայր մեր...» աղոթքի մեկնությունը[3] միևնույն հերթականությամբ: Առավել հետաքրքրական են երկու ձեռագրերի հիշատակարանների նմանությունները: Հիշատակարանները բառացի, միևնույն բովանդակությամբ (բացառությամբ գրիչների անունների) առկա են երկու ձեռագրերում էլ՝ բնագրային միևնույն հատվածում. առաջինն ընդօրինակված է Գործք Առաքելոցից, երկրորդը՝ Պողոս առաքյալի Կորնթացիներին ուղղված թղթից հետո.

---

[1] Տե՛ս *Հայերեն ձեռագրերի ԺԷ դարի հիշատակարաններ (1601-1620 թթ.)*, հ. Ա, կազմեցին ***Վ. Հակոբյան, Ա. Հովհաննիսյան***, Եր., 1974, էջ 368: Նշենf, որ Վ. Հակոբյանը դեռևս 1971 թ. իր մեծարժեf «Կանոնագիրf Հայոց» աշխատության նախաբանում, անդրադառնալով ձեռագրում ընդօրինակված Տոնացույցի կանոնական fաղվածfներին, հնարավոր է համարել, որ «ՉԾԹ.»-ն գաղափար օրինակից է ընդօրինակվել (տե՛ս *Կանոնագիրք Հայոց*, հ. Բ, աշխ. ***Վ. Հակոբյանի***, Ներածություն, Եր., 1971, էջ XXVII, տողատակ 2):

[2] *Մայր Ցուցակ ձեռագրաց Սրբոց Յակոբեանց*, հ. Ջ, էջ 500, նաև *Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ ԺԳ դար*, էջ 866:

[3] ՄՄ 3919, 1ա-218բ, հմմտ. Երմ. 1946, 289բ-710բ, 754ա-783բ (տե՛ս *Մայր Ցուցակ ձեռագրաց Սրբոց Յակոբեանց*, հ. Ջ, էջ 498-499, 500):

ՄՄ 3919
ա. *44ա «Զմեղաւորս* ***Յակոբէոս*** *(այս և հետագա ընդգծումները մերն են – Ն. Վ.) եւ զմայրն իմ զՄինա յիշեցէ՛ք ի մեղաց թողութիւն, աստուածասէր ընթերցաւղք, եւ մի՛ մեղադրէք, զի յաչաց լուսոյ նուազեալ եմ:* ***ՉՄԹ****. (1310)»:*

բ. *201բ «Զմեղաւորս* ***Յակոբու Լէհացի****, որ պակասեալ եմ ի լուսոյ աչացս, եւ երկաւք անձին գրեցի զսա, յիշեցէ՛ք ի մեղաց թողութիւն, եւ Տէր Յիսուս Քրիստոս զձեր սխալանսն թողցէ եւ որոց ամէն ասեն»:*

Եղմ. 1946
ա. *384ա «Զմեղաւորս* ***Յոհանէս*** *եւ զմայրն իմ զՄինա, յիշեցէք ի մեղաց թողութիւն, աստուածասէր ընթերցաւղք, եւ մի մեղադրէք, զի յաչաց լուսոյ նուազեալ եմ:* ***ՉՄԹ****. (1310)»:*

բ. *710բ «Զմեղաւորս* ***Յոհաննէս****, որ պակասեալ եմ ի լուսոյ աչացս, եւ երկաւք անձին գրեցի զսա, յիշեցէք ի մեղաց թողութիւն, եւ Տէր Յս. Քս. զձեր սխալանսն թողցէ, եւ որոց ամէն ասեն: Գրեցաւ յանբարի ժամանակ, յարինակէ սուրբ վարդապետին Գէորգեայ: Զժառանգաւղսդ աղաչեմ խնամաւք վաստակել ի սմա, զի ծանր տառապանաւք գրեցի զսա. եւ որ խնայէ՝ ինքն խնամի յԱստուծոյ. ամէն»[1]:*

Հավելենք միայն, որ եթե առաջին հիշատակարանում ՄՄ 3919 ձեռագրի գրիչ Հակոբ Լեհացին նույնությամբ ընդօրինակել է գաղափար օրինակի հիշատակարանը՝ չփոխելով անգամ գրչության թվականը, ապա երկրորդում բաց է թողել Եղմ. 1946 ձեռագրի համապատասխան հիշատակարանի «Գրեցաւ յանբարի ժամանակ, յարինակէ սուրբ վարդապետին Գէորգեայ... ինքն խնամի յԱստուծոյ. ամէն» վերջընթերց հատվածը:

Այսպիսով՝ վերոնշյալ հիշատակարանների և ընդօրինակված բնագրերի ակնհայտ նմանությունները փաստում են, որ ՄՄ 3919 ձեռագիրն ընդօրինակվել է Եղմ. 1946 ձեռագրից, իսկ թե երբ և որտեղ, կպարզենք գրիչ Հակոբ Լեհացու արտագրած մեզ հայտնի երկու այլ ձեռագրերի (Վնետ. 43, Տյուբինգեն 4[2]) հիշատակարանների և Եղմ. 1946 և 1926 (1308, 1309 թթ.)[3]

---

[1] Տե՛ս *Մայր Ցուցակ ձեռագրաց Սրբոց Յակոբեանց*, հ. Զ, էջ 499: Ձեռագրացուցակներից քաղված այս և հետագա մեջբերումներում պահպանել ենք տպագիր օրինակների կետադրական և ուղղագրական առանձնահատկությունները:

[2] *Systematish – Alphabetisher Haupkatalog der Königlichen Universitätsbibliothek zu Tübingen. M. Handschriften. a) Orientalische, XIII, Verzeichnis der armenishen Handschriften der Königlichen Universitätsbibliothek* von ***Franz Nikolaus Fink*** und ***Gjandschezian Levon***, Tübingen, 1907, p. 7.

[3] Ձեռագրի գրիչը և ստացողը Եղմ. 1946 գրչագրի ընդօրինակող Հովհաննեսն է,

թվահամարի գրչագրերի հետագա հիշատակագրությունների հաղորդած տեղեկություններից:

Այսպես՝ Վնտկ. 43 Սաղմոսարանի հիշատակարանից տեղեկանում ենք, որ Հակոբ Լեհացին ձեռագիրն ընդօրինակել է 1629 թ. Կոստնադնուպոլսում. «Արդ՝ գրեցաւ զսուրբ Սաղմոսարանս ի մայրաքաղաքս **Կոստանդնուպօլիս**, ի դուռն **Ս. Նիկողայոսի Ջըմըռնացւոյ** հայրապետին, ձեռամբ յոգնամեղ եւ անարհեստ գրչի **Յակոբայ Լեհացոյ**…: Արդ՝ եղեւ զրաւ գրչութեան սորա ի թվականիս Հայոց **ՌՀ. եւ Ը.** (1629)-ին, ի թագաւորութեան Տաճկաց տղահասակ սուլտան Մուրատին…»[1]:

Մեկ այլ ձեռագիր, այս անգամ՝ Ավետարան (Տյուբինգեն 4), Հակոբ Լեհացին ընդօրինակել է 1644 թ. Կոստանդնուպոլսում՝ կրկին Ս. Նիկողայոս եկեղեցում. «… գրեցաւ սուրբ Աւետարանս ի մայրաքաղաքն **Կոստանդինուպօլիս, ընդ հովանեաւ Սուրբ Նիկողայոսի**, ի թուաբերութեանս աւքանազեան եւ աբէթական տօմարի **ՌՂԳ.** (1644), ձեռամբ **Յակոբ սարկաւագի Լէհցոյ**, ի յստոյգ եւ յընտիր աւրինակէ…»[2]:

Համադրելով այս երկու հիշատակարանների, ինչպես նաև Հակոբ Լեհացու ընդօրինակած ևս երկու նորահայտ ձեռագրերի հիշատակարանների հաղորդած տեղեկությունները՝ կարող ենք ենթադրել, որ Հակոբ Լեհացին 1629-1644 թթ. ապրել և գործել է Կ. Պոլսում՝ Ս. Նիկողայոս Ջմյուռնացու անունը կրող եկեղեցում:

Ըստ պատմական վկայությունների՝ Կոստանդնուպոլսում գործել են Ս. Նիկողայոս հայրապետի անունը կրող հայկական երկու՝ Կոմրուկի և Հիսար դիբիի կամ Վլանկայի եկեղեցիները[3]: Հայտնի է նաև, որ Կոմրուկի Ս. Նիկողայոս եկեղեցին արդեն 1628 թ. մզկիթի էր վերածվել[4], ուստի կարող ենք վստահաբար փաստել, որ Հակոբ Լեհացին իր ձեռագրերն ընդօրինակել

բովանդակում է Հին Կտակարանյան որոշ գրքեր՝ Դավթի Սաղմոսները, Առակաց Գիրքը, Երգ Երգոցը, 12 մարգարեների գրքերը ևն, նաև դրանց վերաբերյալ եկեղեցու հայրերի որոշ գործեր. տե՛ս *Մայր Ցուցակ ձեռագրաց Սրբոց Յակոբեանց*, հ. Ձ, էջ 417-421:

[1] *Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մատենադարանին Մխիթարեանց ի Վենետիկ*, հ. Ա, յօրինեց ***Սարգիսեան հ. Բարսեղ վ.***, Վենետիկ, 1914, էջ 241, նաև Հայերեն ձեռագրերի ԺԷ դարի հիշատակարաններ (1621-1640 թթ.), հ. Բ, կազմեցին ***Հակոբյան Վ., Հովհաննիսյան Ա.***, Եր., 1978, էջ 348 (այսուհետ՝ *ԺԷ դ. հիշատակարաններ, հ. Բ*):

[2] *Հայերէն ձեռագրերի ԺԷ դարի հիշատակարաններ (1641-1660 թթ.)*, հ. Գ, կազմեց ***Հակոբյան Վ.***, Եր., 1984, էջ 161 (այսուհետ՝ *ԺԷ դ. հիշատակարաններ, հ. Գ*):

[3] Տե՛ս **Խառատյան Ա.**, *Կոստանդնուպոլսի հայ գաղթօջախը. (XV-XVII դարեր)*, Եր., 2007, էջ 114-115, 116-117, նաև **Գալէմճեարեան Գ.**, «Կ. Պոլսոյ Պէյօղլուի Հայոց գերեզմանատունը և կաթողիկէ հայերու տապանագրերը», ՀԱ, 1911 (6), էջ 470-482 :

[4] *Ժամանակագրութիւն* **Գրիգոր վարդապետի Կամախեցւոյ կամ Դարանաղցւոյ**, հրատարակեց *Նշանեան Մեսրոպ վարդապետ*, Երուսաղէմ, 1915, էջ 185-186:

է Հիսար դիբիի Ս. Նիկողայոս եկեղեցում, որ Սիմեոն Լեհացին կոչում է ավագ Ս. Նիկողայոս. «Եւ կայր Ստամպօլ հինգ եկեղեցի Հայոց. ի Վլանկայ երեք. ***աւագն Սուրբ Նիկողայոս****, Սուրբ Աստուածածին եւ Սուրբ Սարգիս»*[1]*:*

Այդ նույն ժամանակահատվածում, համենայն դեպս մինչև 1660 թվականի Կոստանդնուպոլսում բռնկված հրդեհը[2]*, միևնույն եկեղեցում են գտնվել նաև Եղմ. 1926, 1946 ժողովածուները: «Ստոյգ եւ ընտիր» օրինակից արտագրված այս «պատուական» գրքերը, ինչպես վկայում են հետագա հիշատակագրերը, Կոստանդնուպոլսի Ս. Նիկողայոս եկեղեցուն է նվիրել ոմն Վարդան քահանան, ում միջոցներով էլ դրանք վերանորոգվել, վերակազմվել և մինչև 1660 թ. պահվել են այստեղ*[3]*: Ձեռագրերի հետագա հիշատակարաններից տեղեկանում ենք, որ 1660 թ. Կ. Պոլսում բռնկված սաստիկ հրդեհի ժամանակ հրո ճարակ են դարձել նաև հայկական Ս. Սարգիս և Ս. Նիկողայոս եկեղեցիները, որոնք թեպետ և հետագայում վերակառուցվել են, սակայն իշխանությունների հրամանով քանդվել են. «Եւ ի թուականիս հայոց Ռ. եւ Ճ. եւ յիններորդ (1660)*[4] *ամին, ի լինել աստուածասաստ բարկութեան մեծի հրայրեացին, որ գրեթէ երեք մասն մեծի քաղաքին տոչորեցաւ, ընդ որս եւ երկու եկեղեցիքն յանուն Սրբոյն Սարգսի եւ Սրբոյն Նիկողայոսի կազմեալք՝ հրդեհեցան. զոր թէպէտ յետոյ շինեցան, բայց ի դառնութենէ հրամանի տաճկական արքայի՝ իսպառ եւ արմատաքի քակեցան»*[5]*:*

---

[1] **Սիմէոն դպրի Լեհացւոյ** *ուղեգրութիւն, տարեգրութիւն եւ յիշատակարանք*, ուսումնասիրեց եւ հրատարակեց հ. Ն. վ. Ակինեան, Վիեննա, 1936, էջ 7:

[2] Կոստանդնուպոլսում բռնկված այս հրդեհի մասին, որպես ականատես, մանրամասն շարադրել է Երեմիա Քյոմուրճյանը. տե՛ս **Երեմիա Չէլէպի Քէօմիւրճեան**, *Պատմութիւն հրակիզման Կոստանդնուպօլսոյ (1660 տարւոյ)*, հրատ. պատրաստեց՝ *Բամպուքճեան Գ.*, Ստանպուլ, 1991: Հրատարակիչը գրքի Հավելվածում ներկայացրել է նաև հրդեհին վերաբերող հայկական յոթ այլ աղբյուրներ ևս. տե՛ս նույն տեղում, էջ 110-119:

[3] Տե՛ս *Մայր Ցուցակ ձեռագրաց Սրբոց Յակոբեանց*, հ. Զ, էջ 420-421, 502:

[4] Եղմ. 1946 ձեռագրում նշված է. «ՌՃԼ. յիններորդ ամին (1681)» թվականը, որը, հավանաբար, տպագրական սխալ է, քանզի քիչ հետո գրիչը նշում է, որ 1675 թ. ձեռագիրը նվիրվել է Երուսաղեմի Սուրբ Հակոբյանց վանքին. «...իբրեւ եհաս թուականս Հայոց ի հազար Ճ. եւ ԻԴ. (1675) տարին, եդ զսա յիշատակ ի Սուրբ Երուսաղէմ, ի դուռն Սուրբ Յակոբայ Վանացս...», տե՛ս *Մայր Ցուցակ ձեռագրաց Սրբոց Յակոբեանց*, հ. Զ, էջ 502:

[5] *Մայր Ցուցակ ձեռագրաց Սրբոց Յակոբեանց*, հ. Զ, էջ 421, 502: Նշենք, որ Ս. Նիկողայոս եկեղեցին 1660 թ. հրդեհից հետո անմիջապես չի քանդվել: Այն, վերահաս ավերումից փրկելու համար, Ապրո չելեպիի և Երեմիա Քյոմուրճյանի ջանքերով վերակառուցվել, վերաձևվել է՝ հետագայում որպես դպրոց օգտագործելու նպատակով: Սակայն 1662 թ. Քյոփրուլու վեզիրի հրամանով Ս. Նիկողայոսը, ինչպես նաև Ջինիլի համամի Ս. Սարգիս եկեղեցին իբրև ապօրինի շինություններ քանդվել են. առավել մանրամասն տե՛ս **Խառատյան Ս.**, *նշվ. աշխ.*, էջ 116-117:

Եկեղեցուն պատկանող գույքի մի մասը վաճառվել է եկեղեցու պարտքերը մարելու համար, մի մասն էլ նվիրվել տարբեր վանքերի և եկեղեցիների, իսկ Եղմ. 1926, 1946 ձեռագրերը. «...շնորհեցին յիշատակ ի ձեռն Սուքիաս անուն բանասիրի՝ աշակերտի տեառն Եղիազարու կաթողիկոսի Սուրբ Երուսաղէմի...»[1], վերջինս էլ վերստին նորոգել ու կազմել է գրչագրերը, և հետագայում՝ 1674, 1675 թվականներին, նվիրել Երուսաղեմի Սուրբ Հակոբյանց վանքին[2]:

Վերոնշյալ փաստերն էլ հիմք են տալիս կարծելու, որ ՄՄ 3919 ձեռագիրն ընդօրինակվել է մինչև 1660 թ.:

Ուշագրավ է մի հանգամանք ևս, Հակոբ Լեհացին ոչ միայն ընդօրինակել է Եղմ. 1946 ձեռագրի բնագրերն ու հիշատակարանները, այլև իր հետագա ընդօրինակություններում բազմիցս կիրառել այս ձեռագրի հիշատակարանի կաղապարային ձևը: Ասվածի վառ օրինակն է նրա ընդօրինակած Վնտկ. 43 ձեռագրի 240ա-242ա թերթերի հիշատակարանը, որն իր կառուցվածքով և բովանդակությամբ հիմնականում համընկնում է Եղմ. 1946 ձեռագրի 285ա թերթի հիշատակարանին: Ստորև ներկայացնենք մի քանի օրինակներ.

Եղմ. 1946

ա. 285ա «...ես ողորմելի գերիս, եւ ամենայն մեղաց լիապէս գործաւղս Յոհաննէս, որ յառաջին չարեաց մինչ ի վերջինս՝ հանդերձ միջոցաւքն, ոչ ինչ թողի զոր ոչ գործեցի, եւ անյուսալի դեգերանաւք կամ յայս ծովուս միջի, անմակոյկ եւ առանց նաւուղի, ընդ յոլով անդէպ հոգս անցեալ... եւ ոչ այլ ինչ նկատեմ զիս, քան թէ տարագրեալ ի ստոյգն կենաց, եւ զոր ասեմս չէ սուտ, զի դեռ եւս զպակասն ասեմ»:

Վնտկ. 43

ա. 240ա «...ես ողորմելի գերիս՝ և ամենայն մեղաց լիապէս գործաւղս՝ Մինաս: Որ յառաջին չարեաց մինչ՛ի վերջինսն՝ հանդերձ միջոցաւքն, ո՛չինչ թողի զոր ոչ գործեցի. և անյուսալի դեգերանաւք կամ յայս ծովուս միջի՝ անմակոյկ և առանց նաւուղղի. ընդ յոլով անդէպ հոգս անցեալ...: Եւ ոչ այլ ինչ նկատեմ զիս՝ քան թէ տարագրեալ ի ստոյգն կենաց. և զոր ասեմս՝ չէ՛ սուտ, զի դեռ ևս զպակասն ասեմ»:

[1] Մայր Ցուցակ ձեռագրաց Սրբոց Յակոբեանց, հ. Զ, էջ 421, 502:

[2] Տե՛ս նույն տեղում:

բ. 285ա «Այլ սակայն Աստուծոյ ողորմութեանցն ակնկալեալ, անձին երկաւք, կուրացեալս ի լուսոյ մարմնաւոր աչաց, սկսայ զսուրբ զայս աւետաբերս կենաց, զԱւետարանս Տեառն յուսոյ եւ Աստուծոյ, զի թերեւս սփոփիմ սովաւ»։

բ. 240ա «Այլ սակայն աստուծոյ ողորմութեանցն ակնկալեալ, անձին երկաւք կուրացեալս ի լուսոյ մարմնաւոր աչաց, սկսայ զայս զսուրբս զսաղմոսարանս հոգւոյն սրբոյ երգեալ մարգարէին և թագաւորին Դաւթի, զի թերևս սփոփիմ սովաւ»։

գ. «Քանզի մեծ բաղձմամբ լցեալ էր սիրտ իմ, զի յայսմ աւրինակէս զսա ստանայի։ Եւ յայս խնդիր ոչ դուզնաքեայ ժամանակ իբր հրով վառեալ, սորին սիրով որպէս ի տապակ այրեցեալ միշտ մաշէի, եւ զի ոչ կատարէր՝ խռովէի, եւ դեգերեալ տատանէի։ Եւ զի չէր իսկ վարկպարազի, զոր կատարմանն յուսով մնայի. քանզի էր ուղղեալ զսա՝ եւ հարստացուցեալ ցանգաւք եւ նախադրութեամբք երջանկին եւ հզաւր զաւրեղին ի խումբս բաբունեաց մեծին Գէորգեայ»։

գ. «Քանզի մեծ բաղձմամբ լցեալ էր սիրտ իմ, զի յայսմ աւրինակէս զսա ստանայի, և յայս խնդիր ոչ դուզնաքեայ ժամանակ իբր հրով վառեալ։ Սորին սիրով որպէս ի տապակէ այրեցեալ միշտ մաշէի, և զի ոչ կատարէր՝ խռովէի, եւ դեգերեալ տատանէի զի չէր իսկ վարկպարազի, զոր կատարմանն յուսով մնայի, քանզի էր ուղղեալ զսա և հարստացուցեալ Ցանգօք և Նախադրութեամբք երջանկին եւ հզաւր զաւրեղին ի խումբս րաբունեաց մեծին Գէորգեայ»։

դ. 289ա «Գիտէք եղբարք, զի է սովորութիւն ոմանց, որ վերջին ժառանգաւորք գրոցն զառաջնոյն զանուն 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, եթէ մեծ ոք եւ կամ փոքր»[1]։

դ. 242ա «Գիտէք եղբարք զի է՛ սովորութիւն ոմանց, որ վերջին ժառանգաւորք գրոցն զառաջնոյն զանուն կու ջնջեն եւ զիւրեանցն կու գրեն եւ չար է սովորութիւնս այս, աղաչեմ մի՛ գործել զչարդ զայդ մեծ, ապա թէ (է) արժանի գրելոյ, գրեսցէ՛ զիւր անունն յայլում տեղւոջ, եւ զառաջնոյն մի՛ ջնջեսցէ անուն կամ գիր. եւ որ ոք յա՛յս յանդգնի եւ ջնջէ, ինքն ջնջի ի կենաց գրոյն ո՛ ոք եւ իցէ, եթէ մեծ ոք եւ կամ փոքր»[2]։

---

[1] *Մայր Ցուցակ ձեռագրաց Սրբոց Յակոբեանց*, հ. Զ, էջ 497։

[2] *Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց ի Վենետիկ*, հ. Ա, էջ 239-240։

Ներկայացված հատվածները նմանօրինակությունների ընդամենը մի քանի նմուշներ են, սակայն սրանցից էլ պարզ երևում է, որ Յակոբ Լեհացու համար գաղափար օրինակ է ծառայել Եղմ. 1946 ձեռագրի նշված հիշատակարանը: Մեջբերված առաջին հատվածը տառացիորեն կրկնվում է երկու գրչագրերում էլ, մեկ տարբերությամբ միայն, որ Վնտկ. 43 ձեռագրում գրչի անվան փոխարեն գրված է ստացողի՝ Մինաս Կարնեցու անունը. «լիապէս գործաւղս Մինաս»[1]: Եվ եթե Եղմ. 1946 ձեռագրում Հովհաննեսը և՛ ստացողն է, և՛ գրիչը, ու հիշատակարանն էլ գրված է թե՛ ստացողի և թե՛ գրչի անունից, ապա Վնտկ. 43 ձեռագրի այս հիշատակարանը որպես ստացողի հիշատակարան շփոթությունների տեղիք է տալիս, հատկապես այն հատվածներում, որտեղ Մինաս Կարնեցին խոսում է գրչի անունից. «երկաւք կուրացեալս ի լուսոյ մարմնաւոր աչաց, սկսայ զայս զսուրբ Սաղմոսարանս», կամ «եւ հասաք գծովն ի զրաւ», կամ «եւ սխալանացս ներեցէք, եւ սիրով խոնարհեալ ուղղեցէք, զի որչափ էր ի մեզ կար՝ ջանացաք»[2]:

Քննության առարկա բոլոր գրչագրերի հիշատակարանների կաղապարային ակնհայտ նմանություններից զատ անդրադառնանք ևս երկու կարևոր հարցի պարզաբանման.

Այսպես՝ ՄՄ 3919, Եղմ. 1946, 1926, Վնտկ. 43 ձեռագրերի հիշատակարաններում բազմիցս հանդիպում են նմանատիպ տողեր. «Զմեղաւորս **Յակոբու Լէհացի**, որ **պակասեալ եմ ի լուսոյ աչացս**»[3], «Զկարաւտս ողորմելոյ՝ կտտամահ ի մեղաց լեալս, **զՅոհաննէս յաչաց նուաղեալս**...», «**զմեղաւորս Յոհանէս**, որ շատ աշխատութեամբ եւ **կուրացեալ աչաւք ստացայ զսա**...», «**Զմեղաւորս Յոհանէս**... **կուրացեալ աչաւք զսա գրաւղս**...»[4], «**կուրացեալս** (*իմա՛* Մինաս Կարնեցի – *Ն.Վ.*) **ի լուսոյ մարմնաւոր աչաց**», «մոռանալ... եւ **զկուրութիւնս ըստ մարմնոյ**»[5]: Այսինքն կարելի է ենթադրել, որ նշված անձանցից որևէ մեկը տեսողության հետ կապված խնդիրներ ունի: Մեր հետազոտությունները ցույց տվեցին, որ թույլ տեսողությունից

---

[1] *Նույն տեղում*, էջ 240:

[2] *Նույն տեղում*, էջ 240, 241: Հարկ է նշել, որ այս հիշատակարանում առկա անհամաձայնությունները նկատել է նաև հ. Բ. Սարգիսյանը Վենետիկի Մխիթարյան մատենադարանի ձեռագրացուցակը կազմելիս. «Շատ կետերով խորհրդաւոր է այս յիշատակարանս. նախ անոր համար, որ Մինաս վարդապետ Կարնեցի մերթ իբրև գրել տուող և ստացող կը ներկայացնէ ինքզինքը, և մերթ ալ իբրեւ գրիչ ներումն կը խնդրէ իւր սխալներուն համար և ուղղել զանոնք ... Յիշատակարանս ներկայ օրինակէն աւելի հնագոյն բնագրին կը յարմարի» (տե՛ս *Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց ի Վենետիկ*, հ. Ա, էջ 242):

[3] ՄՄ ձեռ. 3919, 201բ:

[4] *Մայր Ցուցակ ձեռագրաց Սրբոց Յակոբեանց*, հ. Զ, էջ 419, 498, 499:

[5] *Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց ի Վենետիկ*, հ. Ա, էջ 240:

տառապում են ոչ թե Հակոբ Լեհացին կամ Մինաս Կարնեցին, այլ Եղմ. 1926, 1946 ձեռագրերի գրիչ Հովհաննեսը: Վերջինս 13-րդ դ. վերջի և 14-րդ դ. առաջին կեսի մեծահամբավ և հմուտ գրիչներից մեկն է: Հովհաննեսը թեև 1308-1310 թթ. արդեն իսկ բողոքում է աչքերի թույլ տեսողությունից, սակայն հետագայում ևս շարունակում է ձեռագրեր ընդօրինակել: Այդ գրչագրերից է Եղմ. 97 ձեռագիրը[1], որ նա 1328 թ. ընդօրինակել և հեղինակել է Սկեռայում: Իսկ որ այս ձեռագրի գրիչը և հեղինակը մեզ արդեն ծանոթ Հովհաննեսն է, տեղեկանում ենք հիշատակարաններից. «Նաեւ մեղսաներկ շարագրողիս Յոհանիսի, և հայրն՝ Սարգսի, և **մայրն՝ Մինայի**...», «...և մի՛ մեղադրեք, **խարխախեալ և ծեր կուրիս**, զի յաւժար միայն եմ» ևն[2]:

Հավելենք, որ այս և Եղմ. 1926, 1946 ձեռագրերի հիշատակարանների. «...եւ մեղաց իմոց թողութիւն խնդրեցէք. այլ և **մայրն իմ Մինայի**...», «Զմեղաւոր հողս Յոհանէս... զերկաւք անձին ստացաւղ տառիս, եւ **զմայրն Մինա**, յիշեցէք ի մեղաց թողութիւն»[3], նաև «...մեղաւորիս Յոհանիսի թողութիւն յԱստուծոյ խնդրեցէք. նա եւ **մայրն իմոյ Մինայի**...», «յիշեցէք առ ողորմածն Աստուած, նա եւ **զմայրն իմ զՄինա**»[4] ընդգծված հատվածներից բացահայտվում է, որ ՄՄ 3919 ձեռագրում հիշատակված Մինան ոչ թե Հակոբ Լեհացու, այլ Հովհաննեսի մայրն է: Վերջինս թե՛ վերոնշյալ և թե՛ իր ընդօրինակած բազմաթիվ այլ գրչագրերում մշտապես առանձնակի գորովով հիշում է մորը: Եվ իր ժամանակակից մյուս Հովհաննես գրիչներից նա տարբերակվում է հենց այդպես՝ Մինայի որդի Հովհաննես:

Այս պարագայում հարց է ծագում. ո՞վքեր են Հակոբ Լեհացու ծնողները և ի՞նչ գործունեություն է ծավալել նա Կոստանդնուպոլսում: Այս հարցերի պատասխանները բացակայում են գրչի ընդօրինակած վերոհիշյալ ձեռագրերում, քանի որ այստեղ, բացի այն, որ Հակոբը սարկավագ է եղել, որևէ այլ հիշատակություն չկա նրա անձի, ծնողների և ազգականների մասին:

Հակոբ Լեհացու անձի, ծավալած գործունեության վերաբերյալ արված պրպտումների ընթացքում մեր ուշադրությունը գրավեց Կոստանդնուպոլսում ակտիվ գործունեություն ծավալած 17-րդ դարի գրիչ, ծաղկող, տաղասաց Հակոբ դպիր Ակնեցու՝ Վահրատի և Շաղզատայի որդու այն տեղեկությունը, որ ինքն աշակերտել է ոմն Հակոբ սարկավագ Իլովցու՝ Բաղդասարի և Հուստիանի որդուն. «Եւ գրիս ուսուցանօղ վարպետին իմոյ եւ հօգէ ծնօղին **Իլովցի Յակոբ**

---

[1] *Մայր Ցուցակ ձեռագրաց Սրբոց Յակոբեանց*, հ. Ա, կազմեց **Պողարեան Նորայր եպս.**, Երուսաղէմ, 1966, էջ 302-308:

[2] *Նույն տեղում*, էջ 307-308:

[3] *Մայր Ցուցակ ձեռագրաց Սրբոց Յակոբեանց*, հ. Զ, էջ 419:

[4] *Նույն տեղում*, էջ 498:

կուսակրօն սարկաւագին եւ ծնօղաց նորին **Պաղտասարին** եւ **Յուստիանին**»[1]։

Հակոբ Լեհացու և Հակոբ Իլովցու անձերի նույնացման գործում անհրաժեշտ էր համեմատել նրանց ընդօրինակած ձեռագրերը։ Բաղդասարի և Հուստիանի որդի Հակոբ սարկավագի ընդօրինակած միակ ձեռագիրը, որտեղ գրիչն անձամբ նշում է իր ծնողների անունները, Կոստանդնուպոլսի Պալատի Ս. Հրեշտակապետաց եկեղեցու թիվ 57 (1639 թ., ՄՄ դրսի մանրաժապավենների ֆոնդ, Հմր 518) Սաղմոսարանն[2] է՝ ընդօրինակված կանոնավոր բոլորգրով (նկ. 3)։ Այդ պատճառով էլ նոտրգրով գրված ՄՄ 3919 ձեռագրի հետ (նկ. 4) համեմատությունը որևէ կերպ չօգնեց հարցի պարզաբանմանը։ Խնդիրը վերջնականապես հանգուցալուծվեց Հակոբ Լեհացու՝ բոլորգրով ընդօրինակած Տյուբինգենի համալսարանական գրադարանի թիվ 4 ձեռագրի հիշատակարանի լուսանկարի (նկ. 1)[3] և Ս. Հրեշտակապետաց թիվ 57 գրչագրի գրելաոճի, տառաձևերի համեմատությամբ։ Այսու ակնհայտ էր, որ Ս. Հրեշտակապետաց թիվ 57 ձեռագրի գրիչը, ով խնդրում է ընթերցողին յիշել. «զանարժան **զՅակոբ սարկաւագս**, եւ **զծնօղսն իմ զԲաղտասարն** եւ **զմայրն իմ զՅուստիանն** եւ ամենայն արեան մերձաւորսն»[4], նույն ինքը Հակոբ Լեհացին է։ Այս համեմատությունների շնորհիվ պարզվեց նաև, որ վերջինիս գրչին է պատկանում Կոստանդնուպոլսի Ս. Նիկողայոս եկեղեցում ընդօրինակված ՄՄ 4376 (1636 թ.) ձեռագիրը. «Գրեցաւ եւ աւարտեցաւ զերգս հոգեւորս սուրբ հօրն Դաւթայ մարգարէին ի թուականութեանս Հայոց

---

[1] *Ժէ դ. հիշատակարաններ,* հ. Բ, էջ 690։ Յակոբ դպիր Ակնեցու ընդօրինակած 2 այլ ձեռագրերի և նրա անձի վերաբերյալ որոշ տեղեկություններ տե՛ս **Մնացականյան Աս.**, «Անտիպ էջեր միջնադարյան հայկական պոեզիայից», Գիտական նյութերի ժողովածու, № 2, էջ 183-187։

[2] 1639 թ. ընդօրինակված այս ձեռագիրը. «գրեցաւ Երգս Դաւթի ձեռամբ տրուպ Յակոբ սարկաւագի, ի թվականիս մեր Հայոց Մեծի ՌՁ. եւ ութի (1639), ի հայրապետութեանն տէր Փիլիպպոս կաթողիկոսի» ստացող մահտեսի Վարդանը՝ Ամիրազիզի որդին. «եդ ... յիշատակ ի դուռն Սուրբ Հրեշտակապետ եկեղեցին» (ՄՄ դրսի մանրաժապավենների ֆոնդ, Հմր 518, 190բ-1ա, նաև *Ժէ դ. հիշատակարաններ,* հ. Բ, էջ 774) ։ Հետագայում ինչ-ինչ պատճառներով գրչագիրն հայտնվում է Բուրսայում, որտեղ էլ ոմն Կեսարացի Սուլթանպաշան 1699 թ., գնելով այն, վերադարձնում է Սուրբ Հրեշտակապետաց եկեղեցուն. «Երգս Դաւթի հա(ն) դիպեցաւ մեզ ի թվականիս Հայոց Մեծ(ի) ի ՌՃԽԸ. (1699) դէկտեմբերին... Պուրսայ քաղաքս։ Վաճառեցին, գնեցի, դէսայ, որ Սուրբ Հրեշտակապէտ յեկեղեցին յիշատակ էր, ուղարկեցի սուրբ յեկեղեցին» (ՄՄ դրսի մանրաժապավենների ֆոնդ, Հմր 518, 190բ-1ա)։

[3] Տե՛ս *K[öniglichen] Universitätsbibliothek zu Tübingen. Veröffentlichungen I. Atlas zum katalog der armenishen Handschriften. 1. Armenische Palealographie*, von ***Fink Franz Nikolaus***, Tübingen, 1907, Tafel VI, № 18.

[4] ՄՄ դրսի մանրաժապավենների ֆոնդ, Հմր 518, 191աբ, նաև *Ժէ դ. հիշատակարաններ,* հ. Բ, էջ 774։

ՌՁԵ. (1636)… ձեռամբ բազմամեղ գրչի **Յակոբ սարկաւագի**, ի քաղաքն հռչակաւոր **Կոստանդինուպօլիս ի դուռն Սուրբ Նիկողայոս Զմիւռնոյ հայրապետին**»[1]: Հետևաբար Հակոբ Ակնեցու բազմակի վկայությունները. «Նաեւ վարժապետին իմոյ **Յակոբ կուսակրօն սարկաւագի**… որ բազում վշտաւք **ուսոյց ինձ զարուեստս գծի գրութեան**» կամ «աղաչեմ զամենեսին, յիշել սրտի մտօք յաղօթս ձեր զվարժապետս իմ **զՅակոբ սարկաւագն**, որ բազում ջանիւ եւ աշխատութեամբ ուսոյց զարուեստս դիտուհակութեան» կամ «եւ գրչի **Յակոբ դպրի** եւ վարժապետի նորին **Յակոբ կուսակրաւն սարկաւագին** եւ բարի ծնաւղացն նորին՝ **Պաղտասարին եւ Յուստիանին**»[2] թույլ են տալիս եզրակացնել, որ Հակոբ Լեհացին Կոստանդնուպոլսում ոչ միայն ձեռագրեր է ընդօրինակել՝ որպես գրիչ, այլև այստեղ, հավանաբար Ս. Նիկողայոս եկեղեցուն կից գործող դպրատանը[3], գրչության արվեստ է ուսուցանել:

Այսպիսով՝ կատարված ձեռագրագիտական համեմատությունների շնորհիվ Հակոբ Լեհացու ընդօրինակած գրչագրերը համալրվեցին ևս երկուսով՝ ՄՄ 4376 (Նկ. 2) և Պալատի Ս. Հրեշտակապետաց եկեղեցու թիվ 57 ձեռագրերով, որոնք առանձնանում են հստակ, գեղեցիկ գրչագրութեամբ, որոշ տառաձևերի յուրահատուկ գրելաոճով և կիլիկյան մանրանկարչությանը բնորոշ նկարազարդման առանձնահատկություններով, որ փոխառված են, հավանաբար, գաղափար օրինակներից (Հակոբ Լեհացու ընդօրինակած մեզ հայտնի ձեռագրերի ցանկը տե՛ս ստորև ներկայացված աղյուսակում):

Ամփոփելով՝ փաստենք, որ ՄՄ 3919 թվահամարի ձեռագրում նշված «ՉԾԹ.» թվականը ոչ թե գրչագրական սխալ է, այլ նախագաղափար օրինակի՝ Եղմ. 1946 ձեռագրի գրչության թվականը: Իսկ ՄՄ 3919 թվահամարի ձեռագիրը գրիչ Հակոբ Լեհացին՝ Բաղդասարի և Հուստիանի որդին, ընդօրինակել է մինչև 1660 թ. Կոստանդնուպոլսում՝ Հիսար դիբիի կամ Վլանկայի Ս. Նիկողայոս եկեղեցում, որտեղ էլ հավանաբար ուսուցանել է գրչութեան արվեստ:

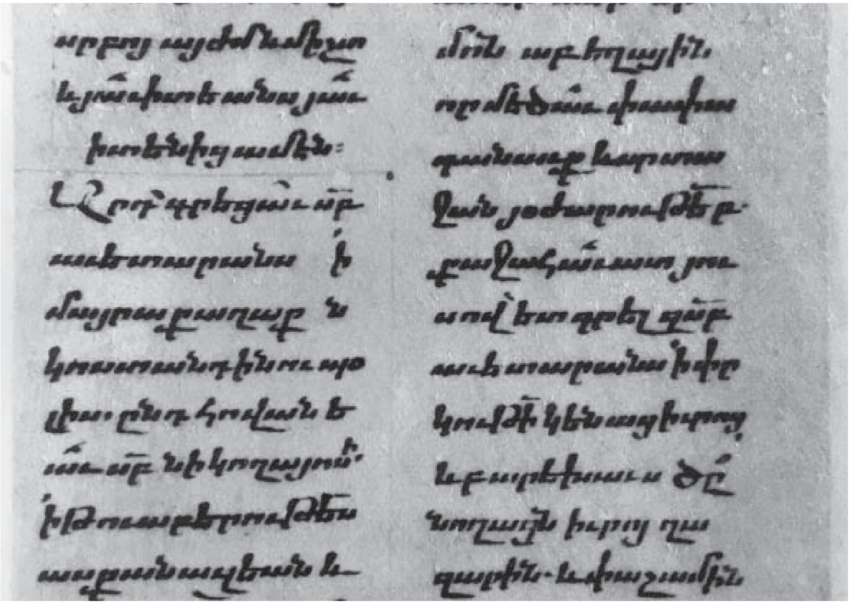
---

1 ՄՄ 4376, 314բ, նաև *ԺԷ դ. հիշատակարաններ*, հ. Բ, էջ 663: Հարկ է նշել, որ Հակոբ Լեհացին ՄՄ 4376 գրչագրի միակ գրիչը չէ, այստեղ որոշ թերթերի (օրինակ՝ 315ա-361բ ևն) գիրն էապես տարբերվում է Լեհացու ձեռագրից:

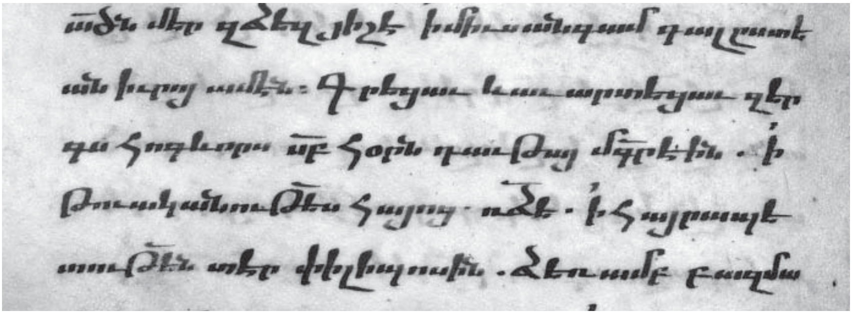
2 *ԺԷ դ. հիշատակարաններ*, հ. Գ., էջ 102, տե՛ս նաև *ԺԷ դ. հիշատակարաններ*, հ. Բ, էջ 544, 687:

3 Եկեղեցուն կից գործող դպրատան մասին վկայում է Ղազար գրիչը. «Գրեցաւ եւ աւարտեցաւ սբ. պատմութիւնս… թվականիս ՌՁԳ. (1634), ի բաղաքն **Ստամպօլ**, ընդ հովանեաւ **Ս. Նիկողայոսու**, ի դպրատան վարպետիս, զոր մեզ զգիրս ուսոյց» (*ԺԷ դ. հիշատակարաններ*, հ. Բ, էջ 564): Ըստ Ա. Խառատյանի՝ 1660 թ. հրդեհից հետո Ապրո չելեպիի՝ եկեղեցին որպես դպրոց վերաբացելու նախաձեռնությունը «հենվում էր այն իրողության վրա, որ եկեղեցում դպրոց է գործել» (**Խառատյան Ա.**, *նշվ. աշխ.*, էջ 117):

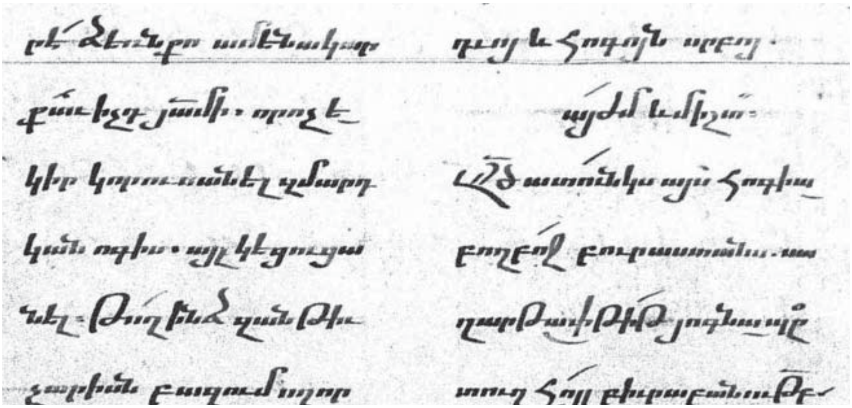
ԹԻՎ	*ՀԱՎԱՔԱԾՈՒ*	*ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ*	*ԳՐՉ. ՎԱՅՐ*	*ԳՐՉ. ԹՎԱԿԱՆ*
1.	*Վնտ. 43*	*Սաղմոսարան*	*Կ. Պօլիս Սբ. Նիկողայոս եկեղեցի*	*1629*
2.	*ՄՄ 4376*	*Ժամագիրք, Սաղմոսարան, Տոնացույց*	*Կ. Պօլիս Սբ. Նիկողայոս եկեղեցի*	*1636*
3.	*Պալատի Սբ. Հրեշտակապետաց եկեղեցի 57*	*Սաղմոսարան*	*Կ. Պօլիս*	*1639*
4.	*Տյուբինգեն 4*	*Ավետարան*	*Կ. Պօլիս Սբ. Նիկողայոս եկեղեցի*	*1644*
5.	*ՄՄ 3919*	*Ժողովածու*	*Կ. Պօլիս Սբ. Նիկողայոս եկեղեցի*	*17-րդ դ. (մինչև 1660 թ.)*



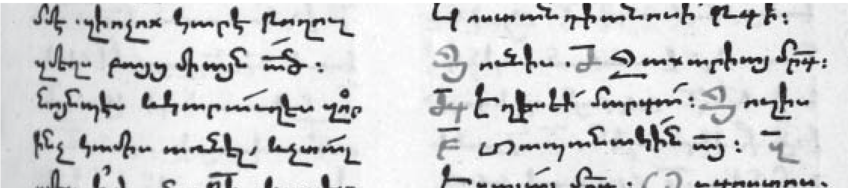
Նկ. 1, Տյուբինգեն, 4, 356ա



Նկ. 2, ՄՄ 4376, 314բ



Նկ. 3, Պալատի Սբ. Հրեշտակապետաց եկեղեցի, 57, 189ա



Նկ. 4, ՄՄ 3919, 207ա

НАРИНЕ ВАРДАНЯН
К ВОПРОСУ О МЕСТЕ И ВРЕМЕНИ КОПИРОВАНИЯ РУКОПИСИ ММ 3919

Ключевые слова: Акоб Лехаци, церковь Святого Николая, Константинополь, Акоб Акнеци, Геворг Скевраци, рукопись, писец, памятная запись.

В статье показано, что писец 17-го века Акоб Лехаци, сын Багдасара и Устиан, скопировал рукопись N 3919 Матенадарана им. Маштоца с рукописи N 1946 монастыря Святых Иаковов в Иерусалиме, до 1660 г., в церкви Св. Николая, в историческом квартале Константинополя Вланка, и что указанный в рупокиси ММ 3919 “1310 год” является годом ее оригинала. Кроме того из многократных свидетельств Акоба Акнеци, ученика Акоба Лехаци, становится ясным, что Акоб Лехаци преподавал в Константинополе искусство письма. Статья содержит также обновленный список рукописей, скопированных Акобом Лехаци.

NARINE VARDANYAN
THE PLACE AND THE DATE OF COPYING MS M3919

Keywords: Hakob Lehatsi, Saint Nicolas church, Costantinople, Hakob Aknetsi, Georg Skevratci, scribe, manuscript, colophon.

The article tells that Hakob Lehatci, son of Bagdasar and Hustian, was the scribe of MS M3919 and copied it from J1946, before 1660, in the church of Saint Nicolas, located in the historical district of Vlanka, Costantinople. “1310” mentioned in the manuscript is the date of its archetype. The numerous testimonies by Hakob Aknetsi, student of Hakob Lehatsi, attest to the fact that Hakob Lehatsi also taught the art of writing in Costantinople. The article contains an updated list of the manuscripts copied by Hakob Lehatsi.

ՕՎՍԱՆՆԱ ԽԱՉԱՏՐՅԱՆ

ԳՐԱՌԱՋՔԻ՝ ԳՐԱԿԱՆ ՏԵՍԱԿԻ ԺԱՆՐԱՅԻՆ ԱՌԱՆՁՆԱՀԱՏԿՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ

Բանալի բառեր՝ *միջնադարյան գրականություն, գրառաջք, ժանր, ձեռագիր, ձեռագրացուցակ, հիշատակարան, հեղինակ, նամակ, գրիչ:*

Հայերեն ձեռագրերում հաճախադեպ են «Գրառաջք», «Թղթառաջք», «Նախերգան», «Գովասանութիւն», «Օրհնութիւն», «Շարադրանք», «Բարեւագիր» *և այլ անվանումներով գրվածքները, որոնք ձեռագրացուցակներում արձանագրված են «Գրառաջք», «Նախերգանք», «Օրինակք նամակաց եւ գրութեանց», «Օրինակք այլ գրութեանց» և այլ խորագրերով*[1]*: Դրանք փոքր ծավալի գեղարվեստական ստեղծագործություններ են (կարող են հասնել մի քանի տողից մինչև մի քանի էջի)՝ ստեղծված նամակների, թղթերի, կոնդակների, հրովարտակների, հիշատակարանների*[2] *և այլ գրությունների սկզբում դրվելու համար, որպես նախաբաններ: Գրառաջքները երկար ժամանակ դուրս են մնացել բանասերների ուշադրությունից և մինչ օրս՝ որպես միջնադարյան գրական տեսակ կամ ժանր*[3]*, համակողմանի քննության չեն ենթարկվել*[4]*: Երևի հենց այդ պատճառով էլ բառարաններում*

---

[1] *Ցուցակ ձեռագրաց Մաշտոցի անվան Մատենադարանի*, հտ. Ա., կազմեցին՝ ***Եգանյան Օ., Զեյթունյան Ա., Անթաբյան Փ.***, ներածությունը՝ ***Եգանյան Օ.***, խմբագրությամբ՝ ***Խաչիկյան Լ., Մնացականյան Ա.***, Երևան, 1965, էջ 1402, հտ. Բ., կազմեցին՝ ***Եգանյան Օ., Զեյթունյան Ա., Անթաբյան Փ.***, ցանկերը և համեմատական տախտակները՝ ***Եգանյան Օ.***, խմբագրությամբ՝ ***Խաչիկյան Լ., Մնացականյան Ա.***, Երևան, 1970, էջ 1195:

[2] Նկատի ունենք հիշատակարանների փառաբանական հատվածները, որոնք տարբեր ձեռագրերում հաճախ կրկնվում են, օր.՝ ՄՄ 4217 (272ա), 4224 (293ա), 4778 (280բ), 4786 (278ա) և այլ ձեռագրերի հիշատակարաններում կրկնվում է հետևյալ սկզբնատողերով փառատրական հատվածը. «Փառք անսկզբանն եւ սկզբանն ամենայնի, անեղ էին եւ գոյացուցչին բնաւից, անվախճան եւ անսահման էացուցչին սահմանիչ եւ կատարումն բոլոր էիցս, երիցս միակին, եզակի եւ միում Աստուածութեանն, որ անշարժ գոլով շարժէ զարարածս եւ ի փրկութիւն: էից էակն եւ կենդանեաց, որ անփոփոխ գոլով միշտ յէութեանն, անեզր եւ անվայրափակն, լրումն եւ բովանդակիչ ամենայնի...». տե՛ս ձեռ. 4224, 293ա:

[3] Գրական ժանրերը երկերի ընդհանուր տիպեր են, որոնք առանձնանում են բովանդակության և ձևի համեմատաբար կայուն և անխախտ հատկանիշներով, իրարից տարբերվում են թեմատիկ, գեղարվեստական առանձնահատկություններով, գեղարվեստական պատկերի ստեղծման և ժանրային կառուցվածքի ընդհանուր սկզբունքներով. տե՛ս **Ջրբաշյան Է.**, *Գրականության տեսություն*, Երևան, էջ 342:

[4] Այս ստեղծագործություններին առաջին անգամ անդրադարձել է գրականագետ

բացակայում է «գրառաջք» բառը (առաջին հիշատակումը գտնում ենք ՄՄ 8030 (14-րդ դար) ձեռագրում՝ «գրառաջ» ձևով[1]), իսկ «թղթառաջք»ը (առաջին հիշատակումը՝ ՄՄ 1999 (13-րդ դար) ձեռագրում[2]), որը գրառաջքի մասնակի դրևորումներից է, Ստ. Մալխասյանցի «Հայերէն բացատրական բառարանում» հանդիպում է «թղթառաջ» ձևով՝ հղված «գլխագիր» բառին՝ 2-րդ իմաստով, որն էլ բացատրված է. «Գլխի վերև գրված գիր»[3], այստեղ նկատելի է մասամբ իմաստային նմանությունը գրառաջքին՝ որպես որևէ գրվածքից առաջ գրված գիր:

Ինչպես հայ միջնադարյան գրականության բոլոր ժանրերը, այնպես էլ գրառաջքները ունեն իրենց կայուն և անխախտ հատկանիշները: Գրառաջքների ժանրային գլխավոր հատկանիշը թեմատիկ առանձնահատկությունն է. *ուղղված են հասարակության մեջ տարբեր դիրք և դեր ունեցող մարդկանց՝ կաթողիկոսին, վարդապետին, քահանային, իշխանին, թագավորին, զինվորին, գրագրին և այլոց: Սրանք հիմնականում դրվատանքի և մեծարանքի խոսքերով են ստեղծված, բայց այնպես, որ պատշաճի տվյալ անձնավորությանը. գովերգվում է վերջինիս արտաքին գեղեցկությունը, խելքը, գործի մեջ հմուտ լինելը[4]:*

Երկրորդ կարևոր հատկանիշը կիրառության ոլորտի առանձնահատ-

Ասելիտա Դոլուխանյանը՝ իր «Գրառաջքները» հայ միջնադարյան մատենագրության մեջ» հոդվածում. տե՛ս **Դոլուխանյան Ա.**, *Հայ միջնադարյան գրականության հիմնական ուղղությունները ու ժանրերը*, Երևան, 2012, էջ 89-101:

[1] ՄՄ 8030, 422բ:

[2] ՄՄ 1999, 276բ:

[3] **Մալխասեանց Ս.**, *Հայերէն բացատրական բառարան*, հտ. 1, Երեւան, 1944, էջ 443:

[4] Ուշագրավ են հատկապես չափածո գրառաջքները, օր. ՄՄ 15-րդ դարի հմր 1991 ձեռագրի 70ա էջում կա արագագիր դպրին նվիրված մի գրառաջք.

«Անծախելի շնորհացն Աստուծոյ մաքուր շտեմարան,
Նորին իմաստութեան բանին արժանաւոր ընդունարան,
Խորոց Սրբոյ Հոգոյն ստուգապէս թարգման,
Արագակիր դպիր, լեզու, ձեռն եւ գործարան
Յորովայնէ ծնուցեալ, եւ նախքան զարտաքսողութիւնն սրբեալ,
Ընտրեալ գերամբարձ եւ բարձրապատիւ անաղտ հայելի,
Եւ ակն արեւու եւ ամենայն գովութեանց արժանաւոր»:

Կամ ՄՄ 512 ձեռագրի 269ա էջում նույնպես չափածո գրառաջք՝ ուղղված վարդապետին.

«Ակն լուսոյ արփիական,
Պայծառ նման արեգական,
Ի խորի եւ ի մթան,
Անմիտ ժողովուրդ ծագեա
Զլոյս քո գիտութեան...»:

կությունն *է: Իհարկե, գրառաջքները ստեղծված են այս կամ այն գրվածքին նախորդելու համար, սակայն չափածո գրառաջքներն ունեն նաև ինքնուրույն կիրառություն. օր.՝ Հովհաննես Երզնկացու «Վարդապետաց է բանս» վարդապետներին ուղղված գրառաջքը*[1]*, որն ինչպես նկատել է Ա. Սրապյանը, հեղինակի բանաստեղծությունների շարքում չի պահպանվել*[2]*:*

Գրառաջքի հեղինակները հասցեատերերի անունների փոխարեն գործածել են պայմանական արտահայտություններ՝ այս անուն, անուն որ է, ով որ է, ով որ լինի, ֆլան[3], *կամ ուղղակի անվան տեղը բաց են թողել: Սա իհարկե բնորոշ, սակայն ժանրի սահմանման մեջ առաջնային չէ. միայն այս հատկանիշի առկայությունը չի ենթադրում տվյալ ստեղծագործության գրառաջք լինելը և բացակայությունը՝ հակառակը: Այս բանաձևերով կան հիշատակարանների, նամակների, տաղերի նմուշներ, որոնք կիրառության և թեմատիկ հատկանիշներով չեն համապատասխանում գրառաջքի ժանրին. օր. 1699 թ. Միքայել գրչի ընդօրինակած Երուսաղեմի հմր 2448 ձեռագրում կա Ստեփանոս Թոխաթեցու «Տաղ ի Թոխաթցի Ստեփանոսէ» խորագրով տաղը՝ նվիրված պատանի ննջեցյալներին.*

«Ո՛վ (այս անուն) դու իմ որդեակ,
Բարձրուղէշ եւ գերունակ,
Ուրախարար սիրո բաժակ,
Քո ծընողաց սիրուն զաւակ»[4]*:*

Ստ. Թոխաթեցին այս տաղն ստեղծել է ի հիշատակ Եվդոկիայի նահատակների, ովքեր ժամանակի արհավիրքների զոհը դարձան, իսկ «այս անուն»ի փոխարեն քահանան կամ եպիսկոպոսը կարող էր արտասանել առանձին մարդկանց անուններ:

Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարանների կաղապարային բնույթի բացահայտման տեսանկյունից բացառիկ մի նմուշ է 1476 թ. Երուսաղեմում գրչագրված ՄՄ 2335 ձեռագիրը: Վերջինի 181բ երեսին տրված է

---

[1] ՄՄ 652, 77բ՝ Վարդապետաց է բանս «Ծանուցումն լինի մեր հոգեւոր հաւրդ եւ Սուրբ Հոգոյն ընտրել վարժապետին.
Յայտնիչ իրաց ծածուկ բանին.
Քարոզ կենաց աստուածային,
Ուսուցանող մարդկան սեռին
Եղեալ հովիւ տանս Արամին
Լուսաւորիչ հայոց ազգին...»:

[2] **Սրապյան Ա.**, *Հովհաննես Երզնկացի*, Երևան 1958, էջ 94:

[3]. Ֆլան (ֆուլան) ՝ «այսինչ, այնինչ, ոմն». տե՛ս **Ղազարյան Ռ., Ավետիսյան Հ.**, *Միջին հայերենի բառարան*, Երևան, 2009, էջ 832:

[4] **Հարությունյան Խ.**, *Միքայել անվամբ ԺԷ. դարի երկու գրիչ*, Երևան, 2016, էջ 218:

հիշատակարանի մի օրինակ, որում բաց են թողնված հատկանունները՝ տեղանուններ, անձնանուններ՝ ստացողի, գրողի, և այլն, փոխարենը գրված են «այս անուն», «այս չափ», «որչափ որ կամիս՝ ասայ», «այս առաջնորդի» պայմանական արտահայտություններ. «Արդ, յանգ ելեալ աւարտեցաւ հոգիաբուխ մատեանս, որ կոչի Մանրուսումն, ի շրջագայութեան հայոց տումարի (այս չափ), ի գաւառս (այս անուն), ի հայրապետութեան տեառն (այս անուն)…»[1]*: Հիշատակարանն առաջին անգամ հրատարակել է Ա. Մաթևոսյանը*[2]*: Առանձին հատվածների քննությամբ հիշատակարանին անդրադարձել է նաև Խ. Հարությունյանը՝ նշելով, որ նման կաղապարների առկայությունը նաև իր որոշակի ազդեցությունն է թողել գրիչների լեզվի վրա*[3]*:*

Գրառաջքները լինում են արձակ և չափածո, *վերջիններիս մեջ հատկանշական են հատկապես ծայրակապով գրառաջքները՝ «Ա-Զ»*[4] *կամ «ԳՐԻԳՈՐ»*[5]*, «Ի ԹՈՒՄԱՅԷ Ա»*[6] *և այլն: Շատ հաճախ չափածո գրառաջքները այնքան կատարյալ են, որ հասնում են տաղի մակարդակի: Պետք է նշել, որ «չափածոն հատուկ սկզբունքով կազմակերպված խոսք է, որը բխում է պոետական ստեղծագործության բովանդակության եւ ձևի որոշ առանձնահատկություններից»*[7] *և որքան էլ չափածո խոսքը պայմանական է, այնուամենայնիվ չափածոյում հուզականությունն ու զգացմունքային լարվածությունը ավելի մեծ է: Հետևաբար, որպեսզի նամակի սկիզբը*

---

[1] ՄՄ 2335, 181բ:

[2] *Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ. Ե-ԺԲ դարեր*, աշխատասիրությամբ ***Ա. Մաթևոսյանի***, Երևան, 1988, էջ ԺԸ:

[3] **Harutyunyan Kh.**, “Gli antroponimi nei colofoni armeni: gruppi semantici e nuovi nomi”, Orientalia Christiana Analecta **299**, Colofoni armeni a confronto, Le sottoscrizioni dei manoscritti in ambito armeno e nelle altre tradizioni scrittorie del mondo mediterraneo, Atti del colloquio internazionale, Bologna, **12-13** ottobre **2012**, a cura di Sirinian A., Buzi P., Shurgaia G., Roma, **2016**, pp. **49-50**.

[4] ՄՄ 599, 77ա-80ա, ձեռ. 2178, 202ա-4ա էջերում կան «Ա-Զ» ծայրակապով գրառաջքներ:

[5] ՄՄ 8294, 98բ-9ա.

«**Գ**ովեալ գլուխ Արշակունի, քանոն ոգոյ բանականի,
Րամեալ ազգիս մեր Աբեթի, Լուսաւորչին ըստ Գրիգորի,
Ի յարմատոյ Լուսաւորչին, համանման միշտ անթերի,
Գանձ հոգեւոր մեզ կենդանի, ջահըդ լուսոյ եաւթն արփի:
Ով սրբազան հայր հրաշալի, նման թոռանց Լուսաւորչի,
Րամեալ լըրման փոՐրիկ հօտի, հուիւըդ |99ա| բաջ յետ Քրիստոսի…»:

[6] Նոյն տեղում, 94ա-6ա:

[7] **Ջրբաշյան Է.**, *Գրականության տեսություն*, էջ 262:

ավելի դիպուկ, հուզական և հագեցած լինի, հաճախ գրել են չափածո ձևով: Չափածո գրառաջքների տողաքանակը կայուն չէ, կարող է լինել 4 տողից մինչեւ 10-12 չորստողանոց տուն: Ինչպես ողջ միջնադարյան պոեզիան, այնպես էլ գրառաջք-բանաստեղծությունները ձգտել են նույնահանգության, յուրաքանչյուր գրառաջք ունի իր սեփական հանգավորումը. օր.՝ «Թէ կուզես, որ սիրելոց բարեւ ուղարկես զայս» վերնագրով չափածո նույնահանգ (որոշ տողերում հանգը փոխվում է և նորից վերականգնվում) գրառաջքը.

«Անուամբ յաղթող եւ ցանկալի,
Գեղով նման հայրապետի,
Տես<u>ո</u> պայծառ, քան զվարդի՝
Վարդ եւ նոնենի...»[1]*:*

Գրառաջքները սերտ աղերսներ ունեն հիշատակարանների հետ. *ինչպես ձեռագրի գրիչը հիշատակարանում գովերգում է ստացողին և իրեն բնորոշում փծուն, ծույլ, մեղավոր և այլ նվաստացուցիչ բառերով, նույն կերպ և գրառաջքում գովերգվում է հասցեատերը, իսկ նամակագիրը բնորոշվում ծառա, մեղավոր և այլ անուններով, օր. «...Քո ծառայէն այս ինչ անուն, եւ քեզ հասցէ այս անունի»*[2]*: Կարևոր է նշել, որ հիշատակարանների փառատրական հատվածները, որտեղ գրիչները աստուածաբանական, դավանաբանական դատողություններով և գովերգող մակդիրներով փառաբանում են Աստծուն, ունեն գրառաջքի ժանրին բնորոշ հիմնական հատկանիշները: Պատահական չէ, որ տարբեր հիշատակարանների փառատրական մասեր հաճախ կրկնվում են, և երևի այդ իսկ պատճառով փառատրության մասը որոշ գրիչներ դիտել են որպես մի առանձին ու անկախ հատված և առանձնացրել բուն հիշատակարանից՝ «Գրիչ Պետրոս Երեցն, օրինակ, 1223 թվականին գրչագրած Ավետարանի իր հիշատակարանը խորագրել է «Փառք կենարարին և յիշատակ գրչի»: Իսկ Ներսես գրչի (XV դ.) հիշատակարանը կրում է «Փառք Փրկչին և յիշատակ գրչին» վերնագիրը»*[3]*: Հետաքրքրական են հատկապես արձակ հիշատակարանին նախորդող չափածո փառատրական գրառաջքները. օր.՝ ՄՄ 194 ձեռագրում հանդիպում ենք մի հիշատակարանի, որն ունի չափածո փառատրական սկիզբ.*

«Փառք եւ պատիվ Հաւրն ամենի
Եւ միայնոյն բարերարի,
Հոգոյն Սրբոյ շնորհաբաշխի...»[4]*:*

---

[1] ՄՄ 706, 176բ-7բ:

[2] Նույն տեղում, 177բ:

[3] **Բախչինյան Հ.**, *Հայկական ձեռագրերի հիշատակարանները*, Երևան, 1980, էջ 16:

[4] ՄՄ 194, 154ա:

Գրառաջքները մեծ մասամբ հանդես են գալիս անհեղինակ՝ քիչ թվով գրառաջքներ են պահպանվել հեղինակների անուններով: Մեզ են հասել 13-րդ դարի բանաստեղծ Հովհաննես Երզնկացու գրառաջքները, որոնք այժմ համարվում են այս գրական տեսակի հնագույն նմուշները, սակայն չի բացառվում դրանց ավելի վաղ գոյությունը: Մաշտոցի անվան Մատենադարանի հմր 652 ձեռագրում «Ազգմունք նորին Յոհանու Ըզընկեցոյ ասացեալ է» ընդհանուր խորագրի տակ կա 3 գրառաջք հետևյալ վերնագրերով. «1. Գովասանութիւն եպիսկոպոսաց եւ կաթողիկոսաց. յօրժամ գրեն թուղտ ղրկելոյ, յառաջ զայս գրեն, ապա՝ գծանուցումն: 2. Գովասանութիւն իշխանաց եւ աշխարհականաց: 3. Վարդապետաց է բանս»[1]: Ա. Դոլուխանյանը գրում է, թե կան հիմքեր մտածելու, որ այս օրինակները փշրանքներ են Հովհաննես Երզնկացու ստեղծած գրառաջքներից[2]: Էդ. Բաղդասարյանն իր «Հովհաննես Երզնկացու Թուղթը Եկեղյաց գավառի իշխանին» հոդվածում նշում է, որ ՄՄ 3439 ձեռագրում պահպանվել և մեզ են հասել Հովհաննես Երզնկացու գրչին պատկանող և թյուրիմացաբար իրար կցված երկու տարբեր նամակների առանձին հատվածներ[3]: Առաջին թղթի[4] խորագրից պարզ է դառնում, որ նամակը ուղղված չէ կիլիկյան մեկ իշխանի, այլ կիլիկյան իշխաններին ընդհանրապես՝ «առ իշխանսն հայոց», իսկ «աստուածասէր հոգի այս անուն» դարձվածն էլ հանդես է գալիս հաստատելու, որ Ստեփանոս վարդապետը նամակի բովանդակությունն իր հայեցողությամբ պետք է ծանոթացներ

[1] ՄՄ 652, 75բ-7բ:

[2] **Դոլուխանյան Ա.**, *Հայ միջնադարյան գրականության հիմնական ուղղություններն ու ժանրերը*, էջ 92: Դոլուխանյանը նշում է Ա. Սրապյանի և Է. Բաղդասարյանի քննության առարկա դարձրած Հովհաննես Երզնկացու թղթին կից տպագրված հատվածը՝ ՄՄ 3439 ձեռագրից. «Ծանուցանեմ քեզ զաստուածասեր հոգի **այս անուն** խոհեմամիտ եւ առաքինասեր վարդապետիդ...», և եզրահանգում, որ դա նույն հեղինակի մեկ այլ գրառաջք է, քանի որ նամակում հասցեատերը չէր կարող անհայտ լինել եւ նշվել «այս անուն» բանաձևով. տե՛ս էջ 93:

[3] **Բաղդասարյան Է.**, «Հովհաննես Երզնկացու Թուղթը Եկեղյաց գավառի իշխանին», *Բանբեր Մատենադարանի*, 10, Երևան, 1971, էջ 298:

[4] ՄՄ 3439, 75բ. «**Թուղտ ի Յովհաննէս վարդապետէ առ իշխանսն հայոց Ռոուբինեանց, որ ի զահ Կիլիկեցոցն, բան խրատու ազտակար եւ պիտանի** |76ա| *եւ անիմաստ մանուկին*: Ի սուրբ Լուսաւորիչն ի Գերեզմանէս եւ յանապացս սրբոց եւ յամենայն եկեղեցացս, որ ի սուրբ լինիս, աւրհնութիւն եւ պահպանութիւն եւ ի նուաստ վարդապետէ, ի Յոհանիսէ, Քրիստոսի սիրովն եւ կարաւտեալ ոգւով ողջոյն: Եւ առ ամենախնամ գգածն Աստուած աղաւթք եւ աղաչանք, պահել զձեզ անփորձ եւ անսասան կենաւք յառաջադէմ յանենայն բարիս եւ յաջողեալ յիշխանական պատիւ: Ծանուցանեմ քեզ զաստուածասէր |76բ| հոգի **այս անուն** խոհեմամիտ եւ առաքինասէր հոգի վարդապետիտ ձեր Ստ՞փ՞ն = (Ստեփան, Ստեփանոս), որ այս քանի ժամանակ, որ առ մեզ էր ի սէր սուրբ Գրիգորի գերեզմանիս, նայ պատմել է ձեր բարութիւն, թէ որպէս քաջ հաւատով եւ սիրով, արիական սրտի պնտութեամբ, քրտամբք յոլով եւ վաստակաւք ջանայ վասն այդ երկրիտ բարութեան եւ հանգստեան եւ ի սէր ազատութեան սուրբ եկեղեցացդ»:

կիլիկյան իշխաններին և այդ անվան փոխարեն դներ տվյալ իշխանի անունը, այսինքն՝ այս պատճառով է նամակում պահպանվել «այս անուն» կաղապարը:

Ձեռագրերում գրառաջքները հանդես են գալիս խմբերով՝ մեկ ընդհանուր խորագրի ներքո[1]: Այսպես՝ Մաշտոցի անվան Մատենադարանի հմր 7118 ձեռագրում (14-րդ դար) կարդում ենք «Թղթի առ[աջ] է յորժամ կամ[իս] գրել» ընդհանուր խորագրով շարադրված հետևյալ գրառաջքները. «Առ վարդապետ կամ առ եպիսկոպոս», «Պատասխանի առ վարդ[ապետ], առ եպիսկոպոս», «Յոր[ժամ] բարի լսես, այս գրէ», «Յորժամ վատ լսես», «Առ կին մարդ այսպէս գրէ», «Առ միայնակեաց այսպէս գրէ», «Առ հայրս եւ առ ծերս»[2]: Ապա յուրաքանչյուր գրառաջքի վերջում գծիկների մեջ գրված է «վերջք» բառը և այն գիրը, որը նամակի հեղինակը պետք է գրի իր նամակի վերջում: Այսինքն՝ ցուցում է գրառաջքը գործածողին, օր.՝ «Յոր[ժամ]բարի լսես, այս գրէ» գրառաջքում՝ «Լուայ բարի համբաւ բարեաց, զոր ընկալաք յամենառատ պարգեւողէն Աստուծոյ եւ յոյժ ուրախացաք, զոր միշտ եւ հանապազ անպակաս արասցէ Աստուած ի լսելեաց մերոց, նաեւ զամենայն պարգեւս պարգեւէ հոգոց եւ մարմնոց ձերոց, որոց եւ արժանի էք», «վերջքն»՝ «ո՛ղջ լեր, եւ Տէր ընդ ձեզ»[3]: Հանդիպում են նաև գրառաջքի այնպիսի խմբեր, որոնցում բացակայում են ընդհանուր խորագիրը կամ նույնիսկ խորագիրն ու այն անձանց կոչումների (կամ պաշտոնների) անվանումները, որոնց ուղղված է գրառաջքը: Օրինակ՝ ՄՄ 1999 ձեռագրում կա չվերնագրված 4 գրառաջք՝ 14-րդ դարի հավելագրութեամբ, որոնք գրառաջքի հնագույն նմուշներից են, վերջանում են «այս անուն» բանաձևով, և միայն բովանդակությունից է պարզ դառնում, որ ուղղված են հոգևորականներին. գործածվում են այնպիսի արտահայտություններ, ինչպիսիք են՝ «բարի վաստակաւոր», «ներհուն եւ հանճարեղ սուրբ առաջնորդ եւ հարանց հայր», «չարչարակից Քրիստոսի եւ կցորդակից փառաց նորին անմիջոց տեսանող անտեսականին»[4]: Կարևոր է նշել, որ գրառաջքային մեկ խմբում կարող են լինել տվյալ «անձին» հասցեագրված մեկից ավելի գրառաջքներ, ինչը նշանակում է՝ գրառաջքի հեղինակը այն գործածողին (նամակագրին) հնարավորություն է տալիս ընտրելու նամակի հասցեատիրոջն առավել համապատասխանը: Սովորաբար ձեռագրերի

---

[1] Օրինակ՝ «Թղթի առաջք է այս»՝ ՄՄ 20, 173ա-7բ, «Թղթառաջք»՝ ՄՄ 5118, 334ա-9ա, «Թղթառաջ»՝ ՄՄ 1999, 276բ-7բ, «Թղթի առաջք» կամ «Առաջք թղտի»՝ ՄՄ 6616, 21ա-2բ, «Գրառաջ»՝ ՄՄ 8030 422բ-424ա: Ձեռագրերում նմանատիպ ընդհանուր խորագրերով կան կաթողիկոսին, թագավորին, վարդապետին, գրոց աշակերտին, տանուտերին, իշխանին, եպիսկոպոսին եւ այլոց ուղղված գրառաջքներ:

[2] ՄՄ 7118, 232բ-5բ:

[3] Նույն տեղում, 234ա:

[4] ՄՄ 1999, 191ա:

լուսանցքներում են նշվում գրառաջքի (նամակի) հացեատերերի կոչումները կամ պաշտոնները: ՄՄ 1779 (16-րդ դար) ձեռագրի համապատասխան էջերի[1] լուսանցքներում գրված են՝ «կթ»՝ կաթողիկոսին, «պսկպս»՝ եպիսկոպոսին, «խնց»՝ իշխանաց, «տանուտերանց», «ժողովրդեան» և այլն (նկ. 1):

Գրառաջքները ձևով և բովանդակությամբ նման են իրար և հաճախ արտագրված մեկը մյուսից: Հատկանշական է և այն, որ նույն գրառաջքը մի ձեռագրում կարող է ուղղված լինել կաթողիկոսին, մյուսում՝ քահանային, այսպես՝ միևնույն գրառաջքը ՄՄ 6616 ձեռագրում նվիրված է կաթողիկոսին[2], ՄՄ 8030 ձեռագրում՝ քահանային[3]: Ձեռագրերում հանդիպում են նաև առանձին հանդես եկող գրառաջքներ՝ հավելագրությամբ կամ հենց գրչի ձեռքով գրված և տվյալ ժամանակի[4]:

Շատ նախնական տվյալներով Մաշտոցի անվան Մատենադարանում պահվող 13-19-րդ դարերում ընդօրինակված շուրջ 140 ձեռագրում առկա են գրառաջքներ. 13-րդ դարում ընդօրինակված մեկ (ՄՄ 1999) ձեռագրում, 14-րդ դարում՝ 3, 15-ում՝ 8, 16-ում՝ 8, 17-ում՝ շուրջ 44, 18-ում՝ շուրջ 45, 19-ում՝ 40-45: 19-րդ դարում ընդօրինակված ձեռագրերում առկա են հիմնականում նամակների, պայմանագրերի և այլ գործերի նմուշ-օրինակներ, որոնք, ինչպես հիշատակարանների կամ տաղերի օրինակները, գրառաջք համարվել չեն կարող: Ժանրի հետագա ուսումնասիրության ընթացքում պետք է իրարից հստակ առանձնացնել գրառաջքը և նմուշ-օրինակը, որոնք շատ հաճախ նույնացվում են: Բուն գրառաջքների մեծ մասը համդիպում է 17-18-րդ դարերում ընդօրինակված ձեռագրերում:

Այսպիսով՝ 13-18-րդ դարերում ստեղծվել է մի յուրօրինակ գրական տեսակի (գրառաջքի ժանրի) հարուստ ժառանգություն, որը պահանջում է համակողմանի ուսումնասիրություն՝ հայ միջնադարյան գրականության հիմնական ժանրերի շարքում իր ուրույն տեղը զբաղեցնելու համար:

---

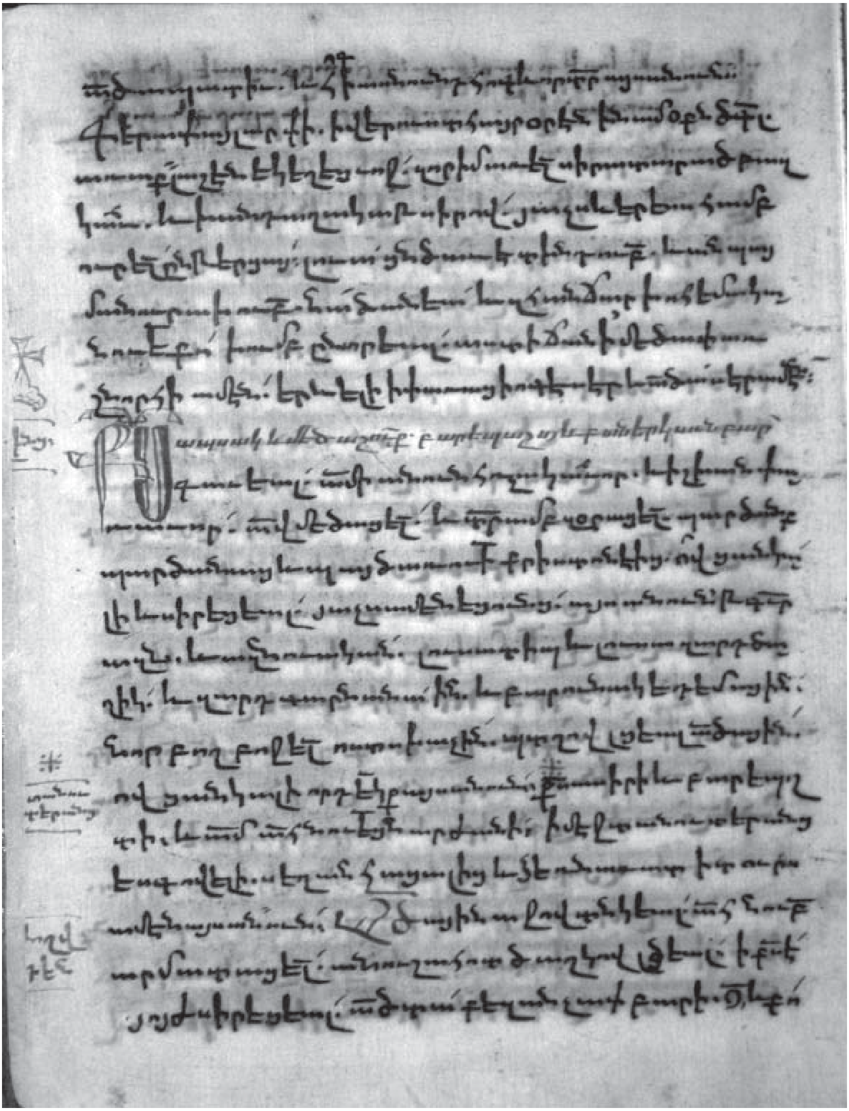
[1] ՄՄ 1779, 4ա-10ա:

[2] ՄՄ 6616, 21ա-2բ.

«Հաւատով հաստատեալ եւ յուսով ամրացեալ,
Խոնարհութեամբ բարձրացեալ,
Աղօթիւք եւ ճգնաւորութեամբ երկնայնոցն նմանեալ,
Ի սէր սուրբ սնեալ...»:

[3] ՄՄ 8030, 422բ-3ա:

[4] Այսպես օրինակ՝ ՄՄ 582 ձեռագրի 125ա էջում կա «Թուղթ» վերնագրով, ՄՄ 514, 206բ՝ «Շնորհազարդ եւ գերամաքուր, երջանկափառ եւ տիեզերալոյս...» սկսվածքով, ՄՄ 706, 176բ-7բ՝ «Թէ կուզես, որ սիրելոց բարեւ ուղարկես, զայս″» վերնագրով, ՄՄ 1991, 70ա՝ «Անծախելի շնորհացն Աստուծոյ մաքուր շտեմարան / նորին իմաստութեան բանին արժանաւոր ընդունարան...» սկսվածքով մեկական գրառաջք, ՄՄ 1985, 111բ՝ «Ի վերայ քահանային գրէ, նախ շարադրանք է այս» ընդհանուր վերնագրով երկու գրառաջք:



Նկ. 1, ՄՄ 1779 (ԺԶ դար), 5բ։

ОВСАННА ХАЧАТРЯН
ЖАНРОВЫЕ ОСОБЕННОСТИ *ГРАРАДЖК*А

Ключевые слова: средневековая литература, *грараджк*, жанр, рукопись, каталог рукописей, колофон*,* автор, послание, писец.

В средневековой армянской литературе можно выделить своеобразный жанр, который в рукописях часто именуется *«грараджк»*. Это общее название коротких текстов без имени автора. В статье рассматриваются жанровые особенности *грараджков*: они адресованы людям, играющим разные роли в обществе. Это своего рода преамбулы, основная цель которых – предварять то или иное произведение (письма, кондаки, грамоты, колофоны). Вместо имен адресатов в *грараджках* часто употребляются неопределенные выражения (вроде "такой-то"). Различаются прозаические и стихотворные *грараджки*. Авторы часто писали в стихотворной форме, чтобы начало письма было более эмоционально насыщенным и метким. Стихотворные *грараджки* также бытовали самостоятельно. В статье рассмотрены жанровые связи колофонов и *грараджков*. По предварительным данным в Матенадаране хранится **140** рукописей XIII-XIX веков, содержащих *грараджки*.

OVSANNA KHACHATRYAN
THE CHARACTERISTICS OF THE LITERARY GENRE *GRAṘAJK'*

Keywords: medieval literature, *graṙajk',* genre, manuscript, catalogue of manuscripts, colophon, author, epistle, scribe.

In medieval Armenian literature, a distinctive genre can be singled out, which is often referred to in manuscripts as *graṙajk'*. It is the general name for short anonymous texts. This article discusses the characteristics of the genre. *Graṙajk's* were addressed to persons playing different roles in the society. They are a kind of preamble introducing certain texts (letters, charters, edicts, colophons). Instead of the real names of the addressees, *graṙajk's* contain indefinite expressions (like "so-and-so"). There are prosaic and poetic *graṙajk's*. The authors often composed them in poetic form, so that the beginning of the letter would be more emotional, informative and accurate. Poetic *graṙajk'*s also occur independently in manuscripts. The article also addresses the relation between colophons and *graṙajk's* in terms of genre. According to some preliminary data, about **140** manuscripts written in the **13**th-**19**th centuries that are kept at Matenadaran contain *graṙajk's*.

ԱՐՍԵՆ ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆՅԱՆ

ՀԱԼԻՁՈՐԻ ՀԱՐԱՆՑ ԿԱՄ ՏԱԹԵՎԻ ՆԱԽԿԻՆ ՄԵԾ ԱՆԱՊԱՏԸ՝ ԳՐՉՈՒԹՅԱՆ ԿԵՆՏՐՈՆ

Բանալի բառեր՝ *ձեռագիր, անապատ, գրչության կենտրոն, վանական դպրոց, հիշատակարան, մանրանկարչություն։*

...Անապատս եղեւ մայր եւ ծնող ամենայն անապատաց,
եւ առիթ լուսաւորութեան ազգիս Հայոց։
Առաքել Դաւրիժեցի

Քրիստոնեության ընդունման նախնական շրջանում (Ա-Գ. դդ.), ի թիվս մի շարք երկրների (Եգիպտոս, Պաղեստին, Ասորիք և այլն)՝ Հայաստանում ևս սկիզբ է առել վանական շարժումը (իբրև այդպիսին Հայաստանում այն տարածվեց Դ. դարասկզբին)։ Վանական կամ անապատական կյանքի հետևորդների բուն նպատակը ոչ միայն այսրաշխարհային կյանքի հաճույքներից հեռանալն ու աստվածահաճո կյանքով ապրելն էր, այլև հիմնական եկեղեցուց անջատվելը, քանի որ ըստ նրանց՝ եկեղեցին ևս աշխարհիկ կառույց էր՝ հեռացած քրիստոնեական սկզբունքներից։ Ե. դարում արդեն եկեղեցուն ենթակա անապատականների համար Քաղկեդոնի 451 թ. տիեզերական ժողովը հատուկ կանոններ է սահմանել։ Այս համակեցությունը, սակայն, տևական բնույթ չի կրել. վանքերն աստիճանաբար դարձան ավատատիրական խոշոր «կազմակերպություններ», իսկ անապատականներին հաջողվեց թեկուզ եկեղեցու հսկողության տակ, բայց ինքնուրույն կյանք վարել, ինչի արդյունքը նշանավորվեց առանձին անապատների կառուցմամբ[1]*։*

[1] **Երուանդ վարդապետ Տէր-Մինասեանց,** *Ընդհանուր եկեղեցական պատմութիւն,* հ. Ա., Ս. Էջմիածին, 1908, էջ 283։ Անապատականության մասին տե՛ս նաև՝ **Հուսիկ արք. Տեր-Մովսիսյան,** *Անապատականներ եւ վանականութիւն,* Երկերի ժողովածու, հրատ. պատրաստեց՝ ***Եզնիկ արք. Պետրոսյանը,*** Ս. Էջմիածին, 2009, էջ 243-344 (վերահրատարակություն), **Լ. Խաչիկյան,** *Փոքր Հայքի սոցիալական շարժումների պատմությունից,* «Աշխատություններ», հ. Գ., Երևան, 2008, էջ 355-411 (վերահրատարակություն), *«Քրիստոնյա Հայաստան» հանրագիտարան,* Երևան, 2002, էջ 55-57։
Քրիստոնեական պատմագրության մեջ առանձնանում է անապատական կյանքի կենցաղավարման երկու հիմնական ձև՝ առանձնական (անկորիտներ) և համակեցական (կինոբիտներ), եղել են նաև թափառաշրջիկ կյանք վարող անապատականներ (սարաբիտներ)։ Եվ՛ տիեզերաժողովների, և՛ տեղական ժողովների ժամանակ նրանց համար մշակվել են հատուկ կարգեր ու կանոններ։ Դ-Ե. դարերից սկսած՝ վանքերում, այդ

Թ. դարում, պայմանավորված Բագրատունյաց թագավորության հաստատմամբ և մի շարք իշխանական տների վերելքով, սկսվում է վանական կյանքի վերազարթոնք և Հայաստանի տարբեր գավառներում՝ վանքերից ոչ հեռու, հիմնվում են նաև անապատներ (Սևանա կղզու անապատ, Մաքենյաց վանք-անապատ, Վանա լճի Լիմ, Կտուց, Երևանի Ս. Անանիա առաքյալի անապատներ և այլն), որոնց կառուցումը ճարտարապետական նոր լուծումներով ու գործառութային նշանակությամբ շարունակվեց նաև ԺԷ-ԺԸ. դդ.[1]*։*

Որոտանի գեղատեսիլ կիրճում է գտնվում ուշմիջնադարյան Հայաստանի երբեմնի նշանավոր Հալիձորի Հարանց (Արանց) կամ Տաթևի նախկին Մեծ անապատը՝ հուշակված նաև Սյունյաց Մեծ անապատ, Վերին Տաթևի անապատ և այլ անվանաձևերով[2]*։ Ճարտարապետության դոկտոր Մուրադ Հասրաթյանի համոզմամբ՝ ԺԷ-ԺԸ. դդ. վանք-անապատները կենտրոնացված էին հիմնականում պատմական Սյունիքի տարածքում, բացի մեկից, որը Խոր Վիրապն էր՝ Արարատյան դաշտում*[3]*։ Մ. Հասրաթյանի կարծիքով՝ Հալիձորի Հարանց անապատը եղավ ուշ միջնադարի շինարարական-ճարտարապետական ազդակների կրողը, որը. «...թե՛ ժամանակագրական տեսակետից, և թե՛ իր նշանակությամբ առաջինն էր երկրում։ Հարանց անապատից են ելել Սյունիքի, Արարատի, Վասպուրականի և պատմական Հայաստանի այլ նահանգների անապատների հիմնադիրները»*[4]*։ Սրա վառ օրինակը Ներսես վարդապետ Մոկացու՝ Լիմ անապատի ձեռագրերից մեկում (ՄՄ 6333) թողած 1621 թվակիր հիշատակարանն է, որտեղ գրիչը Լիմ անապատի անմխիթար վիճակը նկարագրելուց հետո նշում է, որ գալով Տաթևի անապատից՝ իր ջանքերով վերստին միաբանություն ստեղծեց ու դպրոց հիմնեց. «Եւ ես՝ ծառայ Տեառն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի, եկի ի Տաթևու անապատէն աստ։ Տեառն գործակցութեամբ սկսայ ժողովել աստ եղբարս վաթսուն խարազա-*

թվում՝ Հայաստանում, կիրառելի են դարձել Բարսեղ Մեծի կանոնները:

Դեռևս Ա. դարում, Ս. Թադեոսի և Ս. Բարդուղիմեոսի շնորհիվ Հայաստանում ձևավորվել են առաջին քրիստոնեական համայնքները, իսկ առաջին վանական կենսակերպ վարողներից էին Ս. Թադեոս առաքյալի աշակերտներ Ոսկյանք և վերջիններիս աշակերտներ Սուքիասյանք: Անապատական շարժումը նոր ընթացք է ստացել նաև Հայոց Մեծ դարձից հետո (301 թ.)՝ պայմանավորված Ներսես Մեծ (353-373) կաթողիկոսի գործունեությամբ, որի ջանքերով ստվարացել են վանքերն ու եզնակյացների խմբերը (Անապատական շարժման վերաբերյալ արված շահեկան նկատառումների համար շնորհակալություն ենք հայտնում աստվածաբան, պատմ. գիտ. թեկնածու Լուսինե Թումանյանին):

[1] **Մ. Մ. Հասրաթյան,** *Սյունիքի XVII-XVIII դարերի ճարտարապետական համալիրները,* Երևան, 1973, էջ 11:

[2] ՀՀՇՏԲ, հ. 3, Երևան, 1991, էջ 383:

[3] **Մ. Մ. Հասրաթյան,** նշվ. աշխ., էջ 5:

[4] Նույն տեղում, էջ 40:

նազգեստ կրօնաւորս, եւ սկսայ գիրք եւ արդիւնք ժողովել՝ ի վայելումն սոցա»[1]*։*

Տաթևի երևելի այրերից էր նաև Մովսես վարդապետը (հետագայում՝ կաթողիկոս Մովսես Գ. Տաթևացի - 1629-1633), որը Երևանում վերահիմնեց Ս. Անանիա առաքյալի անապատը (իմա՝ Զորավոր Ս. Աստվածածին եկեղեցի)՝ստեղծելով նաև վանական դպրոց ու միաբանություն։ ՄՄ 9147 «Սաղմոսարան»-ի 1623 թվակիր հիշատակարանում գրիչ Զաքարիան (հետագայում՝ Հովհաննավանքի առաջնորդ Զաքարիա Վաղարշապատցի) այդ մասին հաղորդում է հետևյալը. «Այս հո[գևոր] հայրս իմ՝ պարոնտէր Մովսէս վարդապետս էր ի սուրբ եւ հռչակաւոր ուխտէն Տաթեւու... կարգեաց անապատաւորս ի մերում ժամանակիս։ Սայ բաժանեաց զկրօնաւորս ի յաշխարհական ձևէ եւ հանդերձէ։ Սայ զկանոնս նախահարցն հաստատեաց՝ զեպիսկոպոսունս, զերիցունս եւ զսարկաւագունս եւ զայլ ևեթ խորհուրդ եկեղեցւոյ մի ըստ միոջէ ուսուցանէր»[2]*։*

ԺԷ. դարասկզբին, Երուսաղեմ ուխտագնացության մեկնած Սաղմոսավանքի եպիսկոպոս Սարգիս պարոնտերի և Տրապիզոնցի Կիրակոս քահանայի ջանքերով, այլև՝ Մովսես Տաթևացու նախաձեռնությամբ է ի նորո հիմնադրվել Հալիձորի Հարանց կամ Տաթևի նախկին Մեծ անապատը, որը գործել է հատուկ կանոնադրությամբ[3]*։ Հիշյալ հոգևորականների հանդիպումը Երուսաղեմում պատահական չէր. այստեղից նրանք գալիս են անապատական կյանքի հինավուրց կենտրոն Սյունիք, լինում Տաթևի վանքում, ապա Ծղուկ գավառի Թանահատի վանքից ոչ հեռու վերստին անապատ հիմնում*[4]*։ Համալիրի հիմնադրման ստույգ թվականը հայտնի չէ։ Պատմագիր Առաքել Դավրիժեցին մանրամասն նկարագրում է Սարգիս եպիսկոպոս և Կիրակոս քահանա «առաքինագործ արանց» գործունեությունն ու նրանց անվան հետ կապում ուշ միջնադարում անապատների ստեղծման գործը։ Այդուհանդերձ, պատմագիրը Մեծ անապատի հիմնադրման ստույգ թվականը չի հաղորդում, ինչն ուսումնասիրողներին տարակարծությունների տեղիք է տվել։ Պատմագրի հաղորդմամբ՝ Հայոց ՌՃԷ. (1658) թվականի ապրիլին կամ «...*

---

[1] *ԺԷ. դ. հիշ.,* հ. Բ, կազմեցին՝ ***Վ. Հակոբյան, Ա. Հովհաննիսյան,*** Երևան, 1978, էջ 26, Հ^մր^ 42, հմմտ. նույն տեղում, էջ 66, Հ^մր^ 86/ա, բ։

[2] Նույն տեղում, էջ 99, Հ^մր^ 147։

[3] Կանոնադրության մասին տե՛ս **Առաքել Դավրիժեցի,** *Գիրք պատմութեանց,* աշխատասիրութեամբ՝ ***Լ. Խանլարյանի,*** Երևան, 1990, էջ 215-221։

[4] **Մ. Մ. Հասրաթյան,** նշվ. աշխ., էջ 37։ Մովսես Տաթևացու և անապատի հիմնադրման մասին տե՛ս նաև ***Մ. Խոստիկեան,*** «Հարանց անապատ եւ Մովսէս կաթողիկոս», «Արարատ», 1902, մայիս-յունիս, էջ 430-446, ***Հ. Ներսէս Ակինեան,*** Մովսէս Գ. Տաթեւացի Հայոց կաթողիկոսն եւ իր ժամանակը, Վիեննա, 1936։

յետ շինութեան անապատիս, իբրև անցին ի վերայ ամք քառասուն և հինգ կամ աւելի...»[1] սաստիկ երկրաշարժ է գրանցվել, որը հիմնովին խարխլել է երբեմնի փառահեղ հուշարձանախումբը[2]: Այսինքն, ըստ Դավրիժեցու՝ անապատը պետք է հիմնադրված լիներ 1613 թ. կամ ավելի վաղ: Հետևելով պատմագրին՝ հայ եկեղեցու պատմության խորագիտակ Մաղաքիա արք. Օրմանյանն անապատի հիմնադրման տարեթիվը փորձել է որոշակիացնել: Նա նախ տեղեկություններ է քաղում Գրիգոր Դարանաղցու ժամանակագրությունից առ այն, որ 1606 թ. Երուսաղեմի խստակրոն հոգևորականների շարքում հիշատակվում են նաև Սարգիս եպիսկոպոսն ու տեր Կիրակոսը[3]: Այստեղ է, որ հիշյալ հոգևորականների մոտ հղացել է Սյունիքում նոր անապատ հիմնելու միտքը, ուստի Մովսես Տաթևացու հորդորով նախընտրելով Սյունյաց աշխարհի հնամենի անկյուններից մեկը. «...գայն կը նորոգեն եւ կը կազմակերպեն, որ անկէ ետքը աւելի կը ծանօթանայ Մեծ-Անապատ անունով»[4]: Ըստ Օրմանյանի. «Այդ հաստատութեան թուականը 1608-էն ետքը թողուլ յարմար չենք սեպեր, թէպէտեւ ոմանք մինչեւ 1610 կը յետաձգեն»[5]: Թվականի այս վերջին տարբերակն առաջ է քաշել Մխիթարյան միաբան Հ. Միքայել Չամչյանցը՝ նշելով հետևյալը. «...շինեցին անդէն իւրեանց խուղս, և եկեղեցի մի փոքրիկ և բնակեալ ի տեղւոջ անդ՝ ետուն զանձինս ի խիստ ճգնութիւնս... եւ այս եղև յամի Տեառն իբր 1610 և ի թուականութեանս Հայոց ՌԾԹ.»[6]: Մովսես Տաթևացու կյանքն ու գործը համակողմանի ուսումնասիրած Հ. Ներսես Ակինյանն անապատի հիմնադրումը վերագրում է 1611-1612 թթ., իսկ Մովսեսի մուտքը անապատ՝ 1613 թ.[7]:

ԺԷ-ԺԸ. դդ. Տաթևի եպիսկոպոսական թեմին պատկանող Վայոց ձոր գավառի Եղեգաձոր (Եղեգն, Եղինկյան) անապատում՝ 1613 թ. գրված ՄՄ 4215 ձեռագրի հիշատակարաններից մեկում արդեն իսկ վկայաբերվում են Տաթևի անապատն ու նրա կառուցումը նախաձեռնողների անունները. «...գրեցաւ սայ ի յերկրէս Եճանանու եւ ի գեղջէս Եղինկեան... ի առաջնորդութիւն Մեսրոպ եպիսկոպոսէ, ի նորընծայ եւ ի կրկին լուսատու հոգւոց մերոց զրաբունապետն

---

[1] **Առաքել Դավրիժեցի**, էջ 222:

[2] Երկրաշարժի մասին տե՛ս **Վ. Ստեփանյան**, *Երկրաշարժերը հայկական լեռնաշխարհում և նրա մերձակայքում*, Երևան, 1964, էջ 74-77:

[3] *Ժամանակագրութիւն* **Գրիգոր վարդապետի Կամախեցւոյ** *կամ* **Դարանաղցւոյ**, հրատարակեց *Մեսրոպ վրդ. Նշանեան*, Երուսաղէմ, 1915, էջ 102:

[4] **Մաղաքիա արք. Օրմանեան**, *Ազգապատում*, հ. Բ., Ս. Էջմիածին, 2001, սյուն 2730:

[5] Նույն տեղում:

[6] **Հ. Միքայել Չամչյանց**, *Հայոց պատմություն*, հ. Գ., Երևան, 1984, էջ 563:

[7] **Հ. Ներսէս Ակինեան**, *Մովսէս Գ. Տաթեւացի Հայոց կաթողիկոսն եւ իր ժամանակը*, էջ 159-160:

զտէր Մովսէս վարդապետ, ի բազմապատիկ լուսաւորիչ աշխարհիս Հայոց՝ զսուրբ անապատն Ստաթէի, որ եւ պատճառ եղեւ իմաստուն հայրն Կիրակոս՝ ի յարեւմտից դիմեալ յարեւելս ողորմութեամբն Աստուծոյ՝ վասն փրկութիւն հոգոց մերոց։ Եւ ի համախոհ ընկերք սորին՝ զտէր Սարգիս եպիսկոպոսն, զտէր Թումայ եպիսկոպոս հայր վանից (չորս բառ եղծված) եւ զայլ միաբանսն միախորհուրդ, թվով յիսուն կամ այլ աւելի»[1]*։ Աղբյուրագիտական կարևորություն ունեցող այս տեղեկությունը հիմք է տալիս պնդել, որ անապատն իրապես հիմնադրված պետք է լինի ԺԷ. դ. առաջին տասնամյակին։*

Հարանց անապատի ներկայիս համակառույցը բաղկացած է երկու զույգ մույթերով եռանավ բազիլիկ եկեղեցուց, ապա ավելի ուշ եկեղեցուն հյուսիսից կից կառուցված նախասրահից ու մատուռից, գավթից, պարսպապատերի մնացորդներից, սեղանատնից, պարսպակից գետնափոր խցերից (տե՛ս գծանկ. 1)[2]*։ Պահպանված վիմագրերի համաձայն՝ Տաթևի վանքի առաջնորդների ու տարբեր նվիրատուների հոգածությամբ անապատը նորոգվել, նոր շինություններով համալրվել ու պարսպապատվել է։ Պարսպի մուտքի վերնամասում ագուցված կիսաշրջան քարի արձանագրությունը վկայում է, որ համալիրը պարսպապատվել է Տաթևի Կիրակոս վարդապետի առաջնորդության օրոք, Սահակ աբեղա Սյունեցու նախաձեռնությամբ*[3]*, իսկ եկեղեցու արևմտյան մուտքի ճակատակալ քարին կարդում ենք դարձյալ Սահակ աբեղայի անվանակիր հետևյալ վիմագիրը.* «ՅԻՇԵՑԷՔ Ի ՔՍ ԶՄԵՂԱՊԱՐՏ ՍԱՀԱԿ ԱԲԵՂԱՅՍ, ՈՐ ՆՈՐՈԳԵԱՑ ԶԵԿԵՂԵՑԻՍ ԵՒ ՇԻՆԵԱՑ ԶԳԱՒԻԹՍ, ԶՊԱՐԻՍՊՍ ԵՒ ԱՅԼ ՇԻՆՈՒԱԾՔ ՍՈՒՐԲ ԱՆԱՊԱՏԻՍ, ՅԻՇԱՏԱԿ ԻՒՐ ԵՒ ԻՒՐ ԾՆՈՂԱՑՆ՝ ՏԷՐ ՈՎԱՆԷՍԻՆ ԵՒ ՓԱՐԻԽԱԹՈՒՆԻՆ»[4]: *Վիմագիրն ավելի քան որոշակի է դարձնում հուշարձանի նորոգման և նոր շինությունների կառուցման փաստը, որը, թերևս, պետք է վերագրել ԺԸ. դարասկզբին, քանի որ եթե վերոնշյալ վիմագրերը ստույգ թվական չունեն, ապա պարսպի մուտքի կամարակալ քարի հիշատակագրությունը կրում է Հայոց ՌՃԿԶ., այսինքն՝ 1717 թվականը*[5]*։*

---

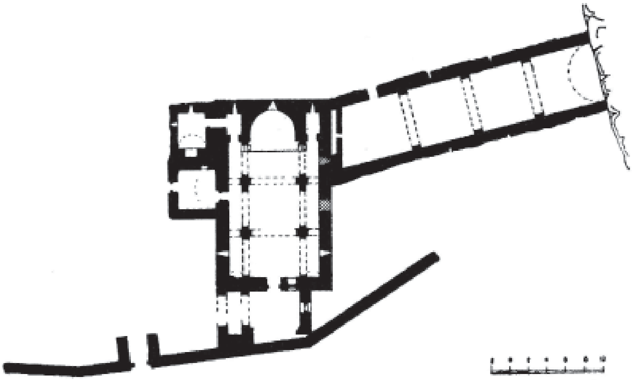
[1] *Ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Թաւրիզի*, կազմեց՝ ***Հրաչեայ Աճառեան***, Վիեննա, 1910, էջ 99-100, Հմր 15, տե՛ս նաև *ԺԷ. դ. հիշ.*, հ. Ա., կազմեցին ***Վ. Հակոբյան, Ա. Հովհաննիսյան***, Երևան, 1974, էջ 484, Հմր 609/ա:

[2] Հարանց անապատը ԺԹ. դարավերջին նկարագրել է Երվանդ Լալայանը: Տե՛ս **Ե. Լալայեան**, *Սիսիան. նիւթեր ապագայ ուսումնասիրութեան համար. - Տաթեւ, ԱՀ*, գիրք Գ., Թիֆլիս, 1898, Հմր 1, էջ 146-148:

[3] *ԴՀՎ*, պրակ II, *Գորիսի, Սիսիանի և Ղափանի շրջաններ*, կազմեց՝ ***Ս. Բարխուդարյան***, Երևան, 1960, էջ 54, արձ. 131:

[4] Նույն տեղում, արձ. 134:

[5] Նույն տեղում, արձ. 133:



Գծանկար 1. Տաթևի Հարանց Մեծ անապատի ընդհանուր հատակագիծը (արտատպված Մ. Հասրաթյանի «Սյունիքի XVII-XVIII դդ. ճարտարապետական համալիրները» աշխատությունից)

Հարանց անապատը կարճ ժամանակում նշանավոր գրչության կենտրոն է դարձել: Այստեղից մեզ են հասել տարբեր բովանդակության մեկ տասնյակից ավելի ձեռագիր մատյաններ, որոնց հիշատակարաններում գրչության վայրը հիմնականում Տաթևի անապատ է նշվում, մինչդեռ այն բնավ կապ չունի ներկայիս Տաթևի Մեծ անապատի հետ:

Նկ. 1. Տաթևի նախկին Մեծ անապատի եկեղեցին

Տաթևի անապատի ներկայիս համալիրը հիմնադրվել է Հարանց անապատի՝ 1658 թ. երկրաշարժից ավերվելուց հետո՝ 1660-ական թթ., Հակոբ Դ. Ջուղայեցի (1655-1680) կաթողիկոսի նախաձեռնությամբ և Տաթևի վանքի վանահայր Արիստակես վարդապետի հոգածությամբ: Առաջացած շփոթին անդրադարձել է նաև Մ. Հասրաթյանը՝ նշելով, որ աղբյուրներում այս երկու անապատները հաճախ նույնացվել են[1], ինչպես օրինակ՝ Զաքարիա Ագուլեցու օրագրության մեջ[2]: Հարանց անապատի ավերվելուց հետո միաբանության պահպանման համար կարիք է զգացվել նոր մենաստան կառուցել, որն ըստ Ագուլեցու՝ տեղի է ունեցել 1660 թ., քանի որ օրագրության 1668 տարեթվի դիմաց նա հետևյալն է հաղորդում. «թվին ՌՃԺԷ. (1668) յունիսի Զ. (6)-ումն... գնացինք Տաթևու անապատն: Սորայ հայրն է Արիստակէս վարդապետն: Սորայ ունէր Հ. (70) կրօնաւոր մարդ: Այս անապատիս եկեղեցին դէռ ևս կիսակատար էր: Քանզի առաջ ուրիշ տէղ ին բնակեալ... տէղն խախտվեցավ, փլաւ... եկին այս տէղս, նոր ըսկիսբն արարին, յիսար, խուց, եկեղեցին շինեցին: Այս Ը. (8) տարի այ, որ եկել ան այս տէղս»[3]: Նոր անապատը Հ. Ղևոնդ Ալիշանի բնորոշմամբ՝ «...ըստ առաջնոյն կոչեցավ Մեծ Անապատ, իբր գլուխ և առաջին ամենայն անապատից, որք յայլեւայլ գաւառս և աշխարհս Հայոց հիմնեցան, իսկ հին Մեծ Անապատն կոչեցաւ այնուհետեւ Հարանց անապատ, ի յիշատակ նախասկիզբն հաստատողաց կրօնին...»[4]:

Չնայած նրան, որ 1658 թ. երկրաշարժից Հարանց անապատն ավերվել ու ամայացել է, այդուհանդերձ ԺԷ. դարավերջին և ԺԸ. դարասկզբին Տաթևի վանքի առաջնորդ-միաբանների հոգածությամբ, ինչպես վերը նկատեցինք, այն կրկին աշխուժացել ու նոր շինություններով է համալրվել: Տրամաբանական է, որ այս ժամանակաշրջանում պետք է վերագործեր նաև տեղի գրչության դպրոցը, ինչի մասին են վկայում մեզ հասած մի քանի ձեռագրերը:

Գրականության մեջ այս հուշակավոր անապատի գրչակենտրոնը մինչ օրս ըստ արժանվույն չի գնահատվել[5], ինչն էլ դարձավ սույն քննությունն

---

[1] **Մ. Մ. Հասրաթյան,** նշվ. աշխ., էջ 22:

[2] **Զաքարիա Ագուլեցու** *օրագրությունը,* Երևան, 1938, էջ 39, 75:

[3] Նույն տեղում, էջ 75-76:

[4] **Հ. Ղևոնդ Ալիշան,** *Սիսական. տեղագրութիւն Սիւնեաց աշխարհի,* Վենետիկ, 1893, էջ 250:

[5] Հարանց Մեծ անապատի պատմամշակութային ժառանգությանը վերջերս անդրադարձել է Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածնի միաբան Դավիթ սրկ. Մովսեսյանը, որն իր աշխատության վերջում, իբրև հավելված, կազմել է Հարանց ու Մեծ անապատներում և նրանց մշակութային միջավայրում գրված ձեռագրերի աղյուսակ՝ 10 միավոր (**Դավիթ սարկավագ Մովսեսյան,** *Տաթևի Հարանց Մեծ անապատը և նրա մշակութային ժառանգությունը,* Ս. Էջմիածին, 2017, էջ 82-83):

իրականացնելու պատճառը: Մեր պրպտումների արդյունքում հաջողվեց Մաշտոցյան Մատենադարանի ձեռագրացուցակներից և հիշատակարանների ժողովածուներից առանձնացնել Հարանց կամ Տաթևի նախկին Մեծ անապատում գրված, նաև՝ նկարագարդված ու նորոգված 14 ձեռագիր, որոնցից 7-ը Երևանի Մաշտոցյան Մատենադարանի հավաքածուում են (ՄՄ 1831, 3622, 3872, 4145, 4522, 6697, 7364), 3-ը՝ Երուսաղեմի Սրբոց Հակոբյանց վանքի մատենադարանում (Եւղմ. 1728, 2000, 2348), 1-ը՝ Ջմմառի վանքի մատենադարանի ձեռ. 409 [387], 1-ը՝ Մկրտիչ Սանասարյանի հավաքածուի ձեռ. 10, 1-ը՝ Թավրիզի մասնավոր անձանց ձեռագրացուցակի Ջ-65, 1-ը՝ Դարաշամբի Ս. Ստեփանոս Նախավկայի վանքի անտիպ ձեռագրացուցակի ձեռ. 178: Ընդհանուր պատկերացում կազմելու համար ստորև ժամանակագրորեն ներկայացնում ենք նշված ձեռագրերի համառոտ նկարագրությունն[1] ու մեջբերում հիշատակարանների ուշագրավ հատվածները՝ հարկ եղած դեպքում քննություն ծավալելով վերջիններիս շուրջ:

***Ա.** Եւղմ. 2000, «Ժամագիրք Ատենի». ՌԿԸ-ՌՀ.-1619-1621 թթ., Տաթևի Մեծ անապատ:*

Գրիչ, ծաղկող՝ Ղուկաս դպիր: Ստացող՝ Դաւիթ եպս. Վիրապեցի:

Կաշեկազմ, 267 թերթ, թուղթ, 24x19, երկսյուն, բոլորգիր, 22 տող: Միավորների սկիզբը հարդարված է ճակատազարդով, լուսանցազարդով և կարմրաներկ զարդագրերով:

Ձեռագրի գրչության ընդարձակ հիշատակարանը կրում է 1621 թ., սակայն, նախորդ էջերի ստորին լուսանցներում պահպանվել են նաև 1619 և 1620 թվակիր համառոտ հիշատակագրություններ, ինչպես օրինակ. «Գրեցաւ եւ ծաղկեցաւ ձեռամբ Ղուկաս անարժան դպրի: Ով կարդա կամ աւրինակէ՝ մի բերան Աստուած ողորմի ասէ, եւ Աստուած իւրն ողորմի. ամէն: Թիւն ՌԿԸ. (1619) էր»[2]: Մեկ տարի անց. «ԶՂուկաս դպիրս յիշեցէք ի Տէր: Թվին ՌԿԹ. (1620)»[3]: Վերջում զետեղված ծավալուն հիշատակարանից պարզվում է, որ այն գրվել է Խոր Վիրապի առաջնորդ Դավիթ Ա. եպիսկոպոսի պատվերով ի հիշատակ և ի դուռն Երուսաղեմի Սրբոց Հակոբյանց վանքի. «...գրեցաւ Սաղմոսարանս... ի Մեծ յանապատս Տաթեւու, ի խնդրոյ Դաւիթ եպիսկոպոսին, ի վայելումն անձին իւրոյ, եւ հօրն՝ Սարգսին, եւ մօրն՝ Շահսուլթանին,

---

[1] Նկարագրությունների հիմքում Մաշտոցյան Մատենադարանի համառոտ ձեռագրացուցակի սկզբունքն է՝ նյութի խորագիր, ժամանակ, վայր, գրիչ, ծաղկող, կազմ, թերթ և այլն: Փոխարենը հատվածական մեջբերումներ են արված առավել ուշագրավ հիշատակարաններից:

[2] *Մայր ցուցակ ձեռագրաց Սրբոց Յակոբեանց*, հ. վեցերորդ, կազմեց՝ ***Նորայր եպս. Պողարեան***, Երուսաղէմ, 1972, էջ 598, տե՛ս նաև *ԺԷ. դ. հիշ.*, հ. Բ., էջ 31, Հմր 49/ա:

[3] Նույն տեղում, էջ 598, *ԺԷ. դ. հիշ.*, հ. Բ., էջ 31, Հմր 49/բ:

եւ եղբարցն՝ Ջալալին, Հեկազին, Գրիգորին, եւ եղբօրորդոցն՝ տէր Սարգսին, Կիրակոսին և այլ ամենայն արեան մերձաւորաց նորին... Թվին ՌՀ. (1621)... Դարձեալ յիշեցէք ի Քրիստոս զՎիրապեցի Դաւիթ եպիսկոպոսն, որ ետ զայս Ժամագիրքս յիշատակ Երուսաղեմայ, ի դուռն Ս. Յակոբայ առաքելոյն...»[1]: Հիշատակարանն ավարտվում է Դավիթ եպիսկոպոսի անունից գրված հետևյալ տողերով. «Եւ ես՝ անարժան Դաւիթ եպիսկոպոս, Գ. (3) անգամ եկայ ի Սբ. Երուսաղէմ, յետոյ և յառաջ Ժ. (10) տարի սպասաւոր կացի ի դուռն Ս. Յակոբայ: Աղաչեմ զձեզ եղբարք, յորժամ զՍաղմոսն ասէք, եւ յետոյ զժամն՝ լի բերանով եւ ուղիղ սրտիւ Աստուած ողորմի ասացէք մեղաւորիս...»[2]:

Բ. ՄՄ 3872, «Մաշտոց». ՌՀ.-1621 Թ., հիշատակարանը՝ ՌՁԵ.-1636 Թ., Տաթևի Մեծ անապատ:

Գրիչ՝ Մելքիսէդ երէց: Կազմող՝ Ազարիայ սարկաւագ (ՌՃԿԷ.-1718 Թ.):

Կազմը՝ մոմլաթապատ ստվարաթուղթ, 258 թերթ, թուղթ, 18x11, միասյուն, երկսյուն, բոլորգիր, 20 տող: Ունի գծանկարային եղանակով արված լուսանցազարդեր ու զարդագրեր, գունազարդված երկու խորան (2աբ) և կիսախորան (3ա, նկ. 2):

Ձեռագրի գրչության ընդարձակ հիշատակարանը սկսվում է ի Տեր ուղղված փառաբանական տողերով. «...որ ետ կարողութիւն մեղապարտ անձին Մելքիսէդի սուտանուն իրիցու գրել զհոգելից տառս, որ կոչի Մաշտոց»[3]: Հիշատակարանում երկու տարեթիվ է նշված, նախ ՌՁԵ. (1636), ապա՝ ՌՀ. (1621): Վազգեն Հակոբյանի բնորոշմամբ՝ ձեռագիրն ընդօրինակվել է 1621 թ., իսկ հիշատակարանը գրվել է 1636-ին, ուր գրչության մասին ի միջի այլոց է նշված[4]. «Բայց գրեցաւ սա ի թիւն ՌՀ. (1621)ին, ի ժամանակս մեծ րաբունապետին մեծին Մովսէսի եւ Սարգիս պարոնտէր հօր սուրբ անապատին Եւստաթէի սուրբ առաքելաշնորհ աթոռոյն պարոնտէր Մեսրոպ արքեպիսկոպոսի, եւ ի ղանութեան շահ Ապասի...»[5]: Ի հավելումն նշենք, որ ձեռագրի վերջում ԺԷ. դարի խոշոր նոտրգրով շարադրված է նաև գրիչ Մելքիսեթ երեցի կենսագրությունը[6]:

Ձեռագրի 1695 թվակիր հետագայի հիշատակարանը ձեռնադրության ժամանակագրություն է, ուր մասնավորեցված է ժամանակի նշանավոր

---

[1] Նոյն տեղում, էջ 598, *ԺԷ. դ. հիշ.*, հ. Բ., էջ 32, Հմր 49/դ:

[2] Նոյն տեղում, էջ 599, *ԺԷ. դ. հիշ.*, հ. Բ., էջ 32, Հմր 49/զ:

[3] *ԺԷ. դ. հիշ.*, հ. Բ., էջ 661, Հմր 967, տե՛ս նաև՝ **Յակոբ Թօփճեան,** *Ցուցակ ձեռագրաց Դադեան խաչիկ վարդապետի,* մասն Ա., Վաղարշապատ, 1898, էջ 47, Հմր 32:

[4] Նոյն տեղում, էջ 662, ծանոթ. 28:

[5] ՄՄ 3872, 249ա, տե՛ս նաև *ԺԷ. դ. հիշ.*, հ. Բ., էջ 661-662, Հմր 967, *Ցուցակ ձեռագրաց Դադեան խաչիկ վարդապետի,* մասն Ա., էջ 47, Հմր 32:

[6] ՄՄ 3872, 249բ-50բ:

րաբունապետ, «քաջ հռետոր» և «անյաղթ փիլիսոփայ» Սիմեոն Ջուղայեցու աշակերտ Հովհաննես սարկավագի աստիճանաշնորհման տարեգրությունը: Վերջինիս 1661 թ. քահանա է կարգել Հովհաննես վրդ. Մուղնեցին, ապա Հակոբ Ջուղայեցի կաթողիկոսից 1665 թ. ստացել է վարդապետական գավազան ու քարոզելու իրավունք, իսկ Եղիազար Այնթապցի կաթողիկոսի օրոք՝ 1681 թ. ձեռնադրվել է եպիսկոպոս Շիրակ գավառի[1]:

Ձեռագիրը նորոգվել է 1718 թ., Ազարիա սարկավագի ձեռքով. «Յիշատակ է Մաշտոցս Կիրակոս վարդապետին, ես՝ Ազարիա սարքաւագս, նորոգեալ կազմեցի, թվին ՌՃԿԷ. (1718)»[2]*: Նույն թվականին առաջնորդ Բարսեղ վարդապետը անապատին է նվիրել երկու ձեռագիր մատյան՝ մեկը ներկայիս ՄՄ 4445 ձեռագիրն է, որի հիշատակարաններից մեկում այդ մասին կարդում ենք. «Ես՝ տէր Բարսեղ վարդապետս, որ եմ տեղեաւ ագուլեցի... եւ առաջնորդ Մեծ անապատին... եւ զայս երկու գիրքս ըստացայ հալալ ընչիւք իմովք... եւ ի ՌՃԿԷ. (1718) թուին ետու զսա ի յանապատն սուրբ, որ ասի Տաթեւու Մեծ անապատ»*[3]*:*

Գ. ՄՄ 4145, «Ժողովածոյ». ՌՀ.-1621 թ., Նորաշեն անապատ, ՌՃԴ.-1655 թ., Տաթևի Մեծ անապատ:

Գրիչ՝ Մկրտիչ (Ա), Յովհաննէս՞ (Բ), Գրիգոր դպիր (Գ, նաև՝ կազմող): Ստացող՝ Թումայ եպս. (Ա), Արիստակէս վրդ. (Բ):

Կաշեկազմ, 340+1 թերթ, թուղթ, 25x21,5, երկսյուն, բոլորգիր, 22-26 տող: 144ա էջին ունի գծանկարային եղանակով արված անվանաթերթ (նկ. 3):

Ձեռագիրը բովանդակում է Բարսեղ Կեսարացու «Գիրք հարցողաց» և Հովհաննես Կլեմաքսի «Սանդուղք գիրք» աշխատությունները, որոնցից առաջինը Մկրտիչ գրիչն ընդօրինակել է 1621 թ.՝ Նորաշեն անապատի Ամենափրկիչ եկեղեցում, վանահայր Թումա եպիսկոպոսի պատվերով, իսկ մյուս մասը լրացվել է 1655 թ., Տաթևի Մեծ անապատում, Արիստակես վարդապետի օրոք և նրա պատվերով, Գրիգոր դպիրի ձեռքով. վերջինս նաև ձեռագիրը կազմել է, իսկ թուղթը կոկել (հարթել) է Գալուստ միայնակյացը: Գրչագրի ստեղծման այս ողջ ընթացքն արձանագրված է նաև հիշատակարաններում.

ա. Գրիչ Մկրտիչ. «Յիշեա՛ զՄկրտիչ անարհեստ եւ զփծուն գրիչս...»[4]*: Դիմելով Աստծուն՝ գրիչը խնդրում է. «...ողորմեա՛ ըստացօղի գրոյս Թումա ճգնօ(=աւ)որի եպիսկոպոսի, հայր անապատի, որ ջերմեռանդ սիրով*

---

[1] Նույն տեղում, 247բ:

[2] Նույն տեղում, 249բ:

[3] *Ցուցակ ձեռագրաց Դադեան խաչիկ վարդապետի*, մասն Ա., էջ 70, Հմր 63:

[4] ՄՄ 4145, 14ա, տե՛ս նաև *ԺԷ. դ. հիշ.*, հ. Բ., էջ 16, Հմր 25/բ:

գրել երետ զսայ... գրեցաւ զսա ի Նորաշէն յանապատիս, ընդ հովանեաւ Ամենափրկչիս, ի թվաբերութեան Հայոց ազգիս Ռ. եւ եւթանեսնի (1621)»[1]: Հնարավոր է, որ Նորաշեն անապատ ասելով գրիչը նկատի է առել Սյունյաց նորահիմն անապատը, որի Ամենափրկիչ կոչվող եկեղեցու հովանու ներքո ընդօրինակել է գրչագիրը: Եթե այս տեսակետը ճիշտ է, ապա հիշատակարանը պարզում է նաև անապատի եկեղեցու անունը՝ Ամենափրկիչ, որն այլուստ մեզ չի հանդիպել: Զպետք է բացառենք նաև այն, որ ձեռագրի գրչության սկզբնական վայրը եղել է ոչ թե Սյունյաց անապատը, այլ օրինակ Նախիջևանի ԻՀ Ջուլֆայի շրջանի Նորաշեն գյուղի վանք-անապատը, որը նաև գրչօջախ է եղել[2]:

բ. Գրիչ Գրիգոր դպիր. «Փա՜ռք..., որ ետ [կա]րողութիւն սուտանուն [Գ]րիգոր դըպիրիս գրել ըզ[Ս]անդուխտս սուրբ եւ կազմել [ի] ժամանակս քաջ րաբունի եւ խստակրօն Արիստակէս վարդապետին, որ ետ գրել ի սուրբ ուխտս ի Մեծ անապատս Ըստաթէի, ի թուին Հայոց ՌՃ. եւ Դ. (1655) ամին, ի հայրապետութեանն տեառն Փիլիպպոսի: Դարձեալ յիշեցէք ըզԳալուստ միայնակեացն, որ զթուղթս կոկեաց»[3]:

«Գիրք հարցողաց»-ի ենթամիավորների խորագրերում կարմրով քանիցս գրված է. «Յիշեա՛ Յոհանէս»[4]: Այսկերպ էին ստորագրում հատկապես ծաղկողները, սակայն, նկատառելով ձեռագրի՝ մանրանկարչությունից զուրկ լինելու հանգամանքը (բացառությամբ 1655 թվակիր անվանաթերթի [144ա] և մի գունաթափ լուսանցազարդի [226բ])՝ կարծում ենք, որ Հովհաննեսը ևս գրչության մասնակիցներից է:

Դ. Եսոմ. ձեռ. Հմր 2348, «Աւետարան». ՌՀԴ-ՌՀԸ.-1625-1629 թթ., Տաթևի Մեծ անապատ:

Գրիչ՝ Մինաս: Ծաղկող՝ Մեսրոպ դպիր Խիզանցի: Ստացող՝ խոջա Եղնազար և որդին՝ խոջա Նազարէթ:

Կաշեկազմ, 323 թերթ, թուղթ, 16x10, երկսյուն, բոլորգիր, 21 տող: Տաթևի Մեծ անապատի՝ մեզ հասած ձեռագրերից իր ճոխ մանրանկարչությամբ, թերևս, միակն է:

Ձեռագրի վերջում զետեղված է գրչության գլխավոր ու ծավալուն հիշատակարանը, որից հատվածական մեջբերումներ ենք անում.

ա. Գրիչ Մինաս. «...ի յանգ ելեալ աւարտեցաւ սուրբ Աւետարանս

---

[1] ՄՄ 4145, 142ա, տե՛ս նաև *ԺԷ. դ. հիշ.*, հ. Բ., էջ 16, Հմր 25/ա:

[2] Նույն տեղում, էջ 40:

[3] ՄՄ 4145, 340ա, տե՛ս նաև *ԺԷ. դ. հիշ.*, հ. Գ., կազմեց՝ ***Վ. Հակոբյան,*** Երևան, 1984, էջ 655-656, Հմր 992:

[4] ՄՄ 4145, 3բ, տե՛ս նաև *ԺԷ. դ. հիշ.*, հ. Բ., էջ 16, Հմր 25/գ:

ձեռամբ յոգնամեղ եւ փծոյն գրչի Մինաս անարժանի, ընդ հովանեաւ Ստաթէի Մեծ Անապատիս, եւ աղաւթիւք սորին բնակեալ եղբարցս, ի լաւ եւ ընտիր աւրինակաւ... բազում աշխատութեամբ հասի աւարտ. մի՝ որ ի խորին ծերութեան էի, եւ երկրորդ՝ որ մագաղաթի անփորձ էի... Թուիս Հայոց ՌՀԴ. (1625)։ ...Եղեւ աւարտ եւ կատարումն այս սուրբ Աւետարանս ի Թուականիս Հայոց ՌՀԸ. (1629) ամի, եւ Քրիստոսի փառք, յաւիտեանս. ամէն»[1]։

բ. Ստացողներ խոջա Եղնազար և որդին՝ խոջա Նազարեթ. «Արդ, ի բազում ժամանակէ ցանկացեալ էր ումն աստուածասէր, հեզահոգի, բարեմիտ, ողորմած եւ աղքատասէր, հեզ եւ հնազանդ ի մէջ ամենայնի, պարոն մահտասի խօջայ Եղնազարն եւ որդին իւր՝ խօջայ Նազարէթն..., զոր փափաքէր, այժմ ըստացաւ զսայ ի հալալ եւ յարդար վաստակոց իւրոց...»[2]։

գ. Ծաղկող Մեսրոպ դպիր Խիզանցի. «Եւ արդ, աղաչեմք զամենեսեան, որք հանդիպիք սուրբ Աւետարանիս, յիշեցէք զիս՝ զանարժան Մեսրոպ դպիր Խիզանցիս, որ բազում աշխատութեամբ ծաղկեցի, ոսկով եւ լազուարդով եւ երանք-երանք դեղերով, ի վայելումն մանգանց Սիոնի»[3]։ *Ձեռագրի ծաղկողը ԺԷ. դարի բազմաշնորհ մանրանկարիչ, Վասպուրականի մանրանկարչության դպրոցի ներկայացուցիչներից Մեսրոպ Խիզանցին է։ Մեզ են հասել նրա նկարազարդած 45 ձեռագիր մատյան, որոնք պահվում են աշխարհի տարբեր երկրների ձեռագրական հավաքածուներում։ ՄՄ 11203 «Սուրբ Ծաղիկ» Ավետարանի նկարազարդման ուսումնասիրության համատեքստում Մեսրոպ Խիզանցու կյանքին ու գործունեությանը վերջերս անդրադարձել է արվեստաբան Ավետ Ավետիսյանը*[4]*, իսկ առավել մանրամասն՝ Աստղիկ Գևորգյանն*[5] *ու Միքայել Առաքելյանը*[6]։

Հիշատակարաններում Մեսրոպ Խիզանցին հաճախ է վկայակոչում իր վարպետների՝ նախ Մազման (մազ մանող, արհեստավոր) մականվամբ տեր Սարգիս Մոկացու, ապա տեր Մարտիրոս Խիզանցու անունները։ Գրիչ Մինասն ու ծաղկող Մեսրոպ Խիզանցին հիշատակված են ավելի վաղ՝ 1618 թ. Տաթևի վանքում (Ստաթէի Ս. Առաքելոյ) ընդօրինակված Ավետարանի գրչության հիշատակարանում, որը մեզ է հասել Ղևոնդ եպս. Փիրղալեմյանի

---

[1] *Մայր ցուցակ ձեռագրաց Սրբոց Յակոբեանց*, հ. եօթներորդ, կազմեց ***Նորայր արքեպս. Պողարեան***, Երուսաղէմ, 1974, էջ 481-483, տե՛ս նաև *ԺԷ. դ. հիշ.*, հ. Բ., էջ 839-840, Հմր 1235։

[2] Նույն տեղում, էջ 482։

[3] Նույն տեղում, էջ 483։

[4] **Ա. Ավետիսյան,** *Մեսրոպ Խիզանցու «Սուրբ Ծաղիկ» Ավետարանը,* Երևան, 2016, էջ 4-5։

[5] **Ա. Գէորգեան,** *Հայ մանրանկարիչներ. մատենագիտութիւն (IX-XIX դդ.),* Գահիրէ, 1998, էջ 402-406, Հմր 238։

[6] **M. Arakelyan,** *Mesrop of Xizan. An Armenian Master of the Seventeenth Century,* Sam Fogg, London, 2012.

ընդօրինակմամբ և կրում է նրա «Նշխարք պատմութեան Հայոց» ձեռագիր աշխատության Ա. հատորի 692 թվահամարը: Հիշատակարանում ծաղկողը դարձյալ վկայաբերում է իր ուսուցիչների անունները. «Յիշեցէք զծաղկող սորին զՄեսրոպ դպիրս, եւ զուսուցիչս իմ զտէր Սարգիսն, որ մականուն Մազման կոչի, եւ միւս վարպետաց վարպետ զտէր Մարտիրոս Հիզանցին...»[1]: Ինչպես այս, այնպես էլ նախորդ ձեռագրի նկարագրությունները տեղ են գտել նաև Միքայել Առաքելյանի՝ վերջերս Լոնդոնում հրատարակված պատկերագրքում[2]: Իբրև առանձին ձեռագիր՝ հեղինակը համառոտ նկարագրել է նաև Մեսրոպ Մագիստրոսի ձեռագրացուցակի Հմր 2389 միավորը[3], որն ինչպես Վ. Հակոբյանն է ժամանակին նշել, հիշատակարանի վերաշարադրանք է[4], ավելին՝ այն համառոտ կրկնում է Ներկայիս Եսղմ. Հմր 2348 ձեռագրի գրչության հիշատակարանը և թյուրիմացության տեղիք տալիս:

Ե. ՄՄ 7364, «Յայսմաւուրք». ՌՃԶ-ՌՃԷ.-1657-1658 թթ., Տաթևի Մեծ անապատ:

Ծաղկող՝ Յակոբ Շոռոթեցի: Ստացող՝ Յովհաննէս:

Կազմը՝ լաթապատ ստվարաթուղթ, 559 թերթ, թուղթ, 39,5x25,5, երկսյուն, բոլորգիր, 37 տող: Բովանդակության միավորներն ուղեկցվում են լուսանցազարդերով (բուսական, թռչուն, հուշկապարիկ, տաճար) և թռչնագիր սկզբնատառերով (նկ. 4-5):

Ձեռագրի մի շարք թերթերի ստորին լուսանցներում (35բ, 297բ, 342ա, 372ա և այլն) հիմնականում կարմրով ու սևով պահպանվել են ԺԷ. դարի ծաղկող Հակոբ Շոռոթեցու համառոտ հիշատակարանները, որոնցից երկուսը վկայակոչում ենք. «Ծաղկեցաւ զսուրբ գիրքս ի Մեծ անապատս, թիվ ՌՃԶ. (1657) էր» (333ա)[5], «Ձեղկելի եւ սեւերես Շոռոթեցի ծաղկօղ Յակոբ էրէցս յիշեցէք ի Տէր, թվին ՌՃԷ. (1658)» (497ա)[6]: ՄՄ 2135 Քարոզգրքի և ՄՄ 3753 Ճաշոցի ծաղկողը ևս միևնույն Հակոբ Շոռոթեցին է, որը ձեռագրերը նկարազարդել է 1660-ից առաջ[7], հետևաբար, բացառված չէ, որ նրանք ևս գրվել են Տաթևի Մեծ անապատում:

---

[1] *ԺԷ. դ. հիշ.*, հ. Ա., էջ 654, Հմր 880:

[2] **M. Arakelyan,** *Mesrop of Xizan,* p. 147, N 13, p. 156-157, N 29.

[3] **M. Arakelyan,** *Mesrop of Xizan,* p. 155, N 27.

[4] *ԺԷ. դ. հիշ.*, հ. Բ., էջ 345, ծանոթ. 39:

[5] *ԺԷ. դ. հիշ.*, հ. Գ., էջ 827, Հմր 1259/դ, տե՛ս նաև **Ա. Գէորգեան,** *Հայ մանրանկարիչներ,* էջ 473, Հմր 280:

[6] Նույն տեղում, Հմր 1259/ե, տե՛ս նաև **Ա. Գէորգեան,** *Հայ մանրանկարիչներ,* էջ 473, Հմր 280:

[7] Նույն տեղում, էջ 934, Հմր 1407, տե՛ս նաև *Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի,* հ. է., խմբագրութեամբ՝ ***Գ. Տէր-Վարդանեանի,*** Երեւան, 2012, սյուն 156: Ձեռագրացուցակում իբրև գրչության վայր պայմանականորեն նշված է Շոռոթը:

Ձեռագրի բովանդակության միավորներն ավարտվում են հիմնականում հետագայի ստացող Դանիելի՝ նախորդ ստացողի հիշատակարանի վրա փակցրած հետևյալ տողերով. «...ողորմեա՛ Քրիստոս Աստուած մեր ամենայն հաւատացելոց, նաեւ ստացողի գրոցս՝ հանգուցեալ Դանիէլին եւ ծնողացն՝ մահտեսի Պատէրին եւ Սօլթանին եւ եղբօրն՝ Թէվումին եւ ամենայն արեան մերձաւորացն»[1]*։*

***Ձ.** ՄՄ 6697, «Ժողովածոյ». ՌՃԶ-ՌՃԷ.-1657-1658 թթ., Տաթևի և Եղեգաձորի անապատներ։*

Գրիչ, ստացող՝ Յակոբ Ջուղայեցի (վաճառական)։ Կազմող՝ Թումայ քհյ. Արպատեցի։

Կաշեկազմ՝ մետաղյա ականակուռ խաչով, 280 թերթ, թուղթ, 19x13, միասյուն, բոլորգիր, նոտրգիր, 18-21 տող։ Մանրանկարչությամբ հարուստ չէ. 235ա էջին ունի ճակատազարդ, հարդարված է բուսական ու թռչնային լուսանցազարդերով և զարդագրերով։

Գրչության հիշատակարաններից նախ պարզվում է ձեռագրի բովանդակությունը, այն է՝ գրչի կազմած Տոմար Հայոց և Մաշտոց ձեռաց. «...Ջուղաեցի մահդասի Յակոբ վաճառականս յիշեցէք, որ բազում աշխատութեամբ զՏոմարս պարզեցի ողորմութեամբ Տեառն իմոյ...»[2]*, «Այս Տոմարս, Մաշտոցս ես՝ Յակոբ վաճառականս ձեռամբ իմով գրեցի, վասն յիշատակի իմոյ»*[3]*։ Գրչի հաղորդմամբ՝ ձեռագիրն ամբողջացվել է Սյունյաց աշխարհի երկու անապատներում՝ Տաթևում և Եղեգաձորում. «...Մաշտոցիս ԺԶ. (16) տետրն Տաթեւոյ յանապատումն գրեցի, Ը. (8) տետրն Եղէքայձորին յանապատումն գրեցի... Թվականիս Հայոց ՌՃԷ. (1658) ամին»*[4]*։ Եղեգաձորի անապատը միևնույն Շատիկի (Շատանյա) վանք-անապատն է, որը գտնվում է Եղեգիս գետի ձախափնյա լեռնալանջին*[5]*։ Այն ևս նշանավոր գրչության կենտրոն է եղել, ԺԷ. դարում ունեցել ստվար միաբանություն*[6]*։ Այստեղից հայտնի ՄՄ 2958 Ավետարանը գրվել է 1665-1667 թթ., միևնույն վաճառական*

---

[1] **ՄՄ 7364, 107ա**։

[2] *ԺԷ. դ. հիշ.*, հ. Գ., էջ 822, Հմր 1254/դ։

[3] Նույն տեղում, էջ 823, Հմր 1254/ե։

[4] Նույն տեղում, էջ 823, Հմր 1254/զ։

[5] Շատիկի վանք-անապատին վերջերս անդրադարձել է Տիգրան Մկրտչյանը, որը մի շարք փաստերի հիմամբ այն նույնացնում է Վերին Նորավանքի հետ։ Օրինակ՝ այստեղ գրված ՄՄ 6363 Ավետարանի հիշատակարանում կարդում ենք. «...թվիս Հայոց ՌՃ եւ եօթնից (1658), ի յերկրիս Վայո ձորոյ, ի գեղաքաղաքիս յԵղեգիս, ի նահանգիս Շատիկոյ Նորավանից սբ. յանապատիս....» (տե՛ս **Տ. Մկրտչյան,** *Վայոց ձորի պատմության նոր էջեր. Վերին Նորավանքի տեղը,* Երևան, 2017, էջ 9, հմմտ. *ԺԷ. դ. հիշ.*, հ. Գ., էջ 819, Հմր 1251/ա)։

6 ՀՀՇՏԲ, հ. 4, էջ 84։

Հակոբ Ջուղայեցու ձեռքով: Գրչության հիշատակարանում կարդում ենք, որ Հակոբը կրոնավոր է դարձել Շատիկի անապատում և ձեռագիրը. «...գրեցաւ Եղէգայձորին յանապատումն, որ Շատէոքայ վանք կոչի»[1]:

Պահպանվել է նաև մեր խնդրո առարկա ձեռագրի կազմողի՝ Թումա Արպատեցու հիշատակարանը, որտեղ նա փառաբանում է Աստծուն. «...որ ետ կարողութիւն Թումայ քահանայի Արպատեցոյ, որ կազմեցի զսուրբ Մաշտոցս, յիշատակ եւ վայելումն Ջուղայեցի մահդասի Յակոբին եւ իւր ամենայն արեան մերձաւորացն... Թվիս Հայոց ՌՃԷ. (1658) ամի...»[2]:

Է. ՄՄ 3622, «Մաշտոց». ՌՃԼԲ.-1683 թ., Տաթևի Մեծ անապատ:

Գրիչ՝ Արիստակէս: Ստացող՝ Զիլփի:

Կաշեկազմ, 200 թերթ, թուղթ, 18x12,5, երկսյուն, բոլորգիր, 23 տող: Հարդարված է հիմնականում ճակատազարդերով, ունի նաև բուսական լուսանցազարդեր ու զարդագրեր, որոնք խոնավությունից մեծապես վնասվել են (նկ. 6):

Գրչության հիշատակարանի փառաբանական տողերին հետևում է գրչի գոհունակությունն Աստծուց. «...որ ետ կարողութիւն անարժան Առիստակէսիս յաւարտ հանել գիրքս, որ կոչի Մաշտոց... Գրեցաւ թվին Հայոց ՌՃԼԲ.-ումն (1683), գրեցաւ Մեծ անապատումն, ի դուռն Սուրբ Աստուածածնին»[3]: Հաջորդիվ ստացողի հիշատակարանն է, որը գրվել է երեք տարի անց. «... յիշեցէք եւ Աստուած ողորմի ասացէք Զիլփուն, որ ըստացաւ զսա յիշատակ հոգոյ իւրոյ... թվին ՌՃԼԵ.-ումն (1686)»[4]:

Ը. Եսղմ. ձեռ. Հմր 1728, «Տօնացոյց, Ժամագիրք», ՌՃԽ.-1691 թ., Մեծ անապատ:

Գրիչ՝ Արիստակէս: Կազմող՝ Սողիս (՞) (ՌՃՀԱ. - 1722 թ.):

Կաշեկազմ, 228 թերթ, թուղթ, 10,5x7, միասյուն, բոլորգիր, 16 տող: Միավորների խորագրերը կարմրով են, հարդարված զարդագրերով՝ կից լուսանցազարդերով:

Ամենայն հավանականությամբ, գրիչը նախորդ ձեռագրում հիշատակված միևնույն Արիստակեսն է: Նրա անվանակիր համառոտ հիշատակագրությունը ձեռագրի վերջին թերթերից մեկի ստորին լուսանցում է. «Գրեցաւ թւին ՌՃԽ. (1691), ձեռամբ անպիտան Արըստակէսին, ի դուռն Մեծ անապատին»[5]:

---

[1] *Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի*, հ. Թ., խմբագրութեամբ ***Գ. Տէր-Վարդանեանի***, Երեւան, 2017, սիւն 1973:

[2] *ԺԷ. դ. հիշ.*, հ. Գ., էջ 823-824, Հմր 1254/է:

[3] ՄՄ 3622, 198ա:

[4] Նույն տեղում, 198բ:

[5] *Մայր ցուցակ ձեռագրաց Սրբոց Յակոբեանց*, հ. վեցերորդ, էջ 40:

Դատելով ձեռագրացուցակի տվյալներից՝ գրչության ժամանակի այլ հիշատակարաններ չեն պահպանվել (բացառությամբ Թվականի ևս մի վկայության): Փոխարենը ձեռագրի սկզբում առկա են անվարժ գրչությամբ հետագայի մի քանի հիշատակարաններ, որոնցից մեկի համաձայն ձեռագիրը կարծես թե նորոգվել է 1722 թ. «Ես՝ Սողիս, հրամանաւն Աստուծոյ, որ գիս նորոգեաց (՞) թվին ՌՃՀԱ. (1722), փետրվարի Ժ.ում (10)»[1]:

***Թ.** Զմմառի ձեռ. Հմր 409 (հին Հմր 387), «Հաւաքածոյ». ԺԷ. դար, Ստաթեի անապատ:*

Ստացող՝ Արիստակէս վրդ.:

Կաշեկազմ, 290 թերթ, թուղթ, 19x12,6, միասյուն, նոտրգիր, 27-29 տող: Հարդարված է կիսախորաններով, լուսանցազարդերով և զարդագրերով (թռչնագրերով):

Ձեռագիրը Աբրահամ արք. Արծիվյանի աշակերտ Հակոբ քհն. Հովսեփյանի (հետագայում՝ Պետրոս Բ. կաթողիկոս Կիլիկիո) սեփականությունն է եղել, որի մահից հետո (+ 1753) այն տեղ է գտել Զմմառի վանքի մատենադարանի հավաքածուում[2], այսինքն՝ տեղի հնագույն ձեռագրերից է և բնավ կապ չունի 1924 թ. հետո Կ. Պոլսից Զմմառ տեղափոխված Անտոնյան միաբանության թվով 229 ձեռագրերի հետ:

Գրչության հիշատակարանում կարդում ենք. «Արդ, եղեւ գրաւ գրոց վեցօրէից ի սուրբ յանապատիս Ստաթէի, ի խնդրոյ ումեմն բանասիրի Արիստակիսի եւ քաջ դիտապետի, որոյ յիշատակն աւրհնութեամբ եղիցի եւ հաստուսցէ Տէր Աստուած վարձս ըստ վաստակոց իւրոց. ամէն...»[3]: Վերը նշել ենք, որ ըստ Զաքարիա Ագուլեցու տեղեկության՝ Արիստակես վարդապետը, որը ներկա ձեռագրի պատվիրատու-ստացողն է, 1668 թ. Տաթևի նորակառույց անապատի առաջնորդն էր, հետևաբար, ձեռագրի գրչությունը պետք է թվագրել 1660-ական թթ.: Հետաքրքիրն այն է, որ հիշատակարաններից մեկում գրիչը, որն այդպես էլ անունը չի նշում, արձանագրում է նաև գրչության ընթացքում իր վատառողջ լինելու մասին. «Ա՜խ վա՜յ եւ եղո՜ւկ անձին իմոյ, որ արտասուաթոր աչօք ձրեցի զտետրս զայս վասն յոյժ ցաւագարութեան ատամոյս, եւ վասն մեղաց իմոց, որ տատանէ եւ երերէ պատեալ շուրջ զանձամբ իմով իբրեւ զպարիսպ ամուր»[4]:

***Ժ.** Մկրտիչ Սանասարյանի հավաքածուի ձեռ. 10, «Ժամագիրք Ատենի». ՌՃԾԷ.-1708 թ., Տաթևի Մեծ անապատ:*

---

[1] Նոյն տեղում:

[2] *Ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Զմմառի վանքի մատենադարանին*, կազմեց՝ ***Մեսրոպ վրդ. Քէշիշեան***, Վիեննա, 1964, էջ 728:

[3] Նոյն տեղում, էջ 734:

[4] Նոյն տեղում:

Գրիչ՝ Եփրեմ: Ստացող՝ Յօհան կրն. Ջուղայեցի:

Կաշեկազմ, 278 թերթ, մագաղաթ, 26,3x21, երկսյուն, բոլորգիր, 23 տող: Մանրանկարչական հարդարանքով աչքի չի ընկել, ունեցել է միայն զարդագրեր ու կարմիր խորագրեր:

Ձեռագրի նկարագրությունն իրականացրել է Մեսրոպ Մագիստրոս Տեր-Մովսիսյանը «Ընդհանուր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց»-ում (անտիպ), որն ի թիվս հիշյալ ցուցակի մասնավոր անձանց և եկեղեցիների սեփականությունը եղած այլ ձեռագրերի նկարագրությունների՝ խմբագրել ու հրատարակության է պատրաստել Գևորգ Տեր-Վարդանյանը: Այն, որ ձեռագիրը մեզ չի հասել, առաջաբանում արձանագրում է խմբագիրը. «...Մագիստրոսի ցուցակից այժմ քաղում եւ առանձնացնում ենք մասնաւոր անձանց եւ եկեղեցիների սեպհականութիւն եղած այն ձեռագրերի անձամբ արած նկարագրութիւնները, որոնք յետագայում չեն մտել Մաշտոցեան Մատենադարանի կամ այլ խոշոր հաւաքածուների մէջ...»[1]: Ձեռագրի գրչության հիշատակարանը տեղեկություններ է հաղորդում գրչի, ստացողի, գրչության վայրի ու ժամանակի մասին. «...Տէր Յոհան կրօնաւոր ցանկացաւ այսմ տառի եւ խնդրեաց զգիրքս, որ ասի Ատենի Սաղմոս... եւ ետ յիշատակ իւրն եւ ծնողաց իւրոց, ի դուռն Ս. Աստուածածնին Մեծ անապատիս Տաթեւու հռչակաւոր եւ սուրբ ուխտիս, ի թվին ՌԾԷ եւ է. (1708): Դարձեալ յիշեցէք զմեղսամած զԵփրեմ գրիչս, որ յոյժ փափագանօք գրեցաք ի խնդրոյ հոգեւոր եղբօրն մերոյ՝ տէր Յոհանին Ջուղայեցոյ...»[2]: Դժվար է ասել, թե Տաթևի ստույգ ո՞ր անապատում է գրվել ձեռագիրը, քանի որ ԺԸ. դարում ևս Նախկին Մեծ անապատը գործում էր:

Հետագայի հիշատակարաններից մեկում կարդում ենք, որ ձեռագրի գրչության ժամանակ անապատի վերատեսուչը տեր Բարսեղ վարդապետն էր (տե՛ս նաև մեր հավաքածուի Բ. միավորը), իսկ 1727 թ. ձեռագիրը ստացել են. «...Ագուլեցի Ոսկանենց մահտեսի Հայրապետի որդի հանգուցեալ Ոսկանն, եւ զիւր նորաբողբոջ եւ կուսակրօն որդիքն, ի միում վայրկեան ժամանակի ծովակուր եղեալք յալեացն Պոնտոսի... եղեւ ի ՌԾՀԶ. (1727) հաբեթական թւոյս»[3]: 1763 թվակիր հիշատակարանի համաձայն. «...Գալստսի որդի Գէվորքն առաւ էս Ատենիս. թիվն ՌՄԺԲ. (1763)»[4]:

ԺԱ. ՄՄ 1831, «Ժողովածոյ». բաղկացած երկու տարբեր ձեռագրից: ՌԾԿԹ.-1720 թ., Տաթևի Մեծ անապատ (Ա.), ԺԶ. դար (Բ.):

---

[1] *Ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մկրտիչ Սանասարեանի*, կազմեց՝ ***Մեսրոպ Մագիստրոս Տէր-Մովսիսեան***, խմբագրեց եւ ցանկերը պատրաստեց՝ ***Յ. (=Գ.) [Տէր]-Վարդանեան***, Վենետիկ, 1981, էջ 8:

[2] Նույն տեղում, էջ 21:

[3] Նույն տեղում:

[4] Նույն տեղում:

Գրիչ՝ Ստեփաննոս դպիր (Ա.)։

Կաշեկազմ, 325 թերթ, թուղթ, 19x14,2, միասյուն, նոտրգիր, շղագիր, 24-30 տող։ Հարդարված է հիմնականում ճակատազարդերով և լուսանցազարդերով։

Հիշատակարան ունի միայն 1720 թվակիր ձեռագիրը։ Այն վերաբերում է գրչագրի ստեղծմանը. «...աղաչեմ յիշել զմեզ, նախ՝ տէր Յոհան կուսակրօն քահանայն եւ Ազարիայ սարգաւագն եւ Մեծի Անապատի միաբան եղբարքս, եւ զիս՝ զգծօղ սորին զՍտեփաննոս դպիրս, մերովք ծնօղօքն հանդերձ յիշեսջիք ի Քրիստոս, եւ դուք յիշեալ լիջիք ի Քրիստոսէ. ամէն։ Թվին ՌՃԿԹ. (1720) գրեցաւ»[1]։ Հիշատակարանում անապատի անունը բառացիորեն նշված չէ, սակայն, նկատառելով Տաթևի անապատի՝ Մեծ պատվանունով հռչակված լինելու հանգամանքը (այսպես կոչվեց նաև նոր անապատը) և Ազարիա սարկավագի անվան հիշատակությունը, որը գրեթե նույն ժամանակաշրջանում իրականացրել էր ՄՄ 3872 ձեռագրի նորոգումը Տաթևի անապատում, այս ձեռագիրը ևս կարող ենք վերագրել տեղի գրչության դպրոցին։

ԺԲ. Դարաշամբի Ս. Ստեփանոս Նախավկայի վանքի ձեռ. Հմր 178 (ցուցակի՝ Հմր 73)[2], «Գրիգոր Տաթեւացի, Հարցմունք». ՌՀԴ.-1625 թ., Զագաձոր գավառի Գորէս գյուղ։

Գրիչ՝ Բարսեղ երէց։ Ծաղկող՝ Յովհաննէս աբեղայ (ՌՀԳ.-1624 թ., Տաթևի Մեծ անապատ)։ Ստացող՝ Ռստակէս վարդապետ։

Կաշեկազմ, 330 թերթ, թուղթ, 26x19,5, երկսյուն, բոլորգիր, 35 տող։ Բովանդակության միավորներն ուղեկցվում են ճակատազարդերով, կարմիր սկզբնատառերով։

Դարաշամբի Ս. Ստեփանոս Նախավկայի վանքի ձեռագրերը ժամանակին նկարագրել է Սմբատ Տեր-Ավետիսյանը, որը ցարդ անտիպ պահվում է Մաշտոցյան Մատենադարանի ձեռագրացուցակների ֆոնդում։ Ներկա ձեռագրի հիշատակարաններից ուշագրավ է ծաղկմանը վերաբերող հատվածը, ըստ որի՝ նկարազարդվել է 1624 թ., Տաթևի Մեծ անապատում, որի առաջնորդն էր Ռստակես վարդապետ Շամբեցին՝ տեղի սեղանատան կառուցողը. «Արդ, ծաղկեցաւ զայս Քարոզգիրքս ի Դաթեւայ անապատին ՌՀԳ. (1624) թվին, որ էին ժողովեալ Ճ. (100) և ավելի։ Որ ժամանակին անապատին առաջնորդ Ըռըստակէս վարդապետն և որ և զսեղանատեղն շինեաց խիստ ուրախութեամբ։ Եթէ յիշէք զծաղկողս սորա Յովանէս աբեղա, անմեղադիր

---

[1] *Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի*, հ. Զ., խմբագրութեամբ՝ ***Գ. Տէր-Վարդանեանի***, Երեւան, 2012, սիւն 112։

[2] Ցարդ անտիպ ձեռագրի նկարագրությունը մեզ տրամադրելու համար շնորհակալություն ենք հայտնում Մաշտոցյան Մատենադարանի գլխավոր ավանդապահ Գևորգ Տեր-Վարդանյանին։

լերուք...»[1]: Անապատի սեղանատան կառուցումը Ոստակես վարդապետի օրոք վկայված է նաև ՄՄ 4004 ձեռագրի (գրված 1420 թ., Գանձասարում) հետագայի հիշատակարաններից մեկում. «Թվին ՌՀԳ. (1624) Մովսէս վարդապետն (Տաթևացին - Ա. Հ.) գնաց Ասպահան, բազում բարութիւնս հաստատեաց: Եւ ես՝ նուաստ Ոըստակէս անապատին սեղանատունն շինեցի և գիրքս ալրինակել տուի»[2]:

1671 թ. ձեռագիրն արդեն գտնվել է Դարաշամբի Ս. Ստեփանոս Նախավկայի վանքում, ինչի մասին է վկայում հետագայի հիշատակարանը. «Յիշատակ է Հարցմունքս Արիստակէս վարդապետին, ի դուռն Սուրբ Ստեփաննոս Նախավկային, առաջնորդութեամբ տեառն Միքայէլի աստուածաբան վարդապետին, թուին ՌՃԻ. (1671) էր»:

ԺԳ. ՄՄ 4522, «Ճաշոց». ՊՀ.-1421 թ., Աղէթ գիւղ, ընդ հովանեաւ Ս. Յակոբայ:

Գրիչ՝ Կարապետ աբղյ., Տիրացու Մշեցի: Ստացող՝ հիւսն, ուսթայ Յոհանէս: Ծաղկող՝ Անանուն (ԺԵ. դ.), Ովանէս աբեղայ (ՌՀԳ.-1624 թ., Տաթևի Մեծ անապատ): Կազմող՝ Հերապետ քհյ. (ՌՀԳ.-1624 թ.), Գալուստ վարպետ (ՌՃԽԴ.-1695 թ.):

Կազմը՝ լաթապատ ստվարաթուղթ (մեջքը՝ կաշի), 433 թերթ, թուղթ, 35,5x26, երկսյուն, բոլորգիր, 32-33 տող: Հարդարված է հիմնականում ճակատազարդերով, լուսանցազարդերով (թռչուն, հուշկապարիկ, սրբեր և այլն) ու զարդագրերով (նկ. 7):

Ձեռագրի նկարագրությունը տեղ է գտել Հրաչյա Աճառյանի կազմած Թավրիզի մասնավոր անձանց ձեռագրացուցակում (Հմր 48): Կազմողի հաղորդմամբ՝ նախկինում այն Թավրիզից ոչ հեռու գտնվող Սորհուլ թրքաբնակ գյուղի հայկական Ս. Հովհաննես եկեղեցու սեփականությունն է եղել, սակայն գյուղից հեռանալով՝ տեղացիներն իրենց հետ տարել են նաև հնությունները, այդ թվում՝ տվյալ ձեռագիրը, որը գտնվել է Ավետիս Բալայանի մոտ: Հր. Աճառյանի այս տեղեկության ուղղակի վկայությունն է նաև գրչագրի սկզբում պահպանված շղագիր հիշատակարանը, համաձայն որի. «Այս Ճաշուգիրքն Թաւրիզու Ա[ստուա]ծածան սուրբ եկեղեցւոյն ընծայեցաւ ի Սօրհուլու սուրբ եկեղեցւոյն, ի ձեռամբ աւագ քայ(=հ)անայ տէր Գաբրիէլին, յամին Տեառն 1850...»[3]:

Ձեռագիրն ընդհանրություններ ունի նախորդի հետ. 1624 թվակիր հիշատակարանի համաձայն՝ ծաղկողը միևնույն Հովհաննես աբեղան է: Մեր

---

[1] *Ժէ. դ. հիշ.*, հ. Բ., էջ 188, Հմր 276/գ :

[2] Նույն տեղում, էջ 141, Հմր 200:

[3] ՄՄ 4522, 1բ, տե՛ս նաև *Ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Թաւրիզի*, էջ 111, Հմր Ջ-48,

համոզմամբ՝ տվյալ ձեռագրում նա միայն 2ա էջի կիսախորանի հեղինակն է, որի կամարաղեղի մեջ զետեղել է իր մանրատառ հիշատակարանը: Փաստելի է, որ Հովհաննես աբեղան Տաթևի Մեծ անապատի շնորհաշատ ծաղկողներից է, որը գործել է անապատի առաջնորդ Ռստակես վարդապետի օրոք, ում անունը մշտապես վկայակոչում է հիշատակարաններում: Ավելին, այս ձեռագրում ևս արձանագրված է նրա օրոք անապատի սեղանատան կառուցումը. «Զայս ծաղիկս Դաթեւայ անապատին եղեւ, թիւականին ՌՀԳ. (1624) ամին: ...յիշէք զնկարող սորայ ըզՕվանէս աբեղայ... Ի այս տարին ծաղկեցաւ, որ սեղանատեղն շինիլ ետ Ըռստակէս վարդապետն, որ առաջնորդ էր անապատին...»[1]: Ռստակես վարդապետի անունը վկայված է նաև ձեռագրի 1621 թվակիր հիշատակագրություններից մեկում:

ԺԴ. *Թավրիզի ձեռ. Հմր Ջ-65, «Ներսէս Շնորհալի. Բանք չափաւ». վայրն ու ժամանակը՝ անհայտ:*

Կազմող՝ Խաչատուր (ՌՀԴ.-1625 թ., Տաթևի Մեծ անապատ): Ստացող՝ Ալեքսան կրն.:

Կաշեկազմ, 213 թերթ, թուղթ, 12x9, միասյուն, բոլորգիր, 16 տող:

Նախորդ դարասկզբին ձեռագիրը նկարագրել է Հրաչյա Աճառյանը, երբ ուսուցչի պաշտոն էր զբաղեցնում Թավրիզի Արամյան դպրոցում: Ինչպես վերը նկատեցինք, տեղի առաջնորդարանում, գրադարաններում ու եկեղեցիներում գտնվող ձեռագրերի ուսումնասիրությանը զուգահեռ նա ցուցակագրել-նկարագրել է նաև մասնավոր անձանց մոտ եղած ձեռագրերը. «...շնորհիւ բազմաթիւ բարեկամներուս, ընկերներուս եւ աշակերտներուս, կարողացա երկու տարուան ընթացքին մէջ ձեռք բերել 75 ձեռագիր, 32 անձանց քով»[2]: Խնդրո առարկա ձեռագիրն այս վերջին հավաքածուից է, որը պատկանել է Տիգրան Թովմասյանին:

Ստացողի հիշատակարանը հետևյալն է. «Աղաչեմք զհանդիպողքդ յայսմ տառի յիշել ի Տէր զմաքրամիտ եւ զբարիխորհուրդ, սրբասունւնդ կրաւնաւորն զԱլեքսանն՝ զստացող սորա եւ զծնօղսն իւր, ընդ նոսին եւ զեղկելի գծողակս եւ զծնողսն իմ...»[3]: 1624 թվակիր նորոգման հիշատակարանի համաձայն՝ ձեռագիրը նորոգվել-կազմվել է Տաթևի անապատում. «Նորոգեցաւ Յիսուս Որդիս ընդ թվականութեանս մերում ՌՀԳ. (1624) թիւին Ըստաթէի յանապատին, ձեռամբ սուտանուն [Խաչատուրի], յիշատակ ի դուռն սուրբ

---

[1] *Ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Թաւրիզի*, էջ 114, Ջ-48, տե՛ս նաև *ԺԷ. դ. հիշ.*, հ. Բ., էջ 142, Հմր 202, **Ա. Գէորգեան,** *Հայ մանրանկարիչներ*, էջ 543, Հմր 335:

[2] *Ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Թաւրիզի*, էջ ԻԴ. (24):

[3] Նոյն տեղում, էջ 131, Հմր Ջ-65:

///»[1]: Անձնանվան վերականգնումը Հր. Աճառյանինն է:

Ամփոփելով Հալիձորի Հարանց կամ Տաթևի նախկին Մեծ անապատին, առավելապես նրա՝ շուրջ մեկ դար գոյատևած գրչության դպրոցին նվիրված մեր ուսումնասիրությունը՝ կարելի է անել հետևյալ եզրահանգումները.

ա. Մովսես Տաթևացու և Երուսաղեմ ուխտագնացության մեկնած հոգևորականների ջանքերով հիմնված Տաթևի Հարանց Մեծ անապատն իրավամբ եղավ անապատական շարժման վերազարթոնքի «ջահակիրը», որի առաջնային նպատակը երկրում լուսավորության տարածումն էր: Պատահական չէ նշված դարաշրջանի անապատներին կից գործած դպրոցների գոյությունը (Վանա լճի Լիմ, Կտուց անապատներ, Սևանի անապատ, Երևանի Ս. Անանիա առաքյալի անապատ, Եղեգաձորի, Հալիձոր-Տաթևի և այլ անապատներ), որոնք նաև գրչության նշանավոր կենտրոններ էին:

բ. Հալիձորի Հարանց կամ Տաթևի նախկին Մեծ անապատից հայտնի քննության առարկա ձեռագրերը բովանդակությամբ հիմնականում ծիսական գրքեր են՝ Ավետարան, Ժամագիրք, Տոնացույց, Մաշտոց և այլն: Ուսումնասիրությունը պարզում է այս կենտրոնում գործած գրիչների, ծաղկողների, պատվիրատու-ստացողների, առաջնորդ-վարդապետների անունները, որոնցից շատերն, անկասկած, Մովսես Տաթևացի բաբունապետի աշակերտներն ու նրա գործի շարունակողներն են:

գ. Ձեռագրերի գրչարվեստը և մանրանկարչական հարդարանքը ԺԷ. դարի առավել պարզ ու ինքնուրույն ձեռագրարվեստի անմիջական կրողն են, որոնց ստեղծողներն են Ղուկաս դպիրը, Մեսրոպ Խիզանցին, Հակոբ Շոռոթեցին, Տաթևի անապատից հայտնի Հովհաննես աբեղան և այլք: Տաթևի նախկին Մեծ անապատի գրչության դպրոցը կարելի է համարել դեռևս ԺԴ-ԺԵ. դդ. Հովհան Որոտնեցու և Գրիգոր Տաթևացու՝ Տաթևի վանական համալիրում հիմնած դպրոց-մատենադարանի ուղղակի շարունակողը:

Համառոտագրություններ

ԱՀ - Ազգագրական հանդէս

ԴՀՎ - Դիվան հայ վիմագրության

ԺԷ. դ. հիշ. - Հայերեն ձեռագրերի ԺԷ. դարի հիշատակարաններ

ՀՀՇՏԲ - Թ. Խ. Հակոբյան, Ստ. Տ. Մելիք-Բախշյան, Հ. Խ. Բարսեղյան, Հայաստանի և հարակից շրջանների տեղանունների բառարան

---

[1] Նույն տեղում, տես նաև՝ *ԺԷ. դ. հիշ.*, հ. Բ., էջ 198, Հմր 295:

Ժամանակագրական աղյուսակ՝ Տաթևի նախկին Մեծ անապատի ձեռագրական ժառանգության

Ձեռագրի համարը	Բովանդակությունը	Ժամանակը, վայրը	Գրիչ	Ծաղկող	Ստացող
Եսղմ. 2000	Ժամագիրք Ատենի	1619-1621 թթ., Տաթեւի Մեծ անապատ	Ղուկաս դպիր	գրիչը	Դաւիթ եպս. Վիրապեցի
ՄՄ 3872	Մաշտոց	1621 թ., Տաթեւի Մեծ անապատ	Մելքիսէդ երէց	Ազարիայ սրկ.-կազմող	
ՄՄ 4145	Ժողովածոյ	1621 թ., Նորաշէն, 1655 թ., Տաթեւի անապատներ	Մկրտիչ, Գրիգոր դպիր	Յովհաննէս	Թումայ եպս., Առիս-տակէս վրդ.
Եսղմ. 2348	Աւետարան	1625-1629 թթ., Տաթեւի Մեծ անապատ	Մինաս	Մեսրոպ դպիր Խիզանցի	Խոջաներ Եղնազար և Նազարէթ
ՄՄ 7364	Յայսմաւուրք	1657-1658 թթ., Տաթեւի Մեծ անապատ		Յակոբ Շոռոթեցի	Յովհան-նէս
ՄՄ 6697	Ժողովածոյ	1657-1658 թթ., Տաթեւի եւ Եղեգաձորի անապատներ	Յակոբ Ջուղայեցի (վաճա-ռական)	Թումայ քհյ. Արպա-տեցի-կազմող	գրիչը
ՄՄ 3622	Մաշտոց	1683 թ., Տաթեւի Մեծ անապատ	Արիս-տակէս		Ջիլփի
Եսղմ. 1728	Տօնացոյց, Ժամագիրք	1691 թ., Մեծ անապատ	Արիս-տակէս		
Զմմառ 409 (հին՝ 387)	Հաւաքածոյ	ԺԷ. դար, Ստաթէի անապատ			Արիս-տակէս վրդ.
Մկրտիչ Սանա-սարյան 10	Ժամագիրք Ատենի	1708 թ., Տաթեւի Մեծ անապատ	Եփրեմ		Յօհան կրն. Ջուղայեցի
ՄՄ 1831	Ժողովածոյ	1720 թ., Տաթեւի Մեծ անապատ, ԺԸ. դար	Ստեփան-նոս դպիր		
Դարա-շամբ 178 (73)	Գիրք Հարցմանց	1625 թ., Գորէս, ծաղկում՝ 1624 թ., Տաթեւի Մեծ անապատ	Բարսեղ երէց	Յովհաննէս աբեղայ	Ռստակէս վրդ.

ՄՄ 4522	*Ճաշոց*	*1421 թ., Աղէթ գիւղ, ծաղկում եւ կազմում՝ 1624 թ., Տաթեւի Մեծ անապատ*		*Ովանէս աբեղայ, կազմող՝ Հերապետ քհյ.*	
Թաւրիզ Ջ-65	*Ներսէս Շնորհալի, Բանք չափաւ*	*կազմում՝ 1625 թ., Տաթեւի Մեծ անապատում*		*կազմող՝ Խաչատուր*	*Ալեքսան կրն.*

АРСЕН АРУТЮНЯН
АЛИДЗОРСКАЯ ПУСТЫНЬ ХАРАНЦ ИЛИ ТАТЕВСКАЯ БЫВШАЯ БОЛЬШАЯ ПУСТЫНЬ КАК ЦЕНТР КНИГОПИСАНИЯ

Ключевые слова: рукопись, пустынь, центр книгописания, монастырская школа, памятный запись, миниатюра.

В действительно непростой для Армении период времени, в начале XVII века, отшельническое движение переживает пору своего рассвета. Основным очагом его становится находящаяся в ущелье реки Воротан Алидзорская Харанц или Татевская бывшая Большая Пустынь. Основателями Пустыни были совершивший паломничество в Иерусалим епископ Сагмосаванка «паронтер» Саркис и священник из Трапзона Киракос, которым оказал содействие наш великий вардапет и второй Просветитель католикос Мовсес Татеваци. Эта и многие другие пустыни, основанные примерно в тот же период времени, стали также значительными центрами создания рукописей, поскольку при них были открыты монастырские школы, в которых, помимо прочего, занимались искусством книгописания.

В перечне рукописей и сборниках памятных записей Матенадарана им. М. Маштоца нами было выделено 14 рукописей, написанных, а также украшенных миниатюрами и реконструированных в Татевской бывшей Большой Пустыне: № 1831, 3622, 3872, 4145, 4522, 6697, 7364 из собрания Матенадарана им. М. Маштоца, № 1728, 2000, 2348 из собрания армянских рукописей в Иерусалиме, № 409 [387] из собрания в Бзумаре (Ливан), № 10 из собрания Мкртича Санасаряна, № 65 из списка рукописей, хранящихся у частных лиц в Тебризе, № 178 из неопубликованного списка рукописей монастыря Св. Степаноса Первомученика в Дарашамбе (Иран). Эти рукописи по своему содержанию являются преимущественно книгами для богослужений (Евангелия, Часословы, Святцы, Требники и пр.), памятные записи которых представляют большую источниковедческую ценность, а характер написания текстов и миниатюр близки наиболее простым и своеобразным образцам исскуства книгописания XVII века.

ARSEN HARUTYUNYAN

HALIDZOR’S HARANTS OR FORMER METS HERMITAGE OF TATEV AS A SCRIBAL CENTER

Keywords: manuscript, hermitage, scribal center, monastic school, colophon, miniature.

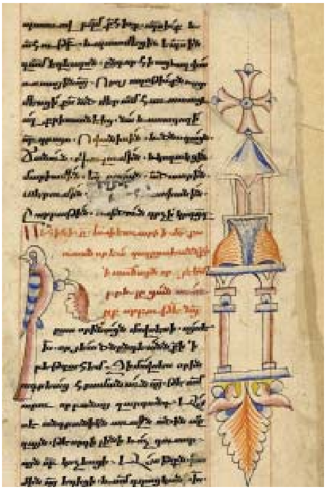
The beginning of the 17th century, virtually a hard period in Armenia, was significant for the revitalization of hermitage movement, which main center was Halidzor’s Harants or former Mets (big) Hermitage of Tatev lying in the Vorotan Canyon. The founders of the Hermitage were Sargis Episcope Paronter of Saghmosavank-a Jerusalem pilgrim, and priest Kirakos from Trapizon, who were supported by the Great Chief Rabbi and Second Illuminator Patriarch Movses Tatevatsi. This and most of other hermitages, merely established during the same period, became prominent scribal centers, as monastic schools were opened adjacent to them where they also dealt with calligraphy.

From the manuscript lists and colophons of Matenadaran after M. Mashtots we have selected 14 manuscripts which were created, as well as illustrated and renovated in former Mets Hermitage of Tatev; MM 1831, 3622, 3872, 4145, 4522, 6697, 7364, Jrs. 1728, 2000, 2348, Man. of Zmmar 409 [387], Man. N 10 of Mkrtich Sanasaryan’s collection, Man. N 65 of the manuscript list of private figures of Tabriz, Man. N 178 of unpublished manuscript list of St. Stepanos Nakhavka (St. Stephen Protomartyr) Monastery of Darashamb. The contents of these manuscripts prove to be of ritual character (gospels, books of Hours, church calendars, Mashtots, etc.) which colophons are of great value as sources and the calligraphy as well as miniature decoration are too much characteristic for more simple and independent manuscript art of the 17th century.

Նմուշներ՝ Տաթևի Մեծ անապատում նկարազարդված ձեռագրերի մանրանկարչության

Նկ. 2. ՄՄ 3872, 3ա

Նկ. 3. 4145, 144ա



Նկ. 4-5. ՄՄ 7364, 274բ, 278ա

Նկ. 6. ՄՄ 3622, 6ա

Նկ. 7. ՄՄ 4522, 2ա

ՍԵԴԱ ՄԱՆՈՒԿՅԱՆ

«ՓՈՐՁՈՒԹՅՈՒՆԸ ՋՐՈՎ» ՏԵՍԱՐԱՆԻ ՔՆՆՈՒԹՅՈՒՆԸ ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԵՒ ԿԱՊԱԴՈՎԿՅԱՆ ՕՐԻՆԱԿՆԵՐՈՎ

Բանալի բառեր՝ *Փորձություն, ջուր, Զաքարիա, Աստվածամայր, Հովսեփ, Կապադովկիա, Իհլարա, որմնանկար*

Միջնադարյան քրիստոնեական արվեստում առանձնահատուկ ոճական և պատկերագրական հետաքրքրություն է ներկայացնում «Փորձությունը ջրով»[1] *տեսարանը, որը շատ հազվադեպ է ներկայացվել։ Սրա գաղափարն արտահայտված է Հին Կտակարանի Թվոց գրքում՝ անառակության մեջ կասկածվող կանանց վերաբերող օրենքում. «Եւ եղիցի եթէ պղծեալ իցէ, եւ ծածկելով ծածկեալ իցէ յառնէն նորա, եւ մտանիցէ ի նա ջուրն յանդիմանութեան նզովեալ, ուռուցէ զորովայն նորա, եւ քակեսցին բարձք նորա, եւ եղիցի կինն ի նզովս ի մէջ ժողովրդեան իւրոյ։ Ապա թէ չիցէ պղծեալ կինն եւ սուրբ իցէ , քաւեալ լիցի եւ ընկալցի սերմն» (Թուոց Ե։11-31)։*

Նման կերպ փորձվել է նաև Աստվածամայրը, սակայն պատկերատիպի ձևավորման համար բնագրային սկզբնաղբյուր է հանդիսացել պարականոն գրականությունը, և իսկ որոշ օրինակների դեպքում՝ հավանական է, որ հայերեն թարգմանությունը։ Սրա մասին առաջին վկայությունը Հակոբոսի նախաավետարանում է[2]*, ինչպես նաև դրանից ազդված մեկ այլ՝ «Մանկության» ավետարանում. «Եւ նոյն ժամայն ետ քահանայապետն ըմպել զջուրն Յովսեփայ ընթացեալ գայր և գնայր, և իջանէր ողջ անարատ անձամբ անփորձ մնալով։ Եւ իբրեւ տեսին ամենեքին՝ եթէ ոչ եղեւ նմա վնաս մահու, երկեան յոյժ...Յայնժամ առեալ քահանայապետին զջուրն, և ետ ըմպել Մարիամու. և հրամայեաց նմա վաղվաղակի գնալ և դառնալ. և նա երթայր ի հեռաստանէ, գայր և իջանէր անարատ և ամբողջ մնալով»*[3]*։ Այս մասին խոսվում է նաև Կեղծ Մատթեոսի ավետարանում։*

Կարող ենք ասել, որ այս պատկերատիպը ձևավորվել է Արևելքում. առաջին օրինակները 6-րդ դարի փղոսկրյա կազմերին են։ Տեսարանում

---

[1] Պարականոնի բնագրում նշվում է նաև «Ջուրն յանդիմանության» տարբերակով:

[2] *Թանգարան հայկական հին եւ նոր դպրութեանց*, Անկանոն գիրք Նոր կտակարանաց, [հ.] Բ., Վենետիկ, 1898, էջ 245 :

[3] Տե՛ս նշվ. աշխ., էջ 33-34 : Գիր Տղայութեան Քրիստոսի Ա. օրինակի «Վասն Մարիամու յանդիմանելոյ զկուսութիւնն սուրբ, և պարկեշտութիւնն Յովսեփայ, և տալ նոցա երկոցունց զջուրն փորձութեան» է. գլխում մանրամասն նկարագրվում է, թե ինչպես են Հովսեփն ու Մարիամը փորձության ենթարկվում:

հիմնական գործող անձինք են՝ Զաքարիա քահանայապետը, Տիրամայրը, հաճախ նաև՝ Հովսեփը։ Մեզ հայտնի պատկերագրությունը, հատկապես ասորաղպտական օրինակների դեպքում, կարող է լրացվել նաև աղբյուրի և հրեշտակի պատկերով։

Այս տեսարանի վաղ պատկերատիպերից մեկը Էջմիածնի ավետարանի 6-րդ դարի կազմին է[1], որտեղ Զաքարիան և Տիրամայրն առաջին պլանում են, իսկ Հովսեփը նրանց միջև է (նկ. 1)։ Տիրամոր ձեռքին լայնաբերան թաս է։ Նման մի պատկեր Փարիզի ազգային գրադարանում պահվող մի կազմի[2] վրա է, որտեղ Հովսեփի պատկերը բացակայում է, Զաքարիան օրհնող ժեստով է, իսկ Տիրամայրը թասը ձեռքին է ներկայացված (նկ. 2)։

Վաղքրիստոնեական շրջանի օրինակներից է նաև գրաֆ Ստրոգանովի հավաքածուի մի հարթաքանդակ[3], որտեղ մեզ հետաքրքրող տեսարանը ներկայացված է «Ավետման» և «Բեթղեհեմ ճանապարհորդության» միջև։ Տիրամայրը ներկայացված է աջից՝ թասը ձեռքին, Զաքարիա քահանայապետը պատկերված է ձախից՝ օրհնող ժեստով։ Պատկերների միջև՝ ներքևի հատվածում, հավանաբար, կամարաձև աղբյուրն է, որի վրա երկու կողմերում, արմավաճյուղեր են, վերևում՝ շրջանակի մեջ վերցված վեցաթերթ ծաղիկ։ Կերպարների մշակումն աչքի է ընկնում կատարման կոպտությամբ։

Հաջորդ օրինակը Մաքսիմիանոսի գահն է, որի պատկերաքանդակները դարձյալ աչքի են ընկնում կատարման կոպտությամբ։ Սրա աղեքսանդրյան ծագումը հաստատվում է ինչպես պատմական փաստով, այնպես էլ պատկերագրությամբ։ Այստեղ ևս «Փորձությունը ջրով» տեսարանը ներկայացված է նույն հաջորդականությամբ, ինչպես նախորդ օրինակում։ Տեսարանը ներկայացված է եկեղեցու առջև, ի տարբերություն մյուս օրինակների, այստեղ ներկա է նաև հրեշտակը, իսկ աղբյուրը, ըստ

---

[1] Յ. Ստրժիգովսկին այս կազմը համարում է ռավեննացի վարպետների գործ (**Ստչիգովսկի Յ.**, *Էջմիածնի աւետարանը*, Ուսումնասիրութիւն հայկական, ռավեննական եւ ասորա-եգիպտական գեղարուեստի, թարգ. ***Հ. Բառնաբաս Վ. Պիլէզիկճեան***, Վիեննա, 1982, էջ 44), Ս. Տեր-Ներսեսյանը նշում է, որ փղոսկրյա այս սալիկները համարվում են աղեքսանդրյան գործ բոլոր այն գիտնականների կողմից, որոնց հայտնի է նշված կազմի հետ սերտորեն առնչվող՝ Մաքսիմիանոսի աթոռի աղեքսանդրյան ծագումը (**Տեր-Ներսեսյան Ս.**, *Հայ արվեստը միջնադարում*, Երևան, 1975, էջ 33)։ Հայտնի օրինակների հետ մեր կատարած համեմատական քննությունը, սակայն, թույլ է տալիս ասել, որ Էջմիածնի ավետարանի փղոսկրյա կազմն աչքի է ընկնում անհատական մոտեցմամբ՝ դրսևորելով մի շարք ոճական եւ պատկերագրական առանձնահատկություններ։ Սակայն կազմի ամբողջական ուսումնասիրությունը միայն կարող է թույլ տալ մատնանշել դրա ստեղծման հավական վայրը և վարպետի ազգությունը։

[2] **Schiller G.**, *Iconography of Christian Art*, vol.I, p. 36, Fig. 58. Փղոսկրյա այս կազմը թվագրում է 6-րդ դարով։

[3] **Кондаков Н.**, *Иконография Богоматери*, Санкт-Петербург, том I, 1914, стр. 194.

Կոնդակովի[1], ասորական պատկերատիպով է՝ ընդերքից դուրս եկող ջրի աղբյուրի տեսքով (Նկ. 3): Հետաքրքիր մեկնաբանությամբ են նաև Ուվարովի հավաքածուի՝ Մոսկվայում պահվող փղոսկրյա կազմը, որտեղ Զաքարիան եւ Աստվածամայրը ներկայացված են ջրհորի առջև, ինչպես նաև Կերչից մի անոթ, որտեղ Զաքարիան ներկայացված է աջից, իսկ Աստվածամայրը ձախից՝ թասը ձեռքին[2]:

Հետաքրքրական է այն հանգամանքը, որ ասորաղպտական այս օրինակներում առկա են աղբյուրի և հրեշտակի պատկերները, իսկ Հովսեփը հիմնականում բացակայում է: Հայ արվեստի անբաժանելի մասնիկը դարձած էջմիածնի ավետարանի կազմը, աչքի է ընկնում անհատական մշակմամբ՝ չնայած ոճական և պատկերագրական մի շարք ընդհանրությունների: Այս պատկերատիպում ընդգրկված է նաև Հովսեփը, որին հանդիպելու ենք նաև Կապադովկիայի 10-11-րդ դարերի մի շարք եկեղեցիներում, որոնք հայտնի են իրենց «հայկական ազդեցությամբ»:

Որմնանկարչության մեջ մեզ հայտնի առաջին օրինակը Դեյր Աբու Հիննիսում է՝ Ս. Հովհաննես Մկրտչին նվիրված եկեղեցում, Անտիոքի մոտ (շուրջ 7-րդ դար)[3]:

Այս տեսարանի հաջորդ օրինակը ներկայացված է Վրաստանի Աթենի եկեղեցում, որը կառուցվել է 7-րդ դարում:

Միանշանակ չէ որմնանկարների թվագրության հարցը. գիտնականների մի մասը որմնանկարները թվագրում է 904–906 թթ, մյուս մասը՝ 11-րդ դարի երկրորդ կեսով, որի պատճառը կտիտորական պատկերների և թվակիր արձանագրությունների տարբեր մեկնաբանություններն են[4]:

Հարավային աբսիդում ներկայացված են Աստվածամորը նվիրված 14 տեսարաններ՝ հիմնականում պարականոն գրականության ազդեցությամբ[5], դրանց մեծ մասը վնասված են, սակայն պահպանված հատվածներն առանձնահատուկ ոճական և պատկերագրական հետաքրքրություն են ներկայացնում:

Ամիրանաշվիլին նշում է, որ Վրաստանում տարածված էր Աստվածամորը նվիրված պարականոն գրականության կիրառությունը և մեջբերելով

---

[1] Там же, с. 198.

[2] Տե՛ս **Ստչիգովսկի Յ.**, *էջմիածնի աւետարանը*, թարգ. ***Հ. Բառնաբաս Վ. Պիլէզիկճեան***, էջ 38: Հետաքրքրական է, որ Ստրժիգովսկին խառնել է Հովսեփի եւ Զաքարիա քահանայապետի պատկերները եւ բոլոր օրինակներում Հովսեփի անունն է նշում:

[3] *Lexikon der christlichen Ikonographie*, Herder, Rom, Freiburg, Basel, Wien, Band 2, s. 50.

[4] **Лазарев В.**, *История византийской живописи*, Москва, «Искусство», 1986, стр. 106. Վերջինս Աթենիի որմնանկարները թվագրում է 11-րդ դարի վերջին քառորդով:

[5] **Амиранашвили Ш.**, *История грузинской монументальной живописи*, Сахелгами, Том I, 1957, стр. 82.

Կ. Կեկելիձեին, հայտնում է, որ Վրաստանում Աստվածամորը նվիրված պարականոն գրականությունը թարգմանվել է մինչ 10-րդ դարը, որոնցից որոշ թարգմանություններ պահպանվել են: Այնուամենայնիվ, Ամիրանաշվիլին ևս կարծում է, որ հարավային աբսիդի նկարազարդման համար բնագրային աղբյուր է հանդիսացել Հակոբոսի նախաավետարանը[1]:

Աթենիի՝ մեզ հետաքրքրող տեսարանի մեծ մասը վնասված է (նկ. 4): Զաքարիա քահանայապետը պատկերված է կիվորիումի տակ, մարմինն ամբողջությամբ վնասված է, լավ է պահպանված դեմքը՝ մշակված, արտահայտիչ դիմագծերով: Նրա առջև Աստվածամայրն է՝ ամբողջ հասակով, որի ձեռքին փորձանոթ հիշեցնող սափոր է՝ ի տարբերություն սափորի կամ թասի, որոնց պատկերագրությանը հիմնականում հանդիպել ենք վերը նկարագրված օրինակներում: Աստվածամայրը ներկայացված է խմելու պահին՝ սափորը շրթունքներին մոտեցրած: Նրա ետևում, հավանաբար, պատկերված է եղել Հովսեփը, որից մնացել է միայն կերպարի ներքևի հատվածը:

Բյուզանդական պատկերագրությունն այս տեսարանը չի արտահայտում. այն առաջին անգամ պատկերվում է պալեոլոգյան շրջանից հետո Աթոսում: 14-րդ դարում այս տեսարանը կա սերբական որմնանկարներում՝ Ստարո Նագորիցինոյում (շուրջ 1317/18), հանդիպում է նաև Իտալիայում՝ Կաստելսեպրիոյի որմնանկարներում, Ս. Մարկոսի խճանկարներում (13-րդ դ. սկիզբ)[2], ինչպես նաև Օխրիդի Աստվածածին Պերիվլեպտոս եկեղեցում (Մակեդոնիա, 1295թ.) (նկ. 9):

Ս. Մարիամ եկեղեցին գտնվում է Կաստելսեպրիո բնակավայրի մոտ: Մեզ հետաքրքրող տեսարանը երկար ժամանակ գտնվել է 15-րդ դարի որմնա-նկարների տակ և հայտնաբերվել է իտալացի գիտնական Կապիտանի դը Արցագոյի կողմից[3]: Լազարևը դրանք թվագրում է 10-րդ դարի 30-40-ական թթ.[4]:

Այստեղ որմնանկարները երեք շարքով են, վերևի շարքում ձախից աջ ներկայացված են «Ավետումը», «Մարիամի և Եղիսաբեթի հանդիպումը», «Փորձությունը ջրով» (նկ. 10), «Հովսեփի երազը» և «Ճանապարհորդություն Բեթղեհեմ»: Լազարևը նշում է, որ այս որմնանկարների հեղինակը շատ է օգտվել պարականոն գրականությունից, մասնավորապես Հակոբոսի նախաավետարանից և Կեղծ Մատթեոսի ավետարանից: Կերպարներն այստեղ շատ համարձակ են, դինամիկ, ճկուն և տարբեր դիրքերով, դեմքերը շատ

---

[1] Там же, стр. 83.

[2] *Lexikon der christlichen Ikonographie*, Band 2, s. 50.

[3] **Лазарев В.**, *Фрески Кастельсеприо*, К критике теории Вейцмана о «Македонском Ренессансе», Византийский Временник, Т. 7 (32), стр. 360.

[4] Там же, стр. 371.

արտահայտիչ են, և անհատականացման ձգտում կա։ Այս որմնանկարները պարուրված են անտիկ շնչով[1]։ Կապիտանի դը Արցագոն ենթադրում է, որ գուցե այս որմնանկարների հեղինակը Սիրիայից կամ Պաղեստինից Իտալիա հասած գաղթական է եղել, սակայն Լազարևը բացառում է այդ վարկածը՝ ելնելով այդ որմնանկարների բովանդակությունից և ոճական առանձնահատկություններից[2]։

Ինչպես արդեն նշվեց, այստեղ կերպարները շատ ազատ են և արտահայտիչ, նույնը կարելի է ասել «Փորձությունը ջրով» տեսարանի մասին, որի մի հատվածը վնասված է։ Աստվածամայրը թեթևակի կռացած և առաջ եկած է պատկերված, եկեղեցական ճոխ հագուստով քահանայապետը նրա շրթունքներին է մոտեցրել «դառը ջրով» սափորը։ Աստվածամոր կողքին գուցե Հովսեփն է պատկերված եղել, չենք կարող հստակ ասել, քանի որ պահպանվել է միայն պատկերի ներքևի հատվածը՝ սպիտակ վերնազգեստով և ոտաբոբիկ։ Պատկերները մեծ լուսապսակներով և շատ արտահայտիչ դեմքերով են։

Հետաքրքրական է այն հանգամանքը, որ այս որմնանկարները ակնհայտ տարբերվում են իտալական վաղ շրջանի մոնումենտալ գեղանկարչության օրինակներից, որին անդրադառնում է նաև Լազարևը՝ չբացառելով, որ գուցե դրանք ստեղծել են Արևելքում, իսկ ավելի հստակ՝ Կոստանդնուպոլսից Իտալիա եկած մի վարպետի կողմից, ով որպես նախատիպ ունեցել է ալեքսանդրյան ձեռագրերը և զուգահեռներ է անցկացրել Սանտա Մարիա Անտիկվայի որմնանկարների հետ։

«Փորձությունը ջրով» տեսարանն առանձնահատուկ հետաքրքրություն է ներկայացնում, քանզի ամենավաղ օրինակներից մեկը պահպանվել է հայկական արվեստում, որտեղից և կարող էր տարածում գտնել կապադովկյան որոշ հուշարձաններում։ Այս տեսարանը կապադովկյան և հայկական գեղարվեստական ավանդույթների միջև եղած ընդհանրությունների հերթական դրսևորումներից մեկն է։

Մեր ուշադրության կենտրոնում են կապադովկյան հատկապես այն եկեղեցիները, որոնց հարդարման ոճական և պատկերագրական առանձնահատկություններում աչքի է ընկնում հայկական ավանդույթը։

Կապադովկիայի եկեղեցիներում «Փորձությունը ջրով» տեսարանը Իհլարայի շրջանի Կոկար և Պյուրենլի Սեքի եկեղեցիներում է։ Իհլարայի շրջանի եկեղեցիները կարելի է բաժանել երկու մասի։ Իհլարա գյուղի վերջում՝ վերին հատվածում, այն եկեղեցիներն են, որոնք կապադովկյան կամ բյուզանդական բնույթի չեն, իսկ մյուս կողմում մայրաքաղաքի ազդեցությամբ ստեղծված եկեղեցիներն են։

---

[1] Там же, стр. 367.
[2] Там же, стр. 369.

Այս եկեղեցիների նկարազարդման համակարգում շատ է գործածվել պարականոն գրականությունը, որի վկայությունն են մի շարք տեսարանների պատկերագրական առանձնահատկություններ՝ Հովսեփի որդիները, Մոգերի տեսիլները և այլն:

Կոկար եկեղեցին հողի փլուզման հետևանքով կորցրել է իր աբսիդը: Զույգ պատերը և առաստաղը մինչև օրս ծածկված են որմնանկարներով, որոնք շատ վնասված են, և որոշ տեսարաններ նույնիսկ անճանաչելի են: Առաստաղի արևելյան կողմում «Համբարձումն» է, թիկնոցով կանգնած առաքյալները՝ սպիտակ և վարդագույն գունամշակմամբ են, տեսարանի ստորին հատվածները կամարների վրա են: Առաստաղի արևմտյան կեսը զբաղեցնում է հունական մեծ խաչը՝ կենտրոնում Աստծո օրհնող աջով: Մյուս կողմում դարձյալ առաքյալներն են, բայց այս անգամ՝ նստած: Որոշ պատկերների ներքևի հատվածում այն երկրի անունն է, որտեղ քարոզել կամ գուցե մարտիրոսվել է տվյալ առաքյալը:

Պատերը ծածկված են Քրիստոսի կյանքը ներկայացնող տեսարաններով, դրան մոտ «Երեք մանուկներ կրակի հնոցում» տեսարանն է՝ բաբելոնյան անուններով:

Հարկ է ընդգծել այս եկեղեցիների միջև եղած ընդհանրությունները. Կոկար եկեղեցու նկարիչը նմանվում է Պյուրենլի Սեքիին՝ իր գունապնակով և նկարչությամբ: Բուսականությունը և ճարտարապետությունը սխեմատիկ ու պայմանական են մշակված: Չնայած մշակումների պարզությանը՝ պատկերներն աչքի են ընկնում արտահայտչականությամբ:

Պյուրենլի Սեքին փոքր եկեղեցի է, արևելյան կողմում կամարակապ է: Նավի հարավային կողմի աստիճաններն այժմ փակ են՝ որմնաքարերի թափվածքի հետևանքով:

Այստեղ ևս որմնանկարներն աչքի են ընկնում պարզ և հարթապատկերային մշակմամբ. դրանք նույնպես խիստ վնասված են: Տեսարանների միջև եղած տարածությունը լցված է վարդյակներով, ռոմբաձև նախշերով, պայմանական մշակում ունեցող ծաղիկներով: Առաստաղը զարդարված է խաչերով:

Կոկար եկեղեցու «Փորձությունը ջրով» տեսարանում Զաքարիան աջ կողմում է, նրա դիմաց Մարիամն է՝ ջրով գավաթը ձեռքին, որը բռնել է հագուստի թևքերով՝ գուցե ի նշան սրբության: Նմանատիպ մոտեցում կա նաև Թոքալի հին եկեղեցու նույնանուն տեսարանում: Պատկերագրական և ոճական նույն մոտեցումները նաև Պյուրենլի Սեքի եկեղեցում են (Նկ. 5): Կապադովկյան օրինակներում Զաքարիան օրհնող ժեստով է, ինչպես Էջմիածնի ավետարանի և Փարիզի ազգային գրադարանում պահող փղոսկրյա կազմերի օրինակներում:

Կարելի է ասել՝ պատկերագրական հիմնական տարբերությունն այն է, որ կապադովկյան այս օրինակներում Հովսեփը ևս պատկերվում է սափորով

Աստվածամոր ետևում: Դա փաստում է դրա՝ պարականոն բնագրից ազդված լինելը, ըստ որի՝ Հովսեփն առաջինը խմեց փորձության ջուրը: Այս ճանապարհով ընդգծվել է Հովսեփի անմեղությունը ևս:

Այս երկու եկեղեցիներում պատկերների դեմքերը շատ վնասված են, հատկապես Զաքարիայինը և Աստվածամորը: Հագուստը մշակված է զուգահեռ գծերի միջոցով, որը սլացիկություն է հաղորդում մարմնին: Պատկերները ուղեկցվում են հունարեն գրություններով, նշվում է նաև Զաքարիա քահանայապետի անունը:

Կապադովկիայում, մասնավորապես՝ Գյորեմում, այս տեսարանը առկա է միայն արխայիկ համարվող մատուռներում և հատկապես այն եկեղեցիներում, որոնք դեռևս Ժերֆանյոնը համարել է հայկական ազդեցությամբ ստեղծված: Ի դեպ, հետաքրքրական է մի հանգամանք ևս. արխայիկ համարվող այս օրինակները պատկերագրական որոշ տարբերություններ ունեն վերը նշված օրինակներից:

Կապադովկիայի Ս. Եվստաթեոսի եկեղեցում Աստվածամայրը պատկերված է Զաքարիա քահանայապետի դիմաց, վերջինս գավաթը մոտեցրել է Աստվածամոր շրթունքներին[1]*: Տեսարանը բաժանվում է եկեղեցու մանրակերտով, որի մյուս կողմում՝ գլխավոր պատկերներին մեջքով կանգնած Հովսեփն է՝ գավաթը ձեռքին: Այստեղ ընդգծված է պարականոն գրվածքի հետևյալ դրվագը. «Յովսէփ ընթացեալ գայր և գնայր, և իջանէր ողջ անարատ անձամբ անփորձ մնալով»*[2]*: Բայց հետաքրքիր է նաև այն, որ այդ պատկերաշարում այս դրվագը հաջորդում և ոչ թե նախորդում է Աստվածամոր դրվագին, քանի որ նշվում է, որ առաջինը Հովսեփն է խմում փորձության ջուրը:*

Նույն կերպ է ներկայացված Հովսեփը նաև Ս. Թեոդորոսի եկեղեցում[3] *(նկ. 7), որը ևս հայտնի է իր հայկական ազդեցությամբ: Նմանատիպ է ներկայացված տեսարանը նաև Քըլըդջլար եկեղեցում*[4]*. Հովսեփն այստեղ դարձյալ առանձնացված է՝ սափորը շրթունքներին մոտեցրած, սակայն դեմքով ուղղված է դեպի դիտողը:*

Ուշագրավ է Աստվածամոր պատկերատիպը Թոքալի հին եկեղեցում[5]*, որտեղ նա ներկայացված է վախվորած դեմքով, և դարձյալ ձեռքերը ծածկված են հագուստով (նկ.6): Բալլեք եկեղեցու պատկերատիպը մոտենում*

---

[1] **De Jerphanion G.**, *Une nouvelle province de l'art Byzantin, Les eglises rupestres de Cappadoce*, Paris, 1934, Pl. 37.

[2] Տե՛ս *Թանգարան հայկական հին եւ նոր դպրութեանց*, Անկանոն գիրք Նոր կտակարանաց, էջ 33 :

[3] **De Jerphanion G.**, *Une nouvelle province de l'art Byzantin,*(Troisième Album) Pl. 147.

[4] **De Jerphanion G.**, *Une nouvelle province de l'art Byzantin*, (Premier Album) Pl. 46.

[5] Նույն տեղում, նկ. 64:

է Իհլարայի խմբին (Նկ.8), սակայն այստեղ ևս Ս. Եվստաթեոսի եկեղեցու նմանությամբ տեսարանը բաժանվում է եկեղեցու մանրակերտով, որն իր տեսակով հիշեցնում է Քրիստոսի գերեզմանը՝ հովհարաձև տանիքով: Այդ տիպը հետագայում ամրապնդվեց նաև հայկական ճարտարապետության մեջ:

«Փորձությունը ջրով» տեսարանը Կապադովկիայում երբեմն ուղեկցվել է Հովսեփի հանդիմանության դրվագով, որի լավագույն օրինակն է Սողանլիի Ս. Վարվառայի եկեղեցին, նաև Թավշանլի եկեղեցին և Թոքալի նոր եկեղեցին, որտեղ Հովսեփը բարկացած դեմքով դիմում է Աստվածամորը[1]: Այս տեսարանը նաև Մունշիլ եկեղեցում է[2]:

Նշված տեսարանների կապը Քրիստոսի Տղայության ավետարանի հետ ամրապնդվում է նաև առաջին հայացքից փոքրիկ թվացող մի հանգամանքով. Կապադովկիայի հիշյալ եկեղեցիներում այս տեսարանի կերպարների մոտ կան հունարեն գրություններ. նշված է նաև Զաքարիա քահանայապետի անունը. «Յայնժամ առաքեաց քահանայապետն Զաքարիա նուիրակս կոչել զՅովսեփ առաջի ամենայն ժողովրդեանն»[3]:

*Մինչդեռ Հակոբոսի նախաավետարանի այդ հատվածում Զաքարիայի անունը չի նշվում[4]: Կեղծ Մատթեոսի լատիներեն բնագրում քահանայապետը կոչվում է Աբիաթար (*pontifex Abiathar*, ռուս.՝* Авиафар*): Նկատի ունենալով այն հանգամանքը, որ գրությունը հունարեն է, համեմատեցինք նաև Հակոբոսի նախավետարանի հունարեն բնագրի հետ: Պարզվեց, որ հունարեն բնագրում հիշատակվում է միայն քահանայապետ (*hiereus[5]*) ձևով:*

Ստացվում է, որ այս տեսարանի համար բնագրային սկզբնաղբյուր է ծառայել Քրիստոսի Տղայության ավետարանը, և բացառված չէ՝ հենց հայերեն թարգմանությունը՝ հաշվի առնելով նաև այն հանգամանքը, որ այդ տարածքներում հայեր են ապրել:

Պարականոն գրականության թարգմանությունների ժամանակը մեծ մասամբ անհայտ է, բայց լեզվական հատկանիշներից դատելով՝ նրանց մի մասն, անտարակույս, Թարգմանիչների դարից է (5-րդ դար)[6]: «Մանկութիւն

---

[1] **De Jerphanion G.**, *Une nouvelle province de l'art Byzantin,* (Texte A), p. **75**:

[2] **De Jerphanion G.**, *Une nouvelle province de l'art Byzantin,*(Troisième Album), Pl.179.

[3] Տե՛ս *Թանգարան հայկական հին եւ նոր դպրութեանց*, Անկանոն գիրք Նոր կտակարանաց, էջ 31 :

[4] Նույն տեքստի այլ մասում, որտեղ խոսվում է Աստվածամոր և Հովսեփի նշանադրության մասին, նշված է նաև Զաքարիայի անունը:

[5] *Evangelia Apocrypha*, edidit **Constantinus de Tischendorf**, Protoevangelium Iakobi, caput XVI, p. 30-31: Շնորհակալություն ենք հայտնում Օլգա Վարդազարյանին Հակոբոսի նախաավետարանի հունարեն բնագրի՝ մեզ անհրաժեշտ հատվածի թարգմանության համար: Նշենք, որ Թիշենդորֆը մի քանի բնագիր է օգտագործում, մինչդեռ դրանք բազմաթիվ են:

[6] **Անասյան Յ.**, *Մանր երկեր*, Լոս Անջելես, 1987, էջ 158 :

Տեառն» կամ «Գիր Տղայութեան Քրիստոսի» անվանումով հայտնի պարականոն ավետարանը Միջագետքից 6-րդ դարի վերջում Հայաստան է բերվել նեստորական ասորիների կողմից[1]*։ Հետագայում պարականոնը հայ հեղինակների ձեռքով այնքան է վերախմբագրվել, որ ներկայումս գրեթե անհնար է վերականգնել դրա նախնական տեսքը, թեև ըստ Ս. Անեցու վկայության՝ պարականոն այս ավետարանը Հայաստան են բերել ասորիները և ըստ այդմ՝ ենթադրվում է, որ բնագիրը եղել է ասորերեն։ Սակայն համեմատությունն ասորերեն պահպանված բնագրի հետ*[2] *ցույց է տալիս, որ գործ ունենք չպահպանված մեկ այլ բնագրի հետ։ Ներկայիս հայերեն* **Մանկության ավետարանը**, *կրելով Հակոբոսի նախաավետարանի և* **Պատմութիւն Թովմայի** *պարականոն ավետարանների, ինչպես նաև ասորական, պարսկական ու արաբական ավանդությունների կնիքը, ավելի քան հինգ անգամ ծավալով գերազանցում է դրանց*[3]*։*

Մեզ հայտնի միակ հայկական ձեռագրային օրինակը[4] *պահպանվել է ՄՄ Հմր 11229 ձեռագրում, որի գրչությունը սկսվել է 1423 թ. Վասպուրականի Արգելանի վանքում և ավարտվել Խոյ քաղաքում։ Գրիչը Մկրտիչ վարդապետ Օրբելենցն է. ձեռագրում երեք ծաղկողի ձեռք կա։ Ավետարանիչների, անվանաթերթերի, նաև որոշ լուսանցազարդերի հեղինակը Մկրտիչ կրոնավորն է, գրիչ Մկրտիչ Օրբելենցը լուսանցազարդերի և զարդագրերի հեղինակն է, տերունական շարքը անանուն ծաղկողի աշխատանք է։*

Մեզ հետաքրքրող տեսարանում Զաքարիան նստած է կամարաձև վերնամասով աթոռին՝ ձեռքին սափորն է, որը պատրաստվում է հանձնել Աստվածամորը (նկ. 11)։ Վերջինս մատներով չի դիպչում, այլ գուցե, որպես սրբության նշան՝ հպվում է հագուստի փեշերով, որն արդեն ծանոթ է կապադովկյան օրինակներից։ Նրա ետևում Հովսեփն է՝ աջ ձեռքը վեր բարձրացրած։

Այսպիսով, կարող ենք ասել, որ «Փորձությունը ջրով» տեսարանը, չնայած սակավաթիվ օրինակներին, իր առանձնահատուկ տեղն ունի պատկերաշարում։ Վերոնշյալ օրինակներն ու համեմատական վերլուծությունը թույլ են տալիս չբացառել, որ այս տեսարանի պատկերագրական և ոճական հետագա զարգացման համար սկզբնաղբյուր են հանդիսացել արևելաքրիստոնեական

---

[1] **Սամուէլ Անեցի** եւ շարունակողներ, *Ժամանակագրութիւն, Ադամից մինչեւ 1776 թ.*, աշխատասիրությամբ ***Մաթևոսյան Կ.***, Երևան, 2014 թ., էջ 144։

[2] Մանրամասն տե՛ս **Budge W.**, *History of the Blessed Virgin Mary and The history of the likeness of Christ which the Jews of Tiberias made to mock at.* The Syriac texts, London, 1899։

[3] **Մամյան Մ.**, «Գիր Տղայութեան Քրիստոսի», *ԲՄ*, թիվ 22, 2015, էջ 338։ Շնորհակալություն ենք հայտնում Մատենադարանի գիտաշխատող Մարի Մամյանին պարականոն գրականության հարցում տված խորհուրդների համար։

[4] Այս օրինակի մասին տեղեկություն է տրամադրել արվեստաբան Դավիթ Ղազարյանը։

օրինակները, սակայն ոչ միայն ասորական և ղպտական, այլև՝ հայկական: Այս հանգամանքն ամրապնդվում է նաև բնագրային սկզբնաղբյուրով, որով կարող ենք չբացառել, որ որոշ շրջաններում, հատկապես Կապադովկիայում այս պատկերատիպի ստեղծման համար կիրառվել է Քրիստոսի Տղայության *ավետարանի հայերեն թարգմանությունը:*

ИЗУЧЕНИЕ СЮЖЕТА “ИСКУШЕНИЕ НЕПОРОЧНОСТИ” АРМЯНСКИМИ И КАППАДОКИЙСКИМИ ОБРАЗЦАМИ

Искушение, вода, Захария, Богоматерь, Иосиф, Каппадокия, Ихлара, фреска

Сюжет ‘’ Искушение непорочности’’, несмотря на малое количество образцов, имеет свое особенное место в иконографическом цикле. Образцы и сравнительный анализ дают возможность не отрицать, что для дальнейшего иконографического и стилистического развития этого сюжета источниками являлись восточнохристианские образцы: не только ассирийские и коптские, но и армянские.

Данное обстоятельство укрепляется также оригинальным первоисточником, с помощью которого мы можем сказать, что в некоторых областях, в частности в Каппадокии, для создания этого сюжета был применен армянский перевод апокрифа ‘‘Евангелие детства Христа‘‘.

A STUDY OF A SCENE “TEMPTATION OF PURITY” WITH ARMENIAN AND CAPPADOCIAN EXAMPLES

Temptation, water, Zechariah, The Blessed Virgin, Joseph, Cappadocia, Ihlara, fresco

Despite of a small number of samples, a scene “Temptation of purity” has its special place in the iconographic cycle. Samples and comparative analysis make it possible not to deny that for the further iconographic and stylistic development of this scene, sources are Eastern Christian examples: not only Assyrian and Coptic, but also Armenian.

This circumstance is also strengthened by the original source, with the help of which we can say that in some areas, particularly in Cappadocia, for the creation of this scene was used the Armenian translation of the Apocrypha „Gospel of Christ‘s Infancy„.

Նկ. 1, *Փղոսկրյա կազմ, էջմիածնի Ավետարան, 989 թ., ՄՄ, Հմր 2374*
Նկ. 2, *Փղոսկրյա կազմ, ձեռ. լատ. Հմր 9384, Փարիզի ազգային գրադարան*

Նկ. 3, *«Փորձությունը ջրով», Մաքսիմիանոսի գահ, Ռավեննա, 546–556 թթ.*
Նկ. 4, *«Փորձությունը ջրով», Աթենի, 11-րդ դարի վերջին քառորդ*

Նկ. 5, *«Փորձությունը ջրով», Պյուրենլի Սեքի եկեղեցի, Կապադովկիա, 11-րդ դար*

Նկ. 6, *«Փորձությունը ջրով», Թոքալի հին եկեղեցի, Կապադովկիա, 10-րդ դար*

Նկ. 7, *դրվագ «Փորձությունը ջրով» տեսարանից, Թեոդոր եկեղեցի, Կապադովկիա, 10-րդ դար*

Նկ. 8, *«Փորձությունը ջրով», Բալլեք եկեղեցի, Կապադովկիա, 11-րդ դար*

Նկ. 9, *Փորձությունը ջրով, Աստվածածին Պերիվլեպտոս, Օխրիդ, Մակեդոնիա, 1295 թ.*

Նկ. 10, *«Փորձությունը ջրով», Ս. Մարիամ եկեղեցի, Կաստելսեպրիո, 10-րդ դարի 30-40-ական թթ.*

Նկ. 11, *ՄՄ Հմր 11229, Ավետարան, 1423թ., Խոյ, «Փորձությունը ջրով», Հրեշտակի հայտնությունը Հովսեփին, 3ա*

ՕՎՍԱՆՆԱ ՔԵՇԻՇՅԱՆ

ՀՈՎՀԱՆՆԵՍ ԱՐՔԱԵՂԲՈՐ ԴՊՐՈՑՈՒՄ ՁԵՎԱՎՈՐՎԱԾ ԱՍՏՎԱԾԱՇՆՉՅԱՆ ՁԵՌԱԳՐԵՐԻ ՆԿԱՐԱԶԱՐԴՄԱՆ ՀԱՄԱԿԱՐԳԸ ԵՎ ԳԵՂԱՐՎԵՍՏԱԿԱՆ ԱՌԱՆՁՆԱՀԱՏԿՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ

Բանալի բառեր՝ *Հովհաննես Արքաեղբայր, Կիլիկիա, Աստվածաշունչ, Արքաեղբոր դպրոց, Թեոփիլե, Երգ Երգոց, ՄՄ 197, ՄՄ 345, ՄՄ 4243, մարգարեների պատկերներ:*

Մեզ հայտնի չեն մինչև 13-րդ դ. կեսերը ստեղծված հայերեն ամբողջական ձեռագիր Աստվածաշունչ մատյաններ: Դրանց բացակայությունը պայմանավորված էր մատյանի և գրի չափով, քանի որ, հավանաբար, հնարավոր չէր մեկ ձեռագրում ամփոփել ամբողջ Աստվածաշունչը[1]*: 13-րդ դարի երկրորդ կեսից արդեն բոլորգրի լայն տարածման հետ զուգահեռ հայտնվում են ամբողջական Աստվածաշունչ մատյաններ, որոնք, հատկապես Կիլիկյայում ընդօրինակվածները, հարուստ պատկերազարդում ունեն և հայկական միջնադարյան մանրանկարչության գոհարներից են:*

Կիլիկյան Աստվածաշնչերի մեջ հատուկ ուշադրության են արժանի Հովհաննես Արքաեղբոր դպրոցում[2] *ընդօրինակված և ծաղկված մատյաններն իրենց գեղարվեստական արժեքով, կատարման բարձր վարպետությամբ, հարուստ գունային համակարգով, մարգարտաշար բոլորգիրով և արդեն կարգավորված աստվածաշնչյան պատկերագրական համակարգով, որ*

---

[1] **Казарян В., Манукян С.,** *Матенадаран* (այսուհետ՝ *Матенадаран*), Москва, 1991, стр. 169.

[2] Ակների, Գոների և Բարձրբերդի վանքերի գրչատներում 13-րդ դ. երկրորդ կեսին ձևավորված մանրանկարչական այս դպրոցի բարգավաճումը կապվում է եպիսկոպոս Հովհաննեսի՝ Հեթում Ա. թագավորի եղբոր և Կոստանդին Պայլի որդու անվան հետ: Նրա պատվերով ոչ միայն գրվել և նկարազարդվել են բազմաթիվ ձեռագրեր, այլև ինքն անձամբ մի շարք ձեռագրերի գրիչն էր: Նա ունեցել է բազմաթիվ գաղափարակից աշակերտներ և հետևորդներ, իսկ 1270 թ. Աստվածաշնչի հիշատակարանում Հովհաննեսն իրեն կոչում է «րաբունի»: Տե՛ս **Ալիշան Ղ.**, *Սիսուան*, Վենետիկ, Սբ. Ղազար, 1885, էջ 144-145, **Der Nersessian S.**, «Une apologie des images du septième siècle», (Byzantion), XVII, 1944-45, pp. 58-87, **Der Nersessian S.,** *Miniature painting in the Armenian Kingdom of Cilicia, from the 12 to the 14 century*, vol. II, Washington, 1993, p. 77.

հետագայում տարածվում է նաև մյուս մանրանկարչական դպրոցներում: Այս դպրոցը թերևս կապված է կիլիկյան Արքունական դպրոցի ձեռագրերի հետ և գործել է նրան զուգահեռ:

Մեզ հասած հայերեն առաջին ամբողջական նկարազարդ Աստվածաշնչից հետո (Եսզմ. Հմր 1925 Երզնկայի Աստվածաշունչ, 1269 թ.) հենց Արքաեղբոր դպրոցում է ստեղծվում երկրորդ և Կիլիկիայի՝ մեզ հասած առաջին ամբողջական պատկերազարդ Աստվածաշունչը՝ Մատենադարանի 1270 թ. Հմր 345 ձեռագիրը[1]: Մինչ այդ Կիլիկիայում արդեն սկիզբ էր դրվել ամբողջական Աստվածաշնչերի առաջին ընդօրինակություններին, սակայն, ցավոք, այդ ձեռագրերը մեզ չեն հասել[2]:

1255 թ.-ից մինչև 1289 թ. կատարված բազմաթիվ ձեռագրերի ընդ-օրինակություններ կապված են Հովհաննեսի գործունեության հետ, ով շարունակում է պատկերազարդ ձեռագրեր պատվիրելու ընտանեկան ավան-դույթը[3]: Հայրը՝ Կոստանդին թագավորահայրը, 1237 թ. Սիսում ընդօրինակված Ավետարանի (ՄՄ 7700), իսկ եղբայրը՝ Վասակ իշխանը՝ 1270-1284 թթ. ընդօրինակված և Երուսաղեմում պահվող Ավետարանի (Եսզմ. Հմր 2568) պատվիրատուներն են: Նրա մյուս եղբայր Սմբատ Գունդստաբլը հետաքրքրված էր նաև ոչ աստվածաշնչյան բովանդակության գրքերով, պատվիրել է հունական և բյուզանդական փիլիսոփայական մի շարք աշխատություններ[4], իսկ նրա անունով հասած միակ Ավետարանը ՄՄ 7644-ն է:

Արքաեղբոր գործունեությունը համընկնում է մի ժամանակաշրջանի հետ, երբ հայոց Հեթում Ա. արքան և Կոստանդին Ա. Բարձրբերդցի կաթողիկոսը (1221-1267 թթ.) սերտ հարաբերությունների մեջ էին լատինների հետ, սակայն, դրա հետ մեկտեղ, փորձում էին պահպանել ազգային մշակութային ավանդույթները: Միևնույն ժամանակ, նրանք ձեռքի տակ ունեին բյուզանդական ձեռագրեր[5]: Արքաեղբոր գործունեության շրջանում Բյուզանդիան նոր էր թոթափել լատինական գերիշխանությունը:

---

[1] Կիլիկիայում մինչ այդ ունենք Աստվածաշնչի մասունք պարունակող քիչ թե շատ նկարազարդ երեք ձեռագիր՝ ՄՄ 178՝ 1253-55 թթ., ՄՄ 6661՝ 1255 թ. և ՄՄ 4243՝ 1263-66 թթ.:

[2] Տե՛ս *Մայր Մաշտոց*, աշխ.՝ ***Տէր-Վարդանեան Գ.-ի***, հատոր Ա., Գիրք Ա., Սբ. Էջմիածին, 2012, էջ 17:

[3] **Coulie B.**, ''Manuscripts and Libraries: Scriporial Activity in Cilicia'', (Armenian Cilicia, edited by ***Hovhannisian R., Payaslian S.***, California, 2008), pp. 266-267.

[4] **Der Nersessian S.**, *Miniature Painting in the Armenian Kingdom of Cilicia*, pp. 86-87, **Der Nersessian S.**, «The Armenian Chronicle of the Constable Smbat or of the «Royal Historian», *Etudes Arméniennes et Byzantines*, Louvain, 1973, p. 377.

[5] **Ղազարյան Վ.**, *Սյունեցային մանրանկարը Կիլիկիայում, XIII դ. վերջ, XIV դ. սկիզբ*, Երևան, 1984, էջ 68:

Կիլիկյան Աստվածաշնչերում հետաքրքիր զուգահեռներ ենք տեսնում աստվածաշնչյան գրքերի «հեղինակների» բյուզանդական պատկերների հետ, որոնք այստեղ ևս տեղադրվում են յուրաքանչյուր գրքի սկզբում[1]*: Կիլիկյան մանրանկարչությունը, սերտ աղերսներ ունենալով բյուզանդական արվեստի հետ և կրելով վերջինիս որոշակի ազդեցությունը, այնուամենայնիվ, պահպանում է հայկական գրքարվեստի ավանդույթները և գտնում նոր լուծումներ ու նոր գաղափարներ: Արդյունքում ձևավորվում է մի արվեստ, որի վառ արտահայտությունը հենց Արքաեղբոր գլխավորած դպրոցի Աստվածաշունչ մատյաններն են:*

Արքաեղբոր դպրոցի գլխավոր առանձնահատկություններից է այն, որ մանրանկարները հիմնականում տեղավորվում են լուսանցքներում և ոչ թե զբաղեցնում ձեռագրի ամբողջական էջեր[2]*: Հետզհետե մանրանկարները կիլիկյան Աստվածաշնչերում դառնում են ավելի շատ ու բազմազան: Լուսանցքներում առատորեն ավելացվում են մարդկային կերպարներ, որոնք դառնում են ավելի ազատ, շարժումով և արտահայտչականությամբ լի, իսկ առատությամբ գերազանցում են բյուզանդական ձեռագրերին ու տարբերվում դրանցից: Տեսնում ենք մանրանկարներ՝ տեղադրված ամբողջ էջով մեկ կամ բնագրի մի սյունակը զբաղեցնող, շրջանակով կամ առանց՝ ինչպես բյուզանդական ձեռագրերում*[3]*:*

Հունարեն (բյուզանդական) ձեռագրերին բնորոշ տեքստային մանրանկարների այս ձևը տարածում է գտնում ոչ միայն Արքաեղբոր դպրոցում, այլև ողջ կիլիկյան գրքարվեստում: Հունարեն Աստվածաշնչերում կարևոր գլուխները շեշտված են ճակատազարդերով, գլխազարդ-ժապավեններով կամ մարդկային կերպարներով (գրքի հեղինակ, մարգարե կամ թագավոր): Նշենք, որ վերջիններս ներկայանում են հիմնականում առանձին, սակայն երբեմն նաև գլխատառի տեսքով՝ ի տարբերություն Արքաեղբոր Աստվածաշնչերի, որտեղ հեղինակի պատկերները միշտ առանձին են պատկերվում՝ լուսանցքներում:

Արքաեղբոր Աստվածաշնչերում ևս յուրաքանչյուր գրքի սկիզբ շեշտվում է զարդարուն կիսախորանով կամ մեկ սյան լայնության ուղղանկյուն գլխազարդով, թռչնագիր զարդարուն գլխատառով և լուսանցազարդով: Մեծ ուշադրություն է դարձվում մարգարեների կամ գրքի հեղինակների պատկերներին՝ առանձին տեղավորելով դրանք լուսանցքներում, ինչն

---

[1] Նույն տեղում, էջ 134:

[2] Տե՛ս **Ազարյան Լ.**, *Կիլիկյան մանրանկարչությունը XII-XIII դդ.*, էջ 81:

[3] **Manoukean S.**, ‘’L’art du livre en Cilicie et les traditions byzantines’’, (L’Arménie et Byzance), Paris, 1996, p. 130.

այս ձեռագիր մատյանների առանձնահատկություններից է: Կիլիկյան Աստվածաշնչերում կարևոր նշանակություն ունեն նաև լուսանցազարդերն ու թռչնագիր զարդանախշ գլխատառերը, որոնք զարդարում են սկսվող աստվածաշնչյան յուրաքանչյուր գիրք և գլուխ:

Հովհաննես Արքաեղբոր դպրոցի՝ մեզ հասած ձեռագիր Աստվածաշնչերն են՝ ***ՄՄ 4243*** *թերթերի հավաքածուն (Մասունք Աստվածաշնչի, 1263-1266 թթ., Բարձրբերդ), Գռներում 1270 թ. գրված* ***ՄՄ 345*** *ամբողջական Աստվածաշունչը,* ***ՄՄ 195*** *Աստվածաշնչի թերթերի հավաքածուն (Մասունք Աստվածաշնչի, 1284-1288 թթ., Գռներ), որտեղ առաջին անգամ Հովհաննեսը կոչվում է արքեպիսկոպոս[1], 1287 թ. Ակների* ***ՄՄ 197*** *Ավետարանը, որն ունի աստվածաշնչյան բնագրի հատված («Հանգիստ Հովհաննու»), 1280-ականներին Գռներում գրված* ***ՄՄ 196*** *Նոր կտակարանի գրքերի հավաքածուն[2] և երկրորդ լիարժեք Աստվածաշունչը՝* ***ՄՄ 182*** *(1303-1304 թթ., Գռներ), որը ստեղծվել է արդեն Արքաեղբոր մահից հետո, սակայն պահպանում է այս դպրոցի ավանդույթները: Եվս մի ձեռագիր պահվում է Վենետիկի Մխիթարյան միաբանության գրադարանում (Վնտկ. Հմր* ***376/21,*** *«Գիրք Սողոմոնի և Յոբայ»[3], 1255-1271 թթ.):*

Վենետիկի ձեռագիրը գրվել է հենց Հովհաննեսի կողմից՝ Հեթումի դուստր Ֆիմիի համար՝ նրա ամուսնության առիթով[4]: Որոշ գլուխներ սկսվում են գլխազարդերով, լուսանցազարդերով և նախշուն գլխատառերով, իսկ մանրանկարներն արված են կատարողական բարձր վարպետությամբ: Գեղեցիկ հարդարանքով և գունային ներդաշնակությամբ աչքի են ընկնում հատկապես Սողոմոնի գրքերը:

Պատկերազարդ թերթերից նշենք 1բ էջը, որտեղ ճարտարապետական խորքին՝ գահի վրա, նստած է Սողոմոն արքան՝ թագով, լուսապսակով, ձեռքին պահած Առակների գիրքը՝ բացված գալարի տեսքով: Արքայի կողքին, հավանաբար, իր սպասավորներից մեկն է, իսկ աջևում՝ Նաթան մարգարեն՝ ալեհեր մորուքով և ալիքավոր վարսերով ծերունի[5]:

Առանձնահատուկ ուշադրության է արժանի 106բ էջը, որտեղ ողջ էջով

---

[1] *Матенадаран*, стр. 169.

[2] *Матенадаран*, стр. 169.

[3] *Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մատենադարանին Մխիթարեանց ի Վենետիկ*, հ. Ա., յօրինեց՝ **Հ. Բարսեղ Վ. Սարգիսեան**, Վենետիկ, 1914, էջ 163:

[4] **Ալիշան Ղ.**, *Սիսուան*, էջ 148:

[5] **Der Nersessian S.**, *Miniature Painting in the Armenian Kingdom of Cilicia*, vol. II, տե՛ս նկ. 305:

Սողոմոնի «Երգ Երգոց» գրքի հարս ու փեսայի (Սողոմոնի) կերպարներն են՝ կանգնած կամարների տակ՝ դեմ դիմաց, մարմնի ¾ թեքությամբ, լուսապսակներով, հարսանեկան շքեղ տարազներով. փեսան՝ ոսկեգոտի մանուշակագույն պատմուճան կանաչ թիկնոցով, հարսը (գլխավերևում գրված է «հարսն»)՝ ոսկեգոտի կարմիր պատմուճան, գլխներին՝ թագեր (նկ. 1)։ Տեսարանը տարածված է բյուզանդական ձեռագրերում, ինչպես նաև՝ կիլիկյան և, մասնավորապես, Արքաեղբոր դպրոցի Աստվածաշնչերում, իսկ հետագայում տարածվում է նաև լատիներեն ձեռագրերում։

Մասնագետները տվյալ մանրանկարն անվանում են «Սողոմոն արքա և Սաբա (Շեբա) թագուհի»□, սակայն, կարծում ենք, որ այն հարկավոր է ընկալել այլաբանական իմաստով։ Չնայած «Երգ Երգոց» գիրքը վերագրվում է Սողոմոնին՝ իր թագուհուն (բայց առավել հավանական է՝ իր սիրեցյալ Սուլամիթեին) նվիրված բանաստեղծական-սիրային տողերով, այս երգերը քրիստոնյա եկեղեցու կողմից մեկնաբանվում են որպես Հիսուս Քրիստոսի և եկեղեցու հոգևոր սիրո փառաբանություն, իսկ պատկերագրության մեջ Քրիստոս ներկայանում է որպես Եկեղեցու ամուսին[1]։

Սողոմոնն այս տեսարանում նույնացվում է Քրիստոսի հետ՝ հանդես գալով որպես վերջինիս նախատիպ, իսկ նրա հարսնացուն եկեղեցին է և ոչ թե Սաբա թագուհին։ Նույն տեսակետն է արտահայտում ֆրանսիացի գիտնական Լուի Ռոն իր աշխատության մեջ[2]։ Երբեմն որպես Եկեղեցու մարմնացում ներկայանում է նաև Տիրամայրը[3]։

«Երգ Երգոցի» պատկերագրությունը հիշեցնում է բյուզանդական թագավորների և թագուհիների ամուսնական պատկերները, օրինակ՝ Մանուել Կոմնենոսի և Մարիամ Անտիոքացու պատկերը Վատիկանի թանգարանում պահվող 1170 թ. Հմր 1176 ձեռագրից (2ա)։ Մանրանկարի այս կառուցվածքը տեսնում ենք նաև Թորոս Ռոսլինի 1262 թ. Ավետարանի՝ արքայազն Լևոնի և արքայադուստր Կեռանի ամուսնության պատկերում (Եաղմ. Հմր 2660 ձեռագիր, 228ա)։

ՄՄ 4243 ձեռագիրը գրվել է Բարձրբերդի մոտ՝ գրիչ Ստեփանոս Վահկացի քահանայի ձեռքով՝ Հովհաննես եպիսկոպոսի համար (1263-66 թթ.)։ Գրված է նուրբ մագաղաթի վրա, գեղեցիկ բոլորգիրով, իսկ լուսանցազարդերը, գլխազարդերն ու գլխատառերը ձեռագրին հաղորդում են արտակարգ նրբագեղություն։ Հետաքրքիր են հատկապես գունավոր

[1] **Réau L.**, Iconographie de l’art Chrétien, T. II, Paris, 1956, p. 298.

[2] Նշվ. աշխ., էջ 297։

[3] Նույն տեղում։

պատկերները՝ մարգարեների, իմաստունների ու առաքյալների կերպարները լուսանցքներում՝ ամեն մեկն իր գրքի սկզբում: Այստեղ արդեն գործ ունենք Աստվածաշնչի լիարժեք ձևավորված պատկերագրական համակարգի հետ, սակայն ձեռագիրն ամբողջական Աստվածաշունչ չէ:

Հատկապես գեղարվեստական մեծ արժեք ունի «Հովհաննեսի Հայտնության» գրքում (15ա) պատկերված ձեռագրի պատվիրատուի՝ Հովհաննես Արքաեղբոր պատկերը՝ ծնկի իջած Հովհաննես ավետարանչի (Աստվածաբան) առջև, որն աղոթողի դիրքով է[1]: Այս մանրանկարն ուշագրավ է ինչպես իր գեղարվեստական արժեքով, այնպես էլ պատմական նշանակությամբ, քանի որ ներկայացնում է հայ մշակույթի մեջ իր մեծ ներդրումն ունեցող այս կարկառուն գործչի դիմանկարը: Մանրանկարը տեղավորված է բնագրի երկրորդ սյունակի տեղում՝ ուղղանկյուն երկարավուն շրջանակի մեջ:

Նշենք, որ հայկական մանրանկարչության մեջ հայտնի են Հովհաննես Արքաեղբոր չորս դիմանկար իր գլխավորած դպրոցի տարբեր ձեռագրերից[2]՝ Բարձրբերդի վերոնշյալ ձեռագրից, 1263 թ. Գռներում գրված և Ֆրիրի թանգարանում 56.11 համարի ներքո պահվող Ավետարանից (293ա էջ), 1287 թ. ՄՄ 197 Ավետարանից (341բ, նկ. 2) և Բրյուսելի Ֆերոն-Ստոկլեի հավաքածուի նախկին մի ձեռագրից՝ պատառիկի տեսքով[3]: Վերջինս պոկված մի թերթ է Նյու Յորքի Փյերփոնթ Մորգան գրադարանում պահվող 1274 թ. Օշինի Ավետարանից (M. 740) և այժմ պահվում է նույն գրադարանում (M. 1111[4]): Այստեղ Տիրամոր և Մանկան առջև պատկերված են Մարշալ Օշինն իր երկու որդիների հետ և Հովհաննես եպիսկոպոսը՝ ավելի խոշոր չափերով, եպիսկոպոսական հագուստով[5]:

Հայկական մանրանկարչության մեջ դիմանկարների նման առատությունը այս դպրոցին բնորոշ ևս մի առանձնահատկություն է և արժեքավոր երևույթ միջնադարում:

Ղ. Ալիշանի մոտ նկարագրված և Վենետիկի Մխիթարյանների մոտ պահվող Հմր 1434 ձեռագրում ևս՝ լուսանցային նկարափորձերի մեջ (25բ),

---

[1] *Матенадаран*, стр. **169**.

[2] **Զուգասզյան Լ.**, «Հայ մանրանկարիչը միջնադարում», **Էջմիածին, 2005, Ժ-ԺԱ.**, էջ 85:

[3] **Der Nersessian S.**, «Deux examples Arméniens de la Vierge de Miséricorde», (Révue des Études Arméniennes), N. S. VII (1970), pp. 187-202, *Etudes Byzantines et Armeniennes*, Louvain 1973, p. 585.

[4] **Mutafian C.**, *L'Arménie du Levant*, XIe-XIVe siècle, T. II, Paris, 2012, ill. 186.

[5] Մարշալ Օշինը Հովհաննես Արքաեղբոր զարմիկն էր, տե՛ս նույն տեղում:

տեսնում ենք մի պատկեր, որ կրկնում է ՄՄ 4243-ի հորինվածքը՝ այս դեպքում միայն գծանկարի տեսքով (տեսնում ենք ՄՄ 4243-ի այլ մանրանկարների ընդօրինակումներ ևս, օրինակ՝ Պետրոս առաքյալի, Դանիել մարգարեի պատկերները լուսանցքներում և այլն)[1]։

Վերադառնալով ՄՄ 4243-ին, նշենք, որ այստեղ արդեն աստվածաշնչյան պատկերագրությունը հնարավորինս հստակեցվում է. յուրաքանչյուր մարգարե ստանում է իր պատկերը լուսանցքում։ Աստվածաշնչյան գրքերն սկսվում են գունավոր կամ անգույն գլխատառերով, ուղղանկյուն ճակատազարդերով, գեղեցիկ լուսանցազարդերով։ Դրանք արդեն ոչ միայն հատուկ հատվածներ են զարդարում (օրինակ՝ Դավթի Սաղմոսները կամ Սողոմոնի գրքերը, ինչպես նախկինում էր արվում), այլև մնացած բոլոր գրքերը։

Ձեռագրի 180բ-ի լուսանցքում ներկայացված է «Երեք մանուկները կրակե հնոցում» տեսարանը։ Երեք պատանիները լուսապսակներով են՝ կրակի բոցերի մեջ, իսկ նրանց թիկունքում կանգնած է Աստծո հրեշտակը՝ թևերով կարծես նրանց պատսպարելով։ Մանրանկարն իր կառուցվածքով աղերսներ ունի նույն ժամանակ ստեղծված Թորոս Ռոսլինի՝ 1266 թ. Մաշտոցի (Երևան. Հմր 2027, էջ 14բ) համանուն պատկերի հետ, ինչը խոսում է արքունական դպրոցի հետ ունեցած մշակութային կապի մասին. ցավոք, վատ է պահպանվել։

Մարգարեներ կամ որոշակի տեսարաններ ներկայացնող բոլոր պատկերները լուսանցքներում են։ Մարգարեներից նշենք 175բ-ի Դանիել մարգարեի պատկերը՝ ոսկեծոպ կանաչ պատմուճանով՝ վրայից ոսկեգույն եզրերով կարմիր թիկնոց հագած։ Ոսկե լուսապսակով է, հրեական կարմիր գլխարկով և կարմիր կոշիկներով, իսկ ձեռքին պահում է բացված գալարակ։ Դանիելի գիրքը սկսվում է սիրամարգ պատկերող նրբագեղ «Ե» գլխատառով։ Ովսեեի (Ովսե) գրքի սկզբում (193բ, նկ. 3) մարգարեի սքանչելի կերպարն է, որը մեծ ազդեցություն է կրել բյուզանդական արվեստից։ Դա հատկապես արտահայտված է կանգնած դիրքում. ոտքերը կարծես ճախրանքի մեջ լինեն, մեկը առաջ, մյուսը՝ ետ։ Արտահայտչականությունն ընդգծված է ինչպես ոտքերի դիրքի, այնպես էլ հագուստի ծալքերի, մանուշակագույն թիկնոցի թռիչքի մեջ։ Ունի ոսկե լուսապսակ, գեղեցիկ ալեհեր դեմք, ձեռքին՝ բացված

---

[1] Մանրանկարը Ղ. Ալիշանը կոչում է «Տրդատ արքա և Գրիգոր Լուսավորիչ» («Բազմավէպ», LIV, 1896, էջ 289-293, 446-450), սակայն ակնհայտ է նմանությունը ՄՄ 4243-ի դիմանկարի հետ, որի մասին վկայում է Ս. Տեր-Ներսեսյանը, տե՛ս **Der Nersessian S.**, «Le Carne de modèles d’un miniaturiste Arménien», (Armeniaca Mélanges d’études arméniennes), St. Lazare-Venise, 1969, pp. 175-183, *Etudes Byzantines et Arméniennes*, Louvain, 1973, pp. 673- 681.

գալարակ։ Մարգարեների հագուստների գունային համադրությունները ներդաշնակ են, իրար չկրկնող, նրբաճաշակ։

212ա-ում աստվածային գեղեցկություն ունեցող Անգե (Անգեա) մարգարեի պատկերն է՝ կանգնած գեղեցիկ դիրքով, շարժման մեջ՝ կրկին մեկ ոտքը առաջ, մյուսը ետ, գլուխը՝ թեքված ուսին (Նկ. 4)։ Ունի երկնագույն երկար պարեգոտ, վարդագույն թիկնոց, ճերմակ ալիքավոր մազեր, ոսկե լուսապսակ և շատ գեղեցիկ մշակված դիմագծեր։ Մանրանկարն աչք է շոյում ինչպես գունային նուրբ երանգներով, այնպես էլ ալեհեր մարգարեի վեհաշուք կեցվածքով։

Սողոմոնի առակների գրքի (223բ) լուսանցքում արքայի պատկերն է՝ ¾ չափով թեք դիրքով, ոսկե լուսապսակով, թագով, իսկ «Երգ Երգոցի» նկարազարդումը (246ա) կրկնում է Վենետիկի ձեռագրի նույնանուն պատկերի կառուցվածքը՝ այս անգամ լուսանցքում։

Ձեռագրի մանրանկարները սերտ առնչություններ ունեն բյուզանդական 11-12-րդ դդ. գրքարվեստի հետ։ Այդ դարաշրջանի բյուզանդական ձեռագրերի օրինակներ են Փարիզի ազգային գրադարանի 11-րդ դ. Gr. 64 Ավետարանը, Մոսկվայի համալսարանի գրադարանի Հմր 2280 Նոր կտակարանը[1]։ Վատիկանում պահվող Բարսեղ 2-րդի Հայսմավուրքի մեջ (Cod. Grec. 1613, 10-րդ դ. վերջ, 11-րդ դ. սկիզբ) տեսնում ենք մի շարք նմանություններ ՄՄ 4243-ի մարգարեներից ոմանց հետ[2]։ Բյուզանդական Աստվածաշնչերում ևս յուրաքանչյուր գրքի սկզբում ուղղանկյուն ոսկեզօծ ճակատազարդեր ու գլխազարդեր են, ոսկի ու ծաղկազարդեր պարունակող դեկորատիվ ժապավեններ, ինչպես կիլիկյան Աստվածաշնչերում։

Մեր ձեռագրի մանրանկարներն իրենց արվեստով նմանություններ ունեն նաև Փարիզի ազգային գրադարանում պահվող բյուզանդական 9-րդ դարի հիասքանչ ձեռագրի հետ (Գրիգոր Նազիազանցի, Ճառեր, Փրզ. 510), որի ծաղկողը ներկայացնում է կատարյալ գեղեցիկ կերպարներ։ Այստեղ տեսնում ենք այնպիսի մեղմ պաստելային երանգներ, արտահայտիչ մշակված դեմքեր, վայելչագեղ շարժումներ և գեղանկարչականություն, ինչպես Արքաեղբոր ձեռագրում է (Նկ. 5)։

Մարմինների, հագուստների մշակումը մեր ձեռագրում ֆիգուրներին ծավալայնություն է հաղորդում, դեմքերը շատ արտահայտիչ են, ռեալիստական ու կենդանությամբ լի, գույները՝ վարպետորեն համադրված և ներդաշնակ։

---

1 **Ազարյան Լ.**, *Կիլիկյան մանրանկարչությունը*, էջ 78, **Лазарев В.**, *История византийской живописи*, Москва, 1986, табл. XV, 80 а, 82 б, 134 а.

2 **Der Nersessian S.**, *Miniature Painting in the Armenian Kingdom of Cilicia*, p. 84.

Իսկ ոսկու կիրառումը ձեռագրին շքեղություն և առանձնահատուկ հմայք է հաղորդում: Ֆիգուրներն իրենց դեմքերով, հագուստներով, շարժումներով և պատկերված դիրքերով չեն կրկնվում, ինչը վկայում է նկարչի նուրբ դիտողականության մասին: Նույնը վերաբերում է Արքաեղբոր դպրոցի մյուս ձեռագրերին:

13 դ. երկրորդ կեսին՝ 1270 թ. (Հեթում արքայի մահվան տարում[1])՝ Գռներում, Հովհաննես Արքաեղբոր պատվերով Բարսեղ գրիչն ընդօրինակում է Արքաեղբոր դպրոցի և Կիլիկիայի՝ մեզ հասած առաջին ամբողջական Աստվածաշունչը՝ ***ՄՄ 345-ը****: Ձեռագրի մյուս գրիչը հենց ինքն է՝ Հովհաննես Արքաեղբայրը: Այս նկարազարդ ձեռագրում աչքի է ընկնում գունային նուրբ գամման՝ բաց մանուշակագույն, բաց երկնագույն, բաց վարդագույն երանգների խաղով: Լուսանցանկարների մի մասն արված է գծային-գրաֆիկական եղանակով, սակայն լուսաստվերի միջոցով որոշ ծավալ է հաղորդվում: Աստվածաշնչի բոլոր գլուխները զարդարող մարգարեների պատկերները նմանություններ և միաժամանակ տարբերություններ ունեն ՄՄ 4243-ի հետ ինչպես դեմքերի, այնպես էլ հագուստների մշակման մեջ[2]: Կառուցվածքը, սակայն, երկուսում էլ նույնն է՝ աջ ձեռքը բարձրացրած՝ խոսելու ժեստով, ձախ ձեռքին՝ բացված գալարակ:*

Սաղմոսների գրքի սկզբում (404բ, նկ. 6) պատկերված է Դավիթ արքան՝ սպիտակ մորուքով, ոսկե լուսապսակով և թագով: Իսկ նրա որդի Սողոմոն արքայի պատկերը տեսնում ենք Առակների գրքում (439բ)՝ երիտասարդ, անմորուս կերպարով, գեղեցիկ արտահայտիչ դեմքով, թագով և լուսապսակով: Մանրանկարների նման տեղադրումը հեշտացնում է բնագրի արագ որոնումն ու ճանաչումը:

Հինկտակարանային կերպարներից ուշագրավ են կանանց ներկայացնող պատկերները: 331բ էջում տեսնում ենք Եսթեր թագուհուն (նկ. 7), ով հագել է սպիտակ օձիքով բաց կապույտ պատմուճան, իսկ վրայից՝ վարդագույն թիկնոց: Ստեղծված լինելով հայկական միջավայրում՝ Եսթերի այս պատկերը տարազով հայուհու է հիշեցնում՝ իր երկար, մինչև ոտքերը ծածկող զգեստով, ակնազարդ սքանչելի թագով, որի մարգարտաշարն անցնում է վզի տակով: Իսկ այտերին նկարիչը կարմիր երանգավորում է հաղորդել, ինչը գրավիչ է դարձնում կնոջ պատկերը:

Ուշագրավ է մեկ այլ կնոջ՝ Հուդիթի պատկերը լուսանցքում (339ա,

---

[1] «Յայսմ ամի փոխեցաւ առ Քրիստոս թագաւոր Հեթում...», տե՛ս ՄՄ 4243, ձեռագրի հիշատակարան, էջ 145ա:

[2] **Der Nersessian S.**, նույն տեղում, էջ 84:

նկ. 8)։ Ներկայացված է Հողոփեռնես զորավարի գլուխը կտրած և այն ձեռքում պահող Հուդիթը, ով իր ժողովրդի փրկության համար կատարած անձնազոհության շնորհիվ դարձել է կանացի ուժն ու կորովը մարմնավորող հերոսուհու խորհրդանիշ[1]։ Նա երկնագույն երկար զգեստով է, մարմինը ծածկող վարդագույն թիկնոցով, մի ձեռքին պահում է սուր, մյուս ձեռքին՝ Հողոփեռների գլուխը։ Ամենաուշագրավ փաստն այստեղ պատկերված կարճ վարսերն են, որոնցով նկարիչը նրան քաջարի հերոսուհու տեսք է հաղորդել։

Եսթերի և Հուդիթի պատկերները շատ չեն 13-14-րդ դդ. մեր ձեռագրերում, սակայն կան մի քանի վառ օրինակներ կիլիկյան և գլաձորյան Աստվածաշնչերից։ Սարգիս Պիծակի 1338 թ. Աստվածաշնչում (Սիս, ՄՄ 2627) Հուդիթը պատկերված է առանց զորավարի կտրած գլխի, հեզ ու խոնարհ կնոջ տեսքով՝ ծնկի իջած աղոթելիս (215ա), ինչն անսովոր է այս կերպարի համար, իսկ Եսթերը ծալապատիկ նստած արևելյան կերպարի տեսքով է, արևելյան հանդերձանքով և թագով՝ խնջույքի պահին (210բ)[2]։ Գլաձորի դպրոցի 1318 թ. Աստվածաշնչում (Թորոս Տարոնացի, ՄՄ 206, էջ 212բ) նույնպես տեսնում ենք Հուդիթի պատկերը՝ այս անգամ արդեն ընդունված պատկերագրությամբ՝ սրով թշնամու գլուխը կտրելիս։

Վերադառնալով Արքաեղբոր ձեռագրերին՝ նկատենք, որ վերջիններիս բնորոշ առանձնահատկություններից են բազմազանության ձգտումը, նորությունների ներմուծումը և պատկերագրական նախապես մշակված սխեմաներից շեղումը, օրինակ՝ Մարկոս և Ղուկաս ավետարանիչների պատկերները մեր Աստվածաշնչի լուսանցքներում են՝ մարգարեների պատկերների նման[3], իսկ Հովհաննես ավետարանչի պատկերը բնագրի մի սյունակի ստորին հատվածն է զբաղեցնում՝ շրջանակի մեջ, կանաչ դաշտում, ինչը գալիս է բյուզանդական արվեստից։

Ձեռագրի 647բ-ի Մատթեոս ավետարանչի պատկերը մեծադիր է՝ շքեղ կապույտ խորքին, ճարտարապետական շինությունների առջև նստած։ Ոճական առումով և կատարման վարպետությամբ այս մանրանկարը հիշեցնում է կիլիկյան մեկ այլ ձեռագիր, որ պահվում է Ստամբուլի Թոփ-Կափեի թանգարանում (Հմր 122, 1273 թ., Սկևռա, գրիչ՝ Ստեփաննոս, ծաղկող՝ Հովասափ)։ Ս. Տեր-Ներսեսյանը չի բացառում, որ հենց Թոփ-Կափեի ձեռագրի

---

[1] *Lexikon der Christlichen Ikonographie*, Herder, Rom, Freiburg, Basel ,Wien, 1968, B. 1, S. 684., p. 459.

[2] Տե՛ս **Քեշիշյան Օ.**, «Սարգիս Պիծակ. 1338 թ. Աստվածաշնչի մանրանկարները», *Էջմիածին*, 2013, Հմր Զ, էջ 77-78։

[3] **Ազարյան Լ.**, *Կիլիկյան մանրանկարչությունը*, էջ 80։

ծաղկող Հովասափն էլ կարող է լինել ՄՄ 345 Աստվածաշնչի ավետարանիչների պատկերների ծաղկողը[1]։

Չի բացառվում, որ Հովասափ ծաղկողը աշխատած լինի Արքաեղբոր դպրոցի գրչատներում 1270-ականներին[2]։ Դա շատ հավանական է, քանի որ Հովհաննես Արքաեղբայրը սերտ հարաբերություններ ուներ Սկևռայի գրչատան հետ և կարող էր ճանաչել այս նկարչին ու հրավիրել իր մոտ աշխատելու. այդ ժամանակաշրջանում Արքաեղբոր դպրոցում նման օրինակներ հնարավոր էին[3]։ Ս. Տեր-Ներսեսյանը հավանական է համարում, որ նույն ծաղկողի վրձնին պատկանելիս լինեն նաև ՄՄ 7644-ի («Սմբատ Գունդստաբլի Ավետարան») ավետարանիչների պատկերները[4], որոնք ևս մեր ձեռագրի հետ սերտ առնչություններ ունեն պատկերագրական և ոճական համակարգերով։ Այս մանրանկարներին ոճով մոտ է նաև ՄՄ 7648 Ավետարանի Մարկոս ավետարանչի պատկերը։

Այս ամենը ցույց է տալիս, որ Կիլիկիայի պալատական գրքարվեստը չէր կենտրոնանում լոկ առանձին մանրանկարչական դպրոցներում, այլև տարածվում էր դրանց սահմաններից դուրս և այդ դպրոցների միջև փոխադարձ ազդեցությունների ու մշակութային հարաբերությունների արդյունք էր։

Այսպիսով, 13-րդ դ. երկրորդ կեսին և, մասնավորապես, 1270 թ.-ի՝ ՄՄ 345 լիարժեք Աստվածաշնչի ստեղծումով, Կիլիկիայում սահմանվում է ամբողջական Աստվածաշնչերի պատկերագրական միասնական համակարգ, որը հետագայում տարածվում է նաև հայկական մանրանկարչական մյուս դպրոցներում։

*1280-ական թվականներին Արքաեղբոր դպրոցում ստեղծված աստվածաշնչյան ձեռագրերն են ՄՄ **196**-ը և **ՄՄ 195**-ը[5]։ Այստեղ արդեն չենք տեսնում աստվածաշնչյան գրքերի հեղինակների պատկերներ։ ՄՄ 195 ձեռագրի գրիչները Կոստանդինն ու Հովհաննես Արքաեղբայրն են, վերջինս նաև ստացողն է։ ՄՄ 196 Նոր կտակարանի մասունք պարունակող ձեռագիրը նույնպես գրվել է Գռներում, գրիչը Կոստանդին Աւրդցին է, ծաղկողները՝ Ստեփաննոս Վահկացին և Գրիգոր Պիծակը, ովքեր ձեռագրի պատվիրատու Արքաեղբոր աշակերտներն են եղել։ Ձեռագիրը կիլիկյան*

---

[1] **Der Nersessian S.**, «Un Évangile Cilicien du XIII siècles», (Révue des Études Arméniennes), N. S. IV (1967), pp. 103-119.

[2] **Der Nersessian S.**, *Études Byzantines et Arméniennes*, T. I, Louvain, 1973, p. 569.

[3] Նույն տեղում:

[4] Նույն տեղում:

[5] *Матенадаран*, стр. 169.

*շքեղ ոճ ունի, առատորեն կիրառված է ոսկին, օգտագործված են կիլիկյան արվեստին բնորոշ վառ գույները՝ կարմիր, կապույտ և կանաչ, ունի գեղեցիկ զարդարանք: Իսկ Արքաեղբոր դպրոցում ավելի ուշ ստեղծված երկրորդ ամբողջական Աստվածաշնչում (**ՄՄ 182** ձեռագիր) տեղ-տեղ հանդիպում ենք փոքր-ինչ պարզունակ և գծանկարային ուղղանկյուն գլխազարդերի, կիսախորանների, իսկ լուսանցքներում՝ որոշ գրքերի հեղինակների անգույն լուսանցապատկերների:*

*Արքաեղբոր դպրոցի վերջին ձեռագիրը, որին պետք է անդրադառնանք, **ՄՄ 197** Ավետարանն է, որն ունի Աստվածաշնչի բնագրային մաս՝ «Հովհաննեսի Հայտնության» գիրքը: Գրված է հենց Հովհաննես Արքաեղբոր ձեռքով Ակներում[1], առանձնանում է նրբագեղ մանրանկարչությամբ, հստակ ուրվագծված և շեշտված գծանկարով:*

Ավետարանի էջերից մեզ առավել հետաքրքում է Ղուկասի մանրանկարը (165բ, նկ. 9), որտեղ ավետարանչի առջև տեսնում ենք կանգնած մի կերպարի, ով հաճախ նույնացվում է Պողոս առաքյալի հետ: Այս պատկերագրությանը հանդիպում ենք նաև ՄՄ 9422 Ավետարանում (106բ) [2]: Թոփ-Կափեի թանգարանի վերոնշյալ Ավետարանում ևս (Հմր 122, 181բ) Ղուկասի առջև պատկերված է մի կերպար, ում նա հանձնում է իր Ավետարանն ու Գործք Առաքելոցի գիրքը:

Այդ անձը Թեոփիլեն է (Թեոֆիլիոս), ով հաճախ է պատկերվում բյուզանդական արվեստում. պատվավոր մի այր, ում պատվերով և հովանավորությամբ Ղուկասը գրել է իր գրքերը, իսկ վերջինս պատկերվում է դրանք ստանալիս[3]: Պատկերագրական այս ձևը տարածված է հատկապես 12-րդ դ. բյուզանդական արվեստում, իսկ մեզ մոտ քիչ օրինակներում է հանդիպում: Այն իր տարածումն է ստանում հատկապես 13-րդ դ. կիլիկյան ձեռագրերի մի խմբում, որը սերտորեն առնչվում է Արքաեղբոր դպրոցի հետ,

---

[1] Նշվ. աշխ., էջ 184:

[2] Նշենք, որ ՄՄ 9422 ձեռագրում Ղուկաս և Մարկոս ավետարանիչների տեղերը հետագայում վերանորոգելիս շփոթմունքով խառնվել են: 106բ էջում ներկայացված է ոչ թե Մարկոսը, այլ Ղուկասը՝ Թեոփիլեի հետ (վերջինս այստեղ Ավետարանի ստացողն է և ոչ թե թելադրողը, հետևաբար չի կարող լինել Պողոսը): Ավետարանչի պատկերագրությունը Ղուկասինն է՝ գլխի տոնզուրը, մորուքի ձևը, թուխ մազերը: Իսկ 161բ էջի ավետարանչի պատկերում տեսնում ենք աղյուծակերպ գրակալը, ինչն էլ ցույց է տալիս, որ սույն մանրանկարում Մարկոս ավետարանիչն է**:**

[3] Ղուկաս, Ա., 1-4, **Galavaris G.**, *The Illustrations of the Prefaces in Byzantine Gospels,* Wien, 1979, pp. 33-34.

և հետագայում հանդիպում է նաև 14-րդ դարում[1]*: Արքաեղբոր դպրոցին պատկանող Ֆրիրի պատկերասրահի ձեռագիրը (Հմր 56.11, 1263 թ., 147բ) մեզ հայտնի առաջին նման օրինակն է*[2]*: Նման օրինակներ ենք տեսնում նաև Կեռան թագուհու 1272 թ. Ավետարանում (Երզմ. Հմր 2563), Քեմբրիջի Ֆից Ուիլյամ թանգարանում պահվող 13-րդ դ. հայերեն ձեռագրից պահպանված մեկ թերթի վրա (*FitzWilliam, McClean, *Հմր 201 թերթերի հավաքածու, նկ. 10)*[3]*: Վերջինում Ղուկասը նստած է, իսկ Թեոփիլեն կանգնած է աջ կողմում ևս մեկ ֆիգուրի հետ, որը, հավանաբար, Թեոփիլեին ուղեկցող սպասավորներից է*[4]*: Կարմիր թանաքով գրված «Թեոփիլե» անունը նշմարվում է կերպարի գլխավերևում:*

Թեոփիլեի պատկերագրությունը հիմնվել է Ղուկասի և Պողոսի պատկերագրական հիմքի վրա, որտեղ Պողոսը ներշնչում է ավետարանչին գրել իր Ավետարանը[5]*: Թեոփիլեն, ով Տիրոջ անունով հրամայում է Սուրբ Ղուկասին գրել Ավետարանը, այստեղ, փաստորեն, զբաղեցնում է վերջինիս տեղը*[6]*, ահա թե ինչու հաճախ, գրության բացակայության պայմաններում, կարող է շփոթմունք առաջանալ, թե արդյոք Թեոփիլե՞ն է պատկերվածը, թե՞ Պողոսը: Նշենք, որ Թեոփիլեն ազնվականի տեսքով է պատկերվում, որով տարբերվում է Պողոսի կերպարից. կա տեսակետ, ըստ որի նա Հռոմի կառավարիչներից էր*[7] *(ըստ մեկ այլ տեսակետի՝ Անտիոքի*[8]*): 12-րդ դ. բյուզանդական մի ձեռագրում*

---

[1] **Der Nersessian S.,** «Un Évangile Cilicien du XIII^e^ siècle», (Révue des Études Armeniennes), N. S. VI (1967), pp. 103-119, *Études Byzantines et Armeniennes*, p. 567.

[2] **Der Nersessian S.,** *Armenian Manuscripts in the Freer Gallery of Art,* Washington, 1963, fig. 200.

[3] **Kurz O.,** *Three Armenian miniatures in the Fitzwilliam museum,* Cambridge, Vaticano, 1964, p. 272, fig.1.

[4] Նշվ. աշխ., էջ 272:

[5] Նշվ. աշխ., էջ 273:

[6] Նույն տեղում:

[7] Սուրբ Ղուկասը, ըստ Սուրբ գրվածքների, իր Ավետարանը գրել է ըստ Պողոսի պատմածի և բառերի՝ հռոմեացի իշխան Թեոփիլեի համար: Ասվում է նաև, որ երբ Ղուկասը Հռոմ է գնում՝ քարոզելու, նրա աշակերտ Թեոփիլեն՝ մեծ իշխան, նրան պատվիրում է գրել Ավետարանը ոչ միայն ըստ Պողոսի բառերի և պատմածների, այլև ըստ մյուս առաքյալների խոսքերի, ովքեր ուղեկցել են Քրիստոսին հենց սկզբից: Ահա թե ինչով է մեծ Թեոփիլեի դերը Ղուկասի Ավետարանի ստեղծման գործում, և հենց սրա համար են նրան, հավանաբար, երբեմն պատկերում ավետարանչի կողքին: **Kurz O.**, նշվ. աշխ., էջ 272-273:

[8] **Galavaris G.**, *The Illustrations of the Prefaces in Byzantine Gospels*, Wien, 1979, pp. 33-34.

(Օքսֆորդի MS. Auct. T infra 1.10, 231բ) Թեոփիլեն թագակիր է[1]: Հավելենք նաև, որ Թեոփիլեն պատկերվում է Ավետարանը պատվիրելիս կամ ստանալիս, իսկ Պողոսը այն թելադրողի դերում է. նման կերպ կարող ենք տարբերել այս երկու տեսարանները: Արքաեղբոր Հմր 197 ձեռագրում և Հմր 9422-ում ևս գործ ունենք ոչ թե Պողոսի, այլ Թեոփիլեի հետ[2]:

Հիշատակենք ևս երկու յուրահատուկ տեսարան, որոնք բնորոշ են միայն Հովհաննես Արքաեղբոր դպրոցին և ավելացվում են նրա կողմից: Նույն Ավետարանում տեսնում ենք «Հովհաննես Ավետարանչի Ննջը» (կամ՝ «Թաղումը») ներկայացնող մանրանկար (311բ), որն Արքաեղբոր դպրոցում սիրված թեմա է դառնում և հետագայում հանդիպում նաև Ֆրիրում պահվող Գոների 1263 թ. ձեռագրում (7ա)[3]: Այս տեսարանը դուրս է ավետարանական կանոնական շարքի տեսարաններից և հանդիպում է գլխավորապես Մաշտոցներում (Թորոս Ռոսլինի 1266 թ. Մաշտոց, 224բ) և, երբեմն, Աստվածաշնչերում: «Հովհաննես Ավետարանչի թաղումը» տեսարանը հատկապես բնորոշ է Արքաեղբոր դպրոցի Աստվածաշնչերին և տարածված թեմա է դառնում այստեղ:

Կանոնական շարքից դուրս հաջորդ տեսարանը «Օծումն» է՝ 341բ էջում (տե՛ս նկ. 2), որը ևս Մաշոցներում է հանդիպում: Պատկերված է շքեղ եպիսկոպոսական հագուստներ կրող Հովհաննես Արքաեղբայրը, ով ձեռնադրում է իր առջև ծնկի իջած երիտասարդ հոգևորականին, իսկ խորքում մյուս կրոնավորներն են: Մանրանկարը Արքաեղբորը պատկերող վերոհիշյալ չորս դիմանկարներից մեկն է:

Արքաեղբոր ձեռագրերում յուրաքանչյուր Ավետարանից առաջ նախաբան է ավելացվում, ինչպես 12-րդ դարի կեսերի լատիներեն Աստվածաշնչերում, ինչն այս մատյանների առանձնահատկություններից ևս մեկն է, և հետագայում արդեն տարածում է գտնում այլ ձեռագրերում:

Արքաեղբոր մահից հետո՝ 1289 թ., Գոների գրչատան հիմնական գործունեությունը դադարում է[4], միայն որոշ պարզունակ ձեռագրեր են ընդօրինակվում, որոնք դեռևս ինչ-որ չափով շարունակում են Արքաեղբոր դպրոցի ավանդույթները, իսկ 14-րդ դարի երկրորդ կեսից արդեն այդ տեղանունը ոչ մի ձեռագրում չի հիշատակվում[5]:

---

[1] **Der Nersessian S.**, *Armenian Manuscripts in the Freer Gallery of Art*, p. 64.

[2] **Der Nersessian S.,** նշվ. աշխ.:

[3] Նույն տեղում:

[4] **Coulie B.**, *Manuscripts and Libraries*, p. 267.

[5] Նույն տեղում:

Հովհաննես Արքաեղբոր դպրոցի ձեռագրերը անմիջական անցում են ապահովում դեպի հետագայի կիլիկյան երկրաչափական-զարդային և հարթապատկերային արվեստը[6]։ Այս ժամանակաշրջանում կիլիկյան գրքարվեստում Աստվածաշնչերի գլխագրության մեջ արտահայտվում է լատինական ազդեցությունը[7] (Սարգիս Պիծակի Հմր 2627 ձեռագրում օգտագործված է «ֆրանկյան» համակարգը[8], որը գալիս է դեռևս 1295 թ. Հեթում 2-րդի ՄՄ 180 Աստվածաշնչից, իսկ ՄՄ 179-ում գլուխների բաժանումը արված է զուգահեռաբար և՛ ֆրանկյան, և՛ հայկական համակարգերով)։ Դրանք իրենց կերպարների մոնումենտալությամբ, հագուստների մշակմամբ, ավետարանիչների տիպերով արդեն մոտենում են օտտոնյան և կարոլինգյան մանրանկարչությանը[9]։

Սարգիս Պիծակի 1338 թ. Աստվածաշունչը (ՄՄ 2627) շարունակում է Հովհաննես Արքաեղբոր դպրոցի գեղանկարչական ավանդույթները։ Իսկ Արքաեղբոր 1270 թ. ՄՄ 345 Աստվածաշունչը հիմք է հանդիսացել Հեթում արքայի հուշակավոր 1295 թ. (ՄՄ 180) Աստվածաշնչի համար, որը նրա ավանդույթների կրողն է[10]։

Ամփոփելով, կարող ենք նշել, որ Հովհաննես Արքաեղբոր դպրոցում, որտեղ ստեղծվում է մեզ հասած կիլիկյան առաջին ամբողջական Աստվածաշունչը, ձևավորվում է Աստվածաշունչ մատյանների նկարազարդման միասնական համակարգ, որը հետագայում տարածվում է նաև մյուս մանրանկարչական դպրոցներում։

Կիլիկյան Աստվածաշնչերը մի շարք ընդհանրություններ և տարբերություններ ունեն բյուզանդական ձեռագրերի հետ։ Բյուզանդական արվեստի հետ ունեցած սերտ առնչությունների հետ միաժամանակ Արքաեղբոր դպրոցում տեսնում ենք զուտ հայկական և հատկապես Կիլիկիայի գրքարվեստին բնորոշ առանձնահատկություններ, որոնք վկայում են Արքաեղբոր դպրոցում Աստվածաշնչերի գեղարվեստական հարդարանքի ինքուրույն զարգացման ընթացքի մասին։

Ֆիգուրների առատությունը լուսանցքներում ևս տարբերում է դրանք բյուզանդական ձեռագրերից։ Կերպարներն առանձնանում են իրենց ռեալիստական պատկերումով, վառ զգայականությամբ, ուժեղ

---

6 **Ղազարյան Վ.**, *Սյուժետային մանրանկարը Կիլիկիայում*, էջ 61:
7 Նշվ. աշխ., էջ 62:
8 Նույն տեղում:
9 Նույն տեղում:
10 *Матенадаран*, стр. 186.

արտահայտչականությամբ, իսկ առավել մեծ է այս դպրոցի դերը Աստվածաշունչ մատյանների պատկերագրության մեջ նոր տեսարաններ ավելացնելու գործում:

Հովհաննես Արքաեղբոր վաստակը հայ միջնադարյան արվեստի մեջ հսկայական է: Լինելով իր գործի նվիրյալը՝ Հովհաննես արքեպիսկոպոսը ժառանգություն է թողել ազգային մի ամբողջ հարստություն, փառահեղ ձեռագրերի գանձարան, որն անգնահատելի նշանակություն ունի միջնադարյան մանրանկարչության և, մասնավորապես, հայերեն Աստվածաշնչերի նկարազարդումների համար:

ОВСАННА КЕШИШЯН
ИЛЛЮСТРАТИВНАЯ СИСТЕМА И ХУДОЖЕСТВЕННЫЕ ОСОБЕННОСТИ РУКОПИСНЫХ БИБЛИЙ ШКОЛЫ АРХИЕПИСКОПА ОВАННЕСА

Ключевые слова: Архиепископ Ованнес, Киликия, Библия, школа Архиепископа Ованнеса, Теофиле, Песнь Песней, М 197, М 345, М 4243, изображения пророков

Среди рукописных Библий переписанных и иллюстрированных в Киликии, особого внимания заслуживают рукописи созданные в школе Архиепископа Ованнеса (13-14 вв.), отличающиейсясвоей художественной ценностью, совершенством исполнения и уже окончательно сформировавшиейся библейской иллюстративной системой, которая в дальнейшем распространяется в других армянских школах миниатюры.

Спустя год после создания дошедшей до нас первой армянской цельной иллюстрированной Библии (Библия из Ерзнка, 1269 год, Иерусалим, н° 1925) именно в школе Архиепископа Ованнеса (брата короля Этума Первого) создается вторая и первая дошедшая до нас из Киликии цельная иллюстрированная Библия (Ереван, Матенадаран, 1270 год, н° 345). Первые попытки их создания были предприняты именно в Киликии, но, к сожалению, эти рукописи не дошли до наших времен.

Нам известны семь рукописных Библий этой школы, двое из которых цельные, а остальные фрагментарные. Иллюстрации этих рукописей носят некоторое влияние византийской миниатюры, но в основном остаются верными армянским миниатюрным традициям. Изображения пророков, королей и “авторов” книг- в маргиналиях. Именно в них чувствуется византийское влияние, однако армянские маргинальные людские фигуры численностью намного превосходят византийским и стилистически более свободны в своих позах.

Рукописям Архиепископа присущи стремление к разнообразию и нововведениям. Среди особенностей-изображения Теофиле перед евангелистом Лукой в разных рукописях этой школы, иллюстрирование книг Ветхого Завета, например книги Саломона “Песнь Песней”, несколько портретов Ованнеса-заказчика, иногда и самого писца ит. д.

Неоценима роль этой школы в формировании иллюстративной системы армянских рукописных Библий 13-14 веков.

OVSANNA KESHISHYAN

LE SYSTÈME ILLUSTRATIF ET PARTICULARITÉS ARTISTIQUES DES BIBLES MANUSCRITES DE L'ÉCOLE DE L'ARCHEVÊQUE HOVHANNÈS

Mots clés: Archevêque Hovhannès, La Cilicie, La Bible, L'École de l'Archevêque Hovhannès, Teophilé, Cantique des Cantiques, M 197, M 345, M 4243, les portraits des prophètes

Parmi les Bibles manuscrites copiées et enluminées ciliciennes on remarque surtout celles de l'école de l'Archevêque Hovhannès (XIII^{e}-XIV^{e} siècles), qui se distinguent par leur valeur artistique, par la perfection d'exécution et leur système d'illustration biblique déjà bien formé, qui se répand plus tard dans d'autres écoles d'enluminure arméniennes aussi.

Un an après la création de la première Bible complète enluminée arménienne aujourd'hui conservée (celle dite d'Erznka de l'an 1269 du Patriarcat Arménien de Jérusalem, n^{o}1925), c'est justement à l'école de l'Archevêque Hovhannès (frère du roi Arménien Hetoum I^{er}) que fut créé la deuxième, qui est la première Bible intégrale illustrée cilicienne parvenue à nos jours (Bible de l'an 1270, Erévan, M 345). Les premières tentatives de leurs création furent enterprises justement en Cilicie, mais, malheureusement, ces manuscrits ne nous sont pas parvenus.

On connaît sept Bibles manuscrites de cette école, dont deux sont integrales, et les autres en fragments. Les illustrations de ces manuscrits porte une certain influence de la miniature byzantine, mais, néanmoins, conservent les traditions de l'enluminure arménienne.

Les portraits des prophètes, des rois et des "auteurs" des livres sont en marges. C'est justement ici qu'on sent l'influence byzantine, mais les figures humaines marginales arméniennes sont beaucoup plus nombreuses que les figures byzantines et stylistiquement sont plus libres dans leurs poses.

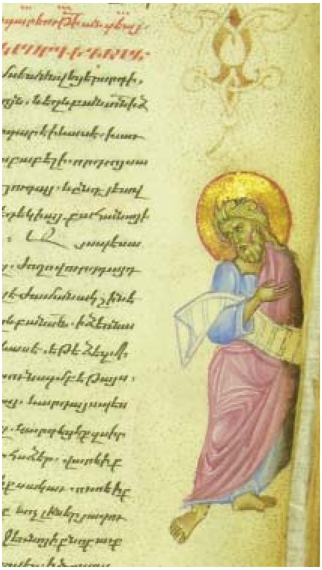
Les manuscrits de l'Archevêque Hovhannès ont la tendance de variété et de nouveauté. Parmi les particularités de ces manuscrits- les images de Teophilé devant l'evangelist Luc dans differents manuscrits de cette école, l'illustration des livres de l'Ancient Testament, comme le livre "Cantique des Cantiques" de Salomon, quelques portraits de Hovhannès, qui est le commanditaire et parfois le scribe même.

Cette école a un rôle inestimable dans la formation du système illustratif des Bibles manusrites arméniennes de XIII^{e}-XIV^{e} ss.

նկ. 1,Վնտկ. Հմր 376-21,էջ 106ա, Երգ Երգոց

նկ. 2, ՄՄ 197, էջ 341բ, Օծում

նկ. 3, ՄՄ 4243, էջ 193բ, Ովսեէ



նկ. 4, ՄՄ 4243, էջ 212ա, Անգե

նկ. 5, Փարիզի ազգ. գրադ. Հմր 510 ձեռագիր

Նկ. 6, ՄՄ 345, էջ 404բ, Դավիթ

Նկ. 7, ՄՄ 345, էջ 331բ, Եսթեր

Նկ. 8, ՄՄ 345, էջ 339ա, Հուդիթ

Նկ. 9, ՄՄ 197, էջ 165բ, Ղուկաս և Թեոփիլե

Նկ. 10, Ֆրից Ուիլյամ թանգ. հմր 201,Ղուկաս և Թեոփիլե

ПОЛИНА СИМАКИНА

ИССЛЕДОВАНИЕ АРМЯНСКОЙ ФИЛИГРАНИ XIX ВЕКА

Ключевые слова: церковная утварь, лампада, технико-технологический эксперимент, орнамент, стиль, декоративно-прикладное искусство, золотое и серебряное дело, московские мастера.

В современной искусствоведческой науке и музейной практике часто встречаются произведения, место изготовления которых стоит под вопросом. Так случилось и с лампадой XIX века из собрания Государственного Исторического музея; перед специалистами встал вопрос, где был изготовлен памятник. В инвентарной книге было под вопросом отмечено, что место изготовления Москва, однако при детальном изучении и осмотре, филигранный декор лампады оказался не характерным московским произведениям этого времени. Поэтому мы решили провести технико-технологическое исследование московской и армянской филиграни, основанное на экспериментах.

Первоначально был проанализирован ряд научных изданий по истории ювелирного искусства армянских мастеров, которое заслуживает большего внимания исследователей искусства и реставраторов. Но сложность заключается в том, что большинство арменоведческих текстов написаны на армянском языке или находятся в труднодоступных изданиях. Из-за сложившихся исторических причин многие периоды Армянской истории мало изучены, особенно это касается конца XVIII – XIX веков, когда Армения постепенно начинает входить в состав Российской Империи. В это время создается большой ассортимент филигранных изделий, церковного и светского характера, представляющий большой интерес. Это явилось импульсом для восстанавления старинных технологиий и проведения экспериментов, которые помогли найти ответы на искусствоведческие вопросы относительно стиля, формообразования и характера орнамента.

В условиях постоянных и разнообразных связей Армении с близлежащими и более отдаленными государствами происходило естественное взаимопроникновение форм, типов, орнаментики,

технических приемов и т.п. Излюбленной техникой армянских мастеров была чеканка, гравировка, резьба, оброн, скань. До конца XV века в Армении редко встречаются изделия, украшенные эмалью. Как пишет Каковкин, «единственный известный памятник эмальерного искусства XV века – переплет “Шаракноца” (Сборник духовных песен), выполненный в 1459 г. в Ване»[1]. Только с XVI века стали широко применятся накладные рельефы (этим приемом пользовались ювелиры южных областей Армении – Васпуркана, Тарона[2]), и все большую популярность приобретала скань и, как пишет М.М. Постникова-Лосева, эта техника достигает расцвета в XVII веке и продолжает развиваться. В Турции и Сирии армянские сканщики выдвигаются на первое место среди местных серебряников[3].

В X-XI вв. Двин, Ани, Арнц, Ван являлись крупными центрами декоративно-прикладного искусства. В связи с неблагоприятными политическими и экономическими условиями, с XI-XVII веков, армянское искусство развивалось в колониях: в верховьях Волги, в Крыму, на Балканах, в странах Западной Европы, на Ближнем Востоке, в Средней Азии. В XVI -XVIII вв. – это Львов[4], Стамбул, Кесария, Астахань, Каффа, Новая Джульфа, Каменец-Подольск, Могилев, Язловце.

Художественная обработка серебра получила мощный толчок к развитию в XVII-XIX веках, что явилось следствием подъема экономики, а XVIII-XIX вв. стали временем расцветом филигранного искусства Армении.

Армянские ювелиры на протяжении столетий были превосходными мастерами скани. Впечатление нарядности и богатства армянских изделий создавалось за счет контрастных сочетаний ажурности скани с гладкими массивными элементами, многочисленными накладками в форме жучков (цветков) (илл. №1, 2). Часто отдавали предпочтение растительному орнаменту, эволюционирующему от простых

---

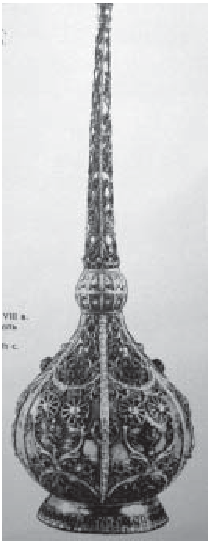
[1] **Каковкин А. Я**., “К вопросу о византийском влиянии на армянские памятники художественного серебра”, *ИФЖ*, 1973, № 1, с. 53..

[2] Там же, с. 54, см. переплеты рукописей Матенадарана № 3717, № 9422.

[3] **Гольденберг Т., Мишуков Ф., Платонова Н., Постникова-Лосева М.**, *Русское золотое и серебряное дело XV XX веков*, Москва, 1967, с.10..

[4] **Крипякевич И. П.**, “К вопросу о начале армянской колонии во Львове”, *Исторические связи и дружба украинского и армянского народов*, вып. 2, Киев, 1965, с.123.

стилизованных форм до натуралистических; в этом отношении филигранное искусство Москвы и Армении схоже. Однако московские мастера придают характеру рисунка большую светскость, так как в этот период главенствующим стилем является классицизм, в то время как армянские художники ориентируются на исторические, орнаментальные и символические формы, несущие не только декоративный, но зачастую и сакральный смысл (илл. № 3.). Армянские мастера, попадая на новую землю, занимали главенствующие положение в золотом и серебряном деле, о чем свидетельствует развитие армянского искусства в колониях. «Большинство памятников, созданные армянскими мастерами в колониях, отличают особенности, накопленные в результате всего предшествующего хода развития этой отрасли армянского прикладного искусства: выявление декоративных особенностей материала, высокий технический и художественный уровень исполнения, разнообразия применяемых ювелирами технических приемов»[1].



Илл. № 1. Сосуд, Армения, XIX век, из собрания ГИМ.
Илл. № 2. Фрагмент ковчега, Армения, XIX век, из собрания ГИМ.

---

1 **Каковкин А**., “О ювелирном искусстве в армянских колониях”, *Вестник общественных наук Академии наук Армении*, 1978, №8, с. 53.

Илл. № 3. Солонка, Москва, XIX век, из собрания ГИМ.

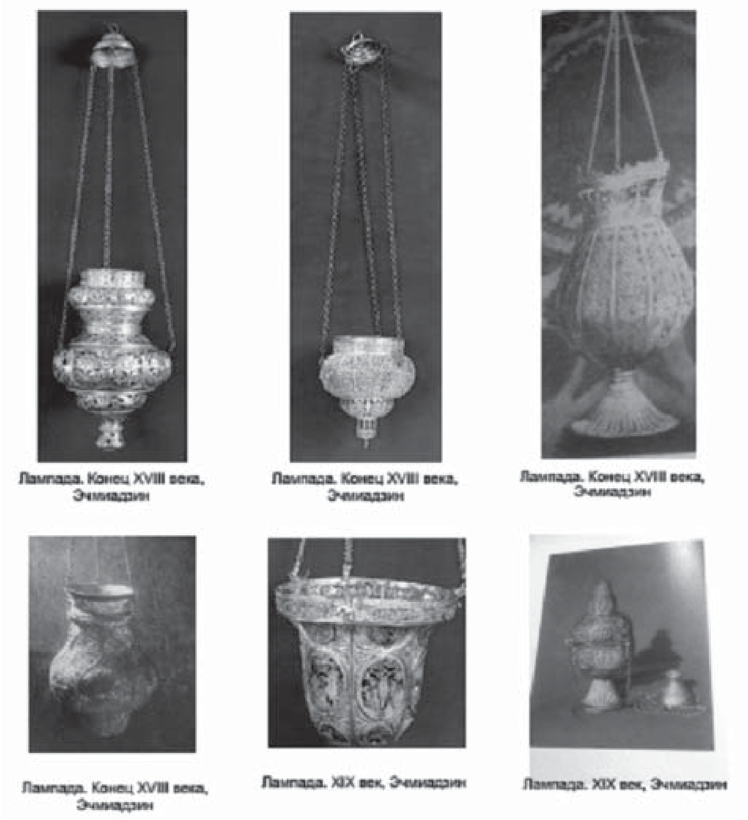
В XIX веке много армян переселилось с исторической Родины, поэтому многие предметы были созданы на заказ мастерами ювелирами Армении. Вероятно, это случилось и с исследуемой лампадой, которая попала в собрание Государственного Исторического Музея при ликвидации Антирелигиозного музея Донского монастыря. Было интересно проанализировать и сравнить формы лампад, применяемые в Армении и России.

Являясь церковной утварью, лампада имела связь с архитектурой храма. Церковное прикладное искусство Армении развивалось в тесной связи с монументальной архитектурой. А.Ю. Казарян пишет: «В частности, в нашем распоряжении имеются интересные образцы литургической утвари, в большинстве своем более поздние, но связанные с образом идеальной церкви и перекликающиеся со структурой армянского кафедрального собора»[1]. Поэтому лампада имеет тектоничную форму, напоминающую храм, где каждый элемент направлен на воспевание духовного единства с церковью.

В ходе исследования нами были составлены типологические ряды лампад Армении и России конца XVIII-начала XIX вв., где можно проследить особенности их формообразования (илл. №4). Форма исследуемой лампады очень близка формам лампад из музея Первопрестольного Святого Эчмиадзина Начиная с конца XVIII века мастера использовали форму лампады, немного изменяя пропорции, но сохраняя единый стиль. Лампады изготавливались в технике чеканки, скани, а в XIX веке использовали прием эмаль по скани.

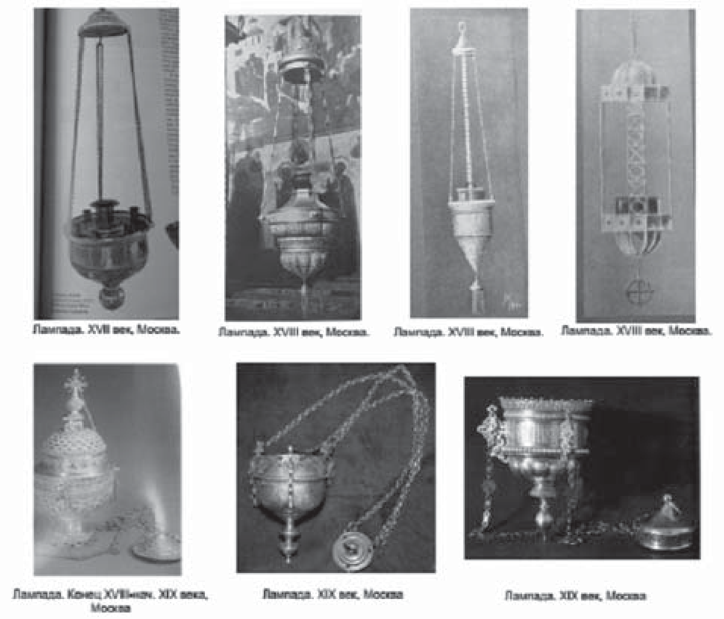
---

[1] **Казарян А.Ю**., *Кафедральный собор Сурб Эчмиадзин и восточнохристианское зодчество IV-VII веков*, Москва: Locus Standi, 2007, с. 106.



Илл. № 4. Формообразование армянских лампад XVIII-XIX века.

Формообразование московских лампад сильно отличалось от армянских (илл. № 5). Серебряные лампады Москвы представляют собой сосуды округлой и фигурной формы, они укреплены на поддоне и богато декорированы рельефными, чеканными, резными и литыми травами с крупными листьями, завитками, цветами, элементами рокайль. Подобные Московские предметы увенчаны округлой или фигурной главкой и часто напоминают светские предметы, так что на их церковное предназначение указывают только кресты или изображения херувимов. Техника исполнения разнообразна: чеканка, выколотка, скань.



Илл. № 5. Формообразование мосовских лампад XVIII-XIX века.

После составления типологических рядов и их сравнения с исследуемой формой лампады “Москва (?) Армения”, можно предположить, что исследуемая лампада была сделана в начале XIX века. Она выполнена в старинной технике филиграни, одном из древнейших видов художественной обработки металла. Различают филигрань ажурную и фоновую или напайную. В памятнике мы наблюдаем ажурную филигрань с накладными элементами. Ажурная филигрань обладает неповторимой способностью создавать художественный образ через заново увиденную и понятую пластику орнаментального рисунка. Удивительная декоративность филиграни делает это искусство созвучным художественным идеям своего времени.

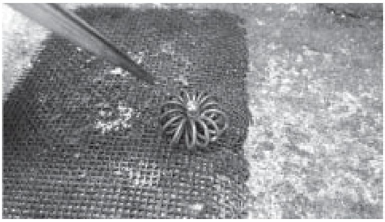
Получается филигрань от скручивания двух проволочек, образующих «веревочку». Туго скрученная проволока смотрится особенно эффектно, напоминая ряд плотно уложенных зернышек. В единое целое отдельные элементы филиграни соединяют при помощи пайки (илл. № 7). Филигрань изготовляют из чистых металлов - золота, серебра, меди, обладающих хорошей вязкостью, мягкостью,

пластичностью. Эти качества обеспечивают волочение, и вальцевание проволоки, ее кручение и набор филиграни (илл. № 6). Дополняется филигрань зернью, т. е. маленькими шариками, делающими изделие еще более красивым (илл. № 8). Зернь делается на углях, кладется нужного диаметра кружок проволоки, на него направляется острое пламя горелки, до образования зерни (илл. № 9).

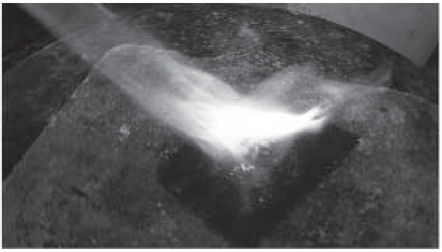
Для уточнения принадлежности изучаемой лампады XIX в.

Илл. № 6. Набор основного элемента скани.

Илл. № 7. Пайка сканного образца московской работы.



Илл. № 8. Изготовление жучка (цветка), вид перед пайкой элементов.



Илл. № 9. Пайка жучка с зернью..

армянской либо московской школам сканного дела необходимо было провести ряд технико-технологических экспериментов. Подобный аспект выявляет закономерность возникновения тех или иных форм, декоративных мотивов, обнаруживает связи художественных процессов

с технологическими возможностями своего времени. Поэтому были проведены серии экспериментов и их описание, включающие в себя изготовление и сравнение образцов армянской филиграни XIX века с образцами изделий московской скани того же периода, их изготовление по старинной рецептуре, выявление сходств и различий, влиявших на художественный образ памятников XIX века.

Главными этапами экспериментов являются выделение нескольких групп филигранного орнамента по типу завитка, которые присутствуют в лампаде, и подбор памятников, наиболее характерных для ювелирного искусства Армении и Москвы периода XIX столетия для фрагментарного изготовления экспериментальных образцов.

Был проведен подбор сканной проволоки нужной толщины, характеризующей основные мотивы, используемые армянскими и московскими мастерами. Важная часть эксперимента – это набор и пайка сканных композиций, с применением технологии старых мастеров. Остальные операции являются отделочными: отбел, крацевание, серебрение и золочение. Пробники выполнены из медной проволоки. Приведенные образцы как церковного, так и светского характера используются для проведения анализа характера орнаментации и различных типов сканного завитка, используемых мастерами того времени при создании своих произведений.

Эксперимент №1. Фрагментарное изготовление орнамента лампады из собрания ГИМ, сравнение с фрагментами памятников: Ковчег, Армения, Эчмиадзин, XIX век, из собрания ГИМ, и Филигранный кошелек, Москва XIX век, из собрания ГИМ.

Описание памятника:

Основной сканной рисунок лампады состоит из четырех видов проволоки: глади разной толщины и скани, завиток с двойной головкой, плотно заполняющий пространство фона; жемчужник, дорожка. Есть накладные жучки разной величины с зернью.

Выбранный для сравнения с церковной утварью Армении Ковчег (Армения, Эчмиадзин, XIX век, из собрания ГИМ, илл. № 10) по характеру проволоки очень схож, основной элемент – массивная гладь и завиток с двойной головкой, плотно заполняющий фон, разного размера. По сравнению со сканью Москвы, ярким примером которой выбран филигранный кошелек (Москва XIX век, из собрания ГИМ, илл.

№ 11), где главными элементами являются: гладь (основной контур), скань (завиток с двойной головкой), ленивец. Разница в толщине главных элементов невелика, они практически одинаковой толщины и набор рисунка более воздушный и свободный.

Можно сделать вывод, что армянская филигрань XIX века в предметах церковной утвари имеет близкую орнаментику, характер декора, многоплановость формы (т.е. использование многочисленных накладок, жучков). Филигрань создается на контрасте массивности глади и тончайшей, ажурной скани. В отличие от сказанного, московские мастера, применяя скань на предметах культа, тяготеют к светскому характеру стиля, сохраняя ажурный, дышащий рисунок.

Илл. № 10. Ковчег, Армения, XIX век, из собрания ГИМ.

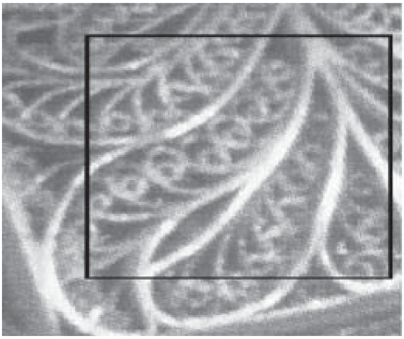
Илл. № 11. Кошелек, Москва, XIX век, из собрания ГИМ.

Для дальнейшего изучения характера скани XIX века, в процессе сравнительного анализа московских и армянских памятников сканного дела мы выявили следующие схожие композиционные элементы. Сравнивались предметы как церковного, так и светского характера. Были проведены эксперименты по изготовлению выбранных образцов.

Мотив завитка с двойной головкой, который является частым элементом армянской скани конца XVIII-XIX веков, зачастую выполнен из ссученной проволоки. В качестве примера выбран Потир, Армения, XIX век (илл. № 12). Сканные элементы расположены настолько близко друг к другу, что являются основным орнаментом, заполняющим все пространство фона. Создается впечатление одновременно легкого и плотного ажурного плетения. Именно у армянских мастеров умело сочетается массивность гладких деталей с витиеватой сканью. Этот контраст фактур дает большую ажурность и легкость для визуального восприятия, однако при более тщательном рассмотрении деталей видно, что скрученная проволока не такая тонкая как кажется. Удивительным образом этот прием можно проследить в сканных памятниках Индии. Культура Армении, сочетающая в себе яркие черты Востока, в то же время трансформируется в привычные европейские образы, но твердо сохраняет традиционную орнаментику.

Элемент завитка с двойной головкой часто используется в московской скани девятнадцатого столетия, очень подробно виден в памятнике Шкатулка сканная (Москва, XIX век. Из собрания ГИМ, илл. № 13). Излюбленный мотив – спирально изогнутые стебельки с побегами с двух сторон, но менее плотно расположенные друг к другу, по сравнению с армянскими элементами. Московская скань дышит и напоминает исконно русские народные мотивы.

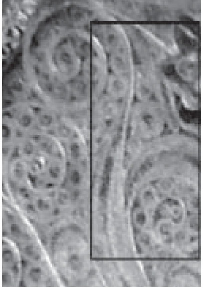
Илл. № 12. Потир, Армения, XIX век, из собрания ГИМ.



Илл. № 13. Шкатулка сканная, Москва, XIX век, из собрания ГИМ.

Мотив туго скрученного завитка. Для примера выбраны памятник Армении: Кошелек сканной (Армения, XIX век, илл. № 14), и Москвы: Корзиночка (Москва, 1806 год. Из собрания ГИМ, илл. № 15), которая отражает московскую интерпретацию популярного в это время архитектурного образа.

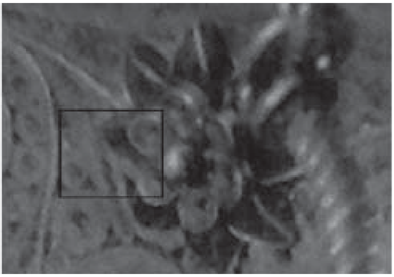
В первые годы XIX века в Москве часто делали орнамент из довольно толстых полос гладкой сплющенной проволоки, между которыми расположены плотные вертикальные стебли с мелкими отростками в виде плотно скрученного кружка с отверстием посередине. Армянские мастера также использовали этот прием, но не так часто, и имелось отличие: отверстие посередине было больше, чем у московских мастеров, и сам завиток крупнее и менее скрученный.



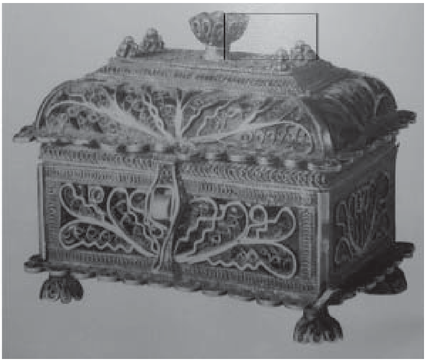
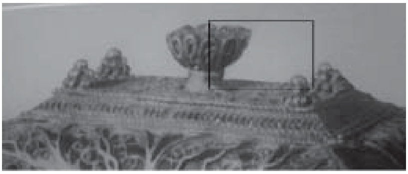
Илл. № 14. Кошелек сканной, Армения, XIX век.

Илл. № 15. Корзиночка, Москва, XIX век, из собрания ГИМ.

Мотив жучка (цветка). Сканные изделия часто декорировались жучками, изображающими бутон цветка. Армянские мастера очень любили этот декор, особенно это видно на сканном кошельке (Армения, XIX век, илл. № 16). На поверхности памятника могли быть различные вариации от более крупных и объемных к более мелким, центр же украшали шариком зерни. Армянский жучок более выразительный, чаще всего сделан из гладкой плющенной проволоки. При внимательном рассмотрении композиции выбранного нами ларчика московской работы (XIX век. Из собрания ГИМ, илл. № 17), будет видно, что жучок внутри заполнен завитками с одинарной и двойной головкой.

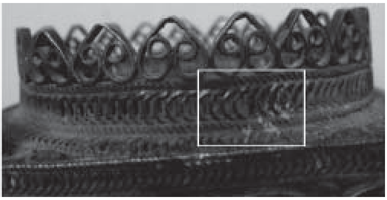


Илл. № 16. Кошелек сканной, Армения, XIX век.

Илл. № 17. Ларчик, Москва, XIX век, из собрания ГИМ.

Дорожка, жемчужник. Выбраны памятники для сравнения: подстаканник, Армения (XVIII век. Гарни, илл. № 18) и лампада, Москва (1861 г. Из собрания ГИМ, илл. № 19). Сканной элемент дорожка и жемчужник часто использовался как армянскими, так и московскими сканьщиками. В Москве данный элемент являлся чаще всего завершением формы или композиционного ритма, а в Армении являлся частью композиции, применялся вместе с жемчужником.



Илл. № 18. Подстаканник, Гарни, XVIII век. Илл. № 19. Лампада, Москва, 1861 год.

В итоге все восемь композиций показывают сходства и различия армянской и московской скани XIX века. Таким образом складывается картина становления этих мотивов в искусстве XIX столетия.

Выводы

Образы церковной утвари Армении, в частности исследуемой лампады, по нашему предположению являющейся изделием армянских мастеров, напоминает форму древнеармянской церковной архитектуры и раскрывает идею мироздания.

Благодаря проведенным технико-технологическим экспериментам для сравнения армянской и московской скани XIX века было выявлено:

– армянские мастера XIX века используют более толстую проволоку для глади (размер колеблется от 1,1 до 0,8 мм) в сочетании с очень тонкой сканью (размер проволоки 0,35-0,3 мм);

– композиции предметов очень многоплановы за счет декорирования жучками и накладками;

– орнамент армянской скани очень своеобразен, излюбленные мотивы, как завиток с двойной головкой, плотно заполняют фон; жемчужник и дорожка являются частью композиционного ритма, а тугоскрученный завиток используется не часто;

– московская гладь и скань по толщине проволоки близки друг к другу, композиции XIX века построены по законам стиля классицизм;

– армянская и московская скань оперируют одним набором декоративных мотивов, но в двух великих школах нет практически ничего общего, московская скань напоминает исконно русские мотивы, а армянская скань также сохраняет свою самобытность, где бы мастера сканщики Армении не работали, на исторической Родине или в другом государстве;

Искусство скани конца XVIII – начала XIX века явило образец творческого развития, армянские мастера ювелиры изготавливали удивительно разнообразные в художественном отношении предметы, применяя сложные технологические приемы. Пластичность техники скани позволило сохранить историческое наследие, показать незыблемые законы мироздания в ажурных формах.

ՊՈԼԻՆԱ ՍԻՄԱԿԻՆԱ
XIX ԴԱՐԻ ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՖԻԼԻԳՐԱՆԻ ՔՆՆՈՒԹՅՈՒՆ

Բանալի բառեր՝ *եկեղեցական պարագաներ, կանթեղ, տեխնոլոգիական փորձ, դեկոր, ոճ, արվեստ եւ արհեստ, ոսկու եւ արծաթի արտադրություն։*

Սույն հոդվածի նպատակը «Մոսկվա, Հայաստան» կանթեղի համալիր ուսումնասիրությունն է։ Վերջինիս մանրամասն քննությունը ցույց է տալիս, որ դրա գեղարվեստական հարդարանքը բնորոշ չէ մոսկովյան արվեստին։ Հետևաբար մենք իրականացրինք տեխնոլոգիական հետազոտություն՝ մոսկովյան եւ հայկական նմուշների հիման վրա։ Փորձերը ներառում էին հայկական և մոսկովյան հյուսկեն զարդանախշերի (ֆիլիգրան, հյուսկենազարդ) վերարտադրման և դրանց համեմատման ընթացքը՝ երկու դպրոցներին բնորոշ զարդանախշերի ոճական առանձնահատկությունների զարգացումը բացահայտելու նպատակով։ Կատարված համեմատությունը վեր հանեց XVIII-XIX դարերում հայկական և մոսկովյան կանթեղների ձևաբանական առանձնահատկություններ։ Քննվող կանթեղի ձևը նույնական է Սուրբ Էջմիածնի թանգարանում պահվող համանման այլ առարկաների հետ։

Աշխարհիկ և եկեղեցական պարագաների քննությունը վեր հանեց նաև նույնաձև հորինվածքների առկայությունը՝ երկգլխանի գալարաձև նախշ, միմյանց հյուսված գալարաձև նախշ, ծաղկային, գծային և մարգարտե նախշեր։

XIX դարի հայկական և մոսկովյան հյուսկենազարդի ընդհանրությունների և տարբերությունների վերհանմանն ուղղված տեխնոլոգիական փորձերի ընթացքում ուսումնասիրվել են մետաղալարերի հաստությունը, հարդարանքի ոճը, կոմպոզիցիայի չափը և հին վարպետների մեթոդները։ Պարզվեց, որ քննվող կանթեղի ընդհանրությունը հայկական վերոնշյալ պարագաների հետ մետաղյա լարի տեսակի և հյուսկեն զարդանախշերի հորինվածքի մեջ է։

Հայկական և մոսկովյան հյուսկենազարդի զուգադրական քննությունը ի հայտ բերեց ընդհանրություններ և տարբերություններ զարդագործական նշյալ երկու կենտրոնների միջև։ Հայկական հյուսկենազարդը ներկայացնում է պատկերի այլ չափ և մետաղյա լարերի այլ տեսակ։ Մոսկովյան հյուսկենազարդին հատուկ են շատ բարակ, դասական կառուցվածքի հորինվածքները, հայկականն աչքի է ընկնում տարրերի առատ համադրությամբ հրաշալի ցանցակարով և կոմպոզիցիայի ամուր չափերով։

XVIII և XIX դարասկզբի ֆիլիգրանային արվեստը ստեղծագործական բացառիկ վերելքի օրինակ եղավ։ Հայ վարպետները պատրաստում էին արվեստի զարմանալի գործեր՝ կիրառելով տեխնոլոգիական բարդ մեթոդներ։

POLINA SIMAKINA

A STUDY OF THE XIX CENTURY ARMENIAN FILIGREE

Keywords: church utensils, icon-lamp, technological experiment, décor, style, arts and crafts, gold and silver production.

The purpose of this article is a complex study of the icon-lamp "Moscow, Armenia". Its closer examination reveals that its décor is not typical for the Moscow art works. Therefore we carried out a technological research on the basis of samples of Moscow and Armenian filigree; the experiments included producing and comparing samples of Armenian and Moscow filigree in order to reveal the development of specific stylistic features and ornamentation of Armenian and Moscow objects. The investigation shed light on typological features of the Moscow and Armenian icon-lamps shapes, formed during the XVIII-XIX centuries. The shape of the icon-lamp under examination is similar to the forms of objects kept in the Holy Etchmiadzin museum.

The analysis of both church and secular samples resulted in finding out similar compositions: the double-head scroll pattern, the tightly rolled scroll pattern, the "flower", "line" and pearls patterns. In the course of the technological experiments, directed to studying and discovering similarities and differences between the Armenian and Moscow XIX century filigree, the wire thickness, the décor style, the composition rhythm and the methods of the old masters were analysed. It became clear that the similarity of the lamp under study to the Armenian objects is in the wire type and the filigree type.

The contrastive analysis of the Moscow and Armenian filigree has shown us the stylistic similarities and differences between these two jewelry centers. The Armenian filigree represents another image rhythm and different types of wires. While the Moscow open-work is considered to be very light, with classicist construction schemes, the Armenian filigree is characterized by the combination of massive elements with the superfine filigree, and by a strong composition of rhythms.

The filigree art of the XVIII – early the XIX cc. gave an example of extremely creative development. Armenian masters were producing surpisingly diverse artworks applying complex technological methods.

FRANCESCA PENONI

THE ARMENIAN RELIGIOUS ARCHITECTURE IN THE OTTOMAN EMPIRE

Keywords: Armenian Architecture, Churches, Ottoman Empire, Restoration, Reconstruction, *Tanzimat* Reforms, *Houshamadyan*, Postcards.

The article aims to introduce my on-going doctoral research on the Armenian religious architecture under the Ottoman rule.[1] The history of Armenian architecture largely excludes these architectural examples, considering the Middle Ages as the end of architectural activity in Historical Armenia. After the Ottoman conquest in the fifteenth century (taking the conquest of Constantinople in 1453 as a reference date), the Armenians, along with the other non-Muslim minorities, could not build new churches according to the Pact of Umar, drawn up by Caliph ʻUmar ibn al-Khattab (634-44), that laid down a set of rules for non-Muslims and imposed a ban on building new places of worship.[2]

Thus, until the nineteenth century the Armenians were only able to repair and restore their churches and monasteries without altering the original form of the buildings. The situation changed only after the decrees of 1839 and 1856 of the *Tanzimat* reforms, which declared the equality of all Ottoman subjects before the law, in taxes, in government positions and military service.[3]

The choice of concentrating my research only on religious architecture is related to the importance of these buildings not only for their mere

---

[1] This article is based on my presentation at the conference organized by the NGO "Union of the Young Researchers of the Matenadaran" (28-30 November 2017). My participation was possible thanks to a short-term grant for Armenian Studies from the Calouste Gulbenkian Foundation.

The ALA/LC (American Library Association/Library of Congress) has been used to transliterate the names of churches and monasteries for simplification. To provide more clarity, the Western Armenian written form has been chosen for the proper names of well-know personalities.

[2] **Alyson Wharton**, *The Architects of Ottoman Constantinople: The Balyan Family and the History of Ottoman Architecture*, London, I.B.Tauris, 2015, p. 10.

[3] Ibid, p. 12.

religious function, but also as important centers for the communal life of the Ottoman Armenians. As Mohammad Gharipour affirms, non-Muslim sacred architecture in the Muslim world represents a relevant element for understanding the relations and interactions between Islam and other religious traditions. In this regard, Gharipour states that: "More than just temples, synagogues, churches, and mosques, sacred architecture comprises the visible and invisible sites, complexes, structures, and spaces (natural and built) where members of a community manifest their devotion and summon divine presence by performing the recitations, rituals, and processions that distinguish them as adherents to a particular set of beliefs."[1] As for the Ottoman context and the Armenians, churches were more than just churches, they were centers of the Armenian community and represented the Armenian identity of the village. In fact, each Armenian village had at least one church and one school, usually part of the same complex. The Ottoman *millet*s were characterized by the religious affiliation of the community, churches and monasteries were the symbols of the community to which the Armenians belonged. They were the places where the Armenians met and mingled with the other members of the community and where the Armenian culture and language survived. Moreover, religious architecture was something the Armenians excelled at, a symbol of a glorious past of the Historical Armenia and a memory of the last period of independence before the Ottoman conquest in the fifteenth century.

The research presented in this article is divided into three main parts intended to reconstruct the history of the Ottoman Armenian religious architecture. The first part covers the period between the fifteenth and the eighteenth centuries, which is characterized by restoration and reparation. The second part focuses on the reconstruction projects of the nineteenth century, when the Armenians, along with the other non-Muslims of the Empire, were able to reconstruct their places of worship. The third and last part introduces the only church reconstructed after 1915 (Surb Grigor Lusavorich' in Galata) and mentions a few examples of restoration in Turkey.

1. From the Ottoman conquest (fifteenth century) to the nineteenth century

As the construction of new places of worship was forbidden, we only

[1] **Mohammad Gharipour**, ed. *Sacred precincts: the religious architecture of non-Muslim communities across the Islamic world*, Leiden, Brill, 2014, p. XI.

see examples of reparation of already existing buildings. In the provinces of the Ottoman Empire, we mostly see the restoration of medieval churches and monasteries. The restorations were under strict control of the sultan and were financed by the Armenian community with limited funds. The permission for restoration/reparation was asked by the Patriarchate from the Sultan, who approved or declined the request through the stipulation of a *ferman*. According to the Ottoman documentation, the requests for reparation were usually granted. This may be explained by the fact that churches and monasteries could serve as sources of state revenue and therefore there was an interest to keep them in function. As Suraiya Faroqhi affirms, "bishops and patriarchs were among the numerous tax farmers, ensuring the collection of state revenues."[1] Furthermore, monasteries could serve as sources of state revenue.[2]

Restorations and reconstructions under the Ottoman rule interested several religious complexes, among others, the monastery of Surb Bardughimeos in Albayrak (Van province) was reconstructed in 1651 by father Kirakos after an agreement with the local Kurdish lords; the church of Surb Khach' on the Aghtamar island was restored several times and in 1763 a *zhamatun* with four pillars was added to the original structure; the monastery of Horomos, located about five kilometers northeast of Ani, was subjected to restoration in 1685, 1788 and 1868-71.[3] These are only a few examples of the restoration of medieval complexes which show that restoration projects were possible and approved.

In Constantinople, the only Armenian church of pre-Ottoman time was Surb Sargis built in 1391 in Galata and later rebuilt under the name of Surb Grigor Lusavorich' in 1431.[4] After the Ottoman conquest of Constantinople, existing Byzantine churches were given to the Armenians but they were

---

[1] **Suraiya Faroqhi**, "The Ottoman Ruling Group and the Religions of Its Subjects in the Early Modern Age: A Survey of Current Research," *Journal of Early Modern History* 14, no. 3, 2010, p. 265.

[2] Ibid., p. 258.

[3] **Jean-Michel Thierry et al**., *Les Arts Arméniens,* Paris, Mazenod, 1987, p. 472, p. 475, p. 537.

[4] **Lora Baytar**, "A Structure by a Contemporary Armenian Architect that connects Westernizing Istanbul to the Middle Ages", in *Batılılaşan İstanbul'un Ermeni mimarları: Armenian Architects of Istanbul in the Era of Westernization*, eds. **Kuruyazıcı, Hasan and Uluslararası Hrant Dink Vakfı**, Istanbul, Uluslararası Hrant Dink Vakfı, 2010, p.107

prohibited from modifying the original structure. In these cases, the Armenian identity of the building was preserved only thanks to interior decorations as the exterior structure could not be altered. For instance, the first Armenian Patriarchate in Samatya was originally the orthodox church of St. Mary Peribleptos from the 11th century.[1] The church is in function today and is dedicated to Surb Geworg.

2. The nineteenth century projects

The second part analyses the nineteenth century projects that concerned the reconstruction of numerous churches. In this context, it is important to mention the decrees of the *Tanzimat* reforms, which were also important for the construction and reconstruction of non-Muslim religious buildings as the ban to build new churches was revoked. Moreover, "the imperial *ferman* required up to this period for repairs was made obligatory only for the building of new churches."[2]

Even though the majority of the projects were about the reconstruction of churches from wooden structures to brick or stone buildings, it is possible to include those examples among the constructions of new buildings as the original wooden structure had been almost completely modified. This period appears to be quite different from previous times when reparations and renovations were mostly realized to save the building from deterioration. It is possible to affirm that after the *Tanzimat* reforms we see real projects of new churches, whereas previously it was always a question of the survival of the buildings.

In this time span, non-Muslim architects played a significant role as modern Constantinople was mostly the work of Greek and Armenian architects of the nineteenth century.[3] Particularly important for this phase is the role of the Balyan family. The Balyans are associated with the construction of a great number of imperial works of the *Tanzimat* period.

---

[1] **Ken Dark**, "The Byzantine Church and Monastery of St Mary Peribleptos in Istanbul," *Burlington Magazine* 141.1160, 1999, p. 656.

[2] **Elmon Hançer**, "New Typology in Nineteenth Century Istanbul Armenian Religious Architecture: Domed Churches and Bell Towers," in *Batılılaşan İstanbul'un Ermeni mimarları: Armenian architects of Istanbul in the Era of Westernization*, p. 81.

[3] **Ayşe Özil**, "Greek Orthodox Communities and the Formation of an Urban Landscape in Late Ottoman Istanbul," in *The Economies of Urban Diversity*, eds. **Reuschke, Darja, Monika Salzbrunn, and Korinna Schönhärl**, New York, Palgrave Macmillan, p. 145.

Among the imperial palaces and mosques, the Balyans also built churches for the Armenian community.

In this period the Armenian community underwent several social transformations, including the activities of the *amira* class, a group of wealthy bankers, industrialists, and state servants. The role of the *amira*s is particularly relevant to this phase as they were the patrons financing the new construction projects. The Balyans were also architects and their important status is evident also in relation to the construction of churches in the 1830s and 1840s. In fact, thanks to their connections at the Ottoman court, they were able to get permissions to rebuild churches before the approval of the *Tanzimat* reforms.

For instance, Garabed Amira Balyan (1800-1866) was an *amira* and the architect of the Surb Astvatsatsin church in the district of Beşiktaş in Istanbul. The church, built in 1838, has a cruciform plan with a gabled dome, hidden below a double-slanted roof and thus not seen from the outside[1] (Picture 1). The other domed church, Surb Grigor Lusavorich', was built in 1835 in the district of Kuzguncuk by Ohannes Amira Serverian, who was an architect working with the Balyan family. These two examples are significant for understanding the important status of the Balyans, who were able to rebuild the two churches with the additional dome, which was usually prohibited for non-Muslims buildings.[2] Even though in the case of the Beşiktaş church the dome is not visible from the outside, it is still a symbol of the powerful status of Garabed Amira Balyan, the architect of the church. The second example, the church in Kuzguncuk, has a dome that is visible from the outside and is reminiscent of a blind Ottoman dome (Picture 3).[3]

Moreover, this period was characterized by a process of Westernization of the Empire, including arts and architecture. Some of the main influences came from France and Italy, countries were the Armenians (including the Balyans) were sent to study and then reproduced what they had learnt in their own architecture. This is clear in the decorations of the Church of Surb Astvatzatzin in Beşiktaş where the painted stucco ornament includes motifs

---

[1] **Elmon Hançer**, "New Typology in Nineteenth Century Istanbul Armenian Religious Architecture," p. 83.

[2] **Alyson Wharton**, "Identity and Style: Armenian-Ottoman Churches in the 19th Century," in *Sacred Precincts: The Religious Architecture of Non-Muslim Communities Across the Islamic World*, ed. **Mohammad Gharipour**, Leiden, Brill, 2014, p. 79.

[3] Ibid., p. 83.

from European repertoires such as crests, rosettes, garlands, flowers, wheat and sunrays (Picture 2). This aspect was also present in the other examples of the *Tanzimat* period architecture and, in the case of Armenian religious architecture, resulted in the absence of medieval models such as the typical centrally-planned structure with a conical dome.[1]

Furthermore, in the second half of the nineteenth century, the ringing of bells was permitted and, from this moment onwards, several Armenian churches started to introduce single or double bell towers. Among the churches of Constantinople, bell towers appear to be quite common and include different designs. There are examples of single baldaquin-formed bell towers[2] at the church entrances such as the Üsküdar Surb Khach' church and the Patriarchal church of Surb Astvatsatsin in Kumkapı (Picture 4, 5), and double bell towers such as Surb Karapet in Üsküdar (Picture 6).

In the provinces as well we can see the presence of some typical architectural features of the nineteenth century. For instance, the two Armenian churches in Kayseri (Surb Grigor Lusavorich' and Surb Astvatzatzin) include a dome which is more influenced by the local post-Byzantine Greek forms than the typical Armenian medieval ones, such as the conical dome (Picture 7, 8).

3. From 1915 to nowadays

The third part analyzes the events after 1915, when the genocide brutally marked the end of the Armenian presence and the destruction of the Armenian cultural heritage, with the only example of Surb Lusavorich' church built in the 1960s in the district of Galata. The church was constructed on one-third of the earlier church of Surb Lusavorich' (expropriated during the road construction works in 1958) built in 1431 on the site of Surb Sargis, Constantinople's oldest Armenian church. After the expropriation in the 1950s, in 1965 the architect Bedros Zobian built the new church on one-third of the original area following, at least externally, the model of medieval Armenian churches.[3] The choice of building a new church that follows the medieval model might be interpreted as an attempt to recreate a building

---

[1] **Alyson Wharton**, "Identity and Style", p. 80.

[2] **Elmon Hançer**, "New Typology in Nineteenth Century Istanbul Armenian Religious Architecture," p. 83.

[3] **Lora Baytar**, "A Structure by a Contemporary Armenian Architect that connects Westernizing Istanbul to the Middle Ages", p. 107.

with the important traditions of the golden age of Armenian architecture (Picture 9).

In this last phase, we see only a few examples of restorations for preservation reasons such as Surb Khach' on the Aght'amar island in Van and Surb Kirakos in Diyarbakır. The restoration of the tenth century church on Aght'amar island began in May 2005 and it was reopened in March 2007.[1] The restoration of the church in Diyarbakir was completed in November 2011.[2]

The rest of the churches and monasteries (with the exception of the churches in Istanbul) were destroyed, left in disrepair or reused for different purposes. The reuse of churches is a very common practice and can contribute to the deterioration of the buildings, especially when they are reused in private contexts as barns, storages or houses. At least, their conversion into mosques permits the preservation of the exterior structure and prevents the destruction or deterioration caused by the neglect of trespassers.

4. ***Houshamadyan*s and visual material**

Today, the Armenian religious architecture appears transformed, reused for different purposes or destroyed. However, memories linked to these buildings as important landmarks of Armenian villages are uncovered in different ways. Particularly relevant for this kind of research is the documentation found in the *houshamadyan*s (Book of memories) and postcards.

The literary genre *houshamadyan* appeared in the 1920s in various communities of the Armenian Diaspora. The authors attempted to restore the Armenian past of their native community. Vahe Tashjian, director and chief editor of Houshamadyan.org, a project aimed to reconstruct Ottoman Armenian town and village life, described the *houshamadyan* genre as "the written word that had become a medium towards reconstructing the past, of times irretrievably lost. These authors felt the need to immortalize the legacy of the past, the village of their origins for the coming generations."[3]

In this written material, religious architecture has an important place, especially in the descriptions of the villages that always include the number

---

[1] https://www.virtualani.org/aghtamar-reopening/index.htm

[2] http://www.agos.com.tr/tr/yazi/19181/diyarbakir-kifliseleri-hala-ibadete-kapali

[3] http://www.houshamadyan.org/mapottomanempire/vilayetdiyarbekir/palu/miscellaneous-scholarly-articles.html

of churches, their names and, in some cases, their locations on a map. This source of information is particularly important to trace the buildings that are lost today. For instance, in the case of Izmir where today there are no surviving Armenian churches, it is possible to identify the names of the buildings and their location on the map of the old Armenian quarter.[1] Some *houshamadyan*s also include photographs of Armenian villages, depicting the local churches and monasteries, which is extremely important as the majority of the depicted buildings do not exist anymore.[2] The *houshamadyan* of the village of Tomarza in the vicinity of Kayseri includes photographs of the monastery of Surb Astvatzatzin that was completely destroyed, thus this visual material is the only representation left of the original structure of the building.[3] These are only a few examples of the great number of *houshamadyan* books that are available in different institutions. As mentioned above, this literary genre appeared after the Armenian genocide and is still present today.

Another important visual resource with regard to the Armenian religious architecture of the Ottoman Empire are postcards, better known in the Ottoman context by the French term *carte postale*, which became particularly popular at the end of the nineteenth century, circulating within and outside the Empire. The Orlando Carlo Calumeno collection in Istanbul is the largest collection of Ottoman *cartes postales* among which there are numerous postcards of Armenian villages with their churches. The Armenian Genocide Museum-Institute of Yerevan has recently begun to create a collection of postcards from the Ottoman period, including several representations of religious buildings. This visual material is particularly important for Armenian religious architecture because it is often the only visual representation we have of the buildings. Together with the written descriptions from *houshamadyan* books, photographs and postcards are fundamental documents for the study of this architecture as the majority of the buildings were destroyed, transformed and neutralized.

The final aim of this research is to include religious architecture in

---

[1] *Մեր Զմիւռնիան եւ շրջակայ քաղաքները* [*Our Smyrna/Izmir and its Surrounding Cities*], New York, published by the Smyrna-Armenian community, 1961, p. 2.

[2] For a exhaustive list of Houshamadyan books: http://www.houshamadyan.org/themes/bibliography.html

[3] **Toros M. Mataghjian** and **Hrand Gangruny**, *Յուշամատեան Թոմարզայի* (*Memory Book of Tomarza*), Beirut, G. Doniguian Press, 1959, p. 86.

the history of Armenian architecture in a broader sense, considering these examples as important forms of expression of the Armenians in the Ottoman Empire. This study also suggests the inclusion of this heritage in the cultural heritage of Turkey for possible conservation projects, as the Armenian architecture is still in danger today and many examples are destined to disappear.

ՖՐԱՆՉԵՍԿԱ ՊԵՆՈՆԻ
ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԵԿԵՂԵՑԱԿԱՆ ՃԱՐՏԱՐԱՊԵՏՈՒԹՅՈՒՆԸ ՕՍՄԱՆՅԱՆ ԿԱՅՍՐՈՒԹՅՈՒՆՈՒՄ

Բանալի բառեր՝ *հայկական ճարտարապետություն, եկեղեցիներ, Օսմանյան կայսրություն, վերականգնում, վերակառուցում, Թանզիմաթի բարեփոխումներ, հուշամատյան, բացիկներ։*

Հոդվածիս նպատակն է ներկայացնել իմ դոկտորական ուսումնասիրությունը՝ նվիրված Օսմանյան կայսրությունում հայկական եկեղեցական ճարտարապետությանը։ Ուսումնասիրությունը կազմված է երեք մասից։ Առաջին մասը վերլուծում է 15-րդ և 18-րդ դարերի միջև ընկած ժամանակահատվածը, որին բնորոշ են գոյություն ունեցող եկեղեցիների և վանքերի վերակառուցման և վերանորոգման աշխատանքները։ Ուսումնասիրության երկրորդ մասը կենտրոնանում է 19-րդ դարի՝ Թանզիմաթի (1839) բարեփոխումների ընթացքում և դրանից հետո կառուցված ճարտարապետական նմուշների վրա։ Դա մի ժամանակաշրջան էր, երբ Օսմանյան կայսրության կրոնական փոքրամասնությունները իրավունք ձեռք բերեցին կառուցելու պաշտամունքի նոր շինություններ։ Այս նոր համատեքստում Օսմանյան հայերը նշանակալի դեր են խաղացել և բազմաթիվ եկեղեցիներ են կառուցել կայսրության տարբեր շրջաններում։ Պետք է նկատել, որ նոր եկեղեցիները, որոնք կրում էին ճարտարապետական տարբեր ավանդույթների ազդեցություններ, զգալիորեն տարբերվում էին միջնադարյան հայկական եկեղեցիներից։

Ուսումնասիրության վերջին մասում քննարկվում է 1915 թվականից հետո տեղի ունեցածը, երբ ցեղասպանության հետևանքով վերջ դրվեց հայերի ներկայությանը իրենց պատմական հայրենիքում և վերացավ հայկական մշակութային ժառանգության զգալի մասը։ Դրանից հետո միայն մեկ եկեղեցի կառուցվեց Ստամբուլում 1960-ականներին։

Վերջին տարիներին պահպանության նպատակով վերակառուցման միայն մի քանի օրինակ է եղել։ Ստամբուլի եկեղեցիներից բացի, հայկական եկեղեցական ճարտարապետությունն այսօր ներկայանում է հիմնականում վերափոխված, այլ նպատակներով օգտագործվող կամ ավերված շինությունների տեսքով։ Մեր

աշխատությունը նաև փորձում է ընդգծել այդ անտեսված ճարտարապետության կարևորությունը՝ որպես Անատոլիայում հայերի ներկայությունը վկայող հազվագյուտ ֆիզիկական հետքերից մեկը։

ФРАНЧЕСКА ПЕНОНИ
АРМЯНСКАЯ ЦЕРКОВНАЯ АРХИТЕКТУРА В ОСМАНСКОЙ ИМПЕРИИ

Ключевые слова: Армянская архитектура, церкви, Османская империя, реставрация, реконструкция, реформа Танзимата, памятные записи, открытки.

Цель данной статьи – представить мое докторское исследование по армянской церковной архитектуре в Османской империи. Исследование состоит из трех частей. В первой части анализируется период между 15-м и 18-м веками, который характеризуется реконструкцией и обновлением существующих церквей и монастырей.

Вторая часть посвящена архитектурным проектам 19 века, в период реформы Танзимата (1839 г.) и после. Это было время, когда религиозные меньшинства в Османской империи получили право строить новые культовые здания. В этом новом контексте османские армяне сыграли важную роль и построили многочисленные церкви в разных частях империи. Надо отметить, что новые церкви, подвергшиеся влиянию различных архитектурных традиций, значительно отличались от средневековых армянских церквей.

В последней части исследования рассматриваются события, произошедшие после 1915 года, когда был положен конец присутствию армянского народа на своей исторической родине и была уничтожена большая часть армянского культурного наследия. Только одна церковь была построена в Стамбуле в 1960-х годах.

В последние годы отмечено всего несколько примеров реконструкции. Помимо церквей Стамбула, армянская церковная архитектура сегодня представлена в основном трансформированными или разрушенными зданиями.

В статье также подчеркиваем важность этой забытой архитектуры, как одного из редких физических следов присутствия армян в Анатолии.

Picture 1

Picture 2

Picture 3

Picture 4

Picture 5

Picture 6

Picture 7

Picture 8

Picture 9

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

ՀԱՍՄԻԿ ԱՄԻՐՋԱՆՅԱՆ
Հովսեփ արքեպիսկոպոս Արղությանի անտիպ նամակները որպես ռուսահայ գաղթօջախի պատմության սկզբնաղբյուր (XVIII դ. վերջ)..........5

ԷԼՅԱ ՍԱՐԻԲԵԿՅԱՆ
«Ո՞վ է դա»-ի մեկնությունները հայ մատենագրության մեջ (համեմատական վերլուծություն)..........18

ՎԵՐԱ ՍԱՀԱԿՅԱՆ
«Թեշքիլաթ-ը Մախսուսա» կազմակերպությունը Գրիգոր Կերկերյանի եւ Ֆիլիպ Ստոդդարդի ուսումնասիրություններում..........28

ԱՆՈՒՇ ՍԱՐԳՍՅԱՆ
Հովհաննես գրչի «Երկնային Երուսաղեմ» մանրանկարը (Cheaster Beatty գրադարանի թիվ 551 ձեռագիր)..........38

ՍԱՐԳԻՍ ԲԱՂԴԱՐՅԱՆ
Կրթություն և հաջողություն. Նոր Ջուղայի Ս. Ամենափրկիչ վանքի դպրոցը..........51

ԳԱՐԻԿ ՄԿՐՏՉՅԱՆ
Բայական համակարգի ընդհանրությունները և տարբերությունները միջին հայերենում և Մշո բարբառում..........65

ԳՈՀԱՐ ՉԱՏՅԱՆ
ԺԱ.-ԺԲ. դարերի չափածո հիշատակարանների գեղարվեստական առանձնահատկությունները..........82

ԳԱՌՆԻԿ ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆՅԱՆ
Հովհաննես Բոնա կարդինալին վերագրված «Կերակուր քահանայից» երկի հայերեն թարգմանությունը և Հովհաննես քհն. Միրզայան Վանանդեցու խմբագրությունը..........96

ԶՈՀՐԱԲ ԳԵՎՈՐԳՅԱՆ
Կիլիկիայի հայկական պետությունում հանգրվանած արևմտաեվրոպացի վաճառականական բնակչության սոցիալական կազմը..........................**107**

ԽԱՉԻԿ ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆՅԱՆ
Դեղ արմատով բաղադրված անձնանունները վիմագրերում և ձեռագրերի հիշատակարաններում..........................**115**

ԱՐՈՒՍՅԱԿ ԹԱՄՐԱԶՅԱՆ
Ներսես Լամբրոնացու «Մեկնութիւն սաղմոսաց» երկի պատկերային-խորհրդաբանական համակարգը..........................**134**

ՄԱՐԻՆԵ ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆՅԱՆ
Գիտակրթական կյանքն Արցախում XVII դ. երկրորդ կեսին և XVIII դ. սկզբին..........................**185**

ՆԻԿԱԴԻՄ ՔԱՀԱՆԱ ՅՈՒԽԱՆԱԵՎ
Արևելքի ասորական կամ այսպես կոչված «նեստորական» եկեղեցու քրիստոսաբանությունը..........................**197**

ՍԱՌԱ ՍՔԱՐՊԵԼԼԻՆԻ
Կեղծ-Մարկելլոսի Պետրոսի և Պողոսի գործերի հայերեն թարգմանությունը. բանասիրական նոր հեռանկարներ..........................**207**

ՎԱՐԴԻԹԵՐ ԳՐԻԳՈՐՅԱՆ
Հայ առաքելական եկեղեցու Վրաստանի և Իմերեթի թեմի գործակալությունների կառավարումը XIX դարի 30-ական թվականներին - XX դարի սկզբին..........................**222**

ՎԱՀԵ ԱՎԵՏԻՍՅԱՆ
Անտիոքի ուղղափառ եկեղեցու շահերի պաշտպանությունը բյուզանդիայի կողմից խաչակրաց դարաշրջանում..........................**231**

ՎԱՀԵ ԹՈՐՈՍՅԱՆ
Գրիգոր Բ. Վկայասերը Հռոմո՞ւմ. Բյուզանդական կայսրության նվաճողական քաղաքականությունը և հայոց կաթողիկոսությունը (1045–1066)..........................**240**

ՆԱՐԻՆԵ ՎԱՐԴԱՆՅԱՆ
ՄՄ 3919 ձեռագրի գրչության վայրի ու թվականի հարցի շուրջ................***291***

ՕՎՍԱՆՆԱ ԽԱՉԱՏՐՅԱՆ
Գրառաջքի՝ գրական տեսակի ժանրային առանձնահատկությունները.......***306***

ԱՐՍԵՆ ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆՅԱՆ
Հալիձորի Հարանց կամ
Տաթևի նախկին Մեծ անապատը՝ գրչության կենտրոն...............................***316***

ՍԵԴԱ ՄԱՆՈՒԿՅԱՆ
«Փորձությունը ջրով» տեսարանի քննությունը հայկական և
կապադովկյան օրինակներով...***343***

ՕՎՍԱՆՆԱ ՔԵՇԻՇՅԱՆ
Հովհաննես Արքաեղբոր դպրոցում ձևավորված աստվածաշնչյան
ձեռագրերի նկարազարդման համակարգը և
գեղարվեստական առանձնահատկությունները...***357***

ПОЛИНА СИМАКИНА
Исследование армянской филиграни XIX века................................***379***

FRANCESCA PENONI
The Armenian Religious Architecture in the Ottoman Empire............***395***

ԵՐԻՏԱՍԱՐԴԱԿԱՆ 3-ՐԴ ԳԻՏԱԺՈՂՈՎԻ ԶԵԿՈՒՑՈՒՄՆԵՐ

(Երևան, 2017 թ., նոյեմբերի 28-30)

PAPERS OF THE III YOUTH CONFERENCE

(Yerevan, 2017, November 28-30)

ДОКЛАДЫ III МОЛОДЕЖНОЙ НАУЧНОЙ КОНФЕРЕНЦИИ

(Ереван, 2017 г., 28-30 ноября)

Հրատարակչության տնօրեն՝ **Արմինե Քոչարյան**
Պատասխանատու խմբագիր՝ բ. գ. թ. **Խաչիկ Հարությունյան**
Հրատ. խմբագիր՝ **Արմեն Ավանեսյան**

Տպագրությունը՝ օֆսեթ
Թուղթը՝ օֆսեթ
Չափսը՝ 60x84 1/16
Ծավալը՝ 25,75 տպ. մամուլ
Տպաքանակը՝ 100

ИЗДАТЕЛЬСТВО АРМАВ

Ք. Երևան, Շիրազի 24 շ. 48 բն
հեռ.՝ +374-10347335, +374-95573130
Էլ փոստ՝ armav-hrat@mail.ru

Г. Ереван, ул. Шираза 24д. 48 кв
тел: +374-10347335, +374-95573130
Email: armav-hrat@mail.ru