

ԲԱՆԲԵՐ ՄԱՏԵՆԱԴԱՐԱՆԻ

ISSN 1829-054X



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

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



MATENADARAN
MESROP MASHTOTS INSTITUTE OF ANCIENT MANUSCRIPTS

BULLETIN OF MATENADARAN
34

Yerevan – 2022

МАТЕНАДАРАН
ИНСТИТУТ ДРЕВНИХ РУКОПИСЕЙ ИМЕНИ МЕСРОПА МАШТОЦА

ВЕСТНИК МАТЕНАДАРАНА
34

Ереван – 2022

ՄԱՏԵՆԱԴԱՐԱՆ
ՄԵՍՐՈՊ ՄԱՇՏՈՑԻ ԱՆՎԱՆ ՀԻՆ ՁԵՌԱԳՐԵՐԻ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ

**ԲԱՆԲԵՐ
ՄԱՏԵՆԱԴԱՐԱՆԻ**

34

*Տպագրվում է Մեսրոպ Մաշտոցի անվան
Մատենադարանի գիտական խորհրդի որոշմամբ*

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

*«Բանբեր Մատենադարանի» 34, Մեսրոպ Մաշտոցի անվան հին ձեռագրերի
ին-տ. Երևան, 2022: 448 էջ (ներդիր 8 էջ):*

*«Բանբեր Մատենադարանի» հանդեսի սույն համարում ընդգրկված են
պատմությունը, բանասիրությունը, արվեստին նվիրված հոդվածներ և այլ նյութեր:*

ՊԱՏՄՈՒԹՈՒՆ

HISTORY

ИСТОРИЯ

ԱԶԱՏ ԲՈՉՈՅԱՆ*

DOI:10.57155/VOLM4405

ԱՆՏԻՈՔԻ ԳԵՐԸ ԼԵՎՈՆ ՄԵԾԱԳՈՐԾԻ ՔԱՂԱՔԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՄԵՉ՝

Բանալի բառեր՝ Կիլիկիայի հայկական թագավորություն, արքա Լևոն Ա, Անտիոք, խաչակրաց ռազմարշավներ, Անտիոքի պատրիարքություն, եկեղեցական փոխհարաբերություններ, Ներսես Լամբրոնացի, Հայոց եկեղեցի:

Մուտք. Կիլիկիայում և Հյուսիսային Ասորիքում տեղի ունեցող հիմնական քաղաքական իրադարձությունները ժԲ դարի 70-90-ական թթ. Մլեն՝ Ռուբինյանի² սպանությունից (1175) հետո Կիլիկյան Հայաստանի քաղաքական էլիտան ընտրեց թագավորական իշխանությունը վերականգնելու ճանապարհը: Այդ գործընթացն ընդհատվել էր 1137 թ.: Հովհաննես Բ Կոմնենոս բյուզանդական կայսեր կողմից Լևոն Ա իշխանի գերեվարումից հետո³: Ստեփաննոս Ռուբինյանի

* ՀՀ ԳԱԱ արևելագիտության ինստիտուտ, պ.գ.դ., bznazt@gmail.com: Հոդվածը ներկայացնելու օրը՝ հոկտեմբերի 14, 2022, գրախոսելու օրը՝ նոյեմբերի 3, 2022:

1 Շնորհակալությունս եմ հայտնում Գոհար Մուրադյանին, Վահե Թորոսյանին և Գագիկ Գանիբեյանին՝ կատարած դիտողությունների համար:

2 Նրա գործունեության մասին վերջին հրատարակումները տես Գ. Գ. Գանիբեյան, «Մլեն իշխանի գործունեությունը ժԲ-ԺԵ դարերի արաբ պատմագիրների գնահատմամբ», Հայաստանը և արաբական աշխարհը. Պատմություն և արդի խնդիրներ. Արամ Տեր-Ղևոնդյանի 85-ամյակին նվիրված միջազգային գիտաժողովի նյութերի ժողովածու (Երիտասարդական միջազգային գիտաժողովի զեկուցումների ժողովածու), Երևան, Պատմության ինստիտուտ, 2014, էջ 75-91 (այսուհետ՝ Գանիբեյան 2014), Ա. Հովհաննիսյան, Մլեն Ռուբինյան. Իշխանապետ Կիլիկիո Հայոց, Երևան, ԵՊՀ հրատարակչություն, 2022:

3 Հր. Բարթիկյան, «Միջալե Իտալիկոսի «Ներբոյանը» և Կիլիկիայի Հայոց առաջին թագավորի խնդիրը», ՊԲՀ, 1984, 4, էջ 216-220 [վերահրատ. Հր. Բարթիկյան, Հայ-բյուզանդական հետազոտություններ, հ. Առաջին. Հայերեն հոդվածներ, Երևան, 2002, էջ 519-532 (Աճեմյան մատենաշար, Գ/1)] (այսուհետ՝ Բարթիկյան 1984), հմմտ. Ա. Բոզոյան, Բյուզանդիայի արևելյան քաղաքականությունը և Կիլիկյան Հայաստանը ժԲ դարի 30-70-ական թթ., Երևան, 1988, էջ 97-125 (այսուհետ՝ Բոզոյան 1988):

ավագ որդի Ռուբենը 1175 թ. Մլեհի մահից հետո, իշխանության ղեկի մոտ հայտնվեց «Հայոց իշխանների» կամ «Հայոց գործի» միահամուռ հավանության մեջ, քանի որ ընտրությունը լիովին համապատասխանում էր գահաժառանգության կիրիկյան ավադույթին⁴:

Միրիոկեֆալոնի ճակատամարտից (1176 թ.) հետո Ռուբինյան իշխանապետությունը վերջնականապես թոթափեց ստորակայական կախումը Բյուզանդական կայսրությունից և Ռուբեն Գ-ը լիովին նվիրվեց Մլեհի նվաճումների ամրապնդման ու երկրի բարգավաճման գործին: Ռուբենը փորձեց իր իշխանությունը տարածել նաև Բյուզանդիային մինչ այդ հավատարիմ Լամբրոնի Օշինյանների տարածքների վրա: Քանի որ մինչև 1176 թ. Ռուբինյան իշխանապետության էլիտան, ինչպես նաև Հեթումյան իշխանությունը, դիտվում էին բյուզանդական կայսրության ստորակայներ, նրանց ներկայացուցիչներն իրենց առջև նպատակ էին դրել ճանաչելի դառնալ Բյուզանդիայի կողմից⁵, քանի որ ողջ տարածաշրջանի բոլոր քրիստոնյա քաղաքական միավորները, ներառյալ խաչակրաց իշխանությունները՝ *de jure* դիտվում էին կայսրության ստորակայներ⁶: Միևնույն ժամանակ, ըստ Տրեգերական եկեղեցու պատմական ավանդության՝ Կիրիկիայի և Հյուսիսային Ասորիքի եկեղեցական նվիրապետության համակարգը ղեկավարում էր բյուզանդական դավանական կողմնորոշում ունեցող Անտիոքի պատրիարքը⁷: Ի սկզբանե, Անտիոքի պատրիարքության նկատմամբ հավակնություններ ունեւր նաև հակոբեկ ասորական եկեղեցին, որն առանձնացել էր 540-ական թվականներից⁸: Առաջին խաչակրաց ռազմարշավից հետո խաչակիրները, ի հակադրություն բյուզանդացիների, նվիրապետական այդ աթոռին նստեցնում էին լատին պատրիարք⁹: Այդ իսկ պատճառով, քաղաքական խնդիրների լուծումը քաղաքական գործիչներին երկու ճանապարհ էր մատնանշում: Նրանք քաջ գիտակցում էին, որ տարածաշրջանին տիրելը ոչ միայն քաղաքական խնդիր է, այլ նաև եկեղեցական: Քաղաքական տեսանկյունից Կիրիկիայի իշխանները փորձում էին շահել թե՛ արևմտագերմանական, և թե՛ Բյուզանդական կայսրությունների վտահունչությունը, իսկ պետական լծակներով

4 **Լ. Տեր-Պետրոսյան**, *Խաչակիրները եւ հայերը*, հ. Բ., Պատմա-ֆաղաֆագիտական հետազոտություն, Երևան 2007, էջ 153 [Հայկական մատենաշար Գալուստ Կիլպէնկեան հիմնարկութեան] (այսուհետ՝ **Տեր-Պետրոսյան** 2007):

5 **Բողոյան** 1988, էջ 164-196:

6 **R.-J. Lillie**, *Byzantium and the Crusader States 1096-1204*, Translated by **J. C. Morris** and **J. E. Ridings**, Oxford, Clarendon Press, 1993, p. 23-28 և այլուր (այսուհետ՝ **Lillie** 1993):

7 **K.-P. Todt** und **B. A. Vest**, *Syria (Syria Prōtē, Syria Deutera, Syria Euphratēsia)*, Wien 2014 (Tabula Imperii Byzantini, Bd. 15, Teilband 1-2), S. 309-323, 330-340, 350-356, 362-372 (այսուհետ՝ **TIB** 15):

8 Նույն տեղում, էջ 323-330, 340-348, 356-360, 384-390:

9 Նույն տեղում, էջ 374-383:

Հայոց եկեղեցին փորձում էր Հռոմի պապության, Կ. Պոլսի պատրիարքության և հակոբեիկ-ասորական եկեղեցիների առջև ընդգծել սեփական նվիրապետական համակարգի ինքնավարությունն ու ինքնագլխությունը (ավտոկեֆալիա)¹⁰: Խնդիրն իրականացնելու համար կաթողիկոսարանը համագործակցում էր թե՛ Հեթումյան, և թե՛ Ռուբինյան իշխանությունների հետ:

Խաչակրաց առաջին ռազմարշավներից հետո էլ Կիլիկիայի դաշտային հատվածների վրա հաճախ փորձում էր իր ազդեցությունը տարածել Անտիոքի դքսությունը¹¹: Հալեպի աթաբեկ Նուր ադ-Դինի վաստահությունը վայելող Մլեհ Ռուբինյանի սպանությունից հետո Կիլիկիայի իշխաններն օգնության համար դիմեցին Անտիոքի պրինց Բոհեմունդ Գ-ին, որն էլ 1185 թ. Անտիոքում ձերբակալեց Ռուբեն Գ-ին և փորձեց բռնազավթել Կիլիկիայի իշխանապետության տարածքը¹²: Միայն խնամակալ հռչակված Լևոն Բ իշխանի համառ դիմադրության շնորհիվ Բոհեմունդ Գ-ը ստիպված եղավ նահանջել: Այնուամենայնիվ, Ռուբենի ազատագրության դիմաց պատանդ հանձնվեցին նրա մայրն ու մի քանի ազգականներ, վճարվեց բավական մեծ փրկագին Ռուբեն Գ-ին վերադարձնելու համար, և Անտիոքի լատին իշխանությունը զիջվեցին Սարվանդիքար, Թիլ և Ճկեր բերդերը¹³: Ըստ Լ. Տեր-Պետրոսյանի՝ Ռուբենը նաև ստորակայի երդում պետք է տված լիներ Բոհեմունդ Գ-ին: Ռուբենի իշխանությունը 1185/7թթ. ժառանգած Լևոն Բ իշխանը Անտիոքյան դիկտատից ազատագրվելու քաղաքական ուղեգիծ ընտրեց: Կիլիկիայի անկախությունն ապահովելու ճանապարհին նա փորձեց իրականացնել բազմակողմանի արտաքին քաղաքականություն: Այդ նպատակին հասնելու համար նա փոխհարաբերությունները նոր մակարդակի վրա դրեց Բյուզանդական կայսրության, Հռոմի պապության, Գերմանական սրբազան կայսրության, Իկոնիայի և Ալյուբյան սուլթանությունների և խաչակրաց պետությունների հետ:

ԺՖ դարի 70-80-ական թթ. Սալահ ալ-Դինը ձեռնարկեց Հյուսիսային Ասորիքի Եդեսիա, Ռաքա, Նիսիպ, Սրուճ, Հարիմ, Մմբեջ (Հիերապոլիս) և այլ բնակավայրերի նվաճումը, առաջ ընկնելով Հալեպի տեր Զենգյաններից և վերջիններիս դարձնելով իր ստորական¹⁴: Քիչ ժամանակ անց, Անտիոքի իշխանության

¹⁰ Բոզոյան 1988, էջ 196-228:

¹¹ ԺՖ դարում Կիլիկիայի հանդեպ Անտիոքի լատին դիսուբյան վարած փառապաշտության մասին տե՛ս Բոզոյան 1988, էջ 71-76, 79-89:

¹² Տեր-Պետրոսյան 2007, էջ 158-159:

¹³ Սկզբնաղբյուրների վկայությունները ի մի են բերված այստեղ՝ Տեր-Պետրոսյան 2007, էջ 160:

¹⁴ Cl. Cahen, *La Syrie du Nord à l' époque des croisades et la principauté franque d' Antioche*, Paris, 1940, p. 415-420 (այստե՛ս՝ Cahen 1940), հմմտ. Վ. Տեր-Ղևոնդյան, *Կիլիկյան Հայաստանը և Ալյուբյան պետությունները (1171-1260)*, Երևան, 2017, էջ 62-65 (այստե՛ս՝ Տեր-Ղևոնդյան 2017), հմմտ. նաև TIB 15, p. 262- 263:

և մյուս խաչակրաց պետությունների ներսում տեղի ունեցան որոշակի իրադարձություններ և արտաքին քաղաքական տեղաշարժեր: 1187 թ. հուլիսի սկզբին Բոհեմունդ Գ-ը Երուսաղեմի թագավոր Գվիդոյի հետ, Հատտինի մոտ պարտվեց Սալահ ալ-Դինին, որից քիչ անց՝ 1187 թ. հոկտեմբերի 2-ին, Երուսաղեմը հանձնվեց, իսկ քրիստոնյա բնակչության մի մասը գաղթեց Անտիոքի իշխանության տարածք: Ռայմոնդ Գ-ի մահով 1187 թ. վերջին հանգամ նաև Տրիպոլիի Տրուսյան հարստությունը, իսկ այդ իշխանության կառավարումն անցավ Բոհեմունդ Գ-ի որդի Բոհեմունդին (1187-1233): 1188 թ. գարնանը և ամռանը Սալահ ալ-Դինը պատերազմ սկսեց Տրիպոլիի, Սուետիայի իշխանությունների դեմ, որոնց օգնության ձեռք մեկնեց Սիցիլիայի թագավորության նավատորմը, չնայած դրան Սալահ ալ-Դինը կարողացավ տեր դառնալ Ջաբալային, Լաոդիկիային, Քալաթ ալ-Այդուհին (Իդու), ալ-Ջամահիրիյունին, Սահյունին և Բալատունուսին: 1188 թ. նա տեր դարձավ նաև Բակա և աշ-Շուդր (Շուդր վա-Բակաս ?) ամրոցներին, որոնք գտնվում էին Օրենտեսի ափին, Ամանոսյան լեռների հարավում: 1188 թ. սեպտեմբերին Սալահ ալ-Դինին հանձնվեցին նաև Տաճարականների ամրոցներ Տրապեզակը (Դարպասակ), Պաղրաս (Բագրասը) և այլ ամրություններ¹⁵:

Երուսաղեմի անկումից (1187) հետո, Գրիգոր Ը պապը եվրոպայի ազնվականությանը կոչ արեց հանդես գալ Երրորդ խաչակրաց ռազմարշավով: Եթե Անգլիայի և Ֆրանսիայի թագավորությունները Ռիչարդ Առյուծասարտի ղեկավարությամբ նախընտրեցին դեպի Երուսաղեմ ծովային ճանապարհը, ապա Ֆրիդրիխ Ա Բարբարոսա (Շրկամորուս) գերմանական կայսրը (1152-1190) ընտրեց ցամաքային ուղին՝ Սալահ ալ-Դինի դեմ դաշնակից ունենալով Անտիոքի Բոհեմունդ Գ իշխանին, ինչպես նաև Կիլիկիայի Լևոն Բ Ռուբինյանին: Ֆրիդրիխ Ա-ի մահից հետո գերմանական զորքերի հրամանատարությունն անցավ նրա որդի Ֆրիդրիխ Շվաբցուն, որը Կիլիկիայով մտավ Անտիոք: Այստեղ նա թողեց 300 բերդակալ ասպետ և օժվեց՝ վերանվանվելով իբրև Հենրիխ Զ թագավոր (1169/1190-1197, իսկ 1191 թ.՝ կայսր), վասալական երգում վերցրեց Անտիոքի իշխանից, որը մինչ այդ Բյուզանդական կայսրության ստորական էր դիտվում: Խաչակրաց բանակը օգոստոսի 28-ին շարժվեց Տրիպոլիս, Բեյրութի մոտ հանդիպելով Սալահ ալ-Դինի զարմիկ ալ-Մուզաֆար Թակի ադ-Դին Ումարին (1186-1191), իսկ 1191 թ. մայիսին Անգլիայի թագավոր Ռիչարդ Առյուծասարտը (1189-1199) գրավեց Կիպրոսը, որն էլ հաջորդ տարի անցավ Երուսաղեմի նախկին թագավոր Գվիդո Լուսինյանի իշխանության տակ: Այդ քաղաքականության պտուղները երևացին Այյուբյան սուլթան Սալահ ալ-Դինի մահից անմիջապես հետո¹⁶:

¹⁵ Այս շրջանի փաղափակա միապետությունների մասին տե՛ս Cahen 1940, p. 420-434, հմմտ. TIB 15, S. 265-268:

¹⁶ TIB 15, S. 265-269:

Այդ նույն ժամանակ Անտիոքի իշխան Բոհեմունդ Գ-ը (1164-1201) բռնություններ էր գործում Անտիոքի լատին հոգևորականության նկատմամբ: Այդ իսկ պատճառով էմերի անունով լատին պատրիարքը (1140-1193)¹⁷ նզովեց Անտիոքի իշխանությունը և 1165 թ. հաստատվեց Կուրսարի ամրոցում¹⁸: Ենթադրվում է, որ Բոհեմունդ Գ-ն Անտիոք է հրավիրել բյուզանդական պատրիարքին, որը մինչ այդ և դրանից հետո՝ ժամանակ առ ժամանակ փախչելով լատին իշխանություններից, ապաստանում էր Կիլիկիայում կամ Կ. Պոլսում¹⁹: Կողմերին հաշտեցնելու համար Երուսաղեմի թագավորությունը բարձրաստիճան պատվիրակություն ուղարկեց Բոհեմունդ Գ-ի և պատրիարք Այմերիխի մոտ: Անտիոքի իշխանի կողմից եկեղեցու ունեցվածքի վերադարձով երկիրը դուրս բերվեց պատրիարքական նզովքի տակից, սակայն Բոհեմունդ Գ-ը մնաց նզովված²⁰:

1194 թ. Կիպրոսի Գվիդո Լուսինյանին հաջորդեց իր եղբայր Ամալրիխ Ա-ը (1194-1205), 1197 թ. Հենրիխ Զ-ից ստանալով թագավորի տիտղոս: Կիպրոսի կորստով Բյուզանդիան կորցրեց Հյուսիսային Ասորիքում իր քաղաքական գերագահությունը հաստատելու վերջին հնարավորությունը, թեպետ 1198 թ. Ալեքս Գ Անգելոսի կողմից Վենետիկին տրված խրիստոբուլում (արտոնագիր)²¹ փորձում է օգտագործել կղզու նկատմամբ սեփական հավակնությունները: Ա. Երկրից հեռանալուց առաջ՝ 1191 թ. հուլիսի 31-ին, Ֆրանսիայի թագավոր Ֆի-

17 Այս պատրիարքի մասին 1181 թ. գրված մի հիշատակարանի մասին մասին տե՛ս Michael E. Stone, "A Notice about Patriarch Aimery of Antioch in an Armenian Colophon of 1181," ed. Benjamin Kedar and Johnathan S.C. Riley-Smith with Helen J. Nicolson and Michael Evans, *Crusades*, Volume 3, 2004, London and New York: Routledge, 2004, p. 125-129:

18 TIB 15, p. 377-379.

19 Ուշագրավ է, որ Անտիոքի բյուզանդական պատրիարքը մի քանի անգամ հեռացվել է իր արքայից: Այդ են վկայում մի շարք պահպանված վավերագրեր: Օրինակ՝ Անտիոքի բյուզանդական պատրիարքը մի շարք փաստաթղթեր է ստորագրել Կ. Պոլսում 1174/5 և 1176 թթ., քանի որ այդ պահին պատրիարքն ապաստանել էր Կ. Պոլսում (տե՛ս Ա. Բոզոյան, *Հայ-բյուզանդական եկեղեցական բանակցությունների վավերագրերը (1165-1178 թթ.)*, Երևան, 1995, էջ 73, 82 (այսուհետ՝ **Բոզոյան 1995**)), հմմտ. նաև *Les registres des actes du patriarcat de Constantinople*, vol. I: *Les Actes des patriarches*, fasc II et III: *Les registres de 715 à 1206*, par Venance Grumel des Augustins de l' Assomption, deuxième édition revue et corrigée par Jean Darrouzès, Paris: Institut français d'études Byzantines, 1989, N. 1132, p. 559 [Le patriarcat Byzantin, Série I] (այսուհետ՝ **RAPC** vol. I, f. II et III): Վիլբրանդ Օրդենբուրգցիին տեղեկացնում է, որ 1212 թ. Աստվածաճայտնության տոնին Անտիոքի պատրիարքը եղել է Կիլիկիայի Սիսա ֆաղափում, տե՛ս P. Halfter, "Die Beschreibung des Armenischen Königreiches Kilikien durch den Hildeschmeier Domherren Wilbrand von Oldenburg", *Հայաստանը և Քրիստոնյա Արևելքը*, պատ. խմբ. Պ. Մուրադյան, Երևան, էջ 406 (այսուհետ՝ **Halfter 2000**):

20 Հմմտ. TIB 15, S. 378.

21 Բյուզանդական վավերագրի այդ տեսակի մասին տե՛ս *The Oxford Dictionary of Byzantium* (այսուհետ՝ **ODB**), Prepared at Dumbarton Oaks, A. Kazhdan (editor in chief), vol. 1, New York: Oxford University Press, 1991, s.v. "Chrysobull", p. 451-452:

լիպ Բ Օգոստոսը Բոհեմոնդ Գ-ի որդի Ռայմոնդին հանձնեց 100 ասպետ և 500 ավագ զինվոր (սերժանտ) իր տարածքները մահմեդականներից պաշտպանելու համար: Ռիչարդ Առյուծասիրտն էլ Անտիոքին տրամադրեց նմանատիպ զինվորական ջոկատ, ինչպես նաև հինգ մեծ նավ՝ լի ձիերով, զենքով և պարենով: Այդ ուժերով Բոհեմոնդ Գ-ը փորձեց վերադարձնել Ջաբալան և Լաոդիկեան, սակայն 1191 թ. հոկտեմբերին պարտություն կրեց: Քանի որ Սալահ ալ-Դինն էլ էր ուժասպառ եղել, 1192 թ. հոկտեմբերին կողմերի միջև զինադադար կնքվեց, որով Բոհեմոնդ Գ-ին անցան մի շարք բերքատու հողեր Անտիոքի լճի շրջակայքում, ինչպես նաև Արզագանը և հարակից տիրույթները՝ շուրջ 15 000 դինար արժեքով: Այս թվականին, արաբական սկզբնաղբյուրների պատմելով, Սալահ ալ-Դինի մի գորախումբ կարողացավ մտնել Կիլիկիա, սակայն այդ արշավանքը շարունակություն չունեցավ²²: 1193 թ. մարտի 3/4 -ին Սալահ ալ-Դինի մահից հետո, Հյուսիսային Ասորիքում իշխանությունն անցավ նրա երրորդ որդուն՝ ալ-Մալիք ալ-Ջահիր Ալյաս ալ-Դին Ազգիին (1186-1216)²³: Այս իրադարձություններից հետո, Անտիոքի լատին իշխանությունը բավական թուլացել էր:

Լևոն Ռուբինյանը և Անտիոքի իշխանապետությունը. Անտիոքի լատին իշխանապետությունը խաչակրաց պետական համակարգի ամենակենսունակ օղակներից էր, որը գոյատևեց մինչև մոնղոլական ռազմարշավները²⁴: Մինչ խաչակիրների կողմից քաղաքի գրավումը, այն բյուզանդական արևելքի կարևորագույն հոգևոր կենտրոններից էր, գլխավոր Տիեզերական պատրիարքներից մեկի նստավայրը: 1191 թ. Կիլիկիայի իշխան Լևոն Բ-ը գրավեց Սալահ ալ-Դինի լքած Պաղրաս ամրոցը, որը մինչ այդ պատկանել էր Անտիոքի իշխանապետությանը և գտնվել Տաճարականների տնօրինության տակ: 1193 թ. հոկտեմբերին, դեռևս Ռուբենի դուստր Ալիսի խնամակալի կարգավիճակով, Լևոն Բ Ռուբինյան իշխանը փորձեց ռևանշի հասնել Անտիոքի իշխանապետության նկատմամբ. Պաղրաս/Բագրաս/Փաստոնում խաբեություն գերեց Բոհեմոնդ Գ-ին²⁵: Անտիոքի դուքսը ստիպված էր ստորացուցիչ պայմանագիր կնքել Լևոն Բ իշխա-

²² S. J. Wilson, *The Latin Principality of Antioch and Its Relationships with the Kingdom of Cilicia, 1188-1268* (A thesis submitted in partial fulfilment of the requirements of Nottingham University for the Doctor of Philosophy), March 2016, p. 97 (այսուհետ՝ **Wilson** 2016):

²³ **TIB** 15, S. 265-270.

²⁴ Անտիոքի պատմության և մշակույթի մասին խաչակրաց դարաշրջանում տե՛ս **Wilson** 2016, p. 77-92, **Andrew D. Buck**, *The Principality of Antioch and its Frontiers in the Twelfth Century*, NY: The Boydell Press, 2017 (այսուհետ՝ **Buck** 2017); **Andrea U. De Giorgi** and **A. Asa Eger**, *Antioch. A History*, London and New York: Routledge, 2021, p. 348-405 (այսուհետ՝ **Giorgi & Eger** 2021):

²⁵ **Սմբատայ Սպարապետի Տարեգիրք**, Վենետիկ, Ս. Ղազար, 1956, էջ 206-207 (այսուհետ՝ **Սմբատ** 1956):

նի հետ, հրաժարվելով Հայոց իշխանի նկատմամբ գերագահությունից և Կիլիկիային սահմանամերձ մի շարք տարածքներից, միաժամանակ Բոհեմունդ Գ-ի ժառանգ Ռայմունդին (մահ. 1195 թ.²⁶) ամուսնացրին Ռուբենի դուստր Ալիսի հետ, որը մինչ այդ ամուսնացած էր եղել Գրիգոր Գ կաթողիկոսի ազգական Շահնշահի հետ: Այս ամուսնությունը հնարավորություն էր ստեղծում հետագայում միավորել Կիլիկիայի հայկական իշխանությունը Անտիոքի իշխանապետության հետ, քանի որ Ռայմունդի և Ալիսի արու զավակը, լինելով Անտիոքի գահի օրինական ժառանգորդը, հանգամանքների բերումով կարող էր ժառանգել նաև Կիլիկիայի գահը: Կիլիկիայի և Անտիոքի իշխանապետությունների միջև կնքված համաձայնությունն²⁷ ընդդիմացավ լատին պատրիարքը և Անտիոքի բնակչության հետ կոմունա ստեղծեց ընդդեմ հայկական բռնագրավման և թույլ չտվեց հայկական զորքի մուտքը քաղաք²⁸: Հենրիխ (Հեռին) Շամպայնցին (1192-1197) երուսաղեմի անթագ տիրակալը, 1194 թ. գարնանը այցելեց Կիլիկյան Հայաստան, ազատելու Բոհեմունդ Գ-ին: Վերջինս ստիպված էր հրաժարվել Կիլիկիայի նկատմամբ հավակնություններից²⁹: 1195 թվականից սկսած, շուրջ 25 տարի, Կիլիկիայի հայկական պետությունը երկարատև ու հյուժիչ պայքար ծավալեց Անտիոքի իշխանապետությանը (դքսությունը) տիրելու համար: 1198 թ. հունվարի 6-ին Լևոն Բ Ռուբինյան իշխանը պաշտոնապես թագադրվեց³⁰, վերանվանվելով Լևոն Ա արքա: Ալիսի և Ռայմունդի ամուսնությունից ծնված որդի Ռայմունդ-Ռուբենն էլ ըստ պայմանավորվածության պիտի ժառանգեր թե՛ Կիլիկիայի, թե՛ Անտիոքի գահը: Սակայն Բոհեմունդ Գ-ի մահից հետո (1201), անտիոքցիներն իրենց իշխան ճանաչեցին Տրիպոլիի իշխան Բոհեմունդին³¹: Տաճարականները թշնամացել էին Լևոն Ա-ի հետ, որովհետև չէին ստացել Պաղրաս ամրոցը, իսկ ս. Հովհաննեսի կարգի ասպետները նախընտրում էին Բոհեմունդ Գ-ին (1201-1233)³²: Լևոն Ա-ն, իր և Բոհեմունդ Գ-ի միջև կնքված ժառանգության մասին պայմանագիրն ուղարկում է Բոհեմունդ Գ-ին և Անտիոքի պատրիարք

²⁶ Մահվան թվականը ըստ TIB 15, p. 270:

²⁷ Կիլիկիայի հայոց իշխանության և Անտիոքի իշխանության միջև կնքված հաշտության այս պայմանագրի բնագիրը առկա աղբյուրների հիման վրա վերականգնելու փորձը տե՛ս Տեր-Պետրոսյան 2007, էջ 174-175, հմմտ. նաև Վահան Տեր-Ղևոնդյան, Վահե Թորոսյան, «Անտիոքի գահաժառանգության խնդիրն ըստ Լևոն Ա Մեծագործի և Հոռմի Իննոկենտիոս III պապի 1199 թ. նամակագրության», *ԲՄ*, 2019, հ. 28, էջ 340-352 (այսուհետ՝ Տեր-Ղևոնդյան, Թորոսյան 2019):

²⁸ Տեր-Պետրոսյան 2007, էջ 172-173:

²⁹ TIB 15, S. 270.

³⁰ Տեր-Պետրոսյան 2007, էջ 182:

³¹ TIB 15, S. 270-271.

³² Նույն տեղում, S. 271:

Պետրոս Ա Անգուլեմին³³: Եթե Բոհեմունդ Դ-ը փորձում էր շրջանցել այդ փաստը, ապա պատրիարքը հետևողականորեն ձգտում էր հասնել Բոհեմունդի Գ-ի վտարմանը եկեղեցուց³⁴: 1203 թ. գարնանը Լեոն Ա-ը երկրորդ անգամ փորձեց և մտավ Անտիոքի տարածք, ապա առաջարկեց լատին պատրիարքին բանակցել իր հետ³⁵: Ըստ ավստրիացի գիտնականներ Կ.-Պ. Տոդտի և Բ. Ա. Վեստի՝ 1203 թ. դեկտեմբերին Բոհեմունդ Դ-ին օգնության է եկել Հալեպի տեր սուլթան ալ-Մալիք ալ-Ջահիրը. այդպիսով անտիոքցիները կարողացել են հայերին ստիպել հեռանալ սեփական տարածքներից³⁶: Կողմերի միջև պատերազմը դադարեցնելու համար Ինոկենտիոս Գ պապը (1198-1216) իբրև միջնորդ է առաքել պապական լեգատ՝ կարդինալ Պետրոս Կապուանցուն: Նրա հրավերով Լեոն Ա-ը խաղաղ բանակցությունների համար երեք անգամ ժամանել է Անտիոք, թեպետ Բոհեմունդ Դ-ը հարկ չի համարել ներկայանալ բանակցություններին³⁷: Վերջապես, երբ Լեոն Ա-ը հրաժարվեց վերադարձնել Տաճարականների «ունեցվածքը», քանի որ նրանք ընդդիմանում էին Ռուբեն-Ռայմոնդի ժառանգական իրավունքի ճանաչմանը, լեգատը նզովեց Լեոնին և նրա թագավորությունը, վտարելով լատին եկեղեցուց³⁸: Այս պայքարի մեջ ներքաշվեցին նաև Հռոմի պապությունն ու Անտիոքի լատին պատրիարքությունը: Պիտի ենթադրել, որ պայքարի գործիքներից մեկն էլ Բյուզանդական կայսրությունն էր ու Կ. Պոլիս փախած Անտիոքի օրթոդոքս պատրիարքը, որի նկատմամբ Հայոց եկեղեցու հավակնությունները ձևակերպված են Հռոմկլայի 1178 թ. ժողովից մեզ հասած նյութերի մեջ³⁹:

Անտիոքի պատրիարքական աթոռի նկատմամբ Ամենայն Հայոց կաթողիկոսարանի նկրտումները ժԲ դարի Բ կեսին. Մինչև ժԲ դարի 50-ական թթ. սկզբնաղբյուրները էական տեղեկություններ չեն հաղորդում Անտիոքի օրթոդոքս պատրիարքության և Հայոց եկեղեցու փոխհարաբերությունների մասին: Այս երկու նվիրապետական համակարգերը միմյանց նկատմամբ բավական սառն էին, թեպետ հնուց ի վեր դրկից աթոռներ էին: Անտիոքը Տիեզերական եկեղեցու հնագույն պատրիարքական կենտրոններից էր: Հակաքաղկեդոնական եկեղեցիներից այդ աթոռի նկատմամբ հավակնություններ ուներ նաև ասորի հակոբիկ

³³ Նույն տեղում:

³⁴ TIB, 15, S. 271.

³⁵ TIB, 15, S. 271.

³⁶ Նույն տեղում:

³⁷ Նույն տեղում:

³⁸ Նույն տեղում, հմմտ. ֆաղափական կացությունը նաև Վ. Տեր-Ղևոնդյան, «Քաղաքական կացությունն Առևելյան Միջերկրականի երկրներում XII դարի վերջին (ըստ հայ-հռոմեական 1199 թ. բանակցությունների վավերագրերի)», Հայոց պատմության հարցեր, հ. 17, Երևան, 2016 (փաստացի՝ 2017), էջ 19-40 (այսուհետ՝ Տեր-Ղևոնդյան 2017):

³⁹ Բողոյան 1995, էջ 121-126:

եկեղեցին: Հակոբիկ ասորական ավանդույթը հիշում էր, որ Զ դարի 20-ական թթ. հակաքաղեկեղոնական եկեղեցու դավանաբան Սևերոսը (512-518) հեռացվել էր Անտիոքի պատրիարքի պաշտոնից: Նրա աշակերտները և հետևորդները, հատկապես՝ Յակոբ Բարադեոսի անմիջական մասնակցությամբ, կարողացան ստեղծել տիեզերական եկեղեցու նվիրապետական համակարգից դուրս մի նոր կառույց, որի առաջնորդը շարունակում էր սեփական տիտղոսաշարում պահպանել «Անտիոքի պատրիարք» տիտղոսը և ժամանակ առ ժամանակ, քաղաքական պայմանների բերումով, փորձում էր վերադառնալ այդ նստավայրը⁴⁰: Անտիոքի մեկկիտ կամ օրթոդոքս պատրիարքությունն ինքնագլուխ նվիրապետական աթոռ էր: Իր դավանությունամբ այդ աթոռը պատկանում էր Կ. Պոլսի, Երուսաղեմի և Աղեքսանդրիայի քաղեկեղոնական եկեղեցիների թվին և կարևոր դեր է կատարել ողջ միջնադարի՝ մանավանդ արաբական տիրապետության ընթացքում⁴¹: Արդեն Ժ-ԺԱ դդ., երբ Հյուսիսային Ասորիքը վերանվաճվեց Մակեդոնական հարստության կայսրերի կողմից, այդ պատրիարքական աթոռի գահակալները հաճախ հաստատվում էին բյուզանդական կայսրերի միջամտությամբ⁴²: Բյուզանդական դավանաբանությանն ու եկեղեցուն նվիրվածությունն էլ հիմք է հանդիսացել այդ աթոռը, սկսած արաբական տիրապետության շրջանից, անվանել «մեկքիտ», այն է՝ բյուզանդական կայսերական իշխանությանը հավատարիմ պատրիարքություն⁴³:

Հայոց կաթողիկոսարանը սկզբից ի վեր պատմականորեն կապված էր Կեսարիայի մետրոպոլիտական աթոռի հետ, որը բյուզանդական նվիրապետական համակարգում գտնվում էր Եփեսոս-Կոստանդնուպոլսի⁴⁴ պատրիարքությանը

⁴⁰ E. Honigmann, *Le couvent de Barsauma et patriarcat Jacobite d'Antioche et de Syrie*, Louvain, Imprimerie orientale L. Durbecq 1954 [Corpus scriptorum christianorum orientaliū, vol. 146, Subsidia, t. 7, վերահրատարակ. 1967 թ.], p. 52 (այսուհետ՝ **Honigmann** 1954), հմմտ. **TIB** 15, S. 313-319, 340-348, 356-360, 384-390:

⁴¹ Նույն տեղում, էջ 319-323, 330-340, 349-356, 362-374:

⁴² *Ioannis Scylitzae Synopsis historiarum*, editio princeps, recensuit **Ioannes Thurn**, Berolini et Novi Eboraci, apud Walter de Gruyter et Socios, MCMLXXIII (1973) [Corpus fontium historiae byzantinae], p. 286 (այսուհետ՝ **Skylitzes** 1973), հմմտ. նաև անգլ. քարգմանությունը. **John Skylitzes**, *A Synopsis of Byzantine History 811-1057*, Translated by **J.-Cl. Cheynet** and **B. Flusin** and Notes by **J.-Cl. Cheynet**, N.Y.: Cambridge University press, 2010, p. 273, n. 15 (այսուհետ՝ **Skylitzes** 2010): Այս մասին հիշատակվում է ոչ միայն Սկիլիցեսի, այլ նաև նրա Շարունակողի մոտ տե՛ս **Հովհաննես Սկիլիցես**, քարգմանություն բնագրից, առաջաբան և ծանոթագրություններ **Հր. Բարթիկյանի**, Երևան 1979 [Օտար աղբյուրները Հայաստանի և հայերի մասին, 10, Բյուզանդական աղբյուրներ, Գ], էջ 32, 271 (այսուհետ՝ **Սկիլիցես** 1979):

⁴³ **ODB**, vol. 2, p. 1332.

⁴⁴ Հայ մատենագրության մեջ կա վկայություն, որ պատրիարքական աթոռը Եփեսոսից է տեղափոխվել Կոստանդնուպոլիս, տե՛ս **Յովհաննես Դրասխանակերտցի**, *Պատմություն հայոց, Մատենագիրք Հայոց*, ԺԱ. հ. Ժ. Դար, *Պատմագրություն*, Երկու գրքով, գիրք Ա., Անթիլիաս-Լի-

հպատակ նվիրապետական կառույցում: Այս ենթակայությունը արդեն Դ դարի ընթացքում դարձել էր նոմինալ: Մինչև է դարի սկիզբը Հայոց, Վրաց և Աղվանից եկեղեցիները Տիեզերական եկեղեցու նվիրապետական համակարգում առանձնակի տեղ էին զբաղեցնում: Այս համակարգում Հայոց եկեղեցու առաջնորդը դիտվում էր առաջինը՝ հավասար աթոռների մեջ⁴⁵: Վրաց եկեղեցական բաժանումից հետո, Աղվանից եկեղեցին ժամանակի ընթացքում կորցնելով էթնիկական առանձնահատկությունը, ձուլվեց հիմնականում Հայոց եկեղեցական կառույցում: Սասանյան Պարսկաստանում, ուր գտնվում էր Դվինի կաթողիկոսարանը, Հայոց եկեղեցական կառույցը ինքնանկախ (ավտոկեֆալ) էր: Դավանաբանական առումով փորձում էր միշտ դաշինքի մեջ լինել հակաքաղկեդոնական հակոբիկ եկեղեցու հետ ինքնանկախ նվիրապետությունում: Միաժամանակ, բուն Հայաստանի հարավային որոշ շրջաններում հնուց ի վեր գործում էին հակոբիկ ասորական եկեղեցու եպիսկոպոսական աթոռներ՝ Ամիզը, Խլաթը, Մելիտենեն, Արսամոսատը (Շամշատ), Մծբինը, Կարինը (Թեոդոսիոպոլիս), Հանձիթը, Ոստանը և այլն⁴⁶: Հակոբիկ եկեղեցին էլ փորձում էր սատար լինել հայոց եկեղեցու հոտին: Հայտնի է, որ Ը դարում՝ արաբների տիրապետության դարաշրջանում, Մեծ Հայքից բավական մեծ քանակությամբ ազգաբնակչություն տեղափոխվեց Հյուսիսային Ասորիք, ասորիներն էլ բնակություն էին հաստատում բյուզանդապատկան Բարձր Հայքում, Կապադովկիայում և Փոքր Հայքում⁴⁷: Ասորի մատենագիրները պատմում են, որ նրանց տեղավորման խնդրում մեծ դեր են կատարել տեղի ասորի ազգաբնակչությունն ու հակոբիկ եկեղեցին, որը տրամադրել է նաև եկեղեցիներ, որոնցից մի քանիսը հետագայում հայերը սեփականել են⁴⁸: Բազրատունյաց թագավորության անկումից հետո սկսված ներգաղթը Հյուսիսային Ասորիք, Կիլիկիա և Կապադովկիա՝ փոխեց տարածաշրջանի ազգաբնակչության մեջ հայերի տեսակարար կշիռը: Բազմաթիվ ասորական վանքեր Հյուսիսային Ասորիքում, հատկապես Քեսուռի և Ռապանի շրջակայքում հետզհետե դառնում էին Հայոց եկեղեցու սեփականությունը: Այս միտումը ավելի էր սրում հակասությունը տարածաշրջանի հայ և ասորի բնակչության միջև, առիթ էր դառնում միմյանց նկատմամբ թշնամական վերաբերմունքի համար:

Տիեզերական եկեղեցուց Հայոց եկեղեցու վերջնական բաժանումից (Ը դարի սկիզբ) հետո, Անտիոքի բյուզանդական պատրիարքության հետ սերտ կա-

բանան 2010 [Հայկական մատենաշար Գալուստ Կիլպէնկեան հիմնարկութեան], էջ 384-385 (այսուհետ՝ ՄՀ, հ. ԺԱ):

⁴⁵ **Bozoyan 2016**, p. 404.

⁴⁶ Հակոբիկ եկեղեցու եպիսկոպոսական աթոռների ցանկը տե՛ս **Honigmann 1954**, p. 112 &:

⁴⁷ **Gilbert Dagron, Idées Byzantines**, Tomes I et II, Paris 2012 [Bilans de Recherche 8/I-II] p. 272-304 (այսուհետ՝ **Dagron 2012**).

⁴⁸ Այս մասին տեղեկանում ենք ԺԲ դարի մատենագիրներ Դիոնիսիոս բար Սալիբիի և Միխայել Ասորու երկերից, տե՛ս **Բոզոյան 1988**, էջ 32-35, 43-44:

պեր հաստատեց Վրաց եկեղեցին, որը ողջ միջնադարի ընթացքում *de jure*, երբեմն էլ *de facto* գտնվում էր այդ աթոռի ենթակայության ներքո: Անտիոքի քաղկեդոնական պատրիարքական աթոռի նվիրապետության սահմաններում՝ Հյուսիսային Ասորիքում էին գտնվում վրաց եկեղեցու բազմաթիվ վանքեր, որոնք Թ-ԺԱ դդ. ծավալել էին մատենագրական արդյունավետ գործունեություն⁴⁹: Այդ վանքերի մեջ կային նաև քաղկեդոնական հայերով բնակեցված կենտրոններ⁵⁰, որոնցից մեկում, որը գտնվում է այսօրվա Մուսա լեռան մոտակայքում, վրացերեն վիմագիր արձանագրություն է հայտնաբերել Ժան Մսերյանը⁵¹: Արձանագրությունը գտնվել է Ս. Թովմա վանքի շրջակայքում և ընթերցվում է ըստ Ռ. Բլեյկի. «*ՅՅԼՅԵՍԻՈՅ ՏՐՆ ԵՐԺԵՅՏՈՐՈՅ*» (*l'église est aux Arméniens* – եկեղեցին հայերինն է)⁵²: Ամանոսյան լեռներում գտնվող մեկ այլ կենտրոնի մասին էլ, ուր բնակվում էին հայ քաղկեդոնականներ, տեղեկացնում է ԺԱ դարի բյուզանդական եկեղեցու հայտնի վանական և կանոնագետ Նիկոն Սկլեոնեցին (*Νίκων ὁ Μαυρορείτης*)⁵³: Սև լեռների վանական հաստատությունները

⁴⁹ **W. Djobadze**, “Vorläufiger Bericht über Grabungen und Untersuchungen in der Gegend von Antiochia am Orontes”, *Istanbuler Mitteilungen*, vol. 15 (1965), p. 218-242 (այսուհետ՝ **Djobadze** 1965); **W. Djobadze**, “Medieval Inscriptions in the Vicinity of Antioch-on-the-Orontes”, *Oriens christianus*, vol. 49 (1965), p. 116-130 (այսուհետ՝ **Djobadze** 1965 a); **W. Djobadze**, *Materials for the Study of Georgian Monasteries in the Western Environs of Antioch on the Orontes*, Louvain, Peeters Publishers, 1976 [Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Subsidia 48] (այսուհետ՝ **Djobadze** 1976); **W. Djobadze**, “Georgians in Antioch on-the-Orontes and the monastery of St. Barlaam”, *Die Christianisierung des Kaukasus: the christianisation of Caucasus (Armenia, Georgia, Albania); Referate des Internationalen Symposions (Wien, 9-12 December 1999)*, Hrsg. **Von W. Seibt**, Wien 2002 [Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Denkschriften 296, Veröffentlichungen der Kommission für Byzantinistik, 9], S. 37-53 (այսուհետ՝ **Djobadze** 2002), **Ը. Թեմաձեղ**, *ժვეլո յերտալլո միջրլոռնոս կերեթո*, Թ. II, տծիլոսի, տծիլոսիս շնոյեթնոսիցեթոսի ցամոցեմլոռն, 1980, ցց. 149-167 (այսուհետ՝ **Մենարդի** 1980):

⁵⁰ **Jos J. S. Weitenberg**, “Armenian monasteries in the Black Mountain”, *East and West in the medieval Eastern Mediterranean, I: Antioch from the Byzantine reconquest until the End of the Crusader principality (Acta of the congress held at Hernen Castle in May 2003)*, edited by **K. Ciggaar and M. Metcalf**, Leuven-Paris-Dudley, MA, Peeters, 2006 [Orientalia Lovaniensia Analecta, 147], p. 80-92 (այսուհետ՝ **Weitenberg** 2006), p.80-92:

⁵¹ **J. Mécérian**, *Expédition archéologique dans l'Antiochène Occidentale (Mélanges de l' Université Saint Joseph 40)*, 1964, p. 112 (այսուհետ՝ **Mécérian** 1964), նույնի, “Les inscriptions du Mont Admirable”, *Mélanges de l' Université Saint Joseph* 38 (1962), p. 295-330 (**Mécérian** 1962): Հմմտ. նաև **TIB** 15, p. 78: Այս արձանագրության մշակութաբանական նշանակության մասին տե՛ս **P. Peeters**, *Orient et Byzance. Le tréfonds oriental de l'hagiographie byzantine* (Subsidia hagiographica 26), Bruxelles, Société des Bollandistes, 1950, p. 160-164 (այսուհետ՝ **Peeters** 1950):

⁵² **Mécérian** 1964, p. 111-112.

⁵³ Այդ վկայությունն առաջին անգամ շրջանառության մեջ է դրել ակադ. Ն. Մառը. տե՛ս **H. Mapp**, “Аркауи, монгольское название христиан, в связи с вопросом об армянах-халке-

հսկայական դեր են կատարել ոչ միայն բյուզանդական և վրացական, այլ նաև հայկական և հակոբիկ-ասորական եկեղեցիների վանական կյանքում⁵⁴: Անտիոքի պատրիարքության տարածքում հնուց ի վեր գործել են վանքերի մի շարք խմբեր, որոնք ըստ սկզբնաղբյուրների տեղեկությունների, գտնվել են Սև լեռներում: Թվում է՝ Սև լեռներ ասելով հույները, վրացիները, մելքիտ-արաբները, ընդհանրապես քաղկեդոնականներն ու լատինները Հյուսիսային Ասորիքի կոնկրետ մի լեռնաշղթա կամ լեռ նկատի ունեն, իսկ ասորիներն ու հայերը՝ մեկ այլ: Հայկական սկզբնաղբյուրներից հայտնի Սև լեռների վանքերը մեր այսօրվա պատկերացումներով հիմնականում գտնվում են Ռապանի և Քեսունի մոտակա լեռներում՝ Գող Վասիլի իշխանության կորիզը հանդիսացող Տլուք գավառում, կամ Մարաշի (Գերմանիկե) մոտակայքում, որը մասն էր կազմում անտիկ Կոմմագենեի: Օրթոդոքս կամ քաղկեդոնական վանքերն էլ գտնվել են Ամանոսի հարավային լեռնաբազուկներում, որոնք մոտենում էին Որոնտեսի գետաբերանին⁵⁵:

Հայոց եկեղեցին և Կիլիկիայի հայկական իշխանությունները հոգևոր, մշակութային և քաղաքական մեծ ներուժ էին տեսնում Հյուսիսային Ասորիքի վանական հաստատությունների մեջ: Այդ է պատճառը, որ նրանք փորձում էին տարածաշրջանում խթանել հայկական հոգևորականության առկայությունը, իսկ Հայոց եկեղեցին միջեկեղեցական բանակցությունների ճանապարհով ամրապնդում էր իր դիրքերը հույն, լատին⁵⁶ ասորի եկեղեցիների փոխհարաբերություններում: Հայոց կաթողիկոսարանի ԺԲ դարի եկեղեցական քաղաքականության

донитах”, *Византийский Временник*, т. XII (1906), приложение, с. 32-38 (այսուհետ՝ **Март** 1906), հմմտ. նաև **К. А. Максимович**, “«Малая книга» Никона Черногорца (XI в.) – новый источник по истории Восточной Церкви”, *Вестник Православного Свято-Тихоновского Гуманитарного Университета (ПСТГУ) I: Богословие. Философия*, 2008, Вып. 4 (24), с. 29 (այսուհետ՝ **Максимович** 2008):

⁵⁴ Սև լեռների հայկական վանական հաստատությունների մասին տե՛ս **Գ. Ալիշան**, *Սիսուան, համազրույթին հայկական Կիլիկիոյ եւ Լեոն Մեծագործ, Վեներտիկ, Ս. Ղազար*, 1885, էջ 404-411 (այսուհետ՝ **Ալիշան** 1885), **Ֆ. Հ. Ոսկեան**, *Կիլիկիայի վանքերը*, Վիեննա, Մխիթարեան տպարան, 1957 [Ազգային Մատենադարան, ձՁԳ], էջ 281-283 (այսուհետ՝ **Ոսկեան** 1957); **J. Weitenberg**, “The Armenian Monasteries in the Black Mountain,” in *East and West in the Medieval Eastern Mediterranean, I: Antioch from the Byzantine Reconquest until the End of the Crusader Principality, Acta of the Congress held at Hernen Castle in May 2003*, ed. by **K. Ciggar** and **M. Metcalf** (OLA). Louvain, Paris und Dudley/ MA, 2006, p.79-93 (այսուհետ՝ **Weitenberg** 2003); **TIB** 15, S. 415-423:

⁵⁵ Հայկական Սև լեռների տեղադրման իմ վարկածի մասին տե՛ս **Ա. Բողոյան**, «Սև լեռների վանական համալիրներն ըստ Հ. Գ. Ալիշանի տեղադրութեան», *Քաղմավէպ*, ձՁԸ՛ տարի (2020), 1-2, էջ 294-302 (այսուհետ՝ **Բողոյան** 2020):

⁵⁶ Հայոց, լատին և բյուզանդական եկեղեցիների հետ փոխհարաբերությունների մասին տե՛ս **Charles A. Frazee**, “The Christian Church in Cilician Armenia: Its Relations with Rome and Constantinople to 1198,” *Church History*, Vol. 45, No. 2 (Jun., 1976), pp. 171-184 (այսուհետ՝ **Frazee** 1976):

հիմնական նպատակն էր դարձել ապահովել հույն, լատին և ասորի եկեղեցիների հետ հավասարը հավասարի հետ առնչվելու անհրաժեշտությունը: Այդ է պատճառը, որ Հայոց եկեղեցին փորձում էր ճանաչվել բյուզանդական կայսրության կողմից իբրև Անտիոքի պատրիարքություն: Միաժամանակ, Կիլիկիայի Հայոց պետությունը փորձում էր հովանավորել լատին, հույն և ասորի եկեղեցիների ազատ գործունեությունն իր իշխանության տակ գտնվող տարածքներում: Այդ քաղաքականության արդյունք է այն փաստը, որ Անտիոքի հույն պատրիարքը ժամանակ առ ժամանակ հաստատվում էր Սսում կամ Տարսոնում, Կիլիկյան քաղաքներում իրենց եպիսկոպոսական աթոռներն էին հաստատում լատին պատրիարքները⁵⁷, հաճախ էլ Կիլիկիայի տարածքից իրենց անհամաձայնությունն էին հայտնում Անտիոքի լատին իշխանություններին: Միանշանակորեն բացառիկ էր ասորի հակոբիկ եկեղեցու գործունեությունը Կիլիկիայի տարածքում. Հռոմկլայում և Սսում, ինչպես նաև Կիլիկիայի բազմաթիվ այլ քաղաքներում, նրանք հաստատել էին իրենց պատրիարքական նստավայրն ու եպիսկոպոսական աթոռները: Անգամ ժԲ դարի վերջին երկու տասնամյակների ընթացքում, Կիլիկյան պետության հովանավորությամբ, Թեոդորոս բար Վահբունը ստեղծել էր առանձին, Միքայել Ասորու աթոռին հակաթոռ պատրիարքարան⁵⁸: Եկեղեցական առանձին ուղղությունների հովանավորությունը նոր իմաստ ստացավ մոնղոլական տիրապետության ժամանակներում:

Ամենայն Հայոց կաթողիկոսարանը Անտիոքի պատրիարքական աթոռի իրավասությունների թեկնածու. Հայոց կաթողիկոսարանը, Բագրատունյաց թագավորության անկումից ու բազում դեգերումներից հետո, կարողացավ հաստատվել Կապադովկիայում և Հյուսիսային Ասորիքում, նստավայր ունենալով Սեբաստիան, Ծամնդավը, Կարմիր, Շուղր և տարածաշրջանի այլ վանքեր, իսկ ժԲ դարի 20-ական թթ. հաստատվեց Պահլավունիներին պատկանող Ծով դղյակում: Վերջինիս փոխարեն 1148 թ. ձեռք բերվեց Հռոմկլա ամրոցը, որտեղ էլ հաստատվեց և մինչև 1293 թ. տեղակայված էր Ամենայն Հայոց կաթողիկոսարանը⁵⁹: Եփրատամերձ տարածքներում հաստատվելով, Ամենայն Հայոց կաթողիկոսարանը աշխարհագրորեն հայտնվեց Անտիոքի պատրիարքության պատմական տարածքներում (ըստ Google քարտեզի՝ ուղիղ գծով, Անտիոք քաղաքից շուրջ 180-200 կմ հեռավորության վրա, իսկ ըստ TIB 15, քարտեզ 1-ի՝ շուրջ 230 կմ): Դրա հետ մեկտեղ Բյուզանդական կայսրությունը ժԲ դարի 60-ա-

⁵⁷ B. Hamilton, *The Latin Church in the Crusader States. The Secular Church*, London and New York: Routledge, 2016², p. 18-85, 159-187 (այսուհետ՝ **Hamilton** 2016):

⁵⁸ Լ. ՏԵՐ-ՊԵՏՐՈՍԵԱՆ 1989, էջ 8-9:

⁵⁹ Բոզոյան 1988, էջ 219-220:

կան թթ. սկսված հայ-բյուզանդական եկեղեցական բանակցություններում պահանջում էր Հայոց եկեղեցու առաջնորդի ընտրությունը հաստատել Բյուզանդիայի կայսեր համաձայնությունով: Բյուզանդական պահանջների թ կետը երկու եկեղեցիների միություն կարևոր պայմաններից մեկն էր համարում Հայոց եկեղեցու առաջնորդի ընտրության ժամանակ թեկնածուի հաստատումը վերապահել կայսերը. «Եւ զի ընդունիցիք զառաջարկութիւն կաթողիկոսին՝ միայն ի թագաւորէն Հոռոմոց»⁶⁰: Ահա այդ ժամանակ էլ Հայոց եկեղեցու մի խումբ բարձրաստիճան հոգևորականների մոտ (Ներսէս Լամբրոնացու գլխավորությամբ) գաղափար առաջացավ կայսրությանը դիմել հետևյալ հակադարձ առաջարկով Հայոց կաթողիկոսարանին տալ Անտիոքի պատրիարքի իրավասություններ. «Է. Եւ կայցէ զաթոռն Անտիոքայ կաթողիկոսն Հայոց. եւ զոր ինչ եկեղեցիք եւ սահմանք են ընդ իշխանութեամբ նորա յարեւելս եւ յարեւմուտս. եւ նոյն յաջորդեսցէ հրամանաւ թագաւորիդ զՀայոց սեռն, այլ՝ մինչև ի սպառ»⁶¹: Ըստ Ներսէս Լամբրոնացուն վերագրված վավերագրի, Բյուզանդական եկեղեցու և կայսրության հետ բարեկամական փոխհարաբերություններ հաստատելու միայն մեկ ճանապարհ կա. «...անքակ պնդութեամբ զսէրն նուաճել, այսինքն՝ հարսնացուցանել զաթոռն Անտիոքայ հայրապետութեանս Հայոց, զի ի ձեռն ողջախոհ կուսին այնորիկ, եւ անբիժ փեսայիս այսորիկ միաւորութեան հաւատամբ լինել ի մէջ երկուց ազգացս անքակ սիրոյ խնամութիւն... զամենայն եկեղեցիս Հայաստանեայց ընդ իշխանութեամբ թագաւորիդ Հոռոմոց ածեալ կացուցէ, եւ ի մեծ եկեղեցիդ խառնեսցէ»⁶²: Ելնելով այս դրույթներից, Ներսէս Լամբրոնացին նաև արձանագրում է. «Այսպէս յորժամ լիցի կաթողիկոսն Հայոց միի շորից աթոռոցդ ընդ աջմէ թագաւորիդ Հոռոմոց, պատրիարք աթոռոյն Անտիոքացուց, ամենայն Հայաստանեայցս յոյս եւ հաւատ եւ միաբանութիւն նովաւ առ ձեզ խարսխի. եւ ամենայն լուծ զոր դնէք ի վերայ պարանոցի մեր՝ այսու յուսով թեթեւ, ունելով միշտ զմիջնորդ զառաջինն փոխել եւ թագաւորական ընտրութեամբը կոչեսցեալ»⁶³: Ըստ այս վավերագրի, Հայոց եկեղեցու գործիչները կայսեր պայմանը կատարելու համար Բյուզանդիայից և նրա եկեղեցուց ակնկալում են փոխզիջում՝ Հայոց եկեղեցու առաջնորդի կարգավիճակը հավասարեցնել Անտիոքի պատրիարքական աթոռի գահակալի աստճանին: Ըստ նրանց, միայն նման զիջման դեպքում է հնարավոր բյուզանդական կայսեր կողմից Հայոց կա-

⁶⁰ Ընդհանրական թուղթը սրբոյն Ներսիսի Շնրհալոյ, յերուաղէմ, ի տպարանի առաքելական արքայ Սրբոյ Յակովբեանց, 1871, էջ 157 (այսուհետ՝ ԹԸ 1871):

⁶¹ Բ. Ա. Պալեան, Պատմութիւն կաթողիկէ վարդապետութեան ի Հայս եւ միութեան նորա ընդ հոռոմէական եկեղեցույ ի Փլորենտեան սինհոդոսի, Վիեննա, Մխիթարեան տպարան, 1878, էջ 266 (այսուհետ՝ Պալեան 1878), հմմտ. Բողոյան 1995, էջ 204: Տե՛ս ծան. 20:

⁶² Պալեան 1878, էջ 265, հմմտ. Բողոյան 1995, էջ 205:

⁶³ Պալեան 1878, էջ 265-266:

Թողիկոսի ընտրությանը միջամտելու արարողակարգի ընդունումը, այսինքն՝ Մանուել Կոմնենոսի ձևակերպած պահանջների Թ կետի ընդունումը. «Ապա թէ ոչ, ծառայ գոլով այլ ազգաց ըստ մեղաց մեր, եւ ընդ իշխանութեամբ նոցին բնակեալ, զիա՛րդ հնար է ձգտել առ թագաւոր Հոռոմոց եւ առաջարկութիւն կաթողիկոսի պահանջել»⁶⁴:

ԺԲ դարում, կապված հայ-բյուզանդական եկեղեցական բանակցությունների նոր փուլի հետ, ներսես Լամբրոնացին և նրան համախոհ կիլիկյան հոգևորականությունը փորձ է արել փոխել Հայոց եկեղեցու տեղը Տիեզերական եկեղեցու կառուցվածքում: Նրանք առաջարկում էին Հայոց կաթողիկոսին տալ Անտիոքի պատրիարքի իրավասություններ, իհարկե, նրա առաջադրման իրավունքը վերապահելով բյուզանդական կայսերը: Տիեզերական եկեղեցու համակարգում նոր տեղի ընկալմամբ Հայոց եկեղեցին ձգտում էր հավասար աթոռ ճանաչվելու պարագայում դադարեցնել իր հանդեպ տեղի ունեցող հալածանքները և ոտնձգությունները օրթոդոքսների, լատինների և հակոբիկ ասորիների կողմից: Այնուամենայնիվ, հարցի լուծումը միանշանակ չէր կարող լինել: Հայոց կաթողիկոսարանում չէին կարող չմտածել, որ նման քայլով կարող են վաստակել ասորի հակոբիկների և կաթոլիկ եկեղեցական կառույցների թշնամությունը: Վախերից մեկն էլ հավանաբար այն էր, որ միջազգային եկեղեցաքաղաքական փոխհարաբերություններում Հայոց եկեղեցին կարող էր կորցնել սեփական ժողովրդի շահերից գործելու հնարավորությունը:

Հոռովկայի Հայոց կաթողիկոսարանը Անտիոքի պատրիարքություն վերանվանելու այս ծրագրային դրույթը ԺԳ դարում ևս մեկ անգամ վերարժարծվեց Հայոց կաթողիկոսների կողմից: Ստեփաննոս Օրբելեան պատմիչը ներկայացնում է Գրիգոր է Անավարզեցի կաթողիկոսի՝ ասորի Աբունա նեստորական կաթողիկոսին ուղղված թղթից մի հատված, որտեղ Հայոց հայրապետն իր եկեղեցու նվիրապետական համակարգի տեսլականը ներկայացնում է այսպես. «...ինդրեմք զաթոռն Անտիոքու մեզ լինել, և վասն նուազեալ ժամանակիս կամիմք զմիաբանութիւն Հոռոմոց ընդ մեզ և զամենայն ազգաց»⁶⁵: Եկեղեցաքաղաքական այս դիրքորոշումն, ամենայն հավանականությամբ, Կիլիկիայի հայկական պետության կործանումից հետո, ամբողջովին դուրս մղվեց շրջանառությունից⁶⁶:

⁶⁴ Պալեան 1878, էջ 265-266, հմմտ. Բոզոյան 1995, էջ 204-205:

⁶⁵ Ստեփաննոսի Միւնեաց եպիսկոպոսի Պատմութիւն Տանն Սիսական, ի լոյս ընծայեաց Մկրտիչ Էմին, Մոսկվա, տպարան Լազարեան հեմարանի արևելեան լեզուաց, 1861, էջ 328 (այսուհետ՝ Ստեփաննոս 1861):

⁶⁶ Հայոց կաթողիկոսարանը Անտիոքի պատրիարք վերանվանելու դրույթին, հիմնվելով Ստեփաննոս Օրբելեան պատմիչի տեղեկության վրա, անդրադաձել է նաև Մաղափա աբ. Օրմանեան, Ազգապատում. Հայ ուղղափառ եկեղեցույ անցքերը սկիզբէն մինչև մեր օրերը, յա-

Ամփոփենք. Սկսած 1176 թ., հայ-բյուզանդական եկեղեցական բանակցությունների ամենաբոռն շրջանում, Ներսես Լամբրոնացուն մոտ կանգնած Հայոց կաթողիկոսարանի բարձրաստիճան հոգևորականների մի խումբ, ի պատասխան Մանուել Ա Կոմնենոսի առաջադրած 9 կետի, առաջարկում է Հայոց կաթողիկոսի ընտրությունը Բյուզանդական կայսերը թողնել միայն այն դեպքում, երբ Բյուզանդական կայսրությունը Ամենայն Հայոց կաթողիկոսությունը կձանաչի իբրև Անտիոքի պատրիարքական աթոռ: Հայոց եկեղեցին առաջնորդվում էր այն հիմնադրույթով, որ դրանով կարող է մեղմացնել բյուզանդական, արևմտաստորական և կաթոլիկ եկեղեցիների միջև արդեն մի քանի դար տևող համարտությունը Անտիոքի եկեղեցական աթոռի շուրջ, որի հետևանքով ԺՅ դարում բյուզանդական և լատին պատրիարքները հաճախակի լքում էին իրենց աթոռանիստն հանդիսացող քաղաքը: Այս նպատակի իրագործումով Հայոց եկեղեցին հույս ուներ իրապես հաղորդակից դառնալ ոչ միայն բյուզանդական, այլ նաև Հռոմի, հակոբիկ և նեստորական ասորի եկեղեցիներին: Այս ենթատեքստն առկա է նաև Հայոց կաթողիկոս Գրիգոր է Անավարզեցու (1293-1207) գործունեության մեջ: Նույն համատեքստում նկատելի է նաև Լևոն Մեծագործի (1187-1219) Անտիոքի խաչակրաց իշխանությունը կրիկյան Հայաստանին միացնելու ջանքերը, որոնք ավարտվեցին բացարձակ անհաջողությամբ:

AZAT BOZOYAN

THE ROLE OF ANTIOCH IN THE POLICY OF LEVON THE MAGNIFICENT

Key words: The Armenian Kingdom of Cilicia, King Levon I, Antioch, the Crusades, the Patriarchate of Antioch, relations between churches, Nersēs of Lambron, the Armenian Church.

Starting from 1176, a group of high-ranking Armenian clerics close to Nersēs of Lambron, the Bishop of Tarsus, in response to the 9th point of the demand set forth by Manuel I Komnenos (1143–1180), proposed the emperor to recognize the Armenian Catholicos as Patriarch of Antioch. According to Nersēs, only such a change in the hierarchical system of the Ecumenical Church could enable the emperor to participate in the election of the Armenian catholicoi. The Armenian church leaders were guided by the principle that such a change could mitigate the conflict between the Byzantine, Western Syrian and Catholic churches over the

րակից ազգային պարագաներով պատմուած, Կոստանդնուպոլիս, Հրատարակութիւն Վ. Եւ Հ. Տէր-Ներսէսեան, 1914, սյուն 1764, § 1215 (այսուհետ՝ **Օրմանեան** 1914):

patriarchate of Antioch, which had already lasted for several centuries. By achieving this goal, the Armenian Church hoped to commune not only with the Byzantine but also with the Roman, West and East Syrian churches. This endeavor was also present in the activities of the Armenian Catholicos Gregory VII of Anavarz (1293–1307). The efforts of Leo the Great (1187–1219) to unite the Cilician state with the Crusader state of Antioch are also noticeable – a policy that ended in complete failure.

АЗАТ БОЗОЯН

РОЛЬ АНТИОХИИ В ПОЛИТИКЕ ЛЕВОНА ВЕЛИКОГО

Ключевые слова: Армянское Киликийское царство, царь Левон I, Антиохия, Крестовые походы, антиохийская патриархия, взаимоотношения церквей, Нерсес Ламбронаци, Армянская церковь.

Начиная с 1176 года группа высокопоставленных армянских клириков, приближенных к епископу Тарса Нерсесу Ламбронаци, в ответ на девятый пункт требования, изложенного Мануилом I Комнином (1143-1180), предлагала императору признать Армянского католикоса патриархом Антиохии. По мнению Нерсеса, только такое изменение в иерархической системе Вселенской церкви дало бы возможность императору участвовать в выборах армянского католикоса. Армянские церковные деятели полагали, что такое изменение может смягчить конфликт между византийской, западно-сирийской и католической церквями по поводу церковного престола Антиохии, который длился уже несколько столетий, и надеялись достичь соглашения с ними. Этот подтекст присутствовал и в деятельности армянского католикоса Григора VII Анаварзского (1293-1307). Также заметны старания Левона Великого (1187-1219) объединить Киликийское государство с антиохийским государством крестоносцев – политика, которая была обречена на полный провал.

**ՌՈՒՄԻ ՍՈՒԼԹԱՆՈՒԹՅԱՆ ՀԱԿԱԹՈՈ
ԿԱԹՈՂԻԿՈՍ ԱՆԱՆԻԱՆ**

Բանալի բառեր՝ կաթողիկոս, Անանիա, Կիրիլիա, հիշատակարան, սուլթան, Կեսարիա, Հռոմկլա:

Պատմական որոշ դեպքերի կամ գործիչների վերաբերյալ հայագիտության մեջ եղած տվյալները և պատկերացումները ժամանակի ընթացքում լրացման, ամբողջացման կարիք ունեն, պայմանավորված նոր սկզբնաղբյուրների ի հայտ գալով և արդեն հայտնիները՝ ավելի մանրամասն ուսումնասիրությամբ: Այդպիսի մի օրինակ է ԺԳ դարի սկզբներին Ռոմի (Իկոնիայի) սուլթանության հակաթոռ կաթողիկոս Անանիային վերաբերող պատմությունը, որի մասին պահպանվել են հայ և ասորի պատմիչների վկայություններ, հիշատակարաններում տեղ գտած տվյալներ և այլ օժանդակ նյութեր:

Հայ պատմագրությունն Անանիային անդրադարձել է Միքայել Չամչյանից¹ սկսած, որը հիմնականում օգտագործել է Կիրակոս Գանձակեցու հայտնած տեղեկությունները, այնուհետև հակաթոռ կաթողիկոսի գործունեությանն անդրադարձել է Մաղաթիա պատրիարք Սրմանյանը²: Գանձակեցու հաղորդումը նկատի ունենալով, նրանք այն եզրակացության են հանգել, որ Անանիան հակաթոռ կաթողիկոս է դարձել 1203 թ.՝ Գրիգոր Զ Ապիրատի (1194-1203) մահից և Հովհաննես Զ Սսեցու (1203-1221) օծումից անմիջապես հետո, իսկ պատճառը եղել է նրա դժգոհությունը, որ ոչ թե ինքն է կաթողիկոս դարձել, այլ Հովհաննես Սսեցին:

Հայագետ Հայկ Բերբերյանը 1964 թ. «Սիոն» ամսագրում երկու մասով հրատարակեց «Անանիա հակաթոռ կաթողիկոս 1201, 1211 (1223?)»³ վերնագրով հանգամանալից հոդվածը, որտեղ ԺԳ դարի սկզբների մի քանի հիշատակարանների տվյալներն օգտագործելով, էական ճշտումներ կատարեց Անանիա-

* Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարան, պ.գ.դ., karenmatevosian@gmail.com, հոդվածը ներկայացնելու օրը՝ հոկտեմբերի 22, 2022, գրախոսելու օրը՝ հոկտեմբերի 29, 2022:
1 Մ. Չամչյան, Պատմություն Հայոց, հ. Գ, Վենետիկ, 1786, էջ 175-177:
2 Մ. Օրմանեան, Ազգապատում, հ. Ա, Ս. Էջմիածին, 2001, էջ 1828-1829: Տե՛ս նաև Հ. Աճառյան, Հայոց անձնանունների բառարան, հ. Ա, Երևան, 1942, էջ 163-154:
3 Հ. Պլեպլեան, «Անանիա հակաթոռ կաթողիկոս», Սիոն, 1964, էջ 286-289, 360-363:

յի վերաբերյալ, մասնավորապես ցույց տալով, որ նա կաթողիկոս է դարձել ոչ թե 1203 թվականին, այլ ավելի վաղ՝ 1201-ին, ուստի, նրա հակաթոռության պատճառն էլ սոսկ Հովհաննես Սսեցու ընտրությունից դժգոհ լինելը չէր: Ուսումնասիրողն անդրադարձել է նաև այլ հարցերի, որոնց մասին կնշենք ստորև: 1964-ին Հ. Բերբերյանն Անանիային նվիրված հոդվածը՝ կարևոր մի լրացումով, որը վերաբերում էր կաթողիկոսի մահվան թվականին՝ 1227 (քաղված Ստեփանոս Օրբելյանի ժամանակագրությունից), վերահրատարակեց ֆրանսերենով⁴:

Անանիայի մասին ուշագրավ տեղեկություններ է հաղորդում նաև ասորի պատմիչ Անանուն Եդեսացին, որոնք ծանոթ չեն եղել Հ. Բերբերյանին: Եդեսացու ժամանակագրությունը հայերենով հրատարակվել է 1982-ին Լևոն Տեր-Պետրոսյանի աշխատասիրությունը⁵: Ստորև կփորձենք հնարավորինս ամբողջացնել Անանիա հակաթոռ կաթողիկոսի մասին տվյալները՝ աղբյուրագիտական նյութերն ի մի բերելով և որոշ հարցեր պարզաբանելով սկսելով պատմիչներից:

Կիրակոս Գանձակեցու և Անանուն Եդեսացու տեղեկությունները

Անանիայի մասին հիմնական աղբյուրներից է Կիրակոս Գանձակեցու Պատմությունը, որտեղ նա հիշատակվում է երկու տեղում: Առաջին անգամ նշվում է Գրիգոր Քարավեժ կաթողիկոսի (1193-1194) մահվան առնչությամբ, որպես կաթողիկոսի հակառակորդներից մեկը. «Եւ ապա Գրիգորիս մի ամ... Եւ էր նա հասական գեղեցիկ և բարուք տեսանելով. բայց զի մախողք բազում էին նորա, արկին բարուրս ինչ ի վերայ նորա եպիսկոպոսքն նախանձոտք և մատնեցին զնա ստույթեամբ Լևոնի թագաւորի: Եւ նա հրամայեաց արգելուլ զնա ի բերդ մի, մինչ քննութիւն լիցի ճշմարտութեամբ վասն նորա, և ինքն գրեաց թուղթ յԱրևելս՝ յաշխարհն Հայոց առ վարդապետս և եպիսկոպոսս, եթէ զինչ կամք իցեն նոցա վասն այնր: Եւ մինչ չև պատասխան ընկալեալ, վախճանեցաւ կաթողիկոսն այսպիսի մահուամբ. Յաւուր միում տեսին զնա անկեալ ընդ պարիսպ բերդին՝ ունելով կտաւ զմիջաւ իւրով, այնպէս մեռեալ: Եւ զայս ոմանք ասէին, եթէ մախողքն նորա ընկեցին եպիսկոպոսքն, որք ակն ունէին ժառանգել զաթոռն, յորոց մինն ասէին զՅովհաննէս, որ յետ նորա կալաւ զաթոռն, և զԱնանիա, որ եղև հակառակաթոռ ի Սևաստ, յիշխանութեան սուլտանին Հոռոմոց, և

⁴ **Н. Berbérian**, « Le patriarcat arménien du sultanat de Roum, l'anticatholicos Anania », *REArm.*, T. 3, 1966, p. 233-241.

⁵ **Անանուն Եդեսացի**, ժամանակագրություն, թարգմանություն բնագրից, առաջաբան և ծանոթագրություններ **Լ. Տեր-Պետրոսյանի** (Օտար աղբյուրները Հայաստանի և հայերի մասին, հ. 12, Աստիական աղբյուրներ, հ. Բ), Երևան, 1982:

այլք յեպիսկոպոսաց անտի՝ արք վեց: Եւ կէսք ասէին, եթէ ի գիշերի կամեցաւ փախչել ի բերդէ անտի, հնարեցաւ իջանել ընդ պարիսպն կտաւովն, և կտրեալ կտաւոյն, անկաւ և մեռաւ: Զճշմարիտն մեք ոչ գիտեմք, այս արդարադատին Աստուծոյ է գիտելի...»⁶:

Շարունակելով, պատմիչը գրում է Գրիգոր Ապիրատի աթոռակալության և նրա մահից հետո աթոռին տիրելու շուրջ եպիսկոպոսների պայքարի մասին, որի արդյունքում ընտրվեց Հովհաննես Սսեցին, իսկ Անանիան Ռումի սուլթանին կաշառք տալով հակաթոռ կաթողիկոս դարձավ Սեբաստիայում. «Եւ ապա տէր Գրիգոր Ապիրատն ամս եօթն: Եւ այնուհետէ սկսան մախողքն Գրիգորիսի զմիմեամբք ելանել, թէ ո՞նտիցի յաթոռն հայրապետական: Եւ Յովհաննէսն՝ զի ընտանի էր թագաւորին Լեոնի, բռնացաւ և կալաւ: Իբրև ետես զայն միւս եպիսկոպոս՝ Անանիա, չոգաւ նա առ սուլտանն, զոր Հոռոմոց կոչեն, և ետ նմա կաշառս, և նստաւ կաթողիկոս ի Սևաստ, զի ասէր զինքն յազգէ կաթողիկոսին Պետրոսի, որ կայ թաղեալ անդէն: Եւ այսպէս բաժանեցաւ աթոռ սրբոյն Գրիգորի յերիս՝ մի բունն՝ զոր էառն Յովհաննէս, որ ի Հոռոմկլայն, և միւսն ի Սևաստ, զոր ապստամբեցաւ Անանիա, և միւս ևս ի կղզւոջն, որ կոչի Աղթամար՝ Դաւիթ անուն»⁷:

Գանձակեցու հենց այս վկայության արդյունքում է ձևավորվել այն կարծիքը (Մ. Չամչյան, Մ. Օրմանյան և այլք), որ Անանիայի հակաթոռ կաթողիկոսությունը սկզբնավորվել է 1203 թ.՝ Հովհաննես Սսեցու ընտրությունից հետո, Անանիայի դժգոհության պատճառով:

Երկրորդ անգամ Կիրակոս Գանձակեցին Անանիայի անունը տալիս է, երբ իշխան Լեոն Բ-ը 1197 թ., իր թագադրությանն ընդառաջ, Հոռոմի պապի պատվիրակին պատասխանելու համար հրավիրում է Գրիգոր Ապիրատ կաթողիկոսին ու բարձրաստիճան հոգևորականներին և համոզում համապատասխան երդմնագիր տալ, որ ընդունում են պապի դավանաբանական պահանջները. «Եւ արարին եպիսկոպոսքն զբան երդմանն, յորոց մի էր եպիսկոպոսն Տարսուսի ներսէս Լամբրոնեցի... և Յովհաննէս, որ եղև կաթողիկոս, և Անանիա՝ որ եղև հակառակաթոռ ի Սևաստ, և այլք ընդ սոսա»⁸:

Պետք է ասել, որ թեև Կիրակոս Գանձակեցին երկու անգամ նշում է, որ Անանիան կաթողիկոս է եղել Սեբաստիայում, սակայն չի ասում, թե նա մինչ այդ Սեբաստիայի եպիսկոպոսն էր, ինչպես որ տարածվել է գրականության մեջ⁹:

⁶ Կիրակոս Գանձակեցի, Պատմություն Հայոց, աշխատասիրությամբ Կ. Մելիք Օհանջանյանի, Երևան, 1961, էջ 147-148: Այս և հաջորդ մեջբերումներում ընդգծումները մերն են – Կ. Մ.:

⁷ Կիրակոս Գանձակեցի, էջ 148-149:

⁸ Նույն տեղում, էջ 157-158:

⁹ Մ. Չամչեան, նշվ. աշխ. էջ 175, Ղ. Ալիշան, Սիսուան, Վենետիկ, 1885, էջ 471, 507, Հ. Աճառյան, Հայոց անձնանունների բառարան, Բ. Ա, էջ 163 և այլն:

նա, հավանաբար, Կիլիկիայի եպիսկոպոսներից մեկն էր, այդ պատճառով էլ անմիջական մասնակցություն է ունեցել ինչպես Գրիգոր Քարավեժի դեմ եղած գործողություններին, որպես մեկը նրանցից, որոնք «ակն ունէին ժառանգել գաթոռն», այնպես էլ Լևոն իշխանի հրավիրած հավաքին: Գանձակեցու վկայություններինց երևում է, որ արդեն Գրիգոր Քարավեժի դեմ սկսված խարդավանքների ժամանակ Անանիան Հայոց կաթողիկոսական աթոռին հասնելու լուրջ հավակնություն է ունեցել՝ Պետրոս Գետադարձի տոհմից լինելու հիմնավորմամբ:

Անանուն Եդեսացին ժամանակով ավելի մոտ է Անանիայի ապրած շրջանին, իր ժամանակագրությունն ավարտել է շուրջ 1240 թ.¹⁰ (Կիրակոս Գանձակեցին իր Պատմությունը գրել է ԺԳ դարի 60-ական թթ. կեսերին): Անանիան հիշատակվում է Եդեսացու ժամանակագրության երեք հատվածում, որոնցից առաջինը հետևյալն է. «1511 (1200) թվականին Պոնտոսի կողմերում հայտնվեց մի մարդ կաթողիկոսի ազգականներից, ինչպես ասում են, իրենց Գրիգորիսի ցեղից: Դա մի եպիսկոպոս էր, որի անունն էր Անանա, այսինքն՝ Անանիա: Շատ եպիսկոպոսներ անցան նրա կողմը և նրան կաթողիկոս հռչակեցին: Այդ հյուսիսային երկրները նա անջատեց Հռոմկլայում նստող Ապիրատից: Ասում են, որ նա արժանի էր գահին և հարուստ գիտելիքներ և լեզու ուներ»¹¹:

Այս արժեքավոր տեղեկությունը ցույց է տալիս նախ, որ Անանիան կաթողիկոս է դարձել Գրիգոր Ապիրատի գահակալության ժամանակ (թվականի ճշգրտմանը կանդրադառնանք քիչ հետո՝ 1201 թ. հիշատակարանի առնչությամբ): Երկրորդ էական նշումն այն է, որ Անանիայի կաթողիկոսանալով հայաբնակ հյուսիսային շրջաններն անջատվել են Հռոմկլայի աթոռից, որով շեշտվում է հակաթոռության քաղաքական կողմը և որը չէր կարող միայն Անանիայի ցանկությունները լինել: Ինչպես երևում է, Կիլիկիայի Հայոց թագավորության հետ թշնամական հարաբերություններ ունեցող Ռուսի Ռուբն ադ-Գին Սուլեյմանշահ Բ (1196-1204) սուլթանն Անանիային օգտագործել է իր շահերի համար ու նաև այդ է եղել հակաթոռ կաթողիկոսության ստեղծման պատճառը:

Նախորդ ուսումնասիրողներն անդրադարձել են հակաթոռության առաջացման քաղաքական կողմին: Հ. Բերբերյանը մասնավորապես գրում է. «Անանիայի հերձաժը, նոյնիսկ եթէ անձնական փառասիրութիւնը դեր մը ունեցած ըլլայ անոր մէջ, «ապստամբութիւն» մը ըլլալէ աւելի քաղաքական կացութեան մը պարտադրած լուծումի մը բնոյթ կը ստանայ... Անանիայի կաթողիկոսական աթոռը սելջուքեան պետութեան Հայոց կաթողիկոսական աթոռը եղած է»¹²: Պատմաբան Գագիկ Հարությունյանն ավելի առաջ է գնում և Անանուն Եդեսացու

¹⁰ Անանուն Եդեսացի, էջ 15:

¹¹ Նույն տեղում, էջ 193:

¹² Հ. Պեպելեան, նշվ. աշխ. էջ 362:

ժամանակագրության վերոհիշյալ հատվածը մեջբերելուց հետո գրում է, թե «Սեբաստիայի արքեպիսկոպոս Անանիայի այդ գործողությունները ծրագրել էր Իկոնիայի Ռուբն ադ-Դին Սուլեյմանշահ II իբն Լիհճ-Արսլան սուլթանը»¹³: Կարծում ենք, որ այս դեպքի՝ սուլթանի «ծրագրած» լինելու մասին պնդումն այնքան էլ համոզիչ չէ: Մեր կարծիքով, Անանիան, որը հավակնոտ անձնավորություն էր, շատ շուտ հասկացել է, որ ծերացած Գրիգոր Ապիրատից հետո կաթողիկոսական ընտրության ժամանակ չի կարող Սսի արքեպիսկոպոս Հովհաննեսի մրցակիցը լինել, քանի որ վերջինս Լևոն թագավորի մտերիմն էր, Գանձակեցու բնորոշմամբ՝ «ընտանի էր թագաւորին Լևոնի», ուստի կաթողիկոս դառնալու խնդրանքով դիմել է Ռուբն ադ-Դինին (բնականաբար, հանդիպմանը ընծաներ է մատուցել, որը ժամանակի ընդունված կարգն էր). և նա տեսնելով, որ դա ձեռնառու է իրեն, համաձայնել է: Կարճ ասած՝ Անանիայի և սուլթանի շահերը համընկել են, սակայն նախաձեռնությունը, հավանաբար, եկել է առաջինից:

Անանուն եղեսացու փոխանցած տեղեկության մեջ մի անճշտություն կա՝ այն, որ Անանիան ներկայանում էր իբրև «Գրիգորիսի ցեղից» սերած մարդ: Իրականում, Գրիգորիսի, այսինքն Գրիգոր Լուսավորչի տոհմակից էին իրենց համարում այսպես կոչված «Պահլավունի» կաթողիկոսները՝ սկսած Գրիգոր Բ Վկայասերից (1066-1105), այնուհետև նրա քրոջ թոռներից (Գրիգոր Գ, Ներսես Գ), մինչև Գրիգոր Ապիրատ: Իսկ Անանիան, ինչպես տեսանք Գանձակեցու հայտնածից, իրեն համարում էր կաթողիկոս Պետրոս Գետադարձի տոհմից¹⁴: Նկատենք, որ թեև Անանուն եղեսացու տեղեկությունը անվան հարցում սխալ է, սակայն երևույթը ներկայացնելու առումով միանգամայն ներդաշնակ է Կիրակոս Գանձակեցու հայտնածին: Գա այն է, որ Անանիան կաթողիկոսական աթոռի նկատմամբ ունեցած իր հավակնությունը հիմնավորել է տոհմական ծագումով:

Անանուն եղեսացու երկրորդ տեղեկությունը վերաբերում է Գրիգոր Ապիրատի մահվանը և հաջորդող դեպքերին, որտեղ կրկին հիշատակվում է Անանիան. «1514 (1203) թվականին Կիլիկիո երկրում մեռավ Հայոց կաթողիկոսը, որի անունն էր Ապիրատ...: Նրանից հետո գահին տիրեց Հովհաննես անունով մեկը, որը ոչ թե նրանց (նկատի ունի «Պահլավունի» կաթողիկոսներին – Կ. Մ.), այլ Կիլիկիայի իշխանների ցեղից էր, որոնք այժմ էլ կանգնած են իշխանության գլուխ: Որոշ ժամանակ անց Հովհաննես կաթողիկոսի խնդրանքով Ռումի երկրի սուլթանը պաշտոնազրկեց Անանիային: Եվ այդ երկրները կցվեցին նրան»¹⁵: Այս

¹³ Հայոց պատմություն, հ. II, գիրք երկրորդ, Երևան, 2014, էջ 360 (ենթաբաժնի հեղինակ՝ Գ. Հարությունյան):

¹⁴ Տեղին է հիշել, որ ժամանակին Փիլարտոս Վարաժնունին կաթողիկոս Գրիգոր Բ Վկայասերի համաձայնությամբ Հոնիոս կաթողիկոս է ընտրել Պետրոս Գետադարձի քրոջ որդի Սարգսին (1076-78), տե՛ս Մատթեոս Ուոհայեցի, *Ժամանակագրություն*, Երևան, 1991, էջ 226, 232:

¹⁵ Անանուն եղեսացի, էջ 193-194:

տեղեկությունը ցույց է տալիս, որ Հովհաննեսի և Անանիայի միջև հակամարտությունը շարունակվել է, սակայն արդյունքի մասին Անանուն եղեսացու հաղորդումը թե սուլթանը պաշտոնագրկել է Անանիային, հերքվում է ժամանակագրի հենց հաջորդ վկայությամբ:

«1516 (1205) թվականին Կիլիկիայի իշխան Լևոն հայը դիմեց Խոսրովշահին, որը տիրում էր Կապադովկիայի երկրում, և պահանջեց Անանիային: Սա, ինչպես նշեցինք, կաթողիկոս էր դարձել այն կողմերում և անջատվել այս կողմերի կաթողիկոսից՝ նգովելով վերջինիս և չեղյալ հայտարարելով նրա կաթողիկոսությունը»¹⁶: Ինչպես տեսնում ենք, Անանիան շարունակել է աթոռակալել նաև Ռուբն ադ-Դինի եղբոր՝ Ղիյաս ադ-Դին Քեյխոսրով Ա-ի (1205-1211) ժամանակ, և նրա հակաթոռ կաթողիկոսության վերացման համար ջանքեր է գործադրել նաև Լևոն թագավորը: Սա նշանակում է, որ ոչ միայն Հայոց հոգևոր, այլև աշխարհիկ իշխանությունը, գիտակցելով Անանիայի պառակտիչ գործունեության վտանգը, փորձում էր չեզոքացնել այն: Պատահական չէ, որ Փանձակեցին Անանիայի հակաթոռությունը բնութագրում է որպես ապստամբություն («զոր ապստամբեցա՛ն Անանիա»): Այնուամենայնիվ, Անանիան շարունակել է աթոռակալել և որպես կաթողիկոս հիշատակվում է նաև հետագա շրջանում՝ 1211, 1223, 1227 թվականներին:

Հիշատակարանները և Թեոդորոս Կեսարացու վկայաբանությունը

Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարանների տվյալները մեծապես արժանահավատ են, քանի որ դրանց հեղինակները ոչ թե տեղեկություններ են հաղորդում տասնամյակներ առաջ տեղի ունեցած դեպքերի կամ անցած-գնացած մարդկանց մասին, այլ արձանագրում են հենց հիշատակարանի գրության ժամանակի տվյալ տարվա փաստերը: Այդպիսի հատկանշական օրինակ է 1201 թ. Դարանաղյաց գավառի Ավագ վանքում ընդօրինակված Ավետարանում (ձեռ. ՄՄ 10359) Ստեփանոս գրչի ձեռքով գրված հիշատակարանը, որտեղ մասնավորապես ասվում է. «Ի վեցհարիւրորդի յիսներորդի թուաբերութեանս Հայոց նոր տումարիս (1201), ի գաւառիս Դարանաղեաց, առ ստորոտով լերինս Սեպոհի, ի հրեշտակաիրան անապատիս կոչեցելոյ Աւագ վանք... Արդ, ի հինգերորդ ամի թագաւորութեան Հայոց Ղեւովն յաղթող եւ բարեպաշտի... եւ ի հայրապետութեան տեառն Գրիգորիսի, որ եւ յայսմ ամի երկուս բաժանի՝ եւ նստի Անանէ է ի Կեսարիա»¹⁷:

¹⁶ Նույն տեղում, էջ 194:

¹⁷ Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, ԺԳ դար, կազմեց Ա. Մաթևոսյան, Երևան, 1984, էջ 12: Թվականի առնչությամբ հիշատակագրի նշումը, թե Լևոնի թագավորության 5-րդ տարին էր, որոշ շեղումով է, քանի որ 1198-ից հաշված 1201-ը գահակալության չորրորդ տարին է:

Հիշատակարանն առաջին անգամ հրապարակած Հայկ Բերբերյանն այստեղից իրավացիորեն եզրակացրել է, որ Անանիան հակաթոռ կաթողիկոս է դարձել ոչ թե Գրիգոր Ապիրատի մահից հետո և Հովհաննես Սսեցու ընտրությունից դժգոհ մնալով՝ 1203 թ., այլ դրանից առաջ¹⁸: Ինչպես տեսանք, այս եզրակացությունն են հանգեցնում նաև Անանուն Եդեսացու վկայությունները: Սակայն հիշատակարանում Կեսարիայի՝ որպես Անանիայի առաջին նստավայրի մասին հիշատակումը շատ կարևոր է: Այն ավելի մոտ էր Կիլիկիայի սահմաններին և գուցե նաև դրանով պետք է բացատրել Հովհաննես Սսեցու և Լևոն թագավորի անհանդուրժող վերաբերմունքն Անանիայի նկատմամբ:

Ինչ վերաբերում է հակաթոռության սկզբնավորման թվականին՝ 1200 թ. (Անանուն Եդեսացի), թե 1201 թ. (Ստեփանոս գրիչ), ապա կարծում ենք առավելությունը պետք է տալ վերջինին: Նախ, որովհետև ասորի պատմիչը գրել է տասնամյակների հեռվից, իր խոսքը սկսում է նախընթաց վիճակը ներկայացնելով «1200 թվականին Պոնտոսի կողմերում հայտնվեց մի մարդ... շատ եպիսկոպոսներ անցան նրա կողմը» և այլն: Իսկ Ստեփանոս գրիչը ձեռագրի գրությունն ավարտելով, փաստագրում է իր ժամանակի իրողությունները, նշում, որ գրել է կաթողիկոս Գրիգորի (Գրիգոր Ապիրատ) ժամանակ, բայց հենց այդ տարում՝ «յայսմ ամի» կաթողիկոսությունը երկու մասի է բաժանվել և «Անանէն» որպես կաթողիկոս նստել է Կեսարիայում:

Ժամանակագրական առումով Անանիային նշող հաջորդ հիշատակարանը 1203 թվականից է, գրված Խաղտեաց երկրում, որը Փոքր Հայքի հյուսիսում է: «Արդ, ես ծառայս Աստուծոյ Յովնաննէս սկսայ զսուրբ Աւետարանս և կատարեցի ի ՈՄԲ (1203) թուականիս, ի կաթողիկոսութեան տէր Անանիայի, և յառաջնորդութեան տէր Մխիթարայ՝ երկրիս Խաղտեաց, ի փոքր մենաստանիս որ կոչի Աշնոցի վանք»¹⁹: Ինչպես տեսնում ենք, գրիչ Հովհաննեսի համար միակ կաթողիկոսն Անանիան է:

Այս երկու հիշատակարանից հետո Անանիայի մասին հաջորդ կարևոր սկզբնաղբյուրը Թեոդորոս Կեսարացու վկայաբանությունն է, որի նահատակությունը տեղի է ունեցել 1204 թ. Կեսարիայում²⁰: Հայ երիտասարդ Թեոդորոսի մահմեդականություն ընդունելու, ապա այդ կրոնից հրաժարվելու և այդ պատճառով մահվան դատապարտվելու մասին է ընդարձակ վկայաբանությունը, որը

¹⁸ Հ. Պէրպլեւան, նշվ. աշխ. էջ 360:

¹⁹ Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, ԺԳ դար, էջ 35:

²⁰ Ռուսի սուլթանությունում հայերի կարգավիճակի և Թեոդորոսի վկայաբանության մասին տե՛ս S. Peter Cowe, “The Armenian Community of the Konia Region in the Seljuk Period,” in: *Armenian Communities of Asia Minor* (Historic Armenian Cities and Provinces, ed. by Richard G. Hovannisian, Vol. 13), Costa Mesa, 2014, Chapter 3, pp. 89-106:

շարադրված է այդ ժանրին հատուկ ոճով²¹: Դեպքի մանրամասներից մեկն այն է, որ Թեոդորոսի բանտում եղած ժամանակ նրան է այցելում Գևորգ անունով քահանան, և նա խնդրում է իր մասին պատմել կաթողիկոսին և աղոթել իր համար՝ «երթացես ի վանս հայրապետին մերոյ առ եպիսկոպոսապետն և տէրն իմ Անանիաս, և պատմեսցես նմա զամենայն անցս աղետից և զկիրս շարշարանաց անձին իմոյ. և աղաչեա զնա աղօթս առնել ի վերայ իմ»²²: Քահանան աճապարում է «առ կաթողիկոս Հայոց»: Այստեղ վկայաբանության հեղինակը մի գովաբանական հատված է նվիրում Անանիային՝ ցույց տալով նրա խնամածու վերաբերմունքը կարոտյալների ու տառապալներին նկատմամբ: Այնուհետև ասվում է, որ կաթողիկոսը հավաքում է եպիսկոպոսներին, վարդապետներին ու բոլոր եկեղեցականներին և երեք ժամ աղոթում են Թեոդորոսի համար, ապա նույն քահանային հետ են ուղարկում՝ հայրապետի զորակցությունը հայտնելու Թեոդորոսին, նաև նրա հետ դնում «կերակուր ինչ ի պէտս մարմնոյ»²³:

Անանիան հիշվում է նաև վկայաբանության վերջում: Երբ երկրորդ անգամ քրիստոնեությունը շուրանալու համար քարկոծելով սպանում են Թեոդորոսին, որից հետո նրա մարմնի վրա պայծառ լույս է երևում, որը տեսնելով դահիճները սարսափած փախչում են, Ռուքն աղ-Գինը հրամայում է Անանիային նահատակի դին հողին հանձնել. «Եւ Շահ Ռուգնատին իմացեալ զեղեալսն՝ հրաման ետ Անանիայ հայրապետի փութով բառնալ և թաղել զնա»²⁴: Գնում են, հուղարկավորում նահատակին «յարժանաւոր տեղոջ», որից հետո, ըստ հեղինակի՝ գերեզմանի վրա հրաշքներ և հիվանդների բժշկություններ են լինում:

Սույն վկայաբանությունից երևում է, որ Անանիայի նստավայրն այդ ժամանակ շարունակում էր մնալ Կեսարիան²⁵: Ի դեպ, վկայաբանության մեջ Կեսա-

²¹ Հակիրեն, պատմությունը հետևյալն է. ծնունդով կեսարացի Թեոդորոսը պարտով փող է վերցնում, բայց վատնում է ու չի կարողանում վերադարձնել, գործը հասնում է մահմեդական դատավորին: Պատժից խուսափելու և պարտից ազատվելու համար նա ուրանում է քրիստոնեությունը և մահմեդականություն ընդունում: Հետո զոջում է, հետևում այլ փոփոխություններ և նորից քրիստոնյա դառնում: Ժամանակ անց, կեսարացի մահմեդական մեկը տեսնում է նրան, հանաչում, բացահայտվում է այս անգամ մահմեդականությունից հրաժարումը: Բռնում բերում են Կեսարիա, նույն դատավորի մոտ, որը կրկին համոզում է նրան մահմեդական դառնալ, բայց ո՛չ հորդորները, ո՛չ սպառնալիքներն ու կտտանքները Թեոդորոսի որոշումը չեն փոխում: Նրան փորձում է համոզել նաև քաղաքը, սակայն ապարդյուն: Ի վերջո, Թեոդորոսին ֆառկոծելով սպանում են: Վկայաբանությունը բավական ընդարձակ է, հիմնական տեքստը դատավորի ու Թեոդորոսի երկխոսություններն են՝ վերջինիս երկարաբան ֆարզական բնույթի խոսքերով (Հայոց նոր վկայները (1155-1843), հ. Ա, աշխատութեամբ Յ. Մանանդեանի եւ Հ. Աճառեանի, Վաղարշապատ, 1903, էջ 73-92):

²² Հայոց նոր վկայները, էջ 84:

²³ Նույն տեղում, էջ 85:

²⁴ Նույն տեղում, էջ 92:

²⁵ Հ. Պերպերեան, նշվ. աշխ. էջ 360:

րիայի մասին ասվում է՝ «որ է աթոռ հայրապետական և թագաւորական, և ամենայն քաղաքաց Յունաց գահերիցագոյն»²⁶, նկատի ունենալով այդ քաղաքի փառավոր անցյալը և կարևորությունը քրիստոնեական եկեղեցու համար: Հավանաբար նաև այդ հանգամանքը հաշվի առնելով է Անանիան իր աթոռը հաստատել Կեսարիայում:

Թեոդորոս Կեսարացու վկայաբանությունը՝ Անանիայի առնչությամբ, անդրադարձել են բոլոր նախորդ ուսումնասիրողները (Մ. Չամչյան, Մ. Օրմանյան, Հ. Բերբերյան), այն դիտարկելով որպես վերջինիս մասին մի սկզբնաղբյուր: Սակայն բնագրի ուսումնասիրությունը մեզ հանգեցրել է այն եզրակացության, որ վկայաբանության և Անանիայի կապն ավելի խորն է, և որ վկայաբանությունը գրի է առնվել հենց Անանիայի պատվերով: Հատկապես ուշադրավ է, որ վկայաբանության սկզբնամասում՝ ժամանակի իրավիճակը ներկայացնող հատվածում, փառաբանվում է սուլթան Ռուբն ադ-Դինը. «Ընդ ժամանակս բռնակալութեան մեծի արքային Տաճկաստանի Սուլիման Շահ Սուլտան Ռուզնատնին, որ բազում հանդէս քաջութեան և յաղթութեան պատերազմի ցուցեալ յաւուրս ժամանակաց իւրոց, և յաչս յոքունց մեծարեալ ահարկանելով ամենայն թագաւորաց տիեզերաց: Սա որդի գոլով մեծ և յաղթող ինքնակալ իւրիճ Ասլան սուլտանի, ուստի գրաւեալ սորա ընդ իշխանութեամբ տէրութեանն իւրոյ կողմանս հիւսիսոյ, սկսեալ ի Կեսարացոց մայրաքաղաքէն մինչև ի մեծն Բիւզանդիոն, որ այժմ կոչի Կոստանդինուպոլիս, ունելով ընդ իշխանութեամբ զՊոնտոս և զՍեբաստիա և զամենայն զեմենտացոց և զՏրապիզոնտացոց զտէրութիւնն, և հասեալ մինչև ի մեծ և ի հոշակաւոր քաղաքն Թէոդուպոլիս, որ կոչի Կարնոյ քաղաք, նուաճեաց ընդ գաւազանաւ զեկեղեաց և զԴարանաղեաց, արկ ընդ ձեռամբ զԻշխանն Մոփաց, փութացաւ մինչև ի լայնանիստ քաղաքն Մելիտենի, մերձ ի սահմանն Եգեսացոց, համարձակեցայց ասել թէ և զամենայն աշխարհ, տիրելով ի վերայ ամենայն հայրենական աշխարհաց իւրոց»²⁷:

Այս հատվածն ակնհայտորեն ցույց է տալիս, որ վկայաբանությունը շարադրվել է տեղում, այսինքն՝ հենց Կեսարիայում ապրող հայ հոգևորականի ձեռամբ: Հեղինակը, որը գրվածքից դատելով, բանիմաց և կրթված անձնավորություն էր²⁸, քաջ ծանոթ է եղել ժամանակի ռազմաքաղաքական անցուղարձին, գրում է որպես ականատես, քրիստոնեության ջերմեռանդ պաշտպան է, մի կողմից սգում է նահատակ Թեոդորոսի համար, բայց մյուս կողմից՝ փառաբանում

²⁶ Հայոց նոր վկաները, էջ 75:

²⁷ Նույն տեղում, էջ 74-75:

²⁸ Վարձագրական գրականության հմուտ հետազոտող Քնարիկ Տեր-Գալթյանը շատ բարձր է գնահատում Թեոդորոս Կեսարացու վկայաբանության հեղինակին (**Ք. Տեր-Գալթյան**, Հայկական սրբախոսություն վարքեր և վկայաբանություններ (V-XVIII դդ.), Երևան, 2011, էջ 321-323):

Ռուսն ադ-Դինին: Պետք է ասել, որ մահմեդական իշխանավորի նման մեծարական ներկայացումը հատուկ չէ վարքագրական գրականությանը: Մեր ենթագրությունը, թե թեոգորոս Կեսարացու վկայաբանությունը շարադրվել է Անանիա հակաթոռ կաթողիկոսի հանձնարարությամբ, հիմնված է նաև այն հանգամանքի վրա, որ նա այստեղ, փաստորեն, հանդես է գալիս որպես տեղի հայերի հոգևոր ապավեն, նաև շեշտվում է, որ թեոգորոսի մարմինը հողին հանձնելու հրամանը նա ստացել է անձամբ սուլթանից: Ռուսն ադ-Դինին նվիրված վերոնշյալ գովաբանական հատվածն ակնառու կերպով առանձնանում է թեոգորոսի նահատակության ողբերգական պատմության ընդհանուր համատեքստից, ուստի կարծում ենք, որ այն տեղ է գտել վկայաբանության մեջ պատվիրատուի ցանկությանմբ քաղաքական նկատառումներով:

Անանիայի մասին հաջորդ հիշատակարանը 1211 թվականից է, գրված Սեբաստիայում Հայրապետ գրչի ձեռքով. «Արդ, գրեցաւ սուրբ Աւետարանս ձեռամբ Հայրապետի նուաստի քահանայի ըստ աշխարհի, ընդ հովանեաւ Սուրբ Աստուածածնին և Սուրբ Սարգսի զաւրավարին, որ յանուն սոցա կանգնեցաւ սուրբ եկեղեցիս ի քաղաքիս Սեբաստիա»²⁹: Գրիչը ժամանակի կաթողիկոսին նշելիս սրամիտ դիտարկում է անում՝ ասելով, որ չգիտի, թե ում անունը գրի, և նշում է իրար հակառակ երեք կաթողիկոսներին՝ Հովհաննես, Անանե, Դավիթ: Այստեղ հիշված Դավիթը՝ Արքակաղնեցին է, որին Լևոն թագավորը 1207 թ. Սսում կաթողիկոս էր դարձրել, Հովհաննես Սսեցու հետ գժտվելու պատճառով³⁰: «Արդ, ի հայրապետութեանն՝ ոչ գիտեմ ասել, եթե զում գրեցից անուն, այլ ասեմ թե երից հակառակաց՝ տէր Յովհաննիսի, տէր Անանէի եւ տէր Դավթի, իսկ ի մերում դիտապետութեանս՝ տէր Գրիգորի սուրբ եւ ընտրեալ եպիսկոպոսի, որ է հրեշտակ ի մարմնի, եւ զարմ մեծի եւ հոչակաւոր վարդապետի»³¹: Կաթողիկոսների թվարկումից հետո, ինչպես տեսնում ենք, գրիչը մեծարանքով նշում է Սեբաստիայի եպիսկոպոս Գրիգորին: Հիշատակարանի այս հատվածից կարելի է դատել, որ 1211 թ. Անանիան շարունակում էր գտնվել Կեսարիայում, որովհետև նրա Սեբաստիայում լինելու դեպքում Հայրապետ գրիչը դժվար թե այսպիսի ձևակերպումներ օգտագործեր:

Անանիայի վերաբերյալ չորրորդ և վերջին հիշատակարանը 1223 թվականից է, գրված Գրիգոր գրչի ձեռքով Մնձրո Մարգ կոչված գավառի «Առոյծ Մարգ» գյուղում. «Բայց գրեցաւ ի թուականիս Հայոց ՈՂԲ (1223), յերրորդում

²⁹ Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, ԺԳ դար, էջ 75:

³⁰ Ըստ վերջերս շրջանառված տեսակետի, հնարավոր է, որ Դավիթ Արևակաղնեցին կաթողիկոս է դարձել 1204/5 թ. (Վ. Թորոսյան, «Սսի ԺԳ դարասկզբի եկեղեցական ժողովը հայլատին հաւաքեւոյթյունների համատեւատում», Գեղարվեստի ակադեմիայի տարեգիրք, թիվ 11, Երևան, 2021, էջ 136-138):

³¹ Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, ԺԳ դար, էջ 75:

ամի հայրապետութեան տէր Անանի Հայոց կաթողիկոսի, ի գաւառիս Մնձրոյ Մարգ, ի գեղս որ կոչի Առոյժ Մարգ, ընդ հովանեաւ Սուրբ Աստուածածնին եւ Սրբոյն Գրիգոր եւ Սրբոյն Յակոբայ»³²:

Հիշատակարանն առաջին անգամ հրատարակել է Զավեն վրդ. Արզումանյանը «Սիրոն» ամսագրում, որտեղ «յերրորդում ամի հայրապետութեան տէր Անանի Հայոց կաթողիկոսի» հատվածը նկատի ունենալով, կարծում է, թե հիշատակարանի 1223 թվականը սխալ է: Ըստ նրա, քանի որ Անանիան աթոռակալել է 1203-ից՝ «հետևաբար ձեռագիրս գրուած պէտք է ըլլայ 1206 թուին»³³: Ամսագրի խմբագրութեան անունից արված ծանոթագրութեան մեջ նորայր Պողարյանն էլ նշում է. «Ձեռագրիս յիշատակարանի ՈՂԲ թուականը եթե ճիշդ է, այդ պարագային պէտք է ընդունիլ, որ Անանիա կաթողիկոսի 20-րդ տարին կըլլայ, առաջին տարին ընդունելով 1203-ը: Այս պարագային յիշատակարանի «յերրորդում ամի» բացատրութեան տեղ սպասելի էր Ի երրորդում ամի, այսինքն՝ քսաներորդում ամի»³⁴: Հ. Բերբերյանը նկատում է, որ Անանիայի կաթողիկոսութեան սկիզբը ոչ թե 1203, այլ 1201 թվականն է, հնարավոր համարելով, որ հիշատակարանի հրատարակիչը գուցե ՈՄԲ (1203)-ի փոխարեն ՈՂԲ (1223) է կարդացել կամ հիշատակարանի հեղինակն է սխալվել³⁵: Ավելացնենք, որ ավելի ուշ հիշատակարանը ՈՂԲ (1223) թվականով է հրատարակել նաև Ավետիս Սանջյանը (ձեռագրի նկարագրութեան հետ միասին)³⁶:

Անանիայի մահը և հակաթոռ կաթողիկոսության վերացումը

Անանիայի մահվան թվականի և հակաթոռ կաթողիկոսության գործունեության ավարտի, ինչպես նաև մի քանի այլ հարցերի պարզաբանման համար կարևոր նշանակություն ունի Սյունյաց մետրոպոլիտ Ստեփանոս Օրբելյանի (մահ. 1303 թ.) ժամանակագրության մեջ պահպանված մի տեղեկություն: Հայտնի է, որ 13-րդ դարի վերջերին (1297 թ.) Ստեփանոս Օրբելյանն իր կոթողային աշխատությունը՝ «Սյունիքի պատմությունը» շարադրելուց առաջ, շուրջ մեկ դարյա պատմական անցքերի մասին տարբեր աղբյուրներից քաղված տեղեկություններով լրացրել է ԺԲ դարի պատմիչ Սամվել Անեցու ժամանակագրու-

³² Նույն տեղում, էջ 139: Տե՛ս նաև Հ. Պերպերեան, նշվ. աշխ. էջ 361:

³³ Զ. Արզումանեան, «ԺԳ. դարու հայերէն ձեռագիր մը Public Library, Detroit, Michigan», Սիրոն, 1962, համար 11-12, էջ 307-308:

³⁴ Նույն տեղում, էջ 308:

³⁵ Հ. Պերպերեան, նշվ. աշխ. էջ 361:

³⁶ A. Sanjian, *A Catalogue of Medieval Armenian Manuscripts in the United States*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1976, pp. 387-391.

թյունը³⁷: Այն պահպանվել է մեկ ընդօրինակությամբ, հավանաբար ժե դարում ստեղծված մի արժեքավոր ժողովածուի մեջ (ՄՄ 8481): Այստեղ նշված են հիմնականում հակիրճ տեղեկություններ, որոնք գրված են ժամանակագրական աղյուսակի նեղ սյունակում: Ներկայացվող հատվածը տեղ է գտել Հայոց ՈՀԶ (1227) թվականի դիմաց³⁸, բայց հայտնի չէ, թե ինչ աղբյուրից է քաղված: Այն հետևյալն է.

«Խայտն կոչեցեալ³⁹ Աննա ուժով սուլտանին նստի կաթողիկոս ի Հոռոմ, հակառակ կաթողոցն Կոստանդեա և դապալեաց զկաթողիկոսութիւնն, որ և յետ բազում հնարից, աղօթիւք խնդրէ տէր Կոստանդին բառնալ յերկուցն մինն, և որ հաճոյն է Տեառն մնալ և միամտել: Ապա ի տեսլեան հրեշտակ Տեառն գրէ յաջ թաթի ձեռինն տէր Կոստանդնայ՝ եթէ բարձցի կաթողիկոսութիւն յԱննայ է և տացի Կոստանդնայ ծառայի Աստուծոյ, և եղև այնպէս, զի ի գիշերի սատակեալ այրն այն, բարձաւ ի միջոյ»⁴⁰:

Սույն հատվածի մասին բնագրի երկրորդ հրատարակիչ Վազգեն Հակոբյա-

³⁷ Ժամանակագրության հեղինակի հարցը հայագիտության մեջ վիճարկվել է: Առաջին հրատարակիչ Աշոտ Աբրահամյանն այն համարել է Ստեփանոս Օրբելյանինը (*Ժամանակագրութիւն Ստեփաննոսի Օրբելեանի*, հրատարակության պատրաստեց Ա. Աբրահամյանը, Երևան, 1942), մինչդեռ երկրորդ հրատարակիչ Վազգեն Հակոբյանը այն կոչել է «Ստեփանոս եպիսկոպոսի ժամանակագրություն» հեղինակին համարելով Օրբելյանից տարբեր սյունեցի մեկ այլ եպիսկոպոս (*Մանր ժամանակագրութիւններ*, հ. 1, էջ 32-34): Սակայն նորագույն ուսումնասիրությունները ոչ մի կասկած չեն թողնում, որ հեղինակը հենց Ստեփանոս Օրբելյանն է: Նշենք, որ ժամանակագրության մեջ հեղինակն իրեն կոչում է «այցելու», այսինքն՝ եպիսկոպոս՝ «ես՝ նուսստ Ստեփաննոս անուամբ այցելու»: Ստեփանոս Օրբելյանը «Սյունիքի պատմության» վերնագրում նույնպես կոչվում է «այցելու»՝ «Հանդէս բանից Բաղրավայր պատմութեանց Տանն Սիսական... նուսստ եւ այցիկար ոգոյ Ստեփաննոսի Սիւնեաց այցելուի եւ նախագահ մետրապոլի...» (ՄՄ 6271, 7բ), այդպես է կոչվում նաև 1299-ին գրած «Ողբ ի Ս. Կարողիկեն» շափածո երկի վերնագրում՝ «Բան բարառնական ոգեալ դիմառնաբար ի դիմաց Վաղարշապատու Ս. Կարողիկէին... շարեալ... ի Ստեփաննոս Սիւնեաց այցելուէ», ինչպես նաև իր վերջին՝ «Հակառատութիւն ընդդէմ երկաբնակաց» (1302 թ.) երկի վերնագրում՝ «Տեառն Ստեփաննոսի Սիւնեաց այցելուի և նախագահ մետրապոլի...»: Վերջապես Օրբելյանին «այցելու» է կոչում նաև Գլաձորի համալսարանի ուսուցչապետ Եսայի Նչեցին, նրա պատվերով գրած գործի նախաբանում. «Տէր Ստեփաննոս՝ այցելու եւ վերադիտող գերահոշակ... արոտոյ Տանդ Սիւնեաց» (ՄՄ 1276, 3ա, 176ա): Տե՛ս Մամուկ Անեցի եւ շարունակողներ, *Ժամանակագրութիւն*, աշխատասիրությամբ Կ. Մաթևոսյանի, Երևան, 2014, էջ 44-50, Կ. Մաթևոսյան, *Նորավանքի վիմագրերը և հիշատակարանները*, Երևան, «Մուղնի» հրատ., 2017, էջ 33-37:

³⁸ ՄՄ 8481, 206բ: Նշված հատվածի բնագրում, էջի կենտրոնում եղած թվաշարքի մյուս կողմում ՈՀԶ (1227) թվականի դիմաց նշված է՝ «մեռաւ արաբակ Իվանէ»: Որ Իվանէ Զաբարյանը մահացել է 1227 թ., հայտնի է նաև այլ աղբյուրներից, այսինքն Անանիայի մահվան մասին նշումը համապատասխանում է այդ տարվան:

³⁹ Բնագրում՝ «կոցեցեալ»:

⁴⁰ ՄՄ 8481, 206բ, հմմտ. *Ժամանակագրութիւն Ստեփաննոսի Օրբելեանի*, էջ 24, *Մանր ժամանակագրութիւններ*, հ. 1, էջ 40:

նը հետևյալ ծանոթագրությունն է կատարել. «Այս ավանդությունն ըստ երևույթին տարածված չի եղել, որը հայտնի չի Չամչյանին և Օրմանյանին»⁴¹: Ակնհայտ է, որ այստեղ խոսքը Անանիայի մասին է, որն այս դեպքում համարվում է կաթողիկոս Կոստանդին Բարձրբերդցու (1221-1267) հակաթո՞՞ «հակառակ աթոռոջն Կոստանդեա»:

Տեղեկության տեքստը հետաքրքրական է մի քանի առումով: Նախ բնագրական որոշ նրբերանգներ ցույց են տալիս, որ այն ձեռագրից ձեռագիր անցնելով և ընդօրինակվելով որոշ փոփոխությունների է ենթարկվել: Մասնավորապես, «Հոռոմը» դարձել է Հռոմ՝ «ուժով սուլտանին նստի կաթողիկոս ի Հոռոմ» (հմմտ. Գանձակեցու հաղորդումը՝ «Անանիա, չոգաւ նա առ սուլտանն, զոր Հոռոմոց կոչեն... նստաւ կաթողիկոս»): «Անանիա» անունն էլ դարձել է «Աննա», հնարավոր է նախօրինակում երկրորդ «ա» տառի սղագրված լինելու կամ մեկ այլ պատճառով⁴²: Պետք է նկատել, որ Անանիայի անունն, ըստ երևույթին, արտասանության որոշ յուրահատկություն է ունեցել: Հիշենք Անանուն եղեսացու տեղեկությունը, որը գրում է՝ «դա մի եպիսկոպոս էր, որի անունն էր Անանա» և բացատրում՝ «այսինքն՝ Անանիա»⁴³: Շատ հնարավոր է, որ Ստեփանոս Օրբելյանի օգտագործած աղբյուրում հենց «Անանա» ձևն է եղել, որն ավելի հեշտությամբ կարող էր դառնալ «Աննա»: Ինչպես վերը տեսանք, գրիչ Գրիգորն էլ 1223 թ. նրան կոչում է «Աննա»:

Շարունակության մեջ երևում է, որ Կոստանդին կաթողիկոսը փորձել է հնազանդության բերել Անանիային (ինչպես որ ավելի վաղ արել էին կաթողիկոս Հովհաննես Սսեցին և Լևոն թագավորը), սակայն՝ «յետ բազում հնարից», արդյունքի չհասնելով, դիմել է Աստծո տնօրինությանը՝ «աղօթիւք խնդրէ տէր Կոստանդին՝ բառնալ յերկուցն մինն, և որ հաճոյն է Տեառն մնալ և միամտել»: Ի վերջո հարցը լուծվել է տեսիլքում հայտնված Աստծո հրեշտակի միջոցով, որը Կոստանդին ձեռքին գրել է, որ կվերանա Անանիայի կաթողիկոսությունը, և նույն գիշեր վերջինս մահացել է:

Այս տեղեկությունն ուշագրավ է նաև նրանով, որ միակը լինելով, պահպանել է Անանիայի մականունը՝ «Խայտն կոչեցեալ»։ «Խայտ» բառի ստուգաբանությունից ելնելով (բիծ, նշան մաշկի վրա) հնարավոր է ենթադրել, որ Անանիան դեմքին խալ է ունեցել, որից էլ առաջացել է նրա «Խայտ» մականունը:

⁴¹ Մանր ժամանակագրություններ, հ. 1, էջ 57:

⁴² Այդ վրիպակները կարող էին լինել տեղեկության մինչև Ստեփանոս Օրբելյանին հասնելը, բայց ավելի հավանական է, որ առաջացել են նրանից հետո, քանի որ մեզ հասած ժե դարի ձեռագրում, որտեղ ընդօրինակվել է ժամանակագրությունը, այն ունի նաև այլ վրիպումներ, օրինակ, Իրագարիի փոխառեն գրված է «Իրագարդն», մեկ այլ տեղում՝ «գկեսարիա»-ն դարձել է «գլասարիա» (Մանր ժամանակագրություններ, հ. 1, էջ 41, 48): Այսինքն, ընդօրինակող գրիչը սանձամափակ գիտելիքների տեղ մեկն է եղել:

⁴³ Անանուն եղեսացի, էջ 193:

Սակայն Անանիայի կենսագրության համար ամենակարևոր տվյալն այստեղ նրա մահվան թվականն է, որը նաև հակաթոռ կաթողիկոսության ավարտի տարին է: Այն, որ Անանիայից հետո հակաթոռ կաթողիկոսության գործունեությունը դադարել է, երևում է նշված տեղեկության համատեքստից ու որոշ մանրամասներից, օրինակ, երբ ասվում է, թե Կոստանդինը Աստծուց խնդրում է «բառնալ յերկուցն մինն, և որ հաճոյն է Տեառն՝ մնալ և միամտել», այսինքն, մեկը պիտի մնա և միաբան (միամիտ) լինեն: Հրեշտակը Կոստանդինի ձեռքին գրում է, թե՝ «բարձցի կաթողիկոսութիւնն յԱննայէ», այսինքն՝ կաթողիկոսությունը կվերանա Անանիայից, իսկ նրա մահվան կապակցությամբ էլ նշվում է՝ «սատակեալ այրն այն, բարձաւ ի միջոյ», ասել է թե հակաթոռությունն էլ մեջտեղից վերացավ:

Հ. Բերբերյանն Անանիայի՝ որպես կաթողիկոսի, հաջորդ ունեցած լինելու հարցի մասին գրում է. «կարելի չէ ըսել թէ իրմով վերջ գտա՞ծ է այս հերձուհի կաթողիկոսութիւնը, թէ Անանիա իր յաջորդը ունեցած է»⁴⁴: Ապա աթոռի հնարավոր շարունակության մասին նշում է. «1243-ին Մոսկոկները պարտութեան մատնեցին սելջուքեան բանակները և սելջուքեան պետութիւնը ենթարկուեցաւ մոսկոկական տիրապետութեան: Քիչ ետք Հեթում թագաւոր կամովին ընդունեցաւ մոսկոկական գերիշխանութիւնը և հովանաւորութիւնը: Հավանական է, որ սելջուքեան արգելքը դադրած ըլլայ 1243-էն ետք, և Ամենայն Հայոց կաթողիկոսութիւնը իր իշխանութիւնը վերահաստատած՝ սելջուքեան սահմաններուն Հայերուն վրայ: Հերձուածը այսպես վերջ գտած կրնայ ըլլալ»⁴⁵:

Կարծում ենք, որ հակաթոռության վերացման հարցում ժամանակի առումով այդքան հեռուն գնալու կարիք չկա, մանավանդ որ սկզբնաղբյուրներում որևէ այլ հակաթոռ կաթողիկոս չի հիշատակվում Կեսարիայում կամ Սեբաստիայում, իսկ 1239 թ. հենց Սեբաստիայում գրված մի հիշատակարանում (ՄՄ 7574) նշվում է միայն Կոստանդին Բարձրբերդցու անունը՝ «ի կաթողիկոսութեան տեառն Կոստանդի Հայոց դիտապետի...»⁴⁶: Ստեփանոս Օրբելյանի ժամանակագրության մեջ եղած տեղեկությունից նույնպես, ինչպես վերևում տեսանք, երևում է, որ Անանիայի մահով հակաթոռ կաթողիկոսությունը վերացել է:

Վերջում անդրադառնանք Անանիայի տապանաքարին: Հ. Բերբերյանի վերոնշյալ հոդվածի կարևոր ճշգրտումներից մեկը վերաբերում է Անանիայի՝ Սեբաստիայում Ս. Նշան եկեղեցու հյուսիսային կողմում եղած (այժմ, ամենայն հավանականությամբ, գոյություն չունի) տապանաքարին ու տապանագրին: Եթե

⁴⁴ Հ. Պեպկյան, նշվ. աշխ., էջ 362-363: Այս հատվածում նշված թվականը տպագրական վրիպակով տպված է 1233:

⁴⁵ Նույն տեղում, էջ 363:

⁴⁶ Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, ԺԳ դար, էջ 208:

նրանից առաջ Անանիային անդրադարձած ուսումնասիրողները չեն կասկածել տապանաքարի արձանագրության տվյալներին, մասնավորապես այնտեղ նշված մահվան՝ 1207 թվականին, ապա նա համապատասխան աղբյուրի հղումով ցույց է տալիս, որ տապանաքարը դրվել է շատ ուշ՝ 1825 թ., և նրա արձանագրության տեքստն էլ կազմվել է այդ ժամանակ, իսկ երկու հիշատակարան՝ 1211 և 1223 թվականներից, վկայում են, որ Անանիան այդ ժամանակ դեռ ողջ էր, ուստի տապանագրի թվականը սխալ է⁴⁷:

Այնուամենայնիվ, Անանիայի տապանագիրը որոշակի արժեք է ներկայացնում: Առաջին հերթին, այն ցույց է տալիս, որ Անանիա հակաթոռ կաթողիկոսն ինչ-որ ժամանակ լքել է Կեսարիայի իր նստավայրը և տեղափոխվել Սեբաստիա, որտեղ էլ կնքել է իր մահկանացուն և հուղարկավորվել: Գրանով իր հաստատումն է գտնում նաև Կիրակոս Գանձակեցու վկայությունը, ըստ որի Անանիան աթոռակալել է Սեբաստիայում (քանի որ այդ մասին ուրիշ տեղեկություն չկա):

Ութ տողանոց չափածո տապանագիրն ըստ Գարեգին Սրվանձատյանի արտագրության այսպիսին է.

«Յայս դամբարանիս եղին զմարմին,
Տեառն Անանիա կաթողիկոսին,
Որ օձեալ նստաւ վեհապետ ազգիս,
Ի գերահոշակ սուրբ մենաստանիս,
Սա էր ազգական Պետրոսի մեծին,
Գեառդարձ կոչեալ սուրբ հայրապետին,
Ժամանեալ վախճան սուրբ կենաց նորին,
Թուին վեց հարիւր յիսուն եւ վեցին»⁴⁸:

Բուն տապանաքարի տեղադրման մասին տեղեկությունը հետևյալն է. «յա-տուրս տեսուչ Յօհաննէս եպիսկոպոսի Սեբաստացւոյ շինեցաւ ի վերայ նորա (Անանիայի – Կ. Մ.) վայելուչ շիրիմ արդեամբ Քրիստոսեան Յօհաննէսի ՌՄՀԴ 1825»⁴⁹: Այս առնչությամբ Հ. Բերբերյանը գրում է. «Այս յիշատակագրութենէն կը հետևի, թէ Յովհաննէս Սեբաստացիի օրով Անանիայի գերեզմանին վրայ տապանաքար չկար, և, հակառակ դեպքում, ըստ աւանդութեան, գերեզման մը ցոյց կը

⁴⁷ Հ. Պէրպլայեան, նշվ. աշխ., էջ 289:

⁴⁸ Գ. Մրուանձաեանց, *Քորոս աղբար*, հ. Ա, Կ. Պոլիս, 1879, էջ 179: Ըստ Հ. Բերբերյանի՝ տապանագրի տեխտը կազմողները Անանիայի մահվան թվականը վերցրել են Մ. Չամչյանի «Հայոց պատմության» 1786 թ. լույս տեսած երրորդ հատորից (Հ. Պէրպլայեան, նշվ. աշխ., էջ 288-289): Սակայն նրա հղած տեղում՝ «ի նոյն ամս մեռաւ և Անանիա առանձին կաթողիկոս Սեբաստիոյ» տեղեկությունը, որի համար աղբյուր չի նշվում, դրված է 1206 թվականին վերաբերող տեղեկությունների հատվածում (Մ. Չամչեան, նշվ. աշխ., էջ 183):

⁴⁹ Դիւան Հայոց պատմության, գիրք Ժ, խմբ. Գիւտ Աղանեանց, Թիֆլիս, 1912, էջ 390:

տրուէր իբրև Անանիա կաթողիկոսինը, անոր մահէն շուրջ 600 տարի ետք»⁵⁰:

Սակայն շատ ավելի հավանական է, որ Սեբաստիայի եկեղեցու մոտ եղել է նաև Անանիայի հին տապանաքարը, իսկ 1825 թ. պատրաստվել է միայն «վայելուչ շիրիմ», այսինքն վեցդարյա հին ու մաշված տապանաքարը փոխարինվել է նորով: Կարծում ենք, որ հին տապանաքարի վրա, ըստ այն ժամանակի սովորույթյան, այդքան երկար արձանագրություն չպիտի լիներ, հավանաբար գրված են եղել հանգուցյալի անունն ու տիտղոսը և մահվան՝ «ի Քրիստոս» փոխադրվելու թվականը: Նոր տապանաքարի վրա ավելի ճոխ տեքստ են գրել, հավանաբար կաթողիկոսի մասին տվյալներ քաղելով Կիրակոս Գանձակեցուց և Մ. Չամչյանի՝ այդ ժամանակ արդեն շրջանառության մեջ գտնվող՝ 1786 թ. հրատարակված «Հայոց պատմությունից»:

Հին տապանաքարի գոյության մասին մեր ենթադրությունն ավելի հավանական է թվում նոր տապանաքարի տարեթվի շնորհիվ, որը թեև սխալ է, բայց դրանով հանդերձ, յուրովի հուշում է նախկին գրության ճիշտ թվականի մասին: Բանն այն է, որ երբ զուգադրում ենք Անանիայի մահվան իրական՝ 1227 և նոր տապանաքարի 1207 թվականները՝ համապատասխանաբար Հայոց ՈՂԶ (676+ 551= 1227) և ՈՄԶ (656+ 551= 1207), տեսնում ենք, որ հարյուրավորի և միավորի թվատառերը նույնն են, և միայն տասնավորի թվատառն է տարբեր: Կարելի է ենթադրել, որ Անանիայի հին տապանաքարին թվատառերով նշված է եղել ճիշտ թվականը՝ Հայոց ՈՂԶ (1227), սակայն մեջտեղի (տասնավորի) թվատառը եղծված է եղել կամ սխալ է վերծանվել (հասկացել են Հայոց ՈՄԶ), որի հետևանքով նոր տապանաքարի վրա գրել են 1207: Հնարավոր է, որ քարի այդ մասում կոտրվածք է եղել և երևացել է միայն տասնավորն արտահայտող «Հ» (70) թվատառի վերին մասնիկը, որից ելնելով այն որպես «Մ» (50) են վերծանել⁵¹: Թերևս հին տապանաքարի վնասված լինելն է նաև պատճառ դարձել, որպեսզի 1825-ին պատրաստվի նոր՝ «վայելուչ» տապանաքար:

Ամփոփելով կարող ենք ասել, որ Կիրակոս Գանձակեցու պատմության, Անանուն եղեսացու ժամանակագրության, Թեոդորոս Կեսարացու վկայաբանության, հայերեն ձեռագրերի շորս հիշատակարանների, Ստեփանոս Օրբելյանի ժամանակագրության մեջ պահպանված տեղեկությունները, վկայում են, որ 1201-1227 թթ. Ռուսի սուլթանությունում՝ նախ Կեսարիայում, ապա որոշ ժամանակ անց Սեբաստիայում, գործել է հակաթոռ կաթողիկոսություն հայտ մականունով Անանիայի գլխավորությունը: Վերջինս հավանաբար սերում էր ԺԱ

⁵⁰ Հ. Պերպլեպեան, նշվ. աշխ., էջ 289:

⁵¹ Նշենք, որ վիմագրության մեջ «Հ» տառի գրության մի ձև կա, որը շատ նման է «Մ»-ի: Այդպիսին են, օրինակ, Կեչառիսի վանքում ԺԳ դարի մի տապանաքարի արձանագրության և Աբարատի մարզի Ս. Կարապետ վանքի եկեղեցու ներսում եղած ԺԳ դարի սկզբների երկու վիմագրերում օգտագործված համապատասխան տառերը:

դարի կաթողիկոս Պետրոս Գետադարձի տոհմից և հավակնում էր Հայոց կաթողիկոսական աթոռին, սակայն Կիլիկիայում իր նպատակին հասնելու հնարավորություն չտեսնելով, հակաթոռ կաթողիկոսություն է ստեղծել Ռումի սուլթանության տարածքում՝ Ռուֆն աղ-Դին Սուլեյմանշահ Բ-ի համաձայնությամբ (1201 թ.): Նա վայելել է տեղի իշխանությունների բարեհաճությունը, քանի որ հակաթոռ կաթողիկոսության գոյությունն այդ տարածքի հայությանը հոգևոր-եկեղեցական առումով կտրում էր Հռոմիլլայի կաթողիկոսությունից և Կիլիկիայի Հայոց թագավորությունից: Այդ պատճառով նախ Հովհաննես Սսեցի կաթողիկոսն ու Լևոն թագավորը, ապա Կոստանդին Բարձրբերդցի կաթողիկոսը փորձել են հնազանդության բերել հակաթոռ կաթողիկոսին, սակայն արդյունքի չեն հասել: 1227 թ. Անանիայի մահով հակաթոռ կաթողիկոսությունը վերացել է:

KAREN MATEVOSYAN

ANTICATHOLICOS ANANIA OF THE SULTANATE OF RUM

Key words: Catholicos, Anania, Cilicia, colophon, sultan, Caesarea, Hromkla.

The information given in the history of Kirakos Gandzakets‘i, in the Chronicles of the Anonymous of Edessa and Step‘anos Orbelean, in four colophons of Armenian manuscripts and in other sources witness that in 1201–1227, in the Sultanate of Rum, in Kayseri, and after some time in Sebastia (Sivas), there was a catholicosate (patriarchate) under the leadership of Anania, nicknamed Khayt. He probably descended from the family of the 11th century Catholicos Petros Getadardz and claimed to be the Catholicos of all Armenians. Not having achieved his goal in Cilicia, in 1201 he created a catholicosate on the territory of the Sultanate of Rum by the consent of Sultan Rukn ad-Din Suleimanshah II. Anania enjoyed the favor of the local authorities, since the existence of this catholicosate separated in spiritual and ecclesiastical terms the Armenians living in the territory of the sultanate from the Catholicosate of All Armenians located in Hromkla and from the Armenian Kingdom of Cilicia.

The article clarifies some facts of Anania's life and work. It is demonstrated that the Catholicos of All Armenians Yovhannēs Ssets‘i (1203–1221), King Levon I (1198–1219), and later also Catholicos Constantine (1221–1267) tried to achieve the obedience of the anti-Catholicos, but without result, and that in 1227 with the death of Anania the catholicosate founded by him in the Sultanate of Rum ceased to exist. A study of the text of the *Martyrdom of Theodore Kesarats‘i* revealed that it was

written in 1204 in Kayseri, at the behest of Anania. Among other issues, the question of the date of Anania's death in the inscription on his tombstone is also discussed in the article.

КАРЕН МАТЕВОСЯН

АНТИКАТОЛИКОС РУМСКОГО СУЛТАНАТА АНАНИЯ

Ключевые слова: Католикос, Анания, Киликия, памятная запись, султан, Кесария, Ромкла.

Сведения, сохранившиеся в истории Киракоса Гандзакеци, в летописях Анонима Эдесского и Степаноса Орбеляна, в четырех памятных записях армянских рукописей и в других источниках показывают, что в 1201-1227 гг. в Румском (Иконийском) султанате, в Кесарии (Кайсери), а через некоторое время в Себастии (Сивас), существовал католикосат (патриарший престол) под предводительством Анании по прозвищу Хайт. Он вероятно происходил из рода католикоса XI века Петроса Гетадарца и претендовал на место католикоса всех армян, но не достигнув своей цели в Киликии, в 1201 г. создал католикосат на территории Румского султаната с согласия султана Рукн ад-Дина Сулейманшаха II. Анания пользовался благосклонностью местных властей, так как существование этого католикосата в духовном и церковном отношении отделяло армян, живущих на территории султаната, от находящегося в Ромкле католикосата всех армян и от Киликийского Армянского царства.

В статье уточнены некоторые факты жизни и деятельности Анании. Показано, что католикос всех армян Ованес Ссеци (1203-1221) и царь Левон I (1198-1219), а в последствии также католикос Константин (1221-1267) пытались добиться покорности антикатоликоса, но результатов не добились, и что 1227 г. со смертью Анании основанный им католикосат в Румском султанате перестал существовать. На основании изучения текста "мученичества Феодора Кесарийского" предполагается, что оно было написано в 1204 г. в Кесарии, по велению Анании. Рассматривается вопрос о дате смерти Анании в надписи на его надгробном камне, и т. д.

**ՊԱՇՏՈՆԱԿԱՆ ՆԱՄԱԿԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆԸ ԵՎ
ԴԻՎԱՆԱԳԻՏԱԿԱՆ ԸՆԾԱՆԵՐԸ ՀԱՅ-ՄՈՆԴՈԼԱԿԱՆ
ՀԱՐԱԲԵՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐՈՒՄ**

(ՇԱՐՈՒՆԱԿՈՒԹՅՈՒՆ)¹

Բանալի բառեր՝ Կիլիկյան Հայաստան, Մեծ մոնղոլական տերություն, Իրանի մոնղոլական Իլխանություն, «իշխանության տվչություն», յառլիկ, փայզա, դիվանագիտական նվիրաբերում:

Գ. Դիվանագիտական ընծաները հայ-մոնղոլական հարաբերություններում.

«Յայնժամ Մուղալ՝ ազգն շարժեալ
Զամենեսեան՝ ի սուր մաշեալ,
Մեր արհայիս՝ պարզև յղեալ,
Եւ մեծապէս՝ շնորհակալեալ»²:

1246 թ. Սմբատ Սպարապետի և 1254 թ. Հեթում արքայի Կարակորում կատարած ուղևորություններով հայ-մոնղոլական հարաբերությունները ձեռք բերեցին, ինչպես արդի պատմագիտության մեջ են հաճախ բնորոշում, «դաշնակցային» բնույթ: Այնուամենայնիվ, մոնղոլական աշխարհակալական գաղափարաբանության համաձայն՝ Թեմուչինը՝ ապագա Չինգիզ խանը, ու նրա հետնորդներն իրենց իշխանությունը շնորհ էին ստացել երկնքի աստվածությունից՝ Թենգրիից³: Այդ առանձնաշնորհումով նրանց լեգիտիմ լիազորություն էր տրվում իշխելու և կառավարելու մյուս բոլոր երկրներն ու ժողովուրդներին

* Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարան, պ.գ.թ., gagidaniel@gmail.com, հոդվածը ներկայացնելու օրը՝ սեպտեմբերի 15, 2022, գրախոսելու օրը՝ նոյեմբերի 15, 2022:

¹ Հոդվածի Ա և Բ մասերը տե՛ս ԲՄ, 33, էջ 5-32:

² **Վահրամայ Բաբունայ** *Ոտանաւոր պատմութիւն Ռուբենեանց*, ի լոյս ընծայեաց հանդերձ ծանօթութեամբ *Կարապետ Վարդապետ Շահնազարեանց*, Փարիզ, 1859, էջ 235:

³ **I. de Rachewiltz**, “Some Remarks on the Ideological Foundations of Chingis Khan’s Empire,” in *Papers on Far Eastern History*, № 7, 1973, pp. 21-36.

կամ, ինչպես Կիրակոս Գանձակեցին է ձևակերպել, «...զարբայն իւրանց ազգակից Աստուծոյ, զերկինս առեալ Աստուծոյ իւր բաժին եւ զերկիրս տուեալ խաղանին»⁴: Այս գաղափարաբանության համաձայն առանձնացվում էր մոնղոլների հետ հարաբերությունների երկու կարգավիճակ՝ «Կնազանդության» և «պատերազմի»: Առաջինը բնորոշվում էր մոնղոլներեն *el* (թյուրք.՝ *il*) բառով և նշանակում էր «հպատակություն» կամ «խաղաղություն», իսկ երկրորդը՝ *bulğa* բառով, որ նշանակում էր «ըմբոստություն», «անհնազանդություն»⁵: Հետևապես հայ-մոնղոլական քաղաքական առնչությունները միանշանակորեն բնութագրելի են «ստորակա-գերակա» փոխհարաբերությամբ՝ լավագույն դեպքում «գործակցային», «բարեկամական» մակդիրներով, բայց հազիվ թե կողմերի հավասարազորություն կամ իրավահավասարություն ենթադրող «դաշնակցային» մակդիրով:

Միջնադարյան սկզբնաղբյուրների տեղեկություններից երևում է, որ մոնղոլ խաները գիվանագիտական ընծաներ են փոխանակել միայն այն հզորագույն տիրակալների հետ, որոնց իրենց գրեթե հավասար կամ համապատասխան են համարել: Մոնղոլների տիրապետությանն իրենց հնազանդությունը հայտնած միապետներն իրենք էին նրանց գահակալներին շքեղ նվերներով պարբերաբար «հաճոյանալու» պարտավորություն ստանձնում, որը սովորաբար ենթակայության խորհրդանիշ՝ հարկատեսակ էր ընկալվում և կարող էր ամենևին էլ պատասխան նվեր չենթադրել⁶: Նույն կերպ և հայոց գահին նստած յուրաքանչյուր միապետ գահընկալումից անմիջապես հետո շտապում էր մեծամեծ ընծաներով ներկայանալ Իլխանության գահակալին՝ նրանից «իշխանության տվչություն» խնդրելու: Միայն մոնղոլական իշխանություններից «յառլիկ» («յառլախ») ստանալուց հետո էր հայոց գահակալը կառավարման լեգիտիմություն ստանում:

⁴ Կիրակոս Գանձակեցի, Պատմութիւն Հայոց, շախատասիրությամբ Կ. Ա. Մելիք-Յանջանյանի, ՀՄՍՈ ԳԱ հրատ., Երևան, 1961, էջ 233: Մոնղոլական տիեզերակալության հայկական ընկալումների մասին ավելի մանրամասն տե՛ս Լ. Տեր-Պետրոսյան, *Խաչակիրները և հայերը*, հ. Բ, Պատմա-քաղաքագիտական հետազոտություն (Հայկական մատենաշար Գալուստ Կիվպենկեան հիմնարկություն), Երևան, 2007, էջ 18-21:

⁵ P. Pelliot, “Les Mongols et la papauté”, *Revue de l’Orient chrétien*, t. 23, 1922–1923, p. 26, *ինչպես նաև* t. 24, 1924, p. 322-323 A. Mostaert, F. W. Cleaves, “Trois documents mongols des Archives secrètes vaticanes”, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 15, № 3/4, 1952, pp. 492-493: Մոնղոլական գաղափարաբանության ֆննարկումը մամուլ-մոնղոլական հակամարտության համատեքստում տե՛ս R. Amitai-Preiss, “Mongol Imperial Ideology and the Ilkhanid War against the Mamluks”, in *The Mongol Empire and Its Legacy*, ed. by R. Amitai-Preiss, D.O. Morgan, Leiden-Boston-Köln, 2000, pp. 58-72:

⁶ Q. Yihao, “Gift-Exchange in Diplomatic Practices during the Early Mongol Period”, *Eurasian Studies*, vol. 17, 2019, pp. 202-227.

Հայ-մոնղոլական հարաբերությունների առանձնահատկությունը դիպուկ է բնութագրել Գրիգոր Ակնեցցին՝ «դաշինք սիրոյ եւ հնազանդութեան»⁷: Որպես մոնղոլների վասալ՝ հայոց թագավորությունը տարեկան հարկ վճարելուց բացի⁸, այլ պարտավորություններ էլ ուներ մոնղոլների՝ մասնավորապես Իլխանության նկատմամբ՝ պարբերաբար կազմակերպվող արշավանքներին օժանդակ զորքերի տրամադրում և պարենային ապահովություն, ինչպես նաև թանկարժեք ընծաների մատուցում⁹:

Հայոց արքաների և մոնղոլ խաների միջև դիվանագիտական նվերների և ընծաների փոխանակման վերաբերյալ տեղեկությունների հիմնական աղբյուրը հայ պատմագրության հուշարձաններն են: Ընդ որում, մոնղոլ խաներին մատուցված դիվանագիտական ընծաների մասին առաջին հիշատակությունները վերաբերում են հայ-մոնղոլական մերձեցման առաջին իսկ փորձերին՝ Սմբատ Սպարապետի և Հեթում թագավորի՝ համապատասխանաբար Գույուկ (1246-1248 թթ.) և Մոնգկե (1251-1259 թթ.) խաների արքունիքներ կատարած «դիվանագիտական գործուղումներին»¹⁰, Բաշու նոյինի հետ հաստատած դրացիությանը: «Նա յառաջագոյն առաքեաց զեղբայրն իւր զՍմբատ, որ զօրավարն էր նորին, առ դանն Գիուգ ընծայիւք և պատարագօք, և դարձաւ ի

⁷ Գրիգոր Ակնեցցի, Պատմութիւն թաթարաց, Տպարան Սրբոց Յակոբեանց, Երուսաղէմ, 1974, էջ 31:

⁸ Հայոց թագավորության հարկային բեռը շատ ծանր չէր, մյուս մոնղոլահպատակ երկրների հետ համեմատությամբ՝ նույնիսկ կարելի է ասել խորհրդանշական: Ըստ մոնղոլական Իլ-խանության պետական գործիչ և պատմիչ Համդալլահ Ղազվինիի 1336 թ. գրված *Nuzhat al-qulūb* («Սրտերի զվարճություն») երկի, որում աշխարհագրական տեղեկություններին զուգահեռ նաև հպատակ երկրների՝ իր պետության գանձարան վճարած հարկաչափերի մասին տվյալներ է ներառել ֆինանսական հարկամատյաններից, Կիլիկյան Հայաստանի վճարած հարկաչափը 30 հզ. դինար (3 թուման) է եղել: Տե՛ս **Hamd Allāh Qazwīnī**, *Nuzhat al-qulūb*, §. 100, ինչպես նաև *The geographical part of the Nuzhat-al-Qulūb composed by Hamd-allah Mustawfi of Qazwīn in 740 (1340)*, tr. by G. Le Strange, Leiden-London, 1919, p. 100: Որպեսզի պարզ լինի այս հարկաչափի շնչինությունը, անհրաժեշտ ենք համարում նշել, որ, օրինակ, Ռումի (*molk Rūm*) վճարած հարկը նույն երկում 3.300.000 է նշված (տե՛ս նույն տեղում, p. 95), Վրաց թագավորությանը (*belād Abhāz wa-Gurğestān*) 1.202.000 (տե՛ս նույն տեղում, p. 94), բուն Հայաստանինը (*Armīnya al-akbar*) 390.000 դինար, թեև նշվում է, որ նախկինում Հայաստանից ստացվող հարկաշահույթը 2.000.000 է եղել (տե՛ս նույն տեղում, p. 94):

⁹ Լ. Տեր-Պետրոսյան, *հաշակիրները և հայերը*, հ. Բ, էջ 305-315:

¹⁰ Մոնղոլական արևունիքներ բուն Հայաստանի և Կիլիկյան Հայաստանի եկեղեցական և ֆառակական գործիչների կատարած այցելությունների թեմայով ընդհանրական հոդված ունի Կլ. Մութաֆյանը: **Cl. Mutafian**, “Visites arméniennes aux souverains mongols (1240-1305)”, *Mélanges Jean-Pierre Mahé*, ed. A. Mardirossian, A. Ouzounian, C. Zuckerman, Paris, 2014, p. 473-488:

նման է պատուով և հրովարտակօք ընդունելութեան»¹¹, – գրում է նույն հեղինակն արդեն Սմբատի դիվանագիտական առաքելության մասին: Գրեթե նույնը Գրիգոր Ակնեցցին է գրում Հեթումի դեսպանագնացության մասին. «... ապա վասն սիրոյ փրստոնէից, ես առաւել վասն իւր սեփական երկրիս, գնաց բազում գանձիւք առ Մանկու Ղանն, եւ հոգաց շրոդոյ յերկրիս իւր զայսպիսի բարկութիւնս»¹²: Մանգու խանին Հեթումի տարած ընծաների փառահեղության մասին է վկայում թեկուզ այն հանգամանքը, որ վերջինս Սուրբ ճանապարհի վերջի անվտանգության նկատառումներով նվերներն իր հետ չի վերցրել: Ինչպես արդեն վերևում գրել ենք, ըստ Սմբատի և Կիրակոս Գանձակեցո՞ւ նա հասել է Արագածոտնի Վարդենիս գյուղ և իջևանել Քուրդ Վաչուտյան անունով հայ իշխանի տանը, մինչև որ հայրը՝ Կոստանդին Գունդստաբլը, պատրաստել է ծանրաբեռն նվերները և ուղարկել նրա հետևից¹³: Նույն Կիրակոս Գանձակեցին վկայում է, որ Հեթումը «բազում ընծայիւք եւ զօրօք սպասաւորութիւն կատարէր Բաշու-նուխինն եւ զօրացն՝ որ ընդ նմա, մինչև թուղթ գոհութեան եւ զովութեան գրեալ վասն նորա առ Հուլաւուն»¹⁴: Հետագու, հայոց արքաները ծառայելու պարտավորություն ստանձնեցին Հուլաղուի և Իրանի տարածքում նրա հիմնադրած Իլխանության մոնղոլ տիրակալների նկատմամբ՝ իրենց անվերապահ հավատարմությունն ի շարս այլնի ժամանակ առ ժամանակ ապացուցելով նաև մատուցած թանկարժեք նվերներով: «Իսկ լուեալ զայս բարեպաշտ թագաւորն Հայոց Հեթում, թէ Հուլաւունն ղան նստաւ, եւ այնպէս բարէսէր է եւ փրստոնասէր, ապա եւ ինքն Հայոց թագաւորն գնաց յարեւելք բազում ընծայիւք, եւ ետես զՀուլաւու Ղանն»¹⁵, – հաստատում է Գրիգոր Ակնեցցին:

Մոնղոլական իշխանությունների պատասխան նվերները սովորաբար նույնքան շքեղ չէին, որքան հայոց արքաների մատուցածները: Դրանք, կարելի է ասել՝ «խորհրդանշական» կամ «արարողակարգային» էին: Դրանք սովորաբար ներառում էին Կիլիկիո միապետների իշխանությունն ընդունող փաստաթուղթ՝ «յառլիկ» (կամ «յառլախ»), ինչպես որ հայկական աղբյուրներում են վկայված) և «փայզա»¹⁶, երբեմն արքայական հանդերձներ կամ էլ, ինչպես մոն-

11 **Կիրակոս Գանձակեցի**, Պատմութիւն Հայոց, էջ 364 և հմմտ. Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, ԺԳ դար (հետայսու՝ ՀԶԶ, ԺԳ դար), կազմեց Ա. Ս. Մաթևոսյան, Երևան, 1984, էջ 238:

12 **Գրիգոր Ակնեցցի**, Պատմութիւն թաթարաց, էջ 37:

13 **Սմբատայ Սպարապետի Տարեգիրք**, աշխատախրոպեամբ Հ. Սերովբէ Ագրլեանի, Վենետիկ, 1956, էջ 230 և առավել մանրամասն՝ **Կիրակոս Գանձակեցի**, Պատմութիւն Հայոց, էջ 364-365:

14 **Կիրակոս Գանձակեցի**, Պատմութիւն Հայոց, էջ 376:

15 **Գրիգոր Ակնեցցի**, Պատմութիւն թաթարաց, էջ 46:

16 Ստեփանոս Օրբելեանի բացատրությունն ամենաբնորոշիչն է. «Փայիզայ ոսկի, որ էր տախտակ ի շափ թղթոյ միոյ եւ կիտոյ գրեալ ի վերայ զանուն Աստուծոյ եւ Ղանինն եւ այլ սակաւ բանն»: Տե՛ս Պատմութիւն նահանգին Սիսական արարեալ Ստեփաննոսի Օրբելեան արք եպիս-

ղոլական ավանդույթն էր պահանջում, մոնղոլ կին, որոնք երեքն էլ հպատակութեան, վասալութեան խորհրդանիշ էին: Սմբատ Սպարապետը, օրինակ, Կարակորումից վերադարձել է մի մոնղոլ կին «նվեր» ստանալով: Գրիգոր Ակներցին այս պատիվների ստացումն այսպես է բնորոշում. «Եւ տուեալ մեծ իառախ, եւ փայլզայս ոսկիս, եւ տաքար խաթուն պախտախատուր» (իմա՝ «գդակավոր»), զի այն էր նոցայ մեծ սէրն, որ գով սիրէին և մեծարէին տային կին ի պատուաւոր կանանցն իւրեանց»¹⁷: Այս մոնղոլուհուց Գունդստաբլն անգամ որդի է ունեցել՝ Վասիլ Թաթար անունով, որը Հեոն արքայազնի հետ 1265 թ. գերեվարվել է եգիպտոս և նրա հետ էլ ազատվել գերությունից¹⁸:

կոպուսի Սրենեաց, ի լոյս ընծայեաց հանդերձ ծանօթութեամբ Կ. Վարդապետ Շահնազարեանց, հ. Բ, Փարիզ, 1859, էջ 231: Սա, ըստ էության, խանի անունը կրող մետաղյա կամ փայտյա տախտակ է՝ յուրատեսակ «անցաթուղթ» կամ «պատվաթուղթ», որը երաշխավորում էր այն ստացողի (այդ թվում դեսպանների և բանագնացների) անվտանգ անցումը մոնղոլահպատակ տարածքներով կամ խանի շնորհած որևէ արտոնություն: Ըստ Ռաշիդ ալ-Դիհի՝ փայզաների և յադիկների տրման, դրանց փոխանակման և վերադարձի, դրանց վրա «տամդա»-ների (կնիքների) դաշման ընթացակարգը կանոնակարգվել է Վազան խանի օրոք և նրա հրովարտակով: Այս մասին տե՛ս **Rašid al-Dīn, Čāmi' al-Tawārīh**, ց. 1, be-kūšēš-e Bahmān Karīmī, Eqbāl, Tehrān, 1960, ց. 1061-1065 և **Рашид-ад-Дин, Сборник летописей**, том III, пер. А. К. Арендса, под ред. А. А. Ромаскевича, Москва-Ленинград, 1946, с. 275-280:

¹⁷ Գրիգոր Ակներցի, Պատմութիւն Թաթարաց, էջ 32:

¹⁸ Սմբատ Սպարապետ, *Տարեգիրք*, Վենետիկ, էջ 244, 247-248: Հատկանշական է, որ Կարակորում մեկնելու ժամանակ Սմբատն արդեն կին ուներ՝ Թեոֆանո անունով, որի մասին հայտնում է 1268 թ. գրված Ճաշոցի շափածո հիշատակարանում.

«Ձի յիշատակ ինձ եղիցի,

Տրուպ եւ անգեղջ մեղատորի

Սմբատա Գունդստապլի,

Հար իմոյ Կոստանդինի,

Եւ մար իմոյ տամ Ավիծի,

Եղբարց եւ ևերց, նաեւ ազգի,

Ձնոյն եւ որդոց իմում գկնի՝

Հեթմոյ, Աւշնի, եւ Կոստանդինի,

Եւ մար սոցին Թեֆանաւի: Տե՛ս **ՀԶ, ԺԳ դար**, էջ 362-363: Հետաքրքիր է, որ միջնադարյան հայ իրավունքն ու եկեղեցին մերժում և դատապարտում էին երկկնություն և բազմակնության երևույթը: Այնուամենայնիվ, ինչպես երևում է, ազնվական դասի ներկայացուցիչներն ու արհունի մեծամեծերն ինչ-որ կերպ խուսանավել են այդ արգելից՝ հիշյալ արարի՝ ֆաղահական նկատառումներով պայմանավորված լինելու մասին պատրվակներ ներկայացնելով: Գույուկ խանից ստացած մոնղոլումիս, հետևաբար, ոչ թե կին է համարվել, այլ հարև, իսկ վերջինից ունեցած որդին՝ արտամուսնական կապից ծնված զավակ: Նա հավանաբար հենց այս պատճառով չի հիշատակվել վերոբերյալ հիշատակարանում, չնայած որ 1268 թ. դեռ ողջ էր: Վասիլին ու եղբայրներից՝ Հեթումին, ինչպես հայրն է վկայում, 1264 թ. «ձխտրեցուցին» («ձխավոր») են դարձրել, «ասպետ» են կարգել: Տե՛ս **Սմբատ Սպարապետ, Տարեգիրք**, Վենետիկ, էջ 244: Մի ֆանի տարի անց՝ 1269 թ. հոկտեմբերին, Վասիլն անհայտ պատճառով մահացել է և թաղվել Մլինի վանքում: Տե՛ս նույն տեղում, էջ 252:

Կիլիկյան Հայաստանի հետ առնչություն չունի, բայց այս երևույթի ևս մի օրինակ է նաև այն, որ Վրաց թագավորության աթաբեկ Ավագ Զաքարյանը, 1240-1241 թթ. մեծ խան Ուգեդեյին (կառ. 1229-1241 թթ.) այցելելով, նույնպես Կարակորումից վերադարձել է իր հետ «կին ի թաթար ազգէն» բերելով¹⁹:

Նվիրաբերման տեսակ էր նաև մոնղոլական իշխանությունների հետ կիսավող ռազմավարը: Նման մի տեղեկություն տալիս է Բար Հեբրեոսն իր «Եկեղեցական ժամանակագրության» մեջ, որ վերաբերում է Հուլաղուի արքունիք իր իսկ կատարած ուղևորությանը և նրա մոտ ընդունելությունը: Ասորի մաֆրիանը մոնղոլ խանին ներկայացել է Հյուսիսային Ասորիքի բնակավայրերի դեմ հայոց արքա Հեթումի ձեռնարկած արշավանքի (1264 թ.) հաջողության մասին ավետիսով. «Ուրդու հասնելու հենց նույն օրը նա²⁰ ընդունվեց արֆայից արֆա Հուլաղուի մոտ: Տեղեկացրեց նրան, որ հայերը գրավել են Սարվին ֆաղաբը եգիպտացիներից և մեծ ֆանակությամբ ավար բերել՝ այդ թվում՝ մեծ թվով ստրուկներ ու ստրկուհիներ, և որ դեսպանները շուտով կժամանեն՝ Ուրդուին հասանելիք ավարամասը մատուցելու: Արծիվը (նկատի ունի Հուլաղուին) շատ ուրախացավ՝ այս լուրը լսելով»²¹:

1265 թ. դեռ Հուլաղու իլխանի կենդանության օրոք Թավրիզ գնացած, և նրա մահից հետո նոր իլխանի գահընկալման առիթով գումարված կուրուլտայի («մեծ ժողով») ժամանակ դեռ այնտեղ գտնված Վարդան Արևելցին վկայում է, որ մոնղոլների համար տոնական համարվող այդ օրերին մոնղոլահպատակ բոլոր միապետներն այցի էին գալիս իրենց նորընծա գերակային՝ «շատ և երևելի նուիրօ՞ թագաւորք և սուլտանք. որպէս և ի մեր տեսն թագաւորն Հայոց Հեթում, և թագաւորն վրաց Դաւիթ և Բրինձն Անտաբու, և սուլտանք ի Պարսից կողմանց յուրվք»²²:

Իլխանական արքունիքին մատուցվող նվերները սոսկ հնազանդության և նրա քաղաքական գերակայության ճանաչման առհավատշյա չէին: Հայկական իշխանությունները շատ հաճախ դիվանագիտական թանկարժեք ընծաների էին դիմում որևէ հստակ խնդրով ուրդուի բարեհաճությունը շահելու նպատակով:

19 Կիրակոս Գանձակեցի, Պատմութիւն Հայոց, էջ 263, Վրաց ժամանակագրություն (1207-1318), թարգ. հին վրացերենից, առաջաբանը և ծանոթագր. Պարույր Մուրադյանի, Երևան, 1971, էջ 96-97:

20 Պատմիչը հենց իրեն նկատի ունի: Նա ասորի հակորիկյան եկեղեցու մաֆրիանի պաշտոնն զբաղեցրել է 1264-ից 1286 թ.:

21 Bar Hebraeus, Ecclesiastical Chronicle: An English Translation, tr. by D. Wilmshurst, Piscataway, 2016, p. 272: Տե՛ս նաև Լ. Յ. Տե՛ր-Պետրոսեան, Ասորիների դերը հայկական Կիլիկիոյ մշակութային կեանքում ԺԺ-ԺԳ դարերում (Հայագիտական Մատենադարան «Քաղմավեպ» 28), Վենետիկ, Ս. Ղազար, 1989, էջ 75:

22 Հաւաքումն պատմութեան Վարդանայ Վարդապետի, լուսաբանեալ աշխատասիրութեամբ Գ. Արշանի (Մատենագրութիւնք նախնեաց: Պատմագիրք հայոց), Վենետիկ, 1862, էջ 156:

Այս դեպքում ընծաները հանդես էին գալիս որպես կաշառք կամ դահամունք: Օրինակ, մամլուքյան պատմիչ Բադր ալ-Դին ալ-Այնին գրում է, որ հայոց արքա Հեթումը Բեհենի բերդին «նվերներով» է տիրել. «Այն [նախկինում] Հալեպի տարածքների մաս էր, – գրում է նա, – պատկանում էր մուսուլմաններին, և նրա վրա իշխողը Հալեպի տեր ալ-Մալիֆ ալ-Նասիրն էր: Այդպես էր, քանի դեռ Հուլավուն չէր մտել Հալեպ և գրավել բոլոր երկրները²³: Երբ թաֆթուր՝ Սպի տերը, իմացավ, որ Հուլավուն այն [նույնպես] գրավել է, նրա մոտ գնաց



«Մարկո Պոլոն մոնղոլ Մեծ հան Դուբիլայից ոսկյա փայլա է ստանում» © Bibliotheque nationale de France. Département des Manuscrits, Français 2810 (ԺԵ դ.), ք. 3բ
(Ժողովածուն ի թիվս այլ նյութերի պարունակում է Հեթում Կոռիկոսցու «Մաղիկ պատմութեանց»-ը):

և նվերներով շողոփորթեց, գումար տարավ նրան՝ խնդրելով, որ Բահասնան (Bahasnā) իրենը լինի, և նա էլ հանձնեց նրան»²⁴:

Եվս մի օրինակ: 1266 թ. մամլուքյան սուլթան Բայբարս ալ-Բունդուկդարին ավերիչ արշավանք է կազմակերպում Կիլիկյան Հայաստանի դեմ: Այս արշավանքը, ինչպես վերևում ենք նշել, ողբերգական հետևանքներ է ունենում հայոց թագավորության և անձնապես հայոց թագավորի համար: Վերջինս այդ ժամանակ բացակայում էր երկրից, քանի որ մեկնել էր մոնղոլների մոտ՝ նրան-

²³ Խոսքը մոնղոլների 1260 թ. «ասորիփյան արշավանքի» մասին է:

²⁴ **Al-'Aynī**, *Iqd al-ğumān fi tāriḥ ahl al-zamān*, ց. 3, bi-taḥqīq Muḥammad Muḥammad Amīn, al-Qāhira, 1989, ք. 151-152.

ցից երկրի պաշտպանություն համար օժանդակ ուժեր հայցելու²⁵: Բազմաթիվ գերիների թվում պատանդվում և Կահիրե է տարվում նաև Հեթումի գահաժառանգ որդին՝ Լեոնը: Հեթումն անհապաղ բանակցություններ է սկսում սուլթան Բայբարսի հետ: Երկար դիվանագիտական խուսանավումներից հետո սուլթանն ի վերջո առաջադրում է իր պահանջը: Նա Լեոնի ազատության դիմաց պահանջում է գտնել և իրեն փոխանցել մոնղոլական գերություն մեջ գտնվող իր մտերիմ և զինակից մի մամլուքի՝ Սունկուր ալ-Աշկար անունով: Բայբարսի որոնված Սունկուր ալ-Աշկարին գտնելու և իր գահաժառանգ որդուն գերությունից ազատելու համար Հեթումը, պարզ է, որ ոչինչ չէր խնայելու և ոչնչի առաջ կանգ չէր առնելու: 1267 թ. Հայոց արքան մեծամեծ նվերներով, ինչպես Գրիգոր Ակներցին է գրում, մեկնում է Աբաղա իլխանի արքունիք՝ որդու ազատության դիմաց իրեն ներկայացված պահանջը քննարկելու. «Ջայս լուեալ թագաւորն Հայոց ի դեսպանացն, (եւ) իսկոյն զուգեաց բազում գանձս և պատուական ինչս, եւ գնաց յարեւելք առ Աբաղայ Ղանն»²⁶: Դեպքերի մասին գրում է նաև Սմբատը: Ըստ նրա Հեթումը՝ ներկայացել է Աբաղա իլխանին և «խնդրեաց զխօշտաշն Պեկպարս սուլտանին...և ոչ գտանեին գնա: Եւ դարձաւ թագաւորն տրամութեամբ և եկն յաշխարհն իւր, և առաքեաց առ սուլտանն եթէ, ոչ գտի. և սուլտանն մոմոեալ ասէր, եթէ գնա ոչ բերցէ՛ զորդի նորա ոչ ազատեցից»²⁷: Ըստ Բար Հեբրեոսի՝ Աբաղա խանը հորդորել է իր առաջ հեկեկացող Հեթում արքային իր երկիրը վերադառնալ՝ խոստանալով, որ ինքը կգտնի և նրա մոտ կուղարկի Սունկուրին²⁸: Երկար որոնումներից հետո Սուն-

²⁵ Գրիգոր Ակներցի, Պատմութիւն թաթարաց, էջ 54 *Les gestes des Chiprois*, ed. G. Raynaud (Publications de la Société de l'Orient Latin. Série historique 5), Geneva, 1887, p. 181, ինչպես նաև *The 'Templar of Tyre', Part III of the 'Deeds of the Cypriots'*, ed. by P. Crawford, Aldershot, 2003 (London & New York, 2016), p. 52:

²⁶ Գրիգոր Ակներցի, Պատմութիւն թաթարաց, էջ 61:

²⁷ Սմբատ Սպարապետ, Տարեգիրք, Վեներիկ, էջ 249: Այս դեպքերի մասին բազմաթիվ մամլուքյան պատմիչներ են գրում, բայց մյուսների մոտ չհանդիպող մի պատմություն է տալիս ալ-Յունինի պատմագիրը: Ըստ նրա՝ հայոց արքան Աբաղայի մոտ գնալիս իրեն ուղեկից է վերցրել ալ-Ջահիր Բայբարսի ուղարկած դեսպաններից մեկին՝ Բահրի էմիր Ալամ ալ-Դինին, ում անձը չբացահայտելու համար հայկական հագուստներ (*zayy al-arman*) են հագցրել: Վերջինս իբր Աբաղայի արժունիքում հանդիպել է Սունկուր ալ-Աշկարին և համոզել, որ ինքն իսկպպես ուղարկվել է Բայբարսի մոտից: Սունկուրը համաձայնել է հայկական հագուստներ հագնելով փախչել Աբաղայի արժունիքից: Երբ Կիլիկիա են հասել, Ալամ ալ-Դինը վերադարձել է Կահիրե՝ սուլթանին հայտնելու նրա «խտրաշին» գտնելու մասին լուրը, որպեսզի պատրաստվի Լեոնի հետ նրա փոխանակությանը: Տե՛ս *al-Yūnānī, Dayl* (Ḥaydārābad), ց. 2, ց. 385:

²⁸ *The Chronography of Gregory Abū'l-Faraj (Bar Hebraeus)*, the Son of Aaron, the Hebrew Physician, the first part of his Political History of the World, vol. I, trans. Ernest A. Wallis Budge, London, 1932 (Piscataway, 2003), p. 447.

կուր ալ-Աշկարն, ի վերջո, գտնվում է²⁹, և կողմերը սկսում են պատանդների փոխանակման շուրջ բանակցություններ³⁰: Վերադառնալուց հետո (1268 թ.) Լևոնը վանք մտած և կարճ ժամանակ անց (1270 թ.) մահկանացուն կնքած հոր փոխարեն նստում է թագավորական գահին (Լևոն Բ, 1269-1289 թթ.): Մինչ այդ, սակայն, ուղևորվում է Աբաղա իլխանի մոտ՝ «առեալ հրաման վասն թագաւորելոյ իւր»³¹: Ըստ Սմբատ Սպարապետի՝ Լևոնը լավ ընդունելություն է գտնում Աբաղայի մոտ՝ թանկագին պարգևների արժանանալով. «Խ սոյն ամի պարոնն Հայոց Լեոն, գնաց յարեւելս առ խանն Ապաղա, և նա ընկալաւ զնա մեծարամօֆ, և բազում պարգևօֆ դարձոյց յաշխարհն իւր Կիլիկիա»³²:

Մամուլքյան պատմիչներ Իզզ ալ-Դին իբն Շադդազն ու ալ-Յունինին իրենց երկերում մի շատ արժեքավոր հաղորդում են պահպանել, որը, ճիշտ է, Կիլիկյան Հայաստանի և Իլխանության պաշտոնական հարաբերություններին չի վերաբերում, այնուամենայնիվ, հաջողությամբ տեղավորվում է հայ-մոնղոլական հարաբերությունների շրջանակում: Խոսքը 1275 թ. Աբաղա իլխանի կողմից Ռումի գործերի վերաբերյալ խորհրդակցությունների նպատակով իլխանական արքունիք կանչված Ռումի սուլթան Ղիյաս ալ-Դինի և Իկոնիայի նոր վերատեսուչ նշանակված Թալու-Նոյինի դեսպանագնացության մասին է: Նրանց ուղեկցողների թվում էր Երզնկայի Սարգիս արքեպիսկոպոսը, որը, ինչպես վերևում ենք նշել, մեծ համբավ և հարգանք էր վայելում իլխանական արքունիքում, և անգամ անձնական մտերմություն ուներ իլխան Աբաղայի հետ³³: Իզզ ալ-Դին իբն Շադ-

²⁹ Ըստ Բար Հեբրեոսի՝ Սունկուրին գտել են Միջին Ասիայի խորհրում՝ Սամարղանդում: Տե՛ս **Bar Hebraeus, Chronography**, p. 447, ինչպես նաև **Ibn al-ʿIbrī, Tārīḥ muḥtaṣar al-duwal, al-ṭabʿ a al- ʿāniya, bi-taḥqīq Anṭūn Ṣāliḥānī al-Yasūʿī, Bayrūt, 1994, ք. 500**: Գրիգոր Ակնեցիին էլ շարունակում է, որ Սունկուրին Կիլիկիա է բերել Հեթումի եղբորորդին: Տե՛ս **Գրիգոր Ակնեցիի, Պատմութիւն թաթարաց, էջ 61**: Սմբատի վկայությամբ՝ խոսքը վերջինիս Լևոն որդու (ապագա գունդաաբլ) մասին է, ում վատահվել է նաև Սունկուր Աշկարին Լևոն արքայազնի հետ փոխանակելու առաջնությունը: Տե՛ս **Սմբատ, Տարեգիրք, Վենետիկ, էջ 249, 251**:

³⁰ *Les gestes des Chiprois*, p. 191, ինչպես նաև *Deeds of the Cypriots*, p. 59:

³¹ **Գրիգոր Ակնեցիի, Պատմութիւն թաթարաց, էջ 65**: Ըստ Բար Հեբրեոսի՝ Հեթումը գահը թողնելուց առաջ (1268 թ.) ինքն էլ Բաղդադում տեսակցել է Աբաղա խանին՝ նրան որդու ազատության համար իր երախտագիտությունը հայտնելու, ինչպես նաև իր իշխանությունը վերջինիս փոխանցելու թույլտվություն ստանալու: «Արքայից արքան» համաձայնել է պահանջելով, որ Լևոնն անձամբ իրեն այցի գա իշխանությունը ժառանգելու խնդրով: Տե՛ս **Bar Hebraeus, Chronography**, p. 448: Ըստ սառոի մատենագրի՝ 1269 թ. հուլիսին Աբաղային այցելել է արդեն Լևոնը և վավերացրել իր իշխանությունը: Տե՛ս նույն տեղում:

³² **Սմբատ Սպարապետ, Տարեգիրք, Վենետիկ, էջ 251-251**: Լևոնը պաշտոնապես թագադրվեց միայն 1271 թ. հունվարի 6-ին:

³³ Սարգիս արքեպիսկոպոսի այս դեսպանագնացության և նրա օրեցօր անող հեղինակության պատճառով Ռումի սուլթանության վեզիր Մուին ալ-Դին Փերվանեի դավադրության զոհը

դադր գրում է. «Մուհարրամ ամսի սկզբներին (1275 թ. հուլիս) նրանք հասան Աբաղայի մոտ, ով [այդժամ] գտնվում էր Արմուում (*Armū*)³⁴ Ատրպատականի (*Adārbaygān*) երկրում, և գտնվում էր այն տանը, որ Հուլաղուն էր կառուցել՝ կողմին իր կին Տողուզ Խաթունի համար մի հսկայական եկեղեցի, որի պատերը ներսից ոսկեգոծ էին, դրվագված տարատեսակ թանկարժեք քարերով: Երբ նրա առջև հայտնվեցին, վախեցան իրենց բերած նվերների համար: Առաջինը, ով իր ընծաները մատուցեց, Մարհասյանն էր: Դրանց մեջ կային հրաշագեղ օղագրահներ, որ զարմացրին նրան (իմա՝ Աբաղային), և նա բաժանեց դրանք իր [արժունական] երևելիներին»³⁵:

Մոնղոլական իշխանությունները բարձր էին գնահատում հայոց արքաների հավատարմությունը և պատրաստ էին արտոնություններ ու լիազորություններ շնորհել նրանց: Հեթում Պատմիչ Կոռիկոսցու վկայությամբ՝ Աբաղա իլխանը 1277 թ., երբ սուլթան Բայբարսի «իկոնիական» արշավանքից հետո փորձում էր կարգուկանոն հաստատել Ռումում՝ պատժելով եգիպտոսի սուլթանի հետ գաղտնի բանակցությունների մեջ մտած կենտրոնախույս ուժերին՝ վեզիր Փերվանեի գլխավորությամբ, առաջարկում է հայոց արքա Լևոնին ստանձնել Ռումի թագավորության (*roiaume de Turquie*) կառավարումը: Հայոց արքան, սակայն, հաշվի առնելով Մամուլքյան սուլթանությունից եկող մշտական վտանգը և թե ինչ գլխացավանք կարող էր դառնալ դա Հայոց թագավորության համար, հրաժարվել է Աբաղայի նվերն ընդունելուց՝ իլխանին հորդորելով այդուհետ

դառնալու մասին մասնրամասն տե՛ս Գ. Դանիկեան, «Երգնկայի Սարգիս արխեպիսկոպոսի գործունեությունն ըստ ժԳ.-ԺԳ. դարերի մամուլեան սկզբնաղբիւրների», *Հայկագեան հայագիտական հանդես*, հ. 38, Պէյրուք, 2018, էջ 196-201:

³⁴ *Armū* ասվածի տակ Բայբարսի կենսագիրն ամենայն հավանականությամբ նկատի ունի Ուրմիան: Եթե այդպես է, ապա Իլխանության պատմիչ Ռաշիդ ալ-Դինի երկում այդ տունամրոցի մասին գտնում ենք հետևյալ տեղեկությունը. «Բաղդադից բերված գանձերն ու հսկայական հարստությունները Հուլաղու խանը Ռեյի տիրոջ Ալա ալ-Դինի որդի Նապիր ալ-Դինի հետ ուղարկեց Ատրպատական, ինչպես նաև հերետիկոսների բերդերից, Ռումից, Վրաստանից, Հայաստանից, լուրերից և քրդերից վերցրած գանձերը: [Հուլաղուն] թավրիզի մեղիք Մաջդ ալ-Դինին կարգադրեց Ուրմիայի և Սալմասի (Սալմաստ) լճի ափին՝ լեռան վրա, մի հիաստանչ և խիստ ամուր բերդ կառուցել: Հավելով բոլոր թանկարժեք մետաղադրամները և դրանցից *բալիշ* (բնագրում՝ *bālīš*, որ մոնղոլական դրամական միավոր էր) հատելով այստեղ գետեղեցին»: *Sk' u Rašid al-Dīn, Ğāmi' al-Tawārīh*, ց. 1, ց. 716-717 և հմմտ. *Рашид-ад-Дин, Сборник летописей*, том III, с. 47:

³⁵ *Izz al-Dīn Ibn Šaddād, Tārīh al-Malik al-Zāhir*, bi-tahqīq Aḥmad Ḥuṭayṭ (Die Geschichte des Sultans Baibars von 'Izz ad-dīn Muḥammad b. 'Alī b. Ibrāhīm b. Šaddād (st. 684/1285), Wiesbaden, 1983), ց. 122 **al-Yūnīnī**, *Dayl Mirāt al-zamān, al-tab'a al-ulā*, ց. 3, Ḥaydarābād, 1960, ց. 112.

Ռումի գործերի տնօրինումը չվստահել մուսուլման կառավարիչներին³⁶: «*La Flor des Estoires*» երկի քարոզչական նպատակներն անառարկելի փաստ են արդի հետազոտողների համար, այնուամենայնիվ, հաղորդման պատմական հիմքերը լիովին բացառելն էլ սխալ կլինի³⁷:

Արտաքին թշնամիների և հավանաբար հենց նույն Փերվաների՝ հայոց թագավոր Լևոնի դեմ հյուսած տարատեսակ դավերն ու մոնղոլական իշխանությունների աչքում վերջինիս ունեցած բարի համբավն ու հեղինակութունն արատավորելու փորձերն է ակնարկում Ստեփանոս Վահկացին, երբ գրում է, թե «... ընթացան առ թագաւոր ազգիւնն նետողաց, ի բարէպաշտ խանն Ապաղա, որդի մեծի խանին Հուպայունի, եւ բազում նենգաբանութեամբ մատնեալ զարեայն ամենայն Հայոց՝ չարաչար սուտ եւ բասիր բանիւ»³⁸: Հայոց արքան, սակայն, ամեն անգամ խորագետ իմաստութեամբ և իշխանին մատուցած փառահեղ նվերներով կարողացել է հերքել թշնամական բանսարկությունները և շահել մոնղոլ ինքնակալի բարյացակամությունը. «Վասն որոյ եւ ամենասուրբ արեայն Հայոց թէպէտ եւ բազում անգամ ընթացեալ եւս էր առ մեծ խանն վասն քրիստոնէից, եւս առաւել սակս այս պատճառի, զանազան եւ անբաւ բազմութեամբ ընծայից ամենայն արեւելայնոցն իշխանաց արեայազանց, նա եւս առաւել խանին եւ ամենայն բազմութեան զարաց իւրոց մատուցեալ, մինչեւ զվաղընչոց բանսարկութեանն ի թշնամեաց իւրոց կարողութեամբ անեղին Աստուծոյ սուտ արարեալ, եւ զիւրն ամենայնչմարիտ հաւատս եւ զգործս անարատ ընդդէմ Աստուծոյ եւ խանին յայտնի կացուցեալ, որ եւ բազում զովութիւնս ընկալեալ ի նմանն, եւ պարզեաւ թագաւորականնաւ դարձուցեալ յաշխարհ իւր, եւ զամենայն թշնամիսն իւր եղեալ ի ներոյ ոտից նորա՝ առնել ընդ նոսա զոր ինչ եւ կամեսցի, եւ այս այսպէս պատահեցաւ ըստ ժամանակին բերմանց եւ տարբերութեան»³⁹:

1285 թ. Լևոն Բ-ը վերստին այցելել է ուրդու՝ այս անգամ Իշխանության գահին նստած նոր միապետին՝ Արղուն խանին իր հավատարմությունը հայտնելու. «Ի թվին ԶԼԳ (1285 թ.) թագաւորն Հայոց Լևոն գայ յարեւելս առ Արղան

³⁶ Hayton, “La Flor des estoires de la Terre d’Orient”, éd. Ch. Köhler, *Recueil des historiens des croisades. Documents arméniens*, t. 2, Paris, 1906, p. 180-181.

³⁷ Լ. Տեր-Պետրոսյան, *Խաչակիրները և հայերը*, Կ. Ֆ, էջ 323-325 Cl. Mutafian, *L’Arménie du Levant (XIe-XIVe siècle)*, Paris, 2012, p. 163: Հերթով Պատմիչ արձանագրած հաղորդման արձագանքը կա նաև ֆլորենցիացի պատմիչ Ջովաննի Վիլլանիի (մահ. 1348 թ.) *Nuova Cronica* («Նոր ժամանակագրություն») երկում: Տե՛ս Giovanni Villani, *Nuova Cronica*, A cura di G. Porta, vol. 1 (Libri I-VIII), Parma, 1990, p. 476-477: Հմմտ. Cl. Mutafian, “Visites arméniennes”, p. 485:

³⁸ *ՀԶԷ, ԺԳ դար*, էջ 573:

³⁹ Նույն տեղում:

խանն և բազում մեծարանաւ սիրեաց զնա», – գրում է Անանուն Սերաստացի ժամանակագիրը՝ հավելելով. «էր և անդ սուլտանն Հոռոմոց⁴⁰: Եւ դարձաւ թագաւորն Հայոց Լևոն յաթոռ իւր և յորժամ եմուտ յերկիր իւր վախճանեալ էր Կեռանէ թագունի իւր»⁴¹:

Դահամունքով իլխանների հետ հարցեր կարգավորելու վերաբերյալ մեկ այլ հաղորդում էլ գտնում ենք Tārīh āl-i Salḡūq («Սելջուկյան զարմի պատմություն») անանուն պարսկալեզու մի ժամանակագրության մեջ (գրված ենթադրաբար ԺԴ դարի սկզբներին): Ըստ այդ վկայության՝ հիշրայի 686 թ. վերջին (1287 թ. վերջ – 1288 թ. սկիզբ) Կիրիկյան Հայաստանը (deyār Ṭarsūs՝ «Տարսոնի երկիրը») ենթարկվել է թուրքմեն Կարամանների (pesar qarāmān) ասպատակություններին: Այս իրավիճակում հայոց թագավորը (նկատի է առնված Լևոն Բ-ը, բնագրում՝ Takfūr) իր «տեղակալին» (nāyeb ḥod) մեծ գումարով (bā māl farāwān) ուղարկում է իլխանի մոտ՝ այս մասին զեկուցելու և հավանաբար նաև զինական օգնություն խնդրելու նպատակով: Ինչպես 1285 թ. այցելության դեպքում, այս անգամ ևս պարզվում է, որ այդժամ ուրդում էին գտնվում նաև Իկոնիայի սուլթան Մասուդ Բ-ը և վերջինիս վեզիր Սահիբ Ֆախր ալ-Դինը՝ նույնպես թուրքմենական իշխանությունների (բեյլիքների) դեմ պայքարում օժանդակություն ստանալու խնդրով: Վերջիններիս հրահանգվում է Արդունի եղբայր Գայխաթուի (ապագա իլխանի) գլխավորությամբ, որն այդ ժամանակ Ռումի իլխանական կառավարիչն էր, պատժել թուրքմեններին: Ճիշտ է՝ կարճ ժամանակ անց մոնղոլ-սելջուկյան զորքերը գրավում և ավերածության են ենթարկում Լարանդան, իսկ Կարամանների առաջնորդ Գյուների-բեկը ձևականորեն ընդունում է իր հպատակությունը Մասուդ Բ-ին և մոնղոլներին, բայց Կարամաններից և մյուս թուրքմենական իշխանություններից եկող վտանգը չեզոքացնել այդպես էլ չի հաջողվում⁴²:

⁴⁰ Ռումի սուլթան Գիյաս ալ-Դին Մասուդ Բ-ն է (կառ. 1282-1283, 1284-1293, 1294-1300, 1302-1304 թթ.): Գահի համար երկարամյա պայքար է մղել Քայխուբադ Գ-ի հետ, որը նույնպես ֆանիցս հայտնվել է իշխանության ղեկին (1284, 1293-1294, 1300-1302, 1304-1307 թթ.):

⁴¹ Տե՛ս Մանր ժամանակագրություններ XIII-XVIII դդ. (հետայսու՝ ՄԺ), հ. Բ, կազմեց Վ. Ա. Հակոբյան, Երևան, 1956, էջ 148, ինչպես նաև ՀԶԶ, ԺԳ դար, էջ 571-572: Հմմտ. նաև ՄԺ, հ. Բ, էջ 169, ծնթգր. 171:

⁴² Tārīh Āl Salḡūq dar Ānāṭūlī, taṣḥīḥ we-ta'liqāt Nādereh Ḡalālī, Tehran, 1999, թ. 113: Թուրքմենների դեմ Գայխաթուի գործողությունների մասին ակնարկում է նաև Բար Հերբեոսի շարունակողը, բայց հայոց թագավորության վրա նրանց հարձակումների մասին լռում է: Տե՛ս **Bar Hebraeus**, *Chronography*, p. 492: Այս մասին տե՛ս նաև **Cl. Cahen**, *La Turquie pré-ottomane* (Varia Turcica VII), Istanbul, 1988, p. 293 **F. Sümer**, “Karāmān-Oghulları”, *EP*, vol. 4 (IRAN-KHA), Leiden, 1997, p. 621: Հատկանշական է, որ Կարամանների հրոսումները Կիրիկյան Հայաստանի տարածք բավական հաճախադեպ էին դարձել 1270-80-ական թվականներին: Ընդունելով Եփրատոսի և Ասորիի Մամլուկյան սուլթանների գերագահությունը՝ նրանք իրենց գործողությունները մեծամասամբ համապատասխանեցնում էին հայոց թա-

Մոնղոլ պետական այրերի հանդեպ հայկական իշխանությունների ունեցած նվիրաբերման պարտականության մասին վկայող մի հետաքրքիր դրվագ է ներկայացնում Բար Հեբրեոսի շարունակողը: **1295 թ.**, երբ հայոց արքա Հեթում Բ-ը շտապում էր իր հավատարմությունը հավաստելու և ընծաները մատուցելու պետական հեղաշրջման արդյունքում Իլխանության գահին նստած Բայդու խանին (1295 թ. մարտ – 1295 թ. հոկտեմբեր), վերջինս թեժ պայքարի մեջ էր Արղուն խանի որդի Ղազանի և էմիր Նովրուզի հետ, որոնք իրենք հավանություն ունեին իշխանության նկատմամբ՝ հօգուտ հիշյալ Ղազանի: Այսպիսի պայմաններում, ինչպես Բար Հեբրեոսի շարունակողն է վկայում, Բայդուն իրեն այցելելու եկած Հեթումի մոտ դեսպան է ուղարկում և խորհուրդ տալիս առժամանակ հանգրվանել Մարաղայում, մինչև որ ինքը կպարզի իր հարցերը խոսվարանների հետ: Հեթումը մոտ տասն օր սպասում է՝ հանդիպման ակնկալիքով: Այդ ընթացքում Նովրուզը, շահելով մի շարք հզոր ու ազդեցիկ էմիրների վստահությունը, ի վերջո Իլխանության գահին է բազմեցնում Ղազանին: Իսկ Բայդուն, իրեն պարտված համարելով, փախուստի է դիմում, չնայած շուտով բռնվում և դատապարտվում է մահվան⁴³: Այս դրույթյան մեջ Հեթում արքան վճռում է Բայդուի փոխարեն հանդիպել նորահռչակ Ղազանին և իր հավատարմությունը հավաստել վերջինիս: «Եվ Հեթումն անհապաղ պատրաստվեց և գնաց նրան իր ծառայությունը հայտնելու՝ մեծամեծ նվերներ հանձնելով նրան: «Արֆայից արֆան» (իմա՝ Ղազանը) ասաց նրան. «Դու եկել էիր Բայդուին այցելելու, և ոչ մեզ»: Եվ Հեթում արֆան պատասխանեց. «Ես պարտավորված եմ հնազանդություն ցուցաբերելու Ջինգիզ Խանի ողջ զարմին,

գավորության դեմ մամլոյան զորաբանակների շարժերին՝ ասպատակ սփռելով հայկական բնակավայրերում: Հայկական աղբյուրներից էլ հայանի է, որ, օրինակ, 1283-1284 թթ. հայ-թուրքմենական թեժ մարտեր են ծավալվել Մանիոն բերդի համար: Ընդ որում, մի անունն ժամանակագրի՝ ՉԼԴ (1285 թ.) թվականի ներքո արձանագրած վկայությունից հաստատվում է նաև *Tārīḫ āl-i Salḡūq* երկի հեղինակի վերոբերյալ հաղորդումը. «Ստարամանն գերեաց գերկիրս Տարսուն ի Կիլիկիայ»: Տե՛ս **Գարեգին Ա. Կաթողիկոս [Յովսեփեան], Յիշատակարանք ձեռագրաց, Հատոր Ա (6 դարից մինչև 1250 թ.)**, տպարան Կաթողիկոսության Հայոց Կիլիկիո, Անթիլիաս, 1951, էջ 528, *ինչպես նաև Սամուել Անեցի եւ շարունակողներ, ժամանակագրություն, շխատասիրությամբ Կ. Մաթևոսյանի*, «Նաիրի», Երևան, 2014, էջ 261: Կարելի է ենթադրել, որ Տարսունի մերձակայքի մի շարք շրջաններ Կարամանները հայոց թագավորությունից խլել էին դեռ հիշյալ 1285 թ., և միայն 1288 թ. մոնղոլական զորքերի միջամտությամբ է հնարավոր եղել դրանց ազատագրումն ու վերամիակցումը հայոց թագավորությանը: Հայ-թուրքմենական հարաբերությունների մանրամասն ֆնանսկումն առանձին հետազոտության թեմա է: 1270-1280-ական թթ. որոշ դրվագների մասին տե՛ս նաև *Կիլիկյան Հայաստանի պատմության մամլույթյան սկզբնաղբյուրները (I): Իբն Աբդ ալ-Ջահիր (Օտար աղբյուրները Հայաստանի և հայերի մասին 20, Արաբական աղբյուրներ Դ)*, թարգ. բնագրերից, առաջաբանը և ծանոթագրությունները՝ **Գագիկ Դանիելյանի**, Երևան, 2021, էջ 252, 257, 263:

⁴³ **Կ. Մաթևոսյան, Հեթում Պատմիչ Կոռիկոսցին և նրա ժամանակագրությունը**, Երևան, 2011, էջ 57 (դրված է 1294 թ. տակ): Հմմտ. **ՀԶԶ, ԺԳ դար**, էջ 772-773:

ուստի ես եկել եմ հավատարմություն հայտնելու նրան, ով գահին է նստել»: Այդուհետ «արհայից արհան» նրան ջերմորեն ողջունեց և արհայական հանդերձ հագցրեց: Նա հրամայեց, որ նրա համար արտոնագիր գրվի, և որ նրա բոլոր խնդրանքները կատարվեն»⁴⁴:

Ընծաներն ու կաշառքը գործուն միջոց էին ոչ միայն մոնղոլական բարձրագույն իշխանությունների՝ իլխանների և անմիջապես արքունիքի հետ հարաբերություններում, այլև զանազան մոնղոլ կառավարիչների և ազդեցիկ ռազմաքաղաքական այրերի հետ «ընդհանուր լեզու» գտնելիս: Այս մասին մի հաղորդում ենք գտնում «Մար Յահբալլահ Գ-ի և Ռաբբան Սաումայի պատմություն» վերնագրով երկում: Պատմելով ասորի նեստորական եկեղեցու պատրիարք Յահբալլահ Գ-ի (1281-1317 թթ.) էմիր Նովրուզի ձեռքից նրա և Մարաղայի նեստորական բնակչության կրած տանջանքների և հալածանքների մասին, Ռաբբան Սաումայի կենսագիրը գրում է, որ Նովրուզի հետապնդումներից խուսափելու նպատակով պատրիարքն ապավինում է այդ ժամանակ Մարաղայում հանգրվանած և, ինչպես վերևում ենք նշել, մոնղոլական արքունիքում իր ընդունելությունը սպասող հայոց արքա Հեթում Բ-ի օգնությանը. «Ռաբբան Սաումայի կառուցած եկեղեցուն հասավ Հայոց արհան՝ Խիթամ (իմա՝ Հեթում) Թաֆֆուրը, և իր նվերների բազմությամբ և զորով փրկեց այն ավերումից: Կաթողիկոսը, իրեն բռնածնեի ձեռքից մազապուրծ, փախչում է և գիշերը թափվում նրա մոտ»: Պատմիչը գրում է, որ հաջորդ օրն էմիր Նովրուզի մարդիկ Հեթումին են ներկայացնում կաթողիկոսին ձեռքակալելու հրամանը՝ պահանջելով հետախուզվողին իրեն հանձնել: Իմանալով այս մասին՝ կաթողիկոսը դարձյալ փախչում է: Իսկ Հեթումը փորձում է կրկին նվերներ մատուցելով հանդարտեցնել էմիր Նովրուզին: Մի քանի օր անց Հեթումը Մարաղայից մեկնում է Թավրիզ՝ իրեն ուղեկցող ենթակաների շարքում իշխանության եկած Ղազանի արքունիք տանելով նաև հայկական զգեստներով ծպտված Մար Յահբալլահին⁴⁵:

Իլխաններից «իշխանության տվչության» ակնկալիք ունեցող և նրանց քաղաքական կամքի բարեհաճությունը շահելու ցանկությամբ տոգորված հայոց գահակալների այցելություններն ուրգու միշտ ուղեկցվում էին շքեղ նվերներով: 1297 թ. տեղի ունեցած մի դեպք պարզորոշ է արտահայտում այդ երևույթը: 1296 թ. հայոց արքա Հեթում Բ-ը, որն իրեն ավելի շատ ֆրանցիսկյան միաբան էր համարում, քան թե արքա, ևս մի անգամ վտանգի տակ է դնում թագավո-

⁴⁴ Bar Hebraeus, *Chronography*, p. 506.

⁴⁵ *The Monks of Kublai Khan, Emperor of China or The History of the Life and Travels of Rabban Sawma, Envoy and Plenipotentiary of the Mongol Khans to the Kings of Europe, and Markos Who as Mar Yahballaha III became Patriarch of the Nestorian Church in Asia*, tr. from the Syriac by E. A. Wallis Budge, London, 1928, pp. 103-105.

րական իշխանությունը և «Թագապահ» կարգելով իր եղբորը՝ Սմբատին, մյուս եղբոր՝ Թորոսի հետ մեկնում է Կոստանդնուպոլիս՝ իր քրոջը՝ Ռիտային (Մարիա-Քսենիա) տեսակցելու⁴⁶: Օգտվելով Հեթումի և Թորոսի բացակայությունից՝ Սմբատը բռնազավթում է իշխանությունը և Գրիգոր է Անավարզեցի (1293-1307 թթ.) կաթողիկոսի ձեռքով օժվում հայոց թագավոր (կառ. 1296-1298 թթ.): Այնուհետ Սմբատը ճանապարհվում է Ղազանի մոտ՝ իր իշխանությունը լեգիտիմացնելու: Իմանալով տեղի ունեցած դավադրության և հեղաշրջման մասին՝ Հեթումը և Թորոսը նույնպես շտապում են Ղազանի մոտ⁴⁷ կրկին նվերներով, որ խնդրում են կայսրից: Գահի համար ծավալված «մրցավազքը» Սամուել Անեցու շարունակողներից մեկն այսպես է նկարագրում. «Եվ նոքա դարձան անդէն առ կայսրն, եւ առեալ ոսկի բազում գնացին առ դանն Ղազան յԱրեւելս: Իսկ Սմբատն յառաջագոյն էր գնացեալ ի Թաթարն բազում գանձիւք, եւ առեալ էր ի դանն իւր կին, որ էր ի դանի ազգէն, դարձեալ գայր յաշխարհն իւր»⁴⁸: Մոնղոլ կին տալու վերաբերյալ այս վկայությունն իրենցից կախյալ կառավարողների իշխանությունը ճանաչելու մոնղոլների վերը նկարագրված սովորության ևս մի վառ օրինակ է⁴⁹: Սմբատը, սակայն, ձախողում է իլխանական արքունիք հասնելու Հեթումի ծրագիրը՝ կուրացնելով և բանտարկելով վերջինիս, իսկ մյուս եղբորը՝ Թորոսին, սպանում է: Այս «դավադրաշատ» ու եղբայրասպան գործողություններին շուտով միջամտում է չորրորդ եղբայրը՝ Կոստանդինը, որը բանտից ազատում է Հեթումին՝ վերջինից ստանալով երկիրը «պարոնություն» սկզբունքով կառավարելու իրավունք⁵⁰: Բայց շուտով նա նույնպես պետական իշխանությունը բռնազավթելու բացահայտ նկրտումներ է ցուցաբերում, ինչի պատճառով Հեթումը ձերբակալում է նրան և Սմբատի հետ միասին աքսորում Կոստանդնուպոլիս: Ուշագրավ է, որ այս ամենից հետո Հեթումը հարկադրված է եղել ևս մի անգամ մեկնել Աբաղայի մոտ (1298 թ.) իր իշխանության օրինականությունը վերահաստատելու⁵¹:

Մոնղոլներն արդեն Ղազան խանի օրոք պաշտոնապես դառնում են իսլամի հետևորդներ և այս հանգամանքը մեծապես փոխում է հայ-մոնղոլական հարա-

46 Անդրոնիկոս Բ Պալեոլոգոսի (կառ. 1282-1328 թթ.) որդի և գահակից կայսր Միխայել Թ Պալեոլոգոսը (կառ. 1294-1320 թթ.) ամուսնացած էր Հեթումի քույր Ռիտայի հետ, ով ամուսնությունից հետո ընդունել էր Մարիա անունը: Ամուսնու մահից հետո Ռիտա-Մարիան վաճվել է մտել և ընդունել Քսենիա անունը:

47 *Les gestes des Chiprois*, p. 282-284 *Deeds of the Cypriots*, pp. 137-138.

48 Սամուել Անեցի և Շարունակողներ, *Փամանակագրություն*, էջ 268:

49 Ըստ «Վարժ կիպրացոց» երկի ամանուն հեղինակի՝ Սմբատը մոնղոլների է առել կնության, որպեսզի «թաթարների» հետ ավելի ամուր մտերմություն ունենա: Տե՛ս *Les gestes des Chiprois*, p. 283 *Deeds of the Cypriots*, p. 138:

50 *ՄՃ*, հ. Բ, էջ 150:

51 Սամուել Անեցի և Շարունակողներ, *Փամանակագրություն*, էջ 269:

բերությունների բնույթն ու բովանդակությունը: Այս շրջագարձի գույժն է դառնում 1307 թ. մոնղոլ զորապետ Բիլարղուի ձեռքով հայոց մանկահասակ արքա Լևոն Գ-ի (կառ. 1306-1307 թթ.) և նրա խնամակալ, «ավագ պարոն» կամ «թագավորահայր» Հեթումի դաժան սպանությունը: Բիլարղուի արարքը, ըստ էության, ինքնագործունեության հետևանք էր և չէր արտահայտում իլխանական ուրդուի պաշտոնական վերաբերմունքը: Սրա ապացույցն այն է, որ մոնղոլ զորապետի գործած արարքն Օլջայթու խոզաբանդա խանը չի ներել՝ մահապատժի ենթարկելով նրան և մեղսակիցներին: Հովհաննես Դարգելը գրում է, որ Հեթումի եղբայր Ալինախը «մեծ պարգևներով ու նվերներով» գնացել է իլխանական արքունիք՝ բողոքելու Բիլարղուի դեմ⁵²: Մմբատ Սպարապետի «Տարեգրքի» համառոտ տարբերակի շարունակողի վկայությամբ՝ իր մոտ գանգատով ներկայացած Ալինախին՝ Հեթումի եղբորը, իլխանը «գրամական փոխհատուցում» («զվնար անմեղացն») է տվել⁵³: Չնայած այս հանգամանքին, այնուամենայնիվ, պարզ էր, որ ոչինչ այլևս նախկինի պես չէր: Օլջայթուի և նրան գահի վրա հաջորդած Աբու Սաիդի կառավարման տարիներին խիստ թուլանում է կապն Իլխանության արքունիքի հետ և մոնղոլների հետ գործակցային հարաբերությունները ձեռք են բերում խորհրդանշական բնույթ: Աղբյուրներում նվազում են մոնղոլների հետ հարաբերությունների՝ այդ թվում դիվանագիտական նվիրաբերման վերաբերյալ տեղեկությունները: Այնուամենայնիվ, որոշ փաստեր ունենք՝ պնդելու, որ հայոց արքունիքը նախկինի պես կատարել է մոնղոլական ռազմական ձեռնարկումներին մասնակցելու և իլխանական բանակի պարենով ապահովելու իր ստանձնած պարտավորությունը:

Մամլուքյան պատմագրությունից, օրինակ, կարող ենք մատնանշել մի դրվագ, որը թվագրելի է հիշրայի 712-713 թվականներով (1312-1313 թթ.), երբ մոնղոլական զորքերը նախապատրաստել և իրականացրել են մերձեփրատյան ալ-Ռահբա բերդի անհաջող պաշարումը: Օլջայթուի այս արշավանքը, ըստ էության, Ասորիքը գրավելու մոնղոլների վերջին փորձն էր: Չնայած Կիլիկիայի պատմության հետազոտողների պնդմանը, թե հայկական ուժերն այս անգամ արդեն առհասարակ որևէ մասնակցություն չեն ունեցել այս ռազմական ձեռնարկմանը, մամլուքյան պատմիչ Իբն ալ-Դավադարին մեջբերում է իր մի տեղեկատուի վկայությունները, որոնք լրիվ հակառակն են ապացուցում: Այդ

⁵² Sté u “Chronique d’Arménie par Jean Dardel”, éd. Ch. Köhler, *Recueil des historiens des croisades. Documents arméniens*, t. 2, Paris, 1906, p. 17 և **Յովհաննես Դարգելի ժամանակագրություն** Հայոց, սպարսմ Ի.Ն. Սկորոխոզովի, Ս. Պետերբուրգ, 1891, էջ 25:

⁵³ **Մմբատայ Սպարապետի Տարեգրք**, ի լոյս ըմժանեաց հանդերձ ժանօրոսեամբք Կարապետ Վարդապետ Շահնազարեանց, Փարիզ, 1859, էջ 127:

հաղորդումների և դրանց հավաստիության մանրամասն քննարկումն այլ հետազոտության թողնելով՝ նշենք միայն սույն թեմայի համար հետաքրքրություն ներկայացնող հատվածները: Մասնավորապես արձանագրված է, որ իլխանի աջակցության կոչին արձագանքած «Սսի տերը» (անվանված է «պիղծ և ստոր», բնագրում՝ *ṣāḥib Sīs al-naḡis al-ḥasīs*) հսկայական նյութական օգնություն (փայտ, պարեն, ջորիներ, մեխեր և պարաններ) էր ուղարկել Կալ-Ռահման պաշարած մոնղոլական զորքին: Այլուր նշվում է, որ «Սսի տերն Կալ-Մալիֆ հողաբանդային մատուցելու մեծաքանակ նվերներ (*al-taqādim*) էր ուղարկել՝ գումար՝ ջորիների և ձիերի (*al-akādīs*) վրա, 100 հզ. երկաթյա պայտ՝ իրենց մեխերով, մեծ քանակությամբ այծեր և կովեր, ամեն տեսակի որսորդական թռչունների վանդակներ (*ḥūšḥānah*, պետք է լինի՝ *qūšḥānah*), ցորենով և գարիով բեռնավորված 30 հզ. ավանակներ»⁵⁴:

Միջնադարյան մտածողության համաձայն դիվանագիտական ընծաներ կարող էին դիտվել նաև մարդիկ՝ որպես ստրուկներ, թշնամական գերությունից ազատված իշխանավորներ, քաղաքական հետապնդման և հետախուզման մեջ գտնվող անձինք, ընդհանուր թշնամիները՝ ողջ կամ հանգուցյալ, և անգամ մարդու մարմնի մասերը: Դրանց փոխանցումը կարող էր էլ ավելի փառահեղ նվեր և ծառայություն դիտարկվել, քան որևէ թանկագին ընծա կամ նվեր: Օրինակ, այս տրամաբանությունամբ, 1296 թ. Կիլիկիայում ձերբակալվել և իլխանական իշխանություններին է փոխանցվել Ռումի խոռվարար էմիր Բալտուն: Հեթոմի բացակայության պայմաններում հայոց գահը բռնազավթած Սմբատը սա հավանաբար հարմար հանգամանք է համարել Ղազանի բարեհաճությունը շահելու և նրանից «իշխանության տվչություն» հայցելու համար, ինչի մասին վերևում արդեն գրել ենք. «Եւ ըմբոնեա[ց] զՊալթօն և զորդի նորա զՔարաթն և առաքեաց առ Խազանն, – գրում է Անանուն Սեբաստացի տարեգիրը՝ շարունակելով, – ու և յետոյ ինքն զնաց առ Խազանն»⁵⁵: Ապստամբները տարվում են Թավրիզ և դատապարտվում մահվան⁵⁶:

⁵⁴ **Ibn al-Dawādārī**, *Kanz al-durar wa-ḡāmi‘ al-ḡurar*, 9 (Al-Durr al-fāḥir fi sīrat al-Malik al-Nāṣir), al-Qāhira-Bayrūt, 1960, ք. 253-255: Այս մասին տե՛ս նաև Գ. Դանիելյան, «Մալաթիայի գրատուր մակրոմետրի կողմից 1315 թ. և Կիլիկեան Հայաստանը», ՀՆ, 2017, էջ 91-92, ծան. 8:

⁵⁵ ՄԺ, հ. Բ, էջ 150: ՄԺ, հ. Ա, էջ 87 (սխալագրությամբ «պաշտօն» է «Պալթօ»-ի փոխարեն), ինչպես նաև Հեթում Պատմիչ Կոռիկոսցի, *Ժամանակագրություն*, էջ 57:

⁵⁶ Նույն տեղում: Բալտուի ապստամբության և դրա ենթման մասին գրում է նաև Ռաշիդ Կալ-Դինը, թեև նրա ձերբակալության գործում հայոց թագավորի ունեցած դերի մասին լուր է: Տե՛ս **Rašīd al-Dīn**, *Ġāmi‘ al-Tawārīḥ*, 1, ք. 925, 929 և Рашид-ад-Дин. Сборник летописей, том III, с. 171, 175 (ըստ պատմիչի՝ Բալտուն բռնվել է Սուլամիշ (Բաշու նոյինի թոռ) և Արաբ զորապետերի ձեռով, որոնցից առաջինին շտաով Ղազանը վստահել է Ռումի կառավարումը):

Հարևան մի դեպք էլ տեղի է ունենում 2-3 տարի անց: 1298-1299 թթ. մոնղոլների իշխանության դեմ ապստամբություն է բարձրացնում Բալտուի սպանությունից հետո Ռուսի կառավարիչ նշանակված Սուլամիշը: Վերջինս, գործակցելով թուրքմեն կարամանների հետ, գաղտնի բանակցություններ է սկսում Մամուլքյան իշխանությունների հետ: Խոռովությունը խեղդելու նպատակով Ղազանը Կոտլուհ-շահի հրամանատարությունը գորք է ուղարկում Իկոնիա: Վճռական ճակատամարտում Սուլամիշը պարտվում է և փախչում Կահիրե, որտեղ լավ ընդունելության է արժանանում: Բայց շուտով ստիպված է լինում կրկին վերադառնալ Ռուս՝ իր ընտանիքը գտնելու համար: Սմբատին գահից հեռացրած Հեթումը սա պատեհ հնարավորություն է համարում իշխանական իշխանությունների աչքում իր վարկը վերստին բարձրացնելու համար: Նույն Անանուն Սեբաստացու վկայությամբ (1299 թ.) Հեթումը բռնում է ապստամբ գործակցություն և փոխանցում Ղազանին, որի հրամանով էլ նա սպանվում է⁵⁷:

⁵⁷ Մժ, հ. Բ, էջ 151: Մժ, հ. Ա, էջ 87, ինչպես նաև Հեթում Պատմիչ Կոնիկոսցի, *Ժամանակագրություն*, էջ 57 (սույն ժամանակագրության Հեթում Բ-ին վերագրվող խմբագրության մեջ հաղորդվում էր վաղ և Բալտուի խոռովության մասին վկայությունից անմիջապես հետո՝ Չևե (1296) թ. ներքև. ակնհայտ է, որ այստեղ երկու տարբեր դեպքերի շփոթ կա): Այս անցքերի մասին մանրամասն պատմում են նաև Ռաշիդ ալ-Դինն ու Ակսարայիին, թեև Սուլամիշի ձերբակալման գործում հայոց արքայի ունեցած դերի մասին չեն հիշատակում: Տե՛ս **Rašīd al-Dīn, Ğāmi‘ al-Tawārīh**, ց. 1, ց. 935-938 և **Рашид-ад-Дин, Сборник летописей**, том III, с. 180-182, ինչպես նաև **Kerīmüddin Mahmud Aksarayī, Müsämeret ül-ahbār: mogollar zamanında türkiye selçukluları tarihi**, Mukaddime ve haşiyelerle tashih ve neşreden O. Turan, Ankara, 1944, ց. 239-242, 245-247, 270-271: Այս դեպքերն իրենց լայն արձագանքն են գտել նաև մամուլային պատմագրության մեջ, ընդ որում արաբագիր պատմիչները գրեթե միաձայն են Սուլամիշի դեմ պայքարի, նրա հայտնաբերման և ձերբակալման հարցում Հեթումի գործուն մասնակցության մասին: Չերծ կլնանք այդ վկայությունների հանգամանակից ֆննդությունից, բայց կհիշենք առավել կարևորները. տե՛ս **Baybars al-Manşūrī, Zubdat al-fikra fi tārīh al-hiğra**, bi-tahqīq Dunāld Rītšārdz (D.S. Richards), Berlin-Bayrūt, 1998, ց. 319 **al-Yūnīnī, Dayl Mirāt al-zamān (tārīh al-sanawāt 696-711 h. / 1297- 1312 m.)**, bi-tahqīq Ḥamza ‘Abbās, ց. 1, Abū Zabī, 2007, ց. 193-196 **Tārīh Abī al-Fidā’ al-musammā al-Muḥtaşar fi aḥbār al-başar**, ց. 2, bi-tahqīq Maḥmūd Dayyūb, Bayrūt, 1997, ց. 375 **Al-Nuwayrī, Nihāyat alarab fi funūn al-adab**, ց. 31, Bayrūt, 2004, ց. 236-237 **al-Ġazarī, Tārīh Ḥawādīṭ al-zamān wa-ambā’ uhu wa-wafayāt al-akābir wa-l-ā’yān min abnā’ihī al-ma’rūf bi-tārīh Ibn al-Ġazarī**, ց. 1, bi-tahqīq ‘Umar ‘Abd al-Salām Tadmūrī, Şaydā-Bayrūt, 1999, ց. 435-437 **Ibn al-Dawādārī, Kanz al-durar**, ց. 9, ց. 9-11 **Al-Maqrīzī, Kitāb al-sulūk li-ma’rifat duwal al-mulūk**, ց. 1.3, bi-tahqīq Muḥammad Muşţafā Ziyāda, al-Qāhira, 1934, ց. 874-878 **al-‘Aynī, ‘Iqd al-ğumān fi tārīh ahl al-zamān**, ց. 3, bi-tahqīq Muḥammad Muḥammad Amīn, al-Qāhira, 1989, ց. 400-402: Իսկ ըստ «Գործի կիպրացց» երկի՝ հայոց արքան, զգուշանալով Մամուլքյան իշխանությունների հակազդեցությունից, սկզբում չի համարձակվել ընդդիմանալ իր երկրի տարածքով Սուլամիշի և մամուլներից վերջինիս ստացած 1000 հոգանոց հեծելազորի անցմանը, բայց երբ վրա են հասել Ղազանի ուղարկած պատժիչ զորախմբերը, հայերն արդեն սկսել են ավելի վստահ գործել: Սուլամիշն ու նրա զորախումբն անգոր են եղել դիմադրել, և շուտով ամբողջությամբ գերեվարվել ու սպանվել են: Տե՛ս **Les gestes des Chipriots**, p. 297-298, *ինչպես նաև Deeds of the Cypriots*, p.

Հայկական, ինչպես նաև արաբական մատենագրությունների մեջ հիշատակված մեկ այլ դրվագ հավասարապես վերաբերում է ինչպես հայ-մամլուքյան, այնպես էլ հայ-մոնղոլական հարաբերություններին: Խոսքն իր խնամակալներ Օշին պայլի և Կոստանդին Գունդստաբլի հանդեպ հայոց Լևոն Գ արքայի՝ 1329 թ. տեսած արյունալի հաշվեհարդարի և դրան հաջորդած մի քստմենելի արարքի մասին է, երբ առաջինի կտրված գլուխը որպես նվեր ուղարկել էր սուլթան ալ-Նասիր Մուհամմադին, երկրորդինը՝ Իրանի Աբու Սաիդ իլխանին. «Ի ՉՀԹ թվին առաքեաց թագաւորն Լեւոն գօրս ի յԱւանոյ եւ ըմբռնեաց զՕշին՝ Տէրն Կօռիկօսու, եւ զեղբայր նորին զԿոստանդին գունդստապլն, եւ եսպան ի սադրելոյ իշխանացն եւ ի funi արանց, եթէ խորհեալ են բառնալ զԲեգ եւ ինքեանմ թագաւորել, եւ առաքեաց զՕշինն գլուխն ի Մըրս՝ առ Մելիք Նասր սուլտանն, եւ զեղբօր նորին՝ յԱրեւելս՝ առ Բուսայիա դանն...»⁵⁸:

Յավոք, նվիրաբերման մասին հիշատակություններից զատ՝ հայկական, իլխանական և այլ օտար աղբյուրները տեղեկություններ չեն հաղորդում մոնղոլական ուրդուում ո՛չ հայ դեսպանների ընդունելություն, ո՛չ բուն նվիրաբերման արարողակարգի և ո՛չ էլ հայոց արքունիքում իլխանական դեսպանների ընդունելության վերաբերյալ:

151: Ապստամբության և նրա անհաջող ելքի մասին ավելի մանրամասն, տե՛ս **C. M. D'Ohsson**, *Histoire des Mongols, depuis Tchinguiz-Khan jusqu'à Timour Bey, ou Tamerlan*, t. 4, La Haye-Amsterdam, 1835, p. 200-203, **H. H. Howort**, *History of the Mongols, from the 9th to the 19th century*, Part. 3 (The Mongols of Persia), London, 1888, pp. 427-428, **A. J. Boyle**, “Dynastic and Political History of the Īl-Khāns”, in *Cambridge History of Iran*, vol. 5 (The Saljuq and Mongol Periods), ed. by **J. A. Boyle**, Cambridge, 1968, p. 386, **Cl. Cahen**, *La Turquie*, p. 293, **A. D. Stewart**, *The Armenian Kingdom and the Mamluks: War and Diplomacy during the Reigns of He'tum II (1289-1307)*, Leiden, 2001, pp. 128-136: Հայերի ձեռնով Սուլամիշի բռնվելու Ա. Բոյլեի պնդման սկզբնաղբյուրը չգտնելով՝ Ա. Ստյուարտը գրում է, թե նա հաստատապես որևէ պարսկական աղբյուրի է հետևում: Տե՛ս **A. D. Stewart**, *The Armenian Kingdom*, p. 135, n. 313:

⁵⁸ **Սամուկ Անեցի և Շարունակողներ**, *ժամանակագրություն*, էջ 275-276 (դրված է 1330 թվականի տակ): Հմմտ. **ՄԺ**, հ. Ա, էջ 88, **Սմբատ Սպարապետ**, *Տարեգիրք*, Փարիզ, 1859, էջ 131, **Հեթում Պատմիչ Կոռիկոսցի**, *ժամանակագրություն*, էջ 58, **Abū al-Fidā'**, *Al-Muhtasar*, ց. 2, 449, ինչպես նաև *Արաբական աղբյուրները Հայաստանի և հարևան երկրների մասին (Յակուտ ալ-Համավի, Աբու-Ֆիդա, Իբն Շադդադ)*, կազմեց **Հ. Թ. Նալբանդյան**, Երևան, 1965, էջ 247-248, 286-287, **Լ. Տեր-Պետրոսյան**, *Խաչակիրները և հայերը*, հ. Բ, էջ 401-404:

GAGIK DANIELYAN

**OFFICIAL CORRESPONDENCE AND DIPLOMATIC
GIFTS IN THE ARMENIAN-MONGOL RELATIONS
(PART 3)**

Keywords: Cilician Armenia, The Mongol Empire, Mongol Ilkhanate of Iran, investiture, yarliq, paiza, diplomatic gifts.

The third part of the article focuses on the diplomatic gifts and presents exchanged between the Mongol and Armenian sovereigns. In this case, our main source of information is Armenian historiography, although a number of interesting reports are also found in Arabic, Persian and Syriac historiographic sources of the time.

ГАГИК ДАНИЕЛЯН

**ОФИЦИАЛЬНАЯ ПЕРЕПИСКА И ДИПЛОМАТИЧЕСКИЕ ДАРЫ В
АРМЯНО-МОНГОЛЬСКИХ ОТНОШЕНИЯХ
(ЧАСТЬ 3)**

Ключевые слова: Киликийская Армения, Монгольская империя, монгольский Ильханат Ирана, инвеститура, ярлык, пайза, дипломатические дары.

Третья часть статьи посвящена дарам и подношениям, которыми обменивались монгольские и армянские государи. В данном случае нашими основными источниками информации являются памятники армянской историографии, хотя ряд интересных сообщений встречается также в арабских, персидских и сирийских исторических источниках того времени.

**ՀԱՐԱՎԱՅԻՆ ԿՈՎԿԱՍԻ ՔԱՂԱՔՆԵՐԻ ԴԵՐՆ ՏԱՐԱՆՑԻ Կ
ԱՌԵՎՏՐՈՒՄ ԸՍՏ Ժ.-ԺԴ.ԴԱՐԵՐԻ ՊԱՐՍԿԱԿԱՆ ԵՎ
ԱՐԱՔԱԿԱՆ ՊԱՏՄԱՎՃԽԱՐՀԱԳՐԱԿԱՆ ԵՐԿԵՐԻ¹**

Բանալի բառեր՝ Հարավային Կովկաս, տարանցիկ առևտուր, արաբական տիրապետություն, իլխանություն, վաճառական, Դվին, Պարտավ, Գանձակ, Թիֆլիս:

Հարավկովկասյան տարածաշրջանն իր աշխարհագրական դիրքով պայմանավորված՝ պատմության տարբեր ժամանակափուլերում մշտապես ներգրավված է եղել միջազգային առևտրում: Պատահական չէ, որ որպես տարանցիկ առևտրի խոշոր կենտրոններ են զարգացել այնպիսի նշանավոր քաղաքներ, որպիսիք են՝ Անին, Դվինը, Նախիջևանը, Պարտավը, Գանձակը և այլն:

Արաբական տիրապետության շրջանում Հայաստանի տնտեսական կյանքը զգալիորեն ետ էր մղվել իր առաջավոր դիրքերից: Օմայանների և առաջին Աբբասյանների ժամանակ Արևելքի առևտուրը Բյուզանդիայի հետ գրեթե անհնարին էր դարձել բյուզանդա-արաբական պարբերաբար կրկնվող պատերազմների պատճառով: Գրությունը հետզհետե փոխվեց Թ. դարից սկսած, և հատկապես՝ Ժ.-ԺԱ. դարերում²: Տվյալ ժամանակաշրջանը հայ ժողովրդի պատմական անցյալում բնորոշվում է որպես տնտեսական մեծ վերելքի շրջան, որի հիմքն ու առանցքը կազմում էին քաղաքների բարգավաճումը, առևտրի բուռն զարգացումը, հարուստ և ազդեցիկ առևտրական դասակարգի ձևավորումը³: Այդ ամենի պատճառը Արևելքի և Արևմուտքի երկրների նկատմամբ Հայաստանի ունեցած տարանցիկ դիրքն էր: Տնտեսական այս վերելքի շրջանին են վերագրվում Անի, Կարս, Արծն քաղաքների հիմնումը, որոնք կարճ ժամանակահատվածում դառնում են առևտրատնտեսական խոշորագույն կենտրոններ⁴: Սկսած ԺԱ. դա-

* Մեհրուպ Մաշտոցի անվան Մատենադարան, կրտսեր գիտաշխատող, kazarianelina@yahoo.com, հոդվածը ստանալու օրը՝ նոյեմբերի 11, 2022, հոդվածը գրախոսելու օրը՝ նոյեմբերի 21, 2022:

¹ Հոդվածը հրատարակվում է ՀՀ Գիտության կոմիտեի 20TTSH-046 թեմատիկ ծրագրի շրջանակներում:

² Հ. Մանանդյան, Հայաստանի քաղաքները 10-11-րդ դարերում, Երևան, 1940, էջ 9:

³ Նույն տեղում, էջ 5:

⁴ Նույն տեղում, էջ 10:

րից՝ Հարավային Կովկասի առևտրական ուղիները դառնում են նախ՝ թյուրք-սելջուկյան ցեղերի, ապա նաև մոնղոլների թիրախ՝ հսկայական եկամուտներ բերելով սելջուկյան և մոնղոլական կայսրություններին: Իրենց իշխանության ներքո միավորելով հսկայական տարածքներ, նվաճողները խիստ շահագրգռված էին միջազգային տարանցիկ առևտրի զարգացմամբ և խրախուսում էին Հարավային Կովկասի վաճառականության գործունեությունը: Ուստի անգամ նրանց տիրապետության պայմաններում, հարավկովկասյան քաղաքները մասամբ վերականգնում են եկամտաբեր ու վաճառաշատ կենտրոնների իրենց դերը:

Միջազգային տարանցիկ առևտրում Հարավային Կովկասի քաղաքների ունեցած դերի, առևտրական հարաբերությունների և նմանօրինակ հարցերի լուսաբանումը մշտապես հանդիսացել է տարբեր հետազոտողների ուսումնասիրության առարկա⁵ և այսօր էլ մնում է արդիական: Կասկածից վեր է, որ քննարկվող հարցի կապակցությամբ բարձր արժեք ունեն օտարալեզու աղբյուրները, որոնց շարքում կարևոր տեղ են զբաղեցնում արաբական և պարսկական պատմական աշխարհագրության նմուշները:

Արաբական աշխարհագրական գրականությունը որպես առանձին գիտություն ձևավորվել է Թ. դարում և զարգացման բարձր աստիճանի հասել հաջորդ հարյուրամյակում⁶: Պատմագրության այս ճյուղի առաջացումն ու զարգացումը սերտորեն կապված էին խալիֆայության գործնական պահանջների հետ⁷: Հսկայածավալ պետությանն անհրաժեշտ էին ճշգրիտ տեղեկություններ հպատակ երկրների աշխարհագրության, տնտեսության, հարկերի և այլ հարցերի վերաբերյալ⁸:

Հայաստանն առանձնահատուկ տեղ էր զբաղեցնում արաբ կամ արաբագիր գրեթե բոլոր աշխարհագիրների ու ճանապարհորդների աշխարհագրական երկերում, որոնք աչքի են ընկնում ոչ միայն իրենց քանակով, այլև արժեքավոր տեղեկություններով և շոշափվող հարցերի բազմազանությամբ: Արաբական պատմագրությունը հիմք հանդիսացավ նաև պարսկական պատմագրության

5 **Я. А. Манандян**, *О торговле и городах Армении в связи с мировой торговлей древних времен* (V в. до н. эры- XV в. н. эры), Ереван, 1930, նույնի՝ Հայաստանի քաղաքները 10-11-րդ դարերում, **Բ. Առափեյան**, *Քաղաքները և արհեստները Հայաստանում IX-XIII դդ.*, հ. 1, Երևան, 1958, նույնի՝ հ. 2, Երևան, 1964, **Վ. Հ. Փափազյան**, *Հայաստանի առևտրական ուղիները միջազգային առևտրի ոլորտում 16-17-րդ դդ.*, Երևան, 1990:

6 **Իբն ալ-Ասիր**, թարգմանությունը բնագրից, առաջաբանը և ծանոթագրությունները՝ **Ա. Տեր-Ղևոնդյանի** (Օտար աղբյուրները Հայաստանի և հայերի մասին, 11, Արաբական աղբյուրներ, Բ), Երևան, 1981, էջ 9 (այսուհետև՝ Իբն ալ-Ասիր):

7 *Արաբ մատենագիրներ, Թ-Ժ դարեր*, ներածությունը և բնագրերից թարգմանությունները՝ **Ա. Տեր-Ղևոնդյանի** (Օտար աղբյուրները Հայաստանի և հայերի մասին, 16, Արաբական աղբյուրներ, Գ), Երևան, 2005, էջ 33 (այսուհետև՝ Արաբ մատենագիրներ, Թ-Ժ դարեր):

8 *Արաբ մատենագիրներ, Թ-Ժ դարեր*, էջ 33:

համար, որի սկզբնական նմուշները կա՛մ թարգմանություններ էին արաբերեն երկերից, կա՛մ հիմնվում էին արաբական աղբյուրների վրա: Պարսկալեզու պատմագրությունը զգալի վերելք ապրեց մոնղոլական Իլխանության օրոք: Պետք է նշել, սակայն, որ պատմաաշխարհագրական բնույթի պարսկերեն աշխատությունների թիվն անհամեմատ քիչ է: Ի տարբերություն արաբականի՝ նեղ է նաև Հայաստանին վերաբերող տեղեկությունների և հարցերի շրջանակը:

Սույն հոդվածի շրջանակներում կանդրադառնանք Հարավային Կովկասի այն քաղաքներին, որոնց մասին տեղեկություններ կան Ժ.-ԺԴ. դարերի պարսկական և արաբական պատմաաշխարհագրական աշխատություններում: Այդ քաղաքների, նրանցում արտադրվող և արտահանվող որոշ ապրանքատեսակների, ներքին և արտաքին առևտրի վերաբերյալ կարևոր տվյալների ենք հանդիպում պարսկերեն առաջին՝ Ժ. դարի անհայտ հեղինակի «Հուզուդ ալ-ալամ» (Աշխարհի սահմանները) աշխարհագրական աշխատության մեջ⁹: Աշխատությունը, լինելով կոմպիլյատիվ բնույթի և հիմնված լինելով մեծամասամբ արաբական աղբյուրների հաղորդումների վրա, արժեքավոր տեղեկություններ է բովանդակում Հայաստանի ու հարակից շրջանների պատմական աշխարհագրությունից:

Մեծավաստակ արևելագետ Հ. Փափազյանն, որը նշված աղբյուրի տեղեկությունները քննել է հայոց պատմության տեսանկյունից և ներկայացրել արժեքավոր հոդվածով¹⁰, ընդգծում է, որ թեև «Հուզուդ ալ-ալամ» աշխատությունը ժամանակագրական առումով համընկնում է այն շրջանին, երբ Հայաստանում Անիի Բագրատունյաց թագավորությունից բացի, գոյություն ունեին նաև տեղական մանր թագավորություններ, աշխատության հեղինակը, սակայն, արաբական աղբյուրների ազդեցության ներքո, չի խոսում Բագրատունիների թագավորության մասին, հետևապես, ամբողջովին մոռացության են մատնվում տվյալ ժամանակաշրջանում առևտրի և արհեստագործության քաղաքային խո-

⁹ *Hudūd al-‘ālam*, 'The regions of the world', A Persian geography, 372 A. H. -982 A. D. Translated and explained by V. *Minorsky*, with the preface by V. V. *Bartold*, London, 1937 (այսուհետև՝ *Hudūd al-‘Ālam*). «Հուզուդ ալ-ալամ»-ը (Աշխարհի սահմանները) աշխարհագրական բնույթի պարսկերեն առաջին ինֆնուրույն աշխատություններից մեկն է: Գրել է 982 թ. Սամանյան պետության մեջ մտնող Գուզգանանի մարզում անհայտ մի հեղինակ: Բաղկացած է 60 գլխից: **C. Edmund Bosworth**, "Hodud-al-‘ālam," in *Encyclopædia Iranica*, vol. XII, Fasc. 4, pp. 417-418.

Կայլէջ՝ <https://iranicaonline.org/articles/hodud-al-alam> (վերջին դիտում՝ 12. 01. 2022):

¹⁰ Հ. Փափազյան, «Անանուն տաշիկ աշխարհագիրը Հայաստանի, Ադրբեջանի և Արևելյան Վրաստանի աշխարհագրության և տնտեսական հարաբերությունների մասին (X դ.)», *Տեղեկագիր ՀՍՍՌ ԳԱ (հաս. գիտ.)*, Երևան, 1953, հ. 5, էջ 73-87 (այսուհետև՝ «Անանուն տաշիկ աշխարհագիրը...»):

շորագույն այնպիսի կենտրոնները, որպիսիք են՝ Անին, Կարսը, Արզնը և այլն¹¹: Աշխատությունից տեղեկություններ ենք քաղում Դվինի՝ իբրև «Արմինիա» վարչական միավորի կենտրոնի, նաև՝ Արճեշ, Խլաթ, Բերկրի, Բիթլիս, Նախիջևան քաղաքների վերաբերյալ: Հետաքրքրական են նաև Պարտավ (Բարդա), Թիֆլիս քաղաքներին վերաբերող հաղորդումները:

Նախքան նշված քաղաքներին վերագրվող տվյալների քննությունը, հարկ է ուշադրություն դարձնել մեկ այլ կարևոր հանգամանքի վրա: Աշխարհագրական հիշյալ երկի սկզբի՝ ընդհանուր դատողությունների բաժնում, որտեղ տրված է Ատրպատականի, Արմինիայի և Առանի մարզերի¹² և նրանց քաղաքների ընդհանուր նկարագրությունը, ի թիվս տարաբնույթ այլ տեղեկությունների, տվյալների ենք հանդիպում այդտեղ մեծաթիվ վաճառականների և տարբեր շրջաններից օտարականների առկայության մասին¹³: Այս տեղեկությունն ընդհանուր բնույթ է կրում՝ վերաբերվելով միաժամանակ նշված երեք մարզերին: Մեջբերված հաղորդումը դիտարկում ենք իբրև Հայաստանին առնչվող տեղեկություն՝ առաջնորդվելով գլխավորապես Հ. Փափագյանի այն դիտարկմամբ, որն իր հերթին հիմք ընդունելով «Հուդուդ ալ-ալամ»-ի հեղինակի հիշատակումը, թե այս երկրներն «իրար են միացած և նրանց հողերը իրար խառնված»՝ նշում է, որ բոլոր տեղեկությունները, որ վերագրվում են երեք երկրներից որևէ մեկին, վերաբերում են նաև մյուս երկուսին¹⁴: Այս վկայությունը խոսում է այն մասին, որ սկսած ժ. դարի առաջին կեսից Հայաստանում աստիճանաբար բարենպաստ պայմաններ էին ստեղծվում առևտրի զարգացման համար, որի հիմնական պատճառներից, թերևս, գլխավորն այն էր, որ երկիրը տնտեսական մեծ նշանակություն էր ստացել իբրև միակ չեզոք և նպաստավոր վայր միջազգային առևտրի և միմյանց հետ պատերազմող Բյուզանդական կայսրության և Արաբա-

11 Ըստ Հ. Փափագյանի՝ «Հուդուդ ալ-ալամ»-ի հեղինակի տեսադաշտից դուրս են մնացել այն շրջանները, որոնք ունեցել են բացառապես հայկական բնակչություն, եղել են միանգամայն անկախ և ճանաչված չեն եղել Սալմանյան պետության կողմից: Տե՛ս «Անանուն տաջիկ աշխարհագիրը...», էջ 74:

12 Նույն ժամանակաշրջանի արաբական աղբյուրներում Հայաստանը, Առանն ու Ատրպատականը մեծամասամբ ներկայացվում էին որպես մեկ երկրամաս (իլլիվ)՝ Թեև Բագրատունյաց Հայաստանը անկախ թագավորություն էր, այնուհանդերձ, արաբ մատենագիրներից ոմանք այն տեսականորեն համարում էին իսլամի խալիֆայության երկրների մեջ և այդ հիման վրա Հայաստանը ևս միացնում մանմեդական աշխարհին: Տե՛ս Արաբ մատենագիրներ, Թ-ժ դարեր, էջ 621:

«Հուդուդ ալ-ալամ» աշխատությունն արժեքավոր է նաև այն տեսանկյունից, որ այնտեղ առաջին անգամ փորձ է արվում ազատվել արաբական աշխարհագրության ավանդույթներից: Աշխատության մեջ «Արմինիա» է անվանվում միայն Հայաստանը: Տե՛ս «Անանուն տաջիկ աշխարհագիրը...», էջ 74:

13 *Hudūd al-‘ālam*, p. 142:

14 «Անանուն տաջիկ աշխարհագիրը...», էջ 74:

կան խալիֆայությունների առևտրական հարաբերությունների համար¹⁵: Բազմաթիվ վկայություններից կարելի է ենթադրել, որ տվյալ ժամանակահատվածում Հայաստանի տնտեսական վերելքը մեծապես պայմանավորված էր արտաքին և ներքին առևտրի համաքայլ զարգացմամբ: Այս ենթադրությունն իր հաստատումն է գտնում նաև վերոմեջբերյալ հիշատակության մեջ, որտեղ խոսվում է միաժամանակ և՛ տեղի վաճառականների, և՛ օտարականների մասին: Ընդ որում, կարևոր է այն ընդգծումը, որ բնագրում հանդիպող օտարական (*غريبيان*-դարիբան) բառը գործածված է օտար վաճառականներ իմաստով, որոնք, փաստորեն, տարբեր վայրերից գալիս էին հիմնականում ապրանքափոխանակության նպատակով, մինչդեռ տեղացի վաճառականների համար կիրառված է վաճառական (*بازرگان*- բազերգան) տերմինը¹⁶:

Հայկական քաղաքներից «Հուղուղ ալ-ալամ»-ում առավել բովանդակալից են Դվինին վերաբերող հաղորդումները, ինչն, իհարկե, բացատրվում է տվյալ քաղաքի՝ վարչական միավորի կենտրոն լինելու հանգամանքով: Քննվող աշխարհագրական երկրում Դվինը հիշատակվում է որպես «խոշոր, բարիքներով լի, հարուստ քաղաք, որն ունի շատ բնակիչներ և մեծ թվով վաճառականներ, իսկ քաղաքին պատկանող հողերը շատ են և հասնում են մինչև Ջազիրայի սահմանները»¹⁷: Հայաստանի քաղաքների շարքում Դվինն առանձնահատուկ տեղ էր գրավում: Ժ.-ՓԱ. դարերում, որպես առևտրատնտեսական խոշորագույն կենտրոն, Դվինը միաժամանակ նաև առևտրական ճանապարհների կարևոր հանգուցակետ էր, որտեղից ուղիները տանում էին ինչպես Հայաստանի այլ խոշոր քաղաքներ, այնպես էլ հարևան երկրներ¹⁸: Մի կողմից որպես վարչաքաղաքական կենտրոն, մյուս կողմից՝ Արևելքի և Արևմուտքի երկրների միջև ծավալված տարանցիկ առևտրի կենտրոն՝ այստեղ գործից, վարչական պաշտոնյաներից, ազնվականներից բացի, մեծ թիվ էին կազմում նաև տարբեր ազգությունների հարուստ վաճառականները¹⁹:

Նշված ժամանակաշրջանում Դվինի մասնակցությունը տեղական և միջազգային առևտրին մեծ է եղել հատկապես արհեստագործական արտադրանքով²⁰: Այստեղ առանձնապես զարգացած էր գործվածքների և գորգերի արտադրությունը: Դվինը համարվում էր նաև որդան կարմիր ներկի արտադրության գլխավոր վայրը²¹: Պատահական չէ, որ «Հուղուղ ալ-ալամ» աշխատության մեջ

¹⁵ Հ. Մանանդյան, *Երկեր*, հ. Գ, Երևան, 1977, էջ 174:

¹⁶ *Hudūd al-‘ālam*, p. 142, նաև՝ «Անանուն տաջիկ աշխարհագիրը...», էջ 83:

¹⁷ *Hudūd al-‘ālam*, p. 142-143, նաև՝ «Անանուն տաջիկ աշխարհագիրը...», էջ 78:

¹⁸ Բ. Առափեյան, *Քաղաքները և արհեստները Հայաստանում IX-XIII դդ.*, հ. 1, էջ 75:

¹⁹ Փ. Հակոբյան, *Պատմական Հայաստանի քաղաքները*, Երևան, 1987, էջ 9:

²⁰ Հ. Մանանդյան, *Հայաստանի քաղաքները 10-11-րդ դարերում*, էջ 29:

²¹ А. Шахназарян, *Двин, Историко-географический очерк*, Ереван, 1940, сс. 92-98.

քաղաքին վերաբերող տվյալների շարադրանքում հիշատակվում է նաև որդան կարմիր ներկի և գոտինների (շավարբանդ) արտադրությունը²²: Իհարկե, սրանք Դվինում արտադրվող միակ ապրանքատեսակները չէին, որ ներքին շուկայից բացի, լայն սպառում ունեին նաև միջազգային շուկայում: Այս կապակցությամբ ուշագրավ են հատկապես արաբական աղբյուրների հաղորդումները, որոնք այս պարագայում խիստ կարևորվում են Դվինի՝ իբրև առևտրատնտեսական քաղաքի պատկերը ամբողջացնելու տեսանկյունից: Ըստ միջնադարյան հեղինակների՝ «Դվինում արտադրվում և օտար երկրներ էին արտահանվում այժի բրդե գործվածքեղեն, գոտիններ, որոնց արժեքը տատանվում էր մեկից մինչև տաս դինարի սահմաններում, գորգեր, բարձեր, գլխի փաթթոցներ, ծածկոցներ, թիկնոցներ և վարագույրներ, երփներանգ ու ծաղկավոր մետաքսեղեն (բազուն) և այլ հայկական տեսակի (ասնաֆ ալ-արմանի) ապրանքներ, որոնք ոչ մի տեսանկյունից իրենց նմանը չունեին աշխարհի որևէ ծայրում»²³:

Ժ. դարից շուրջ մեկուկես հարյուրամյակ տևած տնտեսական և քաղաքային կյանքի հարաբերական կայուն վիճակը զգալիորեն խաթարվում է հետագա տարիների ընթացքում: Սելջուկյան արշավանքներից հետո Հայաստանը որպես միջազգային առևտրի տարանցիկ ճանապարհ զգալիորեն կորցնում է իր նախկին նշանակությունը, ինչն իր բացասական կնիքն է թողնում նախևառաջ քաղաքային կյանքի վրա²⁴: Մոնղոլական տիրապետության շրջանում բարենպաստ պայմաններ են ստեղծվում միջազգային առևտրի համար: Այս ժամանակաշրջանում առևտրական ճանապարհների փոփոխությամբ պայմանավորված՝ առևտրական հարաբերություններում առաջնային դերակատարում են ստանում Հայաստանի հարավային քաղաքները²⁵: Հայաստանի հյուսիսային քաղաքների տնտեսական հետընթաց պատկերը որոշակիորեն արտացոլվում է նաև Իլխանական պատմագրության նշանավոր ներկայացուցիչ Համդալլահ Մուսթովֆի Ղազվինիի «Նուզհաթ ալ-դուլուբ» (Սրտերի մաքրություն) պատմաաշխարհագրական աշխատության մեջ²⁶, որն աղբյուրագիտական բարձր արժեք ունի և կարևոր-

²² *Hudūd al-‘ālam*, p. 143, նաև՝ «Անանուն տաջիկ աշխարհագիրը...», էջ 78:

²³ Արաբ մատենագիրներ, Թ-Ժ դարեր, էջ 574, 630, 656, Հ. Մանանդյան, Հայաստանի քաղաքները 10-11-րդ դարերում, էջ 29, 30:

²⁴ Հ. Մանանդյան, *Երկեր*, էջ 174:

²⁵ Հ. Մանանդյան, *Քննական տեսություն հայ ժողովրդի պատմության*, XI դարից մինչև XV դարի սկիզբը, հտ. Գ, Երևան, 1952, էջ 263:

²⁶ نزّه القلوب تالیف حمدالله بن ابی بکر بن محمد بن نصر مستوفی قزوینی، با مقابله و حواشی و تعلیقات و فهارس محمد دبیر سیاقی تهران 1336 (այսուհետև՝ «Նուզհաթ ալ-դուլուբ»):

«Նուզհաթ ալ-դուլուբ» աշխատությունը Ղազվինիի ամենահայտնի ստեղծագործությունն է: Տիեզերագիտությանն ու աշխարհագրությանը նվիրված այս ստվար աշխատությունը հեղինակն ավարտին է հասցրել Հ^{ՅՊ} 740/1340 թվականին: Աշխատությունը բաղկացած է նախաբանից, երեք գլխից և վերջաբանից: Պատմական սկզբնաղբյուրի արժեք ունի աշխատության

վում է Իլխանուլթյանն ենթակա ընդարձակ երկրամասերի տնտեսական պատմության ուսումնասիրության տեսանկյունից: «Նուզհաթ ալ-դուլուբ» աշխատության մեջ որևէ անդրադարձ չկա առևտրատնտեսական երբեմնի խոշորագույն կենտրոն Դվինին: Հայաստանի հյուսիսային երկու նշանավոր քաղաքներին՝ Կարսին և Անիին վերաբերող հաղորդումների խիստ հակիրճ շարադրանքում միայն տնտեսական բնույթի ընդհանրական տվյալներ են²⁷: Ըստ այդմ՝ Ղազվինին Անին հիշատակում է հինգերորդ իլլիմի²⁸ կազմում՝ հայտնելով նաև քաղաքի աշխարհագրական կոորդինատները, ապա հավելում, որ քաղաքը [հայտնի է] հացահատիկի և քիչ քանակությամբ մրգի բերքով²⁹: Կարս քաղաքին վերաբերող տվյալներում Ղազվինին վկայակոչում է ԺԳ. դարի արաբ աշխարհագրագետ Յակուտ ալ-Համավինին՝ մեջբերելով վերջինիս վկայությունն առ այն, որ Թիֆլիսից Կարս երկու օրվա ճանապարհ է, ապա նաև նշում, որ հողը բարեբեր է, հայտնի է հացահատիկի բերքով³⁰:

Նշված քաղաքների վերաբերյալ որոշ հիշատակություններ հանդիպում ենք Ղազվինիից մի փոքր վաղ հանդես եկած, մոնղոլական պատմագրության նշանավոր մատենագիր Ալա ալ-Դին Աթա Մալիք իբն Մուհամմեդ Զուլեյնիի «Թարիխ-ե Զահանգոշա» (Աշխարհի նվաճման պատմություն) պարսկերեն աշխատության մեջ, որոնք հիմնականում ԺԳ. դարին վերագրվող ռազմաքաղաքական դեպքերին են վերաբերում³¹:

Միջազգային տարանցիկ առևտրում զգալի դեր ուներ Պարտավ (Բարդա) քաղաքը: Գտնվելով առևտրական ճանապարհների հատման վայրում՝ Պարտավը արաբական տիրապետության շրջանում տարածաշրջանի գլխավոր քաղաքներից էր³²: «Հուղուղ ալ-ալամ»-ում Պարտավը հիշատակվում է որպես Առանի կենտրոն, տվյալ մարզի թագավորների աթոռանիստ քաղաք՝ մեծ և բարեբեր, կանաչագարդ հողատարածքներով, խիտ ցանքերով, առատ հացահատիկով և

երոորդ գլուխը, որն իր հերթին բաղկացած է չորս մասից: Երկրորդ մասը նվիրված է մոնղոլական Իլխանության վարչական և սոցիալ-տնտեսական պատմությանը: Տե՛ս **Charles Rieu**, *Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum*, (4 vols, 1879-1895), vol. 1, p. 418-419.

²⁷ «Նուզհաթ ալ-դուլուբ», էջ 108:

²⁸ Իկլիմ (կլիմա) բառը մեծամասամբ կիրառում են արաբ մատենագիրները: Ըստ համատեփաթի՝ այն կարող է նշանակել երկրների խումբ, երկրամաս, կլիմայական գոտի, մանանգ: Տե՛ս *Արաբ մատենագիրներ, Թ-Ժ դարեր*, էջ 412:

²⁹ «Նուզհաթ ալ-դուլուբ», էջ 108:

³⁰ Նույն տեղում:

³¹ *The History of the World Conqueror* by 'Ala-ad-Din 'Ata Malik Juvaini. Translated from the text Mirza Muhammad Qazvini by **John Andrew Boyle**, voll. 2, Cambridge Massachusetts: Harvard University Press, 1958, p. 429.

³² **В. В. Бартольд**, *Сочинения*, т. 7, Москва, 1971, с. 213.

մրգերով³³: Աշխարհագրական հիշյալ երկում խոսվում է նաև Պարտավում արտադրվող մեծաքանակ մետաքսի, ներկարարական բույսերի, ընտիր ջորիների մասին³⁴: Թ.-ժ. դարերում Պարտավը ոչ միայն Առանի, այլև տարածաշրջանի մեծահամբավ քաղաքներից էր, որի մասին մեծ գովեստով են խոսում հայ և օտարազգի հեղինակները: Հայ պատմագրության մեջ Պարտավը հաճախ որակվել է որպես շահաստան քաղաք («շահաստան») անունն էին կրում մեծ և վաճառաշահ քաղաքները, նահանգների կամ գավառների կենտրոնները), Առանի և ամբողջ սահմանային գոտու գլխավոր քաղաք, մեծ քաղաք, բերդաքաղաք, մայրաքաղաք³⁵: Պարտավի վերաբերյալ կարևոր տեղեկություններ մեզ հայտնում են արաբ հեղինակները, որոնք, ակնարկելով քաղաքի առաջնակարգ և բացառիկ դիրքը, բարեկարգ և բարեբեր լինելը՝ հաճախ Պարտավը համեմատում են հուշակավոր Ռեյ և Սպահան քաղաքների հետ և հավելում, որ Իրաքի և Խորասանի միջև չկա ավելի բարեբեր և գեղեցիկ վայր, քան Պարտավն է³⁶: Արաբ մատենագիրներն առանձնակի ընդգծվածությամբ են խոսում Պարտավում արտադրվող տարատեսակ ապրանքների, հատկապես՝ մետաքսի արտադրության մասին՝ նշելով, որ այն մեծ զարկ է ստացել «շնորհիվ անթիվ ու անտեր թիթենիների, և արտահանվում է դեպի Պարսկաստան և Խուզիստան»³⁷:

Արաբական աղբյուրներում Պարտավին առնչվող տվյալների բազմազանություն մեջ իրենց կարևորությամբ աչքի են ընկնում հատկապես քաղաքի բազմամարդ շուկաների, դրանց ներսում գտնվող իջևանատների ու բաղնիքների վերաբերյալ տեղեկությունները³⁸, որոնք իրենց բնույթով վկայում են զարգացած առևտրի մասին: Ներքին առևտրի մեջ ամենօրյա շուկայի կողքին կարևոր դեր ունեին նաև կիրականօրյա շուկաները, որոնք հաճախ տոնավաճառային բնույթ էին կրում³⁹: Այս կապակցությամբ հիշարժան են արաբական աղբյուրների վկայությունները Պարտավ քաղաքի՝ «ալ-Քուրքի» (կիրակի) անունով հայտնի կի-

³³ *Hudūd al-‘ālam*, p. 143, նաև՝ «Անանուն տաշիկ աշխարհագիրը...», էջ 79:

³⁴ Նույն տեղում:

³⁵ **Եղիշեի Վարդանանց պատմությունը**, քարգմանությամբ և ծանոթագրություններով՝ պրոֆ. դ-ր Ե. Տեր-Մինասյանի, Երևան, 1958, էջ 71, **Մովսես Կաղանկատուացի**, *Պատմություն Աղուանից աշխարհի*, աշխ.՝ Գ. Քասպարյանի, (Մատենագիրք հայոց, ԺԵ. հատոր, հ. Ժ. դար, Գիրք Բ), Երևան, 2011, էջ 76, 179, **Հ. Մանանդյան**, *Քննական տեսություն հայ ժողովրդի պատմության*, հ. Բ, Մասն Ա, Երևան, 1957, էջ 310:

³⁶ Արաբ մատենագիրներ, Թ.-ժ դարեր, էջ 573, 627, 652:

³⁷ **Յակուտ ալ-Համավի, Աբու-Ֆիդա, Իբն Շադդադ**, կազմեց Հ. Թ. Նալբանդյանը (Օտար աղբյուրները Հայաստանի և հայերի մասին, 3, Արաբական աղբյուրները Հայաստանի և հարևան երկրների մասին), Երևան, 1965, էջ 35 (այսուհետև՝ Յակուտ ալ-Համավի, Աբու-Ֆիդա, Իբն Շադդադ):

³⁸ Արաբ մատենագիրներ, Թ.-ժ դարեր, էջ 573, 628, 652:

³⁹ **Բ. Առափեյան**, *Քաղաքները և արհեստները Հայաստանում IX-XIII դդ.*, հ. 2, Երևան, 1964, էջ 28:

րակնօրյա տոնավաճառների վերաբերյալ: Ըստ Թ. դարի արաբ աշխարհագրագետ Իսթահրիի՝ այս շուկան գտնվում էր Պարտավի դռներից մեկի մոտ՝ մեկ փարսախ հեռավորության վրա, որտեղ յուրաքանչյուր կիրակի հավաքվում էին գրեթե բոլոր երկրներից, նույնիսկ Իրաքից ժամանած մեծ թվով վաճառականներ⁴⁰: Մեջբերված տարաբնույթ վկայությունների բազմազանության մեջ Պարտավը հանդես է գալիս իբրև առևտրատնտեսական և արդյունաբերական խոշորագույն կենտրոն, որն ուներ իր մեծությունը հատուկ աշխույժ ներքին առևտուր և լայնորեն ներգրավված էր նաև միջազգային տարանցիկ առևտրում: 913-914 թթ. ռուսների արշավանքից հետո⁴¹, վերջինս հետզհետե կորցրեց տնտեսական և քաղաքական երբեմնի նշանակությունը՝ իր տեղը զիջելով միայն տասնամյակների պատմություն ունեցող Գանձակ քաղաքին, որը հետագա դարերում ունեցավ աննախադեպ զարգացում՝ մինչև իսկ գերազանցելով Պարտավին⁴²:

Համեմատաբար ուշ շրջանի աղբյուրներում Պարտավ քաղաքի մասին տեղեկություններ գրեթե չենք հանդիպում, իսկ եղած անդրադարձներն էլ հիմնականում ներկայացնում են տվյալ քաղաքի՝ նախորդ դարաշրջաններին բնորոշ նկարագիրը: Նմանօրինակ պատկերի ակնատեսն ենք լինում նաև «Նուզհաթ ալ-դուլուբ» աշխատության մեջ: Ղազվինին, որը Պարտավ քաղաքի հիմնումը կապում է Ալեքսանդր Մակեդոնացու, իսկ վերակառուցումը՝ Պերոզ Կավատի գործունեության հետ, հայտնում է, որ Պարտավը եղել է նշանավոր քաղաք՝ հայտնի անհամար հարստություններով, հոյակերտ շինություններով, բազմատեսակ մրգերով, կաղինով ու շագանակով⁴³: Պարտավ քաղաքի՝ Ժ.Գ. դարին համապատասխան նկարագիրը հանդիպում ենք արաբ մատենագիր Յակուտի մոտ: Վերջինիս հաղորդմամբ՝ «քաղաքը գտնվում է ավերյալ վիճակում, բնակչությունը զգալիորեն պակասել է՝ հավասարվելով մի գյուղի բնակչության, քաղաքը կորցրել է իր նշանակությունը՝ դառնալով անկարևոր մի վայր»⁴⁴: Վերջինս ակնարկում է նաև Պարտավի կիրակնօրյա տոնավաճառների մասին՝ ընդգծելով, որ ասվածը վերաբերում է անցյալ ժամանակներին⁴⁵:

Կարճ ժամանակահատվածում մեծ հռչակ է ձեռք բերում Գանձակ քաղաքը՝

⁴⁰ Արաբ մատենագիրներ, Թ.ժ դարեր, էջ 573:

⁴¹ Ռուսների արշավանքը դեպի Պարտավ տեղի է ունեցել 913-914 թվականներին: Այս մասին հիշատակություններ կան պահպանված արաբական աղբյուրներում: Ըստ Ժ. դարի արաբ մատենագիր Մասուդի՝ արշավանքը կատարվել է 50000-անոց բանակով, 500 նավով, յուրաքանչյուր նավում՝ 100 զինվոր: Տե՛ս «Անանուն տաջիկ աշխարհագիր...», էջ 85, ծան. 74:

⁴² Բ. Առափեյան, Քաղաքները և արհեստները Հայաստանում IX-XIII դդ., հ.1, էջ 116:

⁴³ «Նուզհաթ ալ-դուլուբ», էջ 105:

⁴⁴ «Յակուտ ալ-Համավի, Աբուլ-Ֆիդա, Իբն Շահրասթ», էջ 36:

⁴⁵ Նույն տեղում:

դառնալով տարածաշրջանի ամենաբազմամարդ ու վաճառաշահ քաղաքներից մեկը⁴⁶: Վաղ շրջանի օտարալեզու աղբյուրներում Գանձակին վերաբերող տեղեկությունները հպանցիկ բնույթ են կրում: «Հուզուզ ալ-ալամ» երկում Գանձակը բնորոշվում է որպես առատ ցանքով և հացահատիկով, շեն և բարեբեր քաղաք⁴⁷: Արաբ աշխարհագրագետ Իսթահրին ժ. դարում Գանձակը հիշատակում է որպես փոքր քաղաք՝ ընկած Պարտավից Թիֆլիս ճանապարհին⁴⁸: Նույն դարի արաբ մեկ այլ մատենագիր Գանձակը դասում է Առանի փոքր տիրույթների թվին՝ ներկայացնելով այն որպես բարեբեր, առատ աղբյուրներով, բարգավաճ քաղաք⁴⁹: Տարբեր աղբուրների տվյալների քննությունը թույլ է տալիս արձանագրել, որ Գանձակում զարգացած են եղել արհեստների գրեթե բոլոր ճյուղերը: «Հուզուզ ալ-ալամ»-ում, օրինակ, հիշատակվում է բոլոր տեսակի բրդե գործվածքների արտադրությունը⁵⁰: Օտարալեզու այլ աղբյուրներում որոշ հիշատակումների ենք հանդիպում Գանձակում արտադրվող ձիու պայտի, երկաթի, նաև խաղողի, նռան, կաղինի արտադրության մասին⁵¹:

Չնայած հետագա դարերում Գանձակը բազմիցս ավերվում է իրար հաջորդող արշավանքների և երկրաշարժների հետևանքով, սակայն տարածաշրջանի բազմաթիվ այլ բնակավայրերի և քաղաքների նկատմամբ երբեք չի կորցնում իր առաջնային նշանակությունը⁵²: Գանձակ քաղաքի մեծությունը և բազմամարդությունը վերաբերյալ որոշ հետևություններ կարելի է անել նաև այդտեղ 1139 թվականին տեղի ունեցած երկրաշարժի վերաբերյալ տվյալներից: Այս կապակցությամբ արժեքավոր է ժԳ. դարի արաբ մատենագիր Իբն ալ-Ասիրի վկայությունը, որտեղ պատմիչը նաև թվական տվյալներ է հաղորդում զոհերի վերաբերյալ. «Այդ տարում Գանձակում (Քանջա, Գանջա) և Ատրպատականի ու Առանի այլ կողմերում երկրաշարժ եղավ, սակայն ամենաուժեղը Գանձակում էր, ու շատ տներ կործանվեցին: Անհամար ժողովուրդ զոհվեց, ասվում է, որ մեռածների

46 Ս. Կարապետյան, *Հյուսիսային Արցախ*, Գիրք 2, Երևան, 2004, էջ 19 (այսուհետև՝ Հյուսիսային Արցախ):

47 Hudūd al-‘ālam, p. 144, նաև՝ «Անանուն տաջիկ աշխարհագիրը...», էջ 79:

48 В. В. Бартольд, *Сочинения*, т. 3, Работы по исторической географии, М., 1965, с. 405.

49 Արաբ մատենագիրներ, Թ-ժ դարեր, էջ 630:

50 Hudūd al-‘ālam, p. 144, նաև՝ «Անանուն տաջիկ աշխարհագիրը...», էջ 79:

51 Էվլիյա Չելեբի, թարգմանությունը բնագրից, առաջաբանը և ծանոթագրությունները՝ Ա. Խ. Սաֆրաստյանի, (Օտար աղբյուրները Հայաստանի և հայերի մասին, 4, Թուրքական աղբյուրներ, Գ), Երևան, 1967, էջ 86, Թուրքական աղբյուրները Հայաստանի, հայերի և Անդրկովկասի մյուս ժողովուրդների մասին, թարգմանություն թուրքական բնագրերից, ներածական ակնարկներով, ծանոթագրություններով և հավելվածով կազմեց Ա. Խ. Սաֆրաստյան (Օտար աղբյուրները Հայաստանի և հայերի մասին, 2), Երևան, 1964, էջ 14:

52 Հյուսիսային Արցախ, էջ 19:

թիվը երկու հարյուր երեսուն հազար էր»⁵³: Մեջբերված տվյալներից կարելի է եզրակացնել, որ տվյալ ժամանակաշրջանում Գանձակը եղել է տարածաշրջանի առավել մեծ և խիտ բնակեցված քաղաքներից մեկը:

«Նուզհաթ ալ-դուլուբ» աշխատության մեջ Գանձակը բնորոշվում է իբրև հիասքանչ և բարձր արտագրողականությունը քաղաք⁵⁴, իսկ քաղաքի՝ տվյալ ժամանակաշրջանին հատուկ կարևորությունն ու տնտեսական նշանակությունը լավագույնս դրսևորվում է Ղազվինիի՝ Գանձակին ձոնած քառատողում՝

Քիչ ֆաղաֆներ կան, որ ավելի բարեբեռ են՝ մյուսների համեմատ,
Առավել հարուստ՝ շնորհիվ կլիմայի և բերրի հողի,
Իրանցից է՝ Գանձակը՝ Առանում՝ իբրև իսկական գանձ,
Սպահանը՝ Իրանում, Մերվը՝ Խորասանում, Ակսարան՝ Ռումում⁵⁵:

Աշխարհագրական բարենպաստ դիրքի շնորհիվ, պատմական գրեթե բոլոր ժամանակներում տնտեսական կարևոր հանգույց է հանդիսացել նաև Թիֆլիս (Տիֆլիս) քաղաքը: Հետաքրքրական է այդ քաղաքի նկարագրությունը «Հուզուդ ալ-ալամ» աշխատության մեջ, որտեղ Թիֆլիսը ներկայացվում է իբրև շեն ու կանգուն, բարիքներով լի, մեծ ու կանաչագարդ քաղաք: Նշվում է, որ քաղաքն ունի երկու պարիսպ և բերդ է [հանդիսանում] անհավատների դեմ: Խոսվում է նաև քաղաքի միջով անցնող Կուր գետի և նրա վրա կառուցված բաղնիքների մասին, որոնք շարունակ տաք են առանց կրակի⁵⁶: Հատկանշական է, որ Թիֆլիս քաղաքի հանքային բուժիչ աղբյուրներն իրենց երկերում հիշատակում են ժամանակի և հետագայի մի շարք աշխարհագրագետներ ու ճանապարհորդներ⁵⁷: «Հուզուդ ալ-ալամ»-ին ժամանակագրական առումով մոտ արաբական աղբյուրներում ևս արտացոլվում է Թիֆլիս քաղաքի տնտեսական գրեթե նույն նկարագիրը⁵⁸: Արաբ մատենագիրների հաղորդումներում Թիֆլիսը հիշատակվում է որպես բարեբեռ, բարիքներով լի քաղաք, որն «ավելի առատ է, քան բոլոր այն վայրերը, որոնք հայտնի են իրենց ապրանքների էթանությունը և հեշտ ապրուստով»⁵⁹: Մատենագիրներից ոմանք հավելյալ տեղեկություններ են հայտնում

53 Իբն ալ-Ասիր, էջ 250, նաև՝ Հյուսիսային Արցախ, էջ 25:

54 «Նուզհաթ ալ-դուլուբ», էջ 105:

55 Նույն տեղում:

56 *Hudūd al-‘ālam*, p. 144, նաև՝ «Անանուն տաջիկ աշխարհագիրը...», էջ 79: Ըստ Հ. Փախագյանի՝ Վրաստանի մայրաքաղաքի հիշատակությունը «Հուզուդ ալ-ալամ» աշխատության մեջ հետևանքն է այն բանի, որ ժ. դարի վերջերին այդտեղ դեռևս շարունակում էին տիրել արաբ էմիրները, այդ է պատճառը, որ հեղինակն այն անվանում է «պարիսպ և բերդ անհավատների դեմ»: Տե՛ս «Անանուն տաջիկ աշխարհագիրը...», էջ 85, ծան. 72:

57 Արաբ մատենագիրներ, Թ-Ժ դարեր, էջ 629, «Յակուտ ալ-Համավի, Աբուլ-Ֆիդա, Իբն Շադդադ», էջ 41:

58 Արաբ մատենագիրներ, Թ-Ժ դարեր, էջ 629:

59 Նույն տեղում:

նաև Թիֆլիսի քաղաքական անցքերի վերաբերյալ⁶⁰: Ժ. դարի արաբ աշխարհագրագետ Իբն Հուկայլի հաղորդմամբ՝ քաղաքը կարևոր սահմանային ամրություն է համարվում և ամեն կողմից շրջապատված է թշնամիներով⁶¹: Նույն հեղինակը, ենթադրաբար, նկատի ունենալով Դավիթ Շինարար թագավորին (1089-1125), նշում է նաև, որ թեև վրաց թագավորն անհավատ է, բայց հոգատար է ժողովրդի նկատմամբ և արգելում է նրան վնաս հասցնել⁶²:

«Նուզհաթ ալ-դուլուբ» երկում Թիֆլիս քաղաքի մասին կարդում ենք հետևյալը. «Քաղաքի միջով հոսում է Կուր գետը: Գետի ափերին ընկած տներն այնպես են կառուցված, որ վերևի շարքի փողոցի սալահատակը տանիք է հանդիսանում ներքևի շարքի տների համար: Այստեղ մեծ թվով բաղնիքներ կան, որոնց ջուրը բնականից տաք է, հետևաբար լրացուցիչ կրակ անելու կարիք չկա: Քաղաքը հայտնի է ընտիր հացահատիկի և քիչ քանակությամբ մրգի բերքով»⁶³: Պարսկերեն այլ աղբյուրներում քաղաքական բնույթ կրող հաղորդումների մեջ որոշ ակնարկներ կան միայն Թիֆլիս քաղաքի ամրոցների և եկեղեցիների վերաբերյալ: Այդ կարգի հիշատակություններից մեկը վերաբերում է Ջալալեդդինի՝ դեպի Վրաց երկիր կատարած արշավանքներին, որտեղ նշվում է, թե ինչպես են Թիֆլիսի սահմաններում գտնվող բոլոր գյուղերն ու ամրոցները հայտնվում թշնամու շրջափակման մեջ, և նաև այն, որ Ջալալեդդինի հուժկու գրոհներից զերծ չեն մնում նաև քաղաքի եկեղեցիները, որոնց շինարարության համար հին ժամանակներից ի վեր ծախսվել էին մեծաթիվ գանձեր⁶⁴: Թիֆլիս քաղաքի հայտնի բաղնիքների վերաբերյալ մեջբերվող տեղեկություններից զատ, որոնք, ինչպես նկատելի է, մշտական տվյալ են հանդիսանում մեր մատնանշած գրեթե բոլոր աղբյուրներում, Ժ.Գ.-Ժ.Գ. դարերի արաբական աղբյուրներում նկարագրվում են նաև Թիֆլիսի քաղաքական պատմությանն առնչվող որոշ դրվագներ: Յակուտ ալ-Համավի, օրինակ, արժեքավոր տեղեկություններ է հաղորդում Ջալալեդդինի կողմից Թիֆլիսի գրավման փորձերի և քաղաքին տիրելու մասին⁶⁵:

Հիշյալ քաղաքին վերաբերող տնտեսական բնույթի տեղեկությունների բացը մասամբ լրացվում է եվրոպացի հեղինակների շնորհիվ: Նրանց հայտնած տվյալները, սակայն, ուղղակիորեն չեն առնչվում Թիֆլիս քաղաքին, այլ կրում են համընդհանուր բնույթ: Հիշարժան են հատկապես Ժ.Գ.-Ժ.Գ. դարի վենետիկցի վաճառական և ճանապարհորդ Մարկո Պոլոյի վկայությունները՝ Վրաստանի

⁶⁰ Իբն Ալ-Ասիր, էջ 158, 159:

⁶¹ Արաբ մատենագիրներ, Թ.Ժ դարեր, էջ 629:

⁶² Նույն տեղում:

⁶³ «Նուզհաթ ալ-դուլուբ», էջ 108:

⁶⁴ *The History of the World Conqueror* by 'Ala-ad-Din 'Ata Malik Juvaini, vol. 2, Cambridge Massachusetts: 1958, p. 432.

⁶⁵ «Յակուտ ալ-Համավի, Աբուլ-Ֆիդա, Իբն Շադդադ», էջ 41-43:

բազմաթիվ քաղաքների և գյուղերի մասին, որոնցում մատնանշվում է մետաքսի արտադրության լայն տարածումը: Ըստ նրա՝ այնտեղ «կան բազմաթիվ քաղաքներ ու գյուղեր, և մետաքս է արտադրվում մեծ առատությամբ: Երկիրը արտադրում է ամեն տեսակի շատ նուրբ մետաքսե կտորեղեն»⁶⁶: Տարանցիկ առևտրում բոլոր ժամանակներում մեծ պահանջարկ ունեցող մետաքսե գործվածքեղենից բացի, նույն հեղինակը հայտնում է նաև Վրաստանում հյուսվող ոսկե կերպասների և նաև սակռերի (goshawks)⁶⁷ արտադրության մասին՝ բնորոշելով վերջինս որպես «լավագույնը աշխարհում»⁶⁸: Եվրոպացի հեղինակն ընդհանուր գծերով է ներկայացնում տվյալ երկրի տնտեսական պատկերը՝ նշելով, որ «երկիրը ոչ մի բանի պակասություն չունի, և ժողովուրդն ապրում է առևտրով և արհեստներով»⁶⁹:

Այսպիսով, կարելի է ամփոփել, որ Ժ.-ԺԳ. դարերի պարսկերեն և արաբերեն պատմաաշխարհագրական երկերի հաղորդումները բովանդակում են արժեքավոր տվյալներ, որոնք այլ աղբյուրների տվյալների համալրման և համեմատական վերլուծության պարագայում հնարավորություն են ընձեռում հստակեցնելու Հարավային Կովկասի խոշորագույն քաղաքների տնտեսական նկարագիրը և դրանց դերն առևտրական հարաբերություններում՝ առևտրի ժամանակագրական զարգացման առանձնահատկությունների համատեքստում:

ELINA GHAZARYAN

THE ROLE OF SOUTH CAUCASIAN CITIES
IN TRANSIT TRADE ACCORDING TO THE PERSIAN AND ARABIC
HISTORICO-GEOGRAPHICAL WORKS OF 10TH-14TH CENTURIES

Key words: The South Caucasus, transit trade, Arab rule, Ilkhanate, merchant, Dvin, Barda, Gandzak, Tiflis.

Thanks to its geographical location, the South Caucasus has been involved in international trade in different periods of history. No wonder that the prominent cities like Dvin, Ani, Barda, and Gandzak developed as large centers of transit trade. The

⁶⁶ Հ. Հակոբյան, *Աղբյուրներ Հայաստանի և Անդրկովկասի պատմության* (Ուղեգրություններ, հ. Ա, ԺԳ-ԺԶ դար, 1253-1582), Երևան, 1932, էջ 53 (այսուհետև՝ Ուղեգրություններ):

⁶⁷ «Սակո» բառը հայանի է մի շարք լեզուներում, ինչպես օրինակ՝ արաբերեն صقر «որսի բազե», ֆրդերեն՝ sakkar- «որսկան թռչուն»: Տե՛ս Հր. Աճառյան, *Հայերեն արմատական բառարան*, հ. 4, Երևան, 1979, էջ 161:

⁶⁸ *Ուղեգրություններ*, էջ 53:

⁶⁹ Նույն տեղում:

role of South Caucasian cities as transit points and stops on trade routes has always been a subject of study and is still relevant today. Foreign sources, among which the Persian and Arabic historico-geographical works are of special importance, are invaluable for the study of the topic.

By a comparative analysis of Persian, Arabic and other sources, the author of the article discusses economic issues and the role of South Caucasian cities in the trade of the region within the context of political and socio-economic realities specific to each stage of this period.

ЭЛИНА КАЗАРЯН

**РОЛЬ ГОРОДОВ ЮЖНОГО КАВКАЗА В ТРАНЗИТНОЙ
ТОРГОВЛЕ ПО ДАННЫМ ПЕРСИДСКИХ И АРАБСКИХ
ИСТОРИКО-ГЕОГРАФИЧЕСКИХ ТРУДОВ X-XIV ВЕКОВ**

Ключевые слова: Южный Кавказ, транзитная торговля, арабское правление, Ильханат, купец, Двин, Партав, Гандзак, Тифлис.

Благодаря своему географическому положению регион Южного Кавказа в разные периоды истории был вовлечен в транзитную торговлю. Не случайно, такие известные города, как Двин, Ани, Барда, Гандзак превратились в крупные центры транзитной торговли.

Освещение роли городских центров Южного Кавказа в качестве транзитных пунктов и остановок на торговых путях в транзитной торговле, в различных торговых отношениях и тому подобные вопросы всегда были предметом изучения исследователей и актуальны до сих пор. Неоценимое значение в отношении обсуждаемого вопроса имеют источники на иностранных языках, среди которых особое место занимают персидские и арабские историко-географические труды.

В рамках статьи, путём сравнительного анализа персидских и арабских историко-географических трудов X-XIV веков и данных других источников представлена экономическая картина и роль городов Южного Кавказа в торговле региона в контексте политических и социально-экономических реалий, характерных для каждого этапа указанного периода.

1590 Թ. ՄԵԼԻՔ-ԱՐՍՆԱՆԼՈՒԻ ՕՍՄԱՆՅԱՆ ՀԱՐԿԱՑՈՒՑԱԿԸ

Բանալի բառեր՝ Երևանի վիլայեթ, Նախիջևան, օսմանյան հարկամատյան, Օսմանյան կայսրություն, օսմանյան հարկեր, ցորենի մշակություն, աքչե, կիրոգրամ, Սեֆյան Իրան, Մելիք-Արսլանլու:

1590 թ. Երևանի վիլայեթի օսմանյան հարկամատյանը¹, որը կազմել է Բարձր Դուռը Սեֆյան Իրանի դեմ պատերազմում (1578-1590 թթ.) տարած հաղթանակի հետևանքով, շարունակում է լինել մեր ուսումնասիրության առանցքում: Խնդրո առարկա նյութի քննությունը վերաբերում է օսմանյան հարկամատյանում կամ աշխարհագիր գրանցամատյանում տեղ գտած Մելիք-Արսլանլուի շրջանին, որն ի թիվս այլ տարածքների՝ Նախիջևան վարչաքաղաքական միավորի մաս է կազմել²: Հարկ է նշել, որ արդեն հրապարակել ենք նույն ժամանակահատվածում Նախիջևանին պատկանող Դարաշամբի օսմանյան հարկացուցակի ուսումնասիրությունը, ինչպես նաև հրատարակման ընթացքի մեջ է նույն վարչաքաղաքական միավորին պատկանող Մավազի Խաթունի օսմանյան հարկացուցակը:

1590 թ. Մելիք-Արսլանլուն ունեցել է նահիեի՝ գյուղախմբի կարգավիճակ, որի մեջ են մտել մի շարք բնակավայրեր³: Մելիք-Արսլանլուի օսմանյան հարկացուցակի տեղեկությունների շնորհիվ, որը շատ կարևոր սկզբնաղբյուր է վերոնշյալ վարչական միավորի ուսումնասիրության համար, համաժամանակյա ձևով կարելի է վերհանել մի քանի խնդիր. պարզել գյուղանունները՝ փորձելով ներկայացնել նրանց տեղագրությունները, անդրադառնալ ժողովրդագրական պատկերին, ինչպես նաև ուսումնասիրել տվյալ շրջանի սոցիալ-տնտեսական վիճակը: Հարկ է նշել, որ դեռևս նման հետազոտություն չի կատարվել: Հոդվածի վերջում ներկայացրել ենք նաև օսմաներեն բնագրի վերծանությունն ու դրա հայերեն թարգմանությունը:

* ԳԱԱ արևելագիտության ինստիտուտ, պատմական գիտությունների թեկնածու, georgmirzabekyan@gmail.com, հոդվածը ներկայացնելու օրը՝ նոյեմբերի 6, 2022, գրախոսելու օրը՝ դեկտեմբերի 21, 2022:

¹ T. C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi Külliyesi, TT_D, sıra nu: 0633, Tapu Tahrir Defteri (այսուհետև՝ COA).

² COA, էջ 96-97:

³ Նույն տեղում, էջ 135-136:

երևանի վիլայեթի օսմանյան հարկամատյանից երևում է, որ Մելիք-Արսլանլուի նահիեն շատ բնակավայրեր չի ունեցել և ներառել է ընդամենը 5 գյուղ. դրանք էին՝ Փայիզը, Գերմաշաթաքը, Բզղովը, Քարաքուշը և Կիզբերդը⁴: Բացի այդ, Մելիք-Արսլանլուն ունեցել է նաև երկու մազրա⁵, որոնք հիշատակված են՝ Ջաֆարխանե և Քոհալլար անվանումներով⁶:

Բնակավայրերի տեղադրությունների ուսումնասիրությունից կարելի է փաստել, որ գյուղերը գտնվել են ներկայիս Նախիջևանի տարածքում՝ համանուն քաղաքից հյուսիս՝ Հայաստանի Հանրապետության Վայոց ձորի մարզին սահմանակից վայրերում:

Փայիզը, որը հանդիպում է Պահեստ, Բայիս, Պայիս, Պայիզ, Փայիզ անվանումներով, պատմական Սյունիք աշխարհի Ճահուկ գավառի մեջ է ընդգրկվել⁷: Գյուղը ներկայումս մաս կազմելով Նախիջևանի Բաբեկի շրջանին՝ կրում է նույն տեղանունը: Այն տեղակայված է Նախիջևան քաղաքից հյուսիս՝ Ճահուկ (Ջահրի) գետի աջ լեռնային ափին⁸: Հիշյալ գյուղի մասին շատ քիչ տեղեկություններ են պահպանվել⁹:

Գերմաշաթաք գյուղը, որը հանդիպում է Գարմաշաթաղ, Գերմաշաթախ, Գյարմաշաթաղ, Թամաշլըք, Թամաշլըղ և համանուն անվանումներով, ենթադրաբար նույնացվում է Ստեփանոս Օրբելյանի (XIII դ.) հիշատակած Սյունիքի Ճահուկ գավառի Թամաշաղ հայկական բնակավայրի հետ¹⁰: Ներկայումս Գերմաշաթաքը ևս Նախիջևանի Բաբեկի շրջանի կազմի մեջ է մտնում՝ գտնվելով Փայիզ գյուղից հյուսիս՝ Ներքին Բուզղով գյուղից 3-4 կմ հարավ-արևելք: Գյուղի անվանումը չի փոխվել:

Բզղովը, որը հայկական աղբյուրներում հիշատակվում է նաև Բզղոն, Բզղավն, Բզղավն, Բուզղով, Լզղոն, Բզղավն անվանումներով¹¹, գտնվում է Ճահուկ գետի վերին հոսանքում, համապատասխանելով ներկայիս Ներքին Բուզ-

4 Նույն տեղում, էջ 135:

5 Գյուղատնտեսական աշխատանքի ընդարձակ հողատարածք, որտեղ մարդիկ բնակություն չէին հաստատում: Ünal M. A., "XVI. Yüzyılda Harput Sancağı (1518-1566)", Ankara, 1989, s. 92.

6 COA, էջ 136:

7 Ա. Այվազյան, Նախիջևան. բնաշխարհիկ պատկերագրող հանրագիտակ, երկրորդ բարեփոխված և լրամշակված հրատարակություն, Երևան, 2017, էջ 325, 364:

8 Թ. Խ. Հակոբյան, Ստ. Տ. Մելիք-Բախշյան, Հ. Խ. Բարսեղյան, Հայաստանի և հարակից շրջանների տեղանունների բառարան, հ. 5, ցուցակ 1, Երևան, 2001, էջ 229 (այսուհետև՝ Տեղանունների բառարան):

9 Ա. Այվազյան, Նախիջևան. բնաշխարհիկ պատկերագրող հանրագիտակ, Երևան, 1995, էջ 182:

10 Ա. Այվազյան, Նախիջևան. բնաշխարհիկ պատկերագրող հանրագիտակ, երկրորդ բարեփոխված և լրամշակված հրատարակություն, նշվ., աշխ., էջ 342:

11 Տեղանունների բառարան, հ. 1, ցուցակ 1, էջ 680:

ղով գյուղին¹²: Այն Գերմաշաթաքի հյուսիս-արևմուտքում է գտնվում: Ըստ պատմաբան Արգամ Այվազյանի՝ XIX դ. կեսերին բռնագաղթված հայերից հետո գյուղի եկեղեցին, գերեզմանատունը և այլ հուշարձաններ հողին են հավասարեցվել: Գյուղի մերձակայքում կա մ.թ.ա. II-I հազարամյակի կեսերին վերագրվող հնավայր¹³:

Քարաքուշը, որը հանդիպում է Ղարաղուշ, Գարագուշ, Կարակուշ անվանումներով, ներկայում ավերակ բնակավայր է ենթադրում: Պատմաբան Ա. Այվազյանը ավերակի հետքերը տեղորոշում է Ազնաբերդ գյուղից (ներկայում՝ Չախանքալա) 5-6 կմ հյուսիս¹⁴: Այն Բղզովից փոքր-ինչ հյուսիս-արևմուտք է ընկել¹⁵: Գյուղը XVII դ. սկզբներին ուներ 50 տուն և Աստվածածին եկեղեցի: Նույն դարի երկրորդ կեսին Գոմինիկյան Հայր Նազար միաբանը գրում է, որ գյուղում կար 4 տուն՝ 30 բնակչով, իսկ 1674 թ.՝ 5 տուն: XVII դ. վերջին գյուղն արդեն ավերակ ու ամայի էր¹⁶:

Կիզբերդը՝ հայկական աղբյուրներում հանդիպում է Կիզբիրտ, Կիզբուրդ, Կիզբիրթ ձևերով և ներկայում ավերակ է: Այն գտնվել է Ճահուկ գետի վերին հոսանքում՝ Ազնաբերդի և Քարաքուշի մեջտեղում, Բուզղով և Գերմաշաթաք գյուղերից մի փոքր արևմուտք ընկած հատվածում¹⁷:

1590 թ. Մելիք-Արսլանլուի հարկացուցակում միայն մեկ գյուղ էր բնակեցված՝ Գերմաշաթաքը, որն իր հերթին աչքի չէր ընկնում մեծ բնակչությամբ. ընդամենն ուներ չորս մահմեդական տուն¹⁸: Մյուս բոլոր բնակավայրերում որևէ հարկատու չի հանդիպում: Ըստ խնդրո առարկա նյութի ուսումնասիրության՝ չորս մահմեդական հարկատուներն ունեին բեննաքի¹⁹ կարգավիճակ, ինչը նշանակում է, որ ընտանիքները նույնպես չորսն էին:

Բացի այդ, օսմանյան իշխանությունները Գերմաշաթաք գյուղի դիմաց արձանագրել են հարկաբաժին, որն արտացոլում է մահմեդական ընտանիքներից

12 Ա. Այվազյան, նշվ., աշխ., 335:

13 Նույն տեղում:

14 Նույն տեղում, էջ 281:

15 “Nakhijevan Atlas”, text by Samvel Karapetyan, Yerevan, 2012, էջ 21.

16 Տեղանունների բառարան, հ. 3, ցուցակ 1, էջ 535:

17 “Nakhijevan Atlas”, նշվ., աշխ., էջ 21.

18 COA, էջ 135:

19 Բեննաֆ (بن‌نہ) խոսքը չիֆթ շունեցող ամուսնացած այն մահմեդական հպատակների մասին է, որոնց մշակույթյան տիրույթը կես չիֆթից պակաս հողատարածքն էր: Կարելի է տարբերել՝ էֆինլու և ջաբա (fara) բեննաֆ: Առաջին խմբին պատկանողները տիրապետել են նշյալ շափի հողատարածքի, այնինչ ջաբաները գրկված լինելով որևէ հողակտորից՝ ուրիշների տիրույթներում կամ բանվոր էին աշխատում, կամ էլ՝ այն շահագործում էին հողատիրոջից վարելահողի իրավունք ստանալուց հետո: Taşkın Ü.“Rüsum-i Orfiye”, İzmir, sayı: XIV, 2013, ss. 59-60:

սահմանված հարկերը: Ուշագրավ է, որ մյուս գյուղերի դիմաց առանձին հարկաբաժին գոյություն չունի, այլ միայն ընդհանուր հարկադրույքներ են արձանագրված, ինչը պայմանավորված էր տեղերում բնակչության բացակայությունով²⁰: Սակայն անգամ այդ պայմաններում բնակչությունից զուրկ գյուղերի դիմաց ընդհանուր հարկադրույքների նշումը, կարծում ենք, ուներ մի նպատակ. ամենայն հավանականությամբ, դրանով օսմանյան իշխանությունները գնահատել են տվյալ բնակավայրի սոցիալ-տնտեսական ներուժը և համապատասխան արձանագրված հարկաչափը կսահմանվեր, եթե այդ գյուղեր բնակիչների վերադարձ կամ փոխադրում իրականանար:

Ըստ օսմանյան հարկացուցակի՝ Գերմաշաթաք գյուղից տուրքեր են սահմանել բեննաքի, դյունումի²¹, ցորենի, գարու, քավերսի(°)²², ոսպի, բամբակի, փեթակի, բանջարանոցի, խոտի, յաթաքի²³, ձմեռակացի, ոչխարների հարկի, դաշտապահության և հողի թափուի²⁴, խարիջինի²⁵, բադհավայի²⁶ և հարսնության, ինչպես նաև երկու ջրաղացի դիմաց²⁷:

Օսմանյան իշխանություններն ավանդապես հարկաբաժնում տուրքերն ու դրանց դրույքաչափերն արձանագրել են ինչպես առանձին, այնպես էլ վերջում՝ ի մի բերելով ընդհանուր գումարը: Գերմաշաթաք գյուղը ևս բացառություն չէր²⁸: Հարկերի ուսումնասիրությունից պարզ է դառնում, որ տվյալ բնակավայ-

²⁰ COA, էջ 135:

²¹ «Դյունումի հարկը»՝ «رسم دنوم»-ը, հողային հարկերից է, որը վճարվում էր ըստ օսմանյան չափման միավորի՝ դյունումից: Մեկ դյունումը լայնությամբ և երկարությամբ 40 ֆայլ է կազմել: Օսմանյան օրենքները Արևմտյան Հայաստանում (XVI-XVII դդ. Կանոննամեներ), քաղվածությունը, առաջաբանը և ծանոթագրությունները Ա. Խ. Սաֆրասյանի և Մ. Կ. Զուլպյանի, Երևան, 1964, էջ 131 (այսուհետև՝ Օսմանյան օրենքները Արևմտյան Հայաստանում):

²² Դեռևս չենք պարզել այդ հարկի նշանակությունը:

²³ «Յաթաքի հարկը»՝ «رسم يتاق»-ը գանձվել է այն դեպքում, երբ անասունների հոտը կարող էր արածել մեկ այլ սեփականատիրոջ տարածքում: Այն կգանձվեր, եթե հոտը մնար օտար տարածքում երեք օրից ավելի: Çağatay N., «Osmanlı İmparatorluğunda Readan Alınan Vergi ve Resimler», Ankara Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi, Ankara, cilt 5, sayı 5, 1947, s. 510:

²⁴ Հողային հարկի տեսակներից է, որը ֆեոդալին վճարվում է մեկ անգամ: Turan A.N., «XVI. Yüzyılda Ruha (Urfa) Sancığı», Ankara, 2012, ss. 105-106:

²⁵ «Խարիջինի հարկը»՝ «رسم خارجين»-ը, բնորոշել է հարկացուցակների գրանցման ժամանակ պաշտոնյաների աշխից վրիպած կամ հայտ եկող ավելացումները, որոնք չեն արձանագրվել հարկամատյաններում: Հարկը կիրառվել է ինչպես հողատարածների, այնպես էլ՝ բնակիչների համատեքստում: Halil İnalçık, «Hicri 835 tarihli Süret-i defter-i sancak-i Arvanid», Ankara, 1987, s. 25:

²⁶ Ֆեոդալի օգտին գանձվող տուգանքների և հարկի ընդհանուր անվանումն է: Օսմանյան օրենքները Արևմտյան Հայաստանում, էջ 129:

²⁷ COA, էջ 135:

²⁸ Նույն տեղում:

րի զարգացման համար առանցքային նշանակություն է ունեցել ցորենի մշակութունը, որի դիմաց գանձվող դրույքաչափն ամենաբարձրն է սահմանվել: Մանրամասնելով խնդրի բովանդակությունը՝ ստացվում է, որ կենտրոնական իշխանությունները 800 քիլե²⁹ ցորենի բերքի դիմաց սահմանել են 6400 աքչե³⁰: Հետևաբար՝ եթե ստացված տվյալները վերածենք կգ-ի, ապա կստացվի, որ Գերմաշաթաք գյուղում արձանագրվել է շուրջ 20,524 կգ բերք: Մշակաբույսերից հիշյալ գյուղում բարձր է եղել գարու և քավերսի (°) տարածվածությունը. դրանք բերքը կազմել է համապատասխանաբար 300 և 350 քիլե՝ հավասար լինելով 3600 և 2100 աքչեի: Այսպես օրինակ՝ ցորենի բերքը հաշվելու տրամաբանությամբ՝ գարու բերքը կազմել է շուրջ 7696 կգ, իսկ քավերսինը (°)՝ 8979 կգ:

Հարկերի վճարումից երևում է, որ գյուղում կարևոր դեր են ունեցել բամբակագործությունն ու անասնապահությունը: 1590 թ. դրույթյամբ արձանագրվել է 15 մանն³¹ բամբակ, որից սահմանավել է 1440 աքչե³², այսինքն՝ 50,4 կգ բամբակ: Ինչ վերաբերում է անասնապահությանը, ապա խոսքը ոչխարաբուծությանը մասին է: Օսմանյան իշխանությունները ոչխարների հարկից գանձել են 1500 աքչե³³: Հատկանշական է, որ 1590 թ. Երևանի վիլայեթի քանոննամեի (օրինամատյան) համաձայն՝ կենտրոնական իշխանությունները յուրաքանչյուր երկրորդ ոչխարի դիմաց՝ ներառյալ գառները, սահմանել են 1-ական աքչե հարկ: Հետևաբար՝ նշյալ ժամանակահատվածում Գերմաշաթաքում կար շուրջ 3000 ոչխար և գառ:

Բացի Գերմաշաթաքից, սոցիալական ակտիվության բաղադրիչ է նկատվում նաև Փայիզում: Այնտեղ արձանագրվել է երեք չիֆթի³⁴ (կամ չիֆթիլիքի) մասին տեղեկություն, որոնք պատկանել են երեք տարբեր անհատի: Նրանք ըստ գրույթյան՝ պարտավոր էին որպես հարկ վճարել բերքի տասանորդը: Սակայն հատ-

²⁹ Կշոի չափման միավոր: Օսմանյան կայսրությունում այն հիմնականում հաշվվել է ըստ՝ «Ստամբուլի ֆիլեի»: Յուրաբանչյուր քիլե հավասար է եղել 25,656 կգ-ի: Ünal M., A., նշվ., աշխ., էջ 101-102, Hinz W., “İslam’da Ölçü Sistemleri”, Çeviren: Sevim A., İstanbul, 1990, ss. 51-52:

³⁰ Օսմանյան դրամական միավոր: Աֆշեն հավասար էր մեկ ֆառոդ դիրհեմ արծաթի, իսկ դիրհեմը՝ 3,06 գրամի: Օսմանյան օրենքները Արևմտյան Հայաստանում, էջ 128:

³¹ Բամբակի կշոի միավոր: 1580-ականներին 1 մաննը կազմում էր 3,36 կգ: W. Hinz, նշվ., աշխ., էջ 26:

³² COA, էջ 135:

³³ COA, էջ 135:

³⁴ Չիֆթ՝ «چفت», Պարսկերեն ջոֆթ բառից, որը նշանակում է զույգ: Չիֆթը կամ չիֆթը այն հողակտորն էր, որը հնարավոր էր մշակել մի զույգ եզան միջոցով: Ըստ Երևանի վիլայեթի 16-րդ դարի ֆանուննամեի՝ ամբողջական չիֆթի՝ «تام چفت» չափը բարձր բերատվությամբ աչի ընկնող տեղի համար հավասար է եղել 80, միջին տեղում՝ 100, իսկ վատ տեղում՝ 130 դյոնումի: Բացի այդ, հանդիպում է նաև կես չիֆթը՝ «نیم چفت», որը ենթադրել է 2 անգամ փոքր հողատարածք: COA, էջ 4:

կանչական է, որ չիֆթերից վերջինի դիմաց, երբ ավարտվում է տասանորդի մասին հիշատակությունը, նշված է «100 քիլեն մեկ-سائة كيل» գրությունը³⁵, ինչից կարելի է ենթադրել, որ տասանորդը կենտրոնական իշխանություններին տրվելու էր հենց այդ հաճախականությամբ: Դժվար է ասել սակայն, թե այդ գրությունը արդյո՞ք վերաբերում էր բոլոր երեք չիֆթերին, սակայն փաստ է, որ այն նշվել է երրորդ՝ վերջին չիֆթի մասին տեղեկությունից հետո:

1590 թ. Մելիք-Արսլանլուի գյուղերից ամենամեծ հարկադրույքն արձանագրվել է Փայիզի դիմաց, և այն կազմել է 39,000 աքչե: Դրան հաջորդել է Բզզովը 23,000 աքչե գումարով, որից հետո միայն Գերմաշաթաքը՝ 19,000 աքչե տնտեսական ներուժով: Գերմաշաթաքին մի փոքր զիջել է Լիզբերդի տնտեսությունը՝ 14,000 աքչե, իսկ Քարաքուշի դիմաց օսմանցիներն արձանագրել են ընդամենը 5,000 աքչե³⁶:

Այսպիսով 1590 թ. Մելիք-Արսլանլուի օսմանյան հարկացուցակի ուսումնասիրության շնորհիվ պարզել ենք, որ այդ շրջանը Նախիջևան վարչաքաղաքական միավորի մաս է կազմել՝ ունենալով նահիեի՝ գյուղախմբի կարգավիճակ: Այն բաղկացած էր ընդամենը հինգ գյուղից, որից ընդամենը Գերմաշաթաք գյուղն էր բնակեցված՝ ընդամենը ունենալով մահմեդական շորս ընտանիք:

Գյուղերի տեղադրությունների քննությունից կարելի է եզրակացնել, որ նրանք բոլորն էլ գտնվել են ներկայիս Նախիջևանի Ինքնավար Հանրապետության տարածքում՝ Հայաստանի Վայոց ձորի մարզին սահմանակից գոտիներում՝ տեղակայված Ճահուկ գետի վերին հոսանքներում: Գյուղերի տեղադրությունը մեծամասամբ ընդգրկել է Փայիզից Բուզզով ընկած հատվածը:

Ինչ վերաբերում է Մելիք-Արսլանլուի սոցիալ-տնտեսական պատկերին, ապա միակ բնակեցված գյուղում՝ Գերմաշաթաքում, տնտեսության համար առանցքային նշանակություն ունեին մշակաբույսերն ու ոչխարաբաժությունը: Ուշագրավ է, որ ըստ օսմանյան հարկամատյանի քննության՝ կարող ենք փաստել, որ Գերմաշաթաքը սոցիալ-տնտեսական ներուժի տեսանկյունից ամենևին աչքի չէր ընկնում ամենաբարձր հարկադրույքով, և դա այն դեպքում, երբ մյուս գյուղերում բնակչություն արձանագրված չէր:

Ստորև ներկայացնում ենք Մելիք-Արսլանլու գյուղախմբի օսմաներեն բնագրի հայերեն թարգմանությունը՝ հավատարիմ մնալով օսմաներենի հնչյունական համակարգին: Հուսով ենք՝ սույն աշխատանքը կարևոր դեր կխաղա ոչ միայն Նախիջևանի, այլև պատմական Հայաստանի արևելյան հատվածի ուսումնասիրության գործում:

³⁵ COA, էջ 135:

³⁶ Նույն տեղում:

**1590 թ. Մելիք-Արսլանլուի օսմանյան հարկացուցակը
Մելիք-Արսլանլուի նահիե**

Գյուղ Փայիզ՝ պատկանում է հիշյալին³⁷

Զիֆթիլիք՝ գտնվում է Շեյխ Վելիի և Ղարզոլլահի՞ տիրապետության ներքո: Տասանորդ է վճարվում

Զիֆթիլիք՝ գտնվում է Ղազի Մոհամմադի տիրապետության տակ: Տասանորդ է վճարվում

Զիֆթիլիք՝ գտնվում է Մոլանա Շեյխ Ամիրաղայի տիրապետության տակ: Տասանորդ են վճարում

100 քիլեն մեկ

Հասույթ՝ 39,000

Գյուղ Գերմաշաթաք՝ պատկանում է Մելիք-Արսլանլուին:

- 1. Մոհամմադ՝ որդի Շեքերի (բեննաք)
- 2. Էլիաս՝ որդի Իմամքուլիի (բեննաք)
- 3. Ամիրի՝ որդի Փիրբուղաղի (բեննաք)

- 4. Հաբեթբուլլի՝ որդի Քուլիահմեդի (բեննաք)

Հասույթ՝ 19,000

Բեննաք՝ 72

Դյունումի հարկ՝ 100

Յորեն՝ 800 քիլե, 6400

Գարի՝ 300 քիլե, 3600

Քավերս(՝) 350 քիլե, 2100

Ոսպ՝ 20 քիլե, 160

Բամբակ՝ 15 ման, 1440

Փեթակի հարկ՝ 150

Բանջարանոցի հարկ՝ 130

Խոտի հարկ՝ 150

Յաթաքի հարկ՝ 300

Զմեռակացի հարկ՝ 250

Ոչխարների հարկ՝ 1500

Գաշտապահության և հողի թափուլի հարկ՝ 1500

Հարիջինի հարկեր՝ 800

Բաղհավայի և հարսնության հարկ՝ 82

Էլիասի 1 ջրաղացը, տարեկան՝ 30

Մոհամմադի 1 ջրաղացը՝ տարեկան՝ 30

Գյուղ Բզղով՝ պատկանում է Մելիք-Արսլանլուին: Հասույթ՝ 23,500

Գյուղ Քարաքուչ՝ պատկանում է հիշյալին: Հասույթ՝ 5,000

Գյուղ Լիզբերդ՝ պատկանում է հիշյալին: Հասույթ՝ 14,000

Մազրա Զաֆարխանե

Մազրա Քոհալլար

³⁷ Այսինքն՝ Մելիք-Արսլանլուին:

GEORGI MIRZABEKYAN

**THE OTTOMAN TAX REGISTER
OF MELIK-ARSLANLU OF 1590**

Keywords: Yerevan Vilayet, Nakhijevan, the Ottoman tax register, the Ottoman Empire, the Ottoman taxes, wheat cultivation, akce, kilogram, Safavid Iran, Melik-Arslanlu.

According to the Great Defter of the Yerevan Vilayet of the year 1590, the Ottoman authorities incorporated Melik-Arslanlu into the administrative unit of Nakhijevan. The Ottoman tax register of the Melik-Arslanlu region is a very important primary source for studying toponyms, demography and socio-economic issues. In 1590, it consisted of five villages, the location of which correspond to the current northern parts of the Nakhijevan Autonomous Republic, which borders southern Vayots Dzor. According to the Ottoman Tax Register, only one village was inhabited, Germachatagh, where the population consisted of merely 4 families.

The study of the Ottoman Tax Register of Melik-Arslanlu makes it possible to form an idea of the socio-economic condition of the village. According to this primary source, the people were mainly engaged in agriculture and mainly produced wheat.

ГЕОРГИЙ МИРЗАБЕКЯН

**ОСМАНСКИЙ НАЛОГОВЫЙ РЕЕСТР
МЕЛИК-АРСЛАНЛУ 1590 Г.**

Ключевые слова: Ереванский вилайет, Нахиджеван, османский налоговый реестр, Османская Империя, османские налоги, выращивание пшеницы, акче, килограмм, Сефевидский Иран, Мелик-Арсланлу.

По данным османского пространного реестра Ереванского Вилайета 1590 г., османские власти включили Мелик-Арсланлу в административную единицу Нахиджевана. Османский налоговый реестр Мелик-Арсланлу – очень важный первоисточник для исследования топонимики, демографических и социально-

политических вопросов. В 1590 г. Мелик-Арсланлу состоял из пять сел, расположение которых соответствуют нынешним северным частям Нахиджеванской Автономной Республики, граничащей с южной частью Вайоц Дзора. Согласно Османскому налоговому реестру, была заселена только одна деревня: население Гермачатага состояло всего из 4 семей.

Благодаря изучению османского налогового реестра Мелик-Арсланлу можно выяснить социально-экономическое положение села. Согласно первоисточнику, люди в основном занимались сельским хозяйством и выращивали пшеницу.

**ՄԱՏԵՆԱԳԱՐԱՆԻ ԱԼ. ԵՐԻՑՅԱՆԻ ԱՐԽԻՎ .
«ՀՅՈՒՍԻՍԱՓՈՎՅԼ» ԱՄՍԱԳՐԻ ՀՐԱՏԱՐԱԿԿՄԱՆ
ՆԱԽԱԳՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆԸ¹**

Բանալի բառեր՝ Մատենադարան, Ալ. Երիցյանի արխիվ, Ստեփանոս Նազարյանց, Հյուսիսսահայկ ամսագիր, հրատարակման պատմություն, թույլտվություն, ազատ մամուլ, ռուսաց քաղաքականություն:

Նախաբան

Մաշտոցյան Մատենադարանում Ալ. Երիցյանի արխիվի ուսումնասիրության ընթացքում մեր ուշադրությունը գրավեցին հատորներից մեկում խնամքով պահպանված և միմյանց հաջորդող վավերագրեր, որոնք բացահայտում են Ստեփանոս Նազարյանցի կողմից «Հյուսիսսահայկ» ամսագրի հրատարակության հանգամանքներն ու նախապատմությունը: Այս վավերագրերի մի մասը դուրս է մնացել մեր ուսումնասիրողների ուշադրությունից², թեպետ ակնհայտ է դրանց աղբյուրագիտական կարևորությունը, քանի որ լուսաբանում են նշանավոր պարբերականի լույսընծայման հանգամանքները:

**Ա. Ստ. Նազարյանցի դիմում-խնդրանքը
ամսագիր հրատարակելու մասին**

Ամեն ինչ սկսվում է Ռուսաստանի ժողովրդական Լուսավորության նախարար Նորովին 1856 թ. մարտի 13-ին Ստեփանոս Նազարյանցի դիմում-խնդրանքով, որում հանգամանորեն տեղեկացնում է Մոսկվայում հայերեն լեզվով ամսագիր հրատարակելու իր մտադրության մասին: Նամակը, ցավոք, Ալ. Երիցյանի արխիվում չի պահպանվել, սակայն դրա հիմնական բովանդակությունը մանրամասն շարադրված է Լուսավորության նախարարի՝ 1856 թ. օգոստոսի 24-ին

* ԵՊՀ, Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարան, պ.գ.դ., hovhaykaz@gmail.com, հոդվածը ներկայացնելու օրը՝ մայիսի 15, 2022, գրախոսելու օրը՝ նոյեմբերի 14, 2022:

¹ Հոդվածը տպագրվում է ՀՀ ԿԳՄՍ նախարարության Գիտության կոմիտեի տրամադրած դրամաշնորհի շրջանակներում:

² Առ, «Ստեփանոս Նազարյանց», Երկերի ժողովածու, հ. 6, Երևան, 1987, Մ. Մխիթարյան, Հյուսիսսահայկ ամսագիրը, Երևան, 1958, Ռ. Նանուկյան, Ստեփանոս Նազարյանց, Երևան, 1978, և այլն:

Կովկասի կառավարչապետ Բարյատինսկուն ուղղված նամակում: Սկզբում, ի գիտություն Կովկասի կառավարչապետ իշխան Ա. Ի. Բարյատինսկու, հայտնվում է Լազարյան ճեմարանի պրոֆեսոր Ստ. Նազարյանցի՝ Մոսկվայում հայերեն լեզվով «Հյուսիսսփայլ» անունով թերթ հրատարակելու մտադրության մասին, և նշվում է, որ «Արևելյան լեզուների Լազարյան ինստիտուտի պետ, գեներալ ադյուտանտ կոմս Օւլովն իր կողմից այս նախաձեռնության դեմ արգելք չի տեսնում»³: Մեզ մի պահ տարակուսելի թվաց հայ գիտնականի նախաձեռնությանը ռուսական իշխանությունների չխոչընդոտելու հանգամանքը, սակայն նամակի հետագա շարադրանքը այս հարցին կարծես թե պատասխան տալիս է. «Հաշվի առնելով այն հանգամանքը, որ հայ բնակչության զգալի մասը, որի համար նախատեսվում է «Հյուսիսսփայլը», ապրում է Կովկասյան և Անդրկովկասյան մարզերում, պատիվ ունեմ թույլատրելու այս ձեռնարկի հրատարակությունը, ուստի Ձերդ բարեձնությանն եմ ուղղում նաև պ. Նազարյանցի ամսագրի հրատարակման նախագիծը և խնդրում տեղեկացնել ինձ՝ հնարավոր համարում և տեսնում եք արդյոք որևէ խոչընդոտ այս պարբերականի հրատարակման համար», – ասվում էր նախարարի ուղերձ-նամակում⁴:

Իր հերթին, հասկանալով, որ առանց Կովկասի կառավարչապետի թույլտվության ամսագրի հրատարակումը հնարավոր չէ, Ստ. Նազարյանցը նույն թվականի նոյեմբերի 27-ին Մոսկվայում հայերեն լեզվով «Հյուսիսսփայլ» անվանումով ամսագիր հրատարակելու մտադրության և նպատակների մասին նամակ-խնդրագրով դիմում է Կովկասի կառավարիչ իշխան Ալ. Բարյատինսկուն: Նամակի ներածականում կարդում ենք. «Արևելյան լեզուների Լազարյան ճեմարանի դոկտոր, պրոֆեսոր Նազարյանցի նամակը սրբազնագույն իշխան, Կովկասի փոխարքա Ա. Ի. Բարյատինսկուն: 27 նոյեմբերի 1856 թ. Ք. Մոսկվա: Ներկա տարվա մարտի 13-ին պատիվ եմ ունեցել ժողովրդական լուսավորության նախարարի ուշադրությունը հրավիրելու արգի հայերեն լեզվով ամսագիր հրատարակելու նախագծի վրա՝ հատուկ խնդրանքով, թույլատրելու այն հրատարակել Մոսկվայում: Սակայն առ այսօր ինձ անհայտ պատճառներով որևէ տեղեկություն չեմ ստացել»⁵: Ստ. Նազարյանցը ներկայացել է որպես Լազարյան ճեմարանի պրոֆեսոր, այլ ոչ թե անհատ քաղաքացի: Անշուշտ, Արևելյան լեզուների Լազարյան ինստիտուտն այդ ժամանակ արդեն հայտնի ռուսամենական հաստատություն էր, և նրա անվան հիշատակությունը, կարծում ենք, պատահական չէ: Այդուհանդերձ, հետևենք նամակ-խնդրանքի հետագա շարադրանքին. «Այժմ միայն ինձ տեղեկություններ են հասնում, որ հիշյալ ամսագրի հրատարակու-

³ Մատենադարան, Ալ. Երիցյանի արխիվ, քղթապանակ 154, վավերագիր 224, ք. 1:

⁴ Նույն տեղում, ք. 1-2:

⁵ Նույն տեղում, վավ. 221, ք. 1:

թյան գործը պետք է համաձայնեցնեմ Կովկասյան երկրամասի կառավարչության հետ, ուստի խնդրում եմ համաձայնություն տալ խնդրո առարկա հարցի կապակցությամբ»⁶: Մեզ հետաքրքրողն, անշուշտ, հրատարակվելիք ամսագրի նպատակների ու խնդիրների մասին Ստ. Նազարյանցի բերած բացատրություններն ու մեկնաբանություններն են: Այդ առումով հատկանշական է նրա առաջին իսկ նկատառումն իր ձեռնարկի մասին. «Հյուսիսափայլը» նա ներկայացնում է որպես գրականագիտական ձեռնարկ: Իսկ առավել ուշագրավը ամսագրի գլխավոր նպատակի ձևակերպումն է. «Գրականագիտական իմ այս ձեռնարկը պետք է ծառայի որպես ժամանակակից պարբերական Ռուսական կայսրության հայերի մեջ՝ տեղեկություններ տալով ռուսական կրթության և գիտության պտուղների մասին, որպեսզի իմ ազգակիցներին բերենք դեպի ռուսական միտք ու կյանք (ընդգծումը մերն է՝ Հ. Հ.)»⁷:

Ամսագիր հրատարակելու հաջորդ կարևոր նպատակը կրթա-մշակութային էր. ըստ Նազարյանցի՝ «Հյուսիսափայլը» պետք է ծառայեր որպես «հուսալի միջոց՝ հայոց պատմությունը դարավոր և մտավոր տեղապտույտից դուրս բերելու և նրանց մեջ ավելի շատ ուրախության զգացումներ ներդնելու համար»⁸: Խնդրագրում Նազարյանցն, իհարկե, մանրամասնում է. «Հայկական հողում ռուսական զենքի պանծալի հաղթանակներից հետո (նկատի ունի Ղրիմի պատերազմի կովկասյան ճակատում 1854-1855 թթ. տարած հաղթանակները՝ Հ. Հ.), կարծում եմ ժամանակն է, որ սերմանվեն ռուսական մտքի, գիտության, արվեստի և քաղաքակրթության ոչ պակաս պանծալի նվաճումները»⁹: Ավելին, Նազարյանցը համոզված էր, որ իր այս ձեռնարկումը «ուղղակիորեն օգուտ կբերի նաև հայերին, որոնց համար գլխավորը Կովկասի սրբազնագույն կառավարչին ծառայելն է և նրա բարեհաճ ուշադրությանն արժանանալը.... ուստի ինձ թույլ եմ տալիս մտածել, որ Ձերդ բարեծնությունը՝ որպես իմաստուն կառավարիչ, կփոխի այս երկրամասի ճակատագիրը և բարեհաճորեն համաձայնություն կտա նախատեսված ամսագիրը հրատարակելու համար»¹⁰, — ասվում է նամակի ավարտին: Նամակ-խնդրանքում ռուսական իշխանություններին ծառայելուն միտված երանգներն անշուշտ գերակշռում են, սակայն կարծում ենք, պետք չէ բացարձակեցնել ռուսական մշակույթի այս «գովասանքները» և մեղադրել Նազարյանցին ռուսամոլության մեջ: Մեր կարծիքով ուղղակի տուրք էր իր ժամանակի ընդունված ձևերին և խնդրագրի հաջողությունն ապահովելու միտում ունեւր. ի վերջո, նրա հայագիտական ժառանգության մեջ բազում հայանպաստ

⁶ Նույն տեղում:

⁷ Նույն տեղում:

⁸ Նույն տեղում:

⁹ Նույն տեղում:

¹⁰ Նույն տեղում:

ու հայրենասիրական ոգով գրված հոդվածներ կան: Հետագայում էականորեն սրբագրվեցին նաև ազգային կրթության մասին Ստ. Նազարյանցի դիրքորոշումները, ավելին՝ նա լիովին հանգեց ազգային կրթությունը զարգացնելու գաղափարին¹¹: Ի վերջո, հաշվի պետք է առնել նաև այն հանգամանքը, որ խնդիրը վերաբերում էր իր ամսագրի համար ուսսական իշխանություններից դրական եզրակացություն ստանալուն:

Բ. Ամսագրի հրատարակության համար թույլտվության «ճանապարհը»

Բնականաբար, Լազարյան ճեմարանի պրոֆեսոր Ստեփանոս Նազարյանցի խնդրանքը պետք է մանրազինին քննության առնվեր Կովկասի կառավարչապետի գրասենյակում: Ալ. Երիցյանի արխիվում պահպանվել է նաև խնդրի առնչությամբ Կովկասի ուսումնական հոգաբարձուի նամակ-տեղեկանքը, ուղղված կառավարչապետ Ալ. Բարյատինսկուն. այնտեղ կարդում ենք. «17 դեկտեմբերի 1856 թ.: Ա. թ. սեպտեմբերի 14-ին պրոֆեսոր Նազարյանցի՝ հայերեն լեզվով «Հյուսիսափայլ» անվանումով ամսագիր հրատարակելու խնդրանքի կապակցությամբ ես պահանջել եմ Կովկասի գրաքննության կոմիտեի եզրակացությունն այն մասին, թե տեսնո՞ւմ է արդյոք նշված ամսագրի հրատարակման որևէ խոչընդոտ՝ ներկայացված ծրագրի համաձայն: Այդ կապակցությամբ ես արդեն ստացել եմ Կոմիտեի եզրակացությունը. Կոմիտեի եզրակացության մեջ ասվում է՝

«1. Հայերեն լեզվով Թիֆլիսում և Անդրկովկասյան մարզերում ուսումնական և գրականագիտական ուղղվածության տարածվող գրքերը հիմնականում գրված են միայն ուսումնականներին հասկանալի լեզվով (նկատի ունեն գրաբարը՝ Հ. Հ.), սակայն քանի որ հետաքրքրասիրությունը զգալիորեն աճել է հայության շրջանում (ուշագրավ դիտարկում է՝ Հ. Հ.), ապա հասանելի լեզվով ավելի շատ հայերի համար Մոսկվայում ամսագրի հրատարակությունն, անկասկած, նրանց մոտ ուժգին հետաքրքրություն կարթնացնի ընթերցանության հանդեպ»¹²: Անշուշտ, չի կարելի չնկատել Կովկասի ուսումնական տեսչության և գրաքննական կոմիտեի եզրակացության մեջ դրական երանգը. Ռուսաստանի գրաքննական խիստ պայմաններում, կառավարության հակահայկական ձեռնարկումների ետնախորքում հայերին արված զիջումը կարևոր է: Մեր կարծիքով, այս փաստի մեջ պետք է տեսնել նաև 19-րդ դարի երկրորդ կեսին հայ մշակույթի աննախադեպ զարգացումը:

¹¹ Հ. Հովհաննիսյան, «Ազգային կրթության Ստ. Նազարյանցի տեսլականը», Պատմություն և մշակույթ, հայագիտական հանդես, 2019, հ. 2, էջ 206-213:

¹² Մատենադարան, Ալ. Երիցյանի արխիվ, թղթապանակ 154, վավ. 225, ք. 1:

եզրակացության շարունակության մեջ ասվում է.

«2. Պ. Նազարյանցի ներկայացրած ամսագրի չորս գլխավոր բաժինները, այն է՝ ընդհանուր երկրագործություն (մշակություն իմաստով՝ Հ. Հ.), համաշխարհային պատմություն, բնագիտություն և բարոյագիտություն, ցույց է տալիս, որ պ. հրատարակիչը մտադիր է իր ապագա բաժանորդներին առաջարկել շփազանց տարատեսակ, գրավիչ և միաժամանակ օգտակար գրականություն»¹³: Չենք կարող շտարակուսել գրաքննական կոմիտեի դրական եզրակացության այս կետի հանդեպ, ինչը, թերևս բացատրվում է մի կողմից՝ Նազարյանցի որպես Լազարյան ինստիտուտի պրոֆեսոր ներկայանալու փաստով և, ինչ խոսք, ռուսական արքունիքում և մայրաքաղաքներում Լազարյան գերդաստանի ունեցած ազդեցիկ դիրքով: Կոմիտեի եզրակացության մեջ ևս մեկ ուշագրավ գրառում կա. «3. Կոմիտեին հայտնի է, որ Թիֆլիսում 1851 թ. հոգևորական Պատկանովի կողմից հրատարակվող թերթը (խոսքը Գաբ. Պատկանյանի «Արարատ» հանդեսի մասին է՝ Հ. Հ.), գրական ու գիտական ոլորտներում իր թերույթյուններով հանդերձ, ուներ բավական մեծ թվով բաժանորդներ, սակայն այն դադարեցրեց իր գոյությունը՝ լեզվականան հասանելիության պատճառով»¹⁴: Մեր դիտարկումը հետևյալն է. անշուշտ, պետք է ընդունել 19-րդ դարում գրաբարով հրատարակվող պարբերականներին՝ հասարակության լայն զանգվածների համար անհասանելի մնալու իրողությունը, ինչը նկատել են նույնիսկ ռուս աստիճանավորները, և այդ առումով դիտողությունը տեղին է: Ավելին, գրաքննական կոմիտեն արտահայտել է ուշագրավ մեկ այլ դիտարկում ևս. «4. Մինչ վերջին պատերազմը (նկատի ունի Ղրիմինը 1853-1856 թթ.՝ Հ. Հ.), Անդրկովկասում հայերը բաժանանորդագրվում էին վեց հայկական թերթերի. «Մասիս», «Նոյեան աղանի» (Կոստանդնուպոլիս), «Արշալոյս Արարատեան» (Զմիւռնիա)... «Եւրոպա»՝ Վանում և ևս երեք ամսագիր Կոստանդնուպոլսում: Այս պարբերականներն ունեն զգալի թվով բաժանորդներ, ինչը հաստատում է հայերի ջանադիր հետաքրքրությունն ու ցանկությունը՝ հետևելու Եվրոպայի և Ասիայի իրադարձությունների ընթացքին: Ուստի, բնական է, որ քաղաքական իրադարձություններն այդ պարբերականներում անկողմնակալ չեն ներկայացված. դրանց մի մասը մեր հայրենիքի հանդեպ ունի թշնամական դիրքորոշում»¹⁵: Ուստի, գրաքննական կոմիտեի հետագա եզրակացությունը մեզ բերում է այն համոզման, որ հայ պարբերականներին ներկայացվող այս դիտարկումը պատահական չի արված: «Եթե պ. Նազարյանցը պարբերականի նախատեսվող այդ չորս բաժիններին ավելացնի հինգերորդը, այն է՝ ամսական կտրվածքով

¹³ Նույն տեղում, թ. 1-2:

¹⁴ Նույն տեղում, թ. 2:

¹⁵ Նույն տեղում:

ներկայացնի ուսական կառավարության գլխավոր որոշումներն ու քաղաքական իրադարձությունների մասին վերլուծությունը, — ասվում է այնուհետև եզրակացության մեջ, — ապա գրաքննական կոմիտեի կարծիքով, նոր ամսագիր «Հյուսիսափայլը», ավելի մեծ օգուտ կարող է բերել Ռուսաստանում ապրող հայ ժողովրդին (ընդգծումն իրենցն է՝ Հ. Հ.)»¹⁶:

Ակնհայտ է, որ ուսական իշխանությունների մտահոգությունը Ստ. Նազարյանցի նոր ամսագրի միջոցով ուսական քաղաքականության քարոզումն ու տարածումն է: Կոմիտեն քաջ գիտակցում էր, որ ամսագիրը դառնալու էր համահայկական պարբերական և իր բաժանորդներն էր ունենալու հայահոծ երկրներում և քաղաքներում: Ուստի և եզրակացության վերջում հստակ ընդգծվում է. «Այդպիսով կոմիտեն ամբողջացնում է, որ այն դեպքում, երբ բարձրագույն ղեկավարությանը բարեհաճ կլինի նոր ամսագրի հրատարակության թույլատվության հարցում, ներկայացված չորս բաժիններով և մեր հայտնած ցանկությամբ հանդերձ, ապա պ. Նազարյանցի ծրագիրը լիովին հավանության արժանի է»¹⁷: Այլ խոսքով, Ստ. Նազարյանցին չեն մերժում, սակայն առաջարկում են «հինգերորդ բաժնի լրացումը», ինչը լիովին ըմբռնելի է մամուլի հարցում ուսական կառավարության քաղաքականության համատեքստում:

Գ. «Հուսիսափայլ» հրատարակության թույլտվության ստացումը

Կովկասի ուսումնական տեսչությունը գրաքննական կոմիտեի այս եզրակացությունը ներկայացնում է Կովկասի կառավարչապետի գրասենյակ, և այնտեղ վերջնական տեսքի է բերվում ժողովրդական լուսավորության նախարարություն ուղարկվող կարծիքը: 1856 թ. դեկտեմբերի 31-ին Ռուսաստանի ժողովրդական լուսավորության նախարարին հասցեագրված նամակում ասվում էր. «... օգոստոսի 24-ին Մոսկվայում ամսագիր հրատարակելու խնդրանքով Ձեզ է դիմել Արևելյան լեզուների Լազարյան ինստիտուտի պրոֆեսոր Նազարյանցը՝ ժամանակակից հայերենով, «Հյուսիսափայլ» անունով, հրատարակման համար նախատեսվող ծրագրով... իմ կողմից որևէ առարկություն չկա»¹⁸: Եվ այդուհանդերձ, Կովկասի կառավարչապետը Նազարյանցին ուղարկած պատասխան նամակում «իր պարտքն էր համարել ծրագիրն ամբողջացնելիս՝ օգտակար համարել ամսագրում նախատեսված չորս բաժիններին ավելացնել հինգերորդ, այսինքն՝ Կառավարության գլխավոր որոշումների տեսության բաժինը և քաղաքական իրադարձությունները՝ ամսվա վերջին համարում, եթե իհարկե,

¹⁶ Նույն տեղում, ք. 3:

¹⁷ Նույն տեղում:

¹⁸ Նույն տեղում, վավ. 222, ք. 1:

այս լրացումը դուք ճիշտ եք համարում: Գեներալ-ադյուտանտ, իշխան Ա. Բարյատինսկի»¹⁹: Այլ խոսքով, ռուսական իշխանությունները վերահաստատում են իրենց տեսակետը: «Հյուսիսափայլի» հրատարակման հարցի քննարկումների ավարտն ամփոփված է Կովկասի կառավարչապետ Ա. Ի. Բարյատինսկուն ուղղված Ստ. Նազարյանցի նամակում, որը ևս բարխղձորեն պահպանված է Ալ. Երիցյանի արխիվում: Այս նամակը լեցուն է Ստ. Նազարյանցի՝ Կովկասի կառավարչապետի հանդեպ արտահայտած երախտագիտական զգացումներով. նամակում կարդում ենք. «Մոսկվա: 13 օգոստոսի 1857 թ: Ողորմած տեր, Ալեքսանդր Իվանովիչ, Մոսկվայում հայերեն լեզվով Հյուսիսափայլ անվանումով ամսագիր հրատարակելու խնդրի հանդեպ Ձեր արտահայտած բարեհաճ համաձայնությունն արդյունքում, ժողովրդական լուսավորության նախարարությունից ստացա իմ ներկայացրած պարբերականը հրատարակելու Ինքնակալական թույլտվություն: Հաղորդելով Ձեզ անկեղծ երախտագիտությունս իմ գրական նախաձեռնությունն աջակցելու համար, ինձ թույլ եմ տալիս մտածել, որ Ձերդ սրբազնությունը, որպես Ռուսաստանում ամեն օգտակար նախաձեռնության հովանավոր, չի մերժի և բարեհաճ կգտնվի ամսագրի հետագա հաջողությունների հանդեպ, որի ուղղակի նպատակը Ռուսաստանի հայերի շրջանում ռուսական լուսավորության և գիտության տարածումն է, Ասիացի-հայերի հոգևոր-բարոյական մերձեցումը Ռուս-եվրոպացիների հետ»²⁰: Ստ. Նազարյանցն այստեղ, իհարկե, չափազանցնում է. ռուսներն իրենց երբեք եվրոպացիներ չեն համարել (սլավոններ՝ այո, բայց ոչ եվրոպացիներ՝ չ. չ.): Հավելենք, որ 19-րդ դարի մեր հասարակական-քաղաքական գործիչներին չլքեց, մեղմ ասած՝ ռուսական իշխանություններին «դուր գալու» միտումը, ինչը պետականության բացակայության հետևանքն էր: Եվ, իհարկե, Ստ. Նազարյանցն այդ շարքում միակն ու եզակին չէր...

Շարունակենք հետևել Ստ. Նազարյանցի երախտագիտական նամակին. «Ավելորդ չեմ համարում այստեղ ամբողջացնել այն միտքը, որ իմ նախաձեռնած հրատարակությունից սպասվող օգուտը ակնհայտ կլինի Կովկասի՝ որպես Ռուսաստանում հայկական բնակչության հիմնական բնակատեղիի հայերի համար»²¹: Ստ. Նազարյանցն ի նշան երախտիքի պետք է գովաբաներ նաև ռուսական կառավարությանը, ինչ էլ ջանադրաբար կատարում է. «Ինչպես որ ակնհայտ է Ռուսական կառավարության բարեհաճությունը հայ ժողովրդի հանդեպ, — գրում է նա, — ինչպես որ մեծ է իմ պատրաստակամությունը ուժերիս ներածին չափով աշխատելու Ռուսաստանում կրթական գործի բարեփոխման համար,

¹⁹ Նույն տեղում:

²⁰ Նույն տեղում, վավ. 226, ք. 1:

²¹ Նույն տեղում:

սակայն ազգից, որն այդքան ցածր տեղ է զբաղեցնում կրթական աստիճանի վրա և գրեթե բացառապես նվիրվել է գույքային շահին (ընդձուռմը մերն է՝ Հ. Հ.), դժվար է սպասել ջերմ կարեկցանք կենսական հարցերի հանդեպ, ուստի իմ ամսագրի հաջողությունն առանց հզոր կառավարություն հետ հատուկ համագործակցության և հովանավորության կասկածելի է թվում: Հանգամանք, որը ստիպում է ինձ դիմելու Ձեզ թախանձագին խնդրանքով... Ձեզանից կախված հարցերում աջակցել մեր ամսագրի տարածմանը կովկասում...»²²: Ստ. Նազարյանցը շարունակում է երախտիքի խոսքեր շուրջել կովկասի կառավարչապետի հասցեին, և նամակն ավարտում է ամսագրի «պրակտիկ» կողմի՝ բաժանորդագրության և ամսագրի գնի մասին ուշագրավ տեղեկություններով. «Իմ ամսագիրը, որը լույս կտեսնի 8-10 տպագրական էջով... մեծ մասը նվիրված կլինի բնագիտությանը և հայտնի մարդկանց, պատմական դեմքերի կենսագրականներին և կարժենա 8, փոստային ծառայությամբ 9,5 ռուբլի (նշենք, որ այն ժամանակ դա քիչ գումար չէր՝ Հ. Հ.)»²³: Եվ վերջապես, Ստ. Նազարյանցի տեղեկամամբ, «Հյուսիսսփայլ» լույս ընծայումը նախատեսվում էր 600 տպաքանակով (ինչը ևս քիչ քանակ չէր այն ժամանակվա համար՝ Հ. Հ.), որից 10 օրինակ խմբագիր Ստ. Նազարյանցը նվիրաբերելու էր կառավարչապետի գրասենյակին²⁴: Հետագայում արդեն, երբ Ստ. Նազարյանցը դժվարություններ ունեցավ ամսագրի տարածման հարցում, նա կրկին նամակով դիմեց իշխան Բարյատինսկուն, որը «կարգադրեց, որ Մոսկվայի հայ ամսագրի տարածման գործին մասնակցեն տեղական իշխանությունները: Այդ մտքով նա հրամաններ էր ուղարկում նահանգապետներին»²⁵, – գրում է Լեոն:

1857 թ. մարտի 23-ին Ռուսաստանի ժողովրդական լուսավորության նախարարությունը թույլատրում է «Հյուսիսսփայլ» ամսագրի հրատարակումը, որը հետագայում հաստատվում է կայսր Ալեքսանդր երկրորդ կողմից, և ցարական գրաքննիչ է նշանակվում Պետերբուրգի համալսարանի հայազգի գիտնական Մկրտիչ Բերոյանը (Բերոնը)²⁶:

Այսպիսով, Մաշտոցյան Մատենադարանում Ալ. Երիցյանի արխիվում խնամքով պահպանված և միմյանց հաջորդող վավերագրերը բացահայտում են Ստեփանոս Նազարյանցի կողմից «Հյուսիսսփայլ» ամսագրի հրատարակության հանգամանքներն ու նախապատմությունը, հստակություն են մտցնում նշանավոր այդ պարբերականի լույս ընծայման խնդրում:

²² Նույն տեղում, ք. 1-2:

²³ Նույն տեղում, ք. 2:

²⁴ Սակայն ամսագրի տպաֆանակը լավագույն տարիներին նույնիսկ չի գերազանցել 340-ը: Տե՛ս Մ. Մխիթարյան, նշվ. աշխ., էջ 43:

²⁵ Լեո, նշվ. աշխ., էջ 85:

²⁶ Նույն տեղում, էջ 34:

HAYKAZ HOVHANNISYAN

**MATENADARAN, ARCHIVE OF AL. YERITSYAN: PREHISTORY
OF THE PUBLICATION OF THE JOURNAL "NORTERN LIGHTS"**

Key words: Matenadaran, Al. Yeritsyan archive, Stepanos Nazaryants, journal *Northern Lights*, publication history, permission, free press, Russian policy.

One of the volumes of the archive of Al. Yeritsyan at the Mashtots Matenadaran preserves documents that reveal the important circumstances and background of the publication of the Armenian journal *Northern Lights* by Stepanos Nazaryants in 1857.

The story starts with a letter-petition of Stepanos Nazaryants dated March 13, 1856, to the Minister of Public Education of Russia Norov, in which he detailed his intention to publish a journal in modern Armenian in Moscow. The Russian government did not create particular obstacles for the Armenian scholar to publish the journal, which seems a little strange for those times, bearing in mind the fact that Nazaryants belonged to the liberal wing of the Armenian national movement.

In the petition of St. Nazaryants detailed the goals and objectives of the new edition; he presented it not as a social-political, but as a literary journal, a periodical for Armenians living in Russia, which should serve to provide information on Russian education, “informing my compatriots about the Russian science, introducing the Russian thought and life to them,” as writes Nazaryants.

Although in his letter St. Nazaryants shows obvious intention for serving the Russian government, one should not exaggerate the role of his “praise” of Russian culture and accuse Nazaryants of Russophilia. His Armenological heritage is dominated by the patriotic attitude in the matters of national culture and education.

Finally, on the basis of the conclusions of the Caucasian Educational Inspectorate, the Audit Commission of the Office of the vicegerent of the Caucasus and the Ministry of Public Education, on August 13, 1857 Emperor Alexander II approved the petition of the professor of the Lazaryan Institute of Oriental Languages St. Nazaryants to publish the journal *Northern Lights* in modern Armenian, according to the planned program. However the *Northern Lights* was later published without the fifth point proposed by the Russian governors, which was supposed to elucidate the “government decisions.”

ԱԿԱԶ ՕԳԱՆԵՍՅԱՆ

**МАТЕНАДАРАН, АРХИВ АЛ. ЕРИЦЯНА: ПРЕДЫСТОРИЯ ИЗДАНИЯ
ЖУРНАЛА “СЕВЕРНОЕ СИЯНИЕ”**

Ключевые слова: Матенадаран, Архив Ал. Ерицяна, Степанос Назарянц, журнал “Северное сияние”, история издания, разрешение, свободная пресса, российская политика.

В одном из томов архива Ал. Ерицяна в Матенадаране имени Маштоца хранятся документы, раскрывающие важные обстоятельства и предысторию издания Степаносом Назарянцем журнала “Северное сияние” в 1857 году.

Все начинается с письма-прошения Степаноса Назарянца от 13 марта 1856 г., адресованного министру народного просвещения России А. С. Норову, в котором Ст. Назарянц подробно излагает свое намерение издавать в Москве журнал на современном армянском языке. Российские власти не создают армянскому ученому особых препятствий, несмотря на факт принадлежности Ст. Назарянца к либеральному крылу армянского национального движения.

В прошении Ст. Назарянц подробно изложил цели и задачи нового издания; примечательно, что он представил его не как общественно-политический, а как литературный журнал, периодическое издание для проживающих в России армян, которое должно служить информационному обеспечению российского образования, “о плодах науки приобщения соотечественников к русской мысли и жизни”, как пишет Назарянц.

На основании заключений Кавказской образовательной инспекции, Ревизионной комиссии Канцелярии наместника Кавказа и Министерства народного просвещения, император Александр II 13 августа 1857 года дал положительный ответ на прошение профессора Лазаревского института восточных языков Степаноса Назарянца об издании журнала “Северное сияние” на современном армянском языке по намеченной программе, однако журнал впоследствии публиковался без предложенного российскими властями пятого раздела, который должен был освещать “решения правительства”.

ԲԱՆԱՍԻՐՈՒԹՅՈՒՆ
PHILOLOGY
ФИЛОЛОГИЯ

ԴԱՎԻԹ ԳԵՎՈՐԳՅԱՆ*

DOI:10.57155/KACQ8679

ԳՐԻԳՈՐ Բ. ՎԿԱՅԱՍԵՐԻ ՆԱԽԱԶԶԵՌՆԱԾ
ԹԱՐԳՄԱՆԱԿԱՆ ՇԱՐԺՈՒՄԸ

Բանալի բառեր՝ Գրիգոր Բ. Վկայասեր, Կիրակոս Դրազարկեցի, Բյուզանդական կայսրություն, Կիլիկիա, Կոստանդնուպոլիս, եկեղեցական փոխհարաբերություններ, Սև լեռան վանքեր, թարգմանական գործունեություն, կրթական կենտրոններ:

Սև լեռան վանքերը¹ միջնադարում հանդիսացել են վանականության բազմամշակութային կենտրոններ², որտեղ բեղուն մատենագրական գործունեու-

* Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարան, պ.գ.դ., gevorgyan.davit94@gmail.com, հոդվածը ներկայացնելու օրը՝ ապրիլի 3, 2022, գրախոսելու օրը՝ մայիսի 5, 2022:

¹ Սև լեռան հայկական վանքերի տեղադրությունը հստակ չէ: Պատմաաշխարհագրական բնույթի հարցերի վերաբերյալ տե՛ս **J. Weitenberg**, “The Armenian Monasteries in the Black Mountain”, *East and West in the Medieval Eastern Mediterranean, I, Antioch from the Byzantine reconquest until the end of the crusader principality, Acta of the congress held at Hernen Castle in May 2003* (Orientalia Lovaniensia Analecta, 147), ed. by **K. Ciggaar and M. Metcalf**, Leuven – Paris – Dudley, MA, 2006, pp. 79-92: Նաև՝ **Կ. Մուրաֆյան**, *Կիլիկիան կայսրությունների խաչմերուկում*, Երևան, 2001, էջ 312-315: **Յ. Տէր-Ղազարեան**, *Հայկական Կիլիկիա: Տեղագրություն*, Անթիլիաս, 1966, էջ 66-71:

² Ուշագրավ է, որ Կաստիլիայի թագավոր Ալֆոնսո X Իմաստունի (1252-1284) մեկենասությամբ գրված և հաճախ նրան վերագրվող ս. Մարիամ Աստվածածնի 420 երգերից մեկում հիշատակվում է Սև լեռը (տե՛ս **Ռ. Կյուպենկյան**, *Հայ-պորտուգալական հարաբերություններ*, Երևան 1986, էջ 22): Պոեմի գլխավոր հերոսը սատանայի ձեռքից ազատվելու նպատակով նավարկելով հասնում է Հայաստան (այսինքն՝ Կիլիկիայի Հայկական թագավորություն), որտեղից էլ անցնում է Սև լեռ՝ այնտեղ գտնելով մի սրբակենցաղ ճգնավորի, որը խորհուրդ է տալիս աղոթել ս. Մարիամին և խոստանում պատանու համար պատարագ մատուցել: Հաջորդ օրը, պատարագի ընթացքում սատանաները տղային առևանգում են եկեղեցուց, սակայն ս. Մարիամ Աստվածածինը փրկում է նրան և վերադարձնում եկեղեցի (պոեմի համառոտ ամփոփումն անգլերենով տե՛ս *The Oxford Cantigas de Santa Maria Database*, director **S. Parkinson**, poem number 115, http://csm.mml.ox.ac.uk/index.php?narOption=nar&p=poemdata_view&rec=115): Կարծում ենք՝ միջնադարում Սև լեռան

թյուն են ծավալել ասորի, հայ, հույն, վրացի և լատին կրոնավորները: Հայկական վանքերը Սև լեռներում ծաղկում են ապրել ԺԱ. դարից սկսած՝ վերածվելով թե՛ Կիլիկյան Հայաստանի, թե՛ բուն Հայաստանի գրչության, մշակութային և կրթական նշանավոր կենտրոնների, որոնց ձևավորման ու զարգացման գործում նշանակալի է Գրիգոր Վկայասերի (1066-1105) և նրա գործակիցների ներդրումը:

1066 թ. Կարսի թագավոր Գագիկ Բ Աբասյանի և նրա ղուստր Մարիամի միջնորդությամբ, ինչպես նաև Բյուզանդիայի Կոստանդին X Դուկաս (1059-1067) կայսեր թույլտվությամբ, կաթողիկոս է օծվում Գրիգոր Մագիստրոսի որդին՝ Վահրամը՝ ստանալով Գրիգոր անունը³: Գրիգոր Վկայասերը կաթողիկոսական գահը ստանձնում է դժվարին ժամանակաշրջանում, երբ կործանվել էր Բագրատունյաց թագավորությունը, ուժգնացել էին սելջուկ-թյուրքական արշավանքները, իսկ Բյուզանդիայի ծավալած պառակտիչ քաղաքականության արդյունքում հայ ազատանին, կայսրին հանձնելով իր տոհմական կալվածքները և բյուզանդական տիրողոսներ ստանալով, վերաբնակեցվում էր Կիլիկիայում, Կապադովկիայում և Հյուսիսային Ասորիքում⁴: Ստեղծված աշխահաքաղաքական նոր պայմաններում վտանգված էր նաև Հայոց եկեղեցու ինքնուրույնությունը: 1045 թ. Անիի անկումից հետո թե՛ Պետրոս Գետադարձ կաթողիկոսը և թե՛ նրա հաջորդը՝ Խաչիկ Բ Անեցին, կայսրերի հրամանով արգելափակվում են Կոստանդնուպոլսում, և նույնիսկ, երբ ազատվում են արքայից, Բյուզանդիան արգելում է նրանց վերադառնալ Անի՝ շարունակելով թուլացնել կաթողիկոսական իշխանությունը, և, ըստ երևույթին, նաև մտավախություն ունենալով, որ կաթողիկոսները կարող են այնտեղ հայերի համար միավորիչ ուժ հանդիսանալ⁵: Բյու-

վամբեր՝ որպես ճգնակեցության կենտրոն, մեծ համբավ էին ձեռք բերել և հայտնի էին Կիլիկիայի սահմաններից դուրս, ինչն էլ արտացոլվել է այս շափածո ստեղծագործության մեջ:

³ Գրիգոր Վկայասերի կաթողիկոսանալը դեռևս ծրագրել էր Գրիգոր Մագիստրոսը: Վերջինս Պահլավունյաց առհմը ներկայացնում է որպես Արշակունիների և Գրիգոր Լուսավորչի շառավիղ, ինչպես նաև աշխարհիկ ու հոգևոր շրջանակներում սկսում է արժարծվել Սահակ Պարթևի տեսիլը, ըստ որի Գրիգոր Լուսավորչի շառավիղներից մեկը կրկին կաթողիկոս է օծվելու: Շրջանառվող այս գաղափարները պարարտ հող են նախապատրաստում Վահրամի կաթողիկոսանալու համար (մանրամասն տե՛ս **Կ. Մաթևոսյան**, *Անիի ազնվականության պատմությունից կամ երեք Գրիգոր Մագիստրոս*, Երևան, 2015, էջ 74-83: նաև **Կ. Մաթևոսյան**, *Անի և անեցիները*, Երևան, 2021, էջ 200-210): 1066 թ. կաթողիկոսական իշխանության վերականգման հանգամանքների վերաբերյալ ֆննդությունը տե՛ս **Վ. Փորոսյան**, *Հայոց կաթողիկոսական իշխանությունը (ԺԱ. Դարի կեսեր – ԺԲ. դարի սկիզբ)*, Երևան, 2018, էջ 23-44:

⁴ **Ա. Բոգոսյան**, «Կիլիկիայի հայկական պետությունը. իշխանությունից թագավորություն», *էջ-միածին*, 2006, դեկտեմբեր, էջ 75:

⁵ Ըստ Արիստակես Լաստիվերցու, Կոստանդին IX Մոնոմախ կայսրը Պետրոս Գետադարձին արգելափակում է Կոստանդնուպոլսում՝ վախենալով, որ վերջինս կարող է Անիում ապստամբեցնել հայերին (այս հարցի առնչությամբ տե՛ս **Կ. Մաթևոսյան**, *Անի. եկեղեցական կյանքը և ձեռագրական ժառանգությունը*, Սբ. Էջմիածին, 1997, էջ 43-46: **Վ. Փորոսյան**, *Հայոց կաթողիկոսական իշխանությունը*, էջ 105-106):

զանդիայի նպատակն էր Հայոց աշխարհիկ իշխանության պառակտումից հետո իրեն ենթարկել նաև Հայոց եկեղեցին՝ սահմանափակելով կաթողիկոսների գործունեությունը և պարտադրելով ընդունել քաղկեդոնականություն: Գրիգոր Վկայասերը քաջ գիտակցում էր այս ժամանակաշրջանում ստեղծված վտանգները և իր գործունեությամբ փորձեց պաշտպանել Հայոց եկեղեցին հույների կողմից հնչող մեղադրանքներից ու ամրապնդել եկեղեցու դավանական և ծիսական հենքը՝ հարստացնելով մատենագրությունն ու նպաստելով Կիրիկիայում ուսումնագիտական կենտրոնների հիմնմանը:

Այսպես, ըստ Մ. Ավդալբեգյանի՝ «...Վկայասերի շնորհիվ տոնակարգ են մտնում հայկական տոներն ու սրբախոսությունները, դրանք կայունացվում և օրինականացվում են և հետագայում տեղադրվում թարգմանական Հայսվավուրք ժողովածուների մեջ՝ ձևավորվելով իբրև հայկական Հայսմավուրք՝ իր ուրույն խմբագրությամբ... Գրիգոր Վկայասերի ու Կյուրակոս աշակերտի հիշատակարանների, մատենագրական աղբյուրների համադիր քննությամբ պարզվում է հայ Հայսմավուրքների ծագման պատմությունը ճաշոց ժողովածուների հիմքի վրա...»⁶: Այս հարցը մանրամասն քննել է նաև Ռ. Վարդանյանը. «...Գրիգոր Վկայասերը, Գրիգորիսը, ինչպես և Կիրակոսը ոչ միայն թարգմանել են վարքեր և վկայաբանություններ, գրել նոր ներբողյաններ մեր սրբերի մասին, այլ դրանց և արդեն եղածի հիման վրա կազմել Յայսմաուրք: Հանրահայտ են հատկապես Գրիգոր Վկայասերի, ինչպես և Գրիգորիսի թարգմանությունները ու սեփական ստեղծագործությունները, որոնք սփռված են տարբեր ճառընտիրներում և Յայսմավուրքներում»⁷: Մ. Ավդալբեգյանը նշում է, որ Յայսմաուրք ժողովածուների ստեղծման գաղափարը «բնութագրական է ոչ միայն մեր, այլև ուրիշ ժողովուրդների պատմական համապատասխան ժամանակաշրջանների համար: Նշված արարողական ժողովածուները, եկեղեցական տոնակարգի սահմաններից բացի, ստանում էին պատմական նշանակություն, սեփական-ազգային ավանդների պահպանումով սահմանազատվում ու հակադրվում էին օտար նվաճողների հնարավոր ոտնձգություններին»⁸:

Ուշագրավ է, որ ԺԱ. դարում թարգմանական բեղուն գործունեություն են ծավալել նաև վրացիները՝ Յեփիմիոս Աթոնեցու (Եքվթիմե Մթածմինդելի, 955-1028) և Գիորգի Մթածմինդելիի (1009-1065) գլխավորությամբ⁹: Ինչպես կտես-

⁶ Մ. Ավդալբեգյան, «Յայսմաուրք» ժողովածուները, Երևան, 1982, էջ 52:

⁷ Ռ. Վարդանյան, Հայոց Տոնացույցը (4-18-րդ դարեր), Երևան, 1999, էջ 284: Գրիգոր Վկայասերի գործունեության վերաբերյալ տե՛ս նաև Ղ. Ալիշան, Շնորհալի եւ պարագայ իւր, Վենետիկ, 1873, էջ 32-33: Մ. Օրմանյան, Ազգապատում, Բ. Ա, էջմիածին, 2001, էջ 1498-1500:

⁸ Մ. Ավդալբեգյան, «Յայսմաուրք» ժողովածուները, էջ 36:

⁹ Յեփիմիոս Աթոնեցին, ի թիվս այլ երկերի, հունարենից վրացերեն է թարգմանել Հովհան Պանոզի կանոնագիրը՝ իր կողմից հայերին վերաբերող կանոններ ավելացնելով, որոնք

նենք, այս շրջանում վրացի վարդապետների ձեռնարկած մատենագրական գործունեության առանցքային նպատակը նույնն էր, ինչ հայերինը՝ պաշտպանել եկեղեցու ինքնուրույնությունը՝ հարստացնելով եկեղեցական մատենագրությունը և ամրապնդելով դավանական հենքը, որը թույլ կտար հակադրվել Հունական եկեղեցու ոտնձգություններին:

1065 թ. մահանում է Գիորգի Մթածմինդելին, իսկ արդեն 1066-1068 թթ. միջակայքում Գիորգի Մցիրեն գրի է առնում նրա վարքը: Վարքագրի հաղորդած տեղեկությունների համաձայն, երբ Անտիոքի պատրիարքական աթոռը զբաղեցնում է Կոստանդնուպոլսից նոր ժամանած Թեոդոսիոսը¹⁰, հույները փորձում են զրպարտել վրացի վանականներին՝ նպատակ ունենալով հեռացնել նրանց Սև լեռան Ս. Սիմեոն վանքից. «Օգնի՛ր մեզ, սուրբ տեր, ազատի՛ր մեզ այս մեծ պատուհասից և փրկի՛ր մեզ այս անպիտան և օտար մարդկանցից, քանի որ թվով շուրջ վաթսուն մարդ կա մեր վանքում, որոնք իրենց վրացի են կոչում, բայց մենք չգիտենք, թե ինչ մտադրություն ունեն, կամ թե որն է նրանց հավատքը: Առանց այդ էլ նրանք հենց այնպես գրավել են վանքի շուրջ կեսը»: Սա լսելով պատրիարքը զարմացավ և ասաց նրանց. «Ինչպե՞ս է հնարավոր, որ վրացիները չեն հարում ուղղափառությունը»: Եվ, քանի որ նա դեռ ծանոթ չէր մեր ծագմանը, նրանք հավաստիացրին, ու քողարկելով իրենց խորամանկությունը՝

բացակայում են հունարեն բնագրում: Այդ կանոնների, ինչպես նաև, Գիորգի Մթածմինդելիի վարքից որոշ հատվածների վրացերենից հայերեն թարգմանությունը տե՛ս Լ. Մելիխտեթ-Քեկ, *Վրաց աղբյուրները Հայաստանի յեվ հայերի մասին*, հ. Ա. (Ե-ժԲ դար), Յերեվան, 1934, էջ 102-104, 119-121: Յեփիմիոս Արոնեցու և Գիորգի Մթածմինդելիի մասին մասին նաև տե՛ս Ս. Курцикидзе, «Евфимий Святогорец», *Православная Энциклопедия*, Т. XVII, под. ред. Патриарха Московского и всея Руси *Алексия II*, Москва, 2008, с. 457-461. Э. Габидзашвили, Н. Н. Крашенинникова, «Георгий Святогорец», *Православная Энциклопедия*, Т. XI, под. ред. Патриарха Московского и всея Руси *Алексия II*, Москва, 2006, с. 75-78.

¹⁰ Հավանական է Անտիոքի պատրիարք Թեոդոսիոս III (1057-1059) է: Նիկոն Սկլեոնեցին «Տակախիկոնի» Յ1-րդ գլխում հաղորդում է, որ Անտիոքի պատրիարքը ժամանակին իրեն առաջարկել է ֆահանա ձեռնադրել, որից ինքը հրաժարվել է. «When our most holy master the patriarch summoned me – I was all the same still young – he did not precisely know my circumstances nor my mentality. He started to speak to me about ordaining me a priest and sending me to Baghdad. As to me, however, being certain of myself, that I am unacceptable for ordination, I was not interested» (W. J. Aerts, “Nikon of the Black Mountain, Witness to the First Crusade ? Some remarks on his person, his use of language and his work, named Taktikon, esp. Λόγος 31; Λόγος 31, translation”, *East and West in the Medieval Eastern Mediterranean, I, Antioch from the Byzantine reconquest until the end of the crusader principality, Acta of the congress held at Hernen Castle in May 2003*, (Orientalia Lovaniensia Analecta, 147), ed. by K. Ciggaarand M. Metcalf, Leuven – Paris – Dudley, MA, 2006, p. 142): Վ. Աերցը կարծում է այդ պատրիարքը կարող է Թեոդոսիոս III լինել (տե՛ս նույն տեղում, էջ 142, ծմբ. 12):

ասացին. «Մենք չգիտենք՝ նրանք վրացի՞ են, թե՞ հայ, և նրանց քահանան էլ մեր վանքում պատարագ մատուցելու իրավունք չունի»¹¹ (նուսերենից թարգմանությունը — Դ. Գ.): Այն, որ Ս. Սիմեոն վանքում վրացիներին արգելել էին պատարագ մատուցել, վարքում խոստովանում է նաև Գիորգի Մցիրեն՝ որպես պատճառ նշելով, թե ինչ-որ ժամանակ առաջ մի վրացի քահանա փորձել է վանքում պատարագ մատուցել առանց պատշաճ քահանայական զգեստի՝ սովորական տրեխներով և թիկնոցով:

Հաշվի առնելով, որ քաղկեդոնականություն ընդունած հայերը հաճախ կասկածվում էին «հերետիկոսություն» և Հայոց եկեղեցու դավանանքին գաղտնի հետևելու մեջ՝ զարմանալի չէ, որ հայ լինելու մեղադրանքը բավարար հիմք էր վրացի վանականների նկատմամբ հավատաքննություն սկսելու համար: Հետաքրքրական է, որ ի պաշտպանություն Սև լեռան վանքերում բնակվող հայ քաղկեդոնականների, հանդես է եկել Նիկոն Սկեռնեցին: Այս հարցին անդրադառնում է Ն. Մառը. «Նիկոնի հակիրճ հաղորդումից, սակայն, պարզ է դառնում, թե հատկապես ինչն էր դավանակից հայերի նկատմամբ հույների վրդովմունքի պատճառը: Հենց նույն հանգամանքով էր պայմանավորված որոշ հույների անբայրացակամ վերաբերմունքը նաև ուղղափառ վրացիների հանդեպ. նրանք պահպանում էին իրենց մայրենի լեզուն»¹²: Վ. Զորաձեն կարծում է Ս. Սիմեոն

¹¹ «Помоги нам, святой владыко, и избави от великой беды, и освободи нас от людей негодных и иноплеменных, ибо есть в монастыре нашем до шестидесяти человек, которые грузинами именуют себя, и не ведаем, о чем они думают, или какая есть вера их. И так дориасно полмонастыря захватили». И услышав это, патриарх удивился и сказал им: “И как это так возможно, чтобы грузины были неправославны?” Ибо еще не знал рода нашего, они же утверждали ему и как бы в покровение лукавства сказали ему: “Не ведаем, грузины ли они, или армяне, да и пресвитер их не может служить литургию в монастыре нашем”» (Գիորգի Մցիրե, “Житие и гражданство святого и блаженного отца нашего Гиорги Святогорца, перевод с древнегрузинского протоиерея Иосифа Зетеишвили”, *Символ*, № 38, Декабрь, Париж, 1997, с. 284). Այս հատվածում հանդիպող «дориасно» բառի շուրջ թարգմանիչը գրում է. «Дориасад - грузиненное греч. δωρεά - бесплатно, напрасно, вотще» (նույն տեղում, ծնթ. 50): Գիորգի Մթածմինդեղի վարքի անգլերեն հատվածաբար թարգմանությունը տե՛ս **W. Djobadze, Materials for the study of Georgian monasteries in the Western environs of Antioch on the Orontes** (Corpus Scriptorium Christianorum Orientalium, Vol. 372, Subsidia, T. 48), Louvain, 1976, pp. 50-59: Այս հատվածի թարգմանությունը չի ընդգրկվել Լ. Մելիխտեթ-Բեկի «Վրաց աղբյուրները Հայաստանի լեվ հայերի մասին» եռահատոր աշխատության մեջ:

¹² Ն. Մառ, «Արքայան». քրիստոնյաների մոնղոլերեն անվանումը հայ քաղկեդոնականների խնդրի առնչությամբ, ուսերենից հայերեն թարգմանեցին՝ է. Մ. Շիրինյանը, Ա. Մելքոնյանը, Գ. Սարգսյանը, Մ. Մամյանը, ուսերենից ֆրանսերեն թարգմանեց Ս. Ն. Մուրավյովը, Երևան, 2016, էջ 51-52): Քաղկեդոնական հայերը իրենց ծիսակարգը կատարում էին հայերենով, բացառությամբ «Սուրբ Աստված» աղոթքի, որը ստիպված էին ասել հունարենով, որպեսզի չավելացնեն «որ խաչեցար վասն մեր» հատվածը (Նիկոն Սկեռնեցու հաղորդած տեղեկությունների և փաղկեղոնական հայերի մասին նաև տե՛ս է. Մ. Շիրինյան, «Կարությունը Կի-

վանքից վրացիներին հեռացնելու փորձը ոչ միայն զուտ դավանական բնույթի շարժառիթներ կարող էր ունենալ, այլև՝ տնտեսական. Ս. Միմոն վանքը տիրապետում էր բավականին ընդարձակ կալվածքների ու հարստության, և հույները չէին ցանկանում, որ վրացի վանականները որևէ հավակնություններ ունենան այդ ամենի նկատմամբ, իսկ ինչպես տեղեկանում ենք Գիորգի Մթածմինդելիի վարքից, վանքում բնակվում էր շուրջ վաթսուն վրացի վանական, որոնք զբաղեցրել էին «...վանքի շուրջ կեսը»¹³:

Այսպես, Թեոդոսիոս պատրիարքը, լսելով հույների մեղադրանքները, կարգադրում է իր մոտ հրավիրել հունարենի տիրապետող և Աստվածաշնչից քաջատեղյակ վրացի վանականներից մեկին: Թեոդոսիոսի մոտ է մեկնում Գիորգի Մթածմինդելին և պատասխանում պատրիարքի դավանաբանական բոլոր հարցերին՝ հիմնավորելով վրացիների ուղղադավանությունը: Սակայն, պատրիարքը կասկածի տակ է դնում նաև Վրաց եկեղեցու առաքելահաստատությունը՝ նշելով, որ Վրաց եկեղեցու ինքնուրույնությունն օրինական չէ և չի համապատասխանում Առաքելական կանոնին, և քանի որ առաքյալներից ոչ մեկը չի քարոզել Վրաստանում, ուստի վրացիները կաթողիկոս պետք է օձեն Անտիոքում ու ենթարկվեն Անտիոքի պատրիարքությանը: Այս հարցով Թեոդոսիոսը Գիորգից նույնիսկ պահանջում է նամակ գրել վրաց արքային: Ի պատասխան պատրիարքի մեղադրանքին, Գիորգին պնդում է, որ Վրաստանում քարոզել է Անդրեաս առաքյալը, իսկ Միմոն Կանանացու գերեզմանը գտնվում է Աբխազիայի նիկոպոսիա բնակավայրում, և հավելում. «[Դո՛ւ,] սուրբ վարդապետ, մեզ համարում ես անգրագետ և թեթևամիտ, իսկ քեզ՝ իմաստուն և խորամիտ, սակայն նախկինում, երբ ողջ Հունաստանում ուղղափառություն չկար, գոթերի եպիսկոպոս Հովհաննը Մցխեթում էր եպիսկոպոս ձեռնադրվել, ինչպես գրված է Մեծ Յայսմաւորքում»¹⁴: Ըստ վարքագրի, այս հիմնավորումները բավարար են լինում պատրիարքին համոզելու համար: Իհարկե, Թեոդոսիոսի և Գիորգի Մթածմինդելիի բանավեճից շատ դրավագներ վարքում չափազանցված են, սակայն ակներև է՝ վրացի վարդապետները գիտակցում էին իրենց եկեղեցու ինքնուրույնությունն ապահովելու անհրաժեշտությունը, որի նպատակով ԺԱ. դարում ձեռ-

լիկյան Հայաստանի Սև լեռան հայկական վանքում», *ԲՄ*, 21, 2014, էջ 355-357: J. Glynias, "Byzantine Monasticism on the Black Mountain West of Antioch in the 10th-11th Centuries", *Studies in Late Antiquity*, 2020, 4 (4), pp. 442-446):

¹³ Տե՛ս W. Djbadze, *Materials for the study of Georgian monasteries in the Western environs of Antioch on the Orontes*, p. 82.

¹⁴ **გიორგი მცირე**, "Житие и гражданство святого и блаженного отца нашего Гиорги Святогорца", с. 284-287.

նարկում են թարգմանական բեղուն գործունեություն: Գիորգի Մցիրեի հազորդած տեղեկությունների համաձայն՝ Գիորգի Մթածմինդեղին հունարենից վրացերեն է թարգմանում տասնհինգ ձեռագիր, որոնցից վարքի հեղինակն ամենաարժեքավորն է համարում «Մեծ Յայսմաուրքը»՝ այն կոչելով եկեղեցական ծիսակարգի հիմքը. «...և եթե եկեղեցին ունի բոլոր գրքերը՝ բացի Յայսմաուրքից, ապա համտեսում է մեղրը՝ առանց զգալու դրա քաղցրությունը»¹⁵ (Յայսմաուրքի թարգմանությունը դեռևս նախաձեռնել էր Եքվթիմե Մթածմինդեղին, սակայն, զբաղված լինելով այլ գրվածքների թարգմանությամբ, շատ քիչ էր հասցրել շարագրել): Ինչ վերաբերում է Վրաց եկեղեցու առաքելահաստատության խնդրին, ապա մեկ այլ ափնառու մատենագիր՝ Եփրեմ Մցիրեն, Սև Լեռան վրացական վանքերի եկեղեցապան Հովհան Կվիրիկեի մեկենասությամբ գրի է առնում Վրաստանի դարձի պատմությունը (ըստ Վ. Ջոբաձեի, երկը շարագրվել է 1057 թ. հետո)¹⁶: Եփրեմն իր աշխատությամբ փորձում է հիմնավորել Վրաց եկեղեցու առաքելահաստատությունը՝ նշելով, որ Վրաստանում են քարոզել Անդրեաս և Բարդուղիմեոս առաքյալները: Եկեղեցու ինքնիշխանության հարցը քննելիս հեղինակն օգտվում է հունական սկզբնաղբյուրներից և արձանագրում, թե վրացիներն ինքնուրույն են սկսել կաթողիկոս ձեռնադրել հենց Անտիոքի պատրիարքի թույլտվությամբ, երբ արաբական արշավանքների պատճառով կաթողիկոսական թեկնածուին Անտիոք ուղարկելը վտանգավոր էր դարձել: Հե-

¹⁵ «Ибо, как мы сказали, приняв честь священства, спустя малое время в начальники церкви был определен, старшим над священниками и певчими был поставлен. И, пребывая в этом малое время, вспомнил он мучение скрывшего талант и еще больше испугался за непослушание учителю своему. Поэтому-то, как мудрый строитель, сперва доброе положил основание, начав строить церковь Божию, ибо прежде всего перевел Синаксарь, поелику это есть основание Церквей, без которого невозможно преуспяние Церкви. Ибо какая Церковь Синаксаря не имеет, хотя бы и все книги имела, мед ест, а не́бо сладости не чувствует. Это есть, как мы сказали, первое украшение Церкви. Ибо хотя переведен был и святым отцом Эптвимэ Синаксарь, но совсем мало написал по недосугу от перевода других книг. И слышали мы и это, что если бы все дни его были при нем, полностью бы перевел» (նույն տեղում, 271-272). Ուշագրավ է, որ վարքի մեկ այլ հատվածում հեղինակը հիշատակում է, որ ժամանակին վրացիները հայերենից բարգմանություններ են կատարել. «...также хотя и от начала были у нас и Писания и вера истинная и правая, но страна наша далеко была от страны Греческой, и, как семена нечистые, среди нас посеяны были лукавые семена армянские, неприязненные и злокозненные, и этим мы весьма повреждались, ибо род наш был искренним и невинным, а они как бы по причине правильности как бы к соблазну подвигали нас, и даже некоторые книги имели мы, от них переведенные» (նույն տեղում, էջ 268-269):

¹⁶ W. Djobadze, *Materials for the study of Georgian monasteries in the Western environs of Antioch on the Orontes*, p. 83.

տաքրքրական է, որ Նիկոն Սկլեոնեցին վրաց վանականների խնդրին անդրադառնում է «Տակտիկոն»-ի 37-րդ գլխում պաշտպանելով Սև լեռան Ս. Սիմեոն վանքում բնակվելու նրանց իրավունքը, իսկ Վրաց եկեղեցու ինքնավարության հարցի շուրջ խոսելիս կրկին օգտագործում է նույն փաստարկներն, ինչ եփրեմ Մցիրեն, առանց շոշափելու առաքելահաստատության վարկածը¹⁷:

Այսպիսով, ԺԱ. դարում բյուզանդական եկեղեցու ոտնձգություններից պաշտպանվելու հարցում հայ և վրաց վարդապետների որդեգրած քաղաքականությունն ուներ մեկ կարևոր ընդհանրություն՝ երկուսն էլ ձեռնարկում են թարգմանական արգասավոր գործունեություն, կազմում ու խմբագրում են ծիսական մատյաններ, հիմնում գիտակրթական կենտրոններ՝ հարուստ ձեռագրատներով, որի նպատակն էր մղվող պայքարում ամրապնդել եկեղեցու դիրքերը: Այս խնդրում նշանակալի դերակատարում ունեցան Սև լեռան, իսկ վրացիների դեպքում՝ նաև Աթոս լեռան վրացական գրչության կենտրոնները:

Այսպես, ինչպես ցույց է տվել Վ. Թորոսյանը, Գրիգոր Վկայասերը, հրապարակավ հրաժարվելով կաթողիկոսական գահից և իր փոխարեն տեղապահ նշանակելով Գեորգ Լոռեցուն (աթոռակալել է մինչև 1072 թ.), այնուհետև Բարսեղ Անեցուն, Կոստանդնուպոլսում գտնվելու ընթացքում կարողացավ խուսափել քաղկեդոնականություն ընդունելու կամ Հայոց եկեղեցում ծիսական բնույթի փոփոխություններ կատարելու բյուզանդական հնարավոր պարտադրանքից, քանի որ պաշտոնապես այլևս իրավասու չէր նման որոշումներ կայացնելու, սակայն փաստացի շարունակում էր պահպանել իր գերագահությունը¹⁸: Ներսես Շնորհալու վարքից տեղեկանում ենք, որ կաթողիկոսը Կոստանդնուպոլիս է ժամանում հմուտ թարգմանիչների և գրիչների ուղեկցությամբ, որոնք արագորեն թարգմանում էին անհրաժեշտ երկերը. «և առեալ թարգմանէր զվարս սուրբ հարց և զպատմութիւնս վկայից, և զմատեանս ուղղափառ վարդապետաց, և զճառս ներբողենից որ 'ի տօնս տէրունիս և յիշատակս սրբոց, և տայր ցայնոսիկ

¹⁷ «Потому что со времени блаженного Анастасия, священномученика и патриарха Антиохии, для них не был рукоположен соборный архиепископ по причине трудности пути, и поскольку никто не смеет через земли агарян пройти. И по соборному решению митрополитов, архиепископов и епископов того места он дал ивирам повелительное послание, чтобы соборный архиепископ Иверии рукополагался от епископов его страны» (տե՛ս «Из «Тактикона» Никона Черногорца (подготовка текста, перевод и комментарии Л. Герд)», Библиотека литературы Древней Руси, Т. 8, под ред. Д. С. Лухачева, Л. Д. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Понирыко, Санкт-Петербург, 2003, с. 415): Վ. Ջոբաձե եմբարում է՝ եփրեմ Մցիրեն ու Նիկոն Սկլեոնեցին այս տեղեկությունը ֆաղել են հունական նույն սկզբնաղբյուրից (տե՛ս W. Djobadze, *Materials for the study of Georgian monasteries in the Western environs of Antioch on the Orontes*, p. 67):

¹⁸ Վ. Թորոսյան, Հայոց կաթողիկոսական իշխանությունը, էջ 130-133:

որ ընդ նմայն էին՝ արք ճարտարք և իմաստունք, յարագագիր գրչութիւն և 'ի գիտութիւն բանի. զոր առեալ վաղվաղակի փոխարկէին¹⁹, սրբաբանեալ ըստ մերումս բայի զորկս ամենեւին և քերեալս ըստ քերթողացն արհեստի»²⁰: Թարգմանութիւններն ավարտելուց հետո Գրիգոր Վկայասերի գործակիցները գաղտնի կերպով Կոստանդնուպոլսից նավով դուրս են բերում ձեռագրերը, քանի որ «կասկածէր սուրբ հայրապետն 'ի հունականն խօթամիտ և բարձրայօնակ հնացեալ շարութենէ. զի թէ իմասցին, ոչ տացեն հանել 'ի նոցանէ զթարգմանեալ մատեանսն»²¹, և միայն նրանց մեկնելուց մի քանի օր անց Վկայասերը նույնպես հեռանում է մայրաքաղաքից:

Գրիգոր Վկայասերի նախաձեռնած թարգմանական շարժման արդյունք հանդիսացան հետևյալ երկերը՝ ա. վկայութիւն սրբոյն Ստեփանոսի Հոռովմայ հայրապետի եւ որոց ընդ նմա, բ. Պատմութիւն վարուց Եփրեմի Ասորոյ, գ. Կանոն Մեծի հինգշաբթին ոտնլուային, զոր արարեալ է Տեառն Եփրեմի խորին Ասորոյ, գ. Եփրեմի խորին Ասորոյ ներբողեան ի գլխատումն Յովհաննու Մկրտչի, ե. Վկայութիւն սրբոյն Լարենտիոսի, գ. Աքանչելիք որ եղեն ի ձեռն սրբոյն և Մեծի վկային Քրիստոսի Գէորգայ, է. Վարս ճգնութեան Յոհաննու Ոսկեբերանի Կոստանդնուպոլսի եպիսկոպոսի, ը. Պատմութիւն վարուց սուրբ հաւրն մերոյ Գրիգորիսի Աստուածաբանի Նագիագու եպիսկոպոսի, թ. Ներբողեան սուրբ Գրիգորի Լուսաւորչի, ժ. Վկայաբանութիւն սրբոյն Եղամբեոսի եւ Ղամբեուհա, ժա. Պատմութիւն սրբուհոյ Պարասկեւեայ, որ կոչի ուրբաթ, ժբ. Վկայաբանութիւն նահատակութեան սրբուհոյն Վառվառայ կուսին եւ երանելոյն Յովիանեայ, ժգ. Պատմութիւն սուրբ Մամասու ծնընդեան և սնընդեան և վկայութիւն նորին, ժդ. Վարք եւ պատմութիւն սուրբ հօրն Օնօփրիոսի անապատականի, զոր պատմեաց սուրբ հայրն Պափնոտի, ժե. Վկայաբանութիւն սուրբ եւ փառաւորեալ վկայիցն եւ երանեալ նահատակացն Քրիստոսի՝ Փոտինոսի եւ Անիկտոսի, ժզ. Մեկնու-

¹⁹ Այս հատվածում հանդիպող բազմիմաստ «փոխարկէին» բառը, ըստ «Նոր բառգիրք հայկազեան լեզուի» բառարանի, կարող է նաև օգտագործվել «թարգմանել» իմաստով, օրինակ՝ «Զամենայն ազգաց գմատեանս և գպէտս 'ի յոյն լեզու փոխարկել» (Նոր բառգիրք հայկազեան լեզուի, հ. երկրորդ, Երևան, 1981, էջ 950: Նաև՝ Մովսէս Խորենացի, Պատմութիւն Հայոց, քննական բնագիրը և ներածութիւնը Մ. Աբեղեանի եւ Ս. Յարութիւնեանի, լրացումներ՝ Ա. Սարգսեանի, Երևան, 1991, էջ 9): Բառարանում այս բառին զուգահեռ տրված է հունարեն ձևը՝ μεταβάλω, որը նույնպես կարող է ստանալ «թարգմանել» նշանակությունը (տե՛ս A Greek-English Lexicon, compiled by H. G. Liddell and R. Scott, Oxford, 1996, p. 1110):

²⁰ Սրբոյն Ներսէսի Շնորհալույ Պատմութիւն վարուց (Սովբեք Հայկական ԺԿ), Վենետիկ, 1854, էջ 22:

²¹ Նույն տեղում, էջ 22-23: Ըստ Վ. Թորոսյանի, «բյուզանդական արժուներհում տեղյակ չէին Վկայասերի ձեռնարկած բոլոր թարգմանություններին», որն էլ կարող էր ձեռագրերը մայրաքաղաքից դուրս բերելու համար արգելի հանդիսանալ (Վ. Թորոսյան, Հայոց կաթողիկոսական իշխանութիւնը, էջ 139-140):

Թին Գործոց Առաքելոց Յովհանու Ոսկեբերանի եւ Եփրեմի Ասորոյ, Ժէ. Մեկնութիւն Յովհաննու Աւետարանի Յովհանու Ոսկեբերանի²²:

Գրիգոր Վկայասերն, ավարտելով իր ճանապարհորդությունների շղթան, 1101 թ. հաստատվում է Գող Վասիլի²³ իշխանության տարածքում: Անդրադառնալով Գրիգոր Վկայասերի թարգմանական գործունեության քննությանը՝ հարկ է նշել, որ խիստ ուշագրավ է կաթողիկոսի՝ որոշ գրվածքների պարագայում կիրառած թարգմանական եղանակը, որի մասին տեղեկանում ենք պահպանված հիշատակարաններից. նախ հայերենագետ օտարազգի թարգմանիչը բնագիրը բառացի վերածում էր հայերենի, այնուհետև տեքստը խմբագրում էր Վկայասերի աշակերտներից կամ գործակիցներից մեկը՝ այն համապատասխանեցնելով հայերենի լեզվաոճական կանոններին: Թարգմանություններ կատարելու այս եղանակին ուշագրություն են դարձրել Ն. Պողարյանը, Ն. Ակինյանը, Լ. Տեր-Պետրոսյանը, Ա. Բոզոյանը: Այս առնչությամբ Ն. Պողարյանը գրում է. «Այդ թարգմանությունները կը պարտինք ընդհանրապես զոյգ մը գործիչներու աշխատակցութեան, որոնցմէ մին օտարազգի, ասորի կամ յոյն, հայերէնագէտ մըն է, որ կը կատարէ առաջին վերձանումը, իսկ երկրորդը հայ մըն է, որ կատարուած շաղփաղփ թարգմանութեան նի կանոններուն համաձայն»²⁴: Ա. Բոզոյանը թարգմանական այս եղանակը համարում է «ինքնատիպ և համապարփակ» գործընթաց՝ օրինակներ բերելով հայկական մատենագրությունից²⁵: Լ. Տեր-Պետրոսյանը թարգմանական նման գործունեության սկզբնավորումը կապում է Գրիգոր Վկայասերի անվան հետ՝ նշելով, որ այս եղանակով կատարված «...հայերեն թարգմանությունները բնագրական տեսակետից երբեմն բավականին հե-

²² Ռ. Վարդանյան, *Հայոց Տոնացույցը*, էջ 284-286: Ն. Եպս. Մովսէսյան, «Գրիգոր Վկայասեր եւ թարգմանութիւն վարուց սրբոց», *Սիրոն*, 1967, սեպտեմբեր-հոկտեմբեր, թիւ 9-10, էջ 430-432: Նաև՝ Գ. Զարբանալյան, *Մատենադարան Հայկական թարգմանութեանց նախնեաց (Դար Գ-ԺԳ)*, Վենետիկ, 1889, էջ 721-722:

²³ Ըստ Ռ. Գրուսեի, Վասիլին կոչել են Գող՝ որպէս «տարածներ հափշտակող»: Այս տեսակետը կիսում է նաև Լ. Տեր-Պետրոսյանը. «...ինչպէս ցույց է տվել Հ. Անտոյանը, իսկ հետագայում հիմնավորել է Ժ. Տետյանը, XII-XIII դդ. հայկական հուշարձաններում գողանամ բայը հանախ գործածվել է «գրավել, նվաճել» իմաստով» (Լ. Տեր-Պետրոսյան, *Խաչակիրները և հայերը*, հ. Ա, Երևան, 2005, էջ 332, 455, ծնթ. 172):

²⁴ Ն. Եպս. Մովսէսյան, «Օտարազգի հայերէնագէտներ, ԺԱ-ԺԳ դար», *Սիրոն*, 1968, սեպտեմբեր-դեկտեմբեր, թիւ 9-12, էջ 446: Ն. Պողարյանի հոդվածի այս հատվածն, ամենայն հավանականությամբ, տպագրական սխալի արդյունքում կիսատ է մնացել:

²⁵ Ա. Բոզոյան, «Այլազգի թարգմանիչները հայ մատենագրության մեջ», *Լեոն Խաչիկյան 90, նյութեր մատենագրարանի հիմնադիր տնօրենի ծննդյան իննսունամյակին նվիրված միջազգային գիտաժողովի (9-11 հոկտեմբերի 2008 թ.)*, Երևան, 2010, էջ 277-282: Եվրոպական մատենագրության մեջ հանդիպող նման եղանակով իրականացված թարգմանությունների մասին մանրամասն տե՛ս B. Bistue, *Collaborative translation and multi-version texts in Early Modern Europe* (Transculturalisms 1400-1700), Surrey – Burlington, 2013, p. 53-81:

ուանում են իրենց նախօրինակներից և փաստորեն դառնում նրանց ազատ փոխադրությունը»²⁶: Ն. Ակինյանը, քննելով Հովհան Ոսկեբերանի «Մեկնութիւն Գործոց Առաքելոց»-ի թարգմանություն հանգամանքները, շեշտում է, որ Կիրակոս Գիտնականը թարգմանությունը սրբագրել է առանց իր մոտ ունենալու երկի հունարեն բնագիրը. «Մեկնութեան սրբագրութիւնը կատարեց Կիրակոս վարդապետ, ի հարկէ առանց աչքի առաջ ունենալու յոյն բնագիրը: Որչափ ալ կը հաւաստէ Կիրակոս, որ շատ ուշադրութեամբ կատարած է իր սրբագրութիւնները, ըստ կարի աշխատելով, որ չայլայլի բնագիրը, բայց եւ այնպէս կամայ ակամայ պիտի աղաւաղէր բնագրի ամբողջութիւնը»²⁷:

Ռ. Վ. Շեյթանյանը, համեմատելով Ոսկեբերանի «Մեկնութիւն Գործոց Առաքելոց»-ի հունարեն բնագիրն ու հայերեն թարգմանությունը, կարծում է՝ հայերեն թարգմանությունը հավատարիմ է մնացել մեկնության հունարեն տարբերակին²⁸: Անդրադառնալով Կիրակոս Գիտնականի կողմից հայերեն թարգմանության խմբագրությանը՝ Ռ. Վ. Շեյթանյանը հավանական է համարում, որ Կիրակոսը ձեռքի տակ ունեցել է մեկնության հունարեն նախնական տարբերակը, որն օգտագործել է թարգմանությունը սրբագրելիս²⁹:

Ըստ Մ. Է. Շիրինյանի, Ոսկեբերանի «Մեկնութիւն Գործոց Առաքելոց» երկի հայերեն թարգմանության համար կիրառված եղանակը կարելի է անվանել համատես (*синонимический*), որն, ըստ երևույթին, առավել հատուկ է մեկնողական բնույթի գրվածքներին³⁰:

Կաթողիկոսի պատվիրած թարգմանությունների մասին տեղեկությունները, ինչպէս արդեն նշեցինք, պահպանվել են այդ ձեռագրերի հիշատակարաններում, որոնց անդրադառնանք ստորև:

1076/1077 թթ., Գրիգոր Վկայասերը Կիրակոս հռետորին է պատվիրում թարգմանել Հովհան Ոսկեբերանի «Մեկնութիւն Գործոց Առաքելոց»-ը, որն այնուհետև վերամշակում է Կիրակոս գիտնականը. «...ես Գրիգորիս, որդի Գրիգորի Պալհատունոյ, ողորմութեամբ մեծին Աստուծոյ արժանացեալ աթոռաց հաւոյն իմոյ սրբոյն Գրիգորի, եւ ըստ յառաջատես տեսլեան սրբոյն Սահակայ, ի

²⁶ Լ. Տեր-Պետրոսյան, «Փորձ հայ հին և միջնադարյան թարգմանական գրականության պարբերացման», *Էջմիածին*, 1982, ապրիլ, էջ 49-50: Նաև՝ նույնի, *Ասորիների դերը հայկական Կիլիկոյ մշակութային կեանքում ժԲ-ԺԳ դարերում* (հայագիտական մատենաշար «Քաղմավեպ», 28), Վենետիկ, 1989, էջ 29:

²⁷ Ն. Ակինեան, «Կիրակոս վ. Գիտնական», *ՀԱ*, 1952, թիւ 10-12, 1952, էջ 495:

²⁸ *La version arménienne ancienne des Homélie sur les Actes des Apôtres de Jean Chrysostome. Homélie I, II, VII, VIII* (CSCO, 607, Scriptores Armeniaci, T. 27), ed. R. V. Chétanian, Louvanii, 2004, p. XLVII.

²⁹ Նույն տեղում, էջ XXXIX-XL:

³⁰ Այս հարցի շուրջ մանրամասն տե՛ս Է. Մ. Շիրինյան, «Սուրբգրային նախակրթությունները հայ մատենագրության մեջ», *Էջմիածին*, 2022, յունուար, էջ 41-44:

սաստկացեալ սրոյ Սկիւթացւոցն հալածանաւք հասի ի պայծառաշէն կայանս սրբոյն Կոստանդիանոսի եւ մեծաւ ըղձամբ հայցեալ գտի գտենչալիս յոքունց, զգերահրաշ Մեկնութիւն Գործոց առաքելոցն մեծին Յովհաննու Ոսկեբերանի լուսաւոր եւ ոգեշահ վարդապետութեամբ: Եւ հանդիպեալ հմտագոյն հռետորին Կիրակոսի յունական եւ հայկական ուսմամբն պերճացեալ եւ առատաձեռն արգասեաւք, ետու թարգմանել գտենչալիս ոգւոյ իմոյ: Եւ ընկալեալ սրտալիր ուրախութեամբ իբրեւ գտախտական նախամարգարէին, եւ մեծաւ տաժանմամբ հատեալ գհամատարածն Լիբիա եւ Ասիական ծոցոյն, խնամաւք Հոգւոյն հասի ի բաժինս Սեմայ, եւ ստորոտս Տորոսի, ի հրեշտակաբնակ կայարան սրբոցն, եւ գտի անդ զհոգեշնորհ գիտնականն Կիրակոս, որդի իմ ըստ հոգւոյ եւ աշակերտ մեծ գիտնականին Գէորգեայ՝ փոխանորդին մեր: Եւ սորա յաւժարական մտաւք աշխատութիւն զանձամբ առեալ ըստ առատատուր հոգւոյն պարգեւացն, վերստին արծարծեալ զխորթացեալ բանս հռետորին, յեղանակելով եւ դիւրալուրս եւ յարմարականս մերոյին ազինս»³¹: Ինչպես տեղեկանում ենք հիշատակարանից, Գրիգոր Վկայասերը բավականին բարձր է գնահատել այս երկի թարգմանության կարևորությունը, որն իրականացնելու նպատակով հույն Կիրակոսին առատորեն վարձատրել է: Կիրակոս հռետորի մասին սկզբնաղբջուրներում այլ տեղեկություններ չեն պահպանվել, իսկ Ոսկեբերանի «Մեկնութիւն Գործոց Առաքելոց»-ը նրա թարգմանությունը մեզ հայտնի միակ աշխատասիրությունն է: Ն. Ակինեանը ենթադրում է, որ այս Կիրակոս հռետորը կարող է այն հույն Կիրակոս դպիրը լինել, որին Գրիգոր Մագիստրոսը երկու թուղթ է ուղղել³²: Մեզ հասած տվյալների սակավության պատճառով, դժվար է այս տեսակետը հիմնավորել կամ հերքել:

Գրիգոր Վկայասերը հիշատակարանում հայտնում է, որ Կիրակոս Գիտնականը «վերստին արծարծում» է հույն հռետորի թարգմանությունը իր «յաւժարական մտաւք»՝ փորձելով այն հարմարեցնել հայոց լեզվին:

Գրիգոր Վկայասերի հանձնարարությամբ հույն հռետոր Թեոփիստեն, թարգմանում է հայերեն երեք գրվածք՝ Հովհանն Ոսկեբերանի վարքը, Թեոփիլոսի հեղինակած ներբողյանը՝ նվիրված Գրիգոր Լուսավորչին, Հովհանն Ոսկեբերանի Հովհաննու Ավետարանի մեկնությունը: Մ. Չամչյանը և, վերջինիս հետևելով Հ. Մանուչարյանը, Թեոփիստեին համարում են նաև Գրիգոր Աստվածաբանի վարքի թարգմանիչ³³, սակայն սա չեն հաստատում մեզ հասած հիշատակարաններ-

³¹ Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, Ե-ԺԲ գգ., աշխ.՝ Ա. Մաթևոսյան, Երևան, 1988, էջ 108-109: Նաև՝ Գարեգին Ա կաթողիկոս, Յիշատակարանք ձեռագրաց, հ. Ա, Անթիլիաս, 1951, էջ 253-256:

³² Ն. Ակինեան, «Կիրակոս վ. Գիտնական», էջ 497-498:

³³ «Նոյնպես ևս ՚ի ձեռն նորին Թեոփիստեայ ետ թարգմանել զվարս Ոսկեբերանին և Գրիգորի Ա[ստույ]ծաբանի. և յանձն առաւ աշակերտին իւրում Մատթէոսի երիցու ըստ ոճոյ հայոց

րում պահպանված տեղեկությունները: Եղմ. 787 Ճառընտրի հիշատակարանում կարդում ենք. «Թարգմանեցաւ Պատմութիւն սրբոյ եւ փառաւորեալ հայրապետին Գրիգորի Աստուածաբանի ի հինգ հարիւրորդի յիսներորդի (1101) թուականութեան մերում, հրամանաւ նախասացեալ սուրբ վկայասէր կաթողիկոսին Գրիգորիսի, ի յիշատակ իւր եւ ծնաւդաց իւրոց եւ ազգի իւրոյ, զոր եւ մասնակից արասցէ Քրիստոս Աստուած եւ բազմերջանիկն Գրիգորի Աստուածաբանի: Այլ եւ դուք, ով սրբասնեալ մանկունք եկեղեցւոյ, զնոյն մաղթեցէք եւ ի յիշատակարանէ ընդարինակագրաց մի պակասեցուցանէք զյիշատակն նորա: Ով հայր սուրբ ըստ Աւետարանին եւ տէր վարդապետ, զհրամայեալս ըստ կարի իմում յանկ հանի, զոր եւ դու իջանելով ըստ իս, ընկալ գթածաբար եւ զսխալանսն ուղղեա վարդապետաւրէն: ԶԱբրահամ հոգելից ծերունի յիշեսչիք ի Տէր Քրիստոս: Այլ եւ զՍտեփանոս հոգեւոր որդի նորա զստացաւ զորոյս յիշեսչիք ի Տէր»³⁴:

Գ. Հովսեփյանը ենթադրում է՝ ձեռագրում հիշատակվող Աբրահամ ծերունին առնչվում է թարգմանություն ժամանակաշրջանին³⁵: Հիշատակարանում թարգմանչի անունը նշված չէ, և թարգմանությունը Թեոփիստեին վերագրելու համար կովան կարող է հանդիսանալ գրություն թվականը՝ 1101, որը համապատասխանում է Թեոփիստեի թարգմանական գործունեության ժամանակաշրջանին, սակայն, չենք կարծում՝ միայն այդ փաստը բավարար է նման ենթադրության համար: Հնարավոր է նաև՝ Չամչյանը ձեռքի տակ վարքի մեկ այլ ընդօրինակություն է ունեցել, որտեղ որպես թարգմանիչ է նշվել հույն հեռորդ:

Այսպես, 1101/1102 թթ. Գրիգոր Վկայասերը, հաստատվելով Սև լեռան

յօրինել գայն. որ գրէ նա ինքն Մաթթեոս. զորոյ զձեռագիրն ունիմ առ մեզ՝ գրել ՚ի թուին հայոց իբր. ԾԾԳ» (Մ. Չամչյան, Պատմութիւն Հայոց, հ. Գ, Վենետիկ, 1786, էջ 20-21: Հ. Մանուչարյան, Պողոս Տարոնացի (Առաքելոց վանքի գրչության դպրոցը), Երևան, 1982, էջ 29): Եղմ. 1 Ճառընտրում ներառված Գրիգոր Աստվածաբանի վարքի վերնագրում թարգմանությունը վերագրվում է Վկայասերին. «Վարք և փաղափարություն Ս. Կորն մերոյ Գրիգորի Աստուածաբանի նազիագու Եպիսկոպոսի, զոր գրեաց ֆահանայն Կեսարու Կապաղովկացոց եկեղեցոյն և հոմանունն նորին, զոր թարգմանեաց ի յունականէն Սրբազան Կաթողիկոսն Հայոց Մեծաց՝ Գրիգորիոս Վկայասերն» (Մայր ցուցակ ձեռագրաց Սրբոց Յակոբեանց, հ. Առաջին, կազմեց՝ Ն. Եպս. Պողարեան, Երուսաղեմ, 1966, էջ 4: Գարեգին Ա. կաթողիկոս, Յիշատակարանք ձեռագրաց, 284: Հմմտ. Կ. Մուրադյան, Գրիգոր Նազիանզացին հայ մատենագրության մեջ, Երևան, 1983, էջ 13-14: E. Mathews Jr., “Syriac into Armenian: The Translations and their Translators”, *Journal of the Canadian Society for Syriac Studies*, 10, 2010, p. 39):

³⁴ Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, Ե-ԺԲ դդ., էջ 137: նաև՝ Գարեգին Ա. կաթողիկոս, Յիշատակարանք ձեռագրաց, էջ 281-284:

³⁵ Գարեգին Ա. կաթողիկոս, Յիշատակարանք ձեռագրաց, էջ 284:

Պառլահո վանքում (ասորերենից՝ «Դրախտ Աստուծոյ»³⁶), Թեոփիստեին հանձնարարում է հունարենից հայերեն թարգմանել Հովհան Ոսկեբերանի վարքը, որն այնուհետև խմբագրում է կաթողիկոսի աշակերտ Մատթեոս քահանան. «Յամի հազարերորդի հարիւրերորդի երկրորդի (1102) Աստուծոյ մերոյ և Տեառն Յիսուսի Քրիստոսի գալստեանն և ի հինգ հարիւրերորդի յիսներորդի (1101) մերում թուականութեանս և յաւթն և ի տասներորդ[ի] թագաւորութեան Կոմինոսի Ալէքսի բռնակալի, ես (Գրի)գոր՝ որդի Գրիգորի Մագիստրոսի ի հայկազունոյ ըստ աշխարհի Պարթեւ, ըստ ժառանգութեան Պահլաւիկ, ըստ ցեղընտիր լինելոյ յազգէ Արշակունի, որ և ողորմութեամբն Աստուծոյ կոչեցա ի դիտապետութիւն Ասքանազեանս և բնիկ աթոռ հայրապետութեան նախնեացն 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 պարգեական եկեղեցիքն յուխտն սուրբ, զոր ըստ ասորի բարբառոյ Պառլահոյ կոչի, որ թարգմանի «Դրախտ Աստուծոյ», եւ անդ յերեսուն և ի վեց ամի մերոյ աթոռակալութեանս՝ թարգմանեցի զվարս ճգնութեան մեծ և սքանչելի առնն Աստուծոյ Յովհաննու Ոսկեբերանի Կոստանդնուպոլսի հայրապետի, ի ձեռն առն միոյ, որում անուն էր Թէոփիստէ, ազգաւ յոյն:

Եւ ապա ետու վերստին արծարծել զսա ի տարաբան և յաւտարածայն բայից և բառից առաջին թարգմանութեանն, ըստ քերդողացն իմաստից՝ միաշար տողելով ի ձեռն Մա[տ]թեոսի քահանայի, որ սնեալ և վարժեալ էր ընդ մերով ձեռամբ»³⁷:

Ուշագրավ է, որ Վկայասերի աշակերտ և վարքի թարգմանության խմբագիր Մատթեոսը, ձեռագրի այլ ընդօրինակություններում հիշատակվում է որպես եպիսկոպոս, ինչպես օրինակ՝ եղմ. 79 ձեռագրում³⁸, ՄՄ 1913 ժողովածուում (1714-1717 թթ.)³⁹, ինչպես նաև Ղալաթիո մատենադարանի 79 ձեռագրի մեջ, որտեղ ի տարբերություն վերոհիշյալ ընդօրինակությունների, բացակայում է

36 Հ. Տեր-Ղազարյանը կարծում է, որ Պառլահո կամ «Դրախտ Աստուծոյ» անվանումը վերաբերում է ոչ թե մեկ վանքի, այլ միջնադարում օգտագործվել է «սուրբ տեղիք» իմաստով, այսինքն, ըստ հեղինակի, «Դրախտ Աստուծոյ» է կոչվել Ամանոսի լեռների այն հատվածը, որտեղ կենտրոնացել է «վանքերու եւ մենակեացնեռու բազմութիւնը...» (տե՛ս Յ. ՏԵՐ-ՂԱԶԱՐԵԱՆ, Հայկական Կիրիկիա: Տեղագրութիւն, էջ 67-69):

37 Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, Ե-ԺԲ դդ., էջ 135-136: Նաև՝ Գարեգին Ա կաթողիկոս, Յիշատակարանք ձեռագրաց, էջ 283-286: Այս հիշատակարանը Գ. Հովսեփյանը հրատարակել է ըստ եղմ. 787 ձևընտրի, նրա կարծիքով ձեռագիրն ընդօրինակվել է ԺԳ. դարում:

38 Մայր ցուցակ ձեռագրաց Սրբոց Յակոբեանց, հ. Առաջին, էջ 268-269:

39 Տե՛ս Մայր ցուցակ հայերեն ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի, հ. 2, ձեռագիրք 1801-2100, խմբ. Գ. Տէր-Վարդանեանի, Երևան, 2012, էջ 516-522):

«միաշար տողելով» արտահայտությունը. «...ետու վերստին արծարծել զսա ի տարաբան եւ յօտարաձայն բայիցն եւ բառիցն առաջին թարգմանութեան, ի ձեռն Մատթեոսի եպիսկոպոսի, որ սնեալ եւ վարժեալ եր ընդ մերով ձեռամբ»⁴⁰:

Մեզ հետաքրքրող հաջորդ աշխատությունը, որ թարգմանել է Թեոփիստեն Գրիգոր Վկայասերի պատվերով, Հովհան Ոսկեբերանի «Յոհաննու Մեկնութիւն»-ն է. «...յիշեցէք զամենատրուպ եւ զբազմամեղս զԿիրակոս, որ բազում աշխատեցայ ի սայս, սակս անյարմար եւ խրթնի թարգմանութեան հոետորին յունականի, որ եւ ջանացի յերիւրել միայն, ոչ յաւելլով եւ ոչ պակասեցուցանել յաստուածաշունչ բանիցն: Իսկ եթէ ի վեր զոլով սորայս մակացութիւն եւ պակաս ինչ եւ կամ այլատարազ եղեւ, աղաչեմ շինել մեղադիր, զայս գիտելով, թէ ոչ ի ծուլութենէ կամ յանփոյթ առնելոյ եղեւ, այդ յանհուսութենէ հատակոտոր թարգմանելոյն: Բայց ըստ իս ոչինչ պակասեցուցեալ ի ճշմարտութենէ, ուստի եւ զսխալանսն անտես առնել Աստուծոյ եղբայրական սիրով զիջեալ ըստ իս, աղաւթեցէք ի վերայ վշտացելոյս, ներքին եւ արտաքին պատերազմաւք:

Արդ եւ զանգիւտ Հայկազանցս զլուսաւոր մարգարտիս զպատճառն զերանելի Լուսաւորչին մերոյ զփոխանորդ զԳրիգորիս, զհոգեւոր հայր մեր եւ զխնամածու յիշեցէք ի Տէր, վասն զի նա եղեւ սկիզբն զսուրբ Աւետարանիս Մեկնութիւնս գրելոյ ի գիրս յայս, ի ձեռն բազում աղաչանաց իմոց զինքն զերանելին, որ եւ լուեալ ինձ ըստ աստուածասէր եւ պատուիրանասէր հոգւոյ իւրոյ, սկիզբն ետ առնել թարգմանութեան նախ յասուրւոյն լեզուէ, եւ քանզի շաղփափ այլատարազ գոյ լեզուն ասորի ի մերս Հայկազանց արամեանս ազգ եւ լեզու, ըստ որում վերստին իմ աղաչանս ի ձեռն առեալ վկայասէր ոգւոյ, ի յունականէ առնել զթարգմանութիւն զերահրաշ ճառիցս եւ աստուածախաւս բանիցս, աստուածաբան աւետարանիչս Յովհաննու Մեկնութեան, ի ձեռն հոմանուն երանելի պատրիարգին Կոստանդնուպաւլիսի, տիեզերակեցոյց աշխարհալոյս վարդապետի, Ոսկեբերանն կոչեցելոյ մականունութեամբ, որպէս վերագոյնդ առ նա արարեալ իմ Կիրակոսի զբանս մաղթանաց, վասն զի յարմար գոյ յունականն բարբառ ի մերս ըստ թարգմանութեանն:

Արդ ունկնդիր եղեալ ինձ թողեալ զԱնդրէաս երէց ասորի զթարգմանիչ յղէ ի Միսապաւտամն գաւառ առ յունականն հոետոր Թէոփեստէ կոչեցեալ, որ էր քարտուղար եւ պոտոյնաւտար իշխանին Առան կոչեցելոյ, եւ բազում ծախիւք առատատուր պարգեւաւք նմա ետ թարգմանել զսուրբ գիրսս: Եւ արդ, նա ի Քրիստոս փոխեալ երանելի կեանսն, բազում ճառք մնացին անթարգման, յոր ես ձեռնարկեալ նոյնպէս առատաբար ձրիւք զմնացեալսն ետու ավարտել նմին առն:

⁴⁰ Բաբգեն արքայակից կաթողիկոս, Յուցակ ձեռագրաց Դալաթիոյ ազգային մատենադարանի Հայոց, Անթիլիաս, 1961, էջ 527:

Եւ է ճառիցս թիւ, զոր նորոգի ի յայտ ածաք, յիսուն եւ հինգ ճառ, քանզի զերեսուն եւ զերիսն բազում յուղիւք առաջին մերոյ թարգմանչացն գտաք թարգմանեալ: Ի սկզբանն տասն եւ երեք ճառ յասորի լեզուէ, բանքն իսկ ցուցանեն: Իսկ քսան ի յունականէն, որ են երեսուն եւ երեք ճառ: Բովանդակն էր լեալ զինքն թարգմանած ի հայս, եւ ի ծուլութենէ եւ յանփոյթ առնելոյ, այլքն կորուսեալ եղծեալ էին յարինակս հինս, ուր եւ կայր, եւ այս, զոր գտաք ի յախմար եւ ի տգէտ խաւարած գրագրերոյ այլայլած եւ թիրած էր բանքն եւ տուրքն եւ աւելի եւ պակաս, անաւարտ ի կարգալոյ եւ յիմանալոյ, զոր իմ Կիրակոսի տիպի և անարժանի ի ձեռն առեալ ուղիղ յարինեցի ըստ կարի, այլ ըստ մտաց բանիցն եւ այլ ի կրկին արինակաց, եւ ըստ այսմ զնորոգ թարգմանեալս բազում ջանիւ եւ աշխատութեամբ յերիւրնեցաք յուղիղն բառ եւ բանս ըստ մերումս զհատակոտոր եւ զխրթին բանսն, եւ ըստ վերագոյն գրելոցն ոչ աւելի եւ ոչ պակաս»⁴¹:

Գրիգոր Վկայասերը Ոսկեբերանի Հովհաննու Ավետարանի մեկնության թարգմանությունը՝ սկսած 33-րդ ճառից, պատվիրում է Կիրակոս Դրազարկեցու խնդրանքով, քանի որ հայերեն տարբերակն ամբողջական չէր, և, ինչպես նշում է Կիրակոսը, «ի ծուլութենէ եւ յանփոյթ առնելոյ, այլքն կորուսեալ եղծեալ էին յարինակս հինս»: Հավանաբար, չգտնելով մեկնության հունարեն բնագիրը, կաթողիկոսը երկը նախ ասորերենից թարգմանել է տալիս ասորի երեց Անդրեասին, սակայն, Կիրակոսը, գիտակցելով ասորերենից կատարված թարգմանությունը խմբագրելու բարդությունները, համոզում է Վկայասերին դիմել Թեոփիստին, որն էլ առատ վարձատրություն է ստանում այս աշխատանքն իրականացնելու համար: 1105 թ. Գրիգոր Վկայասերի մահվանից հետո գործը կիսատ է մնում, և Թեոփիստեն դադարում է թարգմանել աշխատությունը: Կիրակոսը ստիպված է լինում սեփական միջոցներով վարձատրել հույն հռետորին՝ թարգմանությունն ավարտին հասցնելու նպատակով⁴²: Հիշատակարանից երևում է, որ աշխատությունը խմբագրելիս Կիրակոսն, ինչպես Ոսկեբերանի Գործք Առաքելոցի մեկնության թարգմանությունը խմբագրելու դեպքում, այս անգամ էլ ձեռքի տակ չունեի հունարեն բնագիրը. սա հաստատում է հետևյալ հատվածը՝ «չանացի յերիւրել միայն, ոչ յաւելուլ եւ ոչ պակասեցուցանել յաստուածաշունչ բանիցն: Իսկ եթէ ի վերս գուրով սորայս մակացութիւն եւ պակաս

⁴¹ Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, Ե-ԺԲ դդ., էջ 148-149: Նաև՝ Գարեգին Ա կաթողիկոս, Յիշատակարանք ձեռագրաց, էջ 309-320:

⁴² Ն. Ակիմեան, «Կիրակոս վ. Գիտնական», էջ 510: Նաև Հ. Աճառյան, Հայոց անձնանունների բառարան, հ. 2, Երևան, 1944, էջ 622: Հմմտ. Գ. Մուրադեան, Գրիգոր Բ Վկայասեր (ՄՀ, ԺԷ. հատոր, ԺԱ. դար), Երևան, 2016, էջ 82:

ինչ եւ կամ այլատարազ եղեւ, աղաչեմ չլինել մեղադիր, զայս գիտելով, թէ ոչ ի ծուլութենէ կամ յանփոյթ առնելոյ եղեւ, այդ յանհուսութենէ հատակոտոր թարգմանելոյն: Բայց ըստ իս ոչինչ պակասեցուցեալ ի ճշմարտութենէ»: Այսինքն՝ իր առջև միայն խրթին թարգմանությունն ունենալով, Կիրակոսը փորձել է այն խմբագրել ու համապատասխանեցնել հայերենի լեզվաոճական կանոններին՝ խնդիր դնելով խուսափել իմաստային փոփոխություններից:

Հիշատակարանում որոշ տեղեկություններ են պահպանվել նաև Թեոփիստեի մասին: Վերջինս Միջագետքի Խոզնագավառ և Մեծկերտ գավառների քաղկեղոնական հայ իշխան Առոնի (Ահարոն) «քարտուղար և պատոյնաւտար»-ն էր: Այս իշխանի հանձնարարությամբ, 1101 թ. Թեոփիստեն հեղինակում է դավանաբանական բնույթի թուղթ՝ ուղղված Սասունի իշխան Չորտվանելին՝ նրան դավանափոխ անելու նպատակով⁴³: Չորտվանելն էլ իր հերթին դիմում է Մշո Առաքելոց վանքի նշանավոր վանահայր Պողոս Տարոնացուն և հանձնարարում պատասխան թուղթ գրել: Ուշագրավ է, որ Թեոփիստեն իր թղթում հայերին մեղադրել է հունարենից թարգմանություններ իրականացնելու մեջ. «Ասէք թէ Հայք ի Հոռոմոց գիրս թարգմանեն եւ ուսանին, եւ այդ ձեզ չէ պատիւ»⁴⁴: Այս մեղադրանքին ի պատասխան Պողոս Տարոնացին նշում է, թե հայերը միայն հունարենից չէ, որ թարգմանություններ են իրականացարել. «Բազում գիրք կան ի Հայք, եւ Հոռոմք ոչ թարգմանեն վասն ծուլութեան եւ հպարտութեան: Մեք յԱսորոց եւ յԵգիպտացոց, ի Հոռոմոց եւ ի Յունաց թարգմանեմք... Այսպէս Հայք յամենայն վատթարաց հաւաքեն զպիտանին, եւ զխտանն մերժեն»⁴⁵:

Այսպես, Գրիգոր Վկայասերը որոշ գրվածքներ թարգմանելու նպատակով դիմում է հույն հայերենագետներին, որոնց մատուցած ծառայության համար առատորեն վարձատրում է, իսկ հայ վարդապետներն այնուհետև վերամշակում են թարգմանված երկերը: Սակայն ո՞րն էր թարգմանական այս մեթոդին դիմելու դրդապատճառը. ա. արդյոք խնդրո առարկա երկերի հունարեն բնագրերը ձեռք բերելու բարդությունը կարող էր շարժառիթ հանդիսանալ, քանի որ հույները կարող էին թույլ շտալ հայերին օգտվել որոշ դավանաբանական բնույթի ձեռագրերից, որոնք հայերին կօգնեին պաշտպանվել քաղկեղոնականության դեմ պայքարում, բ. թե՞ բնագրին հնարավորինս մոտ թարգմանություն ստանալն էր:

Թարգմանական վերոհիշյալ մեթոդը Կիլիկյան Հայաստանում շարունակ-

⁴³ Հ. Մանուչարյան, Պողոս Տարոնացի (Առաքելոց վանքի գրչության դպրոցը), էջ 24-25:

⁴⁴ Մ. Է. Շիրինյան, Քրիստոնեական վարդապետության անտիկ և հելլենիստական տարրերը (հայկական և հունական դասական ու բյուզանդական աղբյուրների վաղդատություններ), Երևան, 2005, էջ 113:

⁴⁵ Նույն տեղում, էջ 113-114:

վում է կիրառվել նաև հետագա դարերում: Օրինակ՝ Ներսես Շնորհալին սրբագրում է Աբրահամ Ղուամատիկոսի՝ հունարենից հայերեն թարգմանած Հովհան Ոսկեբերանին վերագրված ներբողը՝ նվիրված Գրիգոր Լուսավորչին. «Ի թուականիս ՇՂ (1141) թարգմանեցաւ ճառս ի յունականէն ի մերս, ի ձեռն Աբրահամու Ղուամատիկոսի, ի հին եւ եղծած արինակաց, իսկ յարմարեցաւ ըստ բանից գրութեան եւ բառի յիմոյ նուաստութէնէ Ներսէսէ, հրամանաւ տեառն իմոյ ու հարազատի Գրիգորիսի Հայոց կաթողիկոսի, եւ Ստեփաննոսի գրչի»⁴⁶: Ներսես Լամբրոնացին հույն Կոստանդին Հերապոլսեցուն թարգմանել է տալիս Հովհաննու Հայտնության մեկնությունը, որն այնուհետև անձամբ է սրբագրում⁴⁷:

Գրիգոր Վկայասերին իր գործակիցներին՝ Գեորգ Լոռեցու, Կիրակոս Դրագարկեցու և Գեորգ Մեղրիկի հետ միասին, հաջողվում է ոչ միայն հարստացնել հայ եկեղեցական մատենագրությունը, այլև Կիլիկիայում հիմնել գիտակրթական կենտրոններ⁴⁸, որոնք հիմք հանդիսացան գիտական մտքի զարգացման համար: Հետագայում հենց այս ուսումնագիտական կենտրոններում կրթություն են ստանում մի շարք ականառու եկեղեցական գործիչներ՝ ինչպես օրինակ Ստեփանոս Մանուկը, Իգնատիոս Սևեռնցին, Գրիգոր Պահլավունին, Ներսես Շնորհալին, Սարգիս Շնորհալին և այլք⁴⁹: Հետաքրքրական է, որ Ստեփանոս Մանուկին վերաբերող հիշատակարանում Կիրակոս Դրագարկեցին և Գեորգ Մեղրիկը կոչվում են «զգլխաւոր վարդապետքն»՝ հավանաբար ուսուցչապետ իմաստով⁵⁰. «Իսկ կաթողիկոսն առնու ընդ իւր վարդապետս և եպիսկոպոսունս, և այլ եւս ոմանս յիշխանացն և յընտիր տանուտէրացն և գայ յողջոյն իշխանաց իշխանին

⁴⁶ Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, Ե-ԺԲ դդ., էջ 161: Նաև՝ **Ղ. Ալիշան**, Շնորհալի եւ պարագայ իւր, էջ 268: Ներբողի համառոտ տարբերակի վերլուծությունը և բնագիրը տե՛ս **Գ. Մուրադյան**, «Հովհան Ոսկեբերանին վերագրված՝ «Հաշալի է մեզ տաւնս այսաւ եվ պայծառագոյն» սկսվածով Գրիգոր Լուսավորչի ներբողը (Ներսես Շնորհալու խմբագրմանը նախորդած՝ Համառոտ տարբերակ)», *ԲՄ*, 31, 2021, էջ 262-297: Ըստ **Գ. Մուրադյանի**՝ «... Համառոտ կարող է լինել Շնորհալու պատվիրած թարգմանությունը, իսկ ընդարձակը՝ նրա խմբագրած տարբերակը» (նույն տեղում, էջ 265): Նրա կարգված ընդարձակ խմբագրության ֆինական բնագիրը (ինչպես և Շնորհալու պատվերով թարգմանված ևս 4 երկ) տե՛ս Մատենագիրք հայոց, ԻԲ հատոր, ԺԲ դար, Ներսէս Շնորհալի, գիրք Բ, Երևան, 2022, էջ 761-806: Շնորհալու խմբագրած բոլոր հինգ թարգմանությունները տե՛ս անդ, էջ 689-927:

⁴⁷ Մանրամասն տե՛ս **Ա. Բոզոյան**, «Այլագրի թարգմանիչները հայ մատենագրության մեջ», էջ 278-279:

⁴⁸ **Լ. Խաչերեան**, Հայագիր դպրութեան ուսումնագիտական կենտրոնները. դպրոցները, դպրեվանքերը, վարդապետարանները, ճեմարանները, ակադեմիաները և համալսարանները միջնադարեան Հայաստանում և Կիլիկիայում (V-XVI դդ.), հ. 2, Լիպսոն, 1998, էջ 240-282: Նաև տե՛ս **Ա. Ղազարոսյան**, «Կիլիկիայի գրչության կենտրոնների սկզբնավորումը. Սև լեռան և Դրագարկի գրչության կենտրոնը», էջմիածին, 2008, օգոստոս, էջ 68-70:

⁴⁹ **Է. Մ. Շիրինյան**, «Դպրությունը Կիլիկյան Հայաստանի Սև լեռան հայկական վանքերում», էջ 353:

⁵⁰ **Լ. Խաչերեան**, Հայագիր դպրութեան ուսումնագիտական կենտրոնները, հ. 2, էջ 364-365:

Վասիլ, ունելով ընդ իւր զգլխաւոր վարդապետսն զՄեղրիկ Սեւանեցին, որ զԴրագարկի սահմանն է կարգաւորեալ, և զԿիրակոս, շատ տօնս և յիշատակս սրբոց ի մարտի[ր]ողոքս ճաշագրոցն է յաւելեալ»⁵¹:

Այսպիսով, Գրիգոր Վկայասերը 1075/1076 թթ. Կոստանդնուպոլսում մեկնարկում է արգասավոր թարգմանական գործունեութուն, որի նպատակն էր Բագրատունյաց թագավորության անկումից հետո ստեղծված նոր աշխարհաքաղաքական պայմաններում փորձել պաշտպանել Հայոց եկեղեցին բյուզանդական ոսնձգություններից՝ հարստացնելով եկեղեցական մատենագրությունն ու Կիլիկիայում հիմնելով ուսումնագիտական կենտրոններ: Կաթողիկոսը որոշ երկեր թարգմանելու նպատակով դիմում է օտարազգի հայերենագետներին, որոնք առատ վարձատրության դիմաց իրականացնում են այդ աշխատանքը. նախ օտարազգի թարգմանիչը բնագիրը բառացի վերածում էր հայերենի, այնուհետև տեքստը «վերստին արծարծում» էր Վկայասերի աշակերտներից կամ գործակիցներից մեկը: Կարծում ենք, հայ մատենագրության մեջ հանդիպող թարգմանական այս եղանակը կարիք ունի համապարփակ ուսումնասիրության, որը թույլ կտա ավելի լավ պատկերացում կազմել այս եղանակի կիրառման շարժառիթների մասին:

DAVIT GEVORGYAN

THE TRANSLATIONAL MOVEMENT INITIATED

BY GRIGOR II VKAYASER

Keywords: Grigor II Vkasaser, Kirakos Drazarkets'i, Byzantine empire, Cilicia, Constantinople, ecclesiastical relations, monasteries of the Black mountain, translational activity, educational centers.

In 1075/1076 Grigor Vkasaser (Martyrophil) started a prolific translational activity, trying to protect the Armenian Church from Byzantine encroachments, when a new geopolitical situation was created after the fall of the Bagratuni kingdom of Armenia. He enriched Armenian ecclesiastical literature, and with the help of his associates, established educational centers in Cilicia. For translating some writings, Grigor Vkasaser involved foreign translators generously paying them for their work. They translated the original Greek text verbatim into Armenian, and then the text was revised by an Armenian erudite. This method of translation requires a thorough study in order to gain a better understanding of the reasons for its use.

⁵¹ Գարեգին Ա Կաթողիկոս, Յիշատակարանք ձեռագրաց, էջ 305: Հմմտ. Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, Ե-ժԲ դդ., էջ 171:

ДАВИД ГЕВОРГЯН

ПЕРЕВОДЧЕСКОЕ ДВИЖЕНИЕ, НАЧАТОЕ
ГРИГОРОМ II ВКАЯСЕРОМ

Ключевые слова: Григор II Вкаясер, Киракос Дразаркеци, Византийская империя, Киликия, Константинополь, церковные взаимоотношения, монастыри Черной горы, переводческая деятельность, образовательные центры.

В 1075/1076 г. Григор Вкаясер (Мартирофил) начал плодотворную переводческую деятельность, пытаясь защитить Армянскую церковь от византийских посягательств, когда после падения Армянского царства Багратидов создалась новая геополитическая ситуация. Он обогатил армянскую церковную книжность и с помощью своих единомышленников основал образовательные центры в Киликии. Для перевода некоторых произведений Григор Вкаясер обращался к иностранным переводчикам, щедро оплачивая их труд. Они дословно переводили оригинальный греческий текст на армянский, после чего текст редактировали армянские вардапеты. Этот метод перевода требует тщательного изучения, дабы лучше понять причины его использования.

**ԱՍԱՐ ՍԵՔԱՍՏԱՑՈՒ «ԳԻՐՔ ԲԺՇԿԱԿԱՆ ԱՐՀԵՍՏԻ»
ԲԺՇԿԱՐԱՆԻ ԳՐԱՎՈՐ ԱՂԲՅՈՒՐՆԵՐԸ**

Բանալի բառեր՝ Ասար Սեքաստացի, Մխիթար Հերացի, «Գագիկ-Հեթումյան» բժշկարան, Ահարոն բժշկապետ, Ստեփանոս բժիշկ, Ամիրդովլաթ Ամասիացի, «Օգուտ բժշկութեան», սկզբնաղբյուր, զուգահիշ համեմատություն, քաղումներ:

Ժէ դարի սեքաստացայ բժիշկ Ասարի բազմաժանր մատենագրական ժառանգության մեջ առանձնակի արժեք ունի «Գիրք բժշկական արհեստի» երկը, որի գիտահամեմատական՝ քննական բնագիրը բժշկագիտական վերլուծությամբ հրատարակվել է մեր կողմից¹:

Խնդրո առարկա գիրքը հայ միջնադարյան բժշկական մատենագրության մեջ, փաստորեն, մեզ հայտնի երրորդ հեղինակային բժշկարանն է՝ հայ բժշկապետներ Մխիթար Հերացու (ԺԲ դար) և Ամիրդովլաթ Ամասիացու (ԺԵ դար) բժշկարաններից հետո: Այդքանով իսկ առաջնային է դառնում աշխատության գրավոր աղբյուրների բացահայտումն ու գիտական շրջանառության մեջ դնելը: Ոչ միայն այդ. աղբյուրների (առավել ևս միջնադարյան մատենագրության) վերլուծությունը հաճախ հուշում է դեռևս անհայտ և նոր սկզբնաղբյուրների գոյությունը, ինչը հնարավորություն է ընձեռում ավելի ստույգ ու որոշակի բնութագրելու միջնադարյան հայ բժշկական մատենագիր ժառանգության ամբողջական ուրվագիծը:

Արդ՝ բնագրերի զուգահերությունը կանգրադառնանք այն գրավոր աղբյուրներին, որոնք մեր հեղինակին ուղեցույց են դարձել բժշկարանը գրելիս: Այն իրողությունը, որ խնդրո առարկա բժշկարանը չի ամփոփում բժշկության մի առանձին տարբերակված բնագավառ, հուշում է, որ հեղինակը ձեռքի տակ պետք է ունենար բժշկության տարբեր ոլորտների առնչվող երկեր: Իրոք՝ Ասարի բժշկարանը հիմնականում կառուցված է քաղումներից, և ուշագրավն այն է, որ դրանց մեջ չկա ժամանակագրական, ոճային, տեքստային և այլ միակերպու-

* Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարան, բժշկ.գ.թ., հոդվածը ներկայացնելու օրը՝ սեպտեմբերի 27, 2022, գրախոսելու օրը՝ նոյեմբերի 15, 2022:

¹ Ասար Սեքաստացի, Գիրք բժշկական արհեստի, աշխ. Դ. Մ. Կարապետյանի, Երևան, 1993:

թյուն. որոշ քաղումներ պահպանված են անփոփոխ, անաղարտ, ինչպես դրանց աղբյուրում, մեկ այլ դեպքում տեսնում ենք նվազ փոփոխություն ենթարկված և վերջապես՝ բոլորովին փոփոխված հատակտորներ: Ի դեպ՝ Ասարն այդ քաղումները վարպետություններ հյուսել է իր տեքստին, դրանով իսկ ավելի լիարժեք դարձնելով արժարժվող բժշկական հարցադրումները:

Հիմք ընդունելով աղբյուրների քննության ժամանակագրական մոտեցումը, նշենք մեր հնագույն հայերեն «Գագիկ-Հեթումյան» բժշկարանից² ծավալուն փոխառությունները: Այն իրողությունը, որ Ասարի բժշկարանում առկա են մեր հնագույն հայերեն բժշկարանից բառացի քաղումներ (ոչ միայն կարճ գրությունների, այլև ամբողջ պարբերությունների և ավելի ընդարձակ հատվածների տեսքով), փաստում է, որ Ասարն իր բժշկարանը գրելիս ձեռքի տակ ունեցել է «մայր բժշկարանի» բնագիրը: Ի հավաստումը դրա ներկայացնենք «Գիրք բժշկական արհեստի» գործի և «Գագիկ-Հեթումյան» բժշկարանի «Վասն աչացաւութեան» համանուն գլխից հատվածներ՝ զուգադիր համեմատություններով:

Գիրք բժշկական արհեստի³
«Վասն աչացաւութեան»

Գագիկ-Հեթումյան բժշկարան
«Վասն ամենայն ցեղ
աչացաւութեան»

...Ապա թէ մարդոյ աչն կծա և
ֆորի և երբ վաղվնէն ի ֆնոյն զարթի,
ըստ աչն ջուր գայ՝ նա ի յառաջի
դեղէդ որ գրած է, յաչն դիր ի ժմոյն
որ օգտէ:

...Ապա եթէ մարդոյն աչն կծա և
ֆորէ, և յայգէն երբ ի ֆնոյն զարթնի,
ընդ աչն ջուր գայ, ի յայտ դեղէտ, որ
յառաջտ գրած է, դիր ի յաչն ժմուն
աւգուտ է: (Եղմ. 370, ք. 213ա)

² Վերոնշյալ իրողությանը ժամանակին անդրադարձել է մխիթարյան ֆաշահմուտ բանասեր Ղ. Հովնանյանն, ում առավելապես հետաբերում էր միջնադարյան ուսմկագիր մատենագրությունը և որի ուսումնասիրության համար, ըստ Հովնանյանի, անփոխարինելի աղբյուրներ էին միջնադարյան բժշկարաններն իրենց ուսմկագիր լեզվապաշարով: Վկայակոչելով Մխիթար բժշկապետի խոսքերը՝ թէ ինչո՞ւ նա իր բժշկարանը գրեց «ոսմկօրէն» («Արարի գաա գեղոյկ և արձակ բարբառով, զի դիրահաս լիցի ամենայն ընթերցողաց») և զարգացնելով այս միտքը, Հովնանյանը գրում է. «Միջնադարյան ուսմկագիր բժշկական մատյանները ոչ միայն նոխացրին ոսմկօրէն մատենագրությունը, այլև դյուրահաս դարձրին աշխարհիկ լեզուն ընթերցողների համար» (տե՛ս Ղ. **Յովնանեան**, *Հետազոտութիւնք նախնեաց ոսմկօրէնի վրայ*, մասն առաջին, Վիեննա, 1897, էջ 54-55, 71, 85-86): Այս հայեցմամբ Ղ. Հովնանյանի համար արժեքավոր աղբյուր է հանդիսացել նաև Ասարի բժշկարանը, որը հարուստ նյութ է պարունակում միջնադարյան ուսմկօրէն լեզվի ֆննության և հայ աշխարհիկ լեզվի զարգացման պատմության ուսումնասիրության տեսանկյունից (տե՛ս Ղ. Հովնանեան, նշվ. աշխ., տետր Բ, էջ 461-466):

³ Մեջբերված հատվածները բացակայում են Մաշտոցյան Մատենադարանի «Գիրք բժշկական արհեստի» բժշկարանի մեր ձեռքի տակ եղած ձեռագիր օրինակներում և պահպանվել են միայն Վիեն. 287 ձեռագիր բժշկարանում. օգտվել ենք վերջինիս թվայնացված օրինակից:

Այլ որ մարդոյ կծա և ֆորի և ջուրն երթայ, եգէն ինչ ի ֆնոյ առնէ այս դեղովս շուտ լաւնայ:

(Վիեն. 287, թ. 50ա)

...Այլ դեղ, որ աչաց տաֆուքիւնն հովացնէ: Առ սպիտակ դեղ Բ. դրամ և ֆիթրայ Ա. դրամ, աղա և ի շֆոյ չորացոյ, երբ պիտենայ և մաղէ բարակ և ձուի սպիտակցով շաղուէ և կլօրնի արայ և ի շֆոյ չորացոյ, երբ պիտենայ աղչնկան մօր կաթեամբն և կամ վարդի ջրով տրորէ և դիր ի յաչֆն:

(թ. 50ա-50բ)

...Այլ դեղ աչացալի և իւր անունն տանկերեն ըռամատ ասեն և իւր նշանն այն է, որ աչֆն խառնակի և արիւնով լնվի և հանց թվենայ մարդոյն թէ աչֆն մոխրով և աւագով ի լնի է և գաչֆն բանալ շկարէ և արտատուֆն գնայ:

Բայց դու յառաջն երակ կտրէ գլխիֆալն և կամ գնակտեկ երեակն և գայն լոնման դեղն տուր, որ գրած է յառաջդ վասն աչացալի համար:

Եւ ապա գուգէ գայս դեղս և յաչֆն դիր: Առ այրած պղինձ Գ. դրամ և ոսկոյ դլիմեայ Ա. դրամ և տանիկ կոէգ և աֆիոն և զաֆրան և սատէն հնդի Ա.Ա. դրամ, աղա և մաղէ յապրշմէն և անձրևի ջրով պլօրնի արա, երբ պիտենայ աղբրի ջրով տրորէ ի վրա խոլոզմկի և յաչֆն կաթեցոյ:

(էջ 50բ)

...Այլ նշանֆ, որ գաչֆն հովացնէ: Առ սպիտակ դեղ Բ. դրամ և ֆթիրա Ա. դրամ, գերկոսեանտ աղա մանդր և ապրիշմէ կտաւով մաղէ, և ձուի սպիտկուցով շաղաղէ և ճնունի արա և ի շֆոյ չորացոյ, և երբ պիտենա աղչֆան մաւր կաթամբ կամ վարդի ջրով տրորէ և յաչֆն դիր և աւգնէ:

(թ. 213ա)

...Այլ դեղ աչացալի և իւր անուն տանկերէն ոռամա ասեն: Եւ իւր նշանն այս է, որ աչֆն խառնակի և արոյնով լնվի և յանց թուենայ մարդոյն թէ աչֆն մոխրով և աւագով ի լի է և գաչֆն բանալ շկարէ և արտատուֆն գնա: Ապա այտ ցաւուտ յառաջ երակ կտրէ գլեֆալն և կամ գնակտին երակն և գայն լուծման դեղն տուր, որ յառաջն գրած է աչաց ցաւոյ համար: (թ. 214բ-215ա)

Եւ գայս դեղս արա և յաչֆն դիր. առ այրած պղինձ Գ. դրամ և ոսկոյ ակլիմիա, որ է աղտն Ա. դրամ, տանիկ կոէգ և աբիոն և զաֆրան և սատէն հնտի ամեն մեկէ Ա. դրամ, զամէնտ յիրար խառնէ և մանդր աղա և ապրիշմէ կտաւով մաղէ և անձրևաջրով շաղաղէ և պլաւրնի արա և շֆի չորացոյ և երբ պիտենայ աղբրի ջրով տրորէ և ի վերա խոլոզմկի և յաչֆն կաթեցոյ և աւգնէ:

(թ. 214բ-215ա)

Նմանօրինակ զուգադրումներն էլ ավելի համոզիչ են դարձնում, որ Ասարի հեղինակային բժշկարանում առկա մի շարք քաղումները փոխառված են այլ բժշկական գործերից: Իրոք՝ Ասարի բժշկարանի քաղումներն իրենց ոչ միջնորդավորված բնույթը (որը, մեր համոզմամբ նրա աշխատության կարևոր արժանիքն է) հավաստում է Ասարի գործի և Մխիթար Հերացու ու Ամիրդովլաթ Ամասիացու բժշկական երկերի համանուն գլուխների համեմատությունը, ի մասնավորի՝ Ասարի բժշկարանում առկա են մեր առաջին՝ «Գագիկ-Հեթումյան» բժշկարանից բառացի ներառված հատվածներ, որոնք բացակայում են Մխիթարի և Ամիրդովլաթի բժշկարանների նույնաբովանդակ գլուխներում:

Բերենք «Գագիկ-Հեթումյան» բժշկարանից Ասարի բժշկարան ներառված ներկա հատվածի (որը բացակայում է Ամիրդովլաթի «Օգուտ բժշկութեան» երկի նույնաբովանդակ «Որ քուն չունի և վասվաս որ է տքնութիւն» գլխում) զուգադիր համեմատությունը:

Ասար Սեբաստացի
«Վասն տֆնութեան»

Գագիկ-Հեթումյան բժշկարան
«Վասն թէ հիւանդին տֆնութիւն
դիպի»

...Ապա թէ տֆնութիւն ի յողջնութիւն լինի՝ զայս ջուրս զուգէ և զգլխովն չափէ. առ չոր մանիշակ Ե. դրամ և նոնֆարի ծաղիկ չոր թէ դալար Ժ. դրամ, հագրի հունդ Ե. դրամ, գարոյ կորկոտ Ժ. դրամ, զամէնդ ի պղինձ արկ և ի վերայ ջուր Ժ. լիտր և եփէ, որ մնայ Զ. լինտր և զայտ ջուրտ եղկ զգլխովն չափէ վաղն և երիկունն և պահէ զջուրտ և ամէն օր եղկոյ և հանց արա: Եւ թէ շիւնի յօգտել, ի յայտ ջուրտ խառնէ այծու կաթն և այնց չափ զգլխովն և օգտէ:

(թ. 68ա)

...Ապա թէ տֆնութիւնն ի յողջնութիւնն լինի, զայս ջրես զուգէ և զգլխովն չափէ. առ չոր մանիշակ Ե. դրամ և նինիֆարի ծաղիկ թէ չոր լինի և թէ դալար Ժ. դրամ, իրիցուկ եթե չոր է Ե. դրամ և թէ դալար Ժ. դրամ, հագրի հունդ Ե. դրամ, գարեկորկոտ Ժ. դրամ, զամէնտ ի պղինձ արկ և ի վերայ Ժ. լիտր ջուր և եփէ, որ մնայ Զ. լիտր և զայտ եղկ ջրով զգլխովն չափէ վաղն և յիրիկունն և պահէ զջուրտ և ամենայն ատուր եղգացոյ և հայնց արայ: Եւ թէ շիւնի յաւգտելի, ի յայտ ջուրտ այծու կաթն խառնէ և յայնց չափէ զգլխովն և օգտէ Աստծով:

(թ. 329ա-բ)

Վերոբերյալը Ասարի բժշկարանում հնագույն հայերեն բժշկական աշխատություններից անմիջականորեն մեջբերված միակ օրինակը չէ. բժշկարանի «ՀԶ»՝ «Վասն այն ցաւոյն, որ գերեսօքն լինի մարդն» վերտառութեամբ գլխում⁴, որն Ասարը սկսում է Մխիթար բժշկապետի անվան հիշատակմամբ («Այլ ես Մխիթարս յիշեմ կարճառօտ՝ եթէ ուստից լինի երեսօքն և կամ նուզլան») և ավարտում կրկին նրա անվան հիշատակմամբ («...եւ զայլ ըստածուամն գտանես ի գիրս Մխիթար բժշկին՝ Աստծով»), կա մի ընդարձակ հատված, որի՝ Հերացի բժշկապետի գրչին պատկանելը կասկածելի է թվացել Ղ. Հովնանյանին: Հմուտ բանասերի համոզմամբ այս պատառիկի բառամթերքը ավելի հատուկ է «Գագիկ-Հեթումյան» բժշկարանին և ամենայն հավանականութեամբ Ասարն այն շարադրել է «մայր հեքիմարանից» փոխառութեամբ⁵:

Արդ՝ այդ հատվածը. «Եւ թէ այն, որ ընդ քիթն ի գնալ լինի և նեղու, և ուզես որ կտրես՝ ծխէ ի ներքև քթացն խունկ սանդարօս, գրած քարտէզ, և որչափ կարես՝ մի կտրել զայն որ ի քթացն լինի գնալ, ինչուր ի կուրծքն լինի իջել: Ապա թէ ի փողքն շորանայ՝ երակ կտրէ զկիֆալն: Եւ թէ փորն կապ լինի՝ կակղացոյ մտպուխով: Ապա երբ գերակն կտրես և մտպուխով կակղացնես և չաջի և նուզլան ի կուրծքն իջանէ և հազ գայ, դու շտապէ և այլ պատրաստեցոյ, և սնուցած մանիշակ տուր, որչափ հազն լինի ի գալ, և խոշորութիւն լինի և փողքն և ի կուրծքն, մինչ որ այդից յաջի և խօխ գայ՝ պղղամ»⁶: Ի դեպ՝ այս նույն գլխում կա մի հիշատակություն. «Ասաց Տէր Բարդողիմեոսն ի Հըռոմ քաղաքն՝ եթէ դիժար հիվանդ էր և ջերմնոտ, գինով լոկցուցին և հալիմայ ապուր կերցուցին, պառկեցայ և քրտնեցայ և լավցայ ողորութեամբն Աստուծոյ»⁷, որը Հովնանյանի համոզմամբ Ասարը փոխառել է մեկ այլ հնագույն բժշկական սկզբնաղբյուրից:

Եվ վերջապես, Ասարի բժշկարանի «Վասն զայն ցաւոյն, որ գերեսօքն լինի» գլխում Հերացու անվամբ հիշատակված պատառիկի առկայությունը ավելի համոզիչ է դարձնում հայ բժշկագիտության պատմության տեսության մեջ շրջանառվող այն տեսակետը, որ Հերացին իր «Ջերմանց մխիթարութիւն» գլուխգործոցից բացի, հավանական է, ունեցել է այլ բժշկագիտական ստեղծագործություններ: Իրոք՝ մեր կողմից շրջանառության մեջ դրված Ասարի բժշկարանի վերոնշյալ պատառիկի առկայությունը գալիս է հավաստելու հիշյալ տեսակետի հավանականությունը⁸: Տարակուսելի է, որ Հերացին՝ գիտության այդ տաղան-

⁴ Այն առկա է միայն Վիեն. 287 ձեռագրում՝ ք. 66ա-67բ:

⁵ Տե՛ս Ղ. Հովնանյան, նշվ. աշխ., էջ 464-465:

⁶ Վիեն. 287, ք. 66բ:

⁷ Տե՛ս նույն տեղում:

⁸ Այդ մասին հանգամանորեն տե՛ս Գ. Կարապետյան, «Նոր պատառիկ Մխիթար Հեռացու անհայտ աշխատությունից», *Журнал экспериментальной и клинической медицины*,

դավոր ներկայացուցիչը, բժշկական լայն գիտելիքներով ու գիտական վերլուծություններ օժտված գիտնականը, սահմանափակվեր միայն մեկ բժշկարանի շարադրմամբ:

Հատկանշական են Ասարի՝ Հերացու «Ջերմանց մխիթարություն»-ից մեջբերված ուղղակի քաղումները՝ տե՛ս «Գիրք բժշկական արհեստի» գրքի «ԼԶ»՝ «Պատմություն նախագիտութեան վասն ծաղկին ջերմանն» և «ԼԷ»՝ «Վասն ստածման և բժշկութեան այն ջերմանն, որ զկնի ծաղկին լինի» գլուխների զուգադիր համեմատությունը «Ջերմանց մխիթարություն» «ԻԷ»՝ «Վասն ստածման և բժշկութեան, այն ջերմանն, որ զկնի ծաղկին լինի» գլխի հետ⁹:

Գիրք բժշկական արհեստի
«Պատմություն նախագիտութեան
վասն ծաղկին ջերմանն»

Ջերմանց մխիթարություն
«Վասն ստածման և բժշկութեան
այն ջերմանն, որ զկնի ծաղկին
լինի»

Եհաննայ ասէ, թէ պատճառն այն արեանն յաւելածն լինի, որ մանուկն յորովայնի մօրն կերակրի: Եւ այն արինն կանացի սնէ, որ յամենայն մարմնոյ յսակի և սրբի, և ապա կերակրէ զմանուկն ընդ պորտն:

Եւ իւր նշանն այն է՝ որ ջերմանայ խիստ առանց դողալոյ, երեւ օր և երեւ գիշեր ի հար լինի իւր տափութիւն առանց պակասելոյ և մէջն և ողնաշարն ցաւէ:

Ապունէրինն ասէ. թէ իւր պատճառն յառաւել և ի գէշ յարենէ լինի,

Էհաննայ ասէ՝ թէ իւր պատճառն այն արեանն յաւելուածն լինի, որ մանուկն յորովայնի մարն կերակրի, և այն արինն կանացի սնէ, որ ի յամենայն մարմնոյն յիսակի և սրբի, և ապա կերակրէ զմանուկն ընդ պորտն:

Եւ իւր նշանն այն է, որ ջերմանայ խիստ, առանց դողալոյ, երեւ ար և երեւ գիշեր ի հար լինի իւր տափութիւնն առանց պակասելոյ և մէջն և ողնաշարն ցաւի:

Ապունէրինն ասէ՝ թէ իւր պատճառն յառաւել տափ և ի գէն արենէն

АН Арм ССР, Ереван, 1976, № 6, с. 103-109; նաև՝ Ասար Սերաստացի, Գիրք բժշկական արհեստի, էջ 49-58:

⁹ «Գիրք բժշկական արհեստի» գրքի «ԼԶ» և «ԼԷ» գլուխները կան միայն Վիեն. 287 ձեռագիր բժշկարանում, որից և օգտվել ենք, իսկ «Ջերմանց մխիթարություն» երկի ՄՄ 416 ձեռագիր մատյանի «ԻԷ»՝ «Վասն ստածման և բժշկութեան այն ջերմանն, որ զկնի ծաղկին լինի» գլուխը 1832 թ. հրատարակված «Ջերմանց մխիթարություն» գրքում (որի հիմքը Փրգ. 246 ձեռագիրն է) «ԻԸ» գլուխն է՝ «Պատմություն և նախագիտություն վասն ջերմանն, որ զկնի ծաղկին լինի» վերտառությամբ: Մենք օգտվել ենք ՄՄ 416 ձեռագիր բժշկարանից:

որ մարմնոյն յաղթէ, և իւր նշանն այն է, որ երեսացն գոյնն կարմիր լինի և աչացն, և գլուխն ծանրանայ: Երբ այս նշաննիս երևնայ՝ գիտացիր որ ծաղիկ կամի ելանել:

(Վիեն. 287, թ. 30բ)

«Վասն ստածման և բժշկութեան այն ջերմանն, որ զկնի ծաղկին լինի»

Յորժամ յիմանաս որ ծաղիկ կամի ելանել ի մարդն, յառաջ քան զամենայն իսկիզբն երակ առ ի կիֆալն կամ ի բասիլիկէն և արիւն թող ըստ ուժոյն: Ապա եթէ յառաջ ծաղիկն յերևան գայ, երակ չէ պատեն առնուլ, զի շատ ահուկէ: Ապա զկնի ծաղկին երևելոյն՝ գարէջուր տուր, որ յունապով լինի եփած և փերեռկած ոսքամբ: Եւ սիթքընէպին գուգէ ծեծած խիարի հնդով և եղրդակի հնդով, և գայն տուր խմելոյ:

Ապա թէ չկարէ առնուլ, ի գարէջրէն և հով իրաց պատրաստ պահէ, և գայս դեղս տուր որ եփէ և զծաղիկն ի դուրս գարնէ և հանէ: Առ փերեռկած ոսքն տասն դրամ և՛ քիթրայ հինգ դրամ, բաղեղան հունդ երեք դրամ, զիրենիդ ի պտուկ մի արկ և ի վրա ջուր ան լիտր կէս և եփէ, որ յերիցն մէկ մնայ և քամէ, ապա խառնէ յինքն սակաւ մի եղ և տուր, որ խմէ:

Եւ կամ առ բաղեղան ջուր և քան-

լինի, որ մարմնոյն յաղթէ:

Իւր նշանն այս է, որ երեսացն գոյնն կարմիր լինի և աչացն, և գլուխն ծանրանա և պինչսն ցնեքս քորին և կծան և փոնկառոյ գայ և ամենայն մարմինն լիանայ: Ապա երբ այս նշաննիս երևան՝ գիտացիր որ ծաղիկ կամի հանել:

(ՄՄ 416, թ. 68ա, 68բ)

Եւ իւր ստածումն այս է: Որ ի սկզբանն երակ առնուն և արոյն թողուն՝ ըստ ուժոյն: Ապա թէ յառաջ քան զերակ առնուլն ծաղիկն յերևան գա՝ երակ չէ պատեն առնուլ, զի ահուկէ շատ:

Ապա զկնի ծաղկին երևելոյն՝ գարէջուր տուր, զոր յունապով և փերեռկած ոսքնով եփած լինի: Եւ սֆնեպին, զոր ծեծած խիարի հնդով և եղրդական հընդով և սամիթի հընդով լինի եփած, ի բանի պահէ:

Ապա թէ երակ չկարէ առնուլ՝ ի գարէջրէն և ի հով իրաց պատրաստ կենա և գայն զդեղերն տանի ի բան՝ որ ծաղիկն ի դուրս հանեն և եփեն:

Այս նշանաւս՝ առ փերեռկած ոսքն տասն դրամակշիռ և քիթրայ հինգ դրամակշիռ, բաղիանի հունդ, որ է ոգիան երեք դրամակշեռ, գայս զամենս լիտրուկէս ջրով եփէ, մինչև ի յերիցն՝ մէկն մնա, քամէ և սակաւ մի իւլ յինքն խառնէ և տուր, ակտակար է:

Կամ առ բաղիանի ջուր և շն-

րավիզի ջուր և շնխաղողի ջուր՝ գամենդ յիբար խառնէ և արկ ի ներս շաֆար և տուր որ խմէ:

(Վիեն. 287, ք. 30բ-31ա)

Բայց քան զամենայն ինչ զքն առաջին ջանքն և զստածումն յաչքն արայ, որ չելանէ ծաղիկ և դիր յաչքն զայս դեղս: Առ աղտոր և վարդի ջրով և քաղցրով դրջէ և սակաւ մի մուգ նոսան ջուր խառնէ և դեղդրով յաչքն դիր:

(Վիեն. 287, ք. 31ա)

Այլ գիտացիր, որ ի յայս հիւանդութեանս ի սկիզբն մարդոյն խաֆաղան դիպի և սիրտն խառնի և ի հիւանդն տապի և շարժկոթի: Երբ զայս տեսանես ճար արայ, որ ըզծաղիկն շոյտ ի դուրս քաշես և հանես այսպէս. Առ ափ մի ոսքն լուացած և թուզ մի կտրտած, և եփէ ջրով և քամէ, և առ լուփ աղցած և մաղած Գ. դրամ և ի ներս խառնէ և տուր, որ խմէ: Եւ ի հիւանդութեան սկիզբն զքնութիւնն կակղացոյ թառանգպիւնով և դամոնով և ունապով:

Եւ հետ է. աւուրն պատրաստեցոյ որ չլուծանէ զքնութիւնն, զի այս հիւանդութիւնս ի ճարն ինքնին լուծէ զքնութիւնն, զի այն մնացորդն, որ ի ծաղկէն ի ներս մնայ և չելանէ ի դուրս, յետոյ լուծանէ զքնութիւնն:

խաղողի ջուր և շաֆար և սակաւ մի կարասի ջուր, զայս գամենս յիբար խառնէ և տուր ակտակար է:

(ՄՄ 416, ք. 68բ)

...Ապա երբ այս նշաննիս երևան, գիտացիր որ ծաղիկ կամի հանել: Ապա զքն զառաջին ջանքն և զստածումն յաչքն արայ որ չելանէ ծաղիկ և դիր յաչքն զայս դեղս: Առ աղտոր, վարդի ջրով և քաղցրով թրջէ և սակաւ մի մուգ նոսան ջուր խառնէ, զայս գամենս պարզե և դեղդրով ի յաչքն դիր:

(ՄՄ 416, ք. 66բ-67ա)

Այլ գիտացիր, որ այս հիւանդիս ի սկիզբն հիւանդութեանն խփական դիպի և սիրտն խառնկի և հիւանդն տապի և շաժակլի: Ապա երբ զայս տեսանես՝ ճար արայ, որ ծաղիկն շոյտ ի դուրս քաշես ու հանես այս նշանաւս. առ ափ մի ոսքն լուացած և թուզ մի կտրտած, եփէ ջրով և քամէ, և առ լուփ աղացած և մաղած և երեք դրամ ի ներս խառնէ և տուր որ խմէ, և կերակուր՝ մաշ տուր, և ոսպն և դդում և զքնութիւնն կակղացոյ:

Բայց հիւանդութեանն ի սկիզբն դամոնով և յունապով և թառանկրիւնով, և այլ պատրաստեցոյ որ հետ եւթն աւուրն որ չլուծանես զքնութիւնն և այս հիւանդութիւնս ի վնարն ինքնին լուծանէ զքնութիւնն, զի այն մնացորդն, որ ծաղկէն ի ներս մնաց և չելաւ ի դուրս, յետոյ լուծանէ զքնութիւնն:

Ապա թէ լուծանէ՛ տուր սերկևիլ և տանձ և մուգ նուռն: Ապա թէ լուծումն պնդէ՛ տուր տապաշիրին խուրսն որ զուգած լինի թթրկնի հնդով և օգտէ:

(Վիեն. 287, թ. 31բ)

Եւ վարդն, որ հարսանիթէ ասեն և յաղուանից տունն փութէ ասեն, նոյնպէսն և իւր պատճառն արիւնն լինի, զերթ որ ծաղկին է: Բայց ծաղկին նիւթն և գլուխն հաստ լինի և զօրաւոր և հարսանիթային՝ այլ պարկեշտ և նօյսր և թեթև լինի և իւր ստածումն ամենայն դիմօփ, կամօփն Աստուծոյ:

(Վիեն. 287, թ. 32ա-32բ)

Ապա տուր սերկևիլ և տանձ և մուգ նուռն: Ապա թէ լուծումն պնդի, տուր զտապաշիրի կուրսն զոր թրթկնի հնդով զուգեն:

(ՄՄ 416, թ. 67ա-67բ)

Եւ վարդն՝ զոր հարսանիթէ ասեն, և աղանեաց տունն՝ փութէ, նոյնպէսն իւր պատճառն՝ արոյնն լինի զերդ որ ծաղկին է: Բայց ծաղկին գլուխն և նիւթին հաստ լինի և զաւրաւոր և վարդին այլ պարկեշտ և նաւսր և թեթև լինի և իւր ստածումն յար և ի մաւտ է ի ծաղիկն և ստածումն ամենայն դիմաւփ, ալկատակար է թէ Աստուած կամի:

(ՄՄ 416, թ. 69ա-69բ)

Շարունակելով Ասարի բժշկարանում առկա՝ սկզբնաղբյուրային արժեք ներկայացնող քաղումների վերոբերյալ մեր դիտարկումները, առնչվում ենք երկու դար Կիլիկյան Հայաստանում ստեղծագործած (12-14-րդ դարեր) Ահարոն բժշկապետի տոհմի շառավիղ Ստեփանոսի հեղինակած «Ծաղիկ» կոչվող բժշկարանից ուշագրավ պատառիկների հետ:

Հարկ է այդ արժեքավոր բժշկարանի մասին խոսել քիչ ավելի հանգամանորեն: «Ծաղիկ» բժշկարանը միայն 20-րդ դարասկզբին է հայտնաբերել Սեբաստիայի գավառներից մեկում, սեբաստահայ ուսուցիչ Կ. Գաբրիկյանը, ով երկար տարիներ զբաղվել է Սեբաստիայի և նրա շրջակա գավառների հայերեն ձեռագրերի հայտնաբերման և նկարագրման շնորհակալ գործով: Յավոք, բժշկարանի այդ միակ օրինակը հայ հոգևոր մշակույթի հազարավոր հուշարձանների թվում ոչնչացվել է հայկական եղեռնի տարիներին: Այդքանով իսկ՝ է՛լ ավելի են արժևորվում Ասարի բժշկարանում «Ծաղիկ» բժշկարանից քաղված պատառիկները, դառնալով նրա գոյության բնագրային ապացույցը:

Ըստ Գաբրիկյանի վերոհիշյալ ձեռագրային նկարագրության՝ «Ծաղիկ» բժշկարանը հեղինակել է Ահարոնի որդի Ստեփանոս բժիշկը: Մասնավորապես, այդ և բժշկարանի ստեղծման ստույգ թվականը (1232 թ.) նշվում է հիշատարականում. «Եւ ես Ստեփանոս մեղուցեալ ծառայ Յիսուսի Քրիստոսի Աստուծոյ մերոյ և իմ հարազատ եղբայր ճօշլին բժիշկ գրեցաք զինքս ի թվին Հայոց ՈԶԱ (1232) ի յօգտութիւն շատ բժշկաց և յառողջութիւն բազում հիւանդաց... Եւ

ապայ ես Ստեփանոս մեղուցեալ ծառայ Աստուծոյ եւ նուաստ քահանայի որդի Ահարոնի բժշկապետին եթեսացոյ, որ թարգմանի Ուռնայ, սակաւիկ մի զոր ես էի արարեալ եւ օգտել էր փորձիւ բազմաց, զոր իմ հօրէն էի ուսել եւ ի Մխիթար եւ ի Սիմէօն բժիշկէն խօսք սակաւ եդի յայս գրունքս վասն օգտութեան մարդկան...¹⁰:

Ընդհանրապէս, Կիլիկյան Հայաստանում ժԲ-ժԴ դարերում ստեղծագործած Ահարոն բժշկապետի և նրա տոհմի (Ստեփանոս, Ճոշլին, Սարգիս, Դեղին, Սիմաւոն) բժշկական ժառանգությունը միջնադարյան հայ բժշկագիտութեան մեջ կարևոր նշանակություն ունի, քանզի փաստում է ժԲ-ժԴ դարերի հայ բժշկագիտական մտքի անընդմեջ շարունակականությունը:

Ահարոն բժշկապետի տոհմի մասին առաջին ստույգ վկայությունն ունենք Ամիրզոլլաթ Ամասիացու «Անգիտաց անպէտ» դեղաբառարանի առաջաբանում, որտեղ նա թվարկում է իրենից առաջ ստեղծագործած հայ բժիշկներին, ի թիվս որոնց՝ Ահարոն, Ստեփանոս, Ճոշլին, Սարգիս, Դեղին, Սիմաւոն բժիշկներին. «... եւ ի յայս բանից առին առաջին բժշկապետքն մեր՝ Մեծն Մխիթար բժիշկն, եւ Ահարոն բժիշկն, եւ որդի նորա Ստեփանոս բժիշկն, եւ տոհմն նոցա՝ Ճոշլին բժիշկն, եւ Սարգիս բժիշկն եւ Դեղին բժիշկն, եւ Սիմաւոն բժիշկն, եւ Վահրամ բժիշկն, որ շատ գրեանք շիներ էին վասն դեղերուն զարուսթեանն եւ ազատութեանն»¹¹:

«Ծաղիկ» բժշկարանի հեղինակի՝ Ստեփանոսի, մասին նաև մի այլ հետաքրքիր տեղեկություն է պարունակում Վիենն. 624 ձեռագիր բժշկարանը, ուր Ստեփանոսի անունով մի դեղատոմսի մեջ հիշատակություն կա այն մասին, որ նա ապրել է Կիպրոս կղզում, Տարսոն քաղաքում և շատ ուրիշ քաղաքներում՝ ամենուր օգտագործելով իր բժշկական փորձը. «Այլ դեղ Ստեփանոսի նուաստի զուգած, որ արարի ի վերայ յայս ցաւուս եւ օգտեաց բազմեց Աստուծով: Ի Կիպրոս կղզուոջն եւ ի Տարսուն եւ այլ բազում քաղաքս...»¹²: Եվ ահա Ահարոնի տոհմի բժիշկներից Ստեփանոսի «Ծաղիկ» բժշկարանին առնչվող հաջորդ վկայությունները՝ մեր քննության առարկա Ասար Սեբաստացու բժշկարանի քաղումներում:

Ասարի բժշկարանում առկա քաղումներից առաջինը վերաբերում է «Վասն փոշտանկի, որ է ձուանկն: Եւ գրէ Ըստեփանոս բժիշկն, թէ իմ հայրն Ահարոն բժիշկն ուսոյց զայս ինձ, որ այլ զորաւոր է, քան զառաջինդ»¹³ վերտառութեամբ

¹⁰ Տե՛ս Սիոն, փետրվար, 1953, էջ 46-47, նաև՝ Կ. Գաբրիելան, Հայ բուսաշխարհ, Երուսաղեմ, 1968, էջ ԻԳ-ԻԵ: Ի դեպ այն փաստը, որ «Ծաղիկ» բժշկարանը հայտնաբերվել է Սեբաստիայում, առիթ է տալիս կարծելու, որ այն կարող էր լինել Ասար Սեբաստացու ձեռքի տակ:

¹¹ Ամիրզոլլաթ Ամասիացի, Անգիտաց անպէտ, Վիեննա, 1926, էջ 2:

¹² Հ. Ոսկեան, Յուցակ հայերէն ձեռագրաց ի Վիեննա, Վիեննա, 1963, էջ 105:

¹³ ՄՄ 7749, էջ 55բ-56ա:

աճուկափոշտային ճողվածքների բուժման եղանակներին: Բժշկարանում առկա է բավական բարդ բաղադրություն ունեցող մեկ այլ՝ «Նշանք տէկպարտիկին, որ օգտէ նասուրին եթէ ժ տարու լինի, որ ուտէ զփտած միսն և սրբէ և շատ օգտութիւն անէ ի հին խոցերն Աստուծով...»¹⁴ բուժամիջոց, որն առաջարկվում է երկար տարիներ չապաքինված վերքերի բուժման համար: Դեղապատրաստման բարդ ընթացքը հանգամանորեն նկարագրելուց հետո Ստեփանոս բժիշկը գրում է. «Ահա դեղ, որ փակած է և չէ գրած ի բժշկարանին, բայց գիտուն մարդիքն իրերաց ուսցնեն և մեր հայրն Ահարոն բժիշկն մեզ էր ուսցել և ես Ստեփանոս և իմ հարազատ եղբայրն Ճօշլին բժիշկն գրեցաք զինքս... և որք օգտիք ի սմանէ և ուսանիք զանհայտ դեղս՝ մեզ և մեր ծնողաց մեղաց թողութիւն խնդրեցէ Աստուծով»¹⁵:

Ասարի բժշկարանում հանդիպում ենք մի շարք այլ դեղատոմսերի, որոնք նույնպես, պետք է կարծել, վերցված են Ստեփանոսի «Ծաղիկ» բժշկարանից, քանզի այս քաղումներում առկա է Ստեփանոս բժշկի անվան հիշատակումը. «Հապ լուծման և շատ օգտութիւն առնէ զոր ես փորձեցի Ստեփանոս...», «Այլ նշանք լուծման դեղի, զոր ես փորձեցի Ստեփանոս և օգտեց ամեն բազում ջերմնոտաց»¹⁶ և «Այլ նշանք ըռևանդ շինելոյ»¹⁷: Առանձնակի ուշադրության է արժանի վերջին պատառիկը, ուր Ստեփանոսը տեղեկություններ է տալիս իր մասին. «...եւ աղաչեմ զգիտնականքդ շմեղադրել ինձ մեղուցեալ ծառայի Աստուծոյ Ստեփանոսի վերջնու նվաստ իրիցու հմուտ բժշկական արհեստի, որդի Ահարոն բժշկապետի Ուրհացու, թողցէ տէր զյանցանս իւր»¹⁸:

Փաստորեն Ասար Սեբաստացու «Գիրք բժշկական արհեստի» երկում պահպանվել են կորսված «Ծաղիկ» բժշկարանից կարևոր պատառիկներ:

Վերոբերյալ փաստերը հնարավորություն են ստեղծում Ստեփանոս Եդեսացու «Ծաղիկ» բժշկարանը դիտարկել որպես առանձին միավոր հայ միջնադարյան մատենագիր բժշկական ժառանգության մեջ:

Այսուհանդերձ Ասարն իր բժշկարանը գրելիս հիմնական ուղեցույց է ունեցել Ամիրգովլաթ բժշկապետի «Օգուտ բժշկութեան» երկասիրությունը, որի ակնհայտ ապացույցներն են «Գիրք բժշկական արհեստի» գործի մեջ «Օգուտ բժշկութեան» երկից սակավ փոփոխության ենթարկված բազմաթիվ մեջբերումները:

Բերենք մահճաբուժությանն առնչվող մի քանի ծավալուն գուգադրություն.

14 ՄՄ 413, էջ 116ա-116բ:

15 Նույն տեղում, էջ 167բ:

16 ՄՄ 7749, էջ 51ա-51բ:

17 ՄՄ 413, էջ 155բ:

18 ՄՄ 7749, էջ 51բ:

Ամիրդովլաթ Ամասիացի
Օգոստ բժշկութեան

Գլխացաւութիւն որ ստամոքին
վատուծութենէն և թոլութենէն և ի
տաւութենէն լինի

Նշան որ ըստամոքին վատու-
ծութենէն այն է, որ վաղվնէ անօթի
լինի ցաւի, և յորժամ քիչ ուտէ ցան
խաղի և երբ շատ ուտէ պոխարն ի
գլուխն ելանէ և ցաւի գլուխն:

...էհանան ասէ, թէ որ ստամո-
քին տաւութիւնն ի սաֆրայէ լինի նա
վերաբերութիւն տուր այնել և սրբէ
գստամոքն այս կերպովս. առ քաս-
նու հունդ և քոթի հունդ և շահթա-
նայ և վարդ ժ.ժ. դրամ. զամէնն եփէ
Գ. լիւր ջրով, և քացախ Բ. լիւր,
եփէ, որ կէսն մնայ, և առ Գ. լիւր
շաքար, ի վերայ լից, և տուր ի ժմուն
ժԵ. դրամ և զայս տիմէտն ի վերայ
գլուխն դիր:

Առ վարդն և սանտալ և ալա-
կիայ և հայկաւ և հազագ զամէնն
ձեծէ և շաղվէ մրտի ջրով և վարդի
ջրով և տիմէտ արա և դիր ի վերայ
գլխուն և անօթեց սերկելի ուտէ և Բ.
նոան ջուրն խմէ՝ օգտէ Աստուծով:

...Մասրնուլէն ասէ, թէ ստամո-
քին վատուծութիւնն ի կերակուր
չհալելուն լինի՝ նա տուր զխնձորին
նուարիչն այս կերպովս. առ քաղցր
և թթու խնձոր հասուն և կեղևած և
մէջն հանած՝ Ա. լիւր գինով եփէ և

Ասար Սեբաստացի
Գիրք բժշկական արհեստի

Գլխացաւութիւն որ ի ստամո-
քին վատութենէն լինի

Նշանն այն է, որ վաղվնէ երբ
անօթի լինի՝ ցաւի, և երբ քիչ մի հաց
ուտէ՝ չցաւի, և երբ շատ ուտէ՝ բու-
խարն ի գլուխն ելնէ՝ ցաւի:

էհաննա ասէ, թէ գլխացաւու-
թիւն որ ի ստամոքին տաւութենէն
լինի և կամ ի սաֆրայէ, նա վերա-
բերութիւն տուր այնել և սրբէ
գստամոքն այս կերպես. Առ քաս-
նու հունդ և քոթի և շահթարայ չոր
և վարդ ժ.ժ. դրամ, զամէնդ եփէ Գ.
լիւր ջրով և Բ. լիւր քացախով, մինչև
կէսն մնա. և առ Գ. լիւր շաքար լից
ի վրա և տուր ժմուն ժԳ. դրամ: Եւ
արա զայս տիմէտս և ի վրայ գլխոյն
դիր:

Առ վարդ և սանդալ և աղա-
դիայ և հայ կաւ և հազագ աղայ և
շաղվէ մրտի ջրով և գլխուն վրայ
դիր: Եւ թող ուտէ քաղցր և թրթու
նոտն և զոխով ապուր և սրբնու-
պին տուր և սրբէ գստամոքն ի սաֆ-
րայէ և կակղացոյ զփորն և արա
զինչ որ տաւութեան ըստածումն է:

...Մասրնուլէն ասէ, թէ ստամո-
քին վատուծութիւնն, որ ի կերակուր
չըհալելուն լինի՝ տուր զխնձորին
նուարիչն: որ է այս: Առ քաղցր
խնձոր և թրթու զհասունն և կեղէն
զմէջն հան և առ ա. լիւր և գինով

Ա. լիար մեղր խառնէ և եփէ, որ կապի, և առ պղպեղ և տարա պղպեղ և զարանձուկ և սունպուկ Բ. Բ. դրամ, զամէնն ձեծէ և մաղէ և խառնէ ի մեղրն և եփէ, որ կապի և լից ի վերայ մարմարիոնի սայլին որ տափկի և կտրատէ և տուր ժմուն Գ. դրամ և զստամոնն զօրացնէ և զկերակուրն հալէ և զղեղն ուժովցնէ և զստամոնին զթուլութիւն և զվատութիւն տանի: Եւ այս ի յաղէկ նուարիշներուն է: Եւ նուարիշ յօտն այլ օգտէ այս ցաւուս կամօքն Աստուծոյ, Ամէն:

(ՄՄ 414, ք. 264ք)

Մահճաբուժութեանն առնչվող նմանօրինակ մի զուգադրութիւն ևս՝ Ամիրզմավլաթի «Օգուտ բժշկութեան» երկից, որն Ասարը սակավ փոփոխութիւններով ներառել է իր բժշկարանի «Վասն տքնութեան» գլխում.

«Օգուտ բժշկութեան»

Որ քուն չի լինի և վասվաս, որ է տֆնութիւն

...Մասնունէն ասէ, թէ լուծէ գփորն դամոն ջրով և վարդի շարապով և պաղ ջուր լից ի գլուխն և մանուշկի և դդմի ապուր, և տուր ազոխի և դդմի ձէթ օժէ ի գլուխն և տուր ազոխի և դդմի ապուր, և տուր հազար, և զինչ որ տաս՝ տուր նշի ձիթով և տուր զմանուշակն սնուցած, և խիարի ձէթն օժէ ի գլուխն, և կաթեցու ի ֆիթն, որ զհնացնէ և քուն բերէ: Եւ թէ ի յայս ձիթերս դդմի կուտ, հազարի հունտ խառնես՝ ուժով լինայ և բնաւ զբաֆուրն ի գործ մի արկաներ, այնոր համար որ չորութիւն յաւելցնէ և զքունն տանի:

Ստացումն որ ի հով լինի:

եփէ, և առ մեղր ա. լիար և խառնէ և եփէ, որ կապի, և առ պղպեղ և տարի պղպեղ և զարանձուկ և սունպուկ Բ.Բ. դրամ, աղա և մաղէ և ի մեղրն լից և եփէ, որ կապի և լից ի վրայ մարմարիոնի սայլի և կտրատէ, և տուր ժմուն Գ. դրամ, զստամոնն զօրացնէ և զկերակուրն հալէ և զստամոնին վատուժութիւնն և զթուլութիւնն տանի և զղեղն ուժովցնէ, խիստ շատ օգտէ: Եւ այլ նուարիշի կուտն օգտէ:

(Վիեն. 287, ք. 3ա-3բ)

«Գիրք բժշկական արհեստի»

Վասն տֆնութեան

...Մասնունուան ասէ, թէ լուծէ գփորն դամոն ջրով և վարդի շարապով և մանուշակի, և օժէ ի գլուխն դդմի ձէթ և տուր ազոխով և դդմով ապուր, և զամենայն որ տաս՝ նշի ձիթով տուր և խիարի կտի ձէթ օժէ ի գլուխն, և ֆիթն կաթեցոյ որ զհնացնէ և քուն բերէ: Եւ բնաւ զբաֆուրն ի գործ մի արկաներ զի չորութիւն կու յաւելցնէ, զքունն կու տանի:

էհանան ասէ, թէ յառաջն ասփրիմներուն շուրն տուր և զանձն լվայ, և թէ խաշխաշի կեղև և պապունան և աֆլըմէլիֆ եփես ջրով և վաղն և իրիկունն ի վերայ գլխուն լնուն որ զղեղն ուժովցնէ, և մանուշկի և նոնաֆարի և դոմի ձէթ և աղջկմօր կաթն յիրար խառնէ և ի ֆիթն կաթեցու և ի գլուխն օժէ, որ ֆուն լինի և գիհանա ըղեղն և ուժովնայ և անօթեց զարէշուր տուր:

Արհիհանիսն ասէ, թէ բնութիւնն կապ լինի՝ լուծէ հոկնայով և տուր մաշ դդումով եփած և հաւկթի դեղնուց թերխորով, և դալար մանար ձկներ և գինի ջրախառն խմէ, օգտէ Աստուծով:

... Եւ թէ ցան խիստ լինի, այս դեղերն չօգտէ՝ դու տուր ա. կուտ աֆիոն, որ ֆուն բերէ և զայն կերակուրֆն ուտէ, որ զանձն գիհացնէ և հանապագ ի բաղնիս մուտ և շուտ ել, և ամենայն թթուէ և ի աղէ պատրաստ կացիր, որ շուտով օգտէ դեղին զօրութիւնն:

(ՄՄ 414, թ. 270ա)

Հաջորդիվ ներկայացնում ենք աղբյուրագիտական առումով կարևոր մի զուգահեռություն՝ Ամիրդովլաթի «Օգուտ բժշկութեան» և Ասար Սեբաստացու «Գիրք բժշկական արհեստն» երկերի «Մեղանխողիս» հիվանդությունը վերաբերող համանուն գլուխներից:

Ամիրդովլաթ Ամասիացի
Նշան մանախուլիային, որ ի սավ-
տայէ դիպի մարդուն
Եւ Ընօֆուն ասէ, թէ ասացեալ
է, թէ ի պաղղամէ լինի և ի յարենէ, և

էհաննայ ասէ, թէ երբ ի հովութենէ լինի, յառաջն ասփրիմներուն զշուրն առ և զանձն լվայ, որ թէ խաշխաշի կեղև և պապունան և աֆլըմէլիֆ եփես ջրով և վաղն և երիկունն ի գլուխն լնես, զղեղն ուժովցնէ: Եւ զվերոյ ասած ձիթերն օժ գլուխն: Եւ թէ բնութիւնն կապ լինի՝ լուծէ և տուր մաշ դդումով եփած, և հաւկթի դեղնուց թէխորով, և դալար և մանար ձուկն և գինի ջրախառն և հանապագ ի բաղնիս մտոյ, ապա շոյտ ելնէ, և կերակուր տուր զգիհացնող իրվին և յամենայն աղի և թթու իրվտաց պատրաստ կալ և օգտէ:

Եւ թէ ցան խիստ լինի և այս դեղս չօգտեն, դու տուր ա. կուտ աֆիոն, որ ուտէ և հանապագ աֆիոն հոտայ, որ ֆուն բերէ: Եւ զգիհացնող ձիթերն ի գլուխն և ֆթերն աւծեն:

(Վիեն. 287, թ. 68ա-բ)

Ասար Սեբաստացի
Վասն մանխուլիային, որ ի սավ-
տայէ դիպի մարդոյն
Եւ Ռուբաս բժշկապետն ասա-
ցել է, թէ պաղղամէ լինի և յարենէ, և

իրաւ է ասացեալ զիր նշանն այս է, որ ի մարդն երբ զկերակորն ուտէ հալել չկարէ, և թէ շատ ուտէ և թէ սակաւ կշտերն ուռչին և քամի անկանի և հետ ի հետ զմարդոյն իմացն տանի: Եւ այնց լինի, որ շհաւատայ, թէ իւր բժշկութիւն լինի և զինք կախարդած գիտենայ կամ դեղած և ոչ բժշկի հաւատայ և ոչ դեղի. և այն գիտենայ, թէ կամ վաղն մեռնի և կամ իրիկունն, և նեղի և տապի և իր զգեոտուկն գայ. ժամ մի թթու լինի և ժամ մի հոտած ձկնահամ, և ժամ մի հանց գիտենայ, թէ արիւնահամ ընդ բերանն ի դուրսէ ի գալ, և ժամ մի այրկան գորութիւն բառնայ իւրմէն: Եւ երբ այս ցաւս դիպի մարդոյն, թէ այրկան և թէ կնոջ պատրաստ լինալ պիտի, որ չի խեղդէ զինքն, և այնի խեղդէ, թէ թողի յիմ կենացս զերծանիմ:

Եւ բժշկապետերն զայս ցաւուս տերն ստամոքսախանկար կոչեն. և երբ այս ցաւս ի լոյս ելնէ մարդոյն քունն վատ գայ և ոստ ընդ ոստ գայ քունն, և երբ լինի զքունն իւր՝ հանց թուենայ, թէ ի մութն տեղ եմ, և այլ թվի, թէ ի բարձր տեղոյ անկել և կամ ի ծովու մէջն կայ և կամ թէ ի նեղ տեղի կայ:

Եւ ասցել է Լնոֆօսն, թէ կայր մարդ մի, որ ինքն ի տանէն ի դուրս չկարէին հանել, և երբ ասէին թէ ել ի տանէտ նա ասէր, թէ ի՞նչ ցեղ ելնեմ, երբ երկինքն վրաս է փլել և զիս ի ներքն է արգիլեր: Եւ այլ ասէ թէ

իրաւ է, զի իւր նշանն այն է, որ երբ մարդն զկերակորն ուտէ, չկարէ հալել, և թէ շատ ուտէ և թէ սակաւ՝ կշտերն ուռչին և քամի անկանի, և հետ ի հետ զմարդոյն յիմացն տանի: Եւ անց լինի, որ չի հաւատայ իւրն բժշկութիւն լինի և զինքն կախարդած գիտենայ կամ դեղած և ոչ բժշկի հաւատայ և ոչ դեղի և այնց գիտենայ թէ կամ վաղն մեռանի կամ երիկունն, և նեղու և տապի: Եւ նեղ իւր զգեոտուկն որ գայ՝ ժամ թթու լինի և ժամ հոտած և ձկնահամ: Եւ ժամ մի հանց գիտենայ, թէ արիւնահամ ընդ բերանն ի դուրսէ ի գալ և ժամ մի այրկան գորութիւնն բառնի յիւրմէն: Եւ յերբ այս ցաւս դիպի մարդոյ թէ այրկան և թէ կնոջ, պատրաստ պիտի ունել, որ զինքն խեղդէ ոչ, վասն զի այնի խեղդի, թէ թողի յիմ կենացս զերծանիմ:

Եւ բժշկապետերն զայս ցաւոյս տերն ստամոքս ասանկար կոչեն: Եւ երբ այս ցաւս ի լոյս ելանէ, մարդոյն քունն վատ գայ և ոստ ընդ ոստ գայ ի քունն և երբ լինի զքունն իր հանց թվենայ թէ մութն տեղ եմ և այլ թվի թէ բարձր տեղաց ի վայր է անկանել, և կամ ի ծովու մէջ կայ և կամ ի նեղ տեղ կայ:

Եւ ասացել է Ռուբաս, թէ մարդ մի կայր, որ զինքն տանեն ի դուրս չկարէին հանել, և երբ ասէին թէ ել ի տանէտ, նա ասէր թէ ինչ ցեղ ելնեմ, երբ երկինքն ի վրաս է փլել, և զիս ի ներքն է ի յարգելել: Եւ այլ ասէ, թէ

այս ցավտ ի պալղամէ լինի, և զարմանան: Բայց չէ զարմանմ, զի առաջին ժամանակին մարդ մի եղեր է այս ցաւուս տէր և ասէին բժշկապետերն, թէ նշանմ տուր այս ցաւուս հարցին, թէ է՞ր չէր խօսել, նայ ասաց, թէ ի՞նչ ցեղ խօսէի, երբ լեզուս ապիկի էր, թէ խօսէի կտարէր, և մարդ մի կայր ի յիմ ժամանակին և կարծէր թէ անգլուխ եմ: Ապա բժշկապետերն նարտար էին, արնինէ սաղաւարտ շինեցին և ի գլուխն դրին և երբ դրին ի գլուխն, որ ծանրացաւ, ապա զիտաց, թէ գլուխ ունիմ: Եւ այդ ամէնտ ի պալղամէ լինի:

(ՄՄ 414, ք. 269ա)

այտ ցավդ ի պալղամէ լինի և զարմանան: Բայց չէ զարմանմ, զի յառաջին ժամանակին մարդ մի եղել այս ցավոյդ տէր, ասէին բժշկապետերն, թէ նշանմ տուր այս ցավոյդ, նա խօսէր ոչ: Երբ ողջայցուցին, թէ չէր խօսել, նա ասաց, թէ ի՞նչ ցեղ խօսէի, երբ լեզուս ապիկի էր, թէ խօսէի կտարէր: Եւ մարդ մի այլ կայր յիմ ժամանակն և կարծէր թէ անգլուխ իմ, բայց բժշկապետերն նարտար էին՝ արնրնէ սաղաւարդ զուգեցին և ի գլուխն եղին, և երբ ի գլուխն ծանրացաւ, ապա զիտաց թէ գլուխ ունիմ: Եւ այդ ամէնըտ ի պալղամէ լինի:

(Վիեն. 287, ք. 79բ-80ա)

Նշյալ զուգադրությունը կարևորվում է նրանով, որ այս քաղումները հավակնում են դառնալ դեռևս անհայտ հայերեն հնագույն ամբողջական բժշկական ձեռագրերի գոյություն իրեղեն ապացույցներ՝ հետևյալ պատճառաբանությամբ: Վերոբերյալ հատվածները ուշագրավ են, մասնավորապես, պատկառելի հնություն կնիք կրող այնպիսի վայելուչ լեզվական պաշարով, որը հարիր չէ ո՛չ Ամիրդովլաթի, ո՛չ էլ Ասարի բժշկարանների «ռամկորէն» լեզվին բնորոշ լեզվապաշարին: Ավելին՝ թե՛ Ամիրդովլաթ Ամասիացին և թե՛ Ասար Սեբաստացին, իրենց սովորության հակառակ, ժամանակի «ռամկորէն» լեզվին բնորոշ կամայական լեզվա-ոճական փոփոխությունների չեն ենթարկել այդ բժշկական միավորները:

Ինչպես տվյալ հատվածի բառամթերքի լեզվա-ոճական քննությամբ հավաստել է Ղ. Հովնանյանը¹⁹, վերոնշյալը բնորոշ է հայերեն հնագույն ձեռագիր բժշկարանների լեզվական բառամթերքին: Ասել կուզի՝ հավանական է, որ Ասարի՝ Ամիրդովլաթից փոխառած այդ հատվածը հենց Ամիրդովլաթին իր հերթին փոխառել էր մի ավելի վաղ՝ մեզ անհայտ հայերեն ձեռագիր բժշկարանից: Արդյունքում՝ Ասարի փոխառած պատառիկը դառնում է առայժմ անհայտ հայ բժշկական երկի գոյություն ապացույց:

¹⁹ Ղ. Հովնանյան, նշվ. աշխ., մասն Բ., Վիեննա, 1879, էջ 360-361:

Ամփոփելով մեր ասելիքը «Գիրք բժշկական արհեստի» երկի աղբյուրների մասին՝ հավելենք, որ Ասարի բժշկարանի քաղվածային բնույթն ամենևին չի խանգարում այն որպես ինքնուրույն հեղինակային աշխատություն որակելուն, քանզի այլ աղբյուրներից ներմուծված մեջբերումները և քաղումները Սեբաստացին լրացրել է իր բժշկական փորձնական գործընթացում ձեռք բերված գործնական հանձնարարականներով, կիրառական բժշկություն իր սեփական դիտարկումներով և արդյունավետ բուժամիջոցների առաջարկներով, դրանք դարձնելով ավելի կիրառելի ապագա բժիշկների համար. «...կամեցայ զընտիրսն հաւաքել և համառօտն բացայայտել ըստ կարեաց մերում փոքր ի շատէ ի բանից իմաստասիրաց և բժշկական վարդապետացն, և խնամ տանել ցաւագնեալ անձանց առ ի պէտս բժշկութեան»²⁰:

DONARA KARAPETYAN

THE WRITTEN SOURCES OF ASAR
SEBASTATS'IS *BOOK OF MEDICAL ART*

Key words: Asar Sebastats'i, Mkhit'ar Herats'i, *Gagik-Het'umean Medical Book*, chief physician Aharon, physician Step'anos, Amirdovlat' Amasiats'i, primary source, *Benefits of Medicine*.

In the multi-genre legacy of the 17th-century Sebastian Armenian physician Asar Sebastats'i, his work entitled *Book of Medical Art* is of special importance. This article is devoted to the identification of its sources.

The article first considers citations from the oldest Armenian *Gagik-Het'umean Medical Book*. The next source is Mkhit'ar Herats'i's *Consolation of Fevers*. It is noteworthy that in addition to the direct quotations from Mkhit'ar Herats'i's medical book, Asar cites another extensive fragment from an unknown work by Herats'i. However, Asar was mainly guided by the work of Amirdovlat' Amasiats'i *The Benefits of Medicine*.

Other citations are from the lost medical book *Tsaghik* by Step'anos, who worked in Edessa in the 13th century.

²⁰ ՄՄ 7749, ք. 35բ:

ДОНАРА КАРАПЕТЯН

**ПИСЬМЕННЫЕ ИСТОЧНИКИ ЛЕЧЕБНИКА АСАРА СЕБАСТАЦИ
“КНИГА ВРАЧЕБНОГО ИСКУССТВА”**

Ключевые слова: Асар Себастаци, Мхитар Гераци, Гагик-Гетумяновский лечебник, врач Степанос, Амирдовлат Амасиаци, первоисточник, “Полезьа медицины”.

В многожанровом письменном наследии севастийского врача XVII века армянина Асара Себастаци особое место занимает авторский лечебник “Книга врачебного искусства”, выявлению источников которого посвящена данная статья.

В статье рассмотрены цитаты из самого древнего армянского медицинского сборника – “Гагик-Гетумяновского лечебника”. Следующий источник – сочинение ученого врача Мхитара Гераци “Утешение при лихорадках”. Примечательно, что кроме прямых цитат из лечебника Мхитара Гераци в сочинении Асара есть и другие пространные цитаты из Гераци, отсутствующие в “Утешении при лихорадках”. Возможно, они заимствованы из какого-то другого, неизвестного сочинения Гераци. Вместе с тем Асар, работая над своим лечебником, в основном руководствовался сочинением Амирдовлата “Полезьа медицины”.

Следующие наблюдения о цитатах из трудов предшественников относятся к фрагментам из лечебника “Цахик” («Цветок»), составленного эдесским врачом XIII века Степаносом: это отрывки из недошедшего до нас источника.

ANNA OHANJANYAN*

DOI:10.57155/DKXO4045

**JUMPING IN AND OUT OF CONFESSIONS:
THE ARMENIAN CATHOLIC YOVHANNĒS OF MUSH
AND HIS BOOK *KEY OF TRUTH***

Key words: The Key of Truth, Paulician, Tondrakian, Council of Trent, Antitrinitarian, confession, Armenian Catholic, itinerant false priest, Mekhitarist Congregation.

Introduction

The handbook *Key of Truth* (hereafter *KT*) became central to my scholarly interests more than a decade ago when paging through its only codex M6710 preserved at the Institute of Ancient Manuscripts “Matenadaran,” Armenia,¹ I encountered inconsistencies between the manuscript’s actual content and the dominating “Paulician-Tondrakian” hypothesis applied to this manuscript as a lens of analysis for more than a century.

The hypothesis was advanced by the nineteenth-century Orientalist Frederick C. Conybeare, who first studied the manuscript in 1891 in the repository of Mother See of Holy Ējmiatsin, Armenia. He concluded that it was an old Paulician and Tondrakian² manual; therefore, he traced the doctrine of the manuscript back to the tenth century. Analyzing the Antitrinitarian content of the manuscript, Conybeare surmised that Paulician and Thondrakian doctrines were not dualistic but adoptionist,³

* Institute of Ancient Manuscripts “Matenadaran,” Senior Scientific Researcher, Ph.D., annaohanjanyan@gmail.com. Article reception date: 26 October, 2022, review date November 12, 2022.

¹ *A Book Called Key of Truth* [Գիրք որ կոչի Քանալի ճշմարտութեան], M6710. Sometime between 1924 and 1936, the former secretary of the Holy Synod of Ējmiatsin, Nikita Kartashev donated this manuscript to the Matenadaran collection.

² A ninth-tenth century local Armenian sect ostensibly seconding Paulician tenets. On Paulicians and Tondrakians most recent, see **Carl Dixon**, *The Paulicians: Heresy, Persecution and Warfare on the Byzantine Frontier, c.750–880* (The Medieval Mediterranean, vol. 132), Leiden-Boston: Brill, 2022.

³ Adoptionists rejected Christ’s divinity and coequality with the Father, teaching that Jesus was a mere man who became the Son of God through adoption and grace during his baptism in the Jordan river. The doctrine first appeared in the teachings of the bishop of Antioch, Paul of Samosata (d. ca. 275), and was revived in eighth-century Spain. Pre-modern Antitrinitarian

and that early Protestantism emerged from Paulicianism.⁴ Armenian Evangelical historiographers rapidly picked up Conybeare's hypothesis. In an attempt to work out a foundation myth, they hastened to link the emergence of the Armenian Evangelical Church to the sect professing the teaching of the *KT*, hence to Paulicians and Tondrakians.⁵ In 1967 the hypothesis was revived by the scholarly endeavors of Nina Garsoïan, who, with some exceptions, reiterated Conybear's conclusions.⁶ Despite some disagreement among the hypothesis advocates regarding the *KT*'s author, commissioner, and copyist, they all considered it an ancient "Manichaean-Paulician-Tondrakian" manual.⁷ Today, the hypothesis fascinates modern Pentecostal authors to speculate anew on the subject by connecting the doctrine of the *KT* to their respective Church teachings, consequently, to the mentioned medieval heresies.⁸ The "Paulician-Tondrakian" hypothesis has established a chain of ill-grounded assumptions that keeps lengthening. Based on the independent research undertaken in the 2000s, I ventured to eventually extract the *KT* from the orbit of the "Paulician-Tondrakian" hypothesis.⁹ Through contextualization of the evidence, I argued *inter alia* that:

Protestants such as Socinians and Unitarianists reanimated some elements of adoptionist Christology.

- ⁴ **Frederick C. Conybeare**, *The Key of Truth. A Manual of the Paulician Church of Armenia*, Oxford: Clarendon Press, 1898. **Idem**, *Rituale Armenorum* (Oxford: Clarendon Press, 1905), v-vi. See also **Miaban (Galust Tēr-Mkrтч'ian)**, "The Letter of Confession of the Blessed Father Anania Concerning False Opinions Related to Him" [*Երանելոյ հաւր Անանիայի Գիր խոստովանութեան. յաղագս սուտ կարծեացն որ վասն նորայ*], *Ararat* 1, 1892, pp. 1–18.
- ⁵ **Leon Arpee**, "Armenian Paulicianism and the Key of Truth", *The American Journal of Theology* 10, no. 2, 1906, 267–285. **Idem**, *The Armenian Awakening* (Chicago: The University of Chicago Press, 1909). **Arsēn Kēōrkizean**, *Paulician-Tondrakian Movement within the Armenian Apostolic Church from the Seventh to Twelfth Centuries* [*Պաւլիկեան-Թոնդրակեցիներու շարժումը Հայաստանեայց Առաքելական եկեղեցոյ մէջ Է.-րդ դարէն մինչև ժԲ. դարը*], Beirut, 1970.
- ⁶ **Nina Garsoïan**, *The Paulician Heresy. A Study of the Origin and Development of Paulicianism in Armenia and Eastern Provinces of the Byzantine Empire*, Hague-Paris: Mouton, 1967.
- ⁷ Most of the scholars supporting the hypothesis never consulted the actual manuscript. They relied on Conybeare's edition and English translation containing inaccuracies, **Conybeare**, *The Key of Truth*, pp. 1–65, 71–124. In this article all the translations are my own.
- ⁸ See, for example, **William B. Chalfant**, *History of the Monarchian Christians*, Pentecostal Publishing House, 1998.
- ⁹ For the results of the research, see **Anna Ohanjanyan**, *The Book "Key of Truth": Historico-Philological and Theological Study* [*«Բանալի ճշմարտութեան» երկը. Պատմաբանասիրական և կրոնագիտական ուսումնասիրություն*], Yerevan: YSU Publishing house, 2015. For summary in English, see pp. 249–271.

- a. The extant manuscript M6710 is a copy made in 1811, while the original was written in 1782 in Taron county of Bitlis province of the Ottoman Empire (modern-day Mush province, Turkey).¹⁰
- b. The *KT* has no connection to Paulician and Tondrakian doctrines. Although the doctrine it comprises has similarities with those of Paulician or Tondrakian—the denial of the ecclesiastical hierarchy, icons, myrrh, lent, and intercession of saints, it is neither Paulician nor Tondrakian. The *KT* is an eclectic composition that uniquely combines specific ritual formulas of the Miaphysite (non-Chalcedonian) Armenian Apostolic Church, elements of Protestant Antitrinitarian (Socinian, Unitarian, or neo-Arian) Christology,¹¹ elements of Baptist Sacramentology, as well as certain apocryphal narratives, emerged from the eighteenth-century confessional and religious context.¹²
- c. Even though the doctrine of the *KT* had been spread among the population of the villages of Maruk' and Ch'evirme (Ch'aurma) in the Erzurum province of the Ottoman Empire, where the sects of so-called “torets'is” or Tondrakians had reportedly survived, it is of little possibility those were the same tenth-century Tondrakians,¹³ but rather certain local sects labeled with the same name. The name “tondrakian” was commonplace in the pre-modern Armenian parlance, generally denoting the sects rejecting the doctrine, ritual, and hierarchy of the Armenian Apostolic Church, just like the label “Sadducees” denoted either

¹⁰ **Ohanjanyan**, *The Book “Key,”* pp. 56–67.

¹¹ The seventeenth-century Protestant Antitrinitarian trends flourished mainly in Poland, Transylvania, and England. See *Socinianism and Arminianism: Antitrinitarians, Calvinists, and Cultural Exchange in Seventeenth-Century Europe*, ed. **Martin Muslow, Jan Rohls**, Leiden-Boston: Brill, 2005; **Martin Muslow**, “The Trinity as Heresy. Socinian Counter-Histories of Simon Magus, Orpheus, and Cerinthus,” in *Histories of Heresy in Early Modern Europe. For, Against, and Beyond Persecution and Toleration*, ed. **John Christian Laursen**, New-York: Palgrave, 2022, pp. 161–168. For Socinian doctrine, see *The Racovian Catechism, with Notes and Illustrations*, trans. **Thomas Rees**, London, 1818.

¹² **Ohanjanyan**, *The Book “Key,”* pp. 71–104.

¹³ **Eghishē Y. Melik'ean** “Reverend Simōn Davitean's Diary” (hereafter, Simon Davitean) [Պատմության Սիմոն Դավիթեանի օրագրութիւնը], in *Hark'-Khnus*, ed. **Eghishē Y. Melik'ean**, Antelias: Catholicoaste of the Great House of Cilicia Press, 1964, p. 212. Based on the *Diary*, some scholars still consider these people Tondrakians. See **Yaşar Tolga Cora**, “Localizing Missionary Activities: Encounters between Tondrakians, Protestants and Apostolic Armenians in Khnus in the Mid-Nineteenth Century,” in *The Ottoman East in the Nineteenth Century*, ed. **Yaşar T. Cora, Tsovinar Derderian, Ali Sipahi**, London-New York: IB Taurus, 2016, pp. 109–132.

atheism (non-religiosity) or any sect rejecting afterlife. At the same time, various occultists, Christian Kabbalists, and mystics were branded as “Manichaeans.”¹⁴

- d. The author of the *KT* was false priest Yovhannēs, who was impacted by the early modern Ottoman multi-religious context and whose actions were in line with pre-modern mobility and conversion patterns engendering all types of itinerant priests, charlatans, traveling tricksters, and spies.¹⁵

As time passed, new evidence came to light that not only reconfirmed these assumptions but also provided an opportunity to approach the material constructively, given that my previous research aimed at deconstructing the sources the “Paulician-Tondrakian” hypothesis was anchored on.

The current article presents and contextualizes new evidence to correct the record about the author of the *KT* Yovhannēs from Mush and to reveal the author's motives behind the book content explaining its overall anti-clerical, anti-Papist rhetorics. It further discusses several early modern sources infiltrated into the *KT* to show the author's close acquaintance with the Catholic literature written or translated into Armenian and published in Constantinople. Finally, it analyzes two doctrinal passages to prove that the *KT* could hardly be written before the eighteenth century, as well as to display the author's twisted confessional identity reflected in the book where next to strong Antitrinitarian Christology, he accepts the Catholic doctrine of transubstantiation and quotes from the ritual books of the Armenian Apostolic Church.

¹⁴ There is a great deal of uncertainty regarding early modern religious vocabulary. It was difficult for Armenians to define various tenets of Protestant denominations and the teachings of occultists, kabbalists, mystics, and ideas of early modern humanists, freethinkers, deists, and atheists. An excellent example of such ambiguity is the vocabulary utilized in the piece against contemporary Manichaeism, where the author criticizes the “manichaeans” of his time: “[they] suffice to believe that there is only one God, creator of heavens and earth, and [apart from this] they do not accept anything else, neither the resurrection after the doomsday, nor the remission of [sinful] deeds, similar to those of Sadducees, and Persian Sufi Muslims, [and] they are worse than pagans and atheists.” See **Abraham Kretats'i**, *Objections to those Diseased with Manichaean Fallacy* [Առարկութիւնք ընդդէմ ախտացելոց յախտս մանիքական մոլութեան], Calcutta: Stepannosean Tēr Yovsēp's Print, 1796, pp. 32–33.

¹⁵ See **Natalie Zemon Davis**, *Trickster Travels. A Sixteenth-Century Muslim between Worlds*, New York: Farrar, Straus and Giroux/Hill and Wang, 2006. On mobility in Armenian diaspora, see **Sebouh D. Aslanian**, *Early Modernity and Mobility: Port Cities and Printers across the Armenian Diaspora, 1512–1800*, Chapter 3, Yale University Press (forthcoming). I thank the author for making the book accessible to me.

Between Apostolics and Catholics: Premises for Yovhannēs's Conduct

Before discussing the new evidence about the author of the *KT*, it is essential to reconstruct the broader picture of inter-confessional clashes between Armenian Apostolics¹⁶ and Armenian Catholics¹⁷ in pre-modern Ottoman society that affected his conduct.

After the Council of Trent (between 1545 and 1563), when Catholic Church enacted reforms to affront the Reformation, it launched a global campaign to gain over Muslims, Eastern Christians, and peoples of Asia into Catholicism for leveraging the loss of Catholics to Protestantism.¹⁸ The Council decided to standardize the rite of the Catholic Church following its decrees by imposing Tridentine Catechism, Missal, Ritual, and Breviary. For this purpose, in 1622, Pope Gregory XV (1621–1623) founded the *Congregatio de Propaganda Fide*, while his successor Pope Urban VIII (1623–1644) launched the *Urbanian College* to train missionaries in languages and doctrine.¹⁹ Their endeavors resulted in the spread of missionaries to preach and convert worldwide, also Armenians in Europe, Ottoman Empire, and Safavid lands.

In the late 1620s, the Armenian Patriarch of Constantinople Grigor Kesarats'i (d. 1636) heavily advised his former pupil, the then Armenian Catholicos in Ējmiatsin Movsēs Tat'ewats'i (1629–1632), against the Tridentine missionaries to be the “same duophysites” so that the Catholicos who was in amiable terms with newly arrived missionaries knew their true intentions.²⁰ Despite preventive measures, the number of Catholic Armenians gradually grew in Constantinople.

¹⁶ For the followers of the Latin or Roman Catholic Church after the Council of Trent, I use “Catholics.”

¹⁷ For the followers of the Armenian Apostolic Church, I use the modern-day term “Apostolics.”

¹⁸ For the Council of Trent, see **John O'Malley**, *Trent and All That: Renaming Catholicism in the Early Modern Era*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000. **Idem**, *Trent: What Happened at the Council*, Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2013.

¹⁹ **Peter Guilday**, “The Sacred Congregation de Propaganda Fide (1622–1922),” *The Catholic Historical Review* 6, no. 4, 1921, pp. 478–494.

²⁰ **Grigor Kesarats'i**, *A Letter to those in Ējmiatsin* [Թուղթ Գրիգորի Կեսարացոյ առ էջմիածնեցիս], M1771, f. 309v–312v. See also, **Nersēs Akinean**, *Armenian Catholicos Movsēs III Tat'ewats'i and His Time* [Մովսէս Գ. Տաթևացի Նայոց կաթողիկոսն և իր ժամանակը], Vienna: Mekhitarist Publishing House, 1936, pp. 363–371; **Arshak Alpōyachean**, *Patriarch Grigor Kesarats'i and His Time* [Գրիգոր Կեսարացի պատրիարք և իր ժամանակը], Cairo, 1936, pp. 158–166. For the amiable relations between Movsēs Tat'ewats'i and Catholic missionaries, see **Christian Windler**, “Ambiguous Belonging: How Catholic Missionaries in Persia and the Roman Curia Dealt with *Communicatio in Sacris*,” in *A Companion to Early Modern Catholic Global Missions*, ed. **Ronnie Po-Chia Hsia**, Leiden-Boston: Brill, 2018, pp. 205–234.

Depending on the situation on the ground, Jesuit, Capuchin, and Dominican missionaries would switch between accommodative and confronting proselytizing strategies, mostly gravitating towards conquering the Armenian Apostolic Church from within.²¹ Armenian clergymen educated in the *Urbanian College* were inserted into the Armenian Apostolic Church to form a “catholic nucleus,” as Timothy Ware defines it,²² by preaching Tridentine doctrine and ritual norms from pulpits and, after growing in numbers, to smoothly unite Armenian Apostolics with Catholic Church. To implement this project, prominent Catholic Armenians such as Khach’atur Aṙak’elian (1666–1740),²³ Petros T’iflisets’i,²⁴ and Mkhit’ar Sebastats’i (1676–1749) united their efforts for not only preaching clandestinely in Armenian communities and encouraging crypto-Armenian Catholics to participate in the Armenian Church worship and Sacraments (Baptism, Matrimony, Burial),²⁵ but also translating and disseminating Tridentine doctrinal and spiritual literature.

²¹ For interacting and proselytizing strategies, see **Cesare Santus**, “Conflicting Views: Catholic Missionaries in Ottoman cities between Accommodation and Latinization,” in *Catholic Missionaries in Early Modern Asia. Patterns of Localization*, ed. **Nadine Amsler, Andrea Badea, et.al.**, London and New-York: Routledge, 2020, pp. 96–109.

²² **Kallistos (Timothy) Ware**, “Orthodox and Catholics in the Seventeenth Century: Schism or Intercommunion?,” *Orthodox Journal*, March, 2018
<https://journal.orthodoxwestblogs.com/2018/03/01/orthodox-and-catholics-in-the-seventeenth-century-schism-or-intercommunion/> [accessed on 15.08.2022]

²³ A student of Urbanian College in 1682, dispatched to Constantinople in 1694 for missionary work, actively participated in book publishing at the underground print in Constantinople. He left for Venice after 1701 and died there. See **Grigor Zarbhanalean**, *History of the Armenian Literature* [Հայ գրությունների պատմություն], Venice: Mekhitarist Press, 1905, pp. 312–315.

²⁴ A former student of Urbanian College and Dominican missionary to the East. He was the head of Armenian Catholics in Constantinople after 1701, and translated Catholic spiritual books from Latin. See **Step’anos Roshk’a**, *Chronicles or Ecclesiastical Annals* [Ժամանակագրությունք կամ տարեկանք եկեղեցականք], Vienna: Mekhitarist Press, 1964, p. 192.

²⁵ Common worship with Tridentine Catholics is known as *communicatio in sacris* or *communicatio in divinis*. It was common occurrence not only between Catholics and Eastern Christians, but also between Protestants and Catholics in the Ottoman and Safavid realms. For cases among Eastern Christians, see **Timothy Ware**, *Eustratios Argenti: A Study of the Greek Church under Turkish Rule*, Oxford: Clarendon Press, 1964, pp. 17–23, 36–7; **Emmanuel Lanne**, “Quelques questions posées à l’Église orthodoxe concernant la ‘communicatio in sacris’ dans l’eucharistie,” *Irénikon* 72, no. 3–4, 1999, pp. 435–452; **Mardiros Abagian**, “La Questione della ‘communicatio in sacris’ nel secolo XVIII e la formazione del Patriarcato Armeno Cattolico,” *Bazmavēp* 139, no. 1–2, 1981, 129–184; 141, no. 1–4, 1983, 215–234; 146, no. 1–4, 1988, 155–174; 147, no. 1–4, 1989, 244–258; 148, no. 1–2, 1990, 146–162; no. 3–4, 1990, 413–419; 149, no. 1–2, 1990, 461–476; 150, no. 1–4, 1992, 202–216. **Cesare Santus**, *Trasgressioni Necessarie. Communicatio in Sacris, Coesistenza e Conflitti tra le Comunità Cristiane Orientali (Levante e Impero Ottomano,*

Armenian Apostolic Church attempted to counteract the Catholic campaign by delineating the borders of its doctrine and rite. In the meantime, it sought the support of Ottoman authorities against “Frankish” subjects. The terms “orthodox,” “schismatic,” and “heretic” became an inseparable part of public discourse, given that each faction would define itself as “orthodox” against the “schismatic others.” Missionaries and Armenian Catholics would call themselves “orthodox” (*ughghap’ar*), whereas Armenian Apostolics would be labeled “schismatics”, in rare cases, “heretics.” Armenian Apostolics would self-define as “the followers of Lusavorich’s faith” (*lusaworch’adawan*), “the followers of Lusavorich’s religion” (*lusaworch’akron*), “those born from Lusavorich’s (*lusaworch’atsin*), at times “orthodox followers of Lusavorich’s faith” (*ughghap’ar lusaworch’adawan*), “those professing one nature [in Christ]” (*miabnadawan*).²⁶ On the other hand, Apostolics would brand Armenian Catholics as “akhtarma” (Trk. *aktarma*, lit. *converted*), Papists (*papadawan*, *papashst*, *papahawat*), Franks, directing their hatred somewhat against converted Armenians rather than against Catholic missionaries of other ethnicities.

Inter- and cross-confessional polemics transpired on all levels—from the lowest to the highest social clusters, from encounters in day-to-day life to sophisticated polemical treatises. Abundant polemical literature capitalized predominantly on “trueness” and shaped the discourse around such topics as “true faith,” “true practice,” “one, holy, apostolic and catholic (i.e., universal) church,”²⁷ “true

XVII–XVIII secolo), Rome: Bibliothèque des Écoles Françaises de Rome et d’Athènes, 2019, pp. 309–376. For cases among Protestants, see **Felicita Tramontana**, “An Unusual Setting. Interactions between Protestants and Catholics in the Ottoman Empire,” in *Protestant Majorities and Minorities in Early Modern Europe* (ReFo500 Academic Studies, vol. 53), ed. **Simon Barton**, **Michal Choptiany**, **Piotr Wilczek**, Vandenhoeck and Ruprecht, 2019, pp. 189–211; **Christian Windler**, “Katholische Mission und Diasporareligiosität. Christen europäischer Herkunft im Safavidenreich,” in *Religion und Mobilität*, ed. **Henning P. Jürgens**, **Thomas Weller**. Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 2010, pp. 183–212.

²⁶ The neologism *miabnadawan* was coined to replace *miabnak* (Miaphysite) since on the lips of douphysites the latter usually acquired a negative connotation of Monophysitism. See **Simēon Erewants’i**, *The Book of Acquittal* [Գիրք որ կոչի պարտազճար], St. Ējmiatsin: Ējmiatsin Press, 1779, p. 1. For the terms denoting the Armenian Apostolics in the early modern, see **Anna Ohanjanyan**, “Intra-Armenian Polemics and Confession-Building in Ottoman Constantinople: The Case of Gēorg Mxlayim Ōlli (1681/85–1758),” in *Entangled Confessionalizations? Dialogic Perspectives on the Politics of Piety and Community Building in the Ottoman Empire, 15th–18th Centuries*, ed. **Tijana Krstić**, **Derin Terzioğlu**, New-York: Gorgias Press, 2022, p. 492.

²⁷ For the historical development of this formula, see **Jaroslav Pelikan**, *The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine. Reformation of Church and Dogma (1300-1700)*, vol. 4, Chicago and London: University of Chicago Press, 1984, pp. 69–126.

catholicity.” The Latin Church defined itself as “Catholic,” that is, “universal,”²⁸ something utterly unacceptable for Eastern Churches; therefore the latter strove to define the “true” meaning of “catholicity.”²⁹ Among the doctrinal issues the “old good” controversies on the natures of Christ, *Filioque* (lit. and from Son)³⁰ and papal primacy were still at stake, while in establishing “true practice,” each party would prove the exclusivity of their respective tradition on keeping the lent, performing Baptism and Eucharist, carrying out devotions, and in like manner.

At the turn of the seventeenth century, when some graduates of *Urbanian College* overtly antagonized Apostolics as “schismatics” attempting to segregate the Catholic Armenian segment in Constantinople,³¹ and disseminating Tridentine spiritual literature among Armenians, the Apostolic Armenian elite launched a counterattack. Theological debates escalated, and serious accusations went both ways inciting political implications that ended in dramatic events such as the kidnap of the Armenian Patriarch and the execution of notable Catholic Armenians.³² Intra- and inter-communal conflicts were typically handled by the Ottoman administration. The last word was after Ottoman officials of different calibers—from judges (*kadi*), governors (*bey*, *beg*) to grand viziers.³³ In general, judges would offer (*teklif*) to

²⁸ For general topics tackled in polemics between Catholics and Protestants, see **Svorad Zavarský**, “Preface,” in *Themes of Polemical Theology across Early Modern Literary Genres*, ed. **Lucy R. Nicholas, Andrea Riedl, Svorad Zavarský**, Cambridge Scholars Publishing, 2016, pp. xiii–xiv.

²⁹ Polemical literature from the century addressing all these issues is copious. In the Armenian milieu good samples are the treatises of the Armenian Apostolic polemicist Gëorg Mxlayim Ōghli (1681/85–1758) titled *True Meaning of Catholicity* [Ճշմարիտ նշանակութիւն կաթոլիկէութեան], Constantinople: Martiros Sargsean Print, 1750, and *Catholicity of the Followers of Lusaworich’s Faith* [Կաթոլիկիկութիւն լուսաւորչադասանչաց], W1243 and M6458.

³⁰ For the doctrine of *Filioque*, see **Edward A. Siecienski**, *The Filioque: History of a Doctrinal Controversy*, Oxford: Oxford University Press, 2010. For medieval Armenian discourse, see **Sergio La Porta**, “The Filioque Controversy in Armenia,” *Saint Nerses Theological Review* 8, 2004, pp. 86–116.

³¹ Sargis Shahitts’i Gasporean was the one sowing discord. He was the bishop of Bethlehem anointed by Eghiazar Aynt’ap’ets’i (d. 1691) in Jerusalem, 1676. Detained by the Ottoman authorities in 1714, he embraced Islam, then fled to Rome, where he died in 1731. See his biography in **Grigor Galemk’ërean**, *Biographies of Two Armenian Patriarchs and Ten Bishops* [Կենսագրութիւններ երկու հայ պատրիարքներու, և ժամանակին կաթողիկէայք], Vienna: Mekhitarist Press, 1915, pp. 64–99.

³² **Ohanjanyan**, “Intra-Armenian Polemics,” pp. 491–496.

³³ On same administrative ruling in other dominions of the Empire, for instance, see **Pál Fodor**, “The Ottomans and their Christians in Hungary,” in *Frontiers of Faith. Religious Exchange and the Constitution of Religious Identities, 1400–1750*, ed. **Eszter Andor, Isván György Tóth**, Budapest: Central European University, 2001, pp. 137–147.

Christians involved in conflicts to convert to Islam for fear of galleys (*tershane*) or execution. Conversion to Islam in the Empire was a continuous and rapid process by pronouncing *shahada* (Islamic declaration of faith), imposed not only from above but equally encouraged within horizontal relationships.³⁴ Reneging on Islam was considered betrayal, blasphemy resulting in the renegade's execution.³⁵ A second chance was rarely bestowed, and only on condition of circumcision—a life-wrecking stigma for a Christian.

The confessional situation for Ottoman Armenian communities grew even direr in the eighteenth century. It was almost a century since the Armenian Catholic Mekhitarist Congregation was founded in 1701.³⁶ In 1740 the Armenian Catholic Church, with its first Patriarch-Catholicos Abraham-Petros Artsivean (1740–1749)³⁷ in charge, was established, by which Armenian Catholics became an official side of polemics. Besides openly converted Catholic Armenians acting under the aegis of Popes, there were crypto-Catholics and not converted pro-Catholic Armenians lured by the privilege of Western education and trade licenses granted by papal authorities. Add opportunists, impostors, and people suffering from a deficit of certainty, jumping from one confession to another, trying on new identities and occupations, and the picture will be explicit.

When with the Catholicos Simēon Erewants'i's (1763–1780) blessings and Sultan Abdul-Hamid I's (1774–1789) edict Zak'aria Kaghzvants'i (1773–81, 1782–1799) occupied the Patriarchal throne of Constantinople, he started to ameliorate the school of the Patriarchate in Kum Kapı deteriorated during the tenure of his predecessor Grigor Pasmachean (1764–1773). He further opened schools in the Armenian quarters of the city, and commenced a campaign against Catholic

³⁴ **Tijana Krstić**, *Contested Conversions to Islam: Narratives of Religious Change in the Early Modern Ottoman Empire*, Stanford, CA: Stanford University Press, 2011.

³⁵ Good examples of such conversions are found in the early modern neo-martyrologies. See **Hrach'ēa Acharean, Yakob Manandean**, *Armenian New Martyrs (1155–1843)* [Հայոց նոր զկաները (1155–1843)], Vagharshapat, 1903.

³⁶ For Mkhit'ar's biography, see **Father Minas Nurikhan**, *The Life and Times (1660–1750) of the Servant of God Abbot Mechitar, Founder of the Armenian Mekhitarists of Venice (San Lazzaro)*, trans. **Rev. John McQuillan**, Venice, St. Lazzaro Island: Mekhitarist Press, 1915.

³⁷ For the Antonite order and Abraham Artsivean, see **Khach'ik vardapet At'anasean**, *The Life and Deeds of Catholicos Abraham-Petros I Artsivean* [Վարք Աբրահամ-Պետրոս Ա. Արծիւեան կաթողիկոսի], Beirut: Armenian Catholic Press, 1959; **Isahak Srapean**, “The Foundation of the Antonite Order” [Հիմնականքն Անտոնեան միաբանութեան], *Handēs Amsōrēay* [Հանդէս Ամսօրեայ] 16, no. 9, 1902, pp. 287–295; **Gabriella Uluhogian**, “Abraham Petros Ardsivian, Primo Patriarca Armeno Cattolico,” in *Collectanea Armeniaca*, ed. **Rosa Bianca Finanzi, Anna Sirinian**, Biblioteca Ambrosiana: 2016, pp. 185–196.

Armenians deeply infiltrated into communal life due to Pasmachean's lenient policy. Zak'aria adopted a "soft strategy" against them by forbidding their burials (*meṛelat'agh*) by the Armenian Church officials.³⁸ When the Catholic and pro-Catholic Armenians accused the Patriarch before the Sultan of spying for Persian shahs, Zak'aria went as far as to hand the Sultan an appeal letter affirmed by the secret council of notable Armenians in 1778, accusing pro-Catholic Armenians of close relations with Europeans. He particularly pointed out their clandestine visits to Latin churches and secret hosting of Latin officials in their houses to perform Sacraments. Sultan Abdul-Hamid I was harsh on his pro-European Christian subjects: they were forbidden from attending Catholic Churches or participating in Latin rites, and since the Patriarchs had the prerogative to punish those not abiding by the rules, naturally, Zak'aria's appeal was successful. On the demand of the Sultan, Catholic Armenian faction would have to come to terms with the Patriarch by signing an agreement (*hiüccet*) on professing Armenian Apostolic faith, which despite Zak'aria's efforts, never materialized.

Consequently, the Ottoman authorities started persecuting Armenian Catholics in Constantinople, Erzurum (Karin)³⁹ and elsewhere by exiling, jailing, sending to galleys, and expropriating them. Many would embrace Islam to avoid persecution, hoping to later flee to Rome. Sometime after the persecutions started, by the meddling of the Austrian consulate Zak'aria was temporarily deposed. In 1782, he regained the office of the Patriarch. Exercising cautiousness, he sufficed with the excommunication of the Armenian Catholic segment from the Apostolic Church and community, which led to their final estrangement forcing them towards Latin-rite Churches.⁴⁰ As we will see below, it was amid Zak'aria's campaign that the author of the *KT*, a Catholic Armenian Yovhannēs from Mush, abandoned the Christian faith and converted to Islam.

³⁸ Armenian Apostolic clerics performed burials of Latinizing Armenians as Catholics were forbidden to perform burials for Ottoman Christian subjects (*dhimmis*). The refusal of burials or baptisms was a punishing instrument conditionally weaponized by Armenian Patriarchs against the Catholic Armenian segment. The latter would baptize their children in the Greek Church in such cases. See **Komitas Kēōmiwrchean**, "Concerning the Recent Controversy within our Nation against each other because of Catholicism," [Վասն լեւին ժամանակիս ազգիս մերոյ հակառակութեան որ ընդ միմեանս վասն կաթօլիկութեան], *Kat'oghikē Ardzagank'* [Կաթողիկէ Արձագանք] 117, 1913, p. 663.

³⁹ Erzurum was one of the most significant missionary stations and commercial hubs since late seventeenth century. See **Jaques Villotte**, *Voyage d'un missionnaire de la compagnie de Jésus en Turquie, en Perse, en Arménie, en Arabie et en Barbarie*, Paris: Chez Jaques Vincent, 1730, pp. 195–233.

⁴⁰ **Awetis Pērpērean**, *History of Armenians*, Constantinople: Pōghos K'irishch'ean Print, 1871, p. 3.

The Life and Deeds of Yovhannēs from Mush According to Father Mēhērean’s Account

Several sources speak about the author of the *KT*, of which the important ones are:

- e) The colophon of the *KT*,⁴¹
- f) The confessions of sectarians professing the doctrine of the *KT* who, during the Russo-Turkish war in 1828–1829, migrated from the village Ch‘evirme of the Ottoman Empire to Third Arkhveli, a neighboring village in Eastern Armenia administered by Imperial Russia. They took the only codex of the *KT* with them, which was confiscated by the Holy Synod of Ējmiatsin in 1837,⁴²
- g) The travelogue of Mekhitarist father Pōghos Mēhērean (1729–1814) summarized by another Mekhitarist Barsegh Sargisean (1852–1921),⁴³
- h) The correspondence of the Patriarch in Constantinople Zak‘aria Kaghzvants‘i and Armenian Catholicos in Ējmiatsin Ghukas Karnets‘i (1780–1799),⁴⁴
- i) The reports of the American Board’s (A.B.C.F.M.) missionary Josiah Peabody (1807–1873) about the sectarian villagers of Ch‘evirme in the Erzurum province written between 1852–1855,⁴⁵
- j) The diary of the Armenian Evangelical Baptist missionary Simon Davitean, preaching with Josiah Peabody in the Erzurum province.⁴⁶

The new evidence about the author of the *KT* is found in Pōghos Mēhērean’s travelogue. Scholars, including myself, fell short of consulting the original travelogue. Instead, they relied on Barsegh Sargisean’s two-page summary of Mēhērean’s story where Sargisean not only concealed important details but

⁴¹ M6710, f. 58r. I give the manuscript folios according to today’s pagination indicating the original pagination in brackets. On this particular folio, the original page number is missing.

⁴² National Archive of Republic of Armenia, fund 56, list 1, folder 56. Alek’sandr Erits‘yan published some of the confessions. See Alek’sandr Erits‘yan, “Tondrakian Armenians in our Days” [Թոնդրակեցի հայր մեր օրերում], *Pordz* [Փորձ] 10, 1880, pp. 91–132. For all the confessions, see Ohanjanyan, *The Book “Key,”* pp. 223–232.

⁴³ Barsegh Sargisean, *A Study of Menicaean-Paulician Tondrakites’ Sect and the Letter of Grigor Narekats‘i* [Ուսումնասիրութիւն մանիքեա-պաղիկեան թոնդրակեցոց աղանդին եւ Գրիգոր Նարեկացոյ թուղթը], Venice: St. Lazzaro Press, 1893, pp. 101–103.

⁴⁴ Vardan Grigoryan, “New Evidence about the Author of the “Key of Truth” Priest Hovhannes” [Նոր տեղեկություններ «Բանալի նշմարտութեան» երկի հեղինակ Հովհաննես երեցի մասին], *Banber Matenadarani* [Բանբեր Մատենադարանի] 5, 1968, pp. 333–344.

⁴⁵ Josiah Peabody, “Letter from Mr. Peabody,” *The Missionary Herald, Containing the Proceedings of the American Board*, December 1852, pp. 356–360.

⁴⁶ Simon Davitean, *Diary*, pp. 186–213.

unintentionally (or not) misled his readers by connecting Mēhērean's different accounts about the false bishop Yovhannēs of Boṛchimasur,⁴⁷ and the author of the *KT* Yovhannēs from Mush. Even after its publication between 2005–2007 by Gēorg Tēr-Vardanyan in the journal “Bazmavēp” (Polyhistor),⁴⁸ Mēhērean's complete travelogue remained unknown to me. Having it at hand today, I intend to correct the record about the author of the *KT*.

Pōghos Mēhērean was personally acquainted with the author of the *KT* Yovhannēs and played not a minor role in his conduct. Mēhērean wrote that while he was in Karin (Erzurum) between 1773–1780, priest Vardan from Mush, an Armenian Catholic, sent a youth (*patani*) named Yovhannēs⁴⁹ to Karin to see Pōghos Mēhērean.⁵⁰ According to priest Vardan, the youth Yovhannēs, was himself a priest's son and a reciter in St. Karapet Monastery of Mush. He had recently converted to Catholicism (*norog eghew ughghap'ar*) and was willing to visit the Mekhitarist Monastery (*kami gnal i vans dzer*). Mēhērean disapproved of the youth: although his reading skills were excellent, his eyes gave away his silliness. Yovhannēs remained in Karin at the place of masters (*paron*) Ghukas and Nortunkean Mik'aēl, who funded his travels to Constantinople and Venice. Then, he was sent to Constantinople with Mēhērean's letter to the prior at hand. In his letter, Mēhērean informed that he disapproved of Yovhannēs, but the notable Armenian Catholics in Karin forced him to meddle for him. If, after proper interrogation, Mekhitarists in Constantinople found him capable, only then should they send him to Venice. Another letter of the exact nature Mēhērean wrote to the prior in Venice

⁴⁷ Yovhannēs, the prior of the Boṛchimasur monastery in Taron (Mush) province, was a false bishop without a consecration certificate. Committing simony, Yovhannēs ordained more than fourteen Armenian Catholic priests. Upon learning this, Mēhērean started an investigation, eventually banning all the false priests from performing Holy Sacraments in Karin (Erzurum) and elsewhere. Afterwards, Patriarch Zak'aria captured Yovhannēs of Boṛchimasur, who got away by confessing his sins, became fugitive, wandered about near Manazkert, and voluntarily stood before the Armenian Catholicos in Sis Ep'rem I Ajapahean (1771–1784). He repented there, was consecrated a bishop by Catholicos Ep'rem, and assumed back his duties. For Mēhērean's narrative on Yovhannēs of Boṛchimasur, see **Gēorg Tēr-Vardanean**, “The Story of Life of Father Pōghos Mēhērean,” [Պատմություն վարուց հայր Պօղոս Մեհերեանի] *Bazmavēp* [Բազմաբլթւթ] 1–4, 2006, pp. 30–36, 40–46.

⁴⁸ **Tēr-Vardanean**, “The Story of Life,” *Bazmavēp* 1–4, 2005, pp. 412–488; 1–4, 2006, pp. 5–106; 1–4, 2007, pp. 8–148. For Mēhērean's biography, see pages in *Bazmavēp* 1–4, 2005, pp. 412–415.

⁴⁹ There is a marginal inscription in pencil on the respective folio of the travelogue that reads: “Yovhannēs from Mush, the sectarian, the apostate.”

⁵⁰ Father Pōghos Mēhērean was from Mush, too. His name at birth was Melgon, and he called himself “Tarōnats'i,” see **Tēr-Vardanean**, “The Story of Life,” *Bazmavēp* 1–4, 2005, pp. 414–415.

“the most venerable abbot Step‘anos.”⁵¹ When Mekhitarists in Constantinople sent Yovhannēs to Venice, he revealed his “diabolic mind,” so he was driven away back to Constantinople.⁵² Upon his return to the city, Yovhannēs opened a college (*dpratur*)⁵³ (most probably, in Beyoğlu (Bera) district)⁵⁴ where he started to “educate children,” then he got married at the hands of a priest from Arabkir. According to Mēhērean “when the persecutions [of Catholic Armenians] escalated, he [Yovhannēs] was captured and brought before Patriarch Zak‘aria,” meaning that Yovhannēs was persecuted as an Armenian Catholic. Zak‘aria wanted to send him to galleys, but Yovhannēs managed to get away by reciting the Armenian Apostolic “confession of faith.”⁵⁵ Four-five months later, Yovhannēs appeared in Beyoğlu,

⁵¹ Refers to Step‘anos Melgonean (1750–1799), the successor of Mkhit‘ar Sebastats‘i as the chief abbot of Mekhitarist Congregation. During his tenure, a group of Mekhitarist monks separated and left for Trieste, then for Vienna. **Sebouh D. Aslanian**, “The ‘Great Schism ‘of 1773: Venice and the Founding of the Armenian Community in Trieste,” in *Reflections of Armenian Identity in History and Historiography*, ed. **Houry Berberian, Touraj T. Daryae**, UCI Jordan Center for Persian Studies, 2018, pp. 83–131. Again, during his tenure the Secretary of *de Propaganda Fide* Nicolaus Lercari (1743–1757) inquired after the Armenian Catholic ritual books to check their content for deviations from the Tridentine rite. **Ghewond Tayean**, *Main Archive of the Mekhitarists in Venice, St. Lazzaro (1707–1773)* [Մայր դիւան Մխիթարեանց Վենետիկոյ ի սուրբ Լազար (1707–1773)], Venice: Mekhitarist Press, 1930, p. 145.

⁵² The reason behind Yovhannēs’s return is unclear: Mēhērean wrote his travelogue blaming it on Yovhannēs’s sectarian mindset in 1811, when Yovhannēs was dead. **Tēr-Vardanean**, “The Story of Life,” *Bazmapēp* 1–4, 2006, pp. 86.

⁵³ It is uncertain how could someone like Yovhannēs run a college in the heart of the city for years. It might have been thanks to the generosity of notable Armenian Catholic families, such as the Nortunkeans, setting the tone for the developments within Armenian Catholic communities. See **Mik‘aēl Ch‘amch‘ean**, *History of the Armenians* [Հայոց պատմութիւն], vol. 3, Venice: Giovanni Piazzo Print, 1786, pp. 751.

⁵⁴ The European part of Constantinople separated from the old city by the Golden Horn. It was also known as Bera (Pera) district, with the historical part of Galata inhabited by Italians and Genoese since the late Middle Ages. European missionaries to Constantinople and most Catholic Armenians were located in Beyoğlu. See **Elisabetta Borromero**, “Les catholiques à Constantinople: Galata et les églises de rite latin au XVIIe siècle,” *Revue du monde musulman et de la Méditerranée* 107–110, 2005, pp. 227–243
<https://journals.openedition.org/remmm/2811> [accessed on 21.10.2022]

⁵⁵ Probably, he recited the Armenian liturgical version of the Nicene Creed adding the name of Pope Leo I and his Tome to the anathema of heretics recited right after the Creed. This was how the inquisition took place in the church of Holy Mother of God of the Armenian Patriarchate in Kum Kapı. See **Anna Ohanjanyan**, “Creedal Controversies among Armenians in the Seventeenth-Century Ottoman Empire: Eremia Č‘ēlēpi K‘ēōmiwrčean’s Polemical

where Apostolic Armenians captured him. On their way to the Patriarch, Yovhannēs abandoned Christianity, converted to Islam, and took the name Abdullah. After his conversion, Yovhannēs got involved with Apostolic Armenians persecuting Mēhērean and a wealthy Armenian Catholic merchant from Karin Aghayek agha to deceitfully capture and bring them to the feet of Patriarch Zak'aria. Armenian Catholics learned about this plan and informed Mēhērean, who escaped and hid in the house of master (*paron*) T'eop'ile for forty days. Later, Abdullah caught the merchant Aghayek agha, demanded five satchels of money, and took him to *kadi* as his debtor. When the *kadi* ordered to present the promissory note (*murhak*), Abdullah did not have it; instead, he had two witnesses present during the conversation between Abdullah and Aghayek when the latter promised to return the debt. Those were false witnesses sent by Apostolic Armenians. When *kadi* learned about it, he got angry and jailed one of the false witnesses and Abdullah.

In eight days, Patriarch Zak'aria released the false witness, while Abdullah remained in jail for eight months. In jail, when Armenian Apostolics scolded Armenian Catholics, Abdullah stated that “even though I do not belong to any faith,” the only true faith is the Catholic one. After some time, a certain abbot Moses, a convert to Islam, managed to bail Abdullah out of jail. In Mēhērean's opinion, it was after these events that Abdullah became a sectarian. Getting out of jail, he went to visit his wife in Beyoğlu, then he left her, went to Karin, from there to Mush, and told the governor of Mush (*bdeshkh*) that he was a convert wishing to become “an Armenian again” (to restore in Christianity). The governor got furious and wanted to punish him, but instead, he sent him to mullahs to be interrogated. The latter told the governor that the Islam Abdullah professed had nothing to do with the Islam they knew. Abdullah left Mush behind, went to Khnus, and introduced himself to the *kadi* of Khnus, who allowed (!) him to convert to Christianity. Abdullah became Yovhannēs again, went to the village Maruk',⁵⁶ married for the second time. Then he revisited the *kadi* and told him that he wanted to become a priest, but no one was willing to ordain him since he reneged on Christianity. *Kadi* forcibly brought the bishop of Koba (Kop' monastery in Bulanukh (Bulanık) and made him ordain Yovhannēs a priest.⁵⁷

Writing against Suk'ias Prusac'i,” *Journal of Society for Armenian Studies* 27, 2020, pp. 39-40.

⁵⁶ Maruk' or Maruf was a village in Khnus county of Erzurum province and a cross-provincial hub. The road to the neighboring Mush county of Bitlis province (with Bulanık canton, Kop' center), passed through the village Maruk'.

⁵⁷ According to Barsegh Sargisean, the *kadi* should have been a Manichaean-Tondrakian to allow Yovhannēs's conversion to Christianity. **Sargisean**, *A Study*, p. 103. Most probably,

Afterwards, Yovhannēs started to preach his sect in Maruk⁴ and neighboring villages. Shortly after, the Catholicos in Ējmiatsin Ghukas Karnets⁴i became aware of the sect. Yovhannēs was captured, brought to Ējmiatsin and put in jail.

In several months Yovhannēs tore his haircloth into pieces, made a rope, and descended over the gates to escape. On his way, he met shepherds who thought he was a thief. Upon learning he was a fugitive, they caught him and turned him over to the Catholicos's men, who bound him to a donkey to return to Ējmiatsin. Under the pretense of seeing his needs, Yovhannēs escaped, returned to Maruk⁴, and continued to spread his “poison.” When Yovhannēs's patron Muslim governor was exiled from Khnus to Karin, Yovhannēs took his family and followed him. The Armenians in Karin refused to accept him as a priest and forbade him to enter the church. When his patron governor was decapitated in 1801, Muslims caught Yovhannēs and accused him of apostasy. Yovhannēs decided to again turn Muslim along with his sons. According to Mēhērean, his wife did not convert and stayed behind in her father's house in Khnus.⁵⁸

Pōghos Mēhērean imparts this much about the author of the *KT*. Other sources come to prove and complete Mēhērean's story. Reverend Step⁴anos Iwt⁴uchean confirms Yovhannēs's name: “Yovhannēs Shushdak⁵⁹ Vart⁴apetean.”⁶⁰ Iwt⁴uchean was a Protestant Armenian, well-acquainted with the reports of American missionaries to the Ottoman lands. He might have found the name in one of their reports; however, the name “Yovhannēs Shushdak Vart⁴apetean” is not a real name. It has to be “Yovhannēs *shushtak vardapet*,” literally, “widower priest Yovhannēs who took celibacy,” hence, the last name “Vart⁴apetean” should not be considered as such, and all that is left is just the name “Yovhannēs.”⁶¹ The fact that Yovhannēs

though, the *kadi* was simply an Armenian or a Christian convert abundantly bribed by Yovhannēs.

⁵⁸ For the entire piece, see **Tēr-Vardanean**, “The Story of Life,” *Bazmapēp* 1–4, 2006, pp. 85–88.

⁵⁹ *Shushtak vardapet* (շուշտակ վարդապետ) is a widower priest who afterwards took celibacy. See **Hrachya Acharyan**, *A Dictionary of Armenian Dialects* [Հայերէն գաւառական բարբառն], Tiflis, 1913, p. 842.

⁶⁰ **Step⁴anos Iwt⁴iwchean**, “The Origin and Development of Evangelism among Armenians” [Ծագումն եւ ընթացք Աւետարանականութեան ի Հայս], *Biwrahn* [Բիւրակն] 200, 1892, pp. 233–237.

⁶¹ The incomplete colophon mislead scholars to the point where a non-existent person named Yovhannēs Vahagnuni was invented and presented either as the author, copyist, or commissioner of the book. The confusion was due to Conybeare's inaccurate translation of the first two sentences of the colophon. The copyist's words “...ամենապայծառ յոհաննէսին վահագունոյ (...amenapaytsar Yohannēs'in vahagunoy): Քանզի սոքա մեծաւ ջերմեռանդութեամբ խնդրեցին ի մէնջ. իսկ վասն խնդրելոյն նոցին հանախեաց ի սիրտ իմ սերն նշարտութեան. Վասն որոյ ոչ կարացի թագուցանել զնորի սուրբ Հոգոյն. Այլ ըսկապ կար-

opened a college in Constantinople after returning from Mekhitarist Congregation in Venice is hinted at in American missionary Josiah Peabody's reports. In 1852 Peabody informed that in Taron (Mush) county, he and his fellow missionaries met a handful of former Armenian priests who converted to Protestantism. They told him that they were a man's pupils who significantly impacted them years ago.⁶² Yovhannēs's pupils became priests in various villages (in the lands nearing Nicaea lake (modern-day Iznik Gölü)—Gurley, Yenikeni, Ortakeni, Benli, Kurtbelenk),⁶³ but it is uncertain whether Apostolics or Catholics ordained them. Whatever the case, they ended up converting to Protestantism. The same missionary informs that Yovhannēs allegedly visited Europe and learned Protestant teachings, while reverend Simon Davitean states that according to the recollections of Ch'evirme villagers, after he escaped from Ējmiatsin, Yovhannēs traveled to London.⁶⁴ No other source testifies to his visit to London, however, Yovhannēs had been in Venice, perhaps traveled throughout Europe, besides he lived in the European part of Constantinople, so he could not avoid meeting and conversing with various Protestants, especially those from Reformed Churches in Bera.⁶⁵ It is possible that after his first conversion to Islam and release from jail, he traveled to Europe, returned to Ottoman lands, and was ordained a priest. The correspondence between Patriarch Zak'aria and Catholicos in Ējmiatsin Ghukas Karnets'i confirms Yovhannēs's activities after his ordination described in Mēhērean's travelogue. For

զաւ գրել զսուրբ խորհրդարանն եւ զբանալի նշարտութեան վասն սիրոյն խնդրոյսց եւ ընդունողսց (M6710, f. 58v), Conybeare translated as "... of the all glorious John Vahaguni. For they with great fervour were elected by us. But because of their being elected the love of truth abounded in my heart. Wherefore, I could not hide the grace of Holy Spirit. But I began to write out in order the holy Sacramentary and the Key of Truth for love of those who ask and receive" (Conybeare, *The Key*, pp. 124). The first two sentences, however, should be translated as "... of the all glorious eminent Yohannēs. For they with great fervor implored us. And upon their imploring, the love of truth abounded in my heart." My suggestion is to replace the word "vahagunoyñ" with "vehagunoyñ" given copious orthographical mistakes in the manuscript, so that to reconstruct the expression as "to the most glorious eminent Yovhannēs" (ամենապայծառ յոհաննէսին վեհագունոյ (*amenapaytsar Yohannēs'in vehagunoyñ*) which would be a notice about the author of the *KT* Yovhannēs from Mush. See Ohanjanyan, *The Book "Key,"* p. 63.

⁶² Mr. Coen, "Armenians," *The Missionary Herald*, December 1852, pp. 358–359.

⁶³ Josiah Peabody, "Letter," p. 359.

⁶⁴ Simon Davitean, *Diary*, p. 195.

⁶⁵ On Protestants in the Ottoman Empire, see Markus Friedrich, Alexander Schunka, *Orientbegegnungen deutscher Protestanten*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Preis, 2012; Tramontana, "An Unusual Setting." On Reformed Protestants from Geneva in Bera, see Windler, "Katholische Mission und Diasporareligiosität," p. 191. For Antitrinitarians in Ottoman lands, see Isván György Tóth, "Old and New Faith in Hungary, Turkish Hungary, and Transylvania," in *A Companion of Reformation World*, ed. Ronie Po-Chia Hsia, Blackwell Publishing, 2004, pp. 205–220.

the first time, Yovhannēs's name appears in Ghukas Karnets'i's letters on July 13, 1778, where the prior of Karin, Minas informs the Catholicos about the spread of Yovhannēs's sect, meaning that in 1778 Yovhannēs had already settled in Khnus, got married and was ordained a priest. In his letter from May 11, 1791, to Patriarch Zak'aria, Catholicos Ghukas mentions Yovhannēs, who several times "jumped out" (*ostneal er*) of Armenian faith and Christianity in general, then, through the meddling of Khnus governor (*beg*) was ordained and was spreading "his sect—not only Catholicism (*akht'armayut'ean*) but something resembling that of Tondrakians (*zmerdzavors t'ontrakets'vots'*)."⁶⁶ With the assistance of Isogh pasha of Bayazed, Yovhannēs was arrested and brought in chains to Ējmiatsin while the villagers of Khnus underwent catechization to win them back to the Armenian Apostolic faith.⁶⁷ Josiah Peabody reports that at least fifteen households belonged to Yovhannēs's sect. Apparently, Catholicos Ghukas refers to those people in his letter to the prior of the Monastery of St. Karapet in Mush. The prior was the one to catechize the sectarians of Khnus, and therefore the Catholicos wished to know how the process went, meanwhile to inform that despite Yovhannēs had repented, he was reluctant to let him leave. Yovhannēs had been chained for six months in Ējmiatsin. After they unchained him, he was allowed to attend the church on weekends under the surveillance of a guard. One of those days, he became a fugitive. According to Vardan Grigoryan, his escape was before November 1791. In November, the Catholicos sent an inquiry to the monk Yovhannēs of St. Karapet monastery in Mush and his legate (*nuirak*) in Mush Grigor *vardapet* (doctor of theology) about Yovhannēs's whereabouts. In 1791–1792 monk Yovhannēs of St. Karapet wrote to the Catholicos that sectarian Yovhannēs had repented. At the same time, Grigor *vardapet* informed that upon the Catholicos's demand, Yovhannēs could arrive in Ējmiatsin to confess his faith. Ghukas Karnets'i demanded a document proving Yovhannēs's repentance verified by local people and notables, which he received in the spring of 1792. The locals inquired the Catholicos to send a letter of blessing for Yovhannēs, but the pontiff exercised cautiousness. He demanded that Yovhannēs visit Ējmiatsin accompanied by two priests and two notables from Khnus to prove repentance in person, to pronounce confession of faith, and promise not to return to his sect. This visit never happened.⁶⁸ There is no mention of Yovhanes's second conversion to Islam in the correspondence between the Catholicos and Patriarch. Instead, in the letter from October 1793, Catholicos informed the Patriarch that the Muslim governor (*beg*) of Karin had strangled him because of his fraudulent conduct. Josiah Peabody reported Yovhannēs's second conversion. According to his reports, Yovhannēs had moved to Karin. He converted to Islam with his family, and

⁶⁶ Grigoryan, "New Evidence," p. 339.

⁶⁷ Grigoryan, "New Evidence," p. 340.

⁶⁸ Grigoryan, "New Evidence," p. 341.

his Muslim sons still lived in Karin when missionaries visited there in 1855.⁶⁹ The Arkhveli sectarians stated that around 1801, Yovhannēs “turned Turk (*tachkats’ eal*), became full of maggots (*ordnalits’ leal*), and his life was taken (*zrkeal e i kenats’*).”⁷⁰ All the sources testify to Yovhannēs’s death shortly after his second conversion, still the exact date of his death remains uncertain—either 1793 or 1801.

Presented details shine a light on the covert aspects of Yovhannēs’s life that had enormous impact on his identity, motives, and the content of his handbook. He seems to be an epitome of a pre-modern Armenian who fell in and out of love with Catholicism, of whom Yovhannēs’s contemporary Gēorg Mkhlayim⁷¹ wrote:

For being lured by their [i.e., Catholics] words, for realizing that there is no foundation and truth in Papists’ religion, some people become English (*inkliz*) [i.e., Protestant], others turn into Sadducees [i.e., atheists], and when the tribulation and persecutions [of Muslims] befall, at an instance they apostate from their faith.⁷²

What Mkhlayim did not mention is that disappointment in a certain confession could drive people also into heresy, false priesthood and imposture.

Mass false priesthood was exclusively a pre-modern phenomenon. Knowledgeable, well-educated priests, regardless of confession, were a rarity in the regions and peripheries of the Ottoman Empire. At times performing rituals was the only thing a provincial priest would be capable of. The deterioration of the state of priesthood gave rise to the institution of itinerant false priests (*ch’erets’*), even bishops (*ch’episkopos*), specifically in the remote provinces of the Empire. The institution of false priests was rooted in simony: representatives of this institution would be ordained priests or bishops by deceit and the power of money. They would forge documents and certificates, wander from village to village, house to house, collect alms, ordain priests for money, and continuously change faces and roles to mislead the ignorant populace.⁷³ They recognized no boundaries: they could pretend to be a Catholic, an Apostolic, a Protestant, a sectarian, a visionary hermit, or whatever they willed.⁷⁴ In addition, they acted within a multi-ethnic, multi-cultural

⁶⁹ Josiah Peabody, “Letter,” p. 359.

⁷⁰ National Archive of RA, fund 56, list 1, folder 59, f. 49.

⁷¹ For his bibliography, see Armen Ter-Stepanyan, “Gevorg Mkhlayim [Գևորգ Մ]խլայիմ], *Ējmiatsin* [Էջմիածին] 5, 1984, pp. 36–44; Ohanjanyan, “Intra-Armenian Polemics,” pp. 489–519.

⁷² Gēorg Mkhlayim Ōghli, *A Book of Dispute against Duophysites* [Գիրք վիճաբանութեան ընդդէմ երկաբնակաց], Constantinople, 1734, pp. 83–84.

⁷³ For itinerant false priests among Armenians, see Henry Shapiro, “On Some Issues in Grigor Daranaghts’i’s “Chronicle” [Գրիգոր Դարանաղցի, «Ժամանակագրութիւն»], *Ējmiatsin* 2, 2016, pp. 57–68.

⁷⁴ For a detailed portrayal of such priests, see Simēon Erewants’i, *The Book of Acquittal*, pp. 243, 246.

rural population where their actions could bring about short-lived sects or heresies, most of which remained unknown to us. In this respect, one can not help but acknowledge the flexibility and artfulness of false priest Yovhannēs as a notorious representative of this institution. Nevertheless, his name would have been fallen into oblivion if not for the handbook he penned.

Yovhannēs's Handbook at the Backdrop of Pre-Modern Confessional Debates

Yovhannēs authored his handbook in 1782 in Taron (Mush). The copy of it survived to our day thanks to his fellow sectarians of Ch'evirme village who migrated to Third Arkhveli in Eastern Armenia during the Russo-Turkish war in 1828–1829.⁷⁵ According to them, Yovhannēs composed (*sharadreal ē*) the handbook, and just before his second conversion, he trusted it to his fellow sectarian Mesrob Budaghean, then converted and died. Decades later, during migration, Mesrob gave the book to sectarian Kirakos Avdalean. The latter passed it to his illiterate son Tono who preferred to hand it down to his co-villager sectarian priest Gēorg Sargsean, a migrant in Third Arkhveli.⁷⁶ The Holy Synod confiscated the book from Gēorg Sargsean during the inquisition in 1837.

Interestingly, the confiscated manuscript is a copy made in 1811.⁷⁷ One of the sectarians recalled the name of the possible copyist, whom Simon Davitean considered the “author” of the book:

Yovhannēsean Sargis from Karin,⁷⁸ one of the old evangelicals,⁷⁹ came to Kharsa (Kars?). In Russian country, he was jailed three times because

⁷⁵ According to missionary reports, the sectarians were persecuted both by the Armenians and Muslims equally, which might be the reason behind their migration to Eastern Armenia. See **Simon Davitean**, *Diary*, pp. 194.

⁷⁶ National Archive of RA, fund 56, list 1, folder 59, f. 49.

⁷⁷ It is worth noting that the date on the title page was distorted a couple of times, but even an unarmed eye of a codicologist is capable to detect the initial date, which is “1811, and according to Armenian Era 1260.” **Ohanjanyan**, *The Book “Key,”* pp. 62–63.

⁷⁸ The conversant refers to the sectarian preacher Suvar (not Sargis) Yarat'iwnean, who, during the Russo-Turkish war migrated to the Third Arkhveli village, where Russian authorities arrested him for sectarianism.

⁷⁹ Armenian Evangelicals, as Simon Davitean, were inclined to consider the members of Yovhannēs's sect as old Evangelicals (*awetaranakan*) pioneering for the “awakening,” which did not correspond to the truth. However, later, most sectarians in Ch'evirme converted to American Protestantism, while those in Third Arkhveli either confessionally assimilated with “Prigun” (Jumper) Molokans or embraced the Armenian Apostolic faith. See **Alexander Eritsev**, “On the Sect of Armenian Todorakians” [О секте тондракских армян], in *Proceedings of the Fifth Archeologic Congress in Tbilisi, 1881*, ed. **Countess Uvarova**, Moscow, 1887, pp. 187–192. **Eghshē Y. Melik'ean**, *Statistics of Khnus (Hark') County and the Connections of Tondrakian Sect with Protestantism in Khnus* [Վիճակագիր հնուս (Հարք) գաւառի եւ թոնդրակեցոց աղանդին եւ բողոքականութեան կապը ի հնուս], New York: Yepard Press, 1943, pp. 30 and n. 10.

of the truth. He talked about the book Key of Truth, which should have been an ancient book according to his story. The author of the book, Yarut'iwn Arsheants' Mamikonean, wrote it and gave it to Syrian (*babelats'i*) Mohreants' Grigor. The date of the book is 985 of the year of the Savior. The material (*t'ught'*) is parchment, and the script is Mesropean [i.e., Armenian].⁸⁰

The story about the ancient origin of the book was probably invented to give it weight and authority. The material of the manuscript is not parchment, but plain, yellowish paper, while the script is actually “mesropean,” that is, Armenian (not Arabic). For the most part, it is written in Classical Armenian. Only several prayers are written in eighteenth-century modern Armenian,⁸¹ just like the sectarians stated:

This priest [Yovhannēs] had a book called Key of Truth. In this book, there were many things written about the fallacies of the Armenian Church as well as prayers in spoken (modern) Armenian (*ashkharhabar*) [written] for their [sectarians'] use.⁸²

As mentioned previously, the content of the *KT* is an eclectic mix of doctrinal elements borrowed from diverse confessions. Its Christology is Antitrinitarian (resembles Socinianism or Unitarianism); Christ is accepted as the Only Begotten of the Father (μονογενής),⁸³ born from the Virgin Mary. Meanwhile, he is “a new creation,” “newly created Adam,” a mediator, intercessor, and savior.⁸⁴ That said, at the end of the prayers the Father, Son and Holy Spirit are mentioned. Mary's *postpartum* virginity,⁸⁵ intercession of saints, icons, fasting, and church hierarchy are denied.⁸⁶ The baptism of infants is rejected and replaced by a naming ceremony on the eighth day of a child's birth.⁸⁷ The actual change of eucharistic elements into Christ's body and blood is accepted, but the rite of Holy Eucharist resembles that of Protestants. In the book Yovhannēs speaks against Latin, Greek, and Armenian Churches, in particular, expressing strong anti-Papist views. He strives to restore the

⁸⁰ **Simon Davitean**, *Diary*, pp. 204.

⁸¹ The spoken language (*ashkharhabar*) in the eighteenth century was Armenian mixed with plenty of Turkish loanwords. In written texts, Armeno-Turkish gradually took the place of Classical Armenian (*grabar*); therefore, writings in pure Classical Armenian were highly esteemed.

⁸² **Simon Davitean**, *Diary*, pp. 195. The prayers are indeed written in the eighteenth-century spoken (or modern) Armenian (*ashkharhabar*), and resemble those in **Yakob Nalean**, *A Book Titled Catechism for Instruction* [Փիլիք կոչեցեալ քրիստոնէական ուսանելի], Constantinople: Astuatsatur Kostandnupōsets'i Press, 1737, pp. 8, 11, 13, 133. Cf. **M6710**, f. 3r (3), 24r (78), or 24v (79), and **Cobnybeare**, *The Key*, pp. 2, 24, 25.

⁸³ M6710, f. 39r (108).

⁸⁴ M6710, f. 12r (20).

⁸⁵ M6710, f. 46r (124).

⁸⁶ M6710, f. 17v (55).

⁸⁷ M6710, f. 21r–v (68–69).

“true universal church,” consisting of Christ’s apostles and the faithful, where the head is not the Pope or Catholicos but Christ.⁸⁸

A manuscript in the Library of Mekhitarist Congregation in Vienna titled *A Book Against Orthodox⁸⁹ Clergymen* encloses elaborate polemics with Catholics, penned by an Armenian Apostolic priest from Ortaköy⁹⁰ quarter in Constantinople, Yovhannēs Tēr-Tadēosean.⁹¹ It starts with a dispute about whether the Armenian Apostolic Church should be called schismatic. The author introduces the opinions of various Catholics, among them a certain false priest Yovhannēs from Erzurum. I quote the entire passage below:

For whenever a layman asks whether the Armenian Church is heretical or orthodox, everyone does not watch what they speak as if [they are drunk] on wine. Behold, their foolish words are detected, for every tree is known by its own fruit according to the sayings of Christ (Luk. 6:44).

First, the opinion of the students (*ordwots*’) of the college is that the Armenian Church is not heretical as a dissected member of the Church, but it is not proper to participate with them in the things divine, that is the Church Sacraments. Such is the opinion of *vardapet* Yunan oğlu Pōghos who is gluttonous beyond measure. And the opinion of Don Giorgio from Galata (*gaghatats’i*) is that the Armenian Church is heretical, like a dissected member of the Church.

Although Mekhitarists do not have an opinion on the Armenian Church’s faith, they are, however, fearing that the fountains of mammon will be shut, hence at times, they take the side of the [Apostolic] Armenians, and other times [they take the side] of those separated from us who are clergymen only nominally [i.e., Armenian Catholics]. And this way, they [Mekhitarists] seem reasonable in the eyes of both [the Apostolics and Catholics] and easily wander from house to house. “Lord has scattered the bones of him who encamps against you” (Ps. 52:6/53:5)

The bear-strangler (*arj kheghdogh*) only nominally priest Yovhannēs from Erzurum’s opinion is that the Armenian Church is external to the Church as there is no salvation through it. O, false priest, instead of coming here to convert the orthodox Armenian nation to the Nestorian faith, why would not you go to Erzurum to convert your wife,

⁸⁸ M6710, f. 24v (79).

⁸⁹ The word “orthodox” denotes Catholics in this context.

⁹⁰ Ortaköy was a famous “cosmopolite” quarter of Constantinople near to Bosphorus where Armenians, Greeks, Turks, and Jews lived side by side, organized in communities.

⁹¹ W285. I express my sincere gratitude to father Paulus Kodjanian for hosting me at the Mekhitarist Congregation of Vienna in 2019 and for providing me with digital copy of the manuscript.

whom you make turn Turk (Muslim) by beating [her]? Indeed, why do not you fix your missal (*khorhrdatetr*) at first, which resembles mixed meals collected as the leftover at the times of closed altar? It does not come as a surprise since such a universal church deserves such a missal that likens neither to the Armenian missal nor to Greek or Frankish ones. Ne sizden, ne bizden (Trk. neither from you, nor from us).⁹²

The son of Murtach'ay, priest Anton says the following, "The Armenian Eucharist (*srbut yun*) is *osman sikkesi* [Osman's coin] while Franks' Eucharist is royal *sikke* [coin]." Here we ask what the *osman sikke* is and what is the imperial one? The royal *sikke* [coin] is the one that is produced and marked by order of the king, while *the osman sikke* [Osman's coin] is produced without [imperial] order and in secrecy.⁹³ Is not it so? Yes!

Then, answer to me, o [you], deviated from Christian religion and from faith in Christ who [i.e., Christ] never observed [the Eucharist] at The Upper Room (*vernatur*) the way you observe it now.⁹⁴

Presumably, "the bear-strangler Yovhannēs" is the sectarian Yovhannēs, whom Tēr-Tadēosean knew in person. Besides, he saw the book *KT*, which he called a "missal" (*khorhrdatetr*), resembling neither the missal of Armenian Apostolics nor those of Greeks and Catholics. Notably, the copyist of the *KT* calls it "holy sacramentary" (*khorhrdaran*)—something similar to a missal.⁹⁵ It is not incidental that Tēr-Tadēosean names Armenian, Greek, and Latin Churches, as Yovhannēs, too, names these three in a row (always in sequence "Latin, Greek and Armenian"). Further, Tēr-Tadēosean likens the doctrinal eclecticism of the *KT* to mixed meals and leftovers.

Nevertheless, even such eclecticism fails to conceal that the book reflects the discourse of the time concerning not only orthodoxy and orthopraxy but mainly "true catholicity and universality." That is why Tēr-Tadēosean ridicules the doctrine of the "universal church" enclosed in Yovhannēs's "missal." Even the title of the book speaks of Yovhannēs's search for "truth" when he formulates his objectives "to restore the true Church through the power of the Heavenly Father [to] open the closed

⁹² These and the following highlights are mine.

⁹³ The Ottomans adopted Islamic tradition accepting that *sikke* (coin) and *hutbe* (prayer in ruler's name) were the symbols of sovereignty and special divine gifts. The "royal *sikke*" symbolized royal power, and was issued in gold and silver. As for "osman *sikke*," seemingly here it refers to various anonymous copper or silver coinage circulating among Ottomans wrongly assigned to Osman I (1299–1324). Şevket Pamuk, *A Monetary History of the Ottoman Empire*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, pp. 16, 56, n. 27.

⁹⁴ W285, f. 4r–5r.

⁹⁵ M6710, f. 58r (initial pagination is missing).

door of truth with the keys of truth.”⁹⁶ The *KT* is saturated with theological vocabulary specific to early modern religious debates. For instance, from Yovhannēs’s point of view, his followers are “orthodox” (*ughghadawan*): perhaps, he bore the term in mind as a former Armenian Catholic when he wrote, “Let the God with the intercession of His beloved Son redeem all the **orthodox** from the same temptation.”⁹⁷

Interestingly, Tēr-Tadēosean defines the doctrine of Yovhannēs’s “missal” as Nestorian, not Tondrakian. Whatever name one wills to label the doctrine of the *KT*, it is nothing but the pure product of Yovhannēs’s personal experience, the books he read, and the people he conversed with. As a son of an Armenian Apostolic priest and a reciter at the famous St. Karapet monastery in Mush, Yovhannēs must have had at least some knowledge of Armenian Church doctrine and rites. As a Catholic convert, during the time spent in Constantinople, he had a chance to page through the doctrinal and spiritual literature translated by Armenian Catholics to tailor his handbook in line with the literary fashion of the time. His first conversion to Islam and detention for eight months became a pivotal point in his life. It is impossible to trace his engagements and the gradual change of his convictions unless more new sources come out. All one can deduce from the extant sources is that besides Apostolics, Catholics, and Muslims, he might have communicated with Protestants during his life in Constantinople and Europe. As a result, he weaved together various confessional elements (some having alleged similarities like Antitirniatian and Islamic views)⁹⁸ and incorporated them into his handbook.

The Eighteenth-Century Sources and Practices Addressed in the Key of Truth

Although the *KT* heavily draws upon the biblical text, particularly the New Testament, there are traces of sources and ideas proving the book’s eighteenth-century origin. The book’s title is fashioned following the title style of the pre-modern Armenian Catholic translated literature not peculiar to the medieval Armenian literary tradition. Yovhannēs titled his handbook “A Book called Key of Truth” (*Girg*⁹⁹ or *koch’i banali chshmartut’yan*) similar to the titles of the books composed

⁹⁶ M6710, f. 5v (7).

⁹⁷ M6710, f. 15v (27).

⁹⁸ On connections of Antitirnitarianism and Islam, see **Martin Muslow**, “Socinianism, Islam and the Radical Uses of Arabic Scholarship,” *Al-Qantara* XXXI, no. 2, 2010, pp. 549-586.

⁹⁹ The philologists of Latinizing school in the seventeenth-eighteenth centuries (particularly, Urbanian College alumni) invented and put in circulation “girg” (գիրգ) as the singular form for the plural “girk” (գիրք). **Vazgen Hambarzumyan**, *History of the Latinizing Armenian [Լատինաբան հայերենի պատմություն]*, Yerevan: Nayiri Printing Press, 2010, pp. 36, 269–270; **Gohar Muradyan**, “Latinizing Armenian (Latinaban hayerēn)” (forthcoming). I thank Gohar Muradyan for drawing my attention to this

or translated in the same century, such as “A Book of Contemplative Prayers called Key of Devotion” (*Girg mtatskan aghot‘its‘; banali jermegandakert*) (1701), “A Book called Key of Knowledge” (*Girk‘ or koch‘i banali gitut‘ean*) (1788), “A Pamphlet called Lamp of Wisdom” (*Grk‘uks koch‘ets‘eal chrag imastut‘ean*) (1727), “A Tract called Fruit of Vanity” (*Tetrak or koch‘i ptugh zrajanut‘ean*) (1733), “A Book called Path of Linguistics” (*Girk‘ or koch‘i shawigh lezuagitut‘ean*) (1788), and many others.

The book’s structure is in line with the style of early modern polemical/apologetical treatises. It starts with “A word to beloved readers,” in which the author tells about the difficult times and his torments inciting him to embark on composing such a handbook.¹⁰⁰ The foreword is followed by the chapters enclosing the doctrine and ritual of Yovhannēs’s “only true universal church,” the brief Antitrinitarian confession of faith,¹⁰¹ and the catechism written in the form of questions and answers. On the margins of the manuscript, the chapters and verses from the Bible are indicated, something peculiar to the early modern manuscript and printed book production but not medieval book culture.¹⁰² At the end of the *KT*, an incomplete colophon is placed.

The sources Yovhannēs utilized are similarly grasped from pre-modern Catholic theological and spiritual literature. One of them is the catechism titled “Christian doctrine,” published in Amsterdam in 1667.¹⁰³ The founder of Mekhitarist Congregation, Mkhitar Sebastats‘i, extensively utilized it when he wrote his catechism.¹⁰⁴ Yovhannēs had it at hand while shaping his catechetical chapter, as seen in the comparative table below:

argument and providing me with her unpublished article.

¹⁰⁰ M6710, f. 3r–v (2–3).

¹⁰¹ For the text of brief confession of faith, see M6710, f. 25r (80); **Conybeare**, *The Key*, pp. 28–29.

¹⁰² For the study of the content of the manuscript, see **Ohanjanyan**, *The Book “Key,”* pp. 71–104.

¹⁰³ *Doctrina Christiana: Armenice, in Latinum versa*, Amstelodami: Imp. auctoris, et typis Armeniorum, 1667.

¹⁰⁴ It had two editions—one in Classical Armenian, the other in eighteenth-century spoken modern Armenian.

<p>«Վարդապետութիւն քրիստոնեական» “Christian Doctrine”</p>	<p>Մխիթար Սեբաստացի, «Գիրք Քրիստոնեականի վարդապետութեան» Mkhit‘ar Sebastats‘i, “A Book of Christian Doctrine”</p>	<p>Հովհաննես Մշեցի, «Գիրք որ կոչի բանալի ճշմարտութեան» Yovhannēs from Mush, “A Book called Key of Truth.”</p>
<p><u>Յաղագս երրորդութեան</u> <u>On Trinity</u></p>	<p><u>Վասն այն բաներուն որ շատ</u> <u>հարկաւոր են քրիստոնեային</u> <u>գիտենայ և հաւատայ</u> <u>On the things important for a</u> <u>Christian to know and to</u> <u>believe in</u></p>	<p><u>Յաղագս քրիստոնեականի</u> <u>վարդապետութեան</u> <u>On Christian doctrine</u></p>
<p>Դու քրիստոնեա՞յ ես: Այո՛, քրիստոնեայ եմ շնորհօքն Քրիստոսի: Are you a Christian? Yes, I am a Christian by the grace of God!</p>	<p>Հարց. Դու քրիստոնեա՞յ ես: Պատասխանի. Հրամերես (գրք. Այո՛—Ա.Օ.), քրիստոնեայ եմ շնորհօքն Քրիստոսի: Question: Are you a Christian? Answer: Yes, I am a Christian by the Grace of God!</p>	<p>Հարց. Դու քրիստոնեա՞յ ես: Պատասխանի. Այո՛, քրիստոնեայ եմ շնորհօքն Քրիստոսի: Question: Are you a Christian? Answer: Yes, I am a Christian by the grace of God!</p>
<p>Զի՞նչ նշանակէ ասելն քրիստոնեայ: Նշանակէ գալն՝ որ հաւատայ ի Քրիստոս թէ է Աստուած և ունի գորէնս նորա (էջ 4): What does it mean to be a Christian? It means that one believes that Christ is indeed God and keeps His laws (p. 4).</p>	<p>Հարց. Քրիստոնեայ ասելն ի՞նչ ասել է: Պատասխանի. Քրիստոսի օրենքին և հրամանին հնազանդ և հետևող ասել է (էջ A 4ա): Question: What does it mean to be a Christian? Answer: It means to be obedient and a follower of Christ’s law (p. A4).</p>	<p>Հարց. Քրիստոնեայ ասելն զի՞նչ ասել է: Պատասխանի. Այն ասել է, որ գտէրն մեր յիսուս քրիստոս ճանաչէ թէ զինչ է և պատուիրան նորա պահէ (50ա(134)): Question: What does it mean to be a Christian? Answer: It means that one understands what our Lord Jesus Christ [indeed] is and keeps His commandment (f. 50r (134)).</p>

While the borrowings are apparent, the text’s transformation and ideas’ alteration are easily noticed, too—holding Antitrinitarian views, Yovhannēs had to alter all the passages about the Trinity and the divinity of Christ. Although the rest of the questions and answers in Yovhannēs’s catechetical chapter differ from those in the mentioned catechisms, it is clear that he consulted printed catechisms to tailor his chapter.

Another source is the book *Theophilos*, printed in Armenian Catholics' underground print in Constantinople in 1702.¹⁰⁵ It is written as a dialogue between a *vardapet* and a certain Theophilos. In the first part, comprising the catechism of the Catholic faith, the *vardapet* explains to Theophilos the Catholic teaching on purgatory, indicating two judgments after death—particular and universal.¹⁰⁶ The *KT* denies and refutes the teaching of purgatory. A marginal note is placed next to the lines refuting purgatory, “See in the book Theophilos” (*Tēop ‘ilos grkojn tes*).¹⁰⁷ Other marginal notes refer to “a book on purgatory” (*k’awarani grk’ojn*),¹⁰⁸ but it is unclear to what specific book the readers' attention is drawn.¹⁰⁹ The Catholic doctrine of purgatory, shaped in the twelfth century, became popular in the fifteenth century. After the Council of Trent the refashioned doctrine grew into a “confessionally defined topic,”¹¹⁰ commonly debated by Protestant polemicists.¹¹¹ The fact that the *KT* addressed post-Tridentine disputes on purgatory reveals that the doctrines Yovhannēs criticized or sided with were derived from pre-modern confessional debates. In this regard, two passages speaking on Baptism and Eucharist are to be singled out as solid proofs for the early modern origin of the *KT*.

Yovhannēs speaks extensively on “true baptism,” dedicating chapters to the proper age for it and the proper rite. According to him, infant baptism has to be denied because Christ was baptized at the age of thirty; secondly, an infant is

¹⁰⁵ *Theophilos that is Conversation of Theophilos with the Vardapet on the Truth and Devotion* [Թէօփիլոս, ալլիքն խօսակցութիւն Թէօփիլոսի ընդ վարդապետին յաղագս ճշմարտութեան եւ ջերմեռանդութեան], Alikorna (Livorno), 1701. The title page sets the printing lieu in Livorno, but the book was published in Constantinople at the underground printing press of Armenian Catholics in Beyoğlu. See **H. M. Davtyan**, “Armenian Catholics' Secret Print in Constantinople” [Կ. Պօլսի հայ-կաթոլիկների գաղտնի տպարանը], *HSSR GA Teghekgagir hasarakakan gitut'yunneri* [ՀՍՍՌ ԳՈՍՏՍՏԻ Տեղեկագիր հասարակական գիտությունների] 1, 1965, p. 36; **Raymond H. Kévorkian**, “L'imprimerie Surb Ējmiacin et Surb Sargis Zōravar et le Conflit entre Arméniens et Catholiques à Constantinople (1695–1718),” *REĀ* 15, 1981, pp. 401–416.

¹⁰⁶ See **Theophilos**, pp. 27–29.

¹⁰⁷ M6710, f. 55r (144).

¹⁰⁸ Conybeare translated the Armenian word *k'avarani* as “place of expiation” mentioning the word “purgatory” only in the footnote. However, in theological context as such the word *k'avarani* has always designated the doctrine of purgatory. See **Conybeare**, *The Key*, pp. 122 and n. 2.

¹⁰⁹ M6710, f. 56r (146). It could be the same Theophilos, or the book translated by Petros T'iflisets'i, *Inferno Opened* [Դժոխք բացեալ], Venice: Stefano Orlando's Print, 1753.

¹¹⁰ **Tomáš Malý**, “Early Modern Purgatory: Reformation Debates and Post-Tridentine Change,” *Archiv für Reformationsgeschichte* 106, no. 1, 2015, p. 242. For the discussion at Ferrara-Florence, see **Joseph Gill, S.J.**, *The Council of Florence*, Cambridge: Cambridge University Press, 1959, pp. 85–130, 270–304. For social implications in the Middle Ages, see **Jaques Le Goff**, *The Birth of Purgatory*, trans. **Arthur Goldhammer**, Scholar Press, 1990.

¹¹¹ **Malý**, “Early Modern Purgatory,” pp. 242–272.

ignorant of the Christian faith and can not confess it publicly, which is a condition for Baptism.¹¹² To prove his point, Yovhannēs capitalizes on the *Litany of the Catechumen* in Armenian Missal (*Pataragamatoys*'), which reads: "Let none of the **catechumens** (*erakhay*), none of the little faith and none of the penitent or unclean draw near to this divine mystery."¹¹³ "Erakhay" in the *Litany of the Catechumen*—and theological texts in general—stands for "the catechumen" (κατηχούμενος), a person who, regardless of age, accepted Christianity but is not baptized yet, and while waiting for baptism is not allowed to draw near the "divine mystery," that is to take Communion at the Eucharist. Yovhannēs paraphrases the *Litany* by using the phonetically similar word "erekhay," meaning in this case and context "an infant,"¹¹⁴ to: "None of the **infants**, and none of the little faith and none of the penitent or unclean is worth to draw near to the holy divine mystery."¹¹⁵ By so doing, he either intentionally or out of ignorance instructs his followers that the Armenian Apostolic Church once accepted that infants are not to "draw near to divine mystery"—the Sacrament of Baptism, as they are "infidels" and "brute" due to their young age.¹¹⁶ Notably, the Armenian Apostolic Church has always accepted infant baptism. Besides, the *Litany of the Catechumen* is recited at the Sacrament of Eucharist, not Baptism. Therefore, either Yovhannēs was well-aware of technical terms and exploited phonetical nuances to adjust the *Litany* to his quasi-Baptist views, or, which is hardly possible, he was utterly ignorant and genuinely believed that in the *Litany*, "erakhay" stood for "an infant," and that the *Litany* referred to the Sacrament of Baptism.

Speculating further on the baptismal rite, Yovhannēs polemicizes against Latin, Greek, and Armenian Churches, which all accept infant baptism pointing specifically to Papists. In this respect, he criticizes post-Tridentine Catholic reforms of baptismal practice:

I ask you again, you, apostate Popes and your followers, [why do you] with various means baptize children¹¹⁷ who are still in their mothers' womb, who

¹¹² M6710, f. 49v (133), 51r (136).

¹¹³ Մի ուր յերեխայից (*mi ok' yerakhayits*'), մի ուր ի քերահաւատից, եւ մի ուր յապաշխարողաց եւ յանմաբրից ճէ արժան մերձենալ ի սուրբ աստուածային խորհուրդ: *The Divine Liturgy of the Armenian Church: English Translations, Transliteration, Musical Notation, Introduction and Notes*, New York: St. Vartan Press, 2005, p. 23.

¹¹⁴ These two words could be used interchangeably, and could denote both "catechumen" and "infant," especially in vernacular Armenian, but not in theological texts, and definitely not in the *Litany of the Catechumen*.

¹¹⁵ Մի ուր յերեխայից (*mi ok' yerekhayits*'), եւ մի ուր ի քերահաւատից, եւ մի ուր յապաշխարողաց եւ յանմաբրից ճէ արժան մերձենալ ի սուրբ աստուածային խորհուրդ: M6710, f. 49r (132).

¹¹⁶ M6710, f. 49r (132).

¹¹⁷ Conybeare preferred to translate the Armenian word "erekha" as "catechumen," which is at odds with the context here. *Conybeare, The Key*, p. 116.

have not come into the world yet, or are stillborn, some of them you baptize in [their mothers'] womb, and some conditionally (*tēakaw*) when [they are already] dead; those are diabolic [things] and not divine.¹¹⁸

Intrauterine fetal baptism was forbidden in the Catholic Church before the sixteenth century due to the prevalence of Thomas Aquinas's (1225–1274) theological views denying fetal baptism (*Summa*, P. 3, Q68, A11).¹¹⁹ For the first time, it was practiced after the Council of Trent in 1573 in Frankfurt, which a midwife performed.¹²⁰ In the mid-seventeenth century, the necessity of fetal baptisms became central because of Jansenist views concerning the effects of original sin on unbaptized children. Jansenists revived St. Augustine's views on the Catholic doctrine of *Limbo of Infants*, according to which unbaptized children ending up in the fringes of the Hell (*limbus puerorum* or *limbus infantum*) share common positive misery of damned—a doctrine long dismissed by Thomas Aquinas.¹²¹ In 1680 French obstetrician François Mauriceau (1637–1709) invented a syringe for intrauterine fetal baptisms, while Catholic Church directed its efforts towards the theological training of midwives so that they could perform the rite in line with Tridentine decrees.¹²² At first intrauterine fetal baptism was a rare and local occurrence. It became widely allowed during the rule of Pope Benedict XIV (1740–1758). An admirer of Enlightenment, Benedict XIV—the Pope of scientists—closely cooperated with the Faculty of Medicine of the University of Bologna.¹²³ He legitimized conditional intrauterine baptisms administered by midwives¹²⁴ and

¹¹⁸ M6710, f. 49r (132).

¹¹⁹ **Thomas Aquinas**, *Summa Theologiae. Latin text, English translation, Introduction, Notes, Appendices and Glossary*, ed. **James J. Cunningham**, Cambridge: Cambridge University Press, 1975, pp. 115–118.

¹²⁰ **Karen Scheuermann**, “Midwifery in Germany: Its Past and Present,” *Journal of Nurse-Midwifery* 40, no. 5, 1995, pp. 439.

¹²¹ Thomas Aquinas described the *Limbo of Infants* as a state of positive happiness without suffering. For the development of the doctrine, see **KKP Vanhoutte**, *Limbo Reapplied. Radical Theologies and Philosophies*, Palgrave Macmillan, 2018, pp. 35–86.

¹²² **Scheuermann**, “Midwifery in Germany,” p. 439. **M. Karamanou, G. Creatsas, T. Demetriou, G. Androustos**, “Practising obstetrics in the 17th century: François Mauriceau (1637–1709),” *Journal of Obstetrics and Gynaecology* 33, no. 1, 2013, pp. 20–23.

¹²³ **Rebecca Messbarger**, “The Art and Science of Human Anatomy in Benedict's Vision of the Enlightenment Church,” in *Benedict XIV and the Enlightenment: Art, Science, and Spirituality*, ed. **Rebecca Messbarger, Christopher Johns, Philip Gavitt**, Toronto: Toronto University Press, 2016, pp. 93–119.

¹²⁴ Benedict XIV allowed conditional baptism, meaning that if water was poured on the head of the fetus, the baptism was considered administered. If the water was poured on other parts of the fetus or the fetus was fully enclosed in the womb, in case a child survived, baptism should

popularized them by ordering the Sicilian inquisitor Francesco Emmanuelle Cangiamila (Francesco Valenza) (1702–1763) to standardize the baptismal rite.¹²⁵

The theologians of Eastern Churches could not neglect such a “precarious” practice, let alone Protestants, given that Luis XIV (1638–1715) dismissed and exiled all the Protestant midwives and obstetricians due to their confession.¹²⁶ The issue appeared in the agenda of Armenian Apostolic polemicists after Benedict XIV’s reforms around the 1750s and was discussed predominantly in the theological circles of Constantinople.¹²⁷ In his anti-Catholic polemical treatise penned in 1751, under the title “On unbaptized children,” Constantinople-based famous polemicist Gēorg Mkhlayim Ōghli writes:

Heretical teachers (*vardapets*) of Latins teach that unbaptized children of Christians go to hell, which they name with an unusual (*noradzayn*) and the ridiculous word “limbo” (*limpos*), and because of this reason, they throw themselves into a new heresy by teaching that upon emergency not only priests but also laymen, also women, and also pagans and Jews can perform the baptism, and the baptized one should not be rebaptized. And for this reason, they teach verbally all the midwives [to utter] these four words, that “I baptize you in the name of the Father and the Son and the Holy Spirit,” and there is no midwife who would not boast that, “I have baptized ten or twenty infants.” And when we ask them, “Pronounce the baptismal formula,” they utter it in

have been conditionally repeated in the church. As for stillborns, they were baptized with the words, “If you are alive,” to ensure that the baptism would be conferred only in case there was life in the fetus.

¹²⁵ **Michael Obladen**, *Oxford Textbook of the Newborn: A Cultural and Medical History*, Oxford: Oxford University Press, 2021, p. 67. Cangiamila advocated for popularization of Cesarean section and fetal baptism in the uterus. In 1745 his book titled *Embryologia Sacra* was published. For his biography, see **Mario Condorelli**, “Cangiamila, Francesco Emanuele,” *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 18, 1975

https://www.treccani.it/enciclopedia/francesco-emanuele-cangiamila_%28Dizionario-Biografico%29/ [accessed on 11.08.2022]. **José Pardo-Tomás, Álvaro Martínez-Vidal**, “The Ignorance of Midwives: The Role of Clergymen in Spanish Enlightenment Debates on Birth Care,” in *Medicine and Religion in Enlightenment Europe*, ed. **Ole Peter Grell, Andrew Cunningham**, Ashgate, 2007, pp. 53–55. For his book see **Francesco Cangiamila**, *Embriologia sacra o tratado de la obligación que tienen los curas, confesores, médicos, comadres, y otras personas, de cooperar a la salvación de los niños*, Palermo, 1745.

¹²⁶ *Louis XIV: Declaration du Roy, portant défenses a ceux de la Religion Prétendue Reformée, de faire des fonctions de Sages-Femmes*, Lyon: Jullieron, 1680, pp. 1–4, cited in **Obladen**, *Oxford Textbook*, p. 66.

¹²⁷ In 1754 the Patriarch of Constantinople, Yakob Nalean (1741–1749, 1752–1764), touches upon the issue of fetal baptisms. Following Thomas Aquinas’s argument, Nalean denies it by naming all theological concepts antagonizing such baptism. **Yakob Nalean**, *Theological Training*; M3764, f. 29v–30r. The manuscript is Nalean’s autograph, penned in Constantinople. Nalean structured the treatise following Aquinas’s *Summa Theologiae*.

such a distorted and twisted (*tsur u mur*) way that not only you but also angles cannot understand them. And in case there is a risk of death for a child while in the womb of the mother, they say that water has to be sprinkled on the place of delivery (*tsnndkan teghin*) by enema (*hōgnayov*) or tumbula (Trk. pump, syringe), and to baptize it [fetus] [right] in there.¹²⁸

In the fourteenth century, Armenian theologian Grigor Tat'ewats'i (1346–1409) criticized Catholic baptisms performed by women, allowed by Urban II (1088–1099) in case of “necessity.” However, it referred mainly to the cases when a newborn child was in danger of death, and in no way was it about intrauterine baptism.¹²⁹ Mkhlayim calls the intrauterine and conditional baptism of stillborns “new rite” (*nor araroghut'yun*), neopraxia, hinting that before the 1750s, this type of baptism was rarely practiced. Based on such evidence, it is safe to assume that Yovhannēs's critics of the intrauterine fetal baptism in the *KT* could have been written only after Benedict XIV's baptismal reforms that resonated with Constantinopolitan Armenian theologians around 1750.

We encounter a similar case when we close-read the passages dedicated to the Sacrament of Eucharist. Yovhannēs writes down the *Words of Institution* (*Verba*) Christ uttered (*This is my body, This is my blood*) at the Last Supper, then he proceeds to the *Epiclesis* (Ἐπίκλησις)—the liturgical invocation of Holy Spirit to consecrate the eucharistic elements to transform them into Christ's body and blood:

For behold, our mediator and intercessor Jesus Christ, the Lamb of God, took the bread in his hands, blessed it [as] the Evangelists declare. That is to say, by imploring [he] besought the Almighty Father to transform (*pokharkests'ē*) the bread into his honorable body. That is why [the Evangelist] says “He blessed,” that is, he besought the Lord so that the bread is transformed truly into his body, which indeed was transformed by the Spirit of the heavenly Father, and when he saw that the bread was transformed into his body, he instantly thanked (*guhats'aw*) the Almighty Father that had transformed [it to] his body and blood.¹³⁰

The marginal inscription next to this text reads: “And here he [Christ] truly distributes [the Eucharist].” What this passage reveals to a theologian's eye is not simply Antitinitarian Christology, where Christ is a mere mediator, while the Father is the one to orchestrate the change of the eucharistic elements. This passage,

¹²⁸ Gēorg Mkhlayim Ōghli, *On the Sacraments of Christ's Church* [Յաղագս քահանայադոր-
ծութեանց եկեղեցւոյ Քրիստոսի], W733, f. 27.

¹²⁹ Grigor Tat'ewats'i, *A Book of Questions* [Գիրք հարցմանց], Constantinople: Astuatsatur
Kostandnupōlsets'i Print, 1729, pp. 588–590.

¹³⁰ M6710, f. 49r (132).

together with the marginal inscription, reflects the important confessional topics in pre-modern eucharistic debates—the issue of actual transformation of eucharistic elements during the Divine Liturgy and the exact moment of consecration of bread and wine. Unlike the Protestants, Yovhannēs accepts the actual transformation, unlike the Tridentine Catholics, and in accord with Eastern Christians, he states that the consecration is not through the utterance of the *Words of Institution* but through the *Epiclesis*.

It is worth noting that the polemics around transformation intensified in the face of spreading Protestantism as most Protestant denominations rejected the change of bread and wine during the Eucharist into Christ's body and blood. Although, like Catholics, the Armenians (and Greeks) have accepted the actual transformation of the substance (*goyats' ut' iwn*) of eucharistic elements while stating that the accidents (*patahmunk' ew vorak*) of bread and wine remain unaltered,¹³¹ the situation grew grimmer in the seventeenth century when Tridentine Catholics tried to impose the term “*transubstantiatio*” on all Eastern Churches against the Protestant doctrine denying the transformation of eucharistic elements. Already in the seventeenth century, forced by the confessional situation, the Greeks had gradually replaced their usual term “*μεταβολή*” (*metabole*) with “*μετουσίωσις*” (*metousiosis*), while the Armenians along with old «*փոխարկում*» (*p'okharkum*) started to utilize also the terms «*գոյափոխութիւն*» (*goyap'okhut' iwn*) or «*անդրափոխութիւն*» (*andrap'okhut' iwn*) in the eighteenth century.¹³² As to the exact moment of transformation of the elements through consecration that in Tridentine Missals appeared to be the utterance of the *Words of Institution*, it has not become a topic of theological debates in the Greek Church until the fourteenth-fifteenth century.¹³³ In the case of Armenians, it became ominous only around the seventeenth century in the face of Tridentine missionaries and Protestants since in medieval debates the eucharistic disputes revolved primarily around the unmixed chalice, and unleavened bread. Yet in the fourteenth century, Grigor Tat'ewats'i evasively voiced the matter mentioning that the conditions for an actual change of eucharistic elements are the presence of a priest, bread and wine, invocation (*Epiclesis*), and *Words of Institution*.¹³⁴ In the pre-modern era, we find the same Gēorg Mkhlayim dedicating chapters to prove that

¹³¹ See Tat'ewats'i, *A Book of Questions*, p. 597.

¹³² See Margarita Voulgaropoulou, “Orthodox Confession-Building and the Greek Church between Protestantism and Catholicism: The Mission of Marquis Nointel to the Levant (1670–1673),” in *Entangled Confessionalizations?*, pp. 521–562. For discourse in Armenian milieu, see Ohanjanyan, “Creedal Controversies,” pp. 32, n. 97.

¹³³ Ware, *Eustratios Argenti*, 121.

¹³⁴ Tat'ewats'i, *A Book of Questions*, p. 597.

Epiclesis was the very moment of consecration—a practice imprinted even in the old-rite Latin missals.¹³⁵

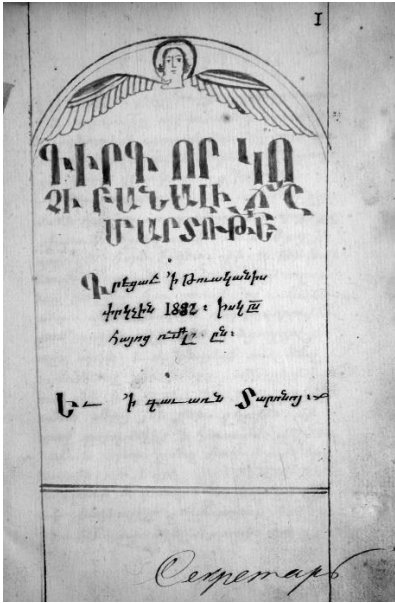
Third... all other missals of the Greeks which they follow nowadays are [designed] like that [i.e. accepting the invocation as the moment of consecration], and all the old missals of Franks are [designed] like that, even though today they made changes [in them]. And the issue of transformation of the bread and wine into the body and blood of Christ that in their old missals was put after the [words], “Take, eat” [i.e., Words of Institution], today in their new missals they placed it before [the words] “Take, eat,” and they profess that the transformation into Christ’s body and blood occurs when [uttering] “Take, eat.” Forth, this opinion of theirs first and foremost contradicts Christ who changed [bread and wine] into his body and blood not when [he uttered] “Take, eat,” but at the moment of [him] blessing [the elements]...¹³⁶

The fact that Yovhannēs was aware of pre-modern debates on the Eucharist and tried to address them in his handbook as much as his capabilities allowed him demonstrates his efforts to stay relevant to the confessional discourse of his time. The selected sources and passages introduced above are coupled with bits and pieces of other doctrinal ideas corresponding to theological realities around him. Moreover, the traces of other pre-modern sources cropping up here and there in the *KT*, such as the versified *Book of Adam* by Aṙak‘el Siwnets‘i,¹³⁷ additionally come to prove Yovhannēs’s acquaintance with his contemporary printed literature, which contributes to the assumption that the *KT* was part and parcel of the eighteenth-century multi-confessional patchwork.

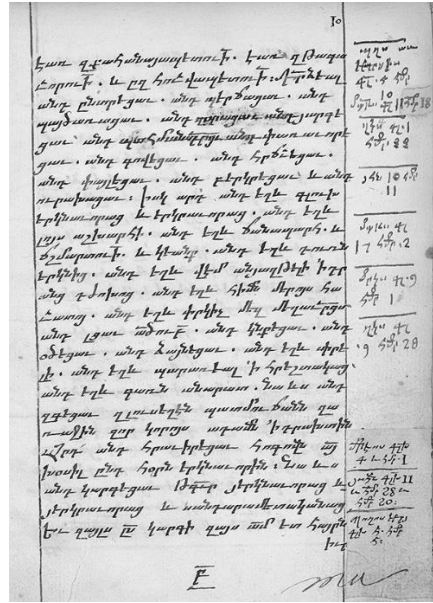
¹³⁵ Mkhlaym, *On the Sacraments*, W733, f. 85–97.

¹³⁶ Mkhlaym, *On the Sacraments*, W733, f. 88.

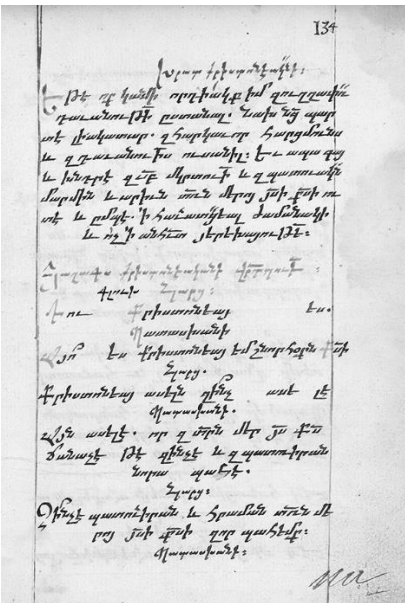
¹³⁷ Aṙak‘el Siwnets‘i, *Book of Adam* [Ադամի գիրք], Constantinople: Astuatsatur Kostandnupōlsets‘i Print, 1722.



M 6710, f. 2r



M 6710, f. 7r



M 6710, f. 50r



M 6710, f. 24v

ԱՆՆԱ ՕՀԱՆՋԱՆՅԱՆ

**ԴՎՎԱՆԱՆՔԻՑ ԴՎՎԱՆԱՆՔ ԱՆՑՆԵԼՈՎ. ՀԱՅ ԿԱԹՈՒԼԻԿ
ՀՈՎՀԱՆՆԵՍ ՄՇԵՑԻՆ ԵՎ ՆՐԱ ՀԵՂԻՆԱԿԱԾ
«ԲԱՆԱԼԻ ԾՇՄԱՐՏՈՒԹԵԱՆ» ԳԻՐՔԸ**

Բանալի բառեր՝ Բանալի ճշմարտութեան, պավլիկյան, թոնդրական, Տրենտի ժողով, հակաերոդաբանական, դավանանք, հայ կաթոլիկ, շրջիկ շերեց, Մխիթարյան միաբանություն:

Հոգվածում ներկայացվում և վերլուծվում են «Բանալի ճշմարտութեան» երկի հեղինակ Հովհաննես Մշեցու վերաբերյալ նոր տեղեկությունները, որոնց լույսի ներքո վերարժևորվում է գրքի բովանդակությունը և վերջնականապես հերքվում շուրջ մեկ դար գիտական շրջանակներում գերակայող «պավլիկյան-թոնդրական» վարկածը: Նոր տեղեկությունները բացահայտում են Հովհաննեսի ինքությունն ու ծավալած գործունեությունը Կոստանդնուպոլսում, իսկ նրա հեղինակած գրքի բովանդակային որոշ դրվագների, ինչպիսիք են ներարգանդային մկրտություններին և հաղորդության ձեսի՝ գոհության աղոթքին վերաբերող հատվածները, ուշ միջնադարի (ԺԷ-ԺԸ դդ.) դավանաբանական վեճերի ծիրում դիտարկելը թույլ է տալիս ապացուցել, որ «Բանալի ճշմարտության» երկը շարադրվել է ԺԸ դ.-ում և կրում է դարի պատմադավանական իրողությունների ավերացությունը:

АННА ОГАНДЖАНИЯН

**ПЕРЕХОДЯ ИЗ ОДНОЙ КОНФЕССИИ В ДРУГУЮ:
АРМЯНО-КАТОЛИК ОВАНЕС ИЗ МУША И ЕГО
КНИГА «КЛЮЧ ИСТИНЫ»**

Ключевые слова: Ключ Истины, павликианский, тондракийский, Тридентский собор, антитринитарный, конфессия, армяно-католик, странствующий лжесвященник, Конгрегация Мхитаристов.

В статье представлены и анализируются новые сведения об Ованесе из Муша, авторе книги «Ключ истины», в свете которых переоценивается содержание книги и окончательно опровергается «павликианско-тондракий-

ская» гипотеза, господствовавшая в научных кругах почти целое столетие. Новые данные проливают свет на личность Ованеса и его деятельность в Константинополе, а рассмотрение содержания его книги в контексте конфессиональных споров Позднего Средневековья (XVII-XVIII вв.), в особенности отрывков, относящихся к внутриутробным крещениям и благодарственной молитве в обряде Евхаристии, позволяет доказать, что книга «Ключ истины» написана в XVIII веке и несет в себе отпечаток историко-религиозных реалий своего времени.

ԱՐՎԵՍ
ART
ИСКУССТВО

ԱՎԵՏ ԱՎԵՏԻՍՅԱՆ*

DOI:10.57155/GXZO3316

«ԻՍԱՀԱԿԻ ՉՈՀԱԲԵՐՈՒԹՅԱՆ» ՊԱՏԿԵՐԱԳՐԱԿԱՆ
ՏԱՐԲԵՐԱԿՆԵՐԸ ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՄԱՆՐԱՆԿԱՐՆԵՐՈՒՄ

Բանալի բառեր՝ Իսահակ, նախօրինակ, Աղթամարի, խորհրդակատարություն, Շուշան, գոհասեղան, Վասպուրական, գրակալ, սկիհ, պատկերագրություն:

«...Աստուած տեսցէ իւր ոչխար յողջակէզ, որդեակ» (Մննդոց ԻԲ 8):

Նախաբան

Հայկական նկարազարդ ավետարաններում մանրանկարչական պատկերաշարերը ունեն մեկ գերխնդիր և մեկ գլխավոր ուղերձ՝ պատկերագրորեն ներկայացնել Հիսուս Քրիստոսի փրկագործությունը և դրա տնօրինական հանգրվանները¹: Մասնավորապես Հին կտակարանի բնագրից պատկերագրվող որևէ թեմա կամ առանցքային կերպար առնչություն ունի փրկագործության հետ: Այդ պատճառով էլ մանրանկարչական պատկերաշարերի օրինակներում ընտրվել ու կարևորվել է ոչ միայն ինչ, այլև ինչպիսի հաջորդականությամբ պատկերելը:

Պատկերաշարերում Հիսուս Քրիստոսի տեսանելի կամ անտեսանելի ներկայությունը արտահայտված է հին կտակարանյան որևէ պատկերով, մասնավորապես Մննդոց գրքից: Դա կարող է լինել արարչագործության պատկեր կամ

* Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարան, ավագ գիտաշխատող, արվեստագիտության թեկնածու, avetavetisyan1959@gmail.com, հոդվածը ներկայացնելու օրը՝ հոկտեմբերի 18, 2022, գրախոսելու օրը՝ նոյեմբերի 15, 2022:

¹ Խորին շնորհակալություն եմ հայտնում պատմական գիտությունների դոկտոր, պրոֆեսոր, Մատենադարանի գիտական գծով փոխտնօրեն՝ Կարեն Մաթևոսյանին, և Մատենադարանի գիտաշխատող Լուսինե Սարգսյանին, շանեկան դիտարկումների համար:

պատկերաշար, Ադամի և Եվայի պատմության որևէ առանցքային դրվագ, Եզեկիելի տեսիլքը կամ դրա համառոտ պատկերագրական տարբերակը՝ Չորեքկերպյան աթոռը և այլն: Այդ շարքից է նաև «Իսահակի զոհաբերության» տեսարանը²:

Աստվածաշնչյան այս պատմությունը, որ հայտնի է հայկական կերպարվեստում վաղ միջնադարից, հետագայում դարձել է սիրելի թեմա հատկապես Վասպուրականի մանրանկարիչների համար: Այստեղ նկարազարդված բազմաթիվ ձեռագրերի մանրանկարչական շարքը սկսվում է հենց «Իսահակի զոհաբերության» պատկերով, քանի որ այն մաս է հենց ավետարանների նկարազարդման համակարգի, որպես կապող օղակ Հին ու Նոր կտակարանների միջև³:

Ծննդոց գիրքը պատմում է աստվածային արարչագործության, նախաստեղծ մարդկանցից սկսված ծննդաբանությունների և, որ ամենակարևորը՝ աստվածային խոստումների ու դրանից բխող փրկագործական տնօրինությունների մասին:

Խոստումներից առաջինը Աստված տալիս է Ադամին ու Եվային: Դրախտից նրանց վտարելիս Նա դիմելով գայթակղչին՝ օձին ասում է. «... Թշնամութիւն պիտի դնեմ քո եւ այդ կնոջ միջեւ, քո սերնդի ու նրա սերնդի միջեւ: Նա պիտի ջախջախի քո գլուխը, իսկ դու պիտի խայթես նրա գարշապարը»⁴: Եկեղեցու հայրերը, ի սկզբանե, այս խոսքերում տեսել են խոստումը այն բանի, որ ժամանակներ անց մարդն ու արարչագործությունը պիտի փրկագործվեն, և այդ փրկությունը գալու է Նոր Ադամի (Հիսուս Քրիստոս) և Նոր Եվայի (ս. Մարիամ Աստվածածին) միջոցով: Նրանցից սկսվելու է մի նոր արարչագործություն (Երկրորդ արարչագործություն), որի սկզբնավորումն ու ընթացքը ներկայացված է Նոր կտակարանում: Այդ նոր արարչագործության արդյունքում պիտի ստեղծվի մի նոր հանրություն՝ Եկեղեցին, Հիսուս Քրիստոսի Մարմինը, որում հաղորդական կապի մեջ պիտի լինի միմյանց և Աստծո հետ՝ ճաշակելով Նրա Մարմինն ու Արյունը, որպես փրկագործության առհավատյալ:

Աստվածային խոստումների այդպիսի մի օրինակն է Աբրահամի պատմությունը: Նախ Աստված նրան խոստանում է բազում ազգերի նախահայր դարձնել⁵, ապա, որ ամուլ Սառան պիտի որդի ունենա առաջացած տարիքում⁶:

Աբրահամի սերնդից էին կույս Մարիամը և նրա Որդին՝ Հիսուս Քրիստոսը:

² Ծննդոց ԻԲ 1-19: Աստուածաշունչ Մատեան Հին եւ Նոր կտակարանների, Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածին, 1994:

³ «Իսահակի զոհաբերությունը» բացի ավետարաններից պատկերագրվել է նաև աստվածաշնչեում, ճառոցներում, շարակնոցներում և այլ ծիսական մատյաններում:

⁴ Ծննդոց Գ 15:

⁵ Ծննդոց ԺԷ 5:

⁶ Ծննդոց ԺԸ 10:

եվ Իսահակի զոհաբերությունը խորհրդաբանորեն դիտվում է որպես Հիսուս Քրիստոսի շարժարանաց ու զոհաբերության խորհրդանիշ: Իսահակը ենթարկվում է Աբրահամի կամքին, ինչպես Հիսուսը՝ Հայր Աստծո կամքին: Իսահակը տանում է իր իսկ զոհաբերության համար նախատեսված փայտը, ինչը նախօրինակն է Հիսուսի խաչելության և դեպի Գողգոթա նրա շարժարանաց ճանապարհի:

«Իսահակի զոհաբերության» նախօրինակ պատկերագրական տարբերակները, համադրված պատկերները և խորհրդաբանությունը

Աստվածաշնչյան այս պատմության վերապատումը արվեստի լեզվով տարածված է եղել դեռ վաղ քրիստոնեության շրջանից: «Իսահակի զոհաբերության» պատկերը կրում է հոգևոր մեծ լիցք և հզոր ներազդեցություն դիտողի վրա, այն աստիճան, որ քրիստոնեական եկեղեցու հայրերը ոչ միայն խորհուրդ են տալիս ինչպես պատկերագրել այն, այլև կիսվում իրենց անձնական հոգևոր ապրումներով նկարագրելով այդ պատկերներից մեկը: Ընդհանրական եկեղեցու նշանավոր հայրերից ս. Գրիգոր Նյուսացին (335-394 թթ.), իր «Խոսք Որդու և Հոգու աստվածության մասին և գովք բարեպաշտ Աբրահամին» գրվածքում նկարագրում է իր իսկ տպավորությունը «Իսահակի զոհաբերության» տեսարանից. «... Ես հաճախ եմ տեսել այս դառնադետ պատահմունքի պատկերը և չեմ անցել այդ տեսարանի մոտով անարտասուք, քանզի արվեստը պարզորոշ նկարագրում է այս պատմությունը ի տես աչաց: Իսահակը պառկած է զոհասեղանի մոտ ծունկը ձկած և ետ դարձված (կապված) ձեռքերով իսկ հայրը պատանու մոտ ծնրադիր, ձախ ձեռքով իրեն է ձգում որդու մազերը, հակվում է իրեն աղերսագին նայող դեմքին, դանակով զինված աջ ուղղում է որդուն գենելու, դանակի շեղբը արդեն հավում է մարմնին, և այդժամ նրան ի վերուստ գալիս է այդ արարքը կասեցնող բարբառը»⁷: Ս. Գրիգոր Նյուսացին բերում է պատկերագրական մի հնագույն օրինակ, որը կիրառվել է Դ դարում:

Ս. Կյուրեղ Ալեքսանդրացին (376-444 թթ.) իր թղթերից մեկում առաջարկում է՝ ինչպես պատկերել «Իսահակի զոհաբերությունը» և առանձնացնում էրեք տարբերակ. ա. Աբրահամը գնում է ավանակին նստած՝ որդու և ծառաների ուղեկցությամբ, բ. Ծառաներն ու ավանակը մնում են ներքևում, իսկ Իսահակը փայտի կապոցով և Աբրահամը կերոնն ու դաշույնը ձեռքին բարձրանում են լեռը, գ. Իսահակը կապված է փայտի կապոցին, իսկ Աբրահամը բարձրացրել է

⁷ Восточные Отцы и учителя Церкви IV века, Антология, том II, Москва, 2000, с. 365.

դաշույնը⁸: Բնականաբար, Կյուրեղ Ալեքսանդրացու այս յուրատեսակ պատկերագրական ցուցում-ուղենիշները, որոնք հիմնված են աստվածաշնչյան բնագրի վրա, նպաստել են «Իսահակի զոհաբերության» հիմնական պատկերագրական տարբերակների ձևավորմանը:

Իսահակի զոհաբերության խորհրդաբանությունը շատ խորն ու գեղեցիկ մեկնաբանել է ս. Եփրեմ Ասորին (մոտ 306-373 թթ.): Նա Աբրահամի և Իսահակի մասին գրում է. «Աբրահամը որդու վրա դրեց փայտերը, քանի որ Փրկիչն էլ խաչն էր կրում: Իսահակը տանում էր փայտերը և սարն էր բարձրանում, որպեսզի այնտեղ զոհաբերվեր... Եվ Փրկիչը խաչը տանելով, գնում էր կառափնարան, որպեսզի այնտեղ, գառան նման զոհաբերվեր հանուն մեզ:

Մտովի հայելով դանակը՝ պատկերացրու նիզակը, պատկերացնելով զոհասեղանը՝ մտքում ունեցիր կառափնարանը, տեսնելով փայտը՝ պատկերացրու խաչը, հայելով կրակը՝ խորհիր սիրո մասին: Հայիր խոյին երկու պոզերով բռնված Սաբեկ կոչվող այգում, հայիր Քրիստոսին՝ Աստծո Գառանը, երկու ձեռքերով բռնված խաչից»⁹:

Եկեղեցու հայրերի այս պատկերագրական-խորհրդաբանական ուղղորդումներն ու մեկնաբանությունները մեծապես ազդել են «Իսահակի զոհաբերության» ներկայացման հորինվածքային տարբերակների և առանձին մանրամասների վրա, որոնք էական նշանակություն ունեն պատկերի խորհրդաբանությունը հասկանալու համար:

«Իսահակի զոհաբերության» պատկերագրության նախնական կերպերից մեկը Դուրա Եվրոպոս սինագոգի որմնանկարն է (245 թ.)¹⁰: Որմնանկարի հորինվածքը խիստ յուրօրինակ է: Կերպարների դասավորությունը այնպիսին է, որ դիտողի հայացքը տանում է ցածից դեպի վեր և որը չի խանգարում պատկերը որպես մեկ ամբողջություն ընկալելուն: Առաջին պլանում ծառն ու խոյն են, ապա Աբրահամը դաշույնը ձեռքին, ավելի վեր, քարե զոհասեղանին վառված կրակին պառկած է Իսահակը, հետին պլանում Սառան է վրանի մեջ, իսկ ավելի վեր՝ Աստծո Աջը: Աբրահամը, Իսահակը և Սառան պատկերված են թիկունքից: «Իսահակի զոհաբերությունը» համադրված է Երուսաղեմի Տաճարի և Տաճարում պահվող յոթնաճրագ Աշտանակի (Մենորա) պատկերների հետ: Հավանա-

⁸ Հ. Քյոսեյան, Հայ միջնադարյան արվեստի աստվածաբանություն, Երևան, 2021, էջ 21: Հ. Քյոսեյան, «Հայ միջնադարյան կերպարվեստի աստվածաբանության շուրջ», Դրվագներ հայ միջնադարյան արվեստի աստվածաբանության, Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածին, 1995, էջ 11:

⁹ Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях, профессор И. Я. Порфирьев, Казань, 1872, с. 82.

¹⁰ Գուրա-Եվրոպոսի որմնանկարների ընդհանուր պատկերաչափի մասին տե՛ս Մ. В. Григгер, «Свидетели иудаизма III века (фресковый цикл синагоги Дура-Европос)», Ученые записки Казанского университета, Том 157, кн. 3, Казань, 2015, с. 141-151.

բար, սինագոգը այս կերպ պատկերազարդողները հիշատակում էին կորստյան մատնված Երուսաղեմի Տաճարը և կորուսյալ սրբազան առարկաները:

Սեփորայի սինագոգի հատակին (Ե դ.) հատվածաբար պահպանվել է «Իսահակի զոհաբերությունը» ներկայացնող մի խճանկար, որտեղ նշմարելի են ավանակը, երկու մարդկային ֆիգուր և ծառից պարանով կախված խոյր¹¹: Այս հորինվածքը գրեթե նույնական է Բեյթ Ալֆա սինագոգի խճանկարին, սակայն պատկերազրույթյամբ շատ ավելի բազմազան է:

Բեյթ Ալֆա սինագոգի հատակի խճանկարի (Ձ դ.) հորիզոնական հորինվածքի ծառից պարանով կախված խոյն է, որի վերևում Աստծո Աջը: Խոյի թիկունքում Աբրահամի երկու ծառաներն են և ավանակը: Խճանկարի աջ հատվածում Աբրահամն է դաշույնով, ձախ ձեռքով բռնել է ձեռքերը կապված փոքրամարմին Իսահակին, բարձրացրել է վեր և կարծես մղում է դեպի զոհասեղանը, որից ելնում են կրակի լեզվակները: Բեյթ Ալֆայի խճանկարը եռամաս է՝ «Իսահակի զոհաբերության» տեսարանը գտնվում է դրա ստորին հատվածում: Խճանկարի կենտրոնում շրջանաձև դասավորված կենդանակերպի տասներկու նշաններն են, վերին հատվածում Երուսաղեմի Տաճարի ու Աշտանակի պատկերը: Այստեղ նույնպես «Իսահակի զոհաբերությունը» համադրված է Տաճարի և Աշտանակի հետ, ինչպես Դուրա եվրոպոսում:

Համադրությունների առումով անշափ հետաքրքիր է էլ **Բագավատ** նեկրոպոլիսի ժամատան որմնանկարը (Ե-Ձ դդ.): Որմնանկարի կենտրոնում Իսահակն է և զոհասեղանը կրակի լեզվակներով: Աբրահամը ձախ ձեռքը դրել է որդու գլխին, իսկ աջով դաշույնը մոտեցրել նրա մագերին: Աբրահամի թիկունքում ծառն է, որին կապված է խոյը: Խոյը կարծես քայլում է դեպի Իսահակը: Որմնանկարի աջակողմյան վերին անկյունում Աստծո Աջն է: Աբրահամի և Իսահակի միջև, մի փոքր վերևում պատկերված է Սառան¹²: Նա ձեռքերը խնդրարկուի շարժումով ուղղել է ամուսնուն: Սառայից ձախ պատկերված են Ադամն ու Եվան բարու և չարի գիտություն ծառի երկու կողմերում: Ծառին փաթաթված օձը հակվել է դեպի Եվայի ունկը: Ադամն ու Եվան մերկ են, երկուսն էլ աջ ձեռքը տարել են իրենց ականջների ուղղությամբ: Որմնանկարը փակող վերին երիզին գրված է «Աբրահամ, Իսահակ, Սառա, Ադամ»¹³:

11 **О. В. Ошарина**, “Генезис формирования сцены «Жертвоприношение Авраама» в коптском искусстве”, *Известия Российского государственного педагогического университета имени А. И. Герцена*, N 17 (43), 4. 1, СПб. 2007, с. 252.

12 Սառայի ներկայությունը «Իսահակի զոհաբերության» այս և այլ տեսաբաններում ներմուծված է հրեական պարականոններից: Երբ Աբրահամը տանում է որդուն զոհաբերելու, սատանան գալիս է Սառայի մոտ և հայտնում ամուսնու մտադրության մասին: Եվ Սառան գնում է նրանց ետևից...: *Апокрифические сказания о ветхозаветных...*, с. 39:

13 Մեր տրամադրության տակ գտնվող լուսանկարը թույլ չի տալիս կարգալ եվա անունը:

Պատկերագրական այս օրինակները շարունակենք բյուզանդական Սան Վիտալե բազիլիկի (526-537 թթ.) հռչակավոր խճանկարով: Հորիզոնական այս հորինվածքում սյուժեն զարգանում է ձախից աջ: Առաջինը Սառան է, որ ունկնդրում է հրեշտակներին, ապա հյուրասիրող Աբրահամը և սեղանի մոտ նստած երեք հրեշտակները: «Աբրահամի հյուրասիրությանը» հաջորդում է «Իսահակի զոհաբերության» տեսարանը: Սուրը պարզած Աբրահամը ձախ ձեռքը դրել է որդու գլխին: Իսահակը մեկ ծնկով ծնկել է զոհասեղանին, ձեռքերը կապված են թիկունքից: Աբրահամի գլխավերևում Աստծո Աջն է, և նա ունկնդիր է նրա ձայնին: Խոյր Աբրահամի աջ ոտքի մոտ է և քաշում է նրա հանդերձի փեշից:

Բերենք մի քանի օրինակ նաև Հռոմի կատակոմբային արվեստից:

Վիա Լատինա կատակոմբի «Իսահակի զոհաբերության» որմնանկարը (Դ դ.) ունի ուղղահայաց, երկմաս հորինվածք: Վերին հատվածում ըստ հերթականության պատկերված են՝ խոյր, զոհասեղանը կրակով, Աբրահամը սուրը վեր պարզած, նրա ոտքերի մոտ ծնկաչոք, ձեռքերը ետևում կապված Իսահակն է: Որմնանկարի ստորին հատվածում ավանակն է և Աբրահամի ծառաներից մեկը, որը աջ ձեռքը բարձրացրել է վեր:

Պրիսցիլլայի կատակոմբի որմնանկարում (Գ դ. վերջ – Դ դ. սկիզբ) Աբրահամը կանգնած է և հավանաբար ցույց է տալիս զոհասեղանը¹⁴: Նրանից ձախ, խորքում Իսահակն է փայտ կրելիս:

Կալիքստոսի կատակոմբում (Դ դ.) «Իսահակի զոհաբերությունը» հետաքրքիր մեկնաբանություն ունի. Աբրահամն ու Իսահակը ներկայացված են Օրանտի դիրքով՝ ձեռքերը աղոթական վեր պարզած¹⁵: Նրանք զոհություն են հայտնում Աստծուն հրաշալի փրկության համար: Աբրահամից ձախ խոյն է, ծառը և հավանաբար զոհասեղանը:

Հռոմեական կատակոմբների և վաղ քրիստոնեական արվեստի նշանավոր ուսումնասիրող Ա. Ֆոն Ֆրիկեն իր գրքում բերում է քանդակագարդ սարկոֆագների օրինակներ, որոնցից պատկերագրության մեջ ուշագրավ է **Լատերանի** թանգարանում պահվողը¹⁶: Սարկոֆագի վրա (Դ դ.), որը ժամանակին գտնվել է Վատիկանի կատակոմբում, պատկերված է Քրիստոսը աշակերտների հետ: Այս հորինվածքի կողմնային հատվածներում ներկայացված են «Իսահակի զոհաբե-

¹⁴ Ումնանկարի ստորին հատվածը չի պահպանվել:

¹⁵ Օրանտ՝ աղոթող, աղոթարար: Սկզբնապես խորհրդանշել է աղոթող մարդուն, Ա-Դ դարերում Օրանտի դիրքով պատկերում էին Ս. Աստվածածինն ու սրբերին: Հետագայում Օրանտը դարձավ Ս. Աստվածածնի պատկերագրական տիպերից մեկը: Օրանտը լինում է երկու տիպի՝ կանգնած և նստած:

¹⁶ **А. фон Фрикень**, *Римскія катакомбы и памятники первоначального христианскаго искусства*, часть первая, Москва, 1872, с. 111.

րուծյունը» և ձեռքերը լվացող Պիղատոսը: Զոհաբերության տեսարանում սուրբ բարձրացրած Աբրահամը անշարժացել է՝ լսելով Աստծո ձայնը: Զախ ձեռքը Իսահակի գլխին է, որը ձեռքերը կապված մեկ ծնկով ծնրադրել է զոհասեղանին: Զոհասեղանի մոտ խոյն է:

Վկայաբերված նախօրինակների պատկերագրական տարբերակներն ու մանրամասները

Արդեն վաղ քրիստոնեության շրջանում այս տեսարանը ներկայացված է մի քանի տարբերակով: Ս. Գրիգոր Նյուսացու նկարագրած, ս. Կյուրեղ Ալեքսանդրացու առաջարկած տեսարանի պատկերման երկու՝ պատմողական-ընդարձակ (ա և բ) ու համառոտ-սիմվոլիկ (գ) տարբերակներով, ինչը իր ազդեցությունն է ունեցել նաև «Իսահակի զոհաբերության» տեսարանի հորիզոնական և ուղղահայաց հորինվածքների ձևավորման վրա¹⁷: Առանձին հետաքրքրություն են ներկայացնում Իսահակի զոհաբերությանը մասնակից կերպարները: Աբրահամը ս. Գրիգոր Նյուսացու նկարագրած տարբերակում ծնրադիր է, մյուս օրինակներում՝ կանգնած: Նույն այդ տարբերակում նա բռնել է Իսահակի մազերից¹⁸: Մյուս օրինակներում նա ձեռքը դրել է որդու գլխին: Կալիքստոսի կատակոմբի որմնանկարում Աբրահամը ներկայացված է օրանտի դիրքով: Իսահակը ս. Գրիգոր Նյուսացու նկարագրած պատկերում պռկած է զոհասեղանի մոտ: Բեյթ Ալֆայի խճանկարում Իսահակը պատկերված է օդում: Թվում է, թե Աբրահամը նրան նետում է զոհասեղանին: Կալիքստոսի կատակոմբում նա նույնպես օրանտի դիրքում է:

Սառայի կերպարը «Իսահակի զոհաբերության» պատկերագրության մաս է դառնում Դուրա եվրոպոսի որմնանկարում: Իսկ էլ Բագավատի որմնանկարում նա պատկերված է որպես խնդրարկու: Զոհասեղանը բերված օրինակներում բարձրադիր է, միջին չափի և փոքր, ինչպես Սան Վիտալեի խճանկարում: Զոհաբերության կրակը հիմնականում պատկերվում է զոհասեղանի վրա: Սակայն Սան Վիտալեի խճանկարում այն բացակայում է: Խոյը Սեփորայում և Բեյթ Ալֆայում պարանով կախված է ծառից: էլ Բագավատում կապված է ծառից: Սան Վիտալեի խճանկարում խոյը կանգնած է Աբրահամի կողքին և ձգում է նրա հագուստի փեշը: Լատերանի սարկոֆագի քանդակում խոյը կանգնած է զոհասեղանի մոտ: Աստծո Աջը պատկերված է ներկայացված բոլոր տարբերակներում,

¹⁷ Դրանում իր դերն է խաղացել նաև պատկերագրվող տարածքի չափը:

¹⁸ Աբրահամը Իսահակի մազերից բռնել է նաև Սինա լեռան Ս. Կատարինե վանքի սրբապատկերի հորինվածքում (է դար):

Թեև արդեն Դ դարից պատկերել են նաև հրեշտակին¹⁹: Աստծո Աջի պատկերումը թելադրված է աստվածաշնչյան բնագրով: Աբրահամի որդու զոհաբերությունը կանխող հրեշտակի բերանով խոսում է հենց Աստված²⁰: Որոգինեսը (մոտ 185 – մոտ 254) Ծննդոց գրքի իր մեկնության մեջ գրում է. «Այդ բառերը Աբրահամին ասաց հրեշտակը, բայց այդ խոսքերը իրականում ասաց Աստված»²¹: Աստծո Աջը իշխանության և զորության խորհրդանիշն է:

Համադրություններ

Ինչպես տեսանք, «Իսահակի զոհաբերության» տեսարաններում կան համադրված կերպարներ ու պատկերագրական տեսարաններ, որոնք ունեն կարևոր խորհրդաբանական նշանակություն: Այդ համադրությունների խորհրդաբանական-աստվածաբանական իմաստը հրաշալի մեկնաբանել է Քրիստափոր վարդապետը. «...Աբրահամի զոհաբերությունը բազմիցս համադրվում է նախաստեղծների մեղսագործության պատկերի հետ, որով արտահայտվում է Աբրահամին տրված ու Իսահակի վրա հանգչող խոստման ներքին կապը օձի գլուխը ջախջախող Կնոջ Աերնդի նախախոստման հետ... Պիղատոսի դատը պատկերելիս, Հիսուսի մահը նախանշելիս, որը քրիստոնեական արվեստը դեռ չէր համարձակվում պատկերել, համադրում էին Իսահակի զոհաբերության տեսարանի հետ: Զոհի (Քրիստոսի) փոխակերպումը Իսահակի՝ զգացվում է այն պատկերագրական տեսարանում, երբ Աբրահամն ու Իսահակը ձեռնատարած կանգնած գոհություն են հայտնում Աստծուն, որ Աբրահամից պահանջված զոհն իր որդու փոխարեն կամավոր հանձն առավ նա, ով ժամանակների լրումին եկավ որպես Գառն Աստծո և Հովվապետ, որպես Զոհ և Քահանայապետ: Երբ Իսահակի զոհաբերությունը համադրվում է Բարի Հովվի կերպարի հետ, այս միտքն է արծարծվում: Իսկ երբ համադրում են Իսահակի զոհաբերությունը և նախաստեղծների մեղսագործությունը, վտարումը Իրախտից և Ղազարոսի հարությունը²² ապա արտահայտվում է այն միտքը, որ կորուսյալ ոչխարը՝ մարդը,

19 А. фон Фрикень, Римскія катакомбы и памятники первоначального..., часть вторая, Москва, 1877, с. 193.

20 Ծննդոց ԻԲ 11-12:

21 Ориген, Гомиллии на книгу Бытия, с.62 https://azbyka.ru/otechnik/Origen/gomilii-na-knigu-bytija/#0_8.

22 «Հավատով է, որ Աբրահամը, իր փորձութեան մէջ, Իսահակին որպէս զոհ մատուցեց. եւ նա, ով խոստումն էր ընդունել, իր միամօրիկ որդուն էր որպէս զոհ մատուցում: Աբրահամին ասուած էր, թէ՛ «Իսահակով քեզ սերունդ պիտի տրուի»: Աբրահամը իր մտքում մտածեց, թէ Աստուած կարող է մեռելներից էլ յարուսիւմ տալ Իսահակին: Ուստի եւ, որպէս նախօրինակ այդ բանի, նա յետ ստացաւ իր որդուն» (Եբր. ԺԱ. 17-20):

վերադառնում է անմահություն և դրախտային երանություն»²³: Այսինքն, համադրումները վերաբերում էին ոչ թե Իսահակի կերպարին, այլ շեշտում ու ընդգծում էին Հիսուս Քրիստոսի անձն ու առաքելությունը, քանի որ Իսահակը համարվում է Քրիստոսի նախատիպ: Խորհրդաբանական-աստվածաբանական այս թաքնախորհուրդ իմաստով համադրում էին նաև Աբրահամի հյուրասիրությունը և Աբրահամի հանդիպումը Մելքիսեդեկի՝ հավիտենական քահանայապետի, Հիսուսի նախատիպերից ևս մեկի հետ²⁴:

«Իսահակի զոհաբերության» վաղ պատկերագրական տարբերակները հայկական կերպարվեստում

Հայկական կերպարվեստում «Իսահակի զոհաբերության» պատկերագրությունը²⁵ հայտնի է դեռ վաղ միջնադարից, մասնավորապես Գ-է դարերի քառակողմ կոթողների քանդակներից: Հայտնի է վեց կոթող, որոնց վրա կա խնդրոտ առարկա պատկերը: Քանդակները համեմատաբար ավելի լավ են պահպանվել Գառնահովտի և Կողբի կոթողներում²⁶: Այդ քարակոթողներն առաջին անգամ նկարագրել, ուսումնասիրել, և գիտական շրջանառության մեջ է դրել նշանավոր հայագետ Գարեգին Հովսեփյանը²⁷: Գառնահովտի կոթողի քանդակը ըստ Գ. Հովսեփյանի հետևյալ հորինվածքն ունի: Եռաստիճան պատվանդանի բնի վրա քառանկյուն զոհասեղանն է: Աբրահամը ձախ ձեռքով բռնել է Իսահակի գլխից կամ մազերից: Չոհաբերության սուրը չի երևում: Իսահակի գլխավերևում հավանաբար Սաբեկա ծառից²⁸ կախված խոյն է, իսկ Աբրահամի գլխավերևում հավանաբար հրեշտակն է կամ Աստծո Աջը, որը ուղղված է դեպի խոյը²⁹: Այս քառա-

²³ Древне-Христианская иконография какъ выражение древне-церковнаго веросознания, архимандрита Христафора, Москва, 1886, с. 215-216.

²⁴ Եբր. Ե, 5-6, 9-10, է 1-3, 14-17: Սաղմ. ճԹ 4: Մելքիսեդեկի մասին տե՛ս *Большой библейский словарь*, под редакцией Уолтера Элуэлла и Филина Кауфорта, СПб, 2005, с. 793-794:

²⁵ «Իսահակի զոհաբերության» հայկական մանրանկարների մասին. Գ. Գրիգորյան, ««Իսահակի զոհաբերության» պատկերագրությունը և խորհրդաբանությունը հայ մանրանկարչության մեջ», *Էջմիածին*, 2012, Ը, էջ 88-95:

²⁶ Գ. Գրիգորյան, *Հայաստանի վաղ միջնադարյան քառանկյուն կոթողները*, Երևան, 2012, էջ 56, (պատկեր 107դ և 234ա):

²⁷ Քարակոթողների խնդրին անդրադարձել են հայ և օտարագրի բազմաթիվ գիտնականներ: Սակայն առաջնային հետազոտությունն են ներկայացնում Գ. Հովսեփյանի նկարագրությունները:

²⁸ «... Եւ անա խոյ մի կախեալ կայր զծառոյն սաբեկայ գեղջերաց...» Ծննդոց ԻԲ 13: *Աստուածաշունչ մատեան հին եւ նոր կտակարանաց ըստ ճշգրիտ թարգմանութեան նախնեաց մերոց համեմատութեամբ եբրայական եւ յունական բնագրաց*, Կ. Պոլիս, 1895:

²⁹ Գ. Հովսեփյան, «Գերեզմանական հին կոթողները և նրանց հնագիտական արժեքը հայ արվեստի պատմության, հ. Բ, Երևան, 1987, էջ 179:

նիստ կոթողի երրորդ երեսին պատկերված կերպարը. «Երկու ձեռքով գլխից վերև սկուտեղ ունի բռնած, մեջը բոլորակ հա՞ց երեսները ութ թևանի խաչով զարդարված, որ նվեր է մատուցանում, արդյո՞ք վերևի անձնավորությանը, որի ոտներն են միայն երևում...: Մեզ համար միանգամայն մութ է քանդակի նշանակությունը»³⁰: Գառնահովտի կոթողի այս քանդակը ուսումնասիրողներից շատերը համարել են հեթանոսական³¹: Սակայն արվեստաբան Անի Մաթևոսյանը, վերլուծելով Գառնահովտի քարակոթողի պատկերագրությունը, հանգել է միանգամայն ճիշտ եզրակացության, որ այստեղ «Իսահակի զոհաբերությունը» համադրված է «Աբրահամի հյուրասիրության» համառոտ պատկերագրության հետ: Գ. Հովսեփյանի նկարագրած կերպարը Սառան է, որ իր թխած նկանակները մատուցում է հյուրերից մեկին³²:

Կողբի կոթողի քանդակն, ըստ Գ. Հովսեփյանի, հետևյալ տեսքն ունի: Աբրահամը բռնել է Իսահակի գլխից և սուրը մեկնել դեպի պարանոցը: Զոհասեղանը բնով հաստատված է պատվանդանի մեջ: Իսահակը (հավանաբար ձեռքերը կապված) ծալապատիկ նստած է զոհասեղանին: Աբրահամի թիկունքում կախված խոյն է, քանդակի վերին անկյունում՝ երկնքի սեգմենտը և Աստծո Աջը³³:

Քանդակագործական հաջորդ վաղեմի օրինակը պահպանվել է Վասպուրականում՝ Աղթամարի Ս. Խաչ եկեղեցու (915-921 թթ.) քանդակների շարքում³⁴: Քառակողմ կոթողների քանդակների պատկերագրությունները անկասկած իրենց ազդեցությունն են թողել աղթամարյան բարձրաքանդակի վրա: Աբրահամը ձախ ձեռքով բռնել է Իսահակի երկար մազերից, աչ ձեռքում պահել զոհաբերության դանակը: Իսահակը ծնկած է զոհասեղանին (այստեղ՝ վեմ քարին): Աբրահամից աչ Սաբեկա ծառն է, որից կախ է ընկած խոյր: Սաբեկա ծառից³⁵ վեր Աստծո Աջն է և երկնքի սեգմենտը: Այս քանդակը մեծապես ազդել է հայկական մանրանկարչությունում պատկերագրական տարբերակներից մեկի վրա:

³⁰ Նույն տեղում, էջ 180:

³¹ Թ. Թորամանյան, *Նյութեր հայկական ճարտարապետության պատմության*, աշխատ. ժողովածու, Երևան, 1948, էջ 23-24, Ա. Մնացականյան, *Հայկական զարդարվեստ*, Երևան, 1955, էջ 62, Լ. Ազարյան, *Վաղ միջնադարյան հայկական քանդակը*, Երևան, 1975, էջ 65 և այլն:

³² Ա. Մաթևոսյան, «Գառնահովտի պատկերաբանական նոր մեկնաբանություն», *Հայ Արվեստ*, 3 (17), Երևան, 2006, էջ 35:

³³ Նույն տեղում, էջ 165:

³⁴ Ս. Տեր-Ներսեսյան, *Հայ արվեստը միջնադարում*, Աղթամար, Երևան, 1975, էջ 81:

³⁵ Սաբեկա ծառի և խոյի մասին տե՛ս Ն. Քյոսեյան, *Հայ միջնադարյան արվեստի աստվածաբանություն...*, էջ 16, 18-21, 387-388:

«Իսահակի զորհաբերությունը» հայկական մանրանկարչությունում (Ժ դար)

Պատկերի հնագույն օրինակը «Էջմիածնի Ավետարանի» (989 թ.) մանրանկարն է³⁶: Այստեղ, հորինվածքի կենտրոնում Աբրահամն է, աջ ձեռքին՝ երկար սուր: Նրանից ձախ պատանի Իսահակն է կանգնած քարե ելարանի երրորդ աստիճանին³⁷: Երկուսն էլ կանգնած են: Իսահակի համար սա կարծես մի շարչարանաց ճանապարհ է, որ տանում է դեպի վերևում պատկերված զոհասեղանի բոցավառվող խարույկը: Սակայն Իսահակը պատկերված է դիմահայաց և, թվում է, ոչ թե բարձրանում, այլ կարծես իջնում է այդ աստիճանից, քանզի Աբրահամի աջ կողմում ծառին կապված խոյն է, որը պիտի զոհաբերվի նրա փոխարեն: Մանրանկարի վերին աջ անկյունում երկնքի սեգմենտից (ներկայացված է հրե լեզվակների տեսքով) դուրս եկած Աստծո օրհնաբեր Աջն է: Աբրահամի դեմքը կտրած հանած է, իսկ ձեռքի սուրը՝ քերված³⁸:

Այս պատկերագրական տարբերակում հորինվածքային և խորհրդաբանական դոմինանտը Աբրահամի կերպարն է, որպես առ Աստված աներկբա հավատի մարմնացում: «Իսահակի զոհաբերությունը» համադրված է «Աստվածամայրը Մանկան հետ» (7բ) մանրանկարի հետ, որտեղ Աստվածամայրը նստած օրանտի դիրքում է:

«Էջմիածնի Ավետարանի» խմբին են պատկանում մի շարք ձեռագրեր³⁹: Այդ շարքի մի Ավետարանում և մի հատակտորում կա «Իսահակի զոհաբերության» տեսարանը: Ավետարանը և խորաններից ու սյուժետային մանրանկարներից կազմված հատակտորը ևս թվագրված են Ժ դարով: Խոսքը եղմ. 2555⁴⁰ Ավետարանի և Վիենն. 697⁴¹ 8 թերթանի հատակտորի մասին է, որոնց համապատաս-

³⁶ ՄՄ 2374, 8ա: Մանրանկարի պատկերագրական վերլուծությունը. **Ս. Տեր-Ներսեսյան**, «Էջմիածնի ավետարանի սկզբի թերթերի մանրանկարների թվականը», *Հայ արվեստը միջնադարում*, էջ 45-47:

³⁷ Դեպի զոհասեղան տանող աստիճանը նշել է Ս. Տեր-Ներսեսյանը: Նույն տեղում, էջ 45:

³⁸ Ըստ Ա. Մաթևոսյանի ենթադրության՝ «Այդ սուրը նրա աղախնածին ժառանգների ձեռքին է, որով հազարավոր անվեղ ֆրիստոնյաների աշուն է հեղվել՝ մահ ու սարսուռ սփռելով շուրջ բոլորը: Ուստի կտրել են նրա դեմքը, դիմագրկել, որպեսզի միայն Աստվածամայրն իշխի էջաբացում, իսկ սուրը փրկել են ավբողոքությամբ, չեն կտրել, որովհետև այդպիսով կկտրվեր նկարը լայնֆոլ, իսկ մյուս էջից մի ֆանի բառ: Այս գործողությունը կատարվել է 1173 թ. հետո, Մաղադրա Ս. Ստեփաննո վանքում»: **Ա. Մաթևոսյան**, «Էջմիածնի ավետարանը», *Էջմիածին*, 1990, Բ-Գ, էջ 77:

³⁹ **В. О. Казарян, С. С. Манукян, Матенадаран. Армянская рукописная книга VI-XIV веков**, том 1, Москва, 1991, с. 43:

⁴⁰ *Մայր ցուցակ ձեռագրաց Սրբոց Յակոբեանց*, հատ. ութերորդ, կազմեց *Նորայր արքեպս. Պողոս-րեան*, Երուսաղեմ, 1977, էջ 244:

⁴¹ *Յուզակ հայերէն ձեռագրաց Մխիթարեան մատենադարանին ի Վիեննա*, հատ. Բ, կազմեց **Հ. Համազասպ Ոսկեան**, Վիեննա, 1963, էջ 214-215: **Հայրէ եւ Հելմաու Բուշուալցեն**, աշխատակ-

խան էջերին⁴² զետեղված են «Իսահակի զոհաբերությունը» մանրանկարները համադրված «Աստվածամայրը մանկան հետ» և «Ավետում» պատկերների հետ: Երուսաղեմի օրինակում մանրանկարի հորինվածքը երկմաս է: Ստորին հատվածում «Իսահակի զոհաբերությունն» է, որը ընդհանուր պատկերագրությամբ կրկնում է «Էջմիածնի Ավետարանի» մանրանկարը, վերին հատվածում՝ «Աստվածամայրն մանկան հետ», նստած օրանտի դիրքով, սակայն մի էական տարբերությամբ: Աստվածամոր կողքին կանգնած է խաչազարդ լուսապսակով Հիսուս Քրիստոսը, որ ձեռքերը ուղղել է մորը: Հետաքրքիր է, որ խոյը կարծես բերանով բռնել է Աբրահամի թիկնոցից, ինչպես Սան Վիտալեի խճանկարում:

«Վիեննայի» մանրանկարում (նկ. 1)* տեսարանները տեղաբաշխված են հակառակ հաջորդականությամբ՝ վերին հատվածում «Իսահակի զոհաբերությունն» է իսկ ստորինում՝ «Ավետումը»: Սակայն այստեղ «Իսահակի զոհաբերությունը» բավականին հեռու է «Էջմիածնի Ավետարանի» մանրանկարի պատկերագրությունից, և ոչ միայն պատկերագրությունից: Մանրանկարիչը ստեղծել է աշխույժ ու շարժուն մի հորինվածք, որը հակապատկերն է «Էջմիածնի Ավետարանի» համանուն հորինվածքի ստատիկ հանդիսավորության: Աբրահամն ու Իսահակը կողք կողքի են, կանգնած նույն հարթության վրա: Աբրահամը դեմքը դարձրել է դեպի Աստծո Աջը, ձախ ձեռքը դրել է որդու գլխին: Սաբեկա ծառի սաղարթը թեքված է Աբրահամի ուղղությամբ: Խոյը, որ կախ է ընկած ծառից, կարծես ցատկ է կատարում դեպի Աբրահամը: Սա կարծես միջանկյալ տարբերակ է ծառին կապված խոյի և ծառից կախված խոյի միջև:

Հոր և որդու դիմաց մանրանկարիչը պատկերել է հնգաստիճան, եռանկյունաձև զոհասեղան, որի գագաթին զոհաբերության կրակարանն ու բոցավառվող կրակն է: Ծննդոց գրքի բնագրում որևէ խոսք չկա կրակարանի մասին: Ըստ բնագրի՝ կրակը Աբրահամը «...իր ձեռքն առաւ»⁴³: Այսինքն նա կրակը տարավ դրա համար նախատեսված ինչ-որ ամանով: Եվ այդ կրակ-կրակամանի պատկերը այս և հետագայում ներկայացվելիք մանրանկարների մի մասում կատարում է կարևոր խորհրդաբանական գործառույթ:

Մանրանկարում կրակարանը նման է բարակ ցողունով բացված Շուշան ծաղկի: Շուշան ծաղիկը պատկերվել է խորաններում, հենց Աբրահամի խորանում (Զ խորան): Ներսես Շնորհալու «Նորանների մեկնություն» մեջ նշվում է, որ պատկերվող շուշաններից մեկը «արեգական բոցով է ծաղկում... ինչպես

ցուրեամբ եւս Յիմմերմաննի, Նկարագարդ հայկական ձեռագիրներ Մխիթարեան միաբանութեան ի Վիեննա, համառօտ զերմաներէն բնագրէն հայերէնի թարգմանէց Հ. Պ. Տէր-Պօղոսեան, Վիեննա, 1978, էջ 18-19:

⁴² Տբ և 6բ:

* Այս և մյուս նկարները տե՛ս ներդիրում:

⁴³ Ծննդոց ԻԲ 6:

անապատավորների դասերը Քրիստոսի սիրո բոցի շերտովթյամբ»⁴⁴: Այսինքն Շուշան-կրակարանից ելնող բոցը Հիսուսի սերն է: Շուշանը հնագույն և ունիվերսալ սիմվոլ է. այն կատարյալ սիրո նշանակին է, Աստծո և մարդու միավորման նշանակը և խորհրդանշում է Ս. Աստվածածնին⁴⁵: Այդպիսով Շուշան ծաղիկը առհավատչյան է Դրախտում տրված աստվածային խոստման կատարման: Այն խորհրդաբանական կապ ունի նաև զոհասեղանի հետ. «խորանների մեջ՝ մթով և ամպով ծածկված սեղանը այն խորհրդի համար է, որ ծածկված էր երկար ժամանակ... խորանների մեջ Շուշան ծաղիկն է ու առանց մթի սեղանը...»⁴⁶: Այսինքն ակնարկվում է Հիսուս Քրիստոսի զոհաբերությունը և զոհասեղան-գողգոթման:

Չոհասեղանի և կրակարանի այս ձևատիպերը, որոշակի փոփոխություններով մեծ կիրառություն են ունեցել «Իսահակի զոհաբերություն» հետագա մանրանկարներում թե՛ միասին և թե՛ առանձին-առանձին: Ուշադրության է արժանի նաև Աբրահամի և Իսահակի մարմինների դիրքը: Բերված բոլոր օրինակներում Իսահակը պատկերված է դիմահայաց: Աբրահամը դիմահայաց է «էջմիածնի Ավետարանի» և «երոսաղեմյան» մանրանկարներում: «Վիեննայի» մանրանկարում նրա գլուխը և աջ ձեռքը արդեն թեքված են, գլուխը դեպի աջ իսկ ձեռքը դեպի ձախ: Պատկերագրական այս փոփոխությունն իր ազդեցությունն է թողել «Իսահակի զոհաբերություն» պատկերագրության զարգացման հետագա ընթացքի վրա:

Ժ դարից հետո Իսահակի զոհաբերության տեսարաններ երկար ժամանակ չեն հանդիպում հայկական մանրանկարչությունում: Այդ տևական ընդմիջումն ավարտվում է ԺԴ դարում՝ մասնավորապես Վասպուրականում:

«Իսահակի զոհաբերության» համառոտ տարբերակները և պատկերագրական մանրամասները (ԺԴ-ԺԵ դարեր)

«Աղթամարի» և «Խորհրդակառություն» պատկերագրական տարբերակներ⁴⁷

Մաշտոցյան Մատենադարանի Վասպուրականի ձեռագրերից թերևս հնա-

⁴⁴ Խորանների մեկնություններ, Ներսես Շնորհալու՝ Ավետարանների խորանների մեկնություն, աշխատասիրեց՝ Վիգեն Ղազարյան, Երևան, 1995, էջ 53: Մեկնությունք խորանաց (Արվեստի տեսության միջնադարյան հայկական բնագրեր), աշխատասիրությամբ Վ. Հ. Ղազարյանի, Մայր Աթոռ Ս. էջմիածին, 2004, էջ 281:

⁴⁵ Вольфганг Бауер, Ирмтрауд Дюмоц, Сергиус Головин, Энциклопедия символов, Москва, 1995, с. 206.

⁴⁶ Խորանների մեկնություններ... Սյունյաց եպիսկոպոս Ստեփանոսի խորանների մեկնություն, էջ 41:

⁴⁷ Առաջադրվող այս և հաջորդ տարբերակների անվանումները պայմանական են:

գույնը, որում զետեղված է «Իսահակի զոհաբերության» պատկերը, ստեղծվել է 1305 թվականին: Մանրանկարի հեղինակը Սիմեոն Արճիշեցին է, որ ստեղծագործել է ԺԳ դարի վերջին քառորդում և ԺԴ դարի սկզբներին Արճեշ քաղաքում⁴⁸: 1305 թվականի Ավետարանի 2ա էջին «Իսահակի զոհաբերության» մանրանկարն է⁴⁹: Սիմեոն Արճիշեցու մանրանկարի (նկ. 2) հորինվածքը գրեթե նույնությամբ կրկնում է աղթամարյան բարձրաքանդակի պատկերագրությունը՝ Աբրահամի դիրքը, ձեռքի շարժումը, զոհաբերության վեմ քարը, որն այստեղ ավելի ոճավորված է: Սակայն կան այլ մանրամասներ, որոնք չկան աղթամարյան քանդակում: Մանրանկարի ձախ վերին անկյունում ավելացել է կրակարանը՝ հրե լեզվակներով: Կրակարանի ձևատիպը այստեղ փոխվել է, այն նման է լայնաբերան հաղորդության սկիհի: Աբրահամի ձախ ուսին ուրարանման երիզ է:

«Աղթամարի» պատկերագրությամբ հաջորդ մանրանկարների հեղինակը Զաքարիա Աղթամարեցին է⁵⁰: 1354, 1365-1366, 1368 թվականների և ԺԴ դարով թվագրված ավետարանների⁵¹ համապատասխան էջերին նա զետեղել է «Իսահակի զոհաբերության» մանրանկարները: Չորս ավետարաններում էլ նա հետևում է Սիմեոն Արճիշեցու պատկերագրությանը: Սակայն 1354, 1365-1366, 1368 թվականների ավետարանների մանրանկարներում սկիհանման կրակարանից բացի ավելանում է ևս մեկ պատկերագրական մանրամասն՝ հնգաստիճան, երբեմն էլ քառաստիճան բրգաձև կառույցը, որը ինչպես տեսանք, ի հայտ էր եկել Ժ դարի «Վիեննայի» մանրանկարում, որպես կրակարանով զոհասեղան: Զաքարիա Աղթամարեցու մանրանկարներում կրակարանն ու բրգաձև կառույցը իրարից անջատ են:

Զաքարիա Աղթամարեցին իր նկարագարդած ավետարաններում վերը նշվածին զուգահեռ օգտագործել է «Իսահակի զոհաբերության» մեկ այլ պատկերագրություն, բոլորովին տարբեր «աղթամարյանից»: Խոսքը 1357 և 1403 թվականների ավետարանների մանրանկարների մասին է⁵²: Առաջինում Ավետման պատկերի վերնամասում «Իսահակի զոհաբերությունն» է: Հայր և որդի ծնրադրել են դեմ դիմաց: Թվում է, որ նրանք պետք է հայեին մեկ մեկու, սակայն նրանց հայացքները ուղղված են Սաբեկա ծառի սաղարթին իջնող խոյին, որի թիկունքում Աստծո Աջն է, և հենց Աստված է խոյին իջեցնում երկնքից: Խոյի

⁴⁸ Հ. Հակոբյան, «Սիմեոն Արճիշեցին Վասպուրականի մանրանկարչական դպրոցի վաղ շրջանի ներկայացուցիչ», *ԲՄ*, 6, 1962, էջ 297-320: Հ. Հակոբյան, *Վասպուրականի մանրանկարչությունը*, գիրք Ա, Երևան, 1976, էջ 33-65, և այլն:

⁴⁹ ՄՄ 2744: Մանրանկարը համադրված է Ավետման պատկերի հետ, 2բ:

⁵⁰ Հ. Հակոբյան, «Մանրանկարիչ Զաքարիա Աղթամարեցի», *ՊԲՀ*, 2 (33), Երևան, 1966, էջ 199-209: Հ. Հակոբյան, *Վասպուրականի մանրանկարչությունը*, Գիրք Ա, էջ 67-96:

⁵¹ ՄՄ 2843, 2ա, ՄՄ 10829, 2ա, ՄՄ 10522, 1ա, ՄՄ 5347, 1ա, 4740, 3ա:

⁵² ՄՄ 5332, 2ա, ՄՄ 4923, 2ա:

դիմաց քառաստիճան պատվանդանն է, կրակարանը՝ Աբրահամի թիկունքում: Այս մանրանկարում խորհրդաբանական դոմինանտը հենց խոյն է, որի կերպարը շատ հետաքրքիր մեկնաբանված է «Վասն Սահակա որդոյ Աբրահամու» պարականոնում. «Հաբելին խոյն էր, որ ընկալաւ Տէր ի պատարագն Աբելի. Եւ Կայենի ոչ ընկալաւ. Եւ գայս խոյս. Ողջամբ ընկալաւ երկինք. Եւ կայր պահեալ. Մինչ ի ծնունդն. Սահակայ. զոր Աբրահամ. Խոստացել էր Աստուծոյ»⁵³:

Հաջորդ՝ 1403 թ. Ավետարանում ևս «Իսահակի զոհաբերությունը» «Ավետման» տեսարանի վերին հատվածում է: Այս մանրանկարում (նկ. 3) աստիճանավոր կառույց-պատվանդանն ու կրակարանը բացակայում են, ինչը էլ ավելի է ընգծում Սաբեկա ծառի և խոյի նշանակությունը: Այս հորինվածքում Աբրահամն ու Իսահակը ծնրադրել են Սաբեկա ծառից կախված խոյի դիմաց: Խորհրդաբանորեն նրանք ծնկել են խաչին գամված Քրիստոսի առջև: Երկուստեք ծնրադիր Աբրահամն ու Իսահակը մասնակից են մի սրբազան խորհրդակատարություն՝ Հիսուս Քրիստոսի զոհաբերությանը:

Այսուհանդերձ ծնրադիր Աբրահամի և Իսահակի խնդրո առարկա պատկերագրությունը ավելի վաղ ծագում ունի: Այդ մանրանկարի հեղինակը Թորոս Սարկավագն է: Հմուտ այս արվեստագետը հայտնի է ևս մեկ ստեղծագործությունում՝ «Գլաձորի համալսարանի Բաբունապետ Եսայի Նչեցին ուսուցիչների ու սաների հետ» պատկերով⁵⁴: 1311 թ. Ավետարանի⁵⁵ «Իսահակի զոհաբերությունը» կարծես նախակարապետն է վերը նշված պատկերագրության⁵⁶: Ոսկեխորք այս մանրանկարի կենտրոնն ու դոմինանտը արմավենու տեսքով պատկերված Սաբեկա ծառն է խոյը վրան: Ծառը տնկված է ոճավորված քարաժայռերի վրա, որից աջ զոհասեղանի մոտ ծնրադրել են Աբրահամն ու Իսահակը, ձախ՝ քարին նստած Սառան է, որ բռնել է ավանակի սանձը: Նա կարծես սպասման մեջ է: Մանրանկարի վերին ձախ անկյունում երկնքի սեգմենտից ելնում է հրեշտակը՝ ձեռքերը պարզած խոյին: Ուշագրավ է, որ Սառայի կերպարը հայկական կերպարվեստում երկու անգամ է առնչվում այս թեմային: Առաջինը

⁵³ Michael E. Stone, *Armenian Apocrypha Relating to Abraham*, Atlanta, 2012, p. 40.

⁵⁴ Եղվ. 365, Մեկնություն Եսայեա, 1299, էջ 2: Էջահամարը տալիս ենք ըստ Մայր ցուցակ սրբոց Յակոբեանց, հ. երկրորդ, կազմեց Նորայր եպո. Պողարեան, Երուսաղեմ, 1967, էջ 269: Կ. Մաքևոսյան, «Գլաձորից Հերմոն և Վերին Նորավանք», Պատմահնագիտական դիտարկումներ, Երևան, 2020, էջ 113:

⁵⁵ Ժամանակին Ավետարանը գտնվել է Թավրիզում, տե՛ս Յուզակ հայերէն ձեռագրաց Թարիզի, Յուզակ ձեռագրաց Ս. Աստուածածին եկեղեցւոյն Ղալայի կամ Բերդաթաղի, կազմեց Հրաչեայ Յ. Աճառեան, Վիեննա, 1910, էջ 70-74: Յավոք Ավետարանի մանրանկարները կտրել, հանել ու վանառել են 1924 թ. հետո: Այժմ այն ՄՄ 10859 ձեռագիրն է, տե՛ս Յուզակ ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի, հ. Գ, կազմեց Ա. Մախասեան, խմբագրութեամբ Ա. Տէր-Ստեփանեանի, Երևան, 2007, էջ 232-234:

⁵⁶ Մանրանկարը պատկանում է Բեռնար և Մարի Բերենսոն մասնավոր հավաքածուին:

Գառնահովտի կոթողում, ըստ աստվածաշնչյան բնագրի, որտեղ նա խորհրդանշում է «Աբրահամի հյուրասիրությունը» և համադրված է «Իսահակի զոհաբերության» քանդակի հետ, և այս մանրանկարում, աստվածաշնչյան բնագրից դուրս, որպես իրադարձության լիիրավ մասնակից: Ս. Տեր-Ներեսյանը ժամանակին ենթադրել է, որ այս կերպարը հավանաբար Սառան է. «Նկարիչ Թորոսը գուցե ցանկացել է ներկայացնել Սառային, թեև նա չի հիշատակվում Աստվածաշնչում»⁵⁷, դրանով իսկ կապելով նրան Աբրահամի կատարած զոհաբերության հետ»⁵⁸:

Ծնրադիր Աբրահամի և Իսահակի պատկերագրությունն է հետևում նաև 1331 թ. Փոքր Ուռսում պատկերագրված Ավետարանի մանրանկարը⁵⁹: «Իսահակի զոհաբերության» այս պատկերաբանական-խորհրդաբանական խմբին է պատկանում նաև Ծերուն Ծաղկողի⁶⁰ մանրանկարը 1359 թ. Ավետարանում⁶¹, որը նա նկարագրող է 1391 թվականին: Մանրանկարի պատկերագրությունը հետաքրքիր է նրանով, որ Աստծո Աջը դուրս է ելնում ոչ թե երկնքի սեզմենտից, այլ Սաբեկա ծառի ճյուղերից: Մանրանկարի բացատրագիրը այն անվանում է «Ձայն հրեշտակին»:

Այս նույն պատկերագրությունն են ներկայացնում նաև 1420 թ. Նարեկ գյուղում ստեղծված Ավետարանի⁶² «Իսահակի զոհաբերության» մանրանկարը, Կիրակոսի 1442 թ. Ավետարանի⁶³, Թումա Մինասենցի 1444 թ. նկարագրողած Ավետարանի⁶⁴ համանուն պատկերները: Նույնական է նաև Դանիել մանրանկարչի «Իսահակի զոհաբերության» պատկերը 1436 թ. Ավետարանում⁶⁵: Դանիելի մանրանկարը մի ուշագրավ պատկերագրական մանրամասն ունի: Հորինվածքում՝ Սաբեկա ծառի սաղարթին նա պատկերել է տաճար հիշեցնող մի փոքրիկ ճարտարապետական կառույց: Այն ունի հիմք, միջնամաս, որը դուռ է հիշեցնում, և եռանկյունի գմբեթ, որը պսակվում է եռանկյունաձև նշանով, որի երեք անկյունները զարդարված են փոքրիկ կլորակներով: Դանիելը նաև գրու-

⁵⁷ Նկատի ունի, որ Սառան ըստ Ծննդոց բնագրի ներկա չէր որդու զոհաբերությանը:

⁵⁸ S. Der Nersessian, *L'Art Arménien: Orient et Occident*, Paris: Arts Et Metiers Graphiques, 1977, p. 224. Տե՛ս նաև S. Merian, Catalogue Entry «Toros Sarkawag (Toros the Deacon)», in *The Bernard and Mary Berenson Collection of European Painting at I Tatti*, edited by C. Strehlke, M. Israels, Florence, 2015, pp. 595-596.

⁵⁹ ՄՄ 4906, էջ 1ա:

⁶⁰ Հ. Հակոբյան, «Ծաղկող Ծերուն ֆախան», *էջմիածին*, 1974, Գ, էջ 28-33, Հ. Հակոբյան, *Վասպուրականի մանրանկարչությունը*, գիրք Բ, Երևան, 1982, էջ 49-65:

⁶¹ ՄՄ 8772, 3բ:

⁶² ՄՄ 4826, 6բ:

⁶³ ՄՄ 358, 5բ:

⁶⁴ ՄՄ 4829, 2ա:

⁶⁵ ՄՄ 5543, 1ա:

թյամբ բացատրել է այդ կառույցի նշանակությունը. «Ի տաճարն աճած»: Ենթադրելի է, որ խոսքը վերաբերում է Սաբեկա ծառին, որը աճել է Երուսաղեմում և այդ տաճարիկը խորհրդանշում է Երուսաղեմի Տաճարը:

Սակայն Դանիել մանրանկարիչը ավելի վաղ նկարագրագած մեկ այլ՝ 1418 թ. Ավետարանում⁶⁶ հետևում է որոշ չափով տարբերվող պատկերագրություն, որտեղ ընդհանուր հորինվածքը նույնն է՝ բացառությամբ Աբրահամի, որ կանգնած է, և Իսահակի, որ ծնկել է ցածրադիր զոհասեղանին: Երկուսն էլ Սաբեկա ծառի առջև են պատկերված: Աստծո Աջը չկա:

Աստվածատուր արեղա և Աստվածատուր քահանա մանրանկարիչները նույնպես հետևում են այս պատկերագրությունը: Նրանք երկուսն էլ ստեղծագործել են ժե դարում: Աստվածատուր քահանայի 1437 և 1443 թթ. նկարագրագած ավետարաններում⁶⁷ «Իսահակի զոհաբերությունը» ներկայացված է հար և նման Չաքարիա Աղթամարեցու 1403 թ. Ավետարանի⁶⁸ պատկերագրությունը: Նմանօրինակ է նաև Աստվածատուր արեղայի ժե դ. նկարագրագած Ավետարանի⁶⁹ պատկերը: Սակայն նա 1419 թ. Ավետարանում⁷⁰, կիրառել է մեկ այլ պատկերագրություն. Աբրահամը կանգնած է, իսկ Իսահակը բարձր զոհասեղանի վրա է: Նա գրեթե նույնություն կրկնում է Դանիելի 1418 թ. պատկերագրական տարբերակը՝ այն տարբերությամբ, որ իր հորինվածքում Աստծո Աջը կա, իսկ զոհասեղանը ավելի բարձր է:

Վասպուրականում լայն տարածում գտած այս պատկերաբանական-խորհրդաբանական տարբերակները և դրանց մանրամասները հասկանալու համար կրկին դիմենք պարականոն գրականությանը: «Պատմութիւն վասն ծառոյն Սաբեկա» անկանոնը բավարար տեղեկություն է տալիս պատկերների գաղափար օրինակների ձևավորման և պատկերագրական մանրամասների մասին: Ըստ բնագրի, որը վերաշարադրում ենք զգալի կրճատումներով Սեդեկը Նոյի որդի Սեմի սերնդից էր: Երբ Սեդեկը 30 տարեկան էր, Սեմի հետ Պաղեստին է բերում Ադամի և Եվայի նշխարները: Եվայի նշխարները բերում են Բեթղեհեմ, իսկ Ադամինը՝ Սիոն լեռ՝ Գողգոթա: Տեղի անունը կոչում են Երուսաղեմ: Երեք ամիս նա այդ վայրում ապրում է միայնակ: Օրերից մի օր գալիս է Քրիստոս (Աստուած Բանն), տանում է նրան Չիթենյաց լեռ և օժում Սեդեկին հավիտենական քահանայապետ ու հավիտենական թագավոր, անվանակոչելով նրան Մեղքիսեդեկ:

Գալիս են Սեմի սերունդները և շենացնում ամայի այդ վայրը, տնկում

⁶⁶ ՄՄ 5512, 2ա:

⁶⁷ ՄՄ 9432, 5ա և 7772, 7բ:

⁶⁸ ՄՄ 4923, 2ա:

⁶⁹ ՄՄ 4867, 1ա: Այս ձեռագիրը գրել և պատկերագրել է 1297 թ. Սիմեոն Արևիշեցին, իսկ Աստվածատուրը վերամուրոգել է և մանրամասնել:

⁷⁰ ՄՄ 2670, 3ա:

պտղաբեր այգիներ: Ինքը՝ Մելքիսեդեկը, Լիբանանից բերում է մի ծառ, որը հրեշտակն էր բերել Կրախտից, ու տնկում Գողգոթայի գագաթին, Ադամի գերեզմանի վրա: Այդ ծառը կոչում են Սեդեկի ծառ, ի փրկություն Ադամի տան և սերունդների:

Աստծո խնամածությամբ ծառին պատվաստվում է խաղողի վազ, ու երկուսը մի են դառնում: Վազը աճելով ծածկում է ծառը ու տալիս մեծ, գեղեցկատեսիլ ու քաղցրահամ ողկույզներ: Մելքիսեդեկը խաղողից գինի է պատրաստում և բաղարջ հացի հետ տալիս Աբրահամին: Հետո Աբրահամը Իսահակին տանում է Գողգոթա զոհաբերելու: Եվ հենց Գողգոթայում է խոյր կախվում ծառից, որպես նշան Քրիստոսի խաչելության: Մելքիսեդեկի գինին ու նկանակը հաղորդության խորհուրդն ունենին⁷¹:

Ինչպես տեսնում ենք, Սեդեկի ծառը նույնն է, ինչ Սաբեկա ծառը, որն իր հերթին նույնական է խաչի և խաչելության հետ: Սաբեկա ծառ-խաչին պատվաստված խաղողի վազից պատրաստված գինին հաղորդության գինին է՝ Հիսուսի արյունը: Իսկ Զոհն ինքը Հիսուսն է, ավելի ճիշտ նրա մարմինը՝ հացը: Ավելին, նա ոչ միայն զոհաբերվողն է, այլև զոհ մատուցողը: Նա է քահանայապետը, նա «Աստծուց անուանուեց յաւիտեանների Քահանայապետ, ըստ Մելքիսեդեկի կարգի»⁷²: Քահանայապետ է «...քանի որ ինքը իրեն պատարագ մատուցեց»⁷³:

Այստեղից կարելի է եզրակացնել, որ թերևս աստիճանավոր կառույցը Գողգոթան է, իսկ սկիզբնաձև կրակարանի հուրը աստվածային Սիրո խորհուրդն ունի⁷⁴: Ավելացնենք, որ Գառնահովտի զոհասեղանը ևս եռաստիճան պատվանդանի Գողգոթայի վրա է: Այդպես էլ հայկական շատ մանրանկարներում Հիսուսի խաչը նույնպես գտնվում է աստիճանավոր պատվանդանի վրա, որի տակ պատկերվում է ադամազանգը: Քառաստիճան պատվանդանը նշանակն է աշխարհի շորս ծագերի մաքրագործման, իսկ հնգաստիճանը՝ մարդու հինգ զգայարանների: Ակներև է, որ «Իսահակի զոհաբերությունը» ներկայացնելիս վասպուրականցի մանրանկարիչները առանձնահատուկ կարևորել են պատկերի նաև հոգևոր կողմը, դրա հայեցողական-պատկերաբանական խորհուրդը, որին օգնել է նաև պարականոն գրականությունը:

«Գրակալ-զոհասեղան» պատկերագրական տարբերակ

Մեկ այլ պատկերագրություն է հետևում վասպուրականցի նշանավոր ման-

⁷¹ M. E. Stone, *Armenian Apocrypha Relating to Abraham...*, p. 95-96.

⁷² Եբր. Ե 10:

⁷³ Եբր. Է 27, Թ 12:

⁷⁴ «... Աստուած այնքան սիրեց աշխարհը, որ մինչև իսկ իր միածին Որդուն տուեց...», Հովն. Գ 16:

րանկարիչ Հովհաննես Խիզանցին⁷⁵: Մասնավորապես իր նկարազարդած երեք ավետարաններում «Իսահակի զոհաբերությունը» ներկայացված է գրեթե նույն պատկերազարդական տարբերակով: 1394 թ. նկարազարդած Ավետարանում⁷⁶ «Իսահակի զոհաբերությունը» հետևյալ հորինվածքն ունի: Աբրահամն ու Իսահակը մանրանկարի ստորին միջնամասում են, հայրը բռնել է որդու մագերից և պատրաստվում է զոհաբերել նրան: Իսահակը զոհասեղանին է, որը եկեղեցու գրակալ է հիշեցնում: Մի փոքր հեռու հաղորդության սկիհ հիշեցնող կրակարանն է հրե լեզվակներով: Մանրանկարի աջ անկյունում վարից վեր խոյացող Սաբեկա ծառն է, որի ճյուղերից կախված է խոյը: Երկնքի սեգմենտից դուրս Աստծո Աջն է:

Հաջորդ, 1402 թ. նկարազարդած Ավետարանում⁷⁷, Սաբեկա ծառը մանրանկարի ձախ հատվածում է: Իսահակը ծնկած է ուղղանկյուն, եկեղեցու բեմ հիշեցնող, գեղեցիկ երիզով զոհասեղանին: Աստծո Աջը կամ հրեշտակը պատկերված չեն: Այդ էական պատկերազարդական մանրամասները չկան նաև 1417 թ. Ավետարանի մանրանկարում⁷⁸, որտեղ զոհասեղանը կրկին գրակալ է հիշեցնում: Երկնքից լավող ձայնը արտահայտված է Աբրահամի գլխի շարժումով: Այս մի տեսարանի աջակողմը գրեթե ամբողջությամբ զբաղեցնում է մանրանկարի բովանդակությունը բացատրող գրությունը: Հովհաննես Խիզանցու կիրառած ընդհանուր պատկերազրույթունը որոշ չափով հիշեցնում է Սիմեոն Արճիշեցու մանրանկարը: Այնուամենայնիվ մի էական մանրամասն առանձնացնում է Հովհաննես Խիզանցուն Սիմեոն Արճիշեցուց: Խիզանցու բոլոր երեք մանրանկարներում զոհաբերությունը կատարվում է Սաբեկա ծառի սաղարթի տակ: Սաբեկա ծառը շեշտված է իր բարձրությամբ, և նրա սաղարթի թեքությունը կարծես հովանի է Աբրահամին ու Իսահակին: Միանգամայն ակնառու է, որ մանրանկարների դոմինանտը հենց Սաբեկա ծառն է (նկ. 4):

Վասպուրականի մի խումբ մանրանկարիչներ կրկնում են այս պատկերազրույթունը: Օրինակ Կարապետ Վանեցին, որը մեկը-մեկին ընդօրինակել է Հովհաննես Խիզանցու 1394 թ. «Իսահակի զոհաբերության» պատկերը իր 1418 թ. Ավետարանում⁷⁹: Հովհաննես Խիզանցուն են հետևում նաև Գամաղիելի վանքի

⁷⁵ Հովհաննես Խիզանցու մասին տե՛ս **Е. Никольская**, *Рукописи мастера Ованеса из Гизана*, Харьков, 1928: **Ա. Երեմեան**, «Էջեր հայ նկարչության պատմությանից», *Բազմավէպ*, 1956, Յուսիս-Օգոստոս, էջ 163-169, **Ա. Երեմյան**, «Էջեր միջնադարի հայ արուեստի պատմությանից», *Շիրակ*, 1971, 3-7, **Հ. Հակոբյան**, «Հովհաննես Խիզանցի», *Էջմիածին*, 1974, ԺԱ, էջ 51-58, **Հ. Հակոբյան**, *Վասպուրականի մանրանկարչությունը*, գիրք Բ, էջ 83-104, **Ա. Ավետիսյան**, *Մանրանկարիչ Հովհաննես Խիզանցի*, Երևան, 2013, և այլն:

⁷⁶ ՄՄ 3717, 8ա:

⁷⁷ ՄՄ 5562, 4ա:

⁷⁸ ՄՄ 5444, 2բ:

⁷⁹ ՄՄ 4931, 2ա:

գրչատանը ստեղծագործած երկու անանուն մանրանկարիչները (այն նույն գրչատանից, որտեղ իր գրեթե բոլոր ձեռագրերն ընդօրինակել է Հովհաննես Խիզանցին): 1437 թ. Ավետարանի⁸⁰ պատկերը գրեթե նույնությամբ կրկնում է Հովհաննես Խիզանցու կիրառած պատկերագրական օրինակը, իսկ ժե դարի Ավետարանի⁸¹ մանրանկարը ունի որոշ տարբերություններ: Աբրահամը զոհաբերում է որդուն հենց Սաբեկա ծառի տակ: Ծառի սաղարթը թեքված է հակառակ ուղղությամբ, զոհասեղանը չկա: Աբրահամը Իսահակին պառկեցրել է գետնին ու հենել իրեն՝ դանակը պահելով նրա գլխավերևում: Սաբեկա ծառը պատկերված է կարմրավուն խորքին: Քրիստոսի զոհաբերությունը այստեղ արտահայտված է նաև գույնի միջոցով:

Գրակալ-զոհասեղան տարբերակին են դիմել այլ մանրանկարիչներ ևս: Մասնավորապես Մինաս Ծաղկողը՝ Վանում 1475 թ. և Կտուց անապատում 1483 թ. մանրանկարած ավետարաններում⁸² զոհասեղանի այդ տիպն է օգտագործել: Մինասի մանրանկարները պարզ պատկերագրություն ունեն: Կենտրոնում Աբրահամն ու Իսահակն են, նրանցից վեր՝ համապատասխանաբար հրեշտակն ու Սաբեկա ծառը: Մանրանկարիչը հստակ ցույց է տալիս, որ հրեշտակի ներկայությունը վերաբերում է Աբրահամին, իսկ Սաբեկա ծառից կախված խոյը՝ Իսահակին:

1483 թ. մանրանկարում կա մի ուշագրավ մանրամասն: Սաբեկա ծառի վերնամասում նա գրել է «Ծառն դաբնիդայ .. խոյն»: Այստեղ խոսքը դափնու մասին է՝ անուշահոտ, մշտադալար ծառի, որից պսակ էին կապում հաղթողների գլխին⁸³: Բնականաբար մշտադալար ու անուշահոտ ծառը Հիսուսի խաչափայտն է, իսկ պսակը նրա Փշեպսակն է՝ Հաղթության պսակը⁸⁴: Ահա այսպիսի զուգահեռ է տանում Մինաս Ծաղկողը:

«Սկիհ-զոհասեղան» պատկերագրական տարբերակ

Վասպուրականի մանրանկարչական արվեստում «Իսահակի զոհաբերության» պատկերագրության և պատկերագրական մանրամասների բազմազանությունն անօրինակ է: Վասպուրականցի մանրանկարիչները կարծես գտել են պատկերաբանության այն բանալին, որը հնարավոր է դարձրել մեկ պատկերի սահմաններում ամփոփել խորհրդաբանական մտքի արտահայտման ամբողջ հմայքը հենց «Իսահակի զոհաբերության» տեսարանում: Նրանցից մեկը Կարա-

⁸⁰ ՄՄ 8933, 1բ:

⁸¹ ՄՄ 4777, 3ա:

⁸² ՄՄ 5313, 1բ և 6879, 3բ:

⁸³ Հ. Գաբրիելի Աւետիքեան, Հ. Խաչատրյ Սիւմելեան, Հ. Մկրտչի Աւգետեան, նոր բառգիրք հայկազեան լեզուի, հ. Ա, Երևան, 1979, էջ 587:

⁸⁴ Մատթ. Ի է 29, Մարկ. ԺԵ 17, Հովհ. ԺԹ 2, 5:

պետ Բերկրեցին է: 1462 թ. Ավետարանի⁸⁵ նրա ստեղծած մանրանկարի հորինվածքը առանձնանում է կերպարների դասավորության ընգծված համաչափությունամբ, պատկերագրական նորամուծություններով, նաև թեմայի պատկերագրական զարգացման՝ վաղ շրջանից եկող մանրամասներով: Արդեն ծանոթ սկիհանման կրակարանը այստեղ վերածվել է գոհասեղանի: Իսահակը ծնկած է դրա վրա, իսկ բուն կրակարանը բարձր համաչափություններ ունի, քանի որ նույնպես առանձին գոհասեղանի վրա է: Աբրահամը ձախ ձեռքը դրել է որդու գլխին⁸⁶: Մազափունջը չկա, Իսահակի երկար մազերը իջնում են նրա ուսին: Երկնքից իջնող հրեշտակը մի ձեռքը դրել է նրա լուսապսակին: Մանրանկարի ստորին հատվածը ամբողջությամբ ծածկված է ծաղիկներով: Սաբեկա ծառը ունի երկու բուն, որոնք իրար փաթաթված վեր են խոյանում՝ դառնալով մեկ ամբողջություն: Ծառի գագաթին փոքրիկ թագանման սաղարթն է, որից կախված է խոյը: Այդ յուրօրինակ թագը պսակում է խոյի գլուխը (նկ. 5):

Այս պատկերագրությունն է հետևում ժե դարում ընդօրինակված Ավետարանի⁸⁷ մանրանկարը: Իսահակը սկիհանման գոհասեղանին է, Աբրահամը ձեռքը դրել է նրա գլխին: Կրակարանով գոհասեղանի բարձրությունը հասնում է մինչև մանրանկարի շրջանակի վերին երկը: Ինչպես տեսնում ենք, այս երկու մանրանկարներում կա երկու գոհասեղան (և ոչ միայն այս մանրանկարներում), և սա վրիպում չէ: Մանրանկարիչները պատկերել են նոր Ուխտի գալիք գոհասեղանը՝ Հիսուսի Մարմնի և Արյան, որպես բանավոր, անարյուն ու մեկընդմիջտ մատուցվող Պատարագի խորհրդանիշ և, ըստ Աստվածշնչի բնագրի, Հին Ուխտի ստվերակերպ, ծածուկ, միայն հավատով հասանելի փրկության խորհրդանիշը՝ Նոյի, Աբրահամի և այլոց կանգնեցրած գոհասեղանը, որպես նախօրինակ Քրիստոսի գոհաբերության: Եվ այս երկրորդ վրա աստվածային սիրո հուրն է:

Սկիհ-գոհասեղան պատկերագրությամբ մանրանկարներից նշենք ևս երկու օրինակ: Իսահակի գոհասեղանը այդպիսին է 1455 թ. Մոկքի Փասսավանք գյուղում ընդօրինակված Ավետարանի⁸⁸ պատկերում և Մկրտիչ Խիզանցու 1499 թ. Ավետարանի⁸⁹ պատկերում: Այս երկու մանրանկարները պատկերագրորեն շատ մոտ են իրար, երկուսում էլ կրակարանը բացակայում է: Հրեշտակը առաջին մանրանկարում մատն է դրել Աբրահամի լուսապսակին, իսկ երկրորդում ձեռքը:

Այսպիսով ԺԴ-ԺԵ դարերում հայկական մանրանկարչությունում, մասնավորապես Վասպուրականում ընդունված են եղել «Իսահակի գոհաբերության» համառոտ պատկերագրությունը ներկայացնող չորս տարբերակ:

⁸⁵ ՄՄ 4778, 2ա:

⁸⁶ Աբրահամի ձեռքը Իսահակի գլխին, կամ Իսահակի մազափունջը բռնած տարբերակները հայտնի են վաղ միջնադարից:

⁸⁷ ՄՄ 7625, 1բ:

⁸⁸ ՄՄ 5459, 7ա:

⁸⁹ ՄՄ 5396, 1ա:

«Իսահակի զոհաբերության» ընդարձակ պատկերագրական տարբերակները և պատկերագրական մանրամասները

Պատկերների այս շարքում առանձնահատուկ տեղ ունի վասպուրականցի մանրանկարիչ Հովսիանը, որն ապրել է Վանա լճի հյուսիսում Բերդակ և Հագարակն գյուղերում ԺԳ դարի վերջին և ԺԴ դարի սկզբին: 1316 թվականի Ավետարանում⁹⁰ նա պատկերել է «Իսահակի զոհաբերությունը»: Մանրանկարը Վասպուրականի կերպարվեստին հատուկ հնավանդ սովորությունամբ ուղեկցվում է բազմամթիվ բացատրագրերով:

Հորիզոնական դասավորությամբ այս ինքնատիպ հորինվածքի կենտրոնում Սաբեկա լեռն է (ըստ մանրանկարի բացատրագրի), որի ստորոտի ձախակողմյան հատվածում Հովսիանը պատկերել է Աբրահամի երկու ծառաներին: Նրանցից մեկը բռնել է խոշոր պատկերված ավանակի⁹¹ սանձը: Լեռան աջակողմյան հատվածում Սաբեկա ծառն է խոյով, իսկ գագաթին Աբրահամն է՝ դանակը պահած զոհասեղանին նստած որդու պարանոցին: Աբրահամի թիկունքին նկարիչը պատկերել է երկնքից իջնող պատգամաբեր հրեշտակին:

Մարգարե մանրանկարիչը 1315 թ. Ավետարանում նույնպես անդրադարձել է այս թեմային ընդարձակ տարբերակով: «Իսահակի զոհաբերության» մանրանկարը ձեռագրի էջում ուղղահայաց դիրքով է, ուղղանկյուն շրջանակում⁹²: Մանրանկարիչը կառուցել է մի հորինվածք, որում ընգրկված գրեթե բոլոր կերպարները կարծես թռիչքի մեջ են: Պարզ ու թեթև այս հորինվածքը պետք է դիտել վարից վեր: Սկզբում Աբրահամի երկու ծառաներն են ու ավանակը: Նրանց գլխավերևում երկնքի սեգմենտից դուրս եկած Աստծո Աջը: Հորինվածքի կենտրոնում հրեշտակն է, որ բռնել է Աբրահամի ձեռքը: Նա կապող օղակ է ստորին և վերին պատկերագրական խմբերի միջև: Աբրահամը բռնել է քարե զոհասեղանին պռակած Իսահակի մագափնջից ու դանակը դրել կոկորդին: Նրանց գլխավերևում, մանրանկարի շրջանակից դուրս պատկերված Սաբեկա ծառից կախված խոյն է (նկ. 6): Հետաքրքիր է, որ Մարգարեն պատկերել է և՛ Աստծո Աջը, և՛ հրեշտակին: «Իսահակի զոհաբերության» տեսարանը նա համադրել է «Ղազարոսի հարություն» մանրանկարի հետ (15ա):

Սյուժեի զարգացման ընդարձակ տարբերակներ կան նաև եվրոպամետ կոչված մանրանկարներում: Այս խմբին պատկանող «Իսահակի զոհաբերության» պատկերագրությունը ծագում է Ղազար Բաբերդացու նկարզարդած «Լվովի

⁹⁰ ՄՄ 4818, 6ա:

⁹¹ Հետախոյզ է, որ գրեթե բոլոր մանրանկարիչները ավանակին պատկերում են ձիու նմանությամբ, սակայն բոլոր բացատրագրերում նշում որպես ավանակ, ինչը համապատասխան է աստվածաշնչյան բնագրին:

⁹² ՄՄ 2930, 15բ:

Աստվածաշնչի»⁹³ մանրանկարներից: Այս ձեռագիրը Ղազար Բաբերդացին⁹⁴ ստեղծել է կլովում 1616-1619 թվականներին: Ըստ Հ. Հակոբյանի և Վ. Ղազարյանի՝ այն «...փաստորեն, հայկական մատենական դաշտում եվրոպական արվեստի առաջին լուրջ արձագանքն է»⁹⁵: Բարձրարվեստ այս մատյանի մանրանկարչական կազմը հետագայում նույնությամբ ընդօրինակել են Հայրապետ և Ստեփանոս Զուղայեցիները⁹⁶:

Ղազար Բաբերդացին մանրանկարվելիք էջի նկարադաշտը բաժանել է չորս հավասար մասի, որոնց մեջ պատկերել է չորս մանրանկար: Շարքը սկսում է «Աբրահամի հյուրասիրությունը», ապա «Իսահակի զոհաբերությունն» է, ցածում՝ «Հակոբի երազը» և «Անցումը Կարմիր ծովով»: «Իսահակի զոհաբերություն» մանրանկարի հորինվածքը թեև պատկանում է սյուժեի զարգացման ընդարձակ տարբերակին, սակայն պատկերագրորեն ունի այլ մեկնաբանություն:

Մանրանկարի առաջին պլանում Աբրահամն է, ով առաջ պարզաձև ձեռքով ուղղություն է տալիս Իսահակին դեպի վեր գնալու: Գործողությունը կատարվում է բարձունքի ստորոտում: Իսահակը փայտերի խուրձը դրել է ուսին և ունկնդիր է հորը: Աբրահամի ձախ ձեռքին փոքր կրակաման է, գոտկատեղից կախված է թուրը, գլխին եվրոպական տիպի գլխարկ է: Ժամանակագրորեն սա զոհաբերության պատմության առաջին տեսարանն է: Հաջորդը տեսարանը ոլորապատույտ ճանապարհի վերջում է, անմիջապես բարձունքի պոնկին: Զոհասեղանին պռակած է Իսահակը, Աբրահամը բարձրացրել է թուրը, որը բռնել է երկնքում սավառնող հրեշտակը: Պատկերից բացակայում են Աբրահամի ծառաներն ու նրանց ավանակը: Մանրանկարիչը «Իսահակի զոհաբերություն» ընդարձակ տարբերակը ներկայացրել է իրար հաջորդող երկու տեսարաններով: Խոյը պատկերված չէ, իսկ Սաբեկա ծառը, որպես այդպիսին առանձնացված չէ: Այդ երկու կարևորագույն պատկեր-խորհրդանշանները զանց են առնված: Ակնառու է, որ այս մանրանկարում, արդեն գործ ունենք տեսարանի ներկայացման նախորդ շրջանում ձևավորված կանոնի խորհրդաբանական կողմի նվազման հետ:

ԺՉ-ԺԷ դարերի օրինակներ

Այս դարերում «Իսահակի զոհաբերություն» պատկերագրական տարբերակները թեև հիմնականում կրկնում են նախորդող ժամանակաշրջանների օրինակները, սակայն կան նաև յուրօրինակ պատկերագրական տարբերակներ ու մանրամասներ:

⁹³ ՄՄ 351, 9ա:

⁹⁴ Հ. ՏԷՐ-ՊՈՂՈՍՅԱՆ, «Ղազար Վ. Բաբերդացի», ՀԱ, 1966, հմր. 1-3, էջ 18-30, հմր. 4-6, էջ 129-140, հմր. 7-9, էջ 291-308:

⁹⁵ Հ. ՀԱԿՈԲՅԱՆ, Վ. ՂԱԶԱՐՅԱՆ, Հայկական մանրանկարչություն. Ակզբնավորումն և զարգացման ընթացքը, Երևան, 2019, էջ 130:

⁹⁶ ՄՄ 2587, 1648 ք., ՄՄ 189, 1649 ք., ՄՄ 201, 1660 ք., ՄՄ 204, 1660 ք., և այլն:

Խախտեաց գավառի Բերթակա վանքում 1511 թ. ընդօրինակված Ավետարանի⁹⁷ մանրանկարի հորինվածքը պարզ է ու անպաճույճ: Աբրահամը բռնել է Իսահակի մազափունջը, և քանզի զոհասեղանը պատկերված չէ, թվում է, որ Իսահակը մազերով կախված է Աբրահամի ձեռքից: Չկա նաև հրեշտակը: Նմանօրինակ է նաև Թորոս Դպրի՝ 1602 թ. պատկերագրողած Ավետարանի⁹⁸ «Իսահակի զոհաբերության» տեսարանը: Գործողությունը տեղի է ունենում Սաբեկա ծառի սաղարթի տակ, ինչպես Հովհաննես Խիզանցու օգտագործած տարբերակներում: Ծառի բնից ելնող ելուստներին մանրանկարիչը պատկերել է թռչուններ: Զոհասեղանն ու հրեշտակը չկան:

Վասպուրականցի արդյունավոր մանրանկարիչ Ջաքարիա Ավանցին 1595 թ. նկարագրողել է մի Ավետարան, որը գրվել էր Արցախում, Ս. Հակոբ վանքում 1577 թ. -ին⁹⁹: Նրա մանրանկարած «Իսահակի զոհաբերության» պատկերը հետևում է «Խորհրդակատարություն» պատկերագրակն տիպին և յուրօրինակ է իր խորհրդաբանությամբ: «Իսահակի զոհաբերությունը» «Ավետման» տեսարանի վերնամասում է և փոքր տարածք է զբաղեցնում: Հավանաբար մանրանկարիչը «Ավետման» պատկերին ավելի մեծ չափ է տվել՝ նկատի ունենալով աստվածային խոստման կատարումը: Հայր և որդի ծնկած են գետնին Սաբեկա ծառի և դրանից կախված խոյի առջև: Աբրահամն իրեն է ձգում Իսահակի մազափունջը: Զոհասեղանը Ջաքարիան պատկերել է նրանցից վեր երկինքը խորհրդանշող բացվածքում:

«Սկիհ-զոհասեղան» պատկերագրությանն է հետևում 1603 թ. Բաղեշում ընդօրինակված Ավետարանի¹⁰⁰ մանրանկարիչը: Սկիհանման զոհասեղանը այնքան փոքր է, որ Իսահակի միայն մի ոտքն է դրա մեջ: Հետաքրքիր լուծում ունի մանրանկարի շրջանակը, որը երիզում է պատկերի մի մասը միայն: Այս մանրանկարում հրեշտակի թևն է հովանի Աբրահամին ու Իսահակին:

Կիրակոս մանրանկարչի 1619-1621 թթ. Ավետարանի¹⁰¹ մանրանկարը որևէ նոր բան չի ավելացնում «Իսահակի զոհաբերության» պատկերագրությանը:

Նշանավոր մանրանկարիչ Հակոբ Զուղայեցու «Իսահակի զոհաբերության» մանրանկարը գտնվում է Կեղիում 1586 թ. նկարագրողած Ավետարանում¹⁰²:

⁹⁷ ՄՄ 272, 8բ:

⁹⁸ ՄՄ 7895, 3բ:

⁹⁹ ՄՄ 5507, 1բ:

¹⁰⁰ ՄՄ 157, 3բ:

¹⁰¹ ՄՄ 5336, 1ա:

¹⁰² Գտնվում է Լոնդոնի Սամ Ֆոգ թանգարանում: Մանրանկարը ձեռագրի 15ա էջում է, տե՛ս Գ. Greenwood, E. Vardanyan, *Hakob's Gospel: The Life and Work of an Armenian Artist of the Sixteenth Century*, London: Sam Fogg, 2006; Ի. Дрампян, *Акоп Джугаецу*, Ереван, 2008, с. 84-85:

Գունեղ ու զարդարուն այս պատկերը յուրօրինակ է իր պատկերագրությունները, ինչպես Հակոբ Զուղայեցու բոլոր մանրանկարչական ստեղծագործությունները: Հորինվածքի կենտրոնում Աբրահամի մեծադիր կերպարն է, որ ծնկել է, իր գիրկն առել որդուն և դանակը դրել նրա կոկորդին: Զոհասեղան չկա: Աբրահամի հայացքն ուղղված է Սաբեկա ծառի տակ կանգնած մի կիսադեմ, գդակավոր մարդու, որի հանդերձն ու ձեռքի կեռագլուխ մահակը հուշում են, որ պատկերվածը հավանաբար հովիվ է: Հնարավոր է, որ Հակոբ Զուղայեցին օգտվել է ինչ-որ պարականոն գրվածքից: Ուշագրավ է նաև Աբրահամի թիկունքում կանգնած հրեշտակի կերպարը: Նման բարձրահասակ հրեշտակ «Իսահակի զոհաբերություն» որևէ այլ մանրանկարում չի հանդիպում: Երկնային պատգամաբերի գլխավերևում աստղազարդ երկնքի բացվածքն է:

1592 թ. Ավանցում նկարագրագած մեկ այլ Ավետարանում¹⁰³ Հակոբ Զուղայեցին «Իսահակի զոհաբերությունը» պատկերել է «Հիսուս Քրիստոսի ծննդաբանություն» մանրանկարի հենց առաջին հատվածում: Յուրօրինակն այն է, որ սովորաբար Հիսուսի ծննդաբանության մանրանկարները համադրվում են «Իսահակի զոհաբերության» մանրանկարի հետ:

Ինքնատիպ են նաև մանրանկարիչ Առաքել Գեղամեցու «Իսահակի զոհաբերության» պատկերագրական մեկնաբանությունները: 1601 թ. նկարագրագած Ավետարանում¹⁰⁴ նա պատկերել է «Իսահակի զոհաբերությունը»: Բարձրարվեստ այս մանրանկարում, որ ուղեկցվում է բացատրագրերով, Առաքել Գեղամեցին ստեղծել է զարդապատկերային և կերպարային ներդաշնակ և համամասն միջավայր, որտեղ նույնիսկ պատկերագրական մանրամասներն են մասնակցում ընդհանուր հորինվածքի տպավորիչ ու ամբողջական ընկալմանը: Այս մանրանկարը ունի երկու դոմինանտ կենտրոնական, որտեղ ծնրադիր Աբրահամը որդու մագափունջը բռնած՝ դանակը դրել է նրա կոկորդին, իսկ նա հենվել է զոհասեղանին, և խորհրդաբանական, որտեղ նույն այդ զարդարուն զոհասեղանին վեր է խոյանում Սաբեկա ծառ-խաչափայտը,¹⁰⁵ վրան կախված խոյ-Հիսուսով: Աբրահամը լսում է հրեշտակի հրամանը, նրան շնայելով, այսինքն գլուխն ու դեմքը շրջված չեն դեպի մանրանկարի այն անկյունը, որտեղից լսվում է աստվածային հրամանը, ինչպես շատ պատկերագրական տարբերակներում է: Հոր գլուխը հակված է որդու վրա: Առաքել Գեղամեցին այս գեղարվեստական խնդիրը լուծել է շատ պարզ եղանակով՝ պատկերելով Աբրահամի ականջը, ինչը չի հանդիպում «Իսահակի զոհաբերության» այլ մանրանկարներում:

¹⁰³ Եղվ. 3424, 13բ:

¹⁰⁴ ՄՄ 7634, 10ա:

¹⁰⁵ «... հաշը ծածուկ էր և վեցերորդ խոբանում հայանվեց սեղանի վրա, քանի որ Աբրահամը Սաբեկա ծառի մեջ տեսավ Քրիստոսի խաչը...», *Խորանների մեկնություններ...*, «Պողոս Բաբունյացուի մեկնություն», էջ 105:

Խորհրդաբանական այդ դոմինանտը նա կիրառել է նաև 1587 թ. Ավետարանի¹⁰⁶ «Իսահակի զոհաբերության» տեսարանի հորինվածքում, որն ավելի պարզ է: Աբրահամն ու Իսահակը կանգնած են, զոհասեղանին կրկին Սաբեկա ծառն է խոյր վրան:

Մեկ այլ Ավետարանի¹⁰⁷, որը Առաքել Գեղամեցին նկարագրող է 1632 թ.-ին, «Իսահակի զոհաբերության» պատկերում նույնպես Աբրահամը և Իսահակը կանգնած են, ինչը հազվագեղ է հանդիպում հայկական մանրանկարչության մեջ ժ դարից հետո: Մանրանկարում Աբրահամն ու Իսահակը կանգնած են վեմ քարին, որը կարող է նաև նշանակել այն բարձունքը, որի վրա պիտի տեղի ունենար բուն զոհաբերությունն ըստ աստվածաշնչյան բնագրի: Այսինքն Առաքել Գեղամեցին այս մանրանկարում զուգադրել է «Իսահակի զոհաբերության» պատկերագրական համառոտ և ընդարձակ տարբերակները, ինչը ավելի պարզորոշ նկատելի է պատկերի ձախ ստորին անկյունի տեսարանից, որտեղ նա նկարել է Աբրահամին ուղեկցող երկու ծառաներին և նրանց ավանակին¹⁰⁸: Մանրանկարի հորինվածքը բաղկացած է չորս մասից: Ստորին մասում՝ Աբրահամ և Իսահակ, ծառաներ և ավանակ, վերինում՝ խոյր կախված Սաբեկա ծառից և Երկնային սեգմետից դուրս ելնող հրեշտակը: Սակայն այս չորս պատկերները միասին կազմում են մեկ ընդհանուր հորինվածք:

Ինչպես տեսնում ենք, Հակոբ Զուղայեցու և Առաքել Գեղամեցու կիրառած պատկերագրությունները տարբեր են նախընթաց օրինակներից: Սա խոստով փաստ է, որ այս դարերում ևս «Իսահակի զոհաբերության» պատկերագրությունը հայկական մանրանկարչության մեջ փոփոխություններ է կրել, ստանալով նախընթաց շրջանից տարբերվող նոր գեղարվեստական-պատկերագրական արտացոլումներ:

Աստվածաշունչ մատյանների մանրանկարչական կազմում «Իսահակի զոհաբերությունը» հազվագեղ է հանդիպում: Այդ հազվագյուտ պատկերներից մեկը գտնվում է 1622-1632 թթ. Ամիրում ընդօրինակված Աստվածաշնչում¹⁰⁹: Մատյանի գրիչներն ու մանրանկարիչներն են տեր Մինասը (թթ. 3-160) և տեր Միքայելը (թթ. 161-539): Մանրանկարը ուշագրավ է նրանով, որ տեղադրված

106 ՄՄ 10805, 13ա:

107 ՄՄ 7646, 2ա:

108 Ծննդոց, ԻԲ 5:

109 Եղվ. 2559: Մատյանը այն ձեռագրերից է, որոնք ժամանակին անհետացան Երուսաղեմի Մբոց Հակոբյանց մատենադարանից: Ն. Պողարյանը ժանրագրում է. «Այժմ կը պակսի: Ուստի նկարագրութիւնը կաննենք Խապատեան Սահակ Եպիսկոպոսի 1890 թուին պատրաստած Յուզակէն, իսկ պատկերները՝ Օր. Սիրաբիի Տէր Ներսէսեանի 1951-1952 տարիներուն հանած լուսանկարներէն: Թուահամարը պահեցինք այն յոյսով, որ օր մը կը գտնուի եւ կը վերադառնայ իր տեղը՝ Ս. Յակոբ»։ Մայր ցուցակ ձեռագրաց Մբոց Յակոբեանց, հատ. տասնմէկերորդ, կազմ. **Նորայր արքեպ. Պողարեան**, Երուսաղեմ, 1991, էջ 342:

է աստվածաշնչյան բնագրով էջի կենտրոնական հատվածում՝ կիսելով այն երկու մասի: Հետաքրքիր է նաև պատկերագրական լուծումը՝ Իսահակը նստած է փայտի կապոցին՝ կապված աչքերով: Նրանից աջ ու ձախ ծաղիկներ ու բույսեր են պատկերված: Հրեշտակը թեքվել է դեպի Իսահակը Սաբեկա ծառի սաղարթից:

Պատկերագրական եզակի օրինակներով հայտնի տարբերակներ

«Իսահակի զոհաբերության» մանրանկարների բազմազանության մեջ կան պատկերներ, որոնք առանձնանում են թեմայի ներկայացման հորինվածքային ու պատկերագրական եզակիությամբ: Բերենք մի քանի օրինակ: Իսրայել Մադկոզը (Ժէ դար) իր պատկերազարդած Ավետարանի¹¹⁰ համապատասխան էջին նկարել է «Իսահակի զոհաբերության» տեսարանը, որտեղ մանրանկարի ձախ հատվածում զոհաբերությունն է (նկ. 7), իսկ աջում (ըստ բացատագրի)՝ Նոյը, որը ավանակին ականջներից բռնած քաշում է վեր, տապան տանելու համար, իսկ ավանակի պոչից բռնել է սատանան և ընդդիմանում է Նոյին: Նման համադրությունը, այն էլ նույն մանրանկարի հորինվածքում, այլ տեղում չի հանդիպում: Հետաքրքիր է նաև զոհաբերության տեսարանի մեկնաբանությունը: Աբրահամը կանգնած է զոհասեղանը խորհրդանշող քարին, իսկ Իսահակը նստած գետնին կապված ձեռքերը հենել է հոր ոտքերին: Խորհրդաբանորեն այս մանրանկարում պատկերված են Հիսուս Քրիստոսի երեք նախօրինակները՝ Նոյը, խոյը և Իսահակը: Նոյը կառուցում է Տապանը և փրկում արարածներին ջրհեղեղից: Տապանը՝ Քրիստոսի Եկեղեցու նշանակն է, որտեղ և որի միջոցով մարդը, ապա նրա միջոցով մյուս արարածները փրկվում են ջրհեղեղից՝ մեղքերի արեկոծ ծովից: Այս մանրանկարում ավանակը խորհրդանշում է հեթանոսներին¹¹¹, այսինքն սատանան խոչընդոտում է հեթանոսների մուտքը Եկեղեցի: «Իսահակի զոհաբերությունը» համադրված է «Ադամն ու Եվան Դրախտում» և «Մեղսագործություն» մանրանկարների հետ (էջ Յա և Յբ):

Մեկ այլ Ավետարանում¹¹², որը նկարազարդվել է Տարոնի եղրդոտ վանքում, Իսահակի զոհաբերության պատկերագրությունը և համադրված պատկերները դուրս են ընդունված մեկնաբանությունից: Մանրանկարի վերին հատվածում ձախից աջ դասավորությամբ ներկայացված է «Իսահակի զոհաբերությունը»,

¹¹⁰ ՄՄ 10839, 4ա:

¹¹¹ Ա. Ավետիսյան, «Ավետաբանների տերունական շաբի խորհրդաբանությունը», Պատմության և մշակույթի հարցեր, Երևան, 2020, էջ 96, Հ. Քյոսեյան, Հայ միջնադարյան արվեստի..., էջ 363:

¹¹² ՄՄ 4766, 4ա:

ապա մի մորուքավոր, լուսապսակով տղամարդ, որ նստած է օրանտի դիրքով: Կողքին կանգնած է մի կին ձեռքերը խնդրարկուի շարժումով ուղղած նստած տղամարդուն: «Իսահակի զորաբերությանը» շատ յուրօրինակ պատկերագրություն ունի՝ Աբրահամը բռնել է Իսահակի մազերը, բայց դանակը դրել ոչ թե կոկորդին, այլ մազարմատներին¹¹³, իսկ Իսահակը ձեռքերն ուղղել է նստած տղամարդուն և կարծես ինչ-որ բան է խնդրում: Կարելի է ենթադրել, որ նստած օրանտը նույն ինքը Աբրահամն է, նրա կողքի կինը՝ Սառան: Մանրանկարի հորինվածքի տրամաբանությունը հուշում է, որ և՛ Աբրահամը և՛ Իսահակն ու Սառան գոհանում են Աստուծուց այդ հրաշալի փրկության համար: Մանրանկարի ստորին հատվածում Հուդան և քահանայապետն են: Պատկերված է Հուդայի զղջումը և կախվելը: «Իսահակի զոհաբերության» այս պատկերը համադրված է «Հիսուսի մատնությունը» և «Պիղատոսի դատը» երկմաս մանրանկարի հետ (էջ 3բ):

Եզակի է նաև Վարդան Արժկեցու պատկերած «Իսահակի զոհաբերության» պատկերագրական տարբերակը¹¹⁴: 1319 թ.-ին Արժկեում նկարագրողած Ավետարանի¹¹⁵ մանրանկարում Վարդանը, բաժանարար բարակ գծից վար պատկերել է «Ավետումը»: Պատգամաբեր հրեշտակը և Կույս Մարիամը երկու խորանների կամարների ներքո են: Գաբրիելի կամարի վերին հատվածում Աբրահամն ու Իսահակն են, Մարիամի կամարի վերին մասում՝ Սաբեկա ծառից կախված խոյը: Այս մանրանկարում եզակի է Աբրահամի դիրքը: Նա ծնկի է եկել գետնատարած Իսահակի վրա և դանակը դրել նրա մազարմատներին: Էլ ավելի հետաքրքիր է Երկնքի սեգմենտի պատկերումը, որը մանրանկարի վերին ձախանկյունում է: Այստեղ այն փոխարինում է Աստծո Աշին, որը մի փոքր ամպանման դետալ է: Աբրահամի հայացքն ուղղված է այդ խորհրդավոր սեգմենտին, որից մի բարակ ճառագայթ իջնում է Սուրբ Կույսի ձախ ականջին: Այդպես մանրանկարիչ Վարդանը կամրջել է ժամանակները՝ խոստումը՝ խոստման կատարման հետ:

Լիմ կղզու մենաստանում 1635 թ. նկարագրողված Ավետարանի¹¹⁶ խորանի խարիսխին Սաբեկա ծառն է, վրան՝ ճյուղերից կախված խոյը: «Իսահակի զոհաբերության» նման հակիրճ տարբերակներ սովորաբար հանդիպում են ձեռագրերի լուսանցքներում: Այդպես պատկերը վերածվում է սիմվոլի: Այստեղ Սաբեկա ծառը խաչափայտն է, իսկ խոյը՝ խաչված Հիսուս Քրիստոս:

¹¹³ Ինչպես էլ Բագավատի որմնանկարում:

¹¹⁴ Հ. Հակոբյան, «Մանրանկարիչ Վարդան Արժկեցի», ԼՀԳ, հմր. 5, 1984, էջ 50-57, Հ. Հակոբյան, Վ. Ղազարյան, Հայկական մանրանկարչություն. Սկզբնավորումն և զարգացման ընթացքը..., էջ 79-80:

¹¹⁵ ՄՄ 7456, 4բ:

¹¹⁶ ՄՄ 10697, 22ա:

Իսրայել Քահանայի նկարագրող և Ավետարանի¹¹⁷ «Իսահակի զոհաբերության» մանրանկարում հետաքրքիր է մեկնաբանված Աբրահամի կերպարը: Նա դեմքը շրջել է դեպի պատգամաբեր հրեշտակը, որը ոչ թե երկնքում է, այլ կանգնած է բարձունքին: Աբրահամի աչքերը ուղղված են Իսահակին, որի գլուխը նա պահում է զոհասեղանին: Այդպես մանրանկարիչը ցույց է տալիս ժամանակով իրար հաջորդող երկու գործողություն՝ պահը, երբ նա դանակը մոտեցնում է որդուն զենեղու, և այդ գործողությունը կասեցնող աստվածային հրահանգը: Գեղարվեստական այս հնարքը գրեթե չի կրկնվում այլ մանրանկարիչների մոտ: Կարելի է հիշատակել Մոմիկի 1302 թ. նշանավոր «Պատերազմի Ավետարանի»¹¹⁸ «Քրիստոսի հայտնությունը Մարիամ Մագդաղենացուն» (Հարություն) մանրանկարը, որտեղ Մարիամի կերպարը համանման ձևով է մեկնաբանված: Նա նայում է թափուր գերեզմանի մեջ և միաժամանակ շրջվում դեպի հարուցյալ Քրիստոսը: Իսրայելի ստեղծած մանրանկարը նաև առանձնանում է հորինվածքի դինամիզմով: Դա վերաբերում է հատկապես Աբրահամի կերպարին, որը պատկերագրված է կտրուկ շարժման մեջ, աչքերը դուրս է պատկերի շրջանակից, աչք ուսը ուղղված է հրեշտակին, որի ձեռքի հանդիպակաց շարժման մեջ է ներդաշնակելով Աբրահամի ուսի շարժմանը:

Մանրանկարիչ Ավետիսի ԺԶ դարի Ավետարանում¹¹⁹ օգտագործած պատկերագրական տարբերակը բավականին յուրօրինակ է: Այս մանրանկարն ունի արտաքին ու ներքին շրջանակ: Ներքինում Աբրահամն է նստած գահավորակին, այդ նկարագրաչառում են զոհասեղանին ծնրադիր Իսահակը և կրակարանը՝ կրակով: Արտաքին շրջանակում են Սաբեկա ծառը, խոյը և հրեշտակը: Կապը երկուսի միջև ստեղծվել է Սաբեկա ծառի ճյուղով և խոյի ոտքով, որոնք գտնվում են ներքին շրջանակում (նկ. 8):

«Իսահակի զոհաբերության» հետ համադրված պատկերները հայկական մանրանկարչությունում

«Իսահակի զոհաբերության» տեսարանի հետ Հին և Նոր կտակարաններից վերցված այլ պատկերների համադրումը ընդհանուր սկզբունք է եղել քրիստոնեական կերպարվեստում: Փրկագործության պատմությունն ու դրա ժամանակագրությունն այդ կերպ դարձել է ավելի տեսանելի, խոստուն ու առարկայական: Այդ է պատճառը, որ խոստման զավակ Իսահակի զոհաբերության տեսարանները սկսած Ժ և ապա ԺԴ-դարից մինչև ԺԷ դար հայկական մանրանկարչությունում ուղեկցվել են թեման ավելի խորը բացահայտող համադրված պատ-

117 ՄՄ 4922, 3ա:

118 ՄՄ 6792, 10ա:

119 ՄՄ 6325, 5բ:

կերներով: Ուղենշաչին այդ պատկերները փրկագործության ծածկախորհուրդը ներկայացնում են արարչագործության սկզբից մինչև Հիսուս Քրիստոսի մարդեղությունը, Նրա փրկչական տնօրինությունները, ընդգրկելով պատկերաշարերում նաև վախճանաբանական թեմաները:

Ժ դարում «Իսահակի զոհաբերությունը» հայկական մանրանկարներում համադրվել է «Աստվածամայրը Մանկան հետ» և «Ավետում» պատկերների հետ: Առաջինը՝ որպես զոհաբանություն, երկրորդը՝ որպես խոստացված Փրկչի մարդեղության Ավետիս: Հետագա ԺԴ-ԺԷ դարերում նույնպես «Ավետումը» մնում է ամենից տարածված համադրված պատկերն ըստ իր կարևորության, թե՛ առանձին և թե՛ մեկ միասնական հորինվածքի մեջ: ԺԴ դարում «Ավետմանը» ավելացել են «Աբրահամի հյուրասիրությունը», «Չորեքկերպյան Աթոռը», «Կոտորումն մանկանց», «Ղազարոսի հարությունը», «Դժոխքի ավերումը»: ԺԵ դարում սկսել են համադրել նաև «Քրիստոսի ծննդաբանությունը», «Պիղատոսի դատը» և «Երկրորդ գալուստը», ԺԶ դարում այս շարքին ավելացել է «Հովակիմ ու Աննա» պատկերը, իսկ ԺԷ դարում «Ադամը, Եվան և Քրիստոսը Դրախտում» տեսարանը:

Այսպիսով, համադրված պատկերների բազմազանությունը, պատկերագրական վերը նշված տարբերակներն ու «Իսահակի զոհաբերության» հորինվածքների պատկերագրական մանրամասները, որոնք խորությամբ բացահայտում են պատկերի խորհրդաբանությունն ու աստվածաբանական շեշտված հենքը, վկայում են, որ այս պատկերի հանդեպ հայ մանրանկարիչներն ունեցել են առանձնահատուկ վերաբերմունք: Նրանց մեծամասնությունը անկախ կատարողական վարպետությունից, ցուցաբերել է ստեղծագործական մոտեցում՝ ըստ էության ներկայացնելու այդ աստվածաշնչական պատմությունը, խորամուխ լինելով դրա հոգևոր կողմի նրբերանգներն արտահայտելու մեջ: Չարգացնելով «Իսահակի զոհաբերության» պատկերագրությունը, ստեղծելով զուտ հայկական պատկերագրական տարբերակներ՝ մեկը-մեկին լրացնելով, նրանք կարողացել են խտացնել փրկագործության պատմական և վերապատմական ընթացքը՝ մեկ պատկերի սահմանում:

AVET AVETISYAN

**THE ICONOGRAPHIC VERSIONS OF THE SACRIFICE OF ISAAC
IN ARMENIAN MINIATURES**

Key words: Isaac, prototype, Aghtamar, accomplishment of Sacrament, lily, altar, Vaspurakan, bookstand, chalice, iconography.

The iconographic compositions of the scene *The Sacrifice of Isaac* were widespread in early Christian art. This scene has also been known in Armenian art since the early Middle Ages, in particular, in the sculptures of quadrilateral obelisks of the 4th–7th centuries (comparatively better preserved in the monuments of Garnahovit and Koghb). Another example is preserved in Vaspurakan, in the sculpture series of the Holy Cross Church of Aghtamar (915–921). *The Sacrifice of Isaac* miniature from the Gospel of Etchmiadzin (989) too is from the 10th century. A number of manuscripts belong to the Etchmiadzin Gospel group, among them MSS J2555 and W679 (preserved in fragments). The iconography of the Vienna Gospel's miniature is in contrast with the static solemnity of the same composition from the Gospel of Etchmiadzin. In the Viennese miniature, not only the iconography of the scene changes, but also interesting iconographic details appear. These are a five-tiered triangular altar of sacrifice and a sacrificial hearth in the form of a lily with a thin stem. The flower symbolizing the love of Jesus is depicted in the Canon Tables (*khorans*), in Abraham's *khoran* (VI). Such motifs of the altar of sacrifice and hearth, with some modifications, were widely used in later miniatures of *The Sacrifice of Isaac*, both together and separately, which significantly influenced the symbolism of the miniature.

The Sacrifice of Isaac is a link between the Old and New Testaments and is mainly found among the Gospel illustrations, since according to theology, Isaac is a prototype of Jesus Christ and his sacrifice. In other words, this scene secretly tells about the salvation of Christ. Starting from the 14th and 15th centuries, in the Armenian miniatures especially from Vaspurakan, iconographic variants of the scene appear, which are not similar to the iconography of the Etchmiadzin Gospel. This difference is so noticeable that we have given them conditional names. During these centuries, the iconographic versions “Aghtamar,” “The Accomplishment of the Sacrament,” the “Bookstand-altar of Sacrifice” and “Chalice-Altar of sacrifice” appear. All of these represent simplified iconography of *The Sacrifice of Isaac*, while compositions following the complete iconographic canon of this biblical scene were also created in the same centuries.

Although the 16th–17th cc. iconographic variants of *The Sacrifice of Isaac* basically repeat the samples of previous periods, they also contain unique and original iconographic versions and details. Of particular interest are the images accompanying *The Sacrifice of Isaac*, which philosophically complement, reveal the theological nature of the iconography and represent the historical and extra-historical process of salvation in the language of art.

АВЕТ АВЕТИСЯН

ИКОНОГРАФИЧЕСКИЕ ВАРИАНТЫ
“ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯ ИСААКА” В АРМЯНСКИХ
МИНИАТЮРАХ

Ключевые слова: Исаак, прототип, Ахтамар, совершение Таинства, лилия, жертвенник, Васпуракан, аналой, чаша, иконография.

Иконографические композиции сцены “Жертвоприношение Исаака” были широко распространены в раннехристианском искусстве. Эта сцена известна и в армянском искусстве с раннего средневековья, в частности, в скульптурах четырехгранных стелл IV–VII вв. (сравнительно лучше сохранились в памятниках Гарнаовита и Кохба). Другой образец сохранился в Васпуракане, в скульптурах ахтамарской церкви Сурб Хач (915-921 гг.).

Миниатюра “Жертвоприношение Исаака” из “Эчмиадзинского Евангелия” (989 г.) также относится к X веку. К группе “Эчмиадзинское Евангелие” принадлежат ряд рукописей X века, среди которых Евангелие Иерусалима N 2555 и Венское N 679 (фрагмент страницы со сценой “Жертвоприношение Исаака”). Иконография миниатюры Венского Евангелия контрастирует со статичной торжественностью той же композиции в “Эчмиадзинском Евангелии”. В венской миниатюре “Жертвоприношение Исаака” меняется не только иконография сцены, но и появляются интересные иконографические детали. Это пятиступенчатый жертвенник треугольной формы, а наверху жертвенный очаг в виде цветка лилии с тонким стеблем. Цветок лилии изображался в таблицах согласий (хоранах), в хоране Авраама (VI хоран) и символизировал любовь Иисуса. Подобные мотивы жертвенника и очага, с некоторыми изменениями, широко использовались в более поздних миниатюрах “Жертвоприношения Исаака”, как вместе, так и по отдельности, что существенно повлияло на символику миниатюры.

Сцена “Жертвоприношения Исаака” является связующим звеном между

Ветхим и Новым Заветами и в основном встречается среди евангельских иллюстраций, так как, согласно богословским воззрениям, Исаак является прообразом Иисуса Христа и его жертвы. Другими словами, эта сцена тайно рассказывает о Христе Спасителе.

Начиная с XIV-XV веков в армянских миниатюрах, особенно в Васпуракане, появляются иконографические варианты “Жертвоприношения Исаака”, не похожие на иконографию “Эчмиадзинского Евангелия”, и эта разница настолько заметна, что мы дали им условные имена. В эти века появляются иконографические варианты “Агтамар”, “Совершение Таинства”, “Аналой – алтарь” и “Чаша – алтарь”. Все они представляют собой упрощение иконографии “Жертвоприношение Исаака”; между тем в те же века были созданы композиции, следующие полному иконографическому канону этой библейской сцены.

Хотя иконографические варианты “Жертвоприношения Исаака” XVI-XVII веков в основном повторяют образцы предшествующих периодов, встречаются и уникальные, и оригинальные иконографические варианты и детали. Особый интерес представляют изображения, сопровождающие миниатюры “Жертвоприношения Исаака”, которые дополняют и раскрывают богословскую природу иконографии и представляют исторический и внеисторический процесс спасения на языке искусства.

**ԲՈՆԱՃԵՆԻ ՄԱՆՐԱՆԿԱՐՉՈՒԹԵԱՆ ՄԻ ՕՐԻՆԱԿ
(Մատենադարանի ձեռ. 10789)**

Բանալի բառեր՝ Բռնաշէն, Մոկս, Առաքել, Մխիթար, Վասպուրական, Խիզան, մանրանկարչութիւն, Օղակ, Աւետարան:

Մաշտոցեան Մատենադարանի ամէն ձեռագիր ունի իր անցած՝ դժուարին ու փորձութիւններով լի ճանապարհը: Նրանցից մէկը Հ^ր 10789 Աւետարանն է՝ որն, ըստ վերջին տիրոջ՝ պահուել է Մակու քաղաքում, պատկանել է Մակուի հայոց տանուտէր Ռէս Աւետիսին: 1828-1830 թթ. Մակու քաղաքի հայ բնակչութեան մի մասը (30 տուն) քաղաքի հայերի տանուտէր Ռէս Աւետիսի որդի Սարգսի գլխաւորութեամբ (նա է հօրից ժառանգել ձեռագիրը) բնակչութիւն է հաստատել ներկայիս Հրազդանի շրջանի Աղբիւրակ (հնում՝ Աղբերուկ) գիւղում եւ ժառանգականութեան իրաւունքով Ռուսաց տիրապետութեան մէջ եւս ճանաչուել տանուտէր-ուէս: Թէ՛ Մակուում եւ թէ՛ Աղբիւրակում հաւատացեալների շրջանում ձեռագիրը ճանաչուել է «Ռէսանց Աւետարան» անունով: 1920-1930-ական թուականներին ձեռագիրը անաստուածների ոտնձգութիւնից փրկելու նպատակով տէրերն ուխտաւորներին, աւելի ճիշտ՝ հաւանաբար նրանց անուամբ ծպտուած անաստուածներին յայտնել են, թէ կրօնական այդ հնութիւնը տարել են էջմիածին եւ յանձնել վանքին: Այս ձեւով փրկուած ձեռագիրը Ռէս Սարգսից յետոյ յաջորդաբար պահուել է նրա ժառանգներ Ռէսանց Բաբկէնի, Բաբկէնի որդի Վարդանի, Վարդանի որդի Սողոմոնի, Սողոմոնի որդի Գարուշի եւ Գարուշի որդի, գրականագէտ Խաչատուր Վարդանեանի² մօտ, որը եւ 1978 թ. ձեռագիրը յանձնել է Մատենադարան:

Ձեռագրի հիմնական տուեալներն են. «ԺԵ. դ. (1490 թ. յետոյ): [Մոկայ

* Մետրոպ Մաշտոցի անուան Մատենադարան, գիտաշխատող, յօդուածը ներկայացնելու օրը՝ հոկտեմբերի 13, 2022, գրախօսելու օրը՝ հոկտեմբերի 20, 2022:

¹ Վասպուրականի մանրանկարչական դպրոցի համար մեծ հետաւոբնութիւն ունեցող այս ձեռագիրն սկսել ենք ուսումնասիրել Մատենադարանի Ձեռագրագիտութեան բաժնի վարիչ, գլխաւոր աւանդապան Գեորգ Տէր-Վարդանեանի առաջարկով:

² Ինքը՝ Խ. Վարդանեանն էլ մեզ յայտնել է ձեռագրի այս նախընթացը:

Բռնաշէն³ գիւղ]: Գրիշ՝ Առաքեալ քոյ՝ որդի Մխիթար քոյի եւ Շարմանի: Ստացող՝ Թումայ տանուտէր»⁴: Գրչութեան ժամանակի յիշատակարանում (253բ-254բ) կարդում ենք. «...Եւ արդ, դարձեալ յիշեցէ՛ք ի Քրիստոս եւ զ[բազմա]մեղս եւ անարժան, սուտանուն գրիչս՝ Առաքեալ քոյի քոյի, եւ զձնողսն իմ՝ Մխիթար/ քոյի քոյի, եւ Շարման, որ փոխեալք առ Քրիստոս: Եւ հարազատ եղբարքս իմ՝ զՅովանէս քոյի քոյի, եւ Մովսէս քոյի քոյի, եւ զՄկրտիչ, իւրեանց կանայք եւ որդիքն: Եւ զԳրիշից իմ՝ Մոջան, եւ զՈրդիք մեր՝ զՎարդան եւ զՍտեփան[ն]ոս եւ զՍա[ր]գիս եւ Ասանէթ եւ Սիրումարք, եւ զհարեղբայր՝ Գրիգոր քոյի քոյի, եւ զամենայն արեան մերձաւորք մեր՝ կենդանիք եւ հանգուցեալք: Լի բերանով եւ ուղիղ մտամբ, բ[ն]լոր սիրտիւք Աստուած ողորմի՛ սասցէ՛ք եւ ի/// (1-2 բառ)[որ ողոր]մին ասէ /// (1 բառ) [ն]ղորմեսցի [առ հաս]սարակ, ամէն»:

ՄՄ 4123 ձեռագիրը 1466 թ. նոյն Բռնաշէն գիւղում գրել է Առաքելի հայր Մխիթարը. նա գլխաւոր յիշատակարանում իր ծնողների եւ զաւակների շարքում Առաքելին յիշատակում է որպէս «սարկաւազ»⁵: Ձեռագրի էջերն իրար կպած են եղել, նորոգման ժամանակ անզգոյշ են առանձնացրել, եւ մանրանկարների մեծ մասը, ցաւօք, վնասել են, այդուհանդերձ յստակ է, որ նրանց ոճը դարձեալ խիզանեան է (նկ. 1)*: Հօր եւ որդու՝ Մխիթարի եւ Առաքելի ձեռագրերի պատկերազարկան եւ ոճական աղբյուրներն ակնյայտ են:

Մխիթար գրչից մեզ հասել է նաեւ 1478 թ. գրուած մի Աւետարանի նկարագրութիւն⁶. այստեղ նա իր որդի Առաքելին յիշատակում է որպէս ձեռագրի ծաղկողի. «զԱռաքել քահանայն, որ ծաղկազարդեալ պայծառացոյց զսա», իսկ Յովհաննէս որդուն՝ որպէս ձեռագրի կազմողի: Այս յիշատակարանն արդէն փաստում է, որ մեր Առաքելը գրչութիւնից բացի տիրապետում էր նաեւ ծաղկելու արուեստին:

Երուանդ Լալայեանի ցուցակում Առաքելն իրեն գրիչ է յիշատակում 1490 թ. գրուած մի Աւետարանում. «...Արդ, գրեցաւ եւ կատարեցաւ աստուածախաւս եւ

³ «Բռնաշէն՝ գիւղ Մեծ Հայքի Վասպուրական աշխարհի Մոկլ գաւառակում, Սեպայ գետի աւազանում, Ս. Կանանց վանքի մօտ (կամ Մոկլի Ս. Կարապետ վանք, որտեղից մեզ ձեռագրեր են հասել): Միջին դարերում եղել է գրչութեան կենտրոն, պահպանուել են 15-րդ դարում գրուած հայերէն ձեռագրեր»։ տե՛ս Հայաստանի եւ յարակից շրջանների տեղանունների բառարան, կազմ. Թ. Խ. Յակոբեան, Ստ. Տ. Մելիք-Բախշեան, 3. Խ. Բարսեղեան, հ. 1, Երեւան, 1986, էջ 739:

⁴ Յուցակ ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի, հ. Գ., Երեւան, 2007, էջ 114:

⁵ Ժե. դարի հայերէն ձեռագրերի յիշատակարաններ, Մասն Բ. (1451-1480 թթ.), կազմեց՝ Լ. Ս. Խաչիկեան, Երեւան, ՀՍՍՌ ԳԱ հրատ., 1958, էջ 249 (այսուհետեւ՝ Ժե. դ-ի յիշ-ք, Բ.):

* Այս եւ մյուս նկարները տե՛ս ներդիրում:

⁶ Տե՛ս նաեւ Յուցակ հայերէն ձեռագրաց Վասպուրականի, կազմեց Երուանդ Լալայեան, Հրատ. Հայոց Ազգագրական ընկերութեան, Պրակ առաջին, Թիֆլիս, տպ. էսպերանտո, 1915 (այսուհետեւ՝ Յուցակ Վասպուրականի): Ձեռագրի յիշատակարանը տե՛ս Ժե. դ-ի յիշ-ք, Բ., էջ 432:

լուսապայծառ եւ բարեվայելուչ եւ բարեխօս աշխարհի, հիւանդացն բժիշկ եւ քաւիչ մեղուցելոցս սուրբ Աւետարանս այս ձեռամբ անարժան եւ տխմար եւ անարուեստ գրչի Առաքել քահանայի, զոր ի վաղուց հետէ ցանկայր այսմ սուրբ եւ աստուածախաւս Աւետարանիս... Յիշեցէ՛ք եւ զիս՝ բազմամեղս, ունայն ի բարեաց Առաքել քահանայ, [որ] ըստ տկարութեանս գրեցի սուրբ Աւետարանս ի յերկիր Մոզկաց, ի գեաւղն որ կոչի Բռնաշէն, ընդ հովանեաւ Սուրբ Աստուածածնին եւ Սուրբ Կարապետին, եւ Գէորգեայ զարավարին, ի թուականութեան Հայոց ՋԼԹ. (1490): Եւ արդ, ես՝ Սահակ կրօնաւորս, ետու սուրբ Աւետարանս ի Սուրբ Նշանիս Ալանայ, ի յիշատակ հոգւոյ իմոց... Սուրբ խաչին, տանի Յայտնութեան եւ Աւագ զատկին՝ զյիշատակարանս կարդաք»⁷: Նոյն ձեռագրի մասին յիշատակութիւն կայ նաեւ Դ. վ. Փիրղալէմեանի «Նշխարք պատմութեան Հայոց» ժողովածուի մէջ. «ՆԼԵ. Աւետարան (մականուն՝ Քօշահան), ՋԼԹ. եւ 1490, Բռնաշէն գիւղ (Մոկաց երկիր), գրիչ՝ Առաքել քհն, ստացող՝ մահդաւի Սահակ քհն: «1866 Մայ. 1 կիրակի ի Վան՝ Կենդանանց»» (ՄՄ 6273, 212բ-3ա)⁸:

Մեր Առաքելի մի այլ յիշատակարան էլ գտնոււմ ենք Աւետուղ վ. Փիրղալէմեանի նոյն ժողովածուի երկրորդ հատորում. «...Արդ, կատարեցաւ աստուածախօս Աւետարանս ձեռամբ անարժան եւ տխմար գրչի Առաքելի, ի խնդրոյ պատուական տանուտիրոջ Յովհաննէսի... Գրեցաւ սուրբ Աւետարանս ի յընտիր եւ ի լաւ օրինակէ, ի յերկիրս Մոկաց, ի գեօղս որ կոչի Բռնաշէն, ընդ հովանեաւ Սուրբ Աստուածածնիս եւ Սուրբ Կարապետին, եւ Գէորգայ զօրավարին, ի դառն եւ ի նեղ ժամանակիս, ի թուականութեանս Հայոց ՋԽԳ. (1494): Արդ, աղաչեմ զարբութիւնդ ձեր՝ յիշեցէ՛ք զառաջին եւ վերջին ստացող սուրբ Աւետարանիս զՅովհաննէս եւ զՋաքար...»⁹:

Մեր ձեռագրի պատուիրատուն Թումայ տանուտերն է. «...Եւ ետուր գրել սուրբ Աւետարանս իմաստուն եւ բարիսէր Թումայ եւ կողակից իւր Ջուայր եւ գհայր Շիրին եւ Եղիսայ՝ յիշատակ հոգոյ իւրոյ եւ ծնողացն եւ ասէ, զի՝ Սայ եղիցի ինձ զաւակ յայսմ աշխարհի վաստակի ողորմիլ... Քրիստոս Աստուած ողորմի ստացողի՝ գնողիս սուրբ Ա[ւ]ետարանիս՝ Թումայ, եւ գնեաց ի յիշատակ հոգոյ իւրոյ եւ ծնողաց իւրոց. ամէն» (253բ-254բ):

Բացի 1478 թ. ծաղկած Աւետարանից, Լալայեանի եւ Փիրղալէմեանի յիշատակած 1490 թ. եւ Փիրղալէմեանին յայտնի 1494 թ. Աւետարանից, Առաքել գրիչը 1490 թ. Մոկսի Բռնաշէն գիւղում գրել է նաեւ Նոր Ջուղայի Ս. Ամենափր-

⁷ Յուցակ վասպուրականի, ձեռ. Հ^մ 210, սիւն. 515-516:

⁸ Այս տեղեկութիւնը շնորհակալութեամբ ստացել ենք Մատենադարանի գիտաշխատող Յասմիկ Իրիցեանից: Տե՛ս նաեւ՝ ԺԵ. դ. յիշ. -բ, Գ., էջ 156, Հ^մ 201:

⁹ ՄՄ 4515, էջ 236. հմմտ. ԺԵ. դարի հայերէն ձեռագրերի յիշատակարաններ, մասն երրորդ (1481-1500 թթ.), կազմեց Լ. Ս. Խաչիկեան, Երեւան, 1967, էջ 203, Հ^մ 274:

կիչ վանքի Հ^մ 76 Աւետարանը¹⁰, ուր նրա մայրը ողջ է, իսկ մեր ձեռագրում ծնողները հանգուցեալ են («փոխեալք առ Քրիստոս»), հետեւաբար մեր ձեռագիրը պէտք է գրուած լինի 1490 թ. յետոյ: Նոր Զուղայի ձեռագրի յիշատակարանում հանգուցեալ է յիշատակուած գրչի հայրը. «Մխիթար քահանայ, որ փոխեալ առ Քրիստոս»¹¹: Յիշատակարանում Առաքել գրիչը նշում է նաեւ, որ ձեռագրի մեկենասներ «Դաւլաթի եւ Հաթուն մելիքի» կամքի համաձայն՝ Աւետարանը յանձնել է Ոստան քաղաքի Ս. Ստեփանոս եկեղեցուն:

Զենք բացառում, որ մեր ձեռագրի ստեղծման վայրը դարձեալ Բոնաշէնն է՝ հաշուի առնելով գրչից՝ մեզ հասած ձեռագրերի ստեղծման վայրը, բայց ծաղկողի հարցը պարզելն աւելի դժուար է:

Նոր Զուղայի օրինակում ծաղկողի ձեռքը շատ աւելի վստահ է. վարժ տիրապետում է գծանկարին, կերպարների դէմքերի եւ մարմինների յարաբերակցութիւնը շատ աւելի իրատեսական է, քան մեր ձեռագրում, որտեղ կերպարների գլուխներն աւելի մեծ են եւ կլորաւուն՝ ընդգծուած այտերով: Առաւել հակուած ենք կարծելու, որ Բոնաշէնում գրուած՝ Նոր Զուղայի օրինակը մեր ձեռագրի հետ միասին ունեցել են նոյն նախօրինակը (նկ. 2):

Ահա այստեղ մեզ օգնութեան եկաւ մի յօդուած, որտեղ Մատենադարանի գլխաւոր աւանդապահ Գ. Տէր-Վարդանեանը նկարագրել է Բոնաշէնում 1477 թ. գրուած՝ մասնաւոր հավաքածուի մի ձեռագիր¹², որի գրիչը Մխիթարն է, իսկ ծաղկողը՝ Առաքելը, որի ինքնագիմանկարը կայ «Քրիստոս չորեքկերպեան գահին» տեսարանի ներքեւում՝ ձեռագրի պատուիրատու մահդասի Սառայի կողքին: Շատ կարեւոր է, որ Մատենադարանում նաեւ կայ այս ձեռագրի ժապավէնը, որի քննութիւնը, թէեւ սեւ եւ սպիտակ լուսանկարներով, թոյլ կտայ պարզելու Առաքելի՛ մեր ձեռագրի ծաղկողը լինելու հարցը:

Յստակ է, սակայն, որ այս ձեռագրերի ծաղկողը կամ ծաղկողները ծանօթ են եղել ինչպէս Խիզանի, այնպէս էլ Ոստանի եւ Աղթամարի գրչութեան ու մանրանկարչութեան աւանդոյթներին:

Մեր ձեռագիրը սկզբում եւ վերջում ունի զոյգ պատառիկներ, որոնցից Բբ էջում հետագայի յիշատակարան է: Զեռագրի պատկերազարդման համակարգը աչքի է ընկնում վասպուրականեան մանրանկարչութեան առանձնայատկութիւններով: Այստեղ մեզ արդէն յայտնի պատկերատիպերն են, որոնք ոճական

¹⁰ Յուցակ հայերէն ձեռագրաց նոր Զուղայի Ամենափրկիչ վանքի, հ. Ա., կազմեց Սմբատ Տէր-Աւետիսեան, Վիեննա, Մխիթ. տպ., 1970, էջ 112, ցուցակի ձեռ. Հ^մ 76: Այս ձեռագրից լուսանկար տրամադրելու համար շնորհակալութիւն եմ յայտնում նոր Զուղայի Ամենափրկիչ վանքին եւ յատկապէս ձեռագրատան պատասխանատու պարոն Թովմային:

¹¹ Նոյն տեղում, էջ 112:

¹² Օ. Եգանեան, Գ. Տէր-Վարդանեան, Յուցակ հայերէն ձեռագրաց մասնաւոր անձանց, ԲՄ, 14, 1984թ., էջ 257-266:

եւ պատկերագրական առանձնայատկութիւններով, յատկապէս անուանաթերթերի մշակմամբ յատկանշական են Խիզանի մանրանկարչական դպրոցին:

Ձեռագրի 1ա էջում Աբրահամի զոհաբերութեան տեսարանն է, որտեղ արդէն աչքի են ընկնում կերպարների վասպուրականեան աչքերը, բաւական ոճաւորուած մարմինները (նկ. 3): Իսահակը պատկերուած է պայմանական մշակմամբ զոհասեղանին՝ սկիհ յիշեցնող, պատկերագրական դիրքը՝ ծալապատիկ եւ կապուած ձեռքերով: Աբրահամը մեզ յայտնի հիմնական պատկերատիպով է՝ թեքուած դէպի Աստուծոյ խոյը, Իսահակի մագափունչը ձեռքին: Նմանօրինակ է նաեւ Բռնաշէնի՝ Նոր Զուղայում պահուող ձեռագրի նոյն տեսարանը, հիմնական տարբերութիւնը Իսահակի զոհասեղանն է՝ խաչուած ոտնակներով, ինչպէս նաեւ պատկերների մշակումը՝ աւելի ճկուն եւ համեմատաբար՝ համաչափ: Աբրահամի զոհաբերութեան այս տեսարանը, այսպէս ասած, պատկերագրական հիմնական կանոնի մէջ է: 1477 թ. ձեռագրում Առաքել ծաղկողը չի պատկերել այս տեսարանը, այլ նկարագարդումը սկսել է «Գուշակումն մարգարէից» տեսարանով:

Իբ էջում Աւետումն է, որտեղ Աստուածածինը պատկերուած է նստած՝ իլիկ մանելիս, Գաբրիէլ հրեշտակապետը՝ օրհնող դիրքով (նկ. 4): Կերպարներն աչքի են ընկնում ձգուած համաչափութիւններով եւ մեծ գլուխներով: Մեր ուշագրութիւնը գրաւեց լուսապսակների սեւ թանաքով ուրուագծումը, ինչպէս նաեւ «հրեշտակապետ» եւ «Ա. Աստուածածին» մակագրութիւնները, որոնք, հաւանաբար, թարմացուել են հետագայում: Նոյն սեւ թանաքով ուրուագծումները կան նաեւ միւս կերպարների, յատկապէս լուսապսակի եւ հագուստի ծալքերի մէջ: Առաքելի 1477 թ. ծաղկած ձեռագրում այս տեսարանը ոճական առումով աւելի նման է Նոր Զուղայի ձեռագրին: Մեր օրինակի հետ եւս կայ ոճական նմանութիւն, ինչպէս օրինակ, հրեշտակի մագերի, մատների, հանդերձանքի մշակման հարցում, սակայն մեր կերպարների մշակումները այնքան էլ վարպետօրէն չեն արուած. գլուխներն աւելի խոշոր են եւ անհամաչափ: Այս նոյն տեսարանում նաեւ Յովսէփի երազն է: Առաքելի բոլոր մանրանկարներն ունեն նախշազարդ-ծաղկազարդ խորք, հիմք՝ ի տարբերութիւն մեր եւ Նոր Զուղայի օրինակների:

Տէրունական տեսարանների հերթականութիւնը խախտուած է: Աւետումից յետոյ Համբարձումն է, ապա Հոգեգալուստը, որից յետոյ շարքը վերականգնուում է Ծնունդով: Սա, հաւանաբար, հնում արուած նորոգման ընթացքում թերթերը սխալ կարգով կարելու հետեւանք է:

Համբարձման եւ Հոգեգալուստի տեսարանները հիմնական պատկերատիպերով են (նկ. 5): Այս տեսարաններն ակնյայտ պատկերագրական ընդհանրութիւններ ունեն 1477 թ. ձեռագրի հետ, սակայն Առաքելի ծաղկած ձեռագրում յստակ տարբերում են պատկերուածների յօնքերի, աչքերի մշակումները, մարմիններն աւելի ճկուն են, համեմատաբար՝ համաչափ: Առանձնայատուկ հե-

տաքրքրութիւն ունի Ծննդեան տեսարանը, որն ամբողջական պատկերատիպով է՝ ձիւտոր մոգերով, հինգ հրեշտակներով, եւ, ինչը շատ աւելի հետաքրքիր է, հինգ հովիւներով (նկ. 6): Հովիւների այս քանակը շատ հետաքրքիր առանձնայատկութիւն է եւ հանդիպում է Կապաղովկիայի ժայռափոր եկեղեցիների որմնանկարներում, յատկապէս այն եկեղեցիներում, որոնք ստեղծուել են հայկական աւանդոյթների ազդեցութեամբ¹³: Պատկերագրական այս առանձնայատկութիւնը Կապաղովկիա-Վասպուրական մշակութային փոխյարաբերութիւնների եւ Կապաղովկիայում հայերի գործունէութեան հերթական մի դրսեւորում է: Աչքի են ընկնում հովիւներից երկուսի գլխարկները, որոնք, հաւանաբար, տուեալ ժամանակաշրջանի առանձնայատկութիւն են: Յովսէփը պատկերուած է մոգերին մտորը ցոյց տալիս: Ձիերն էլ աչքի են ընկնում հետաքրքիր պատկերատիպերով, որոնք իրենց զուգահեռներն ունեն վասպուրականեան օրինակներում¹⁴: Հետաքրքիր է նաեւ, որ այստեղ չկայ «Մանկան լոգանքի» բուն դրուագը, բայց կան տատմայրերը, որոնք մտորի մօտ են՝ արտայայտիչ շարժուածելով: Այս դրուագը պարականոն գրականութեան ազդեցութեան հետեւանք է, ինչը տեսանելի է յատկապէս Վասպուրականի մանրանկարչութեան մէջ: Յովհաննէս Խիզանցու ՄՄ 4223 եւ ՄՄ 5562 ձեռագրերի եւ Ծերուն ծաղկողի ՄՄ 8772 ձեռագրի Ծննդեան տեսարանի յատկապէս մոգերի դրուագի հետ բազմաթիւ ընդհանրութիւններ կան, կարծես մեր ձեռագրի ծաղկողը ծանօթ լինի այս օրինակներին (նկ. 7): Երկու դէպքում էլ լուսապսակով Յովսէփը ձեռքի շարժումով ցոյց է տալիս մտորը, ընդհանրութիւններ ունեն նաեւ մոգերի հանդերձները, գլխազարդերը եւ ընծաները: Նմանօրինակ են պատկերուած նաեւ մոգերի ձիերը՝ շարժման մէջ եւ արտայայտիչ: Ինչպէս ասացինք, հրեշտակները եւս հինգն են, ինչը շատ բնորոշ է վասպուրականեան պատկերատիպին: Առաքելի ծաղկած Ծննդեան տեսարանի հետ մեր օրինակն ակնյայտ տարբերութիւններ ունի:

Յաջորդում են Ընծայումն տաճարին, Մկրտութիւն (երեք հրեշտակով) եւ Պայծառակերպութիւն տեսարանները:

Յատկապէս ուշագրաւ է Հարսանիք Կանայում տեսարանը, որտեղ Քրիստոս օրհնող ժեստով ձեռքը պարզել է մի կերպարի վրայ, որի ձեռքին գինով լի բաժակ է: Այսպէս սովորաբար պատկերուում է տաճարապետը կամ սեղանապետը՝ համապատասխան գրութեամբ: Այս տեսարանի պատկերատիպում յաճախ ընդգծուում է ջուրը գինի դարձնելու դրուագը, որտեղ Քրիստոս լինում է սափորների մօտ՝ ծառայի ուղեկցութեամբ: Սակայն այստեղ Վասպուրականի համար

¹³ Այս մասին առաւել մանրամասն տե՛ս Ս. Մանուկեան, «Վասպուրականի գեղարվեստական ավանդոյթների եւ Կապաղովկիայի մոնումենտալ գեղանկարչոյթյան աղբիւրները», էջմիածին, 2015, շնչ. Ը., էջ 109:

¹⁴ Յատկապէս ճետաբերի գուգանետ է Ծերուն ծաղկողի 1391 թ. Աւետարանի համաճումն օրինակը:

առաւել նախընտրելի տարբերակ է: Ներքեւի ձախ անկիւնում՝ փեսայի կողքին, լուսապսակով հոգեւորականի մի պատկեր է ծնծղայով: Տեսարանում առկայ է նաեւ երաժշտի մի պատկեր, լարային գործիքով, հաւանաբար՝ սազով¹⁵: Տեսարանում ներկայ են եւս երկու կերպար, մէկը՝ գինի խմելիս, միւսը՝ ձեռքը գլխին, երկուսն էլ հետաքրքիր գլխազարդով են, հաւանաբար հիւրերն են: Վերջին երկու կերպարի՝ պատկերագրական համակարգի մէջ ընդգրկելն առաւել բնորոշ էր Վասպուրականի մանրանկարչութեանը: Առաքելի ծաղկած օրինակի հետ պատկերագրական եւ ոճական տարբերութիւնները յստակ են:

Այս տեսարանի հետ պատկերագրական մի շարք ընդհանրութիւններ կան վասպուրականեան ժն. դարի ՄՄ 5511 ձեռագրում, յատկապէս փեսայի պատկերատիպում: Այս կերպ յաճախ արտայայտուում է տուեալ ժամանակի ոգին. գործիքներով երաժշտները, տարազները եւ միջավայրը: Մեր օրինակում խաչ յիշեցնող ծնծղան կամ գաւազանը լուսապսակով հոգեւորականի ձեռքում է: Այս ձեռագրում փեսան լուսապսակով է, իսկ մեր ձեռագրում՝ ոչ:

Յովհաննէս Խիզանցու ՄՄ 4223 ձեռագրում եւս տեսարանների ժամանակագրական կարգը խախտուած է: Հարսանիք Կանայում տեսարանը ուշագրաւ է նրանով, որ բոլոր կերպարները լուսապսակով են: Քրիստոսի դիմաց պատկերուած լուսապսակով կերպարի վերելում գրուած է՝ «Տաճարապետն», իսկ մեր օրինակում թիկնոցով եւ գլխազարդով պատկեր է (նկ. 8ա, բ, գ): Յովհաննէս Խիզանցու, ինչպէս նաեւ Վասպուրականի բազմաթիւ այլ օրինակներում, փեսան թրով է:

Մէկ էջում երկու տեսարանով է նաեւ անդամալոյծի բժշկումը եւ Պետրոսի անհաւատութիւնը: Այս տեսարանից յետոյ դարձեալ պատկերների ժամանակագրական խախտում ունենք: Դիմացի էջում Ահեղ դատաստանը բաւական պարզ մշակմամբ է՝ Քրիստոսը վերին աջ անկիւնում է՝ հրեշտակներով, մի փոքր ցած անմեղներն են, իսկ տեսարանի ներքեւում մեղաւորների աղաւաղուած կերպարներն են: Այս տեսարանի աւելի ընդարձակ եւ մանրամասն մշակում 1477 թ. ձեռագրում է, որը դարձաւ վկայում է Առաքել ծաղկողի հմտութեան մասին: Մեր էջի դարձերեսին Ազգարարումն երկրորդ գալստեան պատկերն է. խաչի պատուանդանի մօտ կան հինգ տղամարդ՝ գունաւոր հանդերձներով, իսկ ձախ կողմում, պատկերներից վեր, կնոջ նկար է առանց գունաւորման (նկ. 9): Խաչի պատուանդանի աջ կողմում տղամարդու երկու պատկեր է, ձախից՝ երեք կերպար է, սակայն ձեռագրի բուն յիշատակարանում պատուիրատուն յիշատակում է կնոջ եւ ծնողների հետ: Մեզ յայտնի չէ, թե ովքեր են պատկերուած Թումայի հետ:

Ձեռագրի 9ա էջում կայ հետագայի՝ ԺԶ. դարից ոչ ուշ գրուած մի փոքրիկ

¹⁵ ՄՄ 346 ձեռագրի 280ա էջում Գալիթ մարգարէն եւս սազով է պատկերուած՝ Խիզանի դպրոցին բնորոշ թագով եւ կերպարի մշակմամբ:

յիշատակարան. «...Անթառամ ծաղիկն Յիսուս, որ ծաղկեցաւ լուսովն աստուածութեամբն, ի Թաբար լերին, եւ զանմահութեան հոտն բուրեաց տիէզերաց եւ կանաչացեալ վայելչութեամբ եւ ցաւողով անմահութեան զըւարճացեալ դասք առաքելոցն: Աւրհնեսցէ Տէր Աստուած մեր աննուաղելի փայլմամբ հոգով եւ մարմնով, տամ[բ] եւ տեղաւք, որդովք եւ զ/// (5-6 տառ)ւք եւ զաւակաւք եւ ամենայն գոյիւք՝ զՅովանէս քահանայն եւ զիւր հօրեղբայր զԴաւիթ մաղղասին, եւ զիւր եղբայրքն՝ զՀէրայպետն, զՍաւահն եւ զԹումէն, եւ զգեղեցիքս. ամէն: Որ կամակից եղան, Սուրբ Աստուածածնի պարիսպն շինեցին, Արարիչն Աստուած զՅովանէս քահանայն եւ զիւր եղբարքն եւ զգեղի քահանայքն եւ զտանուտէրքն եւ զՅակոբ քահանայն արհնէ. ամէն»¹⁶:

Ղուկաս աւետարանչի նկարը եւ անուանաթերթը յստակ տարբերում են ձեռագրի միւս աւետարանիչների պատկերներից եւ մատնում են ձեռագրում երկրորդ ծաղկողի առկայութիւնը: Կարծում ենք նաեւ, որ այդ ծաղկողների միջեւ ժամանակագրական մեծ հեռուորութիւն չկայ: Առաքելի ծաղկած ձեռագրի աւետարանիչների պատկերները պատկերագրական աղերսներ ունեն մեր օրինակի հետ, սակայն ոճական տարբերութիւնները մատնում են այլ նկարչի ներկայութիւնը:

Աւանդական պատկերատիպով է նաեւ էջք ի դժոխս տեսարանը, որտեղ Քրիստոս ազատում է Ադամին, իսկ սատանան մարդադէմ, ոճաւորուած գազանի տեսքով է: Անսովոր պատկերագրութեամբ աչքի է ընկնում Յարութեան տեսարանը, որտեղ ներկայ են նաեւ Քրիստոս եւ իւղաբեր կանայք, որոնք, ըստ լուսապսակների քանակի, տասնմէկն են (նկ. 10), ինչն անսովոր պատկերատիպ է, որը չկայ նաեւ 1477 թ. ձեռագրում:

Յարութեան նկարին, խախտուած հերթականութեամբ, յաջորդում է Քրիստոսի ձեռքակալման տեսարանը՝ մի քանի դրուագով, նաեւ Պետրոսի ուրացման դրուագը: Դարձերեսին խաչելութիւնն է Քրիստոսի անսովոր պատկերատիպով: Տեսարանը հիմնական պատկերագրական մշակմամբ է՝ աւելի արխայիկ, քանի որ Քրիստոս փակ աչքերով է, արդէն մահացած, բայց դէմքը առանձնանում է հրաշալի արտայայտչականութեամբ, յատկապէս թարթիչների մշակման շնորհիվ, ինչը սակաւադէպ է Քրիստոսի պատկերատիպում: Աչքի են ընկնում այս տեսարանի կերպարների, յատկապէս Աստուածածնի եւ Յովհաննէսի յօնքերի

¹⁶ Յիշատակարանների ընթերցման եւ ձեռագրի նկարագրման համար շնորհակալութիւն ենք յայտնում Մատենադարանի գիտաշխատակից Գոհար Չատեանին: Ձեռագրի մէջ կայ հետազայի մի ֆանի յիշատակարան եւս, որոնք տեղեկացնում են հետազայ ստացողի մասին. 14բ-15ա էջերում կարդում ենք. «...ստացաւ զսա ուսթա Յովսէփն ի հալալ արդեանց իւր...», այստեղ նշում է նաեւ ֆոյբերին, եղբայրներին, որոնց անունների մի մասը վնասուած է: 77ա էջում էս հետազայի յիշատակարան կայ, իսկ 216բ-217բ էջերում թոյլ թանախով եւ անփոյթ գրով հետազայի գրչափորձեր են:

մշակումը, սկզբի հատուածում՝ շեշտուած սուր անկեամբ, նաեւ կարմիր ստուերաներկով, որը կայ նաեւ կերպարների այտերին: Նման մշակման փորձ կայ նաեւ միւս տեսարաններում, սակայն պակաս ընդգծուած, աւելի շատ տպաւորութիւն է, որ հիմնական գոյնի վրայ կարմիրով ընդգծել են: Այս տեսարանը, հավանաբար, պատկերագրական նախատիպ է ունեցել Առաքելի ծաղկած ձեռագրի նոյն տեսարանը:

Ընդհանուր առմամբ, պատկերները մշակուած են Վասպուրականի ԺԳ.-ԺԵ. դարերի մանրանկարչութեանը բնորոշ առանձնայատկութիւններով. ընդգծուած դիմագծերով՝ նշածեւ աչքերով, սնգոյրած այտերով, ձգուած համաչափութիւններով: Մեր ձեռագրի դէպքում՝ բաւական մեծ գլուխներով, մի շարք մանրամասների պայմանական մշակմամբ, անխառն, մաքուր գոյներով: Բայց, միեւնոյն ժամանակ, մշակումների պարզութիւնը նպաստում է կերպարների առաւել արտայայտչականութեանը: Խիզանի մանրանկարչութեան օգտին են վկայում յատկապէս ճոխ անուանաթերթերը, որոշ դէպքերում ճակատագարդի՝ մարդադէմ մշակմամբ, որը շատ մօտ զուգահեռներ ունի 1390-1400 թթ. Խիզանում գրուած մի Աստուածաշնչի անուանաթերթերի հետ (ՄՄ 346, 2ա, նկ. 11):

Լուսանցային զարդանկարչութիւնը լի է բուսական նախշերով, յուշկապարիկների, թռչուն-ձուկ պատկերներով, նաեւ՝ տաճարներով: Զարդագրերի մէջ առանձնանում են մարդադէմ տառերը: Բացի այդ, կան նաեւ լուսանցային մանրանկարներ, երբեմն երկու հանդիպակաց էջերի վրայ, օրինակ Մկրտութեան տեսարանում 19բ էջում Յովհաննէս Մկրտչի պատկերն է, իսկ 20բ էջում Քրիստոսն է: Զեռագրի 122բ էջում Զաքարիայի Աւետման դրուագում Գաբրիէլ հրեշտակապետի լուսանցապատկերն է, 124ա էջում, որոնք իրականում պէտք է լինէին իրար առջեւ՝ Մարիամ Աստուածածնի եւ Եղիսաբեթի պատկերներն են, որտեղ Աստուածածինը այցի է եկել Եղիսաբեթին: Առանձնայատուկ հետաքրքրութիւն ունի Եղիսաբեթի ծալապատիկ դիրքը՝ նստած մութաքայի վրայ, որը յուշում է նկարչի՝ արեւելեան միջավայրին ծանօթ լինելու մասին: 125ա էջում Աւետումն է՝ միայն Աստուածածնի լուսանցապատկերով:

Այս ձեռագրի լուսանցային նկարագարողումներն առանձնայատկութիւններ ունեն. օրինակ՝ Աստուածածնի եւ Յովսէփի՝ Եգիպտոս փախուստի դրուագի լուսանցում փղի վրայ պատկերուած մի մարդ է՝ հովուի գաւազանով (127ա): Հետաքրքրական է նկարագարողումը նաեւ 127բ եւ 128ա էջերում, որտեղ մի քանի տեսարան մէկտեղուած է լուսանցային մանրանկարների տեսքով: 127բ՝ սրնգահար հովուի պատկեր է, բնորոշ վասպուրականեան ոճին, իսկ 128ա՝ լուսանցի վերնամասում Աստուածածինն է՝ մանկան հետ նստած, ապա մի փոքր ներքեւ Սիմէոն ծերունին է՝ զոյգ թռչուն գրկում՝ որպէս Ընծայումն տաճարի տեսարանի խորհրդանիշ: Պատկերները միայն շագանակագոյն եւ կանաչ ուրուագմամբ եւ երանգաւորմամբ են, արտայայտիչ դիմագծերով: 129բ էջի լուսանցում Աստուածածնի պատկերն է, սակայն դիմացի շարադրանքը տաճարում քարո-

զող տասներկուամեայ Քրիստոսի մասին է: 133ա էջի նկարազարդումը եւս ուշագրաւ է. վարպետորէն մշակմամբ յուշկապարիկի լուսապսակի անմիջապէս վերեւում Ս. Հոգու աղանակերպ պատկերն է՝ խաչակերպ լուսապսակով: 135բ եւ 136ա էջերի բնագրով մէկ ձկների պատկերներ են, որտեղ ներկայացուած է ձկնորսների վերադարձը ծովից եւ Քրիստոսի ու Սիմովն-Պետրոսի զրոյցի դրուագը:

165ա էջի լուսանցում Սապատաւոր կնոջ բժշկումն է, որը դարձեալ համա-
նօտ մշակմամբ է, միայն ներկայացնում է ձեռնափայտով կնոջը: 178ա էջում կոյրի բժշկման տեսարանն է, որտեղ կոյրը պատկերուած է ճանապարհի վրայ, ծառի տակ նստած՝ առաջ պարզած ձեռքերով: Սակայն մեր ուշագրութիւնը գրաւեց այն, որ կոյրը լուսապսակով եւ բաց աչքերով լինել չի կարող, աւելի նման է Քրիստոսի պատկերին: Շատ հաւանական է, որ ծաղկողն այստեղ Քրիստոսին է պատկերել, քանզի կոյրի՝ ծաղկողի պատկերատիպը միանգամայն տարբեր է: Կարծում ենք կոյրի փոխարեն Քրիստոսի պատկերումը պատահական չէ. ձեռքերն առաջ պարզած Քրիստոսն իր մօտ է կանչում բոլոր նրանց, ովքեր բժշկման կարիք ունեն:

193ա էջում եւս կայ ժամանակագրորէն իրարայաջորդ շատ ուշագրաւ երկու տեսարան. լուսանցի ներքեւում Յովսէփ Արիմաթացին է, որ Պիղատոսից խնդրեց Քրիստոսի մարմինը, իսկ Յարութեան տեսարանը բնագրային մանրանկարի տեսքով է, որտեղ Քրիստոսի դատարկ գերեզմանի մօտ հրեշտակն է, գերեզմանի վրայ խոնարհուել է աշակերտներից մէկը, իսկ միւսը՝ աւելի երիտասարդը, կանգնած է նրա ետեւում: 198ա էջում լուսանցքի բուսական նախշի մէջ Հայր Աստուածն է, գրկում՝ մանուկ Քրիստոսը՝ խաչակերպ լուսապսակով:

205բ էջում Ս. Հոգու պատկերն է, բուսական նախշի վրայ՝ դարձեալ խաչակերպ լուսապսակով: 222ա էջում ի ծնէ կոյրի պատկերն է՝ հմտորէն մշակուած հագուստով, գաւազան յիշեցնող ձեռնափայտով, գլխարկի՝ շատ հետաքրքիր պատկերատիպով: Կոյրի ձեռքին թաս է, հաւանաբար, լի կաւով, որով Քրիստոս պատեց նրա աչքերը, ապա նա բժշկուեց:

235բ, 237ա, 238բ, 239ա էջերում բուսական նախշեր են, որոնք, կարծես, արուած լինեն աւելի ուշ եւ այլ ձեռքով: 248ա էջից սկսած ուղղագիծ, կանոնական գիրը փոխուած է. տառերի ստեղծներն աւելի կլորաւուն են դառնում, աւելի խոշորանում, հաւանաբար, գրչափոխութեան արդիւնք է, այսինքն՝ կարծում ենք, որ նոյն մարդը, գրել է այլ գործիք-գրիչով:

Համեմատական քննութիւնը Առաքելի ծաղկած ձեռագրի լուսանցազարդերի եւ լուսանցանկարների հետ հերթական անգամ եկավ հաստատելու, որ Առաքելը շատ ավելի հմուտ նկարիչ է, քան այս ձեռագրի ծաղկողները: Հավանական չենք համարում, որ գուցե մեր ձեռագիրը Առաքելը ծաղկել է ավելի մեծ տարիքում, որով պետք է բացատրել պատկերների անհամաչափութիւններն ու մնացած մանրամասները:

Այսպիսով, ՄՄ10789 ձեռագրում տեսանելի է երկու ծաղկողի ձեռք. երկրորդինն են Ղուկաս Աւետարանչի պատկերը (մանրանկարի խորքը լցուած է ոսկով), անուանաթերթը, որտեղ եւս առատ ոսկի է օգտագործուած եւ որոշ լուսանցանկարներ: Այս ծաղկողի ձեռքը շատ աւելի վստահ է: Ղուկասի Աւետարանի անուանաթերթը Զաքարիայի Աւետման բնագրից յետոյ է, որը նորոգման ընթացքում սխալ փակցնելու հետեւանք է:

Ոճական եւ պատկերագրական համեմատական քննութիւնը ցոյց է տալիս, որ այս ձեռագիրը մեծապէս ազդուել է Վասպուրականի ԺԴ-ԺԵ. դարերի մանրանկարչական դպրոցից, ինչպէս նաեւ նկատելով ակնյայտ ընդհանրութիւնները Բռնաշէնի՝ Նոր Զուղայում պահուող ձեռագրի, նաեւ՝ 1477 թ. Բռնաշէնում Առաքելի ծաղկած Աւետարանի հետ, որը, գուցէ, նախօրինակ է հանդիսացել մեր ձեռագրի համար՝ հաշուի առնելով նաեւ գրչի նոյնութեան հանգամանքը, չենք բացառում, որ մեր օրինակը եւս, Նոր Զուղայի օրինակի նման, գրուել է Բռնաշէնում, որտեղ հիմնականում ընթացել է գրիչ եւ ծաղկող Առաքելի կեանքը եւ աշխատանքային գործունէութիւնը (նկ. 12):



առաջընձև, ռասան աղաւթի խորմեղաց լճոյունի, Եկարողարարմանին

Նկ. 12. Մասնատու հավաքածու, Աւետարան, 1477թ., գրիչ՝ Մխիթար, ծաղկող՝ Առաքել, Առաքելի ինքնադիմանկարը

Յանկ Առաքելի գրած եւ ծաղկած ձեռագրերի

	Ձեռագրի Հ ^մ	Գրիչ	Ծաղկող	Ժամանակ	Գրչք. Վայր
1	Վասպ. Հ ^մ 199, սիւն 483-486:	Մխիթար	Առաքել	1478 թ.	Բննաշէն
2	Վասպ. Հ ^մ 210, սիւն 515-516	Առաքել	-----	1490 թ.	Բննաշէն
3	ՄՄ 10789	Առաքել		1490թ. յետոյ	Բննաշէն
4	Ղ. Փիրղ., Նշխարք, Բ., ՄՄ 4515, էջ 236	Առաքել	-----	1494 թ.	Բննաշէն
5	Նոր Ջողայի Ամենափրկիչ, Հ ^մ 76	Ս. Առաքել	-----	1490 թ	Բննաշէն

SEDA MANUKYAN

A SPECIMEN OF THE BĒNASHEN MINIATURE ART

Key words: BĒnashen, Moks, Aġak‘el, Mkhith‘ar, Vaspurakan, Khizan, miniature, Oghak village, Gospel.

The article is dedicated to Ms M 10789. It is a Gospel copied by scribe Aġak‘el. The manuscript has very interesting miniatures; its marginal decorations contain floral patterns, images of birds, fish, sirens and even temples. Letters with human faces stand out among the ornaments. In addition, there are also marginal miniatures often placed on opposite pages. The stylistic-iconographic analysis shows that this manuscript is significantly influenced by the 14th–15th cc. Vaspurakan culture, especially, the miniature school of Khizan. One can notice similarities with the manuscript from BĒnashĕn preserved in New Jugha, as well as with the Gospel painted by Aġak‘el in 1477 in BĒnashĕn, so it could be the prototype of our manuscript. Taking into account that the scribe of both manuscripts is the same Aġak‘el, we can conclude that this manuscript was probably written in BĒnashĕn.

СЕДА МАНУКЯН

ОБРАЗЧИК БРНАШЕНСКОЙ ШКОЛЫ МИНИАТЮРЫ

Ключевые слова: Брнашен, Мокс, Аракел, Мхитар, Васпуракан, Хизан, миниатюра, село Огак, Евангелие.

Статья посвящена рукописи М 10789, Евангелию, скопированному рукой писца Аракела. Рукопись богато декорирована многофигурным орнаментом, растительным узором, изображениями сирен, птиц-рыб, также храмов, буквицами с человеческими лицами, маргинальными миниатюрами, иногда на противоположных страницах. Анализ иконографии доказывает, что на эту рукопись большое влияние оказала Васпураканская школа миниатюры, особенно школа Хизана 14-15 вв. Также замечено сходство с рукописью из Брнашена, хранящейся в Новой Джульфе. Это Евангелие, которое Аракел проиллюстрировал в 1477 году и которое могло быть прототипом для нашей рукописи. Так как писец обеих рукописей тот же Аракел, вероятно, и наша рукопись была написана в Брнашене.

ԴԻՏԱՐԿՈՒՄՆԵՐ ՄԱԿԱՐ ԵԿՄԱԼՅԱՆԻ ԵՎ ԿՈՄԻՏԱՍԻ ԴԱՇՆԱԿԱԾ ՊԱՏԱՐԱԳԻ ՄՈՆՈԴԻԱՆԵՐԻ ՄԵՂԵԴԻԱԿԱՆ ՄՏԱԾՈՂՈՒԹՅԱՆ ՇՈՒՐՁ

*Բանալի բառեր՝ Պատարագ, Եկմալյան, Կոմիտաս, մեղեդիական մտածողու-
թյուն, մոնոդիա, դաշնակում:*

Պատարագը, ինչպես հայտնի է, քրիստոնեական պաշտոներգութային կենտ-
րոնական, առանցքային արարողակարգն է: Նրա բազմակողմանի ուսումնասի-
րությունը նվիրված են տարալեզու հետազոտությունների հատորներ¹: Քրիստո-
նեական աշխարհի հնագույն պատարագների շարքում հայկական պատարագը
իրավամբ զբաղեցնում է կարևոր տեղերից մեկը: Չեավորվելով դեռևս Ե. դա-
րում արևելաքրիստոնեական եկեղեցու հայրերի՝ Բարսեղ Կեսարացու, Հովհան-
նես Ոսկեբերանի, Կյուրեղ Երուսաղեմացու, Աթանաս Աղեքսանդրացու և այլոց
պատարագների թարգմանության հիման վրա, հայկական պատարագը հղկվում
և համալրվում էր դարերի հոլովույթում: Պահպանվել են պատարագի երգասա-
ցությունների այլևայլ տարբերակներ, որոնց հեղինակների անունները մեծավ
մասամբ անհայտ են:

ԺԹ. դարի վերջին քառորդում իրականացվեցին Պատարագի մի քանի բազ-
մաձայն դաշնավորումներ: Ընդ որում, այդ ոլորտում առաջնաքայլ են կատարել
օտարազգի երաժիշտներ Միխայիլ Կրապիվնիցկին, Պյետրո Բյանկինին, Իոհան-
նես Բյոմը (հ. Արսեն Այտընյանի հետ համատեղ) և այլք²: Պատարագի բազմա-
ձայն մշակմանը դիմած առաջին հայ կոմպոզիտորը Քրիստափոր Կարա-Մուր-
զան էր (1853–1902), ում ստեղծագործությունը չհաստատվեց կատարողական
պրակտիկայում: Ավելին, ինքը կոմպոզիտորը, լսելով Մակար Եկմալյանի բազ-

* Արվեստագիտության դոկտոր, ԵՊԿ պրոֆեսոր, ՀՀ ԳԱԱ Արվեստի ինստիտուտի առաջա-
տար գիտաշխատող, anna_arevshatyan@hotmail.com: Հոդվածը ներկայացնելու օրը՝
սեպտեմբերի 18, 2022, գրախոսելու օրը՝ նոյեմբերի 25, 2022:

¹ **Յ. Գաբրիելյան**, *Սրբազան Պատարագամատուցք Հայոց. Թարգմանությունը պատարագաց Յու-
նաց, Ասորոց և Լատինացոց*, հանդերձ ֆննդավարձ, նախագիտելիոֆ և ծանոթութամբ,
Վիեննա, 1897:

² Ավելի մանրամասն տե՛ս **Մ. Մուրադյան**, «Հայկական Պատարագը և նրա մշակումները»,
Հայկական արվեստ, Բ, Երևան, 1984:

մաձայն պատարագը, արգելեց սեփական դաշնավորման հետագա կատարումը³:

Մակար Եկմալյանը նախնական երաժշտական կրթությունը ստացել էր էջմիածնում՝ աշակերտելով Քրիստափոր Կարա-Մուրզային, որը 1870-ական թթ. Մայր տաճարի դպրոպետն էր, ինչպես նաև հայտնի ձայնագետ Նիկողայոս Թաշչյանին, որին Գևորգ Գ. կաթողիկոսը Կոստանդնուպոլսից էջմիածին էր հրավիրել Հայ Առաքելական եկեղեցու ավանդական եղանակները ձայնագրելու նպատակով: Այնուհետև նա իր ուսումը շարունակեց Սանկտ-Պետերբուրգի կոնսերվատորիայում, ուսուսանվանի կոմպոզիտոր Նիկոլայ Անդրեևիչ Ռիմսկի-Կորսակովի ստեղծագործության դասարանում⁴:

Ուշագրավ է, որ և՛ Եկմալյանը, և՛ Կոմիտասը Պատարագի բազմաձայն դաշնավորման մի քանի տարբերակներ են ստեղծել: Առավել ընդհանրացած տարբերակը Մ. Եկմալյանի քառաձայն խառը երգչախմբի համար գրվածն է, որը ներկայումս էլ հնչում է ինչպես եկեղեցում, այնպես էլ՝ համերգային կատարմամբ:

Տվյալ հոդվածի նպատակն է հայ ազգային կոմպոզիտորական դպրոցի հիմնադիրներ Մակար Եկմալյանի և Կոմիտաս վարդապետի Պատարագի բազմաձայն մշակումներում տեղ գտած՝ «Խորհուրդ խորին» քահանայի զգեստավորման շարականի, «Հայր մեր» տերունական աղոթքի և «Սուրբ, սուրբ» երեքսուրջյան երգասացության միաձայն մեղեդիների համեմատական վերլուծությունը: Հանդիսանալով հայ մասնագիտացված երաժշտության կանտատային-օրատորիալ ժանրի առաջին նմուշներ, Պատարագի վերոնշյալ մշակումները կարևոր դերակատարում ունեցան հայ կոմպոզիտորների հետագա սերունդների ստեղծագործության համար հայ միջնադարյան հոգևոր մոնոդիկ (միամեղեդիական) երգարվեստի մեկնաբանման սկզբունքների ձևավորման տեսակետից⁵:

³ Մակար Եկմալյանի կյանքի և ստեղծագործության մասին ավելի մանրամասն տե՛ս **Ա. Շաвердян**, *Очерки по истории армянской музыки. XIX–XX вв.*, Москва, 1953, Ա. Շահվերդյան, *Ակնարկներ հայ երաժշտության պատմության. XIX–XX դդ.*, Երևան, 1984, **Ն. Կ. Թահմիզյան**, *Մակար Եկմալյան*, Երևան, 1981:

⁴ **Մ. Մուրադյան**, «Հայկական Պատարագը և նրա մշակումները», էջ 149-164, նույնի՝ «Եկմալյանի Պատարագը Կոմիտասի գնահատմամբ», *Կոմիտասական*, Ա, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., 1969, էջ 218-229, **Կ. Զ. Խուդաբաշյան**, *Армянская музыка на пути от монодии к многоголосию*, Ереван, изд-во АН Арм. ССР, 1977, с. 151-191, **Ն. Կ. Թահմիզյան**, *Մակար Եկմալյան*, Երևան, 1981, նույնի՝ *Կոմիտասը և հայ ժողովրդի երաժշտական ժառանգությունը*, Լոս Անջելես, Դրազարկ Պրես, 1994, էջ 243-276:

⁵ Որոշ հետազոտողներ նման ժանրային որակավորումը համարում են սխալ, դիտարկելով Պատարագը և նրա հետագա բոլոր կոմպոզիտորական մշակումները որպես ինֆունուրյոն, առանձին տեսակ: Սակայն հայ մասնագիտացված երաժշտության դեպքում, որը սկսեց ձևավորվել լոկ ժԹ. դարի երկրորդ կեսին, միաձայն Պատարագին դիմելը բազմաձայնության ներմուծման, համերգային բեմահարթակից Պատարագի առանձին հատվածների

Սովորաբար, երբ դիմում են այդ երկերին, առաջին հերթին անդրադառնում են Եկմալյանի և Կոմիտասի Պատարագի բազմաձայն պարտիտուրի կազմավորման ստեղծագործական մոտեցումների տարբերությունը: Այդ մասին շատ և մանրամասն է գրվել⁶: Հետազոտողները արդարացիորեն նկատել են, որ Եկմալյանի մոտ գերակշռում է հոմոֆոն-հարմոնիկ մտածողությունը, իսկ Կոմիտասի մոտ՝ ենթաձայնային պոլիֆոնիան: «Միշտ էլ մի տարերային միտում է եղել, – գրել է այս կապակցությամբ Ն. Թահմիզյանը, – սկզբունքային տարբերություններ տեսնելու Կոմիտասի եւ Եկմալյանի Պատարագների հիմքում գտնուող մայր եղանակների միջև»⁷: Հաջորդիվ, վաստակաշատ երաժշտագետն անդրադառնում է մի կարևոր հանգամանքի, գրելով. «... զուտ մեղեդիական հարստություն տեսակետից Կոմիտասի «Պատարագ»-ը զգալի զիջում է Եկմալեանի նոյնանուն ստեղծագործությանը: Վերջինս ներդաշնակուած է երեք տեսակ (եռաձայն արական խմբի, քառաձայն արական և եւ քառաձայն երկսեռ խմբի համար), սրանց ընդհանուր պատկերի մէջ «Պատարագ»-ի անշարժ երգահամարների կէսը ներկայացուած է երկուական, երբեմն նոյնիսկ երեքական տարբերակով»⁸:

Արդեն նշեցինք, որ Եկմալյանը հեղինակել է Պատարագի բազմաձայն դաշնավորման մի քանի տարբերակ՝ եռաձայն արական երգչխմբի՝ ամենայն հավանականությամբ նախատեսված Սանկտ Պետերբուրգի Ս. Եկատերինայի եկեղեցու երգչախմբի համար, որը Եկմալյանը ղեկավարել է որոշ ժամանակ, ինչպես նաև քառաձայն արական, խառը երգչխմբերի, ֆիսհարմոնիումի ուղեկցությամբ *և a cappella*:

Ինչ վերաբերում է Կոմիտասի բազմաձայնաձայն Պատարագին, ապա հայտնի է, որ վարդապետն աշխատել է Պատարագի վրա շուրջ քսան տարի, բազմիցս դիմելով Պատարագի երգասացություններին, սկսելով Պատարագի մասերի մշակումից դեռևս էջմիածնի ճեմարանականների երգչախմբի համար (1899–1901), դրան հետևել է դարձյալ էջմիածնում դաշնավորած Պատարագը (1903–1904), ապա Փարիզի Էլուլթի համար (1906), Մկրտիչ Խրիմյան կաթողիկոսի հո-

առաջին կատարումների շրջանում, այնուամենայնիվ, թույլ են տալիս դասելու Եկմալյանի և Կոմիտասի վերոհիշյալ երկերը կանտատային-օրատորիալ ժանրին:

⁶ Մ. Մառադյան, «Հայկական Պատարագը և նրա մշակումները», էջ 149-164, նույնի՝ «Եկմալյանի Պատարագը Կոմիտասի գնահատմամբ», *Կոմիտասական*, էջ 218-229, Կ. Յ. Худабашян, *Армянская музыка на пути от монодии к многоголосию*, с. 151-191, Ն. Կ. Թահմիզյան, *Մակար Եկմալյան*, նույնի՝ *Կոմիտասը և հայ ժողովրդի երաժշտական ժառանգությունը*, էջ 243-276:

⁷ Ն. Կ. Թահմիզյան, *Կոմիտասը և հայ ժողովրդի երաժշտական ժառանգությունը*, Լոս Անջելես, Դրազարկ Պրես, 1994, էջ 255:

⁸ Նույն տեղում:

գեհանգստի ընթացքում հնչած պատարագը, և վերջինը՝ էմի Աբգարի⁹ Պատարագից քաղված «Խորհուրդ խորին» քահանայի զգեստավորման շարականի դաշնավորումը: Բացի դրանից, Կոմիտասը գրի է առել նաև Պատարագի երգասացությունները միաձայն:

Իմ ուշադրությունը գրավեցին Մ. Եկմալյանի և Կոմիտաս վարդապետի Պատարագի մշակումներում օգտագործված միաձայն մեղեդիների նմուշները: Առաջին հերթին, հարկ է անդրադառնալ Պատարագի նախաբան հանդիսացող՝ «Խորհուրդ խորին» քահանայի զգեստավորման շարականին: Այդ վեհաշուք ծորերգային երգասացությունը հայ միջնադարյան օրհներգության հազվադեպ գեղեցկությամբ և ոգեշնչմամբ առանձնացող նմուշներից է: Այն իր արժանավոր գնահատականն է ստացել դեռևս հ. Գաբրիել Աւետիքեանի կողմից, որն անվանել է այն «հրաշակերտ»¹⁰:

Այդ երգասացության հեղինակն է ԺԲ—ԺԳ դ.դ. նշանավոր շարականագիր Խաչատուր Տարոնեցին, ում գործունեությունը ծավալվել է Հաղարծնի վանքում¹¹: Ուշագրավ է, որ երգասացությունը գրված է անվանական ակրոստիքոսի (ծայրակապի) ձևով: Այդ ձևը բնորոշ է տվյալ հեղինակի նաև այլ երաժշտաբանաստեղծական երկերին, սակայն միայն զգեստավորման շարականի մեղեդին է հասել մեր օրերին ամբողջական տեսքով (իր տարբերակները ներառյալ): Նկատի ունեմ ինչպես բանավոր ավանդույթը, այնպես էլ խազագիր միջնադարյան Պատարագամտույցները, նաև՝ Հ. Կիմոնջյանի հայկական նոր նոտագրությունները գրառված՝ ԺԹ: դարի երկրորդ կեսի Վաղարշապատի հրատարակությունները:

Վերլուծելով տվյալ շարականի եղանակը, անվանի երաժշտագետ միջնա-

⁹ Էմի Աբգար, Ami Abgar (1863-1942)՝ հայագրի կոմպոզիտոր, ով երաժշտական կրթություն է ստացել Մեծ Բրիտանիայում և Գերմանիայում, ում ստեղծագործական գործունեությունը ընթացել է Կալկաթայում: Նրա հիմնական աշխատանքը կապված է եղել հայ հոգևոր երգարվեստի նմուշների՝ շարականների և Պատարագի երգասացությունների բազմաձայն մշակման հետ: Էմի Աբգարի տաղանդը բարձր է գնահատել Կոմիտաս վարդապետը, որը դիմել է նրա Պատարագում օգտագործված մեղեդիական տարբերակներին: Այդ նմուշներն արտացոլում էին Նոր-Ջուղայի կամ հնդկահայոց երգչական ավանդույթը: Է. Աբգարի Պատարագը հրատարակվել է երկու անգամ՝ *Երգասացութիւնը Հայաստանեայց Առաքելական Սուրբ Եկեղեցւոյ գրեալ ըստ արդի ձայնագրութեան յԷմի Աբգարէ*, Կալկաթա, 1896, *Երգասացութիւնը Հայաստանեայց Առաքելական Սուրբ Եկեղեցւոյ*, Երկրորդ տպագրութիւն ընդարձակեալ, գրեալ ըստ արդի ձայնագրութեան յԷմի Աբգարէ, Կալկաթա, 1920: Ավելի մանրամասն էմի Աբգարի կյանքի և գործունեության մասին տե՛ս Գ. Ամիրաղյան, *Ութձայն համակարգը Նոր Ջուլֆայի կամ հնդկահայոց երգվածքում*, Երևան, Գիտություն, 2016:

¹⁰ Գ. Աւետիքեան, *Բացատրութիւն շարականաց*, Վենետիկ, Ս. Ղազար, 1814, էջ 584–585:

¹¹ Ն. Կ. Թանիզյան, «Հաղարծնի վանքը և Խաչատուր Տարոնեցի երաժիշտ-վարդապետը», *Գիտական աշխատությունների միջբուհական ժողովածու (արվեստագիտություն)*, Երևան, 1973, նույնի՝ Գրիգոր Նարեկացին և հայ երաժշտությունը V–XV դարերում, Երևան, 1985, էջ 278–283:

դարագետ Նիկողոս Թահմիզյանը այն բնորոշել է որպես «տաղատիպ շարական», ելնելով երգասացության ցայտունորեն արտահայտված ծորերգային-զարդոլորուն նկարագրից և «յոյժ ծանր» տեմպային նշումից¹²: Ուշագրավ է, որ Պատարագամատուցում առկա են այդ երգասացության մեղեդիական ևս երկու տարբերակ, որոնք երգվում են չափավոր և ծանր: Ըստ Թահմիզյանի՝ Խաչատուր Տարոնեցուն է պատկանում հենց դիտարկվող ծորերգային-զարդոլորուն տարբերակը, որը երգվում է «յոյժ ծանր»¹³: Սակայն ինձ թվում է, որ մեղեդիական երեք տարբերակն էլ պատկանում են նույն հեղինակի գրչին: Այստեղ հակասություն չկա, քանզի, ըստ գոյություն ունեցող ավանդույթի, ելնելով պաշտոնագրության կարիքներից, նույն բանաստեղծական բնագիրը եղանակավորվում էր միաժամանակ մեղեդիական երեք տեմպային տարբերակներով, համապատասխանաբար, հասարակ օրերի համար «չափաւոր», կիրակիների համար՝ «ծանր» և տերունական տոներին՝ «յոյժ ծանր»:

Շարականի դիտարկվող մեղեդուն զուգակցված բանաստեղծական բնագիրը բաղկացած է ընդամենը երկու տողից.

Խորհուրդ խորին՝ անհաս անըսկիզբն, որ զարդարեցեր՝ զվերին պետութիւնդ,
Ի յառագաստ՝ անմատոյց լուսոյն, գերապանձ փառօ՞՞ գրասս հրեղինաց:

ԽՈՐՀՈՒՐԴ ԽՈՐԻՆ

Ծանր

Խոր - հուրդ խոս րին, ան հաս, ա նրս, Կիզբն.

¹² Ն. Կ. Թահմիզյան, «Հաղարծնի վամբը և Խաչատուր Տարոնեցի երաժիշտ-վարդապետը», էջ 183:

¹³ Նույն տեղում:

ԽՈՐՀՈՒՐԳ ԽՈՐԻՆ

Ծանր

Խոր- Խորդ
խո-
- ռին ան քիսս
ա- նըս
կիզն,

Մոնոդիան ծավալվում է Չորրորդ ձայնի առաջին «ստեղի» եղանակում (Գձ ստեղի I): Ուշագրավ է նաև շարականի ասիմետրիկ երկմաս ձևը, որը կարելի էր հանգեցնել $A+B$ պարզ ձևի: Մակայն այդ ձևի ենթաբաժինների ներսում մեղեդին զարգանում է ազատ և իմպրովիզացիոն-վեհաշուք ոճով, *rubato*, երաժշտական նախադասությունները իրար են հետևում երգեցողի շնչառության համար անհրաժեշտ դադարներով բաժանված: Մոնոդիան հագեցված է յուրօրինակ արտահայտիչ երգայնացված ֆրազներով, սակայն նրանցում չկա էկզալտացիա: Յուրաքանչյուր նախադասություն ելևէջային նոր նյութ է ներմուծում, ընդգրկելով հնչյունակարգի «ստեղի» տիպի ձայնեղանակներին բնորոշ լայն ձայնածավալի նորանոր հատվածներ: Ձայնեղանակային նման կառույցներին հատուկ են նաև շեղումներն ու անցումները (մոդուլյացիա), ինչը նկատելի է նաև այս դեպքում: Այսպես, երգասացության երկրորդ ենթաբաժնում նախնական ձայնեղանակին հակադրվում է կոնտրաստային, թեմատիկ առումով «զարտուղի» եղանակում ընթացող մեղեդիական մի նոր կառույց: Եվ վերջապես, եզրափակիչ հատվածում վերադարձ է կատարվում դեպի ելևէջային նախնական

ոլորտը, նույնությամբ կրկնելով առաջին ենթաբաժնի ավարտական նախադասությունը, ինչը ստեղծում է եզրափակման՝ *codā*-ի զգացողություն: Այսպիսով, ինչպես արդարացիորեն նշել է Ն. Թահմիզյանը, տվյալ երգասացություն մեջ շարականագիրը հետևել է ձայնեղանակային մեղեդու ներքին զարգացման հետևյալ ընթացքին. Դձ «ստեղի» ձայնեղանակի էքսպոզիցիոն շարադրանքից դեպի միջին հատվածի հակադրումը «զարտուղի» ձայնեղանակում և նախնական «ստեղի» ձայնեղանակի վերադարձով եզրափակիչ ենթաբաժնում¹⁴:

Իսկ ինչպիսի՞ մոտեցում են ցուցաբերել են տվյալ շարականին¹⁵ իրենց բազմաձայն մշակումներում եկամայանն ու Կոմիտասը:

Հստ եկամայանի Պատարագի լայացիզյան հրատարակության, ակնհայտ է տվյալ մոնոդիայի հանդեպ կոմպոզիտորի չափազանց զգուշավոր մոտեցումը: Կոմպոզիտորը շարադրում է մեներգողի կողմից կատարվող ծորերգային (մեկիզմատիկ) մի տարբերակ, որը հնչում է ձայնառություն ուղեկցությամբ: Հոմոֆոն-հարմոնիկ ոճով քառաձայն շարադրանքը չի խախտում մեղեդային գծի ընթացքը: Դրա շնորհիվ ամբողջ ուշադրությունը կենտրոնանում է շարականի մեղեդու վրա: Կոմիտասը՝ «Ներգեցողութիւնք Ս. Պատարագի փոխադրեալ ի խազս եւրոպականս եւ ներդաշնակեալ ի ձեռն Մ. Եկմալեան. Լայացիք-Բրէյտկոպֆ եւ Հէրտէլ. Վիեննա — Միխիթրեան տպարան, 1896» իր հայտնի գրախոսականում, անդրադառնալով Պատարագի երգասացություններում առկա ձայնառությանը գրել է հետևյալը. «Ձայնառութեամբ (*Pedal, Orgelpunkt*) գրուած են գրեթէ միայնակ երգեցողութիւններն այս ոճով. մայր եղանակը երգում է *Tenor* (*Սոսկ*) միայնակ. սորան դաշնակցում են *Tenor* եւ *Bass* (բամբ) խմբերը հնգեակով ձայնառութիւն պահելով. տեղ տեղ ընդմիջում են անցիկ (*durchgehende, проходящія*) ձայները եւ իւրաքանչիւր երաժշտական նախադասութիւն վերջանում է հիմնաձայնային (*тоническое трезвучіе, der tonische Dreiklang*) եռաձայնով»¹⁶:

Կոմիտասի ստեղծագործական գործունեության տարբեր շրջաններին պատկանող մշակումներում, առկա է, մի կողմից, հոմոֆոն-հարմոնիկ ոճին հետևելը (հասարակ օրերի համար նախատեսված վանկային կամ ներվանկային տարբերակների դեպքում), մյուս կողմից, ենթաձայնային պոլիֆոնիկ ոճի որդեգրումը, հաճախ կանոնիկ իմիտացիայի շատ զգուշավոր, բայց և հմուտ կիրառությամբ, ինչն ուղեկցվում է բասի պահված հնչյունով՝ ձայնառությամբ

¹⁴ Ն. Կ. Թահմիզյան, «Հաղաճնի վանքը և Խաչատուր Տարնեցի երաժիշտ-վարդապետը», էջ 9 և 31:

¹⁵ Միջնադարյան ձեռագիր Շարակնոցներում այն հաճախ նշված է որպես «երգ»:

¹⁶ «Կոմիտաս վարդապետ», Ուսումնասիրություններ եւ Յօդուածներ երկու գրքով, գիրք Ա, Երևան, Սարգիս Խաչենց, 2005, էջ 101:

– *Εἰσὼν*-ով (կիրակի և տոն օրերի համար նախատեսված ծորերգային-զարդուորուն եղանակների դեպքում):

Ինչ վերաբերում է Պատարագի ընթացքում մի քանի անգամ հնչող տերունական աղոթքին. սկզբում և յուրաքանչյուր բաժնի ավարտին (երեսայից պատարագ կամ նախապատրուստություն, հաղորդություն և արձակում), ապա Կոմիտասի մշակած Պատարագում այն ներկայացնում է խստաշունչ, հնաբույր մի մեղեդի, որը լի է հոգևոր վերացումով: Ինչպես նշել է «Հայր մեր»-ի մեղեդու կապակցությամբ Թահմիզյանը՝ «Տերունական աղոթքը «Հայր մեր» աղոթքի հազվագյուտ գեղեցկության մի հնագույն նմուշ է, որը և չի հանդիպել մեզ այլուր»¹⁷: Առհասարակ «գոյություն ունեցող մեղեդիների նկատմամբ սեփական վերաբերմունք մշակելու, ինչպես եւ դրանց տարբեր երգուածքները հաւաքելու, նոր եղանակներ ձայնագրելու, համեմատելու, ընտրելու, յարդարելու եւ ներդաշնակելու գործը նա սկսել է նոյնիսկ ուսանողական տարիներից»¹⁸:

Շատ ուշագրավ են աղոթքի յուրաքանչյուր նախադասության կատարման բնույթը ցուցանող հեղինակային նշումները: Առաջին նախադասությունը նշված է «վեհ» ածականով: Հենց այդպես էլ այն ընկալվում է՝ շնորհիվ իր ձայնեղանակի, որը Դձ I դարձվածքն է: Սակայն աղոթքի մեղեդու յուրաքանչյուր նախադասությունը Կոմիտասի մեկնաբանմամբ ունի իր բնորոշ նշումը: Սկզբի ելևէջային քայլերը առաջնորդում են ունկնդրին դեպի վերացված աղոթական կենտրոնացում, կարծես պարփակված, մի փոքր մռայլ մթնոլորտ, ինչը միանգամայն համապատասխանում էր Կոմիտաս վարդապետի հոգևոր ընկալմանը, որը դեռևս պատանի տարիքում ճակատագրի բերումով հայտնվել էր էջմիածնի միաբանությունում: Պատահական չէ, որ անդրադառնալով Պատարագի բազմաձայն դաշնավորումին, Կոմիտասը նաև հավատարիմ մնաց հայ եկեղեցու դարավոր ավանդույթին, հանձնարարելով հնչյունավորումը արական երգչախմբին:

Վեհաշուք սկզբնական նախադասությունը հետևում է «եղիցի կամք Քո, որպէս յերկինս եւ յերկրի» երկրորդը, որը կրում է «վճռական» ցուցումը: Դրան հետևում է մեղեդու առաջին նախադասության կրկնությունը, նշված՝ «մեղմագոյն եւ խնդրական» արտահայտությամբ: Այնուհետև ձայնեղանակի վերին հատվածում գոյացած կվինտա վերև «Թող մեզ զպարտիս մեր» խոսքերի վրա առկա է «սրտաբաց» նշումը: Վերջապես, եզրափակող հատվածի՝ «այլ փրկես մեզ ի շարէ» նախադասությունը կրում է «նուրբ, նուաղուն» հեղինակային պահանջը:

¹⁷ Ն. Կ. Թահմիզյան, Կոմիտասը և հայ ժողովրդի երաժշտական ժառանգությունը, 1994, էջ 249:

¹⁸ Նույն տեղում, էջ 241:

ՀԱՅՐ ՄԵՐ

Վեհ

Հա՛յր մեր, որ յեր - կինս, սուրբ ե - ղի - ցի՛ ա - նուն քո,

Խաղաղ

ե - կես - ցե ար - քա - յու - թիւն քո, ե - ղի - ցին կանք քո,

Վճռական

Մեղմագին եւ խնդրական

որ - պէս յեր - կինս եւ յերկ - ըի: Ձիաց մեր հա - նա - պա -

Սրտաբաց

գորդ սուր մեզ այս - օր. Թո՛ղ մեզ ըզ - պար - տիս մեր,

որ - պէս եւ մեր թո - դումք մե - յոց պար - տա - պա - նաց.

եւ մի՛ տա - նիր ըզ - մեզ ի փոր - ձու - թիւն,

Նուրբ

Նվաղուն

այլ փըր - կես՝ ի չա - - ըի:

Վերոհիշյալ նշումներն արտահայտում են հավատացյալ մարդու ներհուն հոգեվիճակը, ինչը Կոմիտասը ձգտել է հաղորդել և ներշնչել ինչպես կատարողներին, այնպես էլ ունկնդրին: Այս տարբերակից զատ մեզ են հասել տերունական աղոթքի կոմպոզիտորի մշակած այլ տարբերակներ: Սակայն կանգ առնենք առավել հաճախ հնչող մոնոդիայի տարբերակի վրա:

Ուշագրավ է, որ և Կոմիտասի, և Եկմալյանի ընտրած մոնոդիաները ծավալվում են Դձ-ի դարձվածքում, որին հատուկ է տերցիային հիմքը. *finalis – a, repercussa – c*, հաճախ եղանակավորվող ներքևի *medianta*-յով – *f*: Հենարանային հնչյունների տերցիային հարաբերակույթյան շնորհիվ, սովյալ ձայնեղանակը կարծես ստանում է մաժորային երանգավորում: Սակայն իրենց բնույթով դիտարկվող մոնոդիաները չափազանց տարբեր են:

Կոմիտասն աշխատել է Պատարագի բազմաձայն մշակման վրա շուրջ քսան տարի: Պատարագի հատվածների դաշնավորումները պահպանվել են նաև խառը երգչախմբի համար, որոնք Կոմիտասն իրագործել է ելնելով զուտ գործնական նպատակներից, նկատի առնելով հյուրախաղերի ժամանակ իր սրամա-

դրույթյան տակ եղած երգչախմբերը: Մի շարք վկայությունների համաձայն, նա իրականացրել է Պատարագի վեց մշակում: Հավանաբար, համարելով այդ երկը իր կոմպոզիտորական ստեղծագործության առանցքը, նա շարունակել է աշխատանքը բազմաձայն Պատարագի վրա, անընդհատ վերադառնալով նրան ու հարստացնելով, ընդլայնելով երգչախմբային պարտիտուրի ձայների քանակը: Այդ առումով շատ ուշագրավ է Կոմիտաս վարդապետի Շարլոտենբուրգից սեպտեմբերի 25-ին գրված նամակը ուղղված իր մտերիմ բարեկամ Ֆրանսահայ անվանի գրականագետ և թարգմանիչ Արշակ Չոպանյանին, որտեղ բացատրված են այն պատճառները, թե ինչու ինքը չի շտապում ներկայացնել իր աշխատանքը հասարակայնությանը. «[...] Ինչ կվերաբերի իմ կազմած պատարագի արարողութեան, ուղղակի անհնար է այնտեղի¹⁹ եկեղեցիներում գործածելու համար, որովհետև խիստ բարդ է՝ ըստ պահանջման եղանակների խորհրդաւորութեան (ընդծումն իմն է. — Ա.Ա.). ո՛չ մէկը կառավարել կարող է իմ պատարագը, եթէ նոյն իսկ յարմար երգեցողներ իսկ գտնելու լինեն: Կ. Պօլիսը եւ առհասարակ Ասիան չէ տալիս թաւ եւ բամբ ձայներ, որոնք մեծ դեր են խաղում բազմաձայնութեան մէջ. միւս կողմից՝ իմ պատարագը գրուած է 1—9 ձայնով, այնպէս որ այդքան նուրբ դասակարգութիւն ձայների նոքա ըմբռնել, գտնել ու գործադրել անկարող են. իսկ նոյնը, ես ինքս, եռաձայնի վերածելն անմտութիւն եմ համարում, որովհետև խորհրդաւորութիւնը կը վերանայ եւ տեղը կանցնէ միայն եւ միայն ցամաք եւ լեռի արուեստ, որ ո՛չ մի ժամանակ չեմ ցանկանայ կատարել ու լսել»²⁰:

Հայտնի է, որ հայ եկեղեցու պաշտոնեղծությունը էական վերափոխում է ապրել կաթողիկոս Ներսես Շնորհալու (1101—1173) օրոք, ում կյանքն ընթացել է կիլիկյան Հայաստանի թագավորության ժամանակաշրջանում: Ներսես Շնորհալին հայ հոգևոր մշակույթի մեջ մտել է ոչ միայն որպես նշանավոր եկեղեցական գործիչ, բանաստեղծ, երգահան և երգեցող, այլ նաև որպես պաշտոնեղծության բարենորոգիչ, ում ջանքերով իրականացվել է Միջնադարի շափանիշներով հայ եկեղեցու բոլոր երաժշտածիսական մատյանների (Ժամագիրք, Պատարագամատույց, Շարակնոց, Գանձարան, Մանրուսման գիրք) ամենաընդգրկուն բարեփոխումը:

Որպես երաժշտության տեսաբան նա զբաղվել է նաև խազագիտությամբ,

¹⁹ Նկատի ունի Կոստանդնուպոլիսը:

²⁰ Կոմիտաս վարդապետ, նամակների, աշխատասիրությամբ Գ. Գասպարեանի, Երևան, Սարգիս Խաչենց, 2009, էջ 131: Մ. Մուրադյանը սխալ է նշել սույն նամակի գրության ամսաթիվը՝ 28 սեպտեմբերի 1914 թ., տե՛ս Մ. Մուրադյան, «Հայկական Պատարագը և նրա մշակումները», էջ 159:

հարստացնելով արդեն գոյություն ունեցող խազանշանների համակարգը լրացուցիչ բարդ, ածանցյալ նկարագրի 23 նոր խազերով, որոնք ի տարբերություն Շարակնոցներում կիրառվող խազերի, նախատեսված էին Մանրուսման ծորերգային-զարդուրորուն երգերի նշման համար: Համբարձում կիմոնջյանի ոչ գծային նոր ձայնագրությունները *ԺԹ* դարի երկրորդ կեսում գրի առնված Շարակնոցի երգերի մեկ երրորդը²¹ պատկանում է Ներսես Շնորհալու գրչին: Քաջատեղյակ լինելով բյուզանդական և լատինական հիմներգության ձևերումներին, գործուն շփումներ և նամակագրություն ունենալով հույն ուղղափառ եկեղեցու և բյուզանդական արքունիքի մի շարք երևելի գործիչների հետ, Ներսես Շնորհալին, ում անգամ մեղադրում էին լատին-կաթոլիկ կողմնորոշման մեջ, ստեղծագործել է այն ժամանակ շրջանառվող բոլոր երաժշտաբանաստեղծական ժանրերում ինչպես հոգևոր (շարական, տաղ, գանձ, երգ,²² Պատարագի սրբասացություն), այնպես էլ աշխարհիկ (պոեմ, հանելուկ և այլն), հեղինակելով տասնյակներով հաշված երգասացություններ, որոնք գրված են վանկային, ներվանկային և ծորերգային-զարդուրորուն ոճերով²³:

Հիշարժան է, որ Կոմիտասը էջմիածնի հոգևոր ճեմարանի ավարտական աշխատանքը նվիրել է հենց Ներսես Շնորհալու կյանքին և գործունեությանը²⁴:

Համարվում է, որ ներկայումս առավել հաճախ կատարվող Պատարագի երաժշտությունը իր վրա է կրում Ներսես Շնորհալու երաժշտական քանքարի դրոշմը, ով դեռ կենդանության օրոք բացի «Շնորհալի»-ից, ստացել էր նաև «Երգեցող» մականունը՝ ի հիշատակ բյուզանդացի նշանավոր երգեցող և հիմներգու Ռոմանոս Երգեցողի (490—556 թթ.):

«Հայր մեր» աղոթքի մեղեդու հիման վրա կարելի է պատկերացում կազմել նրա մեղեդիական ոճի որոշակի ուղղվածության մասին, ոճ, որին հատուկ են

²¹ Տվյալ ծավալուն ժողովածուն (առանց մեղեդիական տարբերակների) ընդգրկում է 1812 միավոր:

²² Նկատի ունեմ հոգևոր բովանդակության, սակայն արտածիսական կիրառության համար նախատեսված երգը, ինչպիսիք են հետագայում ժամագրվում գետեղված «Առաւօտ լուսոյ»-ն, «Աշխարհ ամենայն»-ը, «Զարթի»-ը:

²³ Ներսես Շնորհալու ժառանգությանն են նվիրված մի շարք աշխատություններ: Առաջին հիմնարար ուսումնասիրությունը պատկանում է հ. Ալոնդ Ալիշանի գրչին. տե՛ս **Ղ. Ալիշան, Շնորհալի և պարագայ իւր, Վենետիկ, Ս. Ղազար, 1873**: Շնորհալու երաժշտական ժառանգությունը ֆունդային է առել մասնավորապես Ն. Թահմիզյանը, տե՛ս **Ն. Թահմիզյան, Ներսես Շնորհալին՝ երգահան և երաժիշտ, Երևան, 1973**: Նրա ստեղծագործությանը Թահմիզյանն անդրադարձել է նաև իր մյուս աշխատություններում՝ **Ն. Կ. Թահմիզյան, Երաժշտությունը հայկական կիլիկիայում, Երևան, 1980**, նույնի՝ *Գրիգոր Նարեկացին...*, էջ 244—287:

²⁴ **Սողոմոն սարկավազ Սողոմոնեան**, «Շնորհալին. նորայ դարը և նրա ժամանակ յուզում կրօնական խնդիրները», *Ուսումնասիրութիւններ եւ Յօդուածներ երկու գրքով*, Գիրք Ա, Երևան, Սարգիս Խաչենց, 2005, էջ 15—24:

դիատոնիկ շարադրանքի պարզությունը և մեղեդիական կառուցվածքների սլացիկությունը: Շնորհալու ծորերգային-զարդուրուն ոճի երգասացությունները մեծավ մասամբ զուրկ են այն դրամատիզմից և կամային ելևէջներից, որոնք հայտնի են Շարակնոցում ընդգրկված այլ հեղինակների շարականների նմուշներից: Էլ չենք խոսում սբ. Գրիգոր Նարեկացու տաղերի ինքնատիպ մեղեդիական մտածողության մասին, որոնցում ազատ մեղեդիական ոճի սահմաններում զուգակցվում են ինչպես քնարական-հայեցողական, երգայնացված, այնպես էլ վիպերգական-կամային ելևէջային դարձվածքները:

Հավանական է, որ եվրոպական մասնագիտացված երաժշտության որոշ ազդեցության ներքո, որը հայտնի դարձավ Կիլիկիայում խաչակիրներին ուղեկցող հոգևորականների և տրուբադուրների շնորհիվ, «Հայր մեր» աղոթքի մեղեդու մեջ կարելի է նշմարել օկտավային մտածողության տարրեր, ինչը ընդհանուր առմամբ բնորոշ չէ հայկական ձայնեղանակային համակարգին, որը հիմնված է շղթայված քառալարերի (տետրախորդների) սկզբունքի վրա: Դա փայլուն կերպով բացահայտեց իր տեսական աշխատություններում Կոմիտաս վարդապետը²⁵: Այնուհանդերձ, տվյալ մոնոդիան դարերի ընթացքում ընկալվել է իբրև զուտ ազգային՝ չառաջացնելով որևէ ընդվզում: Ներկայումս Պատարագի ընթացքում դպրապետները փոխեփոխ զուգորդում են Եկմալյանի և Կոմիտասի Պատարագների տարբեր մասերը:

Կվարտայով քայլը սկզբնամասում, իսկ հաջորդիվ աստիճանական շարժումը դեպի վերին օկտավային հնչյունը փաստորեն վերարտադրում են մի մեղեդի, որը կարծես հիմնված լինի կվարտսեկստակորդի վրա, այսպիսով ստեղծելով լուսավոր և խաղաղական տրամադրություն, ինչն արմատապես հակադիր է Կոմիտասի «Հայր մեր»-ում օգտագործված մեղեդուն: Այլ կերպ ասած, համադրելով այս երկու մոնոդիաները, կարելի է ենթադրել, որ Կոմիտասի օգտագործած մեղեդին, որն ամենայն հավանականությամբ ավանդական էր էջմիածնի համար, ուր այն երգվում է առ այսօր, շատ ավելի հին է: Այստեղից էլ մեղեդու բացահայտ ձայնեղանակային բնույթը: Այնինչ Եկմալյանի օգտագործած մեղեդին արտացոլում է Բարձր Միջնադարի գեղարվեստական ճաշակը և միտումները: Ավելի ստույգ՝ խոսքն այստեղ ժԲ. դարի կիլիկյան Հայաստանի հոգևոր եր-

²⁵ Կոմիտաս վարդապետ, «Die Armenische Kirchenmusik von Komitas Keworkian (Etschmiadzin)», Ուսումնասիրություններ և Յօդուածներ երկու գրքով, Գիբ Լ, էջ 107-119, տե՛ս նշված հոդվածի հայերեն քարգմանությունը՝ «Հայ եկեղեցական երաժշտություն», նույն տեղում, էջ 120-131, նույնի, «Die Armenische Kirchenmusik von Komitas Keworkian (Etschmiadzin). II. Das Achtonsystem der Armenier, Ուսումնասիրություններ և Յօդուածներ երկու գրքով, Գիբ Բ, Երևան, Սարգիս Խաչենց, 2007, էջ 7-25, հոդվածի հայերեն քարգմանությունը տես նույն տեղում, էջ 26-44:

ՀԱՅՐ ՄԵՐ

Չափաւոր

Հայր մեր, որ յերկինս ես, սուրբ եղիցի՛ աստուծո՛ւ, եկեսց՛ արքայութիւնք քո, եղիցին կամօք քո որ պէս յերկինս եւ յերկրի. զիցաց մեր հասնա՛ս պարտօք սուրբ մեզ այսօր. թող մեզ ըզպարտօք մեր, որ պէս եւ մեր թո՛ղման յարատապանաց. եւ մի տա՛ն ընդ զմեզ ի փորձութիւն, այլ փրկեա՛ն ի շահութիւն:

գարվեստի մասին է, որն Անիի թագավորության շրջանի շարականագիրների՝ Պետրոս Գետադարձի, Գրիգոր Մագիստրոսի, Դանիել Երաժշտի, Հովհաննես Սարկավազ Իմաստասերի և այլոց ստեղծագործության ժառանգորդն էր: Նրանք էին, որ նախապատրաստեցին Շնորհալու (ով սերում էր Բագրատունիների թագավորության անկումից հետո Կիլիկիա տեղափոխված Պահլավունիների նշանավոր տոհմից), ինչպես և հետշնորհալիական դարոցի ներկայացուցիչների՝ Հակոբ Կլայեցու, Ներսես Լամբրոնացու, Վարդան Արևելցու, Հովհաննես Պլուզ Երզնկացու ստեղծագործության մեջ դրսևորված նոր միտումները:

Հատկապես ԺԲ–ԺԳ դարերը հոգևոր երգաստեղծության մեջ դարձան ծորերգային-գարդոլորուն ոճի ծաղկման շրջան, ոճ, որին սկսած Գրիգոր Նարեկացու տաղերից վիճակված էր դառնալ հայկական օրհներգության առաջատար ոճը²⁶: Միաժամանակ, ելնելով պաշտոնագրության պահանջներից, շարունակ-

²⁶ Բյուզանդական կայսրության օրոք, մոտավորապես Ը. դարից սկսեալ համապատասխան ոճը կոչվեց կարոֆոնիկ, իսկ ծորերգային-գարդոլորուն կամ մեկիզմատիկ երգեցողությունը՝ καλοφωνία, որի գեղագիտական գաղափարական հիմքն ու բովանդակությունը Ա. Բարշին

վում էր հարյուրամյակների ընթացքում ձևավորված վանկային և ներվանկային կառուցվածքի շարականների ստեղծումը ավանդական ոճով: Այդ ոճն ենթարկվել էր ինչպես արևելաքրիստոնեական եկեղեցու երգեցողության ընդհանուր կանոնական պահանջներին, այնպես էլ արտահայտում էր ազգային մեղեդիական մտածողության ելևէջային ինքնատիպությունը: Տվյալ համատեքստում ակամայից համեմատություն է ծագում հայոց լեզվի զարգացման հետ. ինչպես գրաբարի զարգացումները հանգեցրին միջին հայերենի տարածմանը, որը շատ ավելի ժողովրդավարական էր գրաբարի համեմատությամբ, նույնպես և Ներսես Շնորհալու և նրա հետևորդների ստեղծագործության մեջ նկատելի էր ձգտումը՝ հոգևոր մոնոդիան որոշ չափով մոտեցնել ժողովրդական բնույթի մեղեդիներին, որոնք աչքի են ընկնում հստակ, պարզ, երգային մեղեդիական նկարագրով և կշռույթային կառուցյուններով: Դրանց մեջ նկատելի էր ժողովրդական ստեղծագործությանը հատուկ որոշ մետրաոլիթմական բանաձևերի փոխառությունը: Որպես օրինակ բավական է հղել ժամագրքի գիշերային ժամի և արևագալի երգերը, որոնք Ներսես Շնորհալու գրչի արգասիքն են: Այդ երգերից, մասնավորապես, «Առաւօտ լուսոյ»-ն և «Աշխարհ ամենայն»-ը պահպանվել են մի քանի մեղեդիական տարբերակով: Հայտնի է, որ դրանցից մի քանիսը, ինչպես, օրինակ, գիշերային ժամի երգերը, ի սկզբանէ հորինվել են արտածիսական կատարման համար. Ներսես Շնորհալուի հորինել էր այդ երգերը Պահլավունիների տոհմական դոյակի՝ Հոռմկլայի բերդը պաշտպանող զինվորների համար, որպեսզի նրանք անպարկեշտ բնույթի երգեր չերգեին, այլ փառաբանեին Աստծուն նաև իրենց գիշերային հսկողության ժամանակ: Ավելի ուշ եկեղեցին կանոնակարգեց այդ երգերը, ներմուծելով դրանք ժամագրքի մեջ:

Այդ երգերին, որոնք շատ բնորոշ են Շնորհալու մեղեդիական ոճին, մոտ է նաև «Հայր մեր» աղոթքի մեղեդին, որն ընդունված է անվանել տերունական աղոթքի շնորհալիական տարբերակ:

Միաժամանակ կարևոր է նշել, որ հենց կիրիկյան թագավորության պայմաններում, հատկապես տաղային արվեստում, «ստեղի» ձայնեղանակներում ծավալվող շարականներում և Պատարագի սրբասացություններում հաճախ հանդիպում են ձայնառությամբ, երբեմն անգամ փոփոխվող ձայնառությամբ ուղեկցվող մոնոդիաներ: Իսկ ձայնառությունն, ինչպես հայտնի է, բազմաձայնության նախնական, սաղմնային տեսակն էր, ինչը ցույց է տալիս, որ տվյալ ժամանակաշրջանում հայկական հոգևոր մոնոդիան ընդհուպ մոտեցել էր բազ-

փառաբանող հրեշտակների երգեցողության ընդօրինակումն էր երկրի վրա, եկեղեցում: Այսինքն, «կալոֆոնիկ» նշանակում է գեղեցկաձայն կամ հրեշտակաձայն, բառացի՝ գեղեցկաձայն:

մաձայն մտածողությունը անցնելուն: Դա ժ. դարից արևմտաեվրոպական եկեղեցական երաժշտության մեջ ամենուրեք նկատվող մի միտում էր:

Հայտնի է, որ ժԳ–ժԴ դարերում կանգ է առել շարականի ժանրի զարգացումը, որի պատճառներից մեկը, ըստ իս, նաև Ութնօրյա համակարգի կաղապարով շարականագիր հեղինակների ստեղծագործելու սահմանափակված լինելու հանգամանքն էր: Ակնհայտ է, որ ժԲ–ժԴ դարերում հայ հոգևոր երգաստեղծությունը իր բարձրակետային դրսևորումներում՝ ձայնեղանակային մտածողության բարդագույն ծավալուն մոնոդիաներում, որոնց հատուկ են շեղումներն ու մոդուլյացիաները, որոնցում նկատվում է Ութնօրյա նորմերի հաղթահարման միտումը, սպառել էր իրեն: Զարգացման հաջորդ տրամաբանական քայլը պետք է դառնար բազմաձայնությունն անցնելը: Սակայն այն տեղի չունեցավ պատմական մի շարք անբարենպաստ հանգամանքների բերումով՝ պետականության կորուստ, օտար զավթիչների ասպատակություններ, քաղաքային կյանքի աղճատում, բնակչության մշտական տեղահանություն և այլն, ինչն ընդհատեց ընդհանրապես մշակույթի, նաև երաժշտական մասնագիտացված արվեստի բնականոն զարգացումը, ետ գցելով բազմաձայնության մուտքը հայ երաժշտություն հինգ հարյուրամյակով²⁷: Մշակութային ավանդույթների պահպանման օջախներ հանդիսացող և բոլոր ժամանակներում որոշ արտոնություններ ունեցող վանքերում այլևս մտահոգված էին գոյություն ունեցող ավանդույթների պահպանման և հետագա սերունդներին դրանց հնարավորինս անխաթար փոխանցելու խնդրով: Այդ է պատճառը, որ 1375 թ. Կիլիկյան թագավորության անկումից հետո, երբ Արևմտյան Եվրոպայում, հատկապես Իտալիայում, սկզբնավորվում էր մշակութային աննախադեպ վերելքի՝ Վերածննդի (*Renaissance, Rinascimento*) ժամանակաշրջանը, մեզանում չստեղծվեց որակական գեղարվեստական նոր արտադրանք, որն ի գորու կլիներ հոգևոր մշակույթի այս կամ այն ոլորտը առաջ մղելու:

Այսպիսով, վերադառնալով «Հայր մեր» աղոթքի մոնոդիաներում մեղեդիական մտածողության խնդրին, կարելի է եզրակացնել, որ Կոմիտասն ընտրել է տերունական աղոթքի էջմիածնական երգվածքի ավանդական մեղեդիական տարբերակը: Այնինչ Եկմալյանը գերադասել է ներսես Շնորհալու դարաշրջանին բնորոշ մեղեդիական մի տարբերակ, որն ամենայն հավանականությամբ

²⁷ Այդ մասին ավելի մանրամասն տե՛ս Ա. Արևշատյան, «Մարիամ Մագդաղենացուն նվիրված երգասացությունները հայկական և կաթոլիկ եկեղեցիների երգչական գործառույթում», *Հայ արվեստի հարցեր*, 4, Երևան, 2012, էջ 31–43, տե՛ս նաև A. S. Arevshatyan, “Les cantiques consacrés à Marie Madeleine dans la pratique musicale des églises arménienne et catholique”, *Revue des Etudes Arméniennes*, vol. 33, Paris, 2013, p. 99–108:

պատկանում է Կլայեցի հայրապետի գրչին: Այսպես թե այնպես, հայ եկեղեցու երգչական ավանդույթը պահպանել և առ այսօր կիրառում է Պատարագի ընթացքում երգվող երկու տարբերակն էլ հավասարապես:

Մեղեդիական մտածողության տեսակետից շարունակելով սուրբ Պատարագի ազգային կոմպոզիտորական դպրոցի հիմնադիրներ Մակար Եկմալյանի և Կոմիտաս վարդապետի բազմաձայն մշակումներում առկա մոնոդիանների համեմատական վերլուծությունը, անհրաժեշտ է անդրադառնալ «Սուրբ, սուրբ» հայտնի երգասացության մոնոդիաներին: Ինչպես և «Խորհուրդ խորին» շարականի և «Հայր մեր» տերունական աղոթքի մոնոդիանների դեպքում, վերոհիշյալ հեղինակները բոլորովին տարբեր մոտեցում են ցուցաբերել նախևառաջ ավանդական մեղեդիական տարբերակների ընտրության հարցում:

Հայտնի է, որ «Սուրբ, սուրբ» սրբասացության կանոնական բնագիրը կենտրոնական տեղերից մեկն է գրավում քրիստոնյա բոլոր եկեղեցիների Պատարագներում²⁸: Երգասացության բովանդակությունը կապված է նախի մարգարեի տեսիլքի այն հատվածին, երբ նա լսել էր երկնքում Տիրոջը փառաբանող հրեշտակների երգեցողությունը, որոնք վերագոչում էին. «Սուրբ, սուրբ, սուրբ Տէր զօրութեանց»: Իսկ եռակի կրկնության շնորհիվ տվյալ բնագրի վրա հիմնված երգասացությունները ստացել են *Τρισάγιος ύμνος*, *Трисвятая песнь*, հայկական ավանդույթում՝ «Երեքսրբեան երգ» անվանումը: Իր զգայական լիությանը և կրոնական խոր ապրումի առումով երեքսրբեան երգն արտահայտում է Պատարագի խորհրդի բարձրակետերից մեկը: Այն դիմում է հավատացյալի նվիրական զգացմունքերին, ինչը հրաշալի մեղեդիական մարմնավորում է ստացել տվյալ հայկական մոնոդիաններում:

Մ. Եկմալյանը կանգ է առել ծորերգային (մեղիզմատիկ) տարբերակի վրա, որը հնչյունավորում է երգչախումբը: «Սուրբ, սուրբ»-ի վերացարկված, կարծես ճախրող մեղեդին, նրա վառ արտահայտված քնարահայեցողական բնույթը և խորապես զգացական, եթե չասենք պահի ապրման անձանականացված վերապրումը թույլ են տալիս դասելու տվյալ մոնոդիան հայ միջնադարյան մոնոդիական արվեստի մարգարիտների շարքին: Հնարավոր է, որ դա կապված է այն բանի հետ, որ մեզ հասած մեղեդիական տարբերակը համարվում է կաթողիկոս Ներսես Շնորհալու խմբագրածը, երգահան, ում դարակազմիկ ստեղծագործությանը հատուկ էր հոգևոր և աշխարհիկ երաժշտության համարձակ համադրումը:

²⁸ Հումական պաշտոնեգության մեջ այն կոչվում է *Τρισάγιος ύμνος*, իսկ լատինականում՝ Sanctus:

ՍՈՒՐԲ, ՍՈՒՐԲ

Ծանր

Սուրբ,
Սուրբ Տէր զօրութեանց,
լի են քերպիքք և քերպիք փառօքքն.
օրհնութիւն ի բարձունք.
օրհնելալ որ և կիր
և զաւրօղ ևս անուամբ Տառն.
ով սանայ ի բարձունք:

Մեղեդին առանձնանում է դիատոնիկ նկարագրով, ծորերգայնությամբ և գեղեցիկ պարզությամբ: «Ծանր» շարժումը (տեմպը) հաստատում է, որ տվյալ երգասացությունը պատկանում է ծորերգային-զարդուրդուն մոնոդիաների թվին: Միաժամանակ մեղեդուն հատուկ է ներքին ճկունությունը և նպատակաւացությունը, ինչը ձեռք է բերվում ալիքաձև ծավալմամբ, սեկվենցիոն շարժման տարրերով և այլն: Տվյալ դեպքում երգասացությունը շարադրվում է հայկական Ութձայն համակարգի Չորրորդ ձայնեղանակում (Դձ):

Եթե հետևենք Քրիստափոր Կուշնարյանի դասակարգմանը, ապա «Սուրբ, սուրբ»-ը պատկանում է կվարտային հիմքով ձայնեղանակներին: «Պաշտամունքային երաժշտության մեջ, – գրել է նա,– հատկապես շարականների մեղեդիներում, կվարտային հիմքով էռլական վերջնաձայնային հնչյունակարգն ունի լայն տարածում: Հին տեսաբանները, իր կառուցվածքից ելնելով, այն դասում են մեկ Չորրորդ, մեկ էլ՝ Երկրորդ կողմ ձայնեղանակներին»²⁹:

²⁹ X. С. Кушнарєв, *Вопросы истории и теории армянской монодической музыки*, Ленинград, Музгиз, 1958, с. 480.

Իր մշակման մեջ Եկմալյանը նախապատվությունը տվել է հոմոֆոն-հարմոնիկ շարահորանքին, ինչը ստեղծագործությունն ճանաչողի համար հարմար է միասնական ազդեցության երկյուղած մթնոլորտ:

Կոմիտասն իր դաշնավորման մեջ դիմել է բոլորովին այլ մեղեդիական տարբերակի: Դժվար է կռահել, թե ի՞նչ աղբյուրից է նա օգտվել: Արդյոք այդ մեղեդիական նմուշը պատկանում էր բուն էջմիածնական երգվածքին, թե՞ Կոմիտասն այն լսել էր իր գիտարշավային ձայնագրությունները կատարելիս ոմն ինֆորմանտից, որը ներկայացնում էր որոշակի տեղային վանքային երգվածք, ինչպիսիք քիչ չէին պատմական Հայաստանի տարածքում դեռևս է. դարից³⁰:

Ուշագրավ է, որ «Սուրբ, սուրբ»-ի մեկնաբանման բնույթը Կոմիտասը նշել է որպես «Նուրբ հիացում»: Եվ իրօք, տրամադրությունը, որով ներթափանցված է Պատարագի տվյալ մասը, խորունկ է և հայեցողական:

«Սուրբ, սուրբ»-ի առաջին ֆրազը, որն աչքի է ընկնում լայն շնչով և ծորերգով, ծավալվում է մեկ վանկի հնչյունավորման սահմաններում: Հաջորդ նախադասությունը օժտված լինելով ավելի գործուն և հաստատակամ բնույթով, փոփոխություն է մտցնում սկզբնական մեղեդիական կառույցի տրամադրության մեջ և կրում է «Վայն ու վեհ» նշումը: Եվ, վերջապես, եզրափակիչ նախադասությունը՝ «Օվսաննա ի բարձունս», որին հեղինակը տվել է «Նուազուն և ներքուստ» բնորոշումը, ավարտում է երգասացությունը խաղաղական տրամադրությամբ: Ինչպես արդարացիորեն նշել է Կոմիտասին նվիրված մենագրության մեջ Ն. Թահմիզյանը՝ «երգերի բազմաձայն մշակման առումով Կոմիտասի «Պատարագ»-ը ներկայացնում է ներդաշնակութեան (ընդարձակ իմաստով) այլազան հնարանքների ու խմբերգային գրությունների ամենատարբեր ձևերի մի ամփոփ հանրագիտարան»³¹:

³⁰ Այդ մասին են վկայում Կիրակոս Գանձակեցին և Վարդան Արևելցին, պատմելով 645 թ. Ներսես Տայեցի կաթողիկոսի օրոք տեղի ունեցած հայտնի դիպվածի մասին, երբ Վարդավառի տոնի կապակցությամբ Հայաստանի տարբեր գավառներից եկած դպիրները Պատարագի երգեցողության ընթացքում խառնաշփոթ են ստեղծել, չկարողանալով միակերպ եղանակով շարունակել «հարցն» շարականի երգեցողությունը: Դա պատճառ է հանդիսացել կաթողիկոսի խոր մտահոգության և նա կարգադրել է Շիրակի դպրեվանքի դպրապետ Բարսեղ ձոն վարդապետին շրջել Հայաստանի բոլոր գավառներում, ծանոթանալով տարբեր վանքերում ավանդվող երգերին և, ընտրելով դրանցից լավագույնները, կազմել մի մատյան, որը կաթողիկոսի կարգադրությամբ պետք է տարածվեր ողջ Հայաստանում, այդպիսով միակերպություն հաստատելով եկեղեցական երգեցողության ոլորտում: Այդ ժողովածուն ստացել է «ձոնընտիր» անվանումը, դառնալով ապագա Շարակնոցի հիմքը: Այդ մասին տե՛ս Ա. Արևշատյան, «Ներսես Տայեցի կաթողիկոսը և հայ հոգևոր երգաստեղծությունը», Տպ. Պատմություն. Մշակույթ. Դավանանք, Հոգվածների ժողովածու, Մայր Աթոռ Սբ. Էջմիածին, 2019, էջ 43–50, տե՛ս նաև՝ Ա. Ս. Արևշատյան, *Учение о гласах в средневековой Армении*, Ереван, ГИТУТЮН, 2020, с. 20–23:

³¹ Ն. Կ. Թահմիզյան, նշվ. աշխ., էջ 259:

ՍՈՒՐԲ, ՍՈՒՐԲ

Սուրբ հիացում

Սո՛ւրբ,
Լայն ու վեհ
սո՛ւրբ, Տե՛ր զո - լու - - թեանց,
լի եմ եր - կինք եւ եր - կիր
փա - ոջ Քո: Օրհ - նու - թիւն ի բար - ձունս.
օրհ - նեալ, որ ե - կիր եւ զա - լոցդ եւ ան -
Նուազուն եւ ներքուստ
լամբ Տեառն: Ով - սան - մայ ի բար-ձունս:

«Սուրբ, սուրբ»-ը Կոմիտասի խմբերգային արվեստի գլուխգործոցներից է: Նրանից առաջ դեռ ոչ մեկին չէր հաջողվել այդ աստիճանի վեհ, խորհրդապաշտական (միստիկ) տրամադրություն մարմնավորել, այդպիսի աստվածավախ երկյուղածության մթնոլորտ ստեղծել հրեշտակային սրբախոսության խորհրդի առջև: Մարդկությունը հազվադեպ է հասել հոգևոր ապրումի նման բարձր արտահայտության: Համաշխարհային երաժշտության մեջ այն համեմատելի է Ի. Ս. Բախի Պասսիոնների որոշ հատվածների հետ:

Ուշագրավ է, որ դիտարկված մեղեդիական երկու տարբերակն էլ աչքի են ընկնում դիատոնիկ նկարագրով, երգվում են նույն՝ Չորրորդ ձայնեղանակում (Գձ), որի հիմքում ընկած է դեպի վեր ընթացող կվարտայի ելևէջը: Տվյալ ձայնեղանակի համար բնորոշ են ց վերջավորող և Ը դիմող հնչյունները, որոնց ձայնածավալի շրջանակներում էլ ընթանում է սրբասացության մոնոդիան:

Այսպիսով, «Սուրբ, սուրբ»-ը պահպանվել է երկու իրարից բոլորովին տար-

բեր մայր եղանակներով, որոնք օժտված են դարերի խորքից եկող ազգային ելևէջային ինքնատիպությանը, ինչն արտահայտվել է նրանց երգայնացված, ծորերգային-զարդուրուն մեղեդիների մեջ: Համապատասխանաբար, բոլորովին տարբեր է նաև Պատարագի բազմաձայն մարմնավորումը Մ. Եկմալյանի և Կոմիտասի մշակումներում, ինչն արտացոլում է տվյալ հեղինակների ստեղծագործական միտումները:

ANNA AREVSHATYAN

OBSERVATIONS ON THE MELODIC THINKING IN
THE MONODIES OF THE LITURGY IN THE ARRANGEMENTS
BY MAKAR YEKMALIAN AND KOMITAS

Key words: Liturgy, Yekmalyan, Komitas, melodic thinking, monodies, polyphonic arrangement.

In the last quarter of the 19th century, several experiments of polyphonic revision of the Liturgy of the Armenian Apostolic Church were carried out, among which the highly artistic versions of Makar Yekmalyan and Komitas are in the first place. The article examines the melodies of the liturgic chants *The Deep Sacrament*, *Our Father* and *Holy, Holy*, chosen by the founders of the national school of composers. The comparison showed that Komitas, on the whole, was inclined to choose a more archaic and less known monody, while Yekmalyan (as in the case of *Our Father*) preferred the melodic version characteristic of the era of Nersēs Shnorhali. One way or other, the singing tradition of the Armenian Church has preserved all these variants which are sung during the Liturgy to this day.

АННА АРЕВШАТЯН

НАБЛЮДЕНИЯ НАД МЕЛОДИЧЕСКИМ СТИЛЕМ МОНОДИЙ
ЛИТУРГИИ В МНОГОГОЛОСНЫХ ОБРАБОТКАХ МАКАРА
ЕКМАЛЯНА И КОМИТАСА

Ключевые слова: Литургия, М. Екмяян, Комитас, мелодическое мышление, монодия, многоголосная обработка.

В последней четверти XIX века было осуществлено несколько опытов полифонической обработки Литургии Армянской Апостольской церкви, среди

которых первое место принадлежит высокохудожественным обработкам Макара Екмаляна и Комитаса.

В статье рассматриваются варианты монодий песнопений «Глубокое Таинство», «Отче наш» и «Свят, Свят», избранные основоположниками национальной композиторской школы для многоголосных обработок Литургии. Сравнение показало, что Комитас в целом был склонен к выбору более архаичных и менее известных монодий, тогда как М. Екмалян предпочёл варианты, характерные скорее всего для эпохи Нерсеса Шнорали. Так или иначе, певческая традиция Армянской Церкви сохранила эти оба варианта. Они поются на Литургии и по сей день.

ՀՐԱՊԱՐԱԿՈՒՄՆԵՐ
PUBLICATIONS
ПУБЛИКАЦИИ

ԱՆԻ ԱՌԱՔԵԼՅԱՆ*

DOI:10.57155/SYPY7224

ՍՈՒԼԵՅՄԱՆ ԴԱՐԱՇԱՄԲԵՑԻ ԿԱՏԱԿԵՐԳԱԿՐ ԵՎ
ՆՐԱ ՆՈՐԱՀԱՅՑ ԵՐԿԵՐԸ

Բանալի բառեր՝ ՄՄ 3751, Սպահան, կատակերգակ, շահ Հուսեյն, Նոր Զուղա, օրհնություն-ծանուցում-քարոզ, թատերախաղ, Դարաշամբի հայ հասարակություն:

Պարսկահայկական գրական միջավայրի ուշագրավ նմուշ են ժէ.-ժԸ. դդ. հեղինակ Սուլեյման Դարաշամբեցու՝ հայտնի բանահավաք Գ. Ախվերդյանի երգարանում (ձեռ. ՄՄ 3751) պահպանված «ծանուցման» և «քարոզի» երկու կտորները (այս գործերից հատվածներ կան նաև ՄՄ 765 պատառիկում), որոնց ուսումնասիրությամբ պարզվեց, որ սրանք ուշմիջնադարյան հայկական թատերական-բանաստեղծական երգիծական նմուշներ են:

Հեղինակն իրեն կոչում է Դարաշամբեցի Սուլեյման: Նրա հեղինակությանը չի կասկածել նաև Օնիկ Եգանյանը, որը ՄՄ հայերեն ձեռագիր պատառիկների առարկայական ցանկը կազմելիս այս գործերի հեղինակ նշել է նրան¹: Հեղինակն իր անունը երկու անգամ է հիշատակում՝ «Դարայ-Շամբայ Սուլեյման ամ» և «կխտար բռնող Սլէյման»:

Այս երկերի և՛ ստեղծագործական ժամանակը, և՛ հեղինակի անձի խնդիրը առնչվում են պատմական որոշակի իրողությունների, որոնց մասին հիշատակումներ է անում հեղինակը.

*Ըսպահանդայ շահդուր,
էս տեղ ալ ես ամ,
ամէն տեղ ադու անում ունեմ,*

* Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարան, ավագ գիտաշխատող, բ. գ. թ., arakelyan.ani88@mail.ru, հոդվածը ներկայացնելու օրը՝ սեպտեմբերի 21, 2022, գրախոսելու օրը՝ հոկտեմբերի 19, 2022:

¹ «Սուլեյման Դարաշամբեցի 1. Մանուցումն Շամբեցոց ֆահանայից ի մէջ եկեղեցոյ - Հ⁴ր 765» (Յ. Եգանեան, Աշխատութիւններ, աշխատ.՝ Գ. Տէր-Վարդանեանի, Երևան, 2014, էջ 354):

մարդ-ի մարդան ամ,

Դարայ-Շամբայ Սուլէյման ամ....:

Այսինքն՝ «Սպահանում շահն է, / այստեղ էլ ես եմ, / ամեն տեղ արդարի համբավ ունեմ, / մարդու քաջ տեսակն² եմ, / Դարաշամբեցի Սուլէյմանն եմ»:

Նախ՝ հեղինակը, հասարակությունից, բոլորից առանձնացնելով իր անձը, որ անմիջականորեն կապված է իր գրական կերպարին, իրեն համեմատում է շահի հետ. «Սպահանում շահն է, / այստեղ էլ ես եմ...»: Հեղինակն իրեն հավասար է դնում շահությանը, շահական բարձրագույն աստիճանին: Այստեղ, բնականորեն, խնդիրը թագավորական, շահական տիտղոսը չէ, այլ միջնադարյան հասարակության աստիճանակարգման հատույթում ամենաբարձր տեղում գտնվելը, հավասար լինելը նրան, որին ոչ ոք հավասար չէ³: Եվ սա մեզ հուշում է մի երևույթի մասին՝ գործ ունենք երգիծաբան-կատակերգակ ստեղծագործողի և միջնադարյան երգիծական ստեղծագործության հետ, որի առանցքը մարդու, այս դեպքում՝ հայ մարդու ինքնաճանաչման, հասարակական ազատությունն է:

Հեղինակի ապրած և ստեղծագործական ժամանակը

Ինչի՞ց է ենթադրելի, որ սա ԺԷ.-ԺԸ. դդ. հեղինակի գործ է:

Առաջին պատմական կովանը, որ տալիս է հեղինակը, Սպահանի՝ որպես շահի նստավայրի հիշատակումն է՝ «Սպահանում շահն է»: Ակնհայտ է, որ Սուլէյման Դարաշամբեցու ստեղծագործական փուլում Սպահանը եղել է շահության կենտրոնը, այսինքն՝ Սեֆյան Պարսկաստանի մայրաքաղաքը: Վերջինիս հիշատակումը խորհրդանշում է կանգուն, հզոր երկիրը, որը առաջնորդում է շահը: Հայտնի է, որ Սպահանը մայրաքաղաք է հռչակվել շահ Աբաս Ա.-ի (1587-1629) օրոք՝ 1598 թվականից: ԺԸ. դարասկզբին, երբ սկսվում են աֆղանական արշավանքները Պարսկաստանի դեմ, Պարսից շահ Հուսեյնի դիրքերը փոքր-ինչ թուլանում են, ինչին վերջնական հարվածը լինում է 1722 թ. աֆղանների առաջնորդ Միր Մահմուդի կողմից Սպահանի գրավումը, որով վերջ է դրվում

² Բառացի նշանակում է՝ տղամարդկանց տղամարդն եմ:

³ Նման բնորոշումների հիմքում ընկած է հասարակական «ոչնչի» ազատության փիլիսոփայությունը, որի հիմքով, ի դեպ, Ավ. Իսահակյանը ստեղծել է իր հայտնի «Այդ ոչինչը ես եմ» արևելյան թեմայով գործը: Դերվիշի այն հարցին, թե նահանգապետ, վեզիր դառնալուց հետո է՞լ ինչ է դառնալու, ֆաղափապետը պատասխանում է. «Փոխաբաբ»: - «Հետո»: - «Սահմանը սա է: Մեր բոլորի վրա շահը կա: Նա է ամենից մեծը» (ընդգծումը մերն է Ա. Ա.). Ավ. Իսահակյան, *Երկեր*, Երևան, 1987, էջ 465: Բնականորեն, Ավ. Իսահակյանի հետոսը հասարակական շեմից վեր՝ մարդու ազատության սահմանի կողմն է: Սուլէյման Դարաշամբեցու կերպարի հիմքում, ուրեմն, միջնադարյան «շահն է ամենից մեծը» հասարակական աստիճանում է ազատության սահմանը:

նաև Պարսից շահի հզորությունը. «Յորժամ յամի 1722 եմուտ շահ Մահմուդ ի քաղաքն՝ կոտորեաց զբազումս յազգէ պարսից և զցեղն շահ Սէֆեանց, իսկ զթագաւորն շահ Սուլթան Հօսէյն եդ յարգելանս ի մէջ ապարանի միում...»⁴: Անշուշտ, այս ամենը մեծ հոգեբանական առնչություն ունի Սուլեյման Դարաշամբեցու բնութագրումների հետ: 1722 թ. Սպահանի գրավումը և շահ Հուսէյնին բանտում պահելը արդեն իսկ շահական երբեմնի հզորության անկումն էին նշանակում, և տրամաբանական է, որ այդ տարիներին արդեն Սպահանը շահին և հզոր պետությունը չէր կարող խորհրդանշել, մինչդեռ Սպահանը հենց այդ տեսանկյունով է հիշատակված: Կարելի է կարծել նաև, որ «Սպահանում շահն է» արտահայտության մեջ «շահ»-ը կարող էր նկատի առնվել նաև Միր Մահմուդը, քանի որ նա էլ ուներ շահական կոչում, և իր գրաված Իրանը ղեկավարեց մինչև իր մահը՝ 1725 թ.: Այսուհանդերձ, եթե պատմական ժամանակի մեր ունեցած կովանը Սպահանի՝ որպես բարձրագույն, հզոր քաղաքական նշանակությունն է, ապա այդպիսին լինելուց էլ դադարեց արդեն մոտավորապես դարակեսից՝ 1736 թվականից⁵, իսկ մինչ այդ էլ բավական թուլացել էր նրա նշանակությունը:

Հեղինակի հաջորդ պատմական հիշատակումը Ջուղայում նահատակության մասին է. «Վասն ընդունց, որ Ջուղայ նահատակվեր ան» («Նրանց համար, որ նահատակվել են Ջուղայում») տողն է, որին հաջորդողը թեև երգիծական է՝ «հաւատի համար արաղումն խեխտվել ան...» («հավատի համար օղու մեջ խեղդվել են»), այսուհանդերձ, տրամաբանական է ենթադրել, որ այս հատվածը երգիծական-քննադատական արձագանքն է հասարակության վերաբերմունքին առ կատարված ողբերգական իրողությունները, և որ վերջիններս պատմական ստույգ կատարված անցքերի մասին են վկայում:

Նահատակության դեպքերը առնչվում են հավատի համար ընկած, մարտիրոսված անձանց:

Եթե նույնիսկ այս գործերը վերաբերում են սոսկ Դարաշամբի հայ հասարակության նկարագրին, այսուհանդերձ, Ջուղայի և նահատակության մասին վկայումը պատահական չէ: Դարաշամբը (ներկայիս Իրանի Իսլամական Հանրապետության հյուսիսում է) եղել է պատմական Հայաստանի բնակավայրերից Մեծ Հայքի Վասպուրական աշխարհի Նախիջևանի գավառում, հետագայում՝

⁴ Պատմություն Նոր Ջուղայու, որ յԱսպահան, աշխատ.՝ Յարութիւն Տէր-Յովնանեանց, հ. Ա., Նոր Ջուղա, տպ. Ամենափրկչեան Ս. վանաց, 1880, էջ 232:

⁵ Արդեն 1736 թվականից, Նադիր շահի գահակալումով վերջ դրվեց Սեֆյան արքայատոհմին, սկիզբ առավ Աֆշարիների իշխանությունը, ապա նույն Նադիր շահի օրոք արդեն Պարսկաստանի և անկախ Խորասանի մայրաքաղաք դարձավ Մաշհադը:

Մակուի խանությունում⁶, տարածվել է Արաքսի աջափնյակով, որի մի հատվածով ձգված են եղել Նախիջևանի Զուղա քաղաքի որոշ թաղամասեր⁷:

Պատմական կամ Հին Զուղան⁸, սկզբնաղբյուրներում ներկայացված է որպես ծաղկուն քաղաք, տարանցիկ առևտրի գոտի և այլն⁹, որին առաջին լուրջ հարվածը շահ Աբաս Ա.-ի 1605 թ. կազմակերպած տեղահանությունն էր Պարսկաստանի խորքեր: Այսուհանդերձ, ջուղայեցիների նկատմամբ շահ Աբաս Ա.-ի զորականների կատարած վայրագությունները ներկայացված չեն հավատի նահատակության դրվագներով, այլ առավել՝ մահվան սպառնալիքի տակ Զուղայի հայությունը տեղահանելու, գաղթեցնելու պատկերներով: Որքան էլ գաղթի տեսարաններին, ճանապարհների, գետանցումների ժամանակ դաժան մահվան իրողություններին կսկծալի արձագանքներ են եղել հայ մատենագրության, ապա գրականության մեջ, այդուհանդերձ, դրանք նահատակության, հավատի համար ընկած հերոսների սյուժեներ չեն պարունակում: Եվ գուցե Զուղայի ավերման, այրվելու, ջուղայեցիների՝ բնիկ եզերքից կտրվելու թեմայում նահատակության թեմաները գերիշխող չեն եղել: Սա է պատճառը, որ որևէ համադրություն չենք կարող տեսնել Սուլեյման Դարաշամբեցու հիշատակածի և Հին Զուղայի դեպքերի միջև¹⁰: Ավելին, Առաքել Դավրիժեցու Պատմության մեջ հստակ է ջուղայեցիների կրոնական ազատության հարցը¹¹: Հետևաբար այստեղ

6 Ռոշ մանրամասներ տե՛ս նաև **Գեորգի Միրզաբեկյան**, «Դարաշամբի 1590 թ. օսմանյան հարկացուցակը», *ԲՄ*, 32, 2021, էջ 27, ծան. 2:

Թեև Դարաշամբը հարկատու է եղել Օսմանյան կայսրությանը, այն է՝ գտնվել է Կայսրության տիրապետության ներքո, սակայն 1639 թ. թուրք-պարսկական հաշտության պայմանագրով այդ տարածքները անցան Պարսից տիրապետությանը:

7 **Ա. Այվազյան**, *Զուղա*, Երևան, 1984, էջ 5:

8 Փաստերի սղության պայմաններում մեր եզրակացությունները փորձել ենք ներկայացնել ըստ եղած՝ որոշ դեպքերում կցկտուր տեղեկությունների՝ հասկանալով, որ սխալվելու հավանականությունը գուցե մեծ է:

9 **Ա. Այվազյան**, նշվ. աշխ., էջ 6-12:

10 ժԶ. դ. կեսերին Թուման-ե Նախիջևանը, որի կազմում և Դարաշամբի մահալը՝ Զուղայի շրջանի մեջ (որի մեջ էր Դարաշամբ գյուղը), մտավ Ատրպատականի բեկլարբեկության կազմ: Իսկ 1605 թ. արդեն Նախիջևանի ընդհանուր բռնագաղթից անմասն չմնաց Դարաշամբի մահալը, որի միայն Շամբու ձոր գյուղից տեղահանվեց 2300 հայ՝ 250 ընտանիք (մանրամասն տե՛ս **Հրաչյա Փանոսյան**, «Ժողովրդագրական տեղաշարժեր Թուման-ե Նախիջևանի Ագատ-Ջիրանի ու Դարաշամբի մահալներում (XVII դ. առաջին կես)», ՀՀ ԳԱԱ Շիրակի հայագիտական հետազոտությունների կենտրոն. *Գիտական աշխատություններ*, 2012, 15 (էջ 48-56), էջ 48, 50, 51 (http://arar.sci.am/Content/197716/file_0.pdf): Ուրեմն դարասկզբին Հին Զուղային վիճակված դառնություններից անմասն չէր նաև Դարաշամբը, հետևաբար, այդ օրերի արձագանքը լինելու դեպքում հեղինակը անտարբեր չէր մնա իր բնիկ գյուղի դեպքերի հանդեպ հիշատակելով միայն Զուղայինը:

11 Ուշագրավ է շահ Աբաս Ա.-ի հրովարտակի այն դրվագը, որը Զուղայի տեղահանության կազմակերպիչ Թահմազդուլի բեկը ներկայացնում է ջուղայեցիներին՝ մասնավորեցնելով. «Այլ և գնոմոս հրամանաց թագաւորին հանեալ առաջի ամենայն ժողովրդեանն ընթերցան, յորում գրեալ էր թէ՛ հրաման է ի թագաւորութենէս մերմէ՛ ձեզ Զուղայեցուցդ ելանել ի տեղեաց ձերոց և գնալ ի Պարսկաստան աշխարհ» (**Առաքել Դավրիժեցի**, *Գիրք պատմութեանց*, աշ-

հիշատակված «Ջուղան» նոր Ջուղան է, և նահատակության դեպքերը արդեն առնչվում են նոր Ջուղայի պատմությանը¹²: Այն, որ շահ Աբաս Ա.-ի օրոք եղել են կրոնական հալածանքներ, ակնհայտ է, դրա մասին վկայում են վերը մեջբերված աղբյուրները ևս¹³, սակայն պատմագիտությանը հայտնի է նաև շահ Աբաս Ա.-ի, ապա նրան հաջորդած իշխողների՝ առանձնահատուկ կրոնաքաղաքական դիրքորոշումը Ջուղայի, ապա նոր Ջուղայի նկատմամբ¹⁴:

խատ.՝ **Լ. Ա. Խանյալյանի**, Երևան, 1990, էջ 89-90): Այսինքն՝ կրոնափոխության, կրոնական հնազանդության, սահմանափակության հարց չի դրվել, այլ միայն՝ իրենց տեղերից դուրս գան և գնան Պարսից աշխարհ: Որքան էլ ջուղայեցիների տեղահանության, գաղթի պատմությունը Հայոց պատմության ամենաողբերգական դրվագներից է, այդուհանդերձ, ջուղայեցիները որևէ դիմադրություն չեն ցուցաբերել պարսից զինվորականներին, այդ հարուստ, կայացած քաղաքի բնակիչները հնազանդորեն հետևել են հրովարտակին: Եվ չնայած պարսկական զինվորների վայրագություններին՝ դիմադարձության, հավատի համար ընկնելու դրվագներ գաղթի պատմության մեջ չկան, հետևաբար չէին կարող ձևավորվել նաև նահատակության պատմություններ՝ կապված Ջուղայի հետ: Իսկ թե արդեն Սպահանում՝ նոր Ջուղայում, շահ Աբաս Ա.-ն կրոնական ինչ ազատություններ է տալիս գաղթած հայերին, պատմում է Առափել Դավրիժեցին (մանրամասն տե՛ս Առափել Դավրիժեցի....., էջ 94-95), որից առանձնանշելի է կրոնական ծեսերի լիարժեք կատարման թույլտվությունը. «...գկոչնակ հարկանել, զժամ կանչել, և զջօրհնեկն և խրախանայր ի տեսութիւնն: Եւ զմեռեալսն խաչալամով և ձայնի շարականա հանեալ ի քաղաքն անցուցանելին ընդ մէջ շուկային և տանելին ի թաղել...» (Առափել Դավրիժեցի....., էջ 94):

¹² Հակատություն չկա այն բանում, որ «Ջուղա» անվան հետ «Նոր»-ը չկա: Ըստ հայերեն հիշատակարանների՝ «Ջուղա» անվամբ գյուղաքաղաքում բազում ձեռագրերի ընդօրինակություններ են եղել, որը Սպահանի Ջուղան է (տե՛ս, օրինակ, *Հայերեն ձեռագրերի ժե. դարի հիշատակարաններ (1641-1660 թթ.)*, հ. Գ., կազմեց՝ Վազգեն Հակոբյան, Երևան, 1984, էջ 845, 869, 960 և այլն):

¹³ Հ. Մանանդյանի և Հր. Անադյանի կազմած հատորում կան Ազոլիսում Անդրեաս Բահանայի (1617), Գրիգոր Արփայեցու (1622) նահատակության պատմությունները, որոնք տեղի են ունեցել շահ Աբաս Ա.-ի օրոք (տե՛ս *Հայոց նոր վկաները (1155-1843)*), աշխատ. Յ. Մանանդեանի եւ Հր. Անադեանի, Վաղարշապատ, տպ. Մայր Աթոռոյ Ս. Էջմիածնի, 1903, էջ 423-436):

¹⁴ Ըստ Առափել Դավրիժեցու Պատմության՝ հայերի նկատմամբ կրոնական հանդուրժողականությունը պահպանվեց նաև շահ Աբաս Ա.-ի հաջորդ շահ Սեֆի Ա.-ի օրոք, ապա սուր և անհանդուրժողական բնույթ ստացավ արդեն վերջինիս հաջորդող շահ Աբաս Փոֆրի օրոք (Առափել Դավրիժեցի....., էջ 96-97), որը, ըստ Մարտիրոս դի Առափելի ժամանակագրության՝ գահակալել է 1642-1666 թթ.: Ըստ Առափել Դավրիժեցու՝ շահ Աբաս Փոֆրի օրոք են ձևավորվել հայ տղաներին և աղջիկներին, այսպես կոչված, փախցնելու, ֆաշելու, բռնի մահմեդականացնելու ավանդույթները, և մինչ այդ դեպքերը՝ ո՛չ ջուղայեցիները, ո՛չ Պարսկաստանում ապրող մնացած հայերը «ո՛չ գիտելին... զօճաբարոյ նենգժոտութիւն ազգին Պարսից, որ առ ինմեանս» (Առափել Դավրիժեցի....., էջ 97): Մինչդեռ ըստ Մարտիրոս դի Առափելի՝ «Սայ (շահ Աբաս Բ. – Ա. Ա.) ասի թէ քրիստոնէյախէ էր» (Մարտիրոս դի Առափել, «Ժամանակագրութիւն», հրատ. Ա. Աբրահամյանի, Գիտական նյութերի ժողովածու (ԲՄ), 1, 1941, էջ 96): Ինչևէ, կարևոր է արձանագրել նաև, որ նույնիսկ եթե շահ Աբաս Երկրորդի օրոք եղած լինեն դեպքեր, ապա դարձյալ ժամանակային առումով կարող ենք խոսել միայն ժե. դարակեսի մասին: Այդուհանդերձ, ինչպես վկայում է նոր Ջուղայի պատմության ուսումնասիրողը. «Մեծ է պարծանքը Ջուղայեցուց յաղագս հաստատուն պանելոյ զկրօն քրիստոնէութեան, դիմակա-

Սակայն նոր Զուղայի հայերի նկատմամբ կրոնական պահանջների հարցը, արդեն առանց կասկածի, բարձրացվեց շահ Հուսեյնի օրոք (1694 թվականից է գահակալել՝ հաջորդելով հորը՝ շահ Սուլեյմանին¹⁵): Շահ Հուսեյնը իշխանության հենց առաջին տարիներից կրոնական հալածանքներ սկսեց քրիստոնյաների դեմ. «Ըստ հանապազորդեան թելադրութեանցն մօլլայից հաճեցաւ շահ Սուլթան Հոսէն զՀայս և զայլ օտարազգի ժողովուրդս, որք ի ներքոյ իշխանութեան իւր էին, դարձուցանել ի դէն Պարսից»¹⁶ այս ամենին ներառելով նաև նոր Զուղայի հայերին, որի վկայությունը արդեն 1703 թ. շահ Հուսեյնի իշխանության օրոք նոր Զուղայի Երևանի թաղի Գրիգոր խոստովանողի նահատակության պատմությունն է, իսկ նահատակի գերեզմանը ջուղայեցիների համար ուխտատեղի է դառնում, քանի որ նրա տապանաքարին լցրած, ապա խմած ջուրը բժշկում է մարդկանց¹⁷:

Նահատակության պատմությունը՝ վկայաբանության ժանրը, բանահյուսական հատկանիշներ ունի. ինչ-որ առումով թափառիկ սյուժեներ են: Եվ միայն որոշակի պատմական իրողությունների հիման վրա վկայաբանությունները տեղայնացվում են՝ պատմականացնելով տեղը, ժամանակը, անձանց: Զուղայի նահատակությունների մասին, ուրեմն, հնարավոր էր խոսել բացառապես այնտեղ տեղի ունեցած դեպքերից հետո, ինչի վկայությունը նաև Առաքել Դավրիժեցու Պատմությունն է, «որի մեջ եթե պատմելու ձևը ժողովրդական պատմողների և մեծ մասամբ ականատեսների բերանից առած լինելով ժողովրդական բնավորություն է ստացել, հիմքը իրական է»¹⁸ (ընդգծումը մերն է՝ Ա. Ա.): Ուստի Զուղայի նահատակության պատմական հիմքերը վերը ներկայացրած իրողություններն են՝ շահ Հուսեյնի օրոք տեղի ունեցած՝ նորջուղայեցիների հանդեպ կրոնական հալածանքները:

Հաջորդ և վերջին հիշատակումը, որ Սուլեյման Դարաշամբեցին կատարում է Զուղային առնչվող հիշատակման արժանիների շարքում, հետևյալն է.

լելով հազարաւոր տեսակ հալածանաց, վշտաց, նեղութեան, զրկանաց, աղխտութեան, խարանաց, կապանաց և ազգի ազգի հարստահարութեանց... որք սկսեալ ի ժամանակէ թագաւորութեանն Շահսուլթան Հոսէյնի բաղխեցին զնաւն անխորտակելի՝ զեկեղեցին Քրիստոսի...» (Պատմութիւն նոր Զուղայու, որ յԱսպահան, աշխատ.՝ Յարութիւն Տէր-Յովնանեանց, Բ. Բ., նոր Զուղա, տպ. Ամենափրկչեան Ս. վանաց, 1881, էջ 293: Ընդգծումը մերն է՝ Ա. Ա.):

¹⁵ Ըստ Ստեփանոս Հազարջրիբեցու՝ շահ Սուլեյմանը «Եր կարի յոյժ քրիստոնէաւէր եւ խաղաղ թագաւոր...: Զկնի սորայ թագաւորեց որդի նորայ Շահ սուլթան Հոսէն՝ անուն շար և վատ, նեղժոտ և հակառակ օրինացն Քրիստոսի...» (Ստեփանոս Երէց, Հանգիտագիրք, աշխատ.՝ Թ. Մինասեանի, Լ. Թումանեանի, հրատարակեց Թեհրանի Փետրոյ Կրթասիրաց միութիւնը, էջ 15):

¹⁶ Պատմութիւն նոր Զուղայու..., Բ. Ա., էջ 202:

¹⁷ Նույն տեղում, էջ 210-221:

¹⁸ Մ. Աբեղյան, Հայոց հին գրականության պատմություն, գիրք երկրորդ (XI-XIX դարի 30-ական թթ.), Երևան, 1946, էջ 449:

Շամբու մեծին ու պստկին,
հարուստանին, աղքատանին,
լոյս մեռելին ու կենդանին,
Ջուղու ձեռացն էրվածանին (ընդգծումը մերն է՝ Ա. Ա.),
զՏէր աղաչեսցուք:

Շամբի հասարակության ամբողջ կառուցվածքի մեջ, ուրեմն, հեղինակը առանձնացնում և հիշատակման արժանի է դարձնում նրանց, որոնք տառապում են Ջուղայի համար: Հասարակական աստիճանակարգումից զատ՝ մարդկային-հասարակական տրամադրությունների և հոգեբանական գծերի արտացոլում է այդ աստիճանակարգման մեջ ներկայացնել պատմական հանգամանքներից տառապող մարդկանց: Մինչդեռ նորջուղայեցիների համար, հատկապես շահ Հուսեյնի գահակալման տարիներից, սկսվեց դժվարությունների մի անվերջ շղթա՝ ներառելով և՛ կրոնական, և՛ նյութական հարցեր, ապա նաև տնանկություն, բռնի գաղթ և այլն, որին ականատես և ցավակից էին դառնում հայության բոլոր հատվածները: Ուրեմն ամենևին պատահական չէր, որ Սուլեյման Դարաշամբեցու և Դարաշամբի հայ հասարակության հիշատակման շարքում առանձնացվել են Ջուղան և նրա համար տառապողները:

Եվ որքան էլ տեղ-տեղ այս հիշատակություններով տեսնենք երգիծականացած իրականություն, այդուհանդերձ, պատմական այս դրվագում-համադրումները կասկած չեն թողնում, որ իրապես գործ ունենք ժէ.-ժԸ. դդ. գրական մի նորահայտ նմուշի հետ:

Այսպիսով՝ ժամանակային վերին շեմը մեզ համար 1736 թվականն է, երբ Սպահանը դադարեց լինել Սեֆյան Պարսկաստանի մայրաքաղաքը, ուստի և՛ շահական հզորության խորհրդանիշը:

Հեղինակի անունը և գրական կերպարը

Հեղինակի՝ իր անձին տրված բնորոշումները նրան մոտեցնում են միջնադարյան ժողովրդական կատակերգակներին, որոնց համար տիպական է սեփական անձը աստիճանակարգման, հասարակական որևէ դիրքի չենթարկելը, այլ բոլորի համար հավասար դառնալը՝ սուլթանի հետ՝ սուլթան, քաջի հետ՝ քաջ և այլն.

սուլթան ամ,
ջանան ամ,
ըռէշիդ ամ.....:

Որոնց ամենաբնորոշ հատկանիշը ճշմարտությունն է, ճշմարտախոս լինելն

է, որովհետև նրանք են այդ հասարակության հայելին. «ամէն տեղ ադու¹⁹ անում ունեմ» («ամեն տեղ արդարի համբավ ունեմ»): Եվ, առհասարակ, առաջնային է, որ՝ «Ե՛վ անտիկ, և՛ միջնադարյան գրականության մեջ պարողիայի հեղինակները երգիծական, արհեստական (իմիտացիոն) դիպաշարի միջոցով քննարկում են կյանքի ճշմարտությունը»²⁰: Միջնադարյան ընկալման տեսանկյունից սրանք չեն կարող պատահական բնորոշումներ լինել, քանի որ գրքի, գրային ավանդույթի մարդը հստակ ճանաչում է սեփական հասարակական աստիճանը: Այս բնորոշումները այն տիպական գծերն են, որոնք առանձնացնում են հասարակության առջև նրանց մասին ճշմարտությունը երգիծանքով պատմող, այդ հասարակությունից տարբերվող մարդուն²¹: Այս մարդն ամենուր է, ինչի մասին ասում է հեղինակը, որը նշանակում է՝ իր այդ գործառույթով նա պտտվում է ամեն տեղ: Պետք է արձանագրել նաև, որ եթե և՛ միջնադարյան, և՛ հատկապես ուշմիջնադարյան շրջանում երգիծական գրականություն, բանաստեղծություն ստեղծվում էին, ապա կերպարային առումով դրանց հեղինակները հանդես չէին գալիս որպես կատակերգուներ, խաղարկուներ (խոսքը մեզ հայտնի-հասանելի փաստերի մասին է): Ուրեմն Սուլեյման Դարաշամբեցու ոչ միայն գործը, այլև գրական կերպարը այս առումով նորություն են:

«Սուլեյման» անունը ևս որոշ զուգադրումների տեղիք տալիս է: Այն սակավ հաճախականությամբ գործածական եղել է հայերի շրջանում²², որի առավել գործածականը հայկական իրականության մեջ «Սողոմոն» տարբերակն է: Սակայն դժվար է ասել՝ սա իր անժճան է, թե՞ որոշ զուգադրումներով ստացած անուն, որը նրան կկապեր Պարսից շահ Սուլեյմանի անվանը: Ամեն դեպքում, «Սպահանում շահն է, այստեղ էլ ես եմ» արտահայտությունը հուշում է, որ հա-

19 Ուղիղ ձևով արաբ. ծագման (*adû*) բուրբ. adû՝ «թշնամի, հակառակորդ»: Բայց այստեղ արաբ. ծագման բուրբ. adîl՝ «արդար, արդարամիտ» բառի հնչյունափոխված տարբերակն է ընդհանուր իմաստին մոտ: Այս դիրքերում հեղինակը սովորաբար հնչյունափոխված (սեռ. հոլով) ձևեր է գործածում և ոչ ուղիղ:

20 Ա. Մակարյան, Ա. Շահնագարյան, «Երգիծանքը հայ միջնադարյան գրականության մեջ», *Վէժ հանդես*, 2014, 1, էջ 77:

21 Հայ միջնադարյան երգիծանքի և առաջին խեղկատակային կերպարի ակունքները կապված են Փավստոս Բուզանդի Պատմության մեջ հիշատակված Հոհան էպիսկոպոսի հետ: Նրա՝ որպես խեղկատակ-կատակերգակի կերպարի ձևավորման հիմքում նաև սեփական ես-ի աստիճանական նվաստացումն է, իր՝ որպես հասարակական անձի անկատարությունը, ոչնչացումը, որը ոչ թե Բիստոնեական հնազանդություն է, այլ մարդկային ես-ի ուրացում. «Ի՛ չոր անկեալ յոսս ե ի ձեոս՝ սողէր առաջի թագաւորացն... ասելով՝ թէ ուղտ եմ, ուղտ եմ, եւ զարբայի զմէղս բառնամ» (**Փաստոս Բուզանդ**, *Պատմութիւն Հայոց*, Մատենագիւրհ հայոց, հ. Ա., Ե. դար, Անթիլիաս-Լիբանան, 2003, էջ 422): Սուլեյման Դարաշամբեցին, ինչպես վերը նշել ենք, այս առումով զուգադրելի է ուշմիջնադարյան երգիծաբան հեղինակներին:

22 Հր. Աճառյան, *Հայոց անձնանունների բառարան*, հ. 4, Երևան, ԵՊՀ հրատ., 1948, էջ 576-577, «Սուլեյման»:

սարակուլթյան առջև այս կերպարով է հանդես եկել՝ իրեն ներկայացնելով շահույթյանը հավասար, որից էլ, հնարավոր է, ստացել է «Սուլեյման» անունը²³:

«Ծանուցում» և «քարոզ» երգիծական ծեսերը

Նրա՝ մեզ հասած այս երկու գործերը ձևաբովանդակային առումով բավական ուշագրավ շերտեր ունեն: Առաջին մասը կոչվում է «Ծանուցումն Շամբեցոց քահանայից...», երկրորդը՝ «քարոզ»: Իհարկե, «ծանուցում»-ը ժանր չէ: Սակայն այս եզրն ինքնին ցույց է տալիս այն բուն գործառույթը, որ իրականացվում է այս գործի միջոցով: Ծանուցումները հրապարակային հայտարարություններն են, ազդերը, որոնք պետք է ունենան որոշակի թեմա և հասցեատեր, իսկ հատկապես միջնադարյան՝ առհասարակ աշխարհիկ թե հոգևոր ծեսի դեպքում՝ հանդիսատես: Քարոզի ժանրային-լեզվանշանային ընդգրկունությունը լայն է: Սակայն սա ևս քարոզի՝ որպես ժանրի դրսևորում չէ: Մրանով առանձնակի շեշտված է նախ ասելիքի հրապարակային բնույթը, որի հասցեատերը հանդիսատեսն է, ապա՝ գործածված է իր եկեղեցական-ծիսական նշանակությունը՝ «Բան սարկալագի ի ժամասացութեան իբր ազդարարողի»²⁴, որից մի փոքր տարբերվում է Ստ. Մալխասյանցի բացատրությունը. «Ինչ որ եկեղեցում սարկալագն ասում է՝ իբրև պատուէր, իբրև կարգադրութիւն»²⁵: Կարելի է ասել, որ այստեղ ծանուցում-քարոզ ծիսական գործառույթների զուգադրում է կատարվել՝ հաշվի առնելով դրանց հրապարակային-ծանուցողական, ապա նաև խրատ-ցուցողական բնույթը:

Այս գործերը միջնադարյան եկեղեցական-աշխարհիկ ծեսերի միախառնմամբ հորինված երգիծական թատերախաղերի նմուշներ են, որոնք իրենց ստեղծման օրինաչափություններով հարում են հայ ուշ միջնադարում ստեղծված նույն բնույթի գործերին՝ «օրհնություն» անունով, որոնցից թերևս լավագույն նմուշը Նաղաշ Հովնաթանի «Օրհնութիւն գեղացի երէցի» գործն է. «Օրհնեսցէ չորքանկիւնն, / Խեցեղէնն, պղնձեղէնն..., / Վարն ու վաստակը, / Բողկն ու տակը...»²⁶ Ելն: «Օրհնություն» կոչվող այս գործերը միայն հեղինակային

²³ Կարծում ենք՝ սա չի հակասում ժամանակային առումով մեր դիրքորոշմանը առ այն, որ այս երկերը գրվել են շահ Հուսեյնի օրոք կատարված դեպքերի ազդեցությամբ: Մինչդեռ հեղինակի ծնունդը, գործունեությունը պետք է կապված լինեն Ժ. դարակեսից հետո ընկած ժամանակաշրջանին, ուստի տրամաբանական է Սուլեյման Դարաշամբեցու անունը շահ Սուլեյմանի (գահակալել է 1666-1694 թթ.) անվանը կապելը:

²⁴ Հ. Գ. Աւետիբեան, Խ. Ս. Սիւրմէլեան, Բ. Մ. Աւգերեան, նոր բառգիրք հայկազեան լեզուի, Վենետիկ, տպ. Ի Մրքայն Ղազարու, 1837, հ. 2, էջ 999:

²⁵ Ստ. Մալխասեանց, Հայերէն բացատրական բառարան, հ. 4, Երևան, 1945, էջ 563, «Քարոզ», 3:

²⁶ Նաղաշ Հովնաթան, Բանաստեղծություններ, աշխատ.՝ Ասատուր Մնացականյանի, Շուշանիկ Նազարյանի, Երևան, 1951, էջ 126-127:

չեն, ավելին՝ դրանք ծագում են նույն կառուցվածքով և նպատակով ստեղծված ժողովրդական օրհնություններից և սերտորեն կապված են դրանց, որոնք նաև մաս են կազմել ժողովրդակեղեցական ծեսերի: Օրհնությունները կանոնական-եկեղեցական ծիսական գրականության մեջ հայտնի են: Մաշտոց ծիսագրքերում վերաբերում են մեկ իրողության օրհնության արարողությանը՝ հատի, աղի, զգեստի և լին²⁷: Սակայն սրանք եկեղեցական կանոնական ծիսակատարությունից որևէ շեղում չունեն և ոչ թե ժանր-բնագրեր են, այլ գործողություն՝ ուղեկցվող սաղմոսների և աղոթքի ընթերցմամբ, «Ըստ պատշաճի աղօթք, որով նուիրագործում են մի բան»²⁸: Եկեղեցական ծեսում օրհնությունները նաև տոնական տարվա ծիսագրքերի անբաժան մասն են, որոնց առաջնային ցուցիչը «Օրհնեսցուք զՏէր» արտահայտությունն է, որը Աստծուն ուղղված գորհաբանությունն է²⁹:

Սակայն անհատական և հավաքական օրհնությունների այս տարբերակները սերտ առնչություն ունեն եկեղեցական կանոնական-ծիսական այս օրհնություններից հենց Մաշտոց ծիսակարգի³⁰ և ոչ թե եկեղեցական տոնական տարվա օրհնություն-օրհնաբանությունների հետ: Եվ սերելով ծիսական այդ շարքից՝ բովանդակային-կիրառական առումով փոփոխությունների են ենթարկվել: Այս օրհնությունները առավել տարածվել են եկեղեցական-աշխարհիկ մտայնություններով ստեղծված ծիսական-հավատալիքային շրջանների և դրանցով պայմանավորված՝ հանդիսական ներկայացումների համար, ինչի հավանականությունը նկատել են նաև Նաղաշ Հովնաթանի երկերի կազմողները. «Ենթադրելի է, որ դրանք, հատուկ արարողությամբ, ներկայացվել են հասարակության առաջ: Այդ երևույթը մասամբ խոսում է նաև միջնադարյան թատրոնի մասին»³¹: Վերջինս զարգացել է եկեղեցական ծեսերի ձևի և բովանդակության մեջ որոշակի փոփոխությունների ճանապարհով, դրանց թվում՝ աշխարհիկացմամբ, ինչի անբաժան մասն է դառնում երգիծանքը: Նաղաշ Հովնաթանի հիշյալ գործը, ըստ երկերը կազմողների, միասնական է նախորդող՝ «Խափանցի երէցի արած պաշտօն, որ ասաց («Շարական»)»³² գործին, որի առնչությամբ գրում են. «Ն.

²⁷ Այսպիսիք տե՛ս Մայր Մաշտոց, աշխատ.՝ Գ. Տէր-Վարդանեսի, Ս. Էջմիածին, 2012, էջ 203, 210-211, 214:

²⁸ Հայերէն բացատրական բառարան, հ. 4, էջ 620, «Օրհնութիւն», կետ 3:

²⁹ Այդպիսի կանոնական-ծիսական բնույթ ունեն, օրինակ, Շարակնոցում, ժամագրերում և այլն:

³⁰ Մաշտոցի ծիսակարգերը առնչվում են եկեղեցականների, եկեղեցական իրերի, աշխարհականների համար կատարվող եկեղեցական ծեսերին, եկեղեցական տոնական տարվա հետ կապ չունեն: Երկուսն էլ վերաբերում են սրբագործման ծեսին: Ուստի այս առումով աշխարհիկ հասարակության հիշատակման հետ կապվող այս երկերի ծիսական ակունքները առավել կապված են Մաշտոցի ծիսակարգերին:

³¹ Նաղաշ Հովնաթան, էջ 272, ծան. 48:

³² Բնագիրը տե՛ս նույն տեղում, էջ 124-125:

Հովնաթանը ստեղծել է ծաղրելու իր ժամանակի տգետ հոգևորականներին: Դա, հավանաբար, նա կարգացել կամ արտասանել է հատուկ եղանակով՝ առավել խճողուն ու ծաղրելի դարձնելով նյութը: Դրա շարունակությունը՝ հետևյալ «օրհնանքն» («Օրհնեսցէ շորքանկիւնն» – Ա. Ա.) է»³³: Անշուշտ, բնագրական առումով ճիշտ է նկատված, որ այս «շարականը», այսպես ասած, հավաքվել է տարբեր հոգևոր երգերից և շարականներից, որով հեղինակը գուցե նկատի է առել ամեն մեկից մի տող իմացող և իրար կապող եկեղեցականները³⁴: Սակայն արդեն օրհնությունն բնագիրը ոչ այնքան երգիծական-ծաղրական մաս է, այլ որքան որոշակի եկեղեցական խիստ կանոնից դուրս եկած և մեկ այլ ծեսի ավանդույթով հորինված: Այս օրհնությունն մեջ նաղաշ Հովնաթանը դարձյալ ցույց է տալիս, թե ինչպես և ինչն է օրհնում գյուղացի տերտերը: Եթե ծիսական-ժամագրքային, շարականային կանոնում Աստծու փառաբանում-օրհնությունն է, Մաշտոց ծիսագրքում մեծ հաշվով աշխարհականների, հավատացյալ-քրիստոնյաների համար կատարվելիք եկեղեցական ծեսերի պարագաների օրհնությունն է, ապա այս բնագրերում օրհնությունը փոխակերպվում է մարդու և նրա կենցաղը կազմող իրերի, նրա նյութական-կենսական հանգամանքների, նրա գոյության հիմքի օրհնությունը³⁵. «Օրհնեսցէ... եղամանն, ձիթամանն... Մածունն ու

³³ Նույն տեղում, էջ 272, ծան. 47:

³⁴ Կանոնական Շարակնոցի բնագրի հետ մեր կատարած որոշ համեմատություններ ցույց տվեցին, որ այստեղ, իրոք, ծաղկաբառի սկզբումնով է շարադրված, ինչը հասկանալի կլիներ, եթե պահպանված լիներ շարականային կանոնի ձևավորման պահանջը: Այդ դեպքում գուցե երգիծանքի հետևեր նկատելի չլինեին: Սակայն այս գործի նախ երգիծական բնույթը, ապա դրա և հաջորդող օրհնանքի հեղինակային պատկանելության հարցի ֆունկցիոնալ համարում ենք մեր խնդրից դուրս:

³⁵ Մասնավորեցված երևույթների՝ հավ, արմտիք, սերմ, հնձան, թոնիր, վնասյալ այգի և այլն, օրհնության կարգ կա նաև Մաշտոց ծիսագրքում: Տե՛ս նաև **Նորայր արք. Պողոսեան, Միսագիտություն**, Նիւ Եորք, 1990, էջ 116-117: Եվ սա անպայմանորեն կապված է մարդուն շրջապատող աշխարհը անխաթար դարձնելու ծիսական խորհրդարանությանը, ինչն էլ, համոզված ենք, սերտորեն կապված է մարդու ծիսական-պաշտամունքային հավատալիքների հետ: Եկեղեցին այս առումով փակ չէր մարդու, հասարակական պահանջումների հանդեպ, և հատկապես զարգացող աշխարհիկ-ժողովրդական մտածողության միջավայրում նաև եկեղեցական այդ որոշակի կանոններն էին դառնում անհրաժեշտ: Բորչալուի (Լոռի) գավառում եկեղեցական տոնական շաբաթվա ընթացքում ժողովրդական ուշագրավ ծեսեր են կատարվել. «Հետևեալ երեշաբթի օրը (Չատկի կիրակիի առաջին երեշաբթին – Ա. Ա.) ժողովուրդը կիրակի է պահում՝ անուանելով «կարկտի հուժմի», որպէսզի կարկտսը ապագային չխփէ իրենց արտերին և ցանփերը ոչնչացնէ: Չորեշաբթի օրն էլ «Մկան հուժմի» է, աօն են պահում, որպէսզի մկները չկտրեն արտերը: Իսկ հինգշաբթի՝ «Յեցի հուժմի»: Առաւելապէս կանայք են պահում, որպէսզի ցեղը չուտէ նրանց թելերն ու բրդեայ գործածքները», տե՛ս *Ազգագրական հանդէս*, Ութերորդ տարի, X գիրք, 1903, Թիֆլիս, արագատիպ Մ. Մարտիրոսեանցի, 1903, էջ 265: Այս հուժմի-ները բացասական հանգամանքների վրա իշխանություն ունենալու, դրանք հաղթահարելու համար են, ինչը, ըստ հավատավոր ժողովրդի, հնարավոր է միայն Աստծու միջոցով: Ուստի նաղաշ Հովնաթանի և մյուսների օրհնությունների

կարագն.... Հիմն ու բունիաթն....»³⁶: Այս օրհնությունները անպայման ունենում

կարգում տեղ գտած մկնառի (մկան պղծած իր) և մյուս իրերի, ապա մյուս կողմից Մաշտոց ծիսագրքերում տեղ գտած փոքր միավորների օրհնությունները (օրինակ՝ «Աղալք կարկտի», իսկ մյուսը թերևս ամենացայտուն վկայությունն է. «Թէ ի փոռն կամ ի թոնիրն շուն կամ կատու, կամ մուկ, կամ հաւ անկեալ սատակեսցի») (տե՛ս Մայր Մաշտոց, աշխատ. Գ. Տէր-Վարդանեանի, էջ 891) սերտորեն կապված են աշխարհիկ-հավաքական հավատալիք-ձեսերի հետ: Հետևաբար Գ. Լևոնյանի ««Օրհնություն գիւղացի երիցուն» դարձյալ կարճու-թեամբ գոեհիկ, բայց իր ազգագրական նշանակությամբ ու սուր երգիծանքով ուշադրու-թեան արժանի յօրինուածքը» (Ազգագրական հանդէս, 13-երորդ տարի, XXI գիրք, 1911, Թիֆ-լիս, էջ 13-14) արտապարան օր. Ն. Աղանեսանցի, 1912, էջ 232) բնորոշումը, Նաղաշ Հովնաթանի երկերի կազմողների՝ այս գործը երգիծականների շարքում զետեղելը կասկածի տեղիք են տալիս: «Հոմմի»-ների, փրկության, մարդու երկրային տարածքի մաքրագործմանն է առնչ-վում, օրինակ, «Առաւօտեան աղօթք»-ը, որ գրի է առել Ս. Հայկունին. «Աստուած, դու ազա-տես սարէն ու ֆարէն, գէլէն ու գազանէն.... կարկուտէն ու կայծակէն, ծաղկէն ու կարմրուկէն, / Պատէն, պատատակէն....» (Եմինեան ազգագրական ժողովածու, հրատ. Լազարեան Գեմա-րանի արևելեան լեզուաց, հ. 2., Մոսկուա-Վաղարշապատ, 1906, էջ 298) և այլն: Մեր խնդիրն է եկեղեցական և հավաքական ձեսերի սերտ միասնությունը շեշտելը, ինչի հնարա-վորություն մեզ տալիս են նաև կանոնական բնագրերը, որոնցից են, օրինակ, Դավիթ Այվ-կա Ուրդու կանոնները, որոնք նա գրել է մի ֆահանայի խնդրանքով՝ ներառելով այն հարցերը, որոնք վերաբերում են, օրինակ, մկան պղծած իրերի, որոնց մեջ՝ աղ, տաշտ, մորթաղ, կերա-կուր, թոնիր, հնձան և այլն, վերստին գործածության կանոններին (տե՛ս Գալիթ Այվկայ Ուրդի, կանոնական արհեստագրություն..., Մատենագիրք հայոց, հ. ԺԶ., ԺԱ. դար, Երևան, 2012, էջ 680-683): Սակայն մեզ համար առավել նպատակահարմար են ծիսական կանոնների հետ համադրումները, որոնք առավել են պարզաբանում այդ երկուսի հիմնային-կառուց-վածային դրույթները: Չենք կարող որոշարկել, թե ո՛ր դարում և ինչի՞ ազդեցությամբ են առաջացել-զարգացել եկեղեցական, հավաքական այս ձեսերը, բայց հակված ենք ենթադ-րելու, որ, այնուամենայնիվ, եկեղեցական որոշակի թեմայով ծիսական կանոնների ձևավոր-ման վրա անպայմանորեն ազդեցություն ունեցել են հավաքական ծիսական-հավատալի-քային մտածողությունն ու պահանջները:

Իսկ կանոնական վերոնշյալ բնագրերի վրա մեր ուշադրությունը բևեռելու համար շնորհա-կալություն ենք հայտնում մեր գործընկեր, Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարանի ավագ գիտաշխատող պ. գ. թ. Գառնիկ Հարությունյանին:

³⁶ Նաղաշ Հովնաթան, էջ 126-127: Հայոց մեջ օրհնության ձեսերը բավական բազմաշերտ են, որոնց մասին մենք ամբողջական պատկերացում-գիտելիքներ չունենք: Ուշագրավ են ան-դաստանի ձեսում օրհնությունների տարածական շերտերը. «Անդաստանի ձեսի հիմնական նպատակներից է օրհնել տուն-տեղը: Եթե ընդունենք Ահադյանի այս մեկնությունը, ապա դաշտերի և այգիների օրհնությունը պետք է որ ավելի առաջնային լինեք, քանի որ ինքնին «անդաստան» բառը պահպանել է հերկվող դաշտի նշանակությունը» (Ա. Եպիսկոպոս Ժամկոչյան, Կ. Հովնանիսյան, Հայաստանյայց Առաքելական սուրբ եկեղեցու Անդաստանի ձեսը, էջ 497-498. http://publications.yso.am/wp-content/uploads/2016/07/48.Bishop_Anushavan_ZhamkochyanKaren_Hovhannisyanyan.pdf): Այսինքն՝ կանոնական ձեսերի ընդհանուր անուններից կարող էին մասնավորեցվել և առաջնալ օրհնության մասնավոր երևույթները՝ տուն-տեղ, դաշտ և այլն, ապա դառնալ նախադրյալ այստեսակ օրհնությունների առաջաց-ման համար: Եթե վերը խոսեցինք կանոնների առաջացման հավաքական պահանջումն էլ մասին, այստեղ կարող ենք ընդգծել կանոնների ունեցած ազդեցության մասին: Միով բա-նիվ, սրանք փոխներգործության մեջ են՝ շարունակ զարգացնելով ու լրացնելով միմյանց:

են եզրափակիչ՝ խնդրական մաս. «Այս նշանաւս Սուրբ խաչիւս Աղաչեսցուք»³⁷: Սակայն սրանք եկեղեցուց շեղված, եկեղեցուն դեմ, նրա սպասավորներին ծաղրելու միտումով չեն գրվել, այլ առաջացել են եկեղեցական-աշխարհիկ ծեսերի միախառնման շնորհիվ, որի օրինակ տեսնում ենք բանահյուսական ավանդություններում եղած նման օրհնությունների գործածության դեպքում: «Ազգագրական հանդեսում» լույս տեսած՝ Բորչալուի գավառի (Լոռի) այս եկեղեցա-աշխարհիկ ծեսի մի նմուշ է Զատիկի տոնին կատարվող-երգվող օրհնությունը: Պահպանված օրինակները մի քանի եկեղեցական տոների են առնչվում: Սա առանձին ծեսով կատարվող գործողություն է Զատիկի տոնին. «Օձուռնում պատարագից յետոյ ժամուրները դուրս են գալիս եկեղեցուց և շրջապատում Սմբատ թագաւորի դամբարանը, մի քանի գիւղացիներ բարձրանում են նրա աստիճանների վրա և երգում հետևյալը, որի իւրաքանչիւր տան աւարտին բազմութիւնը ձայնակցում է երգելով. Օրհնեալ է Աստուած....»³⁸: Ա. Ժամկոչյանի, Կ. Հովհաննիսյանի վկայությամբ՝ մինչ խորհրդային կարգերը, օրինակ, Անդաստանի ծեսը կարող էր կատարվել ոչ միայն եկեղեցում, այլև գյուղի հանդերում և այգիներում³⁹: Եվ սա լրացուցիչ կովան է՝ ընկալելու, որ դրսում կատարվող ծեսերը հակառակ չեն եղել եկեղեցական ավանդույթին, այլ սերտորեն միավորել են եկեղեցա-աշխարհիկ⁴⁰ ծեսերը: Միջնադարյան եկեղեցա-աշխարհիկ ծեսի կարևորագույն նմուշ է վերջին մասը՝ ծեսը առաջնորդողին, այսպես կոչված, հանդիսադրին, ձայնակցում է բազմությունը: Այս երգի փառաբանական մասին, այսինքն՝ կանոնական բնագրին հաջորդում է նաև մարդուն և նրան շրջապատող աշխարհի, իրերի օրհնությունը. «Օրհնուի և պահպանուի / Ձեր դաշտն ու սարը, այժն ու ոչխարը.... Հանդն ու հանդաստանը, արօտն ու այգեստանը.... Տուարածն ու խոզարածը»⁴¹: Եվ սա ցույց է տալիս ոչ թե դրանց ծաղրական բնույթը, այլ այն հանգամանքը, որ կանոնական ծեսին զուգահեռ գործել են հավաքական ծեսերը եկեղեցական տոնական տարվա համար՝ առաջ բերելով նաև ծիսական

³⁷ Նաղաշ Հովնաթան, էջ 127:

³⁸ Ազգագրական հանդէս, Ութերորդ տարի..., էջ 263:

³⁹ Անուշավան Եպիսկոպոս Ժամկոչյան, Կարեն Հովհաննիսյան, Հայաստանյայց Առաքելական սուրբ եկեղեցու Անդաստանի ծեսը, էջ 488:

⁴⁰ Ի դեպ, այս եզրում աշխարհիկ լեզվանշանի գործածությամբ փորձել ենք շեշտել, որ կազմակերպված եկեղեցական ծեսերի մեջ դեր են ունեցել աշխարհականներ, և շատ հաճախ այդ ծեսերի առանցքում եղել են մարդիկ և նրանց շրջապատող աշխարհը: Եվ եթե նույնիսկ սրանք կատարվել են եկեղեցու հիմնական ծեսից դուրս կամ գուցե առանց եկեղեցականի, այսուհանդերձ հակառակ եկեղեցու և նրա ծեսի չեն եղել: Սա հավատավոր մարդու գրական-ծիսական տուրֆն է, տվյալ տոնի համար՝ հավանական մարդու ծիսական շրջանի մի մասը:

⁴¹ Ազգագրական հանդէս, Ութերորդ տարի..., էջ 264: Այս օրհնության ներքին շարժումը հյուսված է երկնից երկիր, Աստուծոց մարդ տարածակամությամբ:

որոշակի վերակազմավորումներ: Այս և այսպիսի հավաքական-բանահյուսական մտածողության ազդեցություններ էլ Նաղաշ Հովնաթանը (՞) ստեղծել է իր երկը, ինչին հարող բազում այլ օրինակներ կան:

Արդ, ինչո՞վ են հարում Սուլեյման Դարաշամբեցու գործերը Նաղաշ Հովնաթանի և բանահյուսական այս գործերին: Սրանց ժանրաժիսական (այսինքն՝ բանաստեղծական ժանրի մեջ ծիսական կառուցվածքի արտահայտումը) համեմատությունը ցույց է տալիս, որ Սուլեյման Դարաշամբեցու գործերի նախատիպ են եղել հենց այս բնույթի և կիրառության օրհնությունները, կամ դրանք երկուսն էլ առաջացել-զարգացել են նույն հիմքից: Նախ՝ հանդիսատեսային այդ օրհնությունները կատարվել են եկեղեցական մի շարք տոների համար, ուստի օրհնությունների փոխարեն կարող էին լինել Աստծուն դիմելու, խնդրական այլ կաղապարներ, որոնք բնորոշ էին տվյալ տոնի կանոնի տվյալ միավորին, եկեղեցական այդ շաբաթվա ծիսական-հավաքական շրջանին: Սուլեյման Դարաշամբեցու առաջին գործը «ողորմի տալու», Աստծուց «ողորմություն ստանալու» խնդիրք է: Տարբերիչ հատկանիշ է նաև, որ այս երկերում ամբողջանում է հասարակական մի ամբողջ նկարագիր՝ իրենց գյուղի, որ նույնն է եզերքի, տարածքի հիմնադիրներով.

Ա՛յ ջումհիաթ,

Աստուած ողորմի մեր գեղի բնիկ բնիաթին՝

առաջի, յետի թամալին,

աղա Զաքարենց Զամալին,

մեծ Աղամալին.....:

Եկեղեցաաշխարհիկ օրհնությունների շարքում ևս նկատելի է հիմնադիրներին օրհնելու սովորույթը, սակայն դա մասն է շրջապատող աշխարհի: Օրհնությունների առանցքում մարդու կենսատարածքի, գոյություն և արարման տարածքի մաքրագործումն է (ինչը, ի դեպ, բավական մոտ է անդաստանի՝ դաշտի, տուն-տեղի ծիսական խորհրդաբանությունը), իսկ այս գործերում մարդու՝ որպես հավաքական ձևավորման, արարման-ինքնակառուցման սկզբի-շարունակականության թեման է:

Իրենց ողորմի տալու բնույթով սրանք կարող էին հարել նաև հիշատակարանային սկզբունքների, բայց դա՝ միայն առաջին հայացքից: Այստեղ սովորաբար ով պատվիրել է, կա՛մ գնել է, կա՛մ նվիրաբերել է ևլն ձեռագիրը, գրով հիշատակման, ապա Աստծու ողորմությանն արժանի է համարում իր տոհմին: Այսինքն՝ արտահայտվում է տոհմական-ազգակցական կապ, ինչի հիմքը աստվածահաճո գործի արարմունքն է: Իսկ առհասարակ, «ողորմի»-ների առանցքում մարդն է, իր էությունը, մեղքի զգացումով, անկատարությունները Աստծու առաջ հայտնված և Աստծուց փրկություն սպասող, դեպի Աստված ճանապարհին՝ հավատարիմ-հավատավոր մարդը: Այնպես, ինչպես վերը նշված օրհնու-

թյունների ծիսամտածողական առանցքում իրերն ու երևույթներն են, ողորմի տալու և ողորմութուն ստանալու ծիսական ընկալումը ուղղված է մարդուն: Այսինքն՝ օրհնության և ողորմի ծիսական, ապա դրանից առաջացած աշխարհիկերգիծական այս շարքերը գտնվում են ընդհանրության մեջ: Եվ երգիծանքը՝ որպես նաև բացասական երևույթների վերհանման ձև, հակասության մեջ չէ ծեսի մաքրագործման նշանակության հետ: Մեսը խաթարված իրականության աստվածային դարձն է իրականացնում, իսկ երգիծանքն էլ, եթե նույնիսկ «քայքայված» իրականութունն է «բարձրացնում», կատարվող ծեսի առանցքում դարձյալ պահում է վերջինս վերափոխելու, դեպի կատարյալը տանելու ներքին մղումը, ինչը արտահայտվում է կատակերգակի արդարամտությամբ (երգիծանքն այս դեպքում գաղափարի արտահայտման արտաքին կողմն է):

Մեր ուշագրութունը գրավեց նաև «ժանուցում» կոչվող հանգամանքը այն իմաստով, որ հեղինակը սկզբում դա թողնում է քահանային, այն է՝ «ողորմի»-ների շարքը ներկայացնում է քահանայի շուրթերով: Ենթադրում ենք՝ այդ ծանուցումները ևս նախապես եղել են կրոնական-եկեղեցական կանոնական ծեսեր՝ բեմբասացությունների հետ ընդհանրութուն ունենալով, որից առաջացել են այս ծանուցումները⁴²: «Ա՛յ ջուժիաթ, / Աստուած ողորմի...» սկզբնամասից հետո ծանուցման առաջին մասն ավարտվում է.

ինձ՝ մեղաւոր անարժանին,
լուսանան, լոյս դառնան
ասացէ՛ք՝ ամէն:

⁴² Մրանֆ, ըստ բանաստեղծական կառուցման, բացի սովորական հրապարակային ազդից՝ նաև հիշատակման արժանացնելու գործառույթ են իրականացնում: Հայ եկեղեցու տարեկան Տոնացույցում կա ընդհանուր և մասնավոր հիշատակությունների գործառույթ, որը կապված է եկեղեցու առաջնորդի, սպասավորների, Հայոց առաջնորդների և այլոց հետ, սակայն սրան չի հարում: Իսկ ծանուցման խորագրում հեղինակը նշում է. «Մանուցումն Շամբցոց ֆահանայից ի մէջ եկեղեցոյ», այսինքն՝ հեղինակը խոսում է մի բանի մասին, որ կատարվում է հենց եկեղեցու ներսում: Մանուցումների ֆահանայական գործառույթների մասին բավական ուշագրավ նմուշներ է տալիս Բաֆֆին հենց պարսկահայկական միջավայրի նկարագրության առիթներով. Թավրիզի հայկական եկեղեցում տեղի ունեցածը. «...այն օր եկեղեցում ֆահանան մեր մասին ժողովրդին «ժանուցում» արեց, որի մեջ հայտնեց այն միտքը, թե մենք Մուշի երկրից ենք եկել, թե մեր կնիկները, զավակները «անհավատների» ձեռքում գերի են ընկած, այժմ բարեպաշտ քրիստոնյաներից ողորմություն ենք հավանում...» (Բաֆֆի, *Խաչագողի հիշատակարանը*, Երկերի ժողովածու տասներկու հատորով, հ. 5, Երևան, 1985, էջ 62), ապա՝ «Տեր Մարկոսը, այսպես էր տերտերի անունը, մեքենաբար երեսը դարձնում է դեպ բազմությունը և մի հարսառ ֆարզողի ղեկ խոսում է նրանց մի «ժանուցում», թե ինչ խորհուրդ ուներ այն ավուր տունը» (որ, ըստ վեպի, տեղի է ունեցել Ատրպատականի Մաղկավան գյուղի Ս. Գևորգ եկեղեցում. Բաֆֆի, *Սալբի*, Երկերի ժողովածու տասներկու հատորով, հ. 2, Երևան, «Սովետական գրող» հրատ., 1983, էջ 100): Պետք է եզրակացնել, որ «ժանուցումների» գործառույթը կար եկեղեցում, մասնավորապես պարսկահայկական միջավայրում, որը և՛ ունեցել է ինչ-որ բան հաղորդելու գործառույթ, և՛ հարել է ֆարզներին, խրատներին:

«Ինձ՝ մեղաւոր անարժանին» արտահայտութիւնը հուշում է, որ այդ արարողութիւնը, ծիսակարգը իրականացնողը միջնադարյան աստիճանակարգումն ընկալող ծիսակատարն է՝ քահանան: Այսինքն՝ այս մասը պաշտոնական մասն է, չկա երգիծական դրվագ: Ապա նրան անմիջապէս շարունակում է արդէն այս ծեսի հիմնական իրականացնողը՝ կատակերգակը⁴³ իրեն հակառակ դնելով եկեղեցու ծիսակատարին.

Աստուած ողորմի իմ խօրն,

որ գտել այ իմ մօրն....

սուլթան ամ,

ջանան ամ....

լսէ՛ պատասխանիս,

էդ ձեր ասածներն ըմէնն մեր ճակատին,

դո՛ւ մեղաւոր անարժանդ,

մեր փշատին ասէք՝ ամէն:

Քահանայական ծանուցման-հիշատակման հիմքում իր հօտին ամբողջացնելն է՝ եզերքի հիմնադրից մինչև այդ եզերքի շարունակութիւնն ապահովողներին. «մեր գեղի բնիկ բնիաթին»-ից մինչև «մեծին ու պըստիկին, / օրականին, տարականին»՝ որպէս հայրենի եզերքի պահպանութեան, սեփական արմատներին ցեղային-էթնիկական համերաշխութեան կրողներին:

Դառնալով ծանուցում-քարոզների և օրհնութիւնների ընդհանրութեան խնդրին՝ նշենք, որ իրենց կառուցվածքային, ապա դրանից բխող գործառական նշանակութեամբ առաջինները կա՛մ սերում են եկեղեցաաշխարհիկ ծեսերի օրհնութիւններից, կա՛մ ստեղծվել են նույն հիմքով, ինչ օրհնութիւնները՝ դառնալով ողորմի և խնդրանք կանոն-ծեսի բովանդակողը: Սուլթան Դարաշամբեցին յուրաքանչյուր բանաստեղծական տուն ավարտում է օրհնութիւններին ևս բնորոշ ձայնակցման՝ ներկաներին ուղղված հորդորով. առաջինի դեպքում՝ «ասացէ՛ք՝ ամէն», երկրորդի դեպքում՝ «զՏէր աղաչեսցուք»: Վերջինս եկեղեցական ծեսի քարոզի ձայնակցման հորդորն է. ամեն քարոզից հետո սարկավագը դիմում է ծիսակարգի մյուս մասնակիցներին՝ միավորելու իր ծեսին⁴⁴:

⁴³ Նկատի չունեն՛ք, թե ֆահանա-կատակերգակ ծիսակարգ է կատարվել, այլ այն հանգամանքը, որ կատակերգակն իրեն և հասարակությանը ծանոթ այդ պաշտոնական ծեսի շուրջ է հյուսել իր թատերախաղը: Եվ հավանական է, որ հրապարակային իր ներկայացումների ժամանակ նաև մարմնավորել է եկեղեցական ծիսակատարին, իսկ այն տարածքը, որտեղ սա խաղարկվել է, ֆահանային մարմնավորելիս պետք է խորհրդանշեր նաև եկեղեցական տարածք:

⁴⁴ Օրինակ՝ սարկավագի ֆարգի կաղապարային բնույթին է համընկնում Սուլթան Դարաշամբեցու ֆարգի կառուցվածքը, որը սկսվում և ավարտվում է «Վասն.... զՏէր աղաչեսցուք» կաղապարով: Տե՛ս Մայր Մաշտոց, աշխատ.՝ Գէորգ Տէր-Վարդանեանի, էջ 263, 269, 271 և այլն:

Այնուհանդերձ, որքան էլ ակնհայտ են այս երկերի հորինվածքի ծիսական հիմքերը, նույնքան և նույն հիմքով ակնհայտ է նաև դրանց ներկայացումային-թատերական բնույթը⁴⁵: Հայ թատրոնի տեսուլթյան մեջ բավական մանրամասն է ներկայացված քահանայական և առհասարակ եկեղեցական ծեսերի թատերական բնույթը⁴⁶: Այստեղ առանձնահատուկ նշելի է ծիսակատար և բազմություն-ձայնակցողների (սրանք, իհարկե, եկեղեցականներ են, սակայն դրանց ականատեսը քրիստոնյա հավատացյալ-հանդիսատեսն է) թատերածիսական համագրությունը, որի հիմքի վրա էլ Սուլեյման Դարաշամբեցի երգիծաբանը հյուսել է իր ծանուցումն ու քարոզը: Այս առումով դիտարկելի է հատկապես խորագրի՝ «Շամբեցուց թափօրի...» արտահայտությունը, որն արդեն իսկ մատնանշում է կատարվող գործողության հանդիսավոր բնույթը. «եկեղեցական հանդես, որի ժամանակ հոգևորականությունը զգեստաւորված դուրս է գալիս եկեղեցուց՝ անդաստան կատարելու կամ այլ ծէսի համար»⁴⁷: Ա. Ժամկոչյանի, Կ. Հովհաննիսյանի դիտարկմամբ՝ թափօրային հանդեսը անմիջական կապ ունի շքերթի պաշտամունքային գործառույթի հետ, որի առանցքային կետերից մեկն էլ այն է, որ «հանրությունը միավորվում է միևնույն գործողությունների շուրջ և հանդես է գալիս իբրև մեկ կոլեկտիվային անհատ»⁴⁸:

Թե ինչ կիրառություն են ունեցել այս գործերը, որտեղ են կարդացվել-խաղարկվել, դժվար է որոշարկել: Այդուհանդերձ, կան որոշակի փաստեր, որ նույնիսկ եկեղեցական ծեսերը «խաղացվել են» դրսում՝ ոչ եկեղեցում, աշխարհականների մասնակցությամբ, ինչպես վերը մեջբերված՝ Անդաստանի ծեսի կատարումը: Նաև որոշ դրվագներ պատմում է Գ. Լևոնյանը. «... «թատերական» ձևեր ունեին և եկեղեցական այլ արարողություններ և ծիսական սովորություններ, ինչպես Մննդյան տոնի երեկոյան խումբ-խումբ պատանիների տնից տուն շրջելը «ավետիս» տալու և «խորհուրդ մեծ» երգելու, իբր Ավետարանի մեջ հի-

45 Հայաստանում, հայկական միջավայրերում Ժէ.-ԺԸ. դդ. քառերակն բնույթի հանդիսությունների, գործող դերասանների մասին վկայությունները, կարծում ենք, բավարար են՝ հասկանալու, որ ընդհանուր իմաստով հանդիսատեսային, կազմակերպված ներկայացումներ եղել են, որոնց մասին ծանուցում է նաև Գևորգ Գոյանը՝ հիմք ունենալով ֆրանսիացի հանապարհորդ Շարդենի վկայությունը. «В 1664 году французский путешественник Шарден видел в Ереване спектакль древнеармянского театра **нимосов-гусанов**». Տես **Георг Гоян**, *Театр средневековой Армении*, т. 2, Москва, 1952, էջ 374 (ընդգծումը մերն է Ա. Ա.): Հին Հայաստանի միմու-գուսաններ՝ հեղինակ-կատարողներ, ուշմիջնադարյան շրջանում հատկապես աշխարհիկ-հրապարակային հանդեսներում դարձան կատակերգակ-խեղկատակները, ծաղրածուները, անպարարները և այլն:

46 Գ. Լևոնյան, *Թատրոնը հին Հայաստանում*, Երևան, 1941, էջ 92-111:

47 Ստ. Մալխասեանց, *Հայերեն բացատրական բառարան*, հ. 2, Երևան, 1944, էջ 92, «Թափօր»:

48 Ա. Եպիսկոպոս Ժամկոչյան, Կ. Հովհաննիսյան, *Հայաստանյայց Առաքելական սուրբ եկեղեցու Անդաստանի ծեսը*, էջ 489:

շատակվող հովիվներ: Նույնը և **Ջրօրհնեքի բացօթյա հանդեսը «խաչը ջուրը գցելու» ծիսակատարությունը**⁴⁹ (ընդգծումը մերն է՝ Ա. Ա.):

Ապա՝ իտալացի ճանապարհորդ Պիտերո դելլա Վալեն 1620 թ. Նոր Զուղայում կատարված եկեղեցական, աշխարհիկ ծեսերի նկարագրության առիթով պատմում է նաև, թե ինչպես հիմնական կանոնական ծեսից հետո Զուղայեցի հայ կանայք խմբվել են փողոցում և պարել⁵⁰: Սա լրացուցիչ տեղեկություն է եկեղեցական ծեսերից հետո կատարվող աշխարհական հանդեսների մասին, որոնց բաղկացուցիչ մաս կարող էր լինել երգիծազավեշտական այս փոքր՝ կատակերգակ (ծիսակատար)-ձայնակցող ներկայացումը:

Թեև այս գործերի պատմական միջավայրը Դարաշամբն է, այսուհանդերձ, սրանք միևնույն՝ պարսկահայկական միջավայրի արգասիքն են: Այսինքն՝ եկեղեցաաշխարհիկ ծեսերը, դրանց հաջորդող աշխարհիկ-զավեշտական հանդեսները գուցե տարակերպ և տարաշափ դրսևորումներով կատարվել են բոլոր վայրերում, ապա որոշակի գործերում ստացել տեղային և ժամանակային նշանակություն: Սուրբեյման Դարաշամբեցին ևս իր մեկ բնորոշման միջոցով ցույց է տալիս, որ եղել են կազմակերպված աշխարհիկ հանդեսներ՝ հիշատակման արժանի համարելով եալչիբաշի Սանդալին. եալչիբաշին (յալիբաշի⁵¹) ժողովրդական շուրջպարի առաջնորդը կամ, այսպես կոչված, պարապետն է, յալլա պարը դեկավարող մարդը, ինչը նշանակում է, որ ամենատարբեր գրական ձևերով երգիծական, երաժշտաթատերական ևն, տարածված են եղել ծիսակատար-հանդիսատես-մասնակից հրապարակային ծես-ներկայացումները:

Այս կատակերգակ հեղինակը կարող էր այլ վայրերի բնորոշ գործեր ևս ունենալ, սակայն պահպանվածը, մեզ հասածը Դարաշամբինն է:

Հեղինակը մի ուշագրավ վկայություն ևս անում է.

Հսպահանայ վարանամ,

⁴⁹ Գ. Առնյան, *Թատրոնը հին Հայաստանում*, էջ 110:

⁵⁰ *Բազմավէպ*, 1850, Հ^տ 1, էջ 12:

⁵¹ Յալի (յալի, յալի) բառից է՝ «կլոր պար, շուրջպար»: Ապա նաև՝ այդ պարի ժամանակ հնչող երգի անունն է: Ուշագրավ է, որ Նոր Զուղայի հարսանեկան մի երգ կոչվում է «Եալալի», որ, ըստ Ա. Երեմյանի վկայությամբ, «Ջուղահայ ժողովրդական միակ ինֆնուտյոն երգն է, որ Նոր-Զուղայի հարսանիքներում ջահել աղջիկները, հարսները, կանայք եւ երիտասարդները մեծ շրջան բռնած, գոտնայի եւ թմբուկի նուագածույթեան տակ, երգում են եւ պարում» (*Փշրանքներ ջուղահայ եւ հողկահայ բանահյուսութիւնից (Տաղեր եւ ժողովրդական երգեր)*, 17-19-րդ դար, գրեց Արամ Երեմյան, Վիեննա, Մխիթարեան տպ., 1930, էջ 21): Հեղինակը «Ջուղահայ ժողովրդական միակ ինֆնուտյոն երգն է» ասելով հավանաբար նկատի է ունեցել ոչ թե յալլի երգերն առհասարակ, այլ յալլի կամ յալալի երգերի այս տարբերակը, քանի որ, օրինակ, «Ակնա Բարեկենդանի և Զատիկ երգերում ունենն «Եալալի» կրկնակը...» (*Ալիք Սիմոնյան, Տոմարային ծիսաշար*, հ. 1, Երևան, «ՎՄՎ-ՊՐԻՆՏ» հրատ., 2006, էջ 114): Սակայն ուշագրավ է, որ այստեղ ևս այս երգի պարը բնորոշվում է որպես շուրջպար, կլոր պար՝ առավել իմաստավորելով մեր կատարած զուգաները:

երէք խետ տեսել ամ,
 Հսպահանդայ շահդուր,
 էս տեղ ալ ես ամ:

Ծնունդով Դարաշամբեցի այս կատակերգակը ամեն դեպքում իրեն կապում է Սպահանի, շահական քաղաքի հետ՝ իրեն ներկայացնելով «Հսպահանայ վարան», այն է՝ «Սպահան գնացող, հասնող, ոտք դնող (Սպահանի [հողին] ոտք եմ դրել)», ինչը ենթադրել է տալիս, որ իր գործունեությունը կապված է այդ քաղաքին ևս: Երկրորդ՝ «երէք խետ տեսել ամ» («երեք անգամ տեսել եմ») արտահայտությունն առաջին հերթին վերաբերում է Սպահան քաղաքին, որը տեսել կամ այնտեղ եղել է երեք անգամ: Թե արդյո՞ք այդ արտահայտության տակ կարելի է հասկանալ, որ Սպահանում կամ մասնավորապես Նոր Ջուղայում⁵² շահին տեսած կլինի, մնում է առանց փաստարկի: Ամեն դեպքում, Սուլեյման Դարաշամբեցին որևէ ակնարկ չի անում այն մասին, որ ինքը կարող էր որպես կատակերգակ հանդես եկած լինել շահի առաջ, և Սպահանում լինելը բացատրվեր այդ հանգամանքով: Այդուհանդերձ, պարսկահայկական միջավայրին բնորոշ էին կատակերգակ-երգիծաբանները, որոնցից նշանավորը թերևս Մելիք-Շահնազար Բ.-ի պալատական կատակերգու Պըլը-Պուղին է (նրա պատումներում կան նաև շահի հետ հանդիպումների, նրա հետ կատակաբանելու դրվագներ), թեև ապրել և գործել է Սուլեյման Դարաշամբեցուց հետո:

Հերոսները

Պատմական անձինք և հեղինակի կենդանության օրոք ապրած մարդիկ են Սուլեյման Դարաշամբեցու երկերի հերոսները: Ներկայացված է Դարաշամբի հայ հասարակությունը⁵³ իր բնական կենցաղով. բարձր դասը (մելիք, բեկ, աղա, բեկզաղա, իշխան), վաճառական կենցաղը (պարոններ), բանաստեղծական

⁵² Պարսից շահերի՝ հայ հասարակության հետ շփումների մասին մանրամասն տե՛ս Բաղմավեպ, 1850, 1, էջ 6: Առաջել Գավրիթեցի....., էջ 94: Պատմություն Նոր Ջուղայու....., հ. Ա., էջ 129: Պատմություն Նոր Ջուղայու....., հ. Բ., էջ 134:

⁵³ Թեև դարակզբի տեղահանությունները որոշակիորեն առաջացրել էին ժողովրդագրական բնույթի խնդիրներ, այսուհանդերձ այդ տարածներում «խնդիրական լուրջ տեղաշարժեր տեղի չունեցան, և հայ բնակչությունն շարունակեց մեծամասնություն կազմել Նախիջևանի գավառում» (Հրայր Փանոսյան, նշվ. հոդվ., էջ 56) ունենալով բարձր դասի հասարակական կառուցվածք՝ ըստ Սուլեյման Դարաշամբեցու հիշատակումների. «ընդհանրաց Ասատուր», «հա՛մ աղայ, հա՛մ բեգզաղայ Տիրատուր»: «Վասն մեր Մելիքին», ենթադրում ենք, պետք է նշանակի իրենց տարածքի կառավարիչ (թեև անունը մեծատառ ենք գրել, սակայն «մեր» ձևը հուշում է, որ գուցե հենց կառավարչին է նկատի ունեցել, մանավանդ որ Տիրատուրը հիշատակված է որպես բեկի որդի, իսկ բեկերը մելիքներից մեկ աստիճան ցածր էին): Ամեն դեպքում այս փոքր հիշատակումները օգնում են հասկանալու Դարաշամբի հասարակական-հաղափական կառուցված-աստիճանակարգումը, որը բնորոշ էր նաև պարսկական տիրապետության մյուս վարչական տիրույթներին:

մ/Մնտլորտը, բնության մեջ մեծացած, իրենց «բնիաթի» ցեղային նկարագրին հավատարիմ ու տեղ-տեղ «սայթաքող»⁵⁴ հավաքական հայ մարդը:

Ինչպես նշել ենք, հիշատակումների առանցքում հավաքական ինքնատեղծման թեման է, որն արտահայտվել է հայրենի եզերքի հիմքը կազմող, ապա՝ նրան շարունակող սերունդների թվարկումով.

Վասն մեր Մէլիքին,
ուրան կողակից Հէրիքին,
ուր որդի աղայ խաչիկին,
ընդուր Նազլու հարսնիկին.....:

Որոնց լրացնում են այս հասարակության բոլոր՝ ցավ կրող, գործող, մահացած հերոսները.

հանգուցած գետատար խաչատուրին,
կարմունջ կապող Զախլիկ Մատուրին,
ոտնիցն լանգ Բահադուրին.....:

Ուշագրավ է «Շահագեղան Աղամալ»-ի հիշատակումը, որին թեև պատմական որևէ դեպքի չկարողացանք կապել, սակայն «շահագեղան», որ նշանակում է «շահի մոտ գնացող», պետք է որ արտացոլի մի սովորույթ, երբ հայ հասարակության ներկայացուցիչները ինչ-որ խնդիրքով գնում էին Պարսից շահի մոտ: Այսպիսի մի արարողության մասին պատմում է Առաքել Դավրիժեցին⁵⁵: Այս մականունով մեկին էլ հիշատակում է Բաֆֆին «Խամսայի մելիքությունները» գրքում⁵⁶:

⁵⁴ Գյուլի «բնիկ բնիաթ»-ի Ողորմի կարգը արտացոլումն է այդ տարածքի էթնիկ տերերի՝ հայերի գոյության: Ինչպես նկատել ենք, սրանց հիմքում նաև ցեղի՝ և՛ որպես էթնոսի, և՛ որպես տոհմի շարունակականության թեման է: Ապա՝ գետի եզերքին ապրող այս տեղաբնիկների կենսակերպի մի առանձին վկայություն են «հանգուցած գետատար խաչատուր»-ի, «կարմունջ կապող Զախլիկ Մատուր»-ի՝ բնության մեջ ապրող և երբեմն բնության դեմ հանդիման կանգնած մարդկանց հիշատակումները, քանի որ նրանց հայրենի եզերքը սփռված էր Արաբի ափով: Թեև հեղինակը շարունակ շեշտում է տեղաբնիկների տարածային պատկանելությունը «գյուղ» անունով, այդուհանդերձ «վասն Վերի թաղի» (ընդգծումը մերն է՝ Ա. Ա.) պարոն Զախլին, / ուր աղբերուն՝ Շալին, Քեամալին» հիշատակումները ամբողջացնում են առհասարակ Դարաշամբի «բնիկ բնիաթ»-ի ցեղային նկարագիրը (քանի որ Դարաշամբ գյուղը Ներքին կամ Ստորին Դարաշամբն է՝ հայտնի հենց Դարաշամբ անունով, իսկ մյուսը՝ Վերին Դարաշամբն է, որ հեղինակի հիշատակած «Վերի թաղ»-ն է: Եղել է նաև Միջին Դարաշամբ):

⁵⁵ Ժէ. դարասկզբին օսմանյան հարկապահանջությունից տառապող հայ, վրացի և մանմեղական առաջնորդները կամենում են անցնել շահի տիրապետության ներքո: Խաչենի, Դիզակի և մյուսների ներկայացուցիչներին են միանում նաև Գողթան գավառի Դաշտ գյուղի բնակիչները, որոնք «գնացին լերկիրն Պարսից, և շահն զնոսա ևս բնակեցոյց ի քաղաքն Սպահան»: Առաքել Դավրիժեցի....., էջ 63-64:

⁵⁶ «Շահագեղան Հովհաննես», էջմիածնի վարդապետներից, որ Դուկաս կաթողիկոսի և Վրաստանում ապաստանած արցախահայերի առաջնորդության հարցով վերջիններիս կաթողիկոսների միջև անհաշտության միջոցին սեփական էթնոսոսի տուրքով թունավորել է

Հասարակական այս բոլոր շերտերին ի մի ձուլվելու են գալիս արդեն հեղինակի՝ երգիծանքով ներկայացրած հերոսները: Երգիծանքի արտահայտությունն այստեղ այն մականուններն են, որոնք կրում են հերոսները՝ ստացած հեղինակից կամ հասարակությունից, ապա մարդկանց վարքուբարքին տրված բնորոշումները: Ի դեպ, երգիծական մականունությունը տարածված է եղել նոր Զուղայում⁵⁷, ինչը վկայում է, որ հայերով բնակեցված պարսկական այս բնակավայրերում և պարսկական տիրապետության տակ գտնվող հայկական շենքերում առավել զարգացած էին հավաքական մտածողությունը, դրա արտահայտման գանձան կերպերը, մասնավորապես՝ երգիծանքը: Այդ հերոսներն են՝ էրգէնանգոճ (Երկարականջ) Շաֆրազը, շատ վաշական (Թափառող, ման եկող, վազող) Նիազը, Տիրատուրի սիրեկան Հերիքնազը և այլն:

Հայ հասարակությունը, որ անցել էր կորստաբեր օրերի բովով, զուգակցել է ողբերգականին երգիծանքը: Այդուհանդերձ, Սուլեյման Դարաշամբեցին իր երգիծանքով քանդել է որոշակի մտայնությունների շղարշը՝ առաջին հերթին եկեղեցական, ապա նաև այդ օրերին դեմ հանդիման կանգնած մարդկանց վարքուբարքի արտահայտմամբ.

Վասն ընդունց, որ Զուղայ նահատակվեր ան,
հաւատի համար արաղումն խեխտվել ան.....:

Նահատակություններ տեսած հայ հանրությունը արդեն հավատացյալի խիստ նկարագիր չունեն, հավատի համար զոհաբերվող մարդկանց կողքին վեր էին բարձրանում եկեղեցական ավանդույթները խախտող մարդիկ, որոնց հիշատակումը կենդանի հասարակության իրական պատկերի⁵⁸ արտացոլումն է: Վերը մեջբերված հիշատակումներին լրացնում է.

Արցախի Սիմոն կաթողիկոսին՝ Երիցմանկանց վանից. ««Շահագեղան» Հովհաննես վարդապետի քթախտի տուփը ձեռնածուի արկղիկի նման երկու խորշեր ունեւ. մեկից ինքն էր փաշում, մյուսից առաջարկում էր այն անձինքներին, որոնց հարկավոր էր ուղարկել ոգիների աշխարհը»։ Բաֆֆի, *Նամասպի մեկիքություններ*, Երկերի ժողովածու տասներկու հատորով, հ. 9, Երևան, 1987, էջ 538:

⁵⁷ Այս մասին վկայություն և ցանկ է տալիս Պ. Բնյ Պետրոսյանը՝ մասնավորեցնելով. «... ջուղայեցիք ամեն մի գերդաստանի համար մի մականուն էին ընտրում, որոնք թէև երբեմն անպատշաճ և նոյնիսկ գոեհիկ էին նկնում...»։ Պօղոս առ Բնյ Պետրոսեան, *Նոր Զուղայի նախկին հայ բնակիչների կեանքը*, տպ. Սբ Ամենափրկիչ վանքի, 1974, էջ 58, մականունների ցանկը՝ էջ 160-170 (օրինակ՝ Աշքճղաձէնք, Զախականջէնք, Լանգ Արամ, Մինաս Պատկերահան և այլն, որոնք կարող են զուգադրելի լինել այս երկերի հերոսների մականուններին):

⁵⁸ Մեռելոցի օրերին ննջեցյալների գերեզմանների վրա ուտելու և խմելու՝ ջուղայեցիների մի հոռի սովորության մասին տե՛ս Պօղոս առ Բնյ Պետրոսեան, *Նոր Զուղայի նախկին հայ բնակիչների կեանքը*, էջ 158: Նորջուղայեցիների վարքի խաթարման մասին արձագանք է նաև Փէ.-Փէ. դդ. տաղասաց Ստեփանոս Դաշտեցու բնորոշումը. «Աշկար պանք են, շատ կէսն ծով / մարդու միսն ուտում հում-հում...» (Սիմոն Սիմոնեան, «Ստեփանոս Դաշտեցի նորահայտ աշուղ մը (Տաղեր և ուսումնասիրութիւն)», *Անահիտ*, 1939, 3, էջ 63):

սլալանին, պլալանին,
Մինաչկանի Ասլանին,
Ֆարսի զբուն Թառլանին,
կիտար բունող Սըլէյմանին.....

ապա մի փոքր ներքևում՝ «Ալմագին ու գերի Սալմագին», այն է՝ նախ՝ պարսկախոս Թառլան և կիտար որսացող Սուլէյման⁵⁹: Ապա բանաստեղծների, հասարակութեան մեջ արարող այդ շերտին միացնում է ֆիզիկապես ոչ լիարժեք մարդուն՝ «Մինաչկանի Ասլանին» հիշատակումով՝ ընդգծելով, որ այս հասարակութեան մեջ բոլոր շերտերում առաջնայինը Մարդն է: Իսկ «գերի Սալմագի» հիշատակումը պետք է նախ կապել պատմական որոշակի հանգամանքների, երբ ժէ. դարակեսից արդեն հայ տղաների և աղջիկների, այսպես կոչված, քաշելու, փախցնելու ավանդույթի հիմք դրվեց (արա մասին տե՛ս վերը): Ապա՝ այս հեղինակի համար այս հասարակութունից դուրս, վտարված, դատապարտված հերոսներ, մարդիկ չկան:

Ուշագրավ և ինչ-որ առումով անսպասելի՝ սովորական, բնական հիշատակումներից հետո՝ տնավերջում, ներմուծում է երգիծանքը՝ կոտրելով այդ բնական-սովորական կերպի ընկալումը, առաջ բերելով այն, որ հասարակութունն ու այդ հասարակութեանը արժեքանական ուղու մեջ պահող եկեղեցականը չեն ապրում ավանդական, եկեղեցական խստագույն վարքուբարքի մեջ.

Վասն մեր սուրբ քահանաներուն՝
«Փառք ի բարձուն» անգիր ասող տէր Պօղոսին,
կլկլան ու զլզլան տէր Նիկողոսին,
հաւատ բերող տէր Պետրոսին,
գազար ծախող տէր Գուլօյին,
հարսերու սիրական տէր Թաթոսին,
զՏէր աղաչեսցուք (ընդգծումը մերն է Ա. Ա.):

Բայց սա, ըստ հեղինակի երգիծանքի, հասարակական արժեքների, հավաքական ինքնաստեղծման խաթարման ամենևին չի տանում: Սա է հենց հասարակական բնական կերպը: Քանի որ անգամ սխալներով, որոնք անշուշտ պիտի շտկվեն, ապրում են իրենց բնական ինքնարարումի, ինքնակերտման ճանապարհը:

Չնայած հիշատակման արժանացած հասարակական բարձր ու ցածր դիրք գրադեցնողներին՝ այստեղ ընդհանուր առմամբ հիշատակվողը մարդն է՝ իր բնական՝ ինքնարարման կերպի մեջ, որի լավագույն եզրափակումը Սուլէյման Դարաշամբեցուն՝ հիշատակման արժանացրած «կարկանդակեր ազատ իսան»-ն

⁵⁹ Հավանական է, որ նախ՝ պարսկախոս Թառլանը ևս բանաստեղծ է, պարսկական լեզվամշակույթի կրող, որով երգել-բանաստեղծել է: Ապա՝ հեղինակը իրեն «կիտար որսացող» հիշատակելով՝ ակնաբերում է, որ ունի երգեր՝ ձուլված սիրուն և կնոջը:

է, բնության մեջ ապրող, բնությանը ներձույլ, իր բնությամբ ազատությանը սովոր մարդը: Սա անհատը չէ, այլ ամեն մեկի մեջ ապրող ազատ մարդը, հայ մարդը: Որին եթե դիտարկենք գաղափարականության տեսանկյունից, պիտի լինի հասարակական-ազգային գոյություն գաղափարի կրողը, եթե հաշվի առնենք նախ բուն հասարակության ներսում եղած բախումները (հասարակական շերտերի միջև, եկեղեցականների դեմ և այլն), ապա և այն քաղաքական լուծը, որ ժամանակին կրում էր հայությունը: Եվ այս վերջինները պարզապես չէին կարող ենթահող չլինել հոգեբանական-ստեղծագործական այս որոնումներին:

Այսպիսով ելնելով վերոշարադրյալից՝ կարող ենք փաստել, որ այս երկու՝ «Ծանուցում» և «Քարոզ» անունները կրող գործերը ուշմիջնադարյան հայկական իրականության երգիծական ներկայացման պատառիկներ են, որոնք առաջացել են եկեղեցաաշխարհիկ ծեսերի հիմքով: Գործ ունենք Սուլեյման Դարաշամբեցի անունով անհատ-հեղինակի հետ, որը երգիծում ու իրեն հակառակ է դնում եկեղեցու ծիսակատարին՝ քահանային: Հեղինակի կերպարը իր իսկ երկերի հերոս «ազատ իսան»-ի գրական մարմնավորումն է, ամեն մեկի հետ «մարդացող» տեսակը:

Գ. Ախվերդյանի Երգարանի 35ա էջի ստորին լուսանցքում մի կտոր կա գրված, որ կա նաև պատառիկում: Թեև ոճով դա չի հարում Սուլեյման Դարաշամբեցու գործերին, սակայն այն որպես երրորդ միավոր կցում ենք դրանց: Ենթադրաբար այն աղբյուրում, որից օգտվել է Գ. Ախվերդյանը, այդ կտորը Սուլեյման Դարաշամբեցու գործերին կից է եղել: Թեև լեզուն կանոնականին մոտ է, այդուհանդերձ, բարբառային տարրերից երևում է, որ որոշակի տարածաշրջանի, գուցե հենց Դարաշամբի բարբառով երկ է⁶⁰: Կանոնական-կառուցվածքա-

⁶⁰ Հր. Անադյանի դիտարկմամբ՝ Նոր Ջուղայի բարբառը բառերի և ֆեռականական ձևերի տեսանկյունից ամենահարազատն է հին հայերենին (տե՛ս Հր. Անադեան, Քննություն Նոր Ջուղայի բարբառի, Երևան, 1940, էջ 20): Այս մտքի ուշագրավ հավաստումն է նաև Նաղաշ Հովնաթանին վերագրված «Ջուղայեցոց հայրենի պարզ լեզուն այ, գոր կու պարծենան» երկում շուղայեցիների բարբառի բնորոշումը. «Ջուղայեցիք անք, կու պարծենք, / Մեք մեք լեզուն գրոց կարծենք. / Ով գրափառք չին խօսման / շըղափիկս կը ֆարգործենք» (Նաղաշ Հովնաթան, էջ 197, Մենք՝ շուղայեցիներս, պարծենում ենք՝ մեք լեզուն գրիք լեզու համարում ենք, ով գրաբար չի խոսում, ֆարկո՞ծում ենք (այս երկը Ս. Սիմոնյանը ներկայացրել է Ստեփանոս Դաշտեցու գործերի շարքում, ինչը, կարծում ենք, ճիշտ չէ (տե՛ս Սիմոն Սիմոնեան, նշվ. հոդվ., էջ 63): Սակայն մեզ հետաբերողը բնականաբար լեզվական նկարագրին է): Նոր Ջուղայի բարբառի ակունքը, հիմքը Հին Ջուղայի, մերձակա Ագուլիսի, Արցախի բարբառային միջավայրն է եղել (տե՛ս Քննություն Նոր Ջուղայի բարբառի, էջ 26): Ըստ մեր ունեցած սակավ փաստերի՝ բավական ընդհանրություններ կան Հին Ջուղայի, Նոր Ջուղայի, Դարաշամբի բարբառների միջև, որի մասին է ակնարկում Նաղաշ Հովնաթանը. «Մեք շամբեցոց անք շատ խօսվան / Գրափառում տիր խամով ան. / Ասելէն՝ ասմանավ կասեն, / Մեք պե գրոց լեզվի ծով ան» (Նաղաշ Հովնաթան, էջ 198). շուղայեցիների լեզուն, շամբեցիներից շատ ավելի

յին վերջաբանը հուշում է, որ սա ևս ծիսական որոշակի սկզբունքով է գրված, ավարտվում է «ասացէք՝ ամէն» ձայնակցման հորդոր-ցուցումով:

սառն է (*խովան* – *հովան*, ետման ջուրը գոլացնելու նպատակով դրան խառնվող սառը ջուրը), շամբեցիների լեզուն գրաբարի գործածությամբ անգամ շատ համոռոտով է և ջուղայեցիների նման գրական (գրոց) լեզվի ծով են, ինչը ենթադրել է տալիս, որ այդ կենդանի, հասկանալի լեզուն լի է եղել գրային, գրֆային, հին լեզվին հատուկ ձևերով): Նախ՝ ուշագրավ է այն հանգամանքը, որ գրաբարին նմանությամբ է բարձր գնահատում Շամբի լեզուն. «Գրափառում տիր խամով ան», ինչը ենթադրել է տալիս, որ Ջուղայի և Դարաշամբի բարբառները, բնականաբար տարբերություններ ունենալով, նման են եղել միմյանց: Ապա՝ որպես բարբառային ձևի ընդհանրություն՝ հատկանշական է սահմանական ներկայի -ման մասնիկով կազմությունը, որը, ի դեպ, Հր. Անադյանը արդեն կորած էր համարում Հին Ջուղայում (*Քննութիւն Նոր Ջուղայի բարբառի*, էջ 28): Ըստ Նաղաշ Հովնաթանի՝ Շամբեցիի «Ասելէն՝ ասմանամ կասեն» (**Նաղաշ Հովնաթան**, էջ 198), որը նույն սահմանական ներկայի -ման ձևի գործածության օրինակն է (բայական արմատ-մասնիկ-օժանդակ բայ՝ աս+ման+ամ): Էական բայի խոնարհումով Սուլեյման Դարաշամբեցու երկերի լեզուն նման է ինչպես Հին, այնպես էլ Նոր Ջուղայի բարբառին՝ ամ, աս, ա, անք, էք (աք), ան:

Այստեղ դիտված որոշ բարբառային իրողություններ մենք կարող ենք բացատրել միայն Նոր Ջուղայի բարբառի առանձնահատկությունների հիմամբ, քանի որ բուն Դարաշամբի բարբառի մասին պատկերացում չունենք: Բայց սրանք տարածաշրջանով մոտ, միմյանց հարող բարբառներ պետք է լինեն: *Խպար (խաբար)* ձևի գործածումը այս առումով թերևս օրինաչափ է, քանի որ *ա* ձայնավորի այսպիսի անկանոն անկումներ կան Նոր Ջուղայի բարբառում (տե՛ս *Քննութիւն Նոր Ջուղայի բարբառի*, էջ 52): Ուշագրավ են *-անի* հոգնակերտ մասնիկով ձևերը՝ *հարուստանիս, աղքատանիս, էրվածանիս* (հմմտ. *Քննութիւն Նոր Ջուղայի բարբառի*, էջ 174-175), ապա *-ք-ի* հավելումով՝ *պարունանիք, իշխանանիք, փոքրանիք, կանանիք* և այլն (հմմտ. *Քննութիւն Նոր Ջուղայի բարբառի*, էջ 175):

Սուլեյման Դարաշամբեցու երկերում բավական մեծ թիվ են կազմում թուրքերեն բառերը, ապա նաև ֆեռականական ձևերը, ինչը պայմանավորված էր Օսմանյան կայսրության տիրապետությամբ, ինչպես նաև արևմտահայ բարբառների հետ ունեցած սերտ առնչություններով: Հր. Անադյանը Նոր Ջուղայի բարբառում թուրքերեն բառերի գոյությունը կապում է Հին Ջուղայի բարբառի կրած ազդեցությունների հետ, որոնք Նոր Ջուղայում ժամանակի ընթացքում փոխարինվել են պարսկականներով (տե՛ս *Քննութիւն Նոր Ջուղայի բարբառի*, էջ 302): Գուցե օրինաչափ էր, որ Դարաշամբի հատվածը առավել շատ կրեր և պահպաներ թուրքերենի ազդեցությունը, քան Պարսկաստանի տարածում գտնվող Նոր Ջուղայի բարբառը: Բայց այս հանգամանքը սերտորեն առնչվում է նաև հեղինակի անհատականությանը, քանի որ նա կարող էր շատ լավ իմանալ թուրքերեն (քանի որ իր գրածի համաձայն՝ գիտի պարսկերեն և ֆրդերեն), և դրանով պայմանավորված լինեն ինչպես թուրքերեն բառերի, այնպես էլ ֆեռականական ձևերի գործածությունները:

Այս վերջին փոքր կտորը, ինչպես վերը նշել ենք, առավել կանոնական լեզվով է գրված, բայց եղած որոշ բարբառային ձևեր զուգադրության հնարավորություն են տալիս: Որոշ բնորոշ հնչյունական երևույթներ չեն կրկնվում ո՛չ Սուլեյման Դարաշամբեցու երկերում, ո՛չ այս փոքր կտորում: Ջուղայի, Նոր Ջուղայի բարբառներում Վանի, Մուշի բարբառների ազդեցությամբ *հ-խ* հնչյունափոխություն կա: Սուլեյման Դարաշամբեցու երկերում կանոնական *հ* հնչյունը մեծ մասամբ պահպանված է՝ *հովատ, հարուստան, հարսեր, հարսներ* և այլն, ինչը նկատելի է նաև այս փոքր երկում՝ *հալալ* (կարո՞ղ են սրանք ընդօրինակման և ոչ լեզվական ստույգ նկարագրի դրսևորում լինել. հավանական է, բայց դա էլ հիմնավորող փաստ չունենք): Ջուղայի, Վանի, Արցախի բարբառներին մոտ են *խոմ, խպար, խզար, խօր (հոր-հայր), խանել*

Առանցքում քրիստոնյա մարդու ճանապարհն ու հանգրվանն են: Խոնջանքին՝ աշխատանքի վաստակին ու աշխատանքին՝ արարմանը նվիրված մարդու՝ հողի մշակի կերպագործումն է.

Եզան նման վաստակաւոր էք,

էշի նման աշխատաւոր էք.....:

Վաստակավոր բառը նշանակում է երկրագործ, մշակ, մարդ, որ արարում է երկիրը՝ հավատարիմ մնալով իր ստեղծման, արարման առեղծվածին: Սա չպետք է ընկալել բառացիորեն որպես հողագործ մարդու երկրպագություն: Երկրային արարման ընթացքի մեջ մարդը խոնջանքի, աշխատանքի միջոցով հասնում է մաքրագործման՝ «գառան նման հալալ ու սուրբ անուշ էք», միանում է իր նախաստեղծ գոյին՝ երկնային արքայությունը՝ «15 օր յառաջ գնալոց եք դուք մեզնից դրախտն»: Սա է լուծում մարդու ծննդի և մահվան առեղծվածը, որը ծիսական այս մաքրագործող շրջանի հիմնական խնդիրն է: Եթե անդաստանի ծեսի առանցքում՝ տան, տարածքի միջոցով արարչագործական սրբագործումն է, ապա այս ծիսական կտորի հիմքում մարդու՝ որպես արարչության առանցքի մաքրագործումը⁶¹, որ կատարվում է տառապանքի միջոցով: «.....Անդաստանից հետո վերահաստատվում էր տիեզերքը.... Աստված կրկին անգամ օրհնում և պահպանում է բերքը.... Նոյի տապանով, Քրիստոսի սուրբ Խաչով, Ս. Աստվածածնի արցունքով և Լուսավորչի լույս հավատով.....»⁶²: Պատահական չէ, որ եթե Անդաստանի ծեսում արարչագործական շրջանի դարձը տեղի է ունենում հնից նորի անցման միջոցով, որ արտահայտվում է հինը մաքրագործող խորհրդանիշներով՝ տապանը՝ որպես նոր աշխարհի, խաչը՝ հին աշխարհի մեղքերի կրող և նոր աշխարհը մաքրագործող և այլն, ապա այստեղ մարդու մաք-

(հանել) և այլն բառերը: Ուշագրավ ընդհանրություն է Դարաշամբի և Հին Ջուղայի բարբառներում սրա, դրա, նրա հնչյունափոխումը, որը չկա Նոր Ջուղայի բարբառում (Հին Ջուղայում՝ դրա-ընդա, ընդդրա-նրա (Քննութիւն նոր Ջուղայի բարբառի, էջ 30), այս երկերում՝ նրանց – ընդունց, նրա – ընդուր կլն): Այդուհանդերձ, ինչպես հիմնականում երևում է Սուլեյման Դարաշամբեցու երկերից, բարբառը, ինչպես Ջուղաներինը, պատկանում է Արարատյան – ում հյուղին, չնայած մեկական օրինակով եղած՝ սահմանական ներկայի կը-ով կազմությամբ: Մասն մասնավոր դեպքեր են, որոնցով ընդհանրացում անել հնարավոր չէ, սակայն գուցե մասնավորապես այս երկերի դեպքում կարելի է ցույց տալ հավանական ընդհանրության և տարբերության սահմանները: Եզրակացնենք. Դարաշամբի բարբառը, նման լինելով Հին և Նոր Ջուղաների բարբառին, ունի նաև տարբերություններ: Այս կտորի տարբերությունները նման են Դարաշամբի Ջուղաների բարբառներից ունեցած տարբերություններին: Ուստի հավանական ենք համարում, որ սա ևս Դարաշամբի բարբառային տարածքին բնորոշ գործ է, որ ընդօրինակված է եղել Սուլեյման Դարաշամբեցու երկերի հետ՝ որպես օրհնությունների, ծանուցումների մի ընդհանուր շղթայի մաս:

⁶¹ Մեզ անհայտ է, թե սա ծիսական ինչ արարողության կտոր կարող է լինել: Այդուհանդերձ, սրանք անպայմանորեն կապված են եկեղեցա-աշխարհիկ ծեսերին:

⁶² Ա. Եպիսկոպոս Ժամկոչյան, Կ. Հովհաննիսյան, Հայաստանյայց Առաքելական սուրբ եկեղեցու Անդաստանի ծեսը, էջ 498-499:

րագործումը կատարվում է հենց մարդու կրած, ապրած տառապանքով, որի խորհրդանշաններն են՝ Գողգոթա սարը (խաչելության, անձնատուր զոհողության տառապանքի խորհրդանիշը), Նախավկայի քարը (Ստեփանոս Նախավկայի՝ քարկոծությամբ սպանվելը), սաբեկայ ծառը (քրիստոնեական ուղու ամենակարևոր հատկանիշներից մեկը՝ զոհաբերության խորհրդանիշը, Ծննդ. ԻՖ. 13) և այլն, որը մարդու քրիստոսացման (ոչ թե աստվածացման), այն է՝ շարչարանքների մաքրագործմամբ երկրային կյանքից երկնայինին արժանանալն է:

Ինչպես նշել ենք, այս երեք գործերը ընդհանրություն ունեն ծիսական նույն ակունքից սերելու առնչությամբ, չնայած իրենց բանաստեղծական բնույթից ելնելով՝ երգիծական և բուն եկեղեցա-աշխարհիկծիսական, գործառական տարբեր նշանակություններ են ունեցել: Սրանց կողք կողքի ընդօրինակումը, ապա մեր կողմից նույնկերպ հրատարակելը ցույց են տալիս ուշմիջնադարյան Հայաստանի եկեղեցաաշխարհիկ ծեսերի մի յուրահատուկ պատկեր, որոնք մեծ ամբողջին հասնելու կարևոր օղակներ են:

* * *

Մի քանի խոսք հրատարակվող գործերի մասին.

ա. երեք գործերն էլ հրատարակվում են Հ^մ 765 պատառիկի հետ համեմատությամբ՝ հետևյալ պայմանանիշերով՝ ՄՄ 3751 – Ա, ՄՄ պատառիկ 765 – Բ,

բ. ուղղագրական և այլ բնույթի սխալները բերել ենք բնագրային տեսքով հիմք-աղբյուրում եղած ձևով, ժամանակակից կանոններին համապատասխանեցնելով միայն հատուկ անուններին՝ մեծատառով գրությունը և կետագրությունը,

գ. տողատակերի ծանոթագրությունները դրել ենք ուղիղ փակագծերում՝ տարրնթերցումներից զատելու նպատակով,

դ. վերջում՝ բնագրերից հետո, դրել ենք օտար և բարբառային բառերի բացատրություններ:

Ա.

ԾԱՆՈՒՑՈՒՄՆ ՇԱՄԲՅՒՈՅ ՔԱՀԱՆԱՅԻՅ Ի ՄԷՋ ԵԿԵՂԵՑԻՈՅ*

Ա՛յ ջումիաթ,

Աստուած ողորմի՛ մեր գեղի բնիկ բնիաթին⁶³

առաջի, յետի թամալին⁶⁴,

* Ա – ՄՄ 3751, 33բ-4ա: Բ – ՄՄ պատառիկ 765, 1աբ: Բ խորագիրը՝ նույնը

⁶³ Բ բնիեաթին

⁶⁴ Բ խամալին

աղա⁶⁵ Զաֆարենց Զամալին,
 մեծ Աղամալին,
 իմ ախպէր Քամալին,
 ընդոնց վարին ու եօխին,
 մեռածին ու ապրածին,
 մեծին ու պըստիկին,
 օրականին, տարականին,
 վոլոնանին, թոթոանին,
 ինձ՝ մեղաւոր անարժանին,
 լուսանան, լոյս դառնան.
 ասացէ՛ք ամէն:
 Աստուած ողորմի իմ խօրն,
 որ գտել այ իմ մօրն,
 խանել այ ինձ նման մին բարի զաւակ.
 ո՛չ մարդի տուն ամ քանդել,
 ո՛չ մարդի հառամ ամ կերել:
 Սուլթան ամ,
 ջանան ամ,
 ըռէշիդ ամ,
 ֆարսի զըբան ամ,
 ֆուրդէվար ջուր ամ,
 Ըսպահանայ վարանամ,
 երէք խետ տեսել ամ,
 Ըսպահանդայ շահդուր⁶⁶,
 էս տեղ ալ ես ամ,
 ամէն տեղ ադու անում ունեմ,
 մարդ-ի մարդան ամ,
 Դարայ-Շամբայ Սուլէյման ամ,
 պիթունի մէրն կը....
 հա՛մ ալան ամ, հա՛մ վէրան ամ:
 Լսէ՛ պատասխանիս,
 էդ ձեր ասածներն ըմէնն մեր ճակատին,

⁶⁵ Բ աղայ

⁶⁶ [թուրք. ֆերականությամբ է գրված. -դայ (դա) ներգոյական – ում հոլովն է, իսկ -դուր – եզակի երրորդ դեմքի օժանդակ բայը՝ է, «Սպահանում շահն է»]

դու՝ մեղաւոր անարժանդ,
մեր փշատին ասե՛ք ամէն⁶⁷:

Բ.

ՇԱՄԲՅԻՈՅ ԹԱՓՕՐԻ ՔԱՐՈՋՆ ԱՅ^{*)}

Վասն մեր Մելիֆին⁶⁸,
նւրան կողակից Հերիֆին,
նւր որդի աղայ հաշիկին,
ընդուր Նազլու հարսնիկին,
մեծ տատիկին ու սանիկին,
հա՛մ հեռու, հա՛մ մօտիկին
զՏէր աղաչեսցո՛ւք:
Վասն ըռէխսինց Ասատուրին,
հա՛մ աղայ, հա՛մ բէգզաղայ Տիրատուրին,
հանգուցած գետատար հաշատուրին,
կարմունջ կապող⁶⁹ Ջախլիկ Ծատուրին,
ոտնիցն լանգ Բահադուրին,
ըմէնու սիրական Գարիանին,
հարսնիքներում թասատուրին
զՏէր աղաչեսցո՛ւք:
Վասն պարոն Թաթէնսին,
չնարէ՛դար պարոն Մաթոսին,
Գիրումին, նւր որդի Միրումին,
Ջանումին եւ նւր զարդարած հանումին⁷⁰
զՏէր աղաչեսցո՛ւք:
Վասն պարոն Այվազին,
էրգէնանգոն Շաֆրազին,
շատ վաչական Նիազին,
աղուէս խրկող Վարաֆիազին,
կարկանջակեր էլիազին,
նւր կողակից հանգիազին,

⁶⁷ Բ + ՎԵՐՋ

^{*)} Ա – ՄՄ 3751, 34ա-5ա: Բ – ՄՄ պատառիկ 765, 1բ-2բ: Բ խորագիրը՝ նույնը

⁶⁸ [իմա՛ նաեւ մելիք, տե՛ս Հ^{մբ} 53 ծանոթ.]

⁶⁹ Բ կապող

⁷⁰ Բ [այս տողից թափված]

Տիրատուրի սիրէկան Հերիֆնագին,

Շամբայ աւադան հախվէրմագին

զՏէր աղաչեսցում:

Վասն ընդունց, որ Ջուղայ նահատակվեր ան,

հաւատի համար արադումն խեխտվել ան,

սլալանին, պլալանին, Մինաչկանի Ասլանին,

ֆարսի զբուն Թառլանին,

կխտար⁷¹ բոնող Սըլէյմանին

զՏէր աղաչեսցում:

Վասն պարոն Իսախանին,

պարոն Զարարին⁷²,

գըշըրիչ Զապուղին⁷³,

Ումու Զօյին⁷⁴,

Լօռակիր⁷⁵ Վարդանին,

կարկանչակեր ազատ իսանին,

Շամբու մեծին ու պստկին,

հարուստանին, աղփատանին,

լոյս մեռելին ու կենդանին,

Ջուղու ձեռացն էրվածանին

զՏէր աղաչեսցում:

Վասն Շամպու առասուն, որփէվէրուն,

պառաին ու կանջկանջ հարսներուն,

Թամամին ու Շամամին,

շուտ ժամ էկող Վառվառին,

գնկգնկան Նազուլխանին,

Հուրիխանին, Փէրիխանին,

Ալմագին ու գերի Սալմագին

զՏէր աղաչեսցում:

Վասն գեղիս մեծին ու պստկին⁷⁶,

71 Ա. գխտար [սկզբնապես գրվածը՝ գրչից ջնջված]

72 Բ [մինչև այս տողը ներառյալ՝ թափված]

73 Ա. Զատուղին [սկզբնապես գրվածը՝ գրչից ջնջված]

74 [սա հավանաբար Զոյէ անունն է, որը, ըստ Հր. Ահաոյանի, հայերի շրջանում չի գործածվել (տե՛ս Հայոց անձնանունների բառարան, հ. 2, Երևան, 1944, էջ 213): Եթե Գ. Ախվերդյանը նիշտ է վերաբառադրել այս հատվածը, ապա սա կարելի է համարել այս անվան գործածության վկայություն]

75 Բ լօռակեր

76 Բ [այս տողից թափված]

մոռացածին ու յիշուածին,
 նախարարածին, հորթարածին,
 քունջում, պունաղում մնացածին,
 ժամ եկածին, խոովածին
 զՏէր աղաչեսցում:
 Վասն յիշելոյ-յիշատակելոյ
 Շամբայ պարունանիքն,
 մանդիլատր իշխանանիքն,
 մեծ ու փոքրանիքն,
 մարդայ կանանիքն
 զՏէր աղաչեսցում:
 Վասն մեր սուրբ ֆահանաներուն՝
 «Փառք ի բարձուն»⁷⁷ անգիր ասող տէր Պօղոսին,
 կլկլան ու զլզլան տէր Նիկողոսին,
 հաւատ բերող⁷⁸ տէր Պետրոսին,
 քազար ծախող տէր Գուլօյին,
 հարսերու⁷⁹ սիրական տէր Թաթոսին
 զՏէր աղաչեսցում:
 Վասն Վերի թաղի պարոն Զալին,
 ուր աղբէրուն⁸⁰ Շալին, Քեամալին,
 Շահագէդան Աղամալին,
 հարսներուն, աղջկներուն՝
 Մարալին ու Խալխալին,
 եալչիբաշի Սանդալին,
 Կարմրաթըշիկ Գօհարին
 զՏէր աղաչեսցում.
 Տէ՛ր, ողորմեա՛, Տէ՛ր, ողորմեա՛, Տէ՛ր, ողորմեա՛:

Գ.**

Խզարն կը նլղէ,
 եզան նման վաստակաւոր է,

⁷⁷ [ժամերգութեան օրհնություն-աղոթք]

⁷⁸ [հմմտ. հավատազգեստ, հավատազգյաց – իր ներսում հավատ, հավատարմություն կրող, այսինքն՝ հավատավոր է: Բերել նշանակում է նաև կրել ինչ-որ բան իր վրա կամ իր մեջ]

⁷⁹ Բ [մինչև այս բառը ներառյալ՝ թափված]

⁸⁰ Բ աղբէրունց

** Ա – ՄՄ 3751, 35ա, ստորին լուսանց: Բ – ՄՄ պատառիկ 765, 1ա: Ա, Բ խորագիր՝ չի:

էշի նման աշխատաւոր է,
սուրբէրի նման նզնաւոր է,
գառան նման հալալ ու սուրբ անուշ է,
15 օր յառաջ գնալոց եֆ⁸¹ դոմ մեզնից դրախտն,
էս խոյ դոմ էլ խպար է:
Սուրբ Գողգոթայ սարի,
Նախավկայ ֆարի,
դրախտի, մարմարի,
սաբեկայ ծառի,
հրեղէն Գառի,
«Մովսէս մարգարէ»⁸² ճառի,
ասացէ՛ք ամէն⁸³:

ՕՏԱՐ ԵՎ ԲԱՐԲԱՌԱՅԻՆ ԲԱՌԵՐԻ ԲԱՅԱՏՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ⁸⁴

Ադու անում – արդարի անուն, համբավ

Ալան (ամ) – (թուրք. almak - վերցնել բայի դերբայ), վերցնող (եմ)

Անում – անուն, համբավ

Առաս(ուն) – (առուս, արուս) հարս(ին), նորահարս(ին)

Արաղ(ումն) – օղի (օղու մեջ)

Աադան – (թուրք. avad, avadan), 1. Բարգավաճ, բարեկեցիկ: 2. փխբ.

Հարուստ

Բնիաթ – (բունյաթ) հիմք, արմատ

Բէզգադայ – բեկի որդի, բեկազգի

Գըլըրիշ – կաշեգործ, մորթագործ (ենթադրաբար կապ ունի արաբ. ԿՏԻ բառից ծագող թուրք. KİŞİ – պատյան, մաշկ, կաշի բառի հետ, որին ավելացել է հայերեն արհեստ, զբաղվածություն ցույց տվող -իչ մասնիկը)

Եալչիբաշի – (յալիբաշի) ժողովրդական շուրջպարի առաջնորդը, այսպես կոչված, պարապետը, յալլա պարը ղեկավարող մարդը

⁸¹ Բ էք

⁸² [Խոսքը, հավանաբար, Հայոց տոնացույցում սուրբ նախահայրերի տոնի՝ Մովսէս Նախամարգարէի հիշատակի ճառի մասին է: Բնագիրը տե՛ս *Լիակատար վարք եւ վկայաբանութիւն սրբոց, որք կան ի հին Տօնացուցի եկեղեցւոյ Հայաստանեայց, յօրինեալ... ի Գ. Մկրտիչ վարդապետէ Աւգերեան, հ. Գ., Վենետիկ, ի վանս Սրբոյն Ղազարու, 1813, էջ 253-263]*

⁸³ Բ + վերջ

⁸⁴ [պարսկերեն բառերի բացատրության և նշգրտման համար շնորհակալություն եմ հայտնում Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարանի ավագ գիտաշխատող, Բ. Գ. Ք. Հասմիկ Կիրակոսյանին]

Զբուն (Ֆարսի), տե՛ս *Զրբան*

Զրբան (Ֆարսի) – լեզու (պարսկերեն. այստեղ «Ֆարսի զրբան» կապակցությունն է, որ նշանակում է պարսկալեզու, պարսկախոս)

Զլլան – բարձր ու վճիտ, հնչուն ձայն ունեցող

Զնկզնկան – (զնգզնգան) 1. *Չնգզնգացող*: 2. *Բոժոժով կամ գանգուլակներով զարդարված* (որոնք շարժվելիս ձայն ու աղմուկ են հանել: Այստեղ՝ հերոսուհու անցնելիս, շարժվելիս, ֆայլելիս եկած ձայնը, ապա և փխբ. ներքին աշխույժը)

Էրգէնանգոն – երկարականջ (անգոն («ականջ»)) ձևը գործածական է եղել և՛ Հին, և՛ Նոր Ջուղայում. Քննութիւն Նոր Ջուղայի բարբառի, էջ 29)

Ըմէնն – ամենը, ամեն ինչը

Ըմէնու – ամենքի

Ընդոնց, Ընդունց – նրանց

Ընդուր – նրա

Ըռէխ (ինց) – (ռես) գյուղապետ(ենց), տանուտեր(ենց)

Ըռէշիդ – (ռաշիդ) կտրիճ, քաջ

Թամալ – (հուն.-թուրք. temel) հիմք, տան հիմք, արմատ (այստեղ՝ բնիկ, հիմնադիր մարդկանց խումբ)

Թոթոան – ժիր, զվարթ

Իսան – (արաբ.-թուրք. insan) մարդ, մարդ արարած

Լանգ (ոտնիցն) – կաղ (ոտքից)

Լոռակեր – ձրիակեր, պորտաբույծ

Լոռակիր, տե՛ս *Լոռակեր*

Խեա – անգամ

Խզար – երկու հոգով քաշելու մեծ սղոց՝ խոշոր ատամներով

Խոյ – հո

Խպար Էֆ – (խաբար) տեղյակ լինել, իմանալ

Խրկող (աղուլս) – վռնդող, քշող (ենթադրաբար այդ վայրերում աղվեսները մոտեցել են բնակավայրերին, վնասել ընտանի թռչունների, և հեղինակի հիշատակած այս հերոսը հայտնի է նրանով, որ աղվեսներին ֆշել, վռնդել է, որ վերջիններս վնաս չտան)

Կանջկանջ – ենթադրաբար *կանջկան* ձևն է, որ վկայված է Արմատական բառարանում: Հր. Ահաոյանը այն դնում է *Կանջ* հոդվածի ներքո՝ համարելով այդ արմատից առաջացած նոր բառ: Ըստ կազմության՝ ածական է և պետք է նշանակի *շատ աղաղակող, բարձրաձայն կանջող, գոշող, հրավիրող, խաղ կանջող-երգող* կլն. *Հայերէն արմատական բառարան*, հտ. 2, Երևան, ԵՊՀ հրատ., 1926, էջ 516-517

Կարկանչակեր – մի տեսակի ուտելի բանջար ուտող (Վանի բարբառից՝

կար-կանաչ, Հայոց լեզվի բարբառային բառարան, Հր. Անաոյանի անվ. լեզվի ինստիտուտ, հտ. 3, Երևան, ՀՀ ԳԱԱ, 2004, էջ 60)

Կարկանջակեր, տե՛ս Կարկանչակեր

Կարմունջ – կամուրջ (Նոր Ջուղայի բարբառին ևս բնորոշ է. *Քննութիւն նոր Ջուղայի բարբառի*, էջ 139)

Կլկան – խաղուն, ելևէջներով ձայն ունեցող (ձայնով երգող, որով ցույց է տալիս, որ եկեղեցական այս հերոսը եկեղեցական արարողություններին երգում է)

Կխտար (բռնող) – 1. եղնիկ, եղջերու: 2. փխբ. Մարալ, վայելչագեղ, գեղեցկուհի (որոնց այս բանաստեղծը երգեր, բանաստեղծություններ է ձոնել)

Հախվեմագ – վարձ, վարձատրություն, հատուցում չտվող, վարձուրաց (հավանաբար աշխատավորներին, ծառաներին աշխատանքի դիմաց վարձը չտվող հարուստ)

Հանգուցած (գետատար) – մահացած (գետի տարած, գետում խեղդված)

Հառամ – (Հարամ) 1. կրոն. նզոված, արգելված: 2. Անսուրբ, խարդախ ճանապարհով ձեռք բերված, պիղծ

Ճլղել – ճխլել, ճմլել, սեղմելով ճզմել: Որպես գոյական՝ արաբ. ճղլլ (բրբ. նաև՝ ճլղայ) – տաշեղ: Հետևաբար՝ ճլղել – տաշել (հմմտ. Հր. Անաոյան, *Հայերէն գաւառական բառարան*, Թիֆլիս, Լազարեան հեմարան արեւելան լեզուաց, 1913, էջ 722)

Մանդիլատ – գլխաշորավոր, ապարոշավոր

Մարդի մարդան – տղամարդկանց տղամարդ (կազմված՝ պարսկ. մարդ (mard – տղամարդ), նույն բառի (mardān) հոգնակի ձևից և կապակցող իզաֆեթային -ի ցուցիչից)

Ջնարեֆար – (ջնարակ + պարսկ. -ֆար – ավոր վերջածանցը): *Ջնարակի առևտրով զբաղվող, վաճառական: Տե՛ս ևս հմմտ. Չարէքդար – Չեռնարկության դրամագլխի եկամուտի մեկ քառորդի բաժնետեր, եկամուտի մեկ քառորդի բաժնետեր, իրավատեր*

Պիթուն – (բիթուն) բոլոր, ամբողջ

Պլական – ինքնահավան (հավանաբար բրբ. «պլը» արմատից առաջացած)

Պունաղ – աչքից հեռու տեղ, անկյուն

Ջանան – սիրելի

Ջումիաթ – (չամիաթ, արաբ.-թուրք. cemaat), ժողովուրդ, համայնք, նույն կրոնին (հավատին) կամ նույն ազգին, տոհմին պատկանող, մի տեղում հավաքված մարդկանց խումբ (այստեղ՝ «հավատացյալ մարդկանց խումբ», նաև էթնոսի իմաստով, որին դիմում է ծիսակատարը)

Ջուր լինել (ըլլալ, ջուր ամ) – լավ սովորել-իմանալ, սերտել

Սլալան – կասկածոտ, կասկածամիտ (հավանաբար բրբ. «սըլլ» արմատից առաջացած)

Վաչական (շատ) – թափառող, ման եկող (ենթադրաբար Վաչ արմատից առաջացած)

Վարան – (թուրք. varmak – ոտք կոխել (դնել), մտնել, հասնել, գնալ բայի դերբայն է), *Ըսպահանայ վարանամ* – (թուրք. ֆերականությունը. Ըսպահան-ա(յ) - տրական հոլով, այս բայի խնդրառությունն է), բառացի նշանակում է՝ *Սպահան գնացող եմ, Սպահան ոտք դրած եմ (Սպահանի [հողին] ոտք եմ դրել, Սպահանում եղել եմ, Սպահան եմ հասել, գնացել)*

Վար ու եօխ – (թուրք. var և yok), *եղած-չեղած, գոյություն ունեցող-չունեցող*, բառացի՝ *կա ու չկա*

Վերան (ամ) – (թուրք. vermek – տալ բայի դերբայն է), *տվող (եմ)*

Վովոան – 1. Սիրուն: 2. Կենսալից: 3. Բոցավառ (հմմտ. հեղինակի՝ մեկ այլ բնորոշման հետ՝ «Կարմրաթըղիկ»)

Ումու – (ումի) *միամիտ, անփորձ*

Ուր – *իր*

Ուրան – *իրեն*

Քունջ – *անկյուն, խորշ*

Քուրդվար (ջուր ամ) – 1. Քրդեվար, քրդերեն, քրդի լեզվով (բառացի՝ ֆրդերենը, այն է՝ իրանական ճյուղի այդ լեզուն լավ սովորած եմ, լավ գիտեմ, ֆանի որ դրան էլ նախորդում է «Ֆարսի զրբան ամ» – «պարսկալեզու, պարսկախոս եմ» արտահայտությունը, որին էլ լրացնում է այդ միտքը. այսինքն՝ «գիտեմ և՛ պարսկերեն, և՛ ֆրդերեն»)

Ֆարսի – *պարսկերեն*

ANI ARAKELYAN

COMEDIAN SULEIMAN DARASHABETS‘I AND
HIS NEWLY DISCOVERED POEMS

Keywords: Ms M3751, Isfahan, comedian, Shah Hoseyn, New Julfa (Nor Jugha), sanctification, *Announcement*, *Sermon*, performance, the Armenian society of Darashamb..

The satirical *Announcement* and *Sermon* by the verse-writer Suleiman Darashambets‘i are a unique description of the Armenians’ life in Darashamb in the 17th–18th centuries. The author differs from the Late Medieval Armenian satirists in his specific way of thinking and social consciousness. Comparing himself with the

Shah, he says: “In Isfahan, there’s the Shah, while here, there’s me,” which connects him to the philosophy of “social freedom.” The author not only satirized the reality but also performed his verses in public as a comedian. The core of his works is the free human being accustomed to the freedom of nature, then the collective human who is a part of the Armenian ethnicity. These two poems, closely related to the church and collective rituals and sanctifications, are structurally derived from them but also based on the inner impulse to transform and improve the reality. However, at times they became a satirical description of that society.

АНИ АРАКЕЛЯН

САТИРИК-КОМИК СУЛЕЙМАН ДАРАШАМБСКИЙ И
ЕГО НЕИЗВЕСТНЫЕ СТИХОТВОРЕНИЯ

Ключевые слова: Рук. М 3751, Исфахан, сатирик-комик, шах Хусейн, Новая Джульфа (Нор Джуга), освящение, “*Оповещение*”, “*Проповедь*”, спектакль, армянское общество Дарашамба.

Сатирические “*Оповещение*” и “*Проповедь*” стихотворца Сулеймана Дарашамбского по особому характеризуют жизнь армян Дарашамба 17-18-го веков. Автор отличается от позднесредневековых армянских сатириков своеобразным самоосмыслением и социальным сознанием. Сравнивая себя с шахом, он говорит: “в Исфахане – шах, а здесь – вот он я”. Это и связывает его с философией “социальной свободы”. Автор не только высмеивал реальность, но и обыгрывал свои стихи на публике как комедиант. В центре его работ – свободный человек, привыкший к естественной свободе, а затем уже коллективный человек, являющийся частью армянской этничности. Эти два стихотворения, тесно связанные с церковными и коллективными ритуалами и освящениями, по структуре исходят из них и основаны на внутреннем побуждении изменить, исправить действительность, однако местами становятся сатирической характеристикой этого общества.

ՀՈՎՀԱՆՆԵՍ ԲՐԳՈՒԹԵՆՅԻ ԳԱՆՁԵՐՆ ՈՒ ՏԱՂԵՐԸ

Բանալի բառեր՝ Հովհաննես Բրգուլթենց, Ոստան քաղաք, գանձ, տաղ, ձեռագիր, Աղթամար կղզի, Մուրբ խաչ եկեղեցի, Թովմաս առաքյալ:

Հովհաննես վարդապետ Բրգուլթենց Ոստանցու գրական ժառանգության մեջ առանձնակի տեղ ունեն Աղթամարի Ս. Խաչին և Ս. Թովմաս առաքյալին ձոնված գանձերն ու տաղերը: Հովհաննես Բրգուլթենցի մասին հիմնական աղբյուրը նրա աշակերտի թողած չափածո հիշատակարանն է՝ 1424 թ. Հովհաննես գրչի ընդօրինակած ձեռագրում (Գրիգոր Տաթևացի, Քարոզգիրք, ՄՄ 2077), որը հետագայում՝ 1582 թ., պատկանել է Հովհաննես Բրգուլթենցին¹: Համաձայն Ներսես վարդապետ Ակինյանի՝ չափածո հիշատակարանի հեղինակը Հովհաննես Բրգուլթենցի աշակերտ Ներսես աբեղա Բաղիշեցին է²: Ն. Ակինյանը, հիմնվելով այդ և այլ սկզբնաղբյուրների վրա, շարադրել է Հովհաննես վարդապետ Բրգուլթենցի կյանքը և գիտամանկավարժական գործունեությունը³:

Հովհաննես Բրգուլթենցը ծնվել է Ոստան քաղաքի մոտ գտնվող Վառնիշառ գյուղում: Նրա ծնողներն էին Դուլիջանը և Նուբարը, եղբայրներից հայտնի են երկուսի անունները՝ Մուրատ և Ոսկեան, նաև նրանցից մեկի զավակի անունը՝

* Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարան, պ.գ.թ., tumanyan.lusi@gmail.com, հոդվածը ներկայացնելու օրը՝ հոկտեմբերի 18, 2022, գրախոսելու օրը՝ նոյեմբերի 29, 2022:

1 «Թէ որ գալակ Սիոն ունի, / Արփայութիւն բաժին լինի, / Որ եւ յետց այնմ բանի / Փիլիսոփայն ֆաշ եւ արի, / Զոր Գրիգորի նման լինի, / Նարեկա վանից վանականի, / Հայոց յագգէ ծնեալ լինի, / Ի յՈստանա մեծ գաւառի, / Որ մականունն Բրգուլթ ասի, / Եւ Յովհաննէս նա յորչորջի, / Ի բնէ նա աշակերտի, / Ներսէս ֆաշ վարժապետի, / Որով բանի հմուտ լինի, / ԶՆարեկացին յորդ մեզ պատմի, / Եւ Հին ու Նոր Կտակարանի / Ի վեր է ֆան զիմաստ բանի: / Ստացաւ զգիրս ֆարոգի / Յիշատակ անջնջլի, / Ի յամերամ ժամանակի, / Եւ ծնաւդացն իւրոյն բարի՝ / Դուլիջանի եւ Նուբարի, / Եւ եղբարցն հարագատի՝ / Ոսկեանի եւ Մուրատի, / Եւ եղբար որոյն Բահլոյի, / Անփորձ պահէ Տէր ի յերկրի: / Է նա բնական Վառնիշառցի, / Ի Պատրկայ մենաստանի, / Որ է հանդէպ Ոստան ֆաղփի, / Մարըն լուտյ Ստոռածածնի, / Եւ Գեորգեա Զօրավարի, / Եղիշէի դանբարանի, / Երախտաւոր հայոց ազգի...» ՄՄ 2077, 313աբ: Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի, հ. 9, ձեռ. 2077-ի նկարագրող՝ Յ. Քէօսէեան, խմբ.՝ Գ. Տէր-Վարդանեան, Երևան, 2012, էջ 1366-1367:

2 Հ. Ներսէս վ. Ակինեան, «Յովհաննէս վ. Բրգուլթենց Ոստանցի գանձասաց», ՀԱ, 1937, թիւ 1-5 (այսուհետև՝ Յովհ. Բրգուլթենց), էջ 210:

3 Հ. Ներսէս վ. Ակինեան, Բաղէշի դպրոցը (1500-1704), Վիեննա, 1952 (այսուհետև՝ Բաղէշի դպրոցը), էջ 56-66, «Յովհ. Բրգուլթենց», էջ 210-215:

Բահլուլ: Հովհաննես Բրգուլթենցը եղել է Պատրկի վանքի միաբան, ապա Բաղեշում աշակերտել է ներսես վարդապետ Ամկեցուն: Ն. Ակինյանը ենթադրում է, որ Հովհաննես Բրգուլթենցը վարդապետական գավազան է ստացել մոտավորապես 1570 թ., իսկ 1575 թ. Բաղեշում Հովհաննես գրչի ընդօրինակած Ավետարանի ստացող Բրգուլթենցն արդեն հիշվում է որպես վարդապետ⁴:

Հովհաննես վարդապետի և նրա ծնողների անունները գրված են նաև իրեն պատկանող այլ ձեռագրերի հիշատակարաններում: Երբ Հովհաննես Բրգուլթենցը Պատրկի վանքի միաբան էր, նրա պատվերով ընդօրինակվում է Գրիգոր Տաթևացու «Գիրք Հարցմանց»-ը (ՄՄ 852), ուր նա խնդրում է հիշել իրեն, իր ծնողներին, եղբայրներին, եղբորորդուն. «Ես՝ Յովաննէս վարդապետ զՈստանայ, որ սուրբ տառս ըստացայ յիշատակ ինձ եւ իմ ծնողացն՝ Ղուլիջանին եւ Նուբարին, եւ եղբարցն՝ Մուրադին, Ոսկէվանին, եւ եղբորորդոյն՝ Բահլուլին, եւ ամենայն արեան մերձաւորացն՝ կենդանեաց եւ ննջեցելոց, եւ Աստուած ողորմի ասացէք նոցա. Ամէն: Գիրքս Յովաննէս վարդապետին է յՈստանայ, ի սուրբ ուխտէն Պատրկայ, որ հանդէպ քաղաքին Ոստանայ»⁵:

Հովհաննես վարդապետը ծավալել է մանկավարժական գործունեություն և ուսուցանել բազմաթիվ աշակերտների, որոնցից են եղել Սիմեոն Ապարանցին և Բարսեղ Գավառացին⁶: Վերջիններս իրենց բազմիմաց ուսուցչի մասին թողել են հիշատակություններ: Բարսեղ վարդապետը, որը նաև հմուտ և վայելչագիր գրիչ էր, իր ընդօրինակած մատյաններում ակնածանքով է տալիս ուսուցչի անունը: Այսպես, 1598 թ. Բաղեշի Ամրդուլ վանքում ընդօրինակած «Մեկնութիւն Գործոց առաքելոց» ձեռագրում (ՄՄ 2605) Բարսեղ վարդապետը գրում է. «Այլեւ ուսուցչին իմոյ՝ քաջ հոռետորին Յովաննէս րաբունապետին, որ մականունն Բրկութենց ասի, եղիցի յիշատակ մատեանս այս...»⁷, իսկ 1604 թ. գրած «Մեկնութիւն Ավետարանին Մատթէի» մատյանի (ՄՄ 1282) հիշատակարանում նշում է. «նաեւ զուսուցանող վարժապետն իմ զՅովաննէս րաբունապետն, որ մականունն Բրգուլթենց կոչի»⁸:

Հովհաննես Բրգուլթենցի մյուս աշակերտը՝ Սիմեոն Ապարանցին, իր Վիպասանություն մեջ ևս անդրադարձել է ուսուցչին՝ ձոնելով նրան գեղեցիկ տողեր:

⁴ Բաղեշի դպրոցը, էջ 57, «Յովն. Բրգուլթենց», էջ 210: Ն. Ակինյանը նշել է Հովհաննես գրչի ձեռագրի թվահամարը Երևանի պետական թանգարանում՝ 138, որն այժմ ՄՄ 7548 ձեռագիրն է, տե՛ս Յուզյակ ձեռագրաց Մաշտոցի անվան Մատենադարանի, հ. Բ, ցանկները և հավեմատական տախտակները՝ Օ. Եգանյանի, Երևան, 1970, էջ 1525:

⁵ ՄՄ 852, 1ա, 65բ, 263բ, 271ա: Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի, հ. Գ, կազմ.՝ Օ. Եգանեան, Երևան, 2007, էջ 993-994:

⁶ Բաղեշի դպրոցը, էջ 59, «Յովն. Բրգուլթենց», էջ 212:

⁷ ՄՄ 2605, 211ա: Բաղեշի դպրոցը, էջ 60, «Յովն. Բրգուլթենց», էջ 212:

⁸ ՄՄ 1282, 261բ: Բաղեշի դպրոցը, էջ 60, «Յովն. Բրգուլթենց», էջ 212:

Միմեոն վարդապետը Բրգուլթենցին համեմատել է հրեշտակների և պայծառ արևի հետ. «Զի հրեշտակացն էր նա սարաս, / Անհամեմատ յերկրաւորացս, / Սըրբազանիցըն գերադաս, / Տէր Յովհաննէս Հոգւովն օծեալս... / Արևն ի մայրն վերադարձած, / Արուեսկին պայծառացած...»: Նշում է նաև Հովհաննէս վարդապետի՝ գանձեր և մեղեդիներ հեղինակելու հանգամանքը. «Իմաստութիւնն արձանացած, / Գանձ, մեղեդի, երգ սըրբասաց, / Ըզհոգևորն պըտուղ շըրթանց, / Գըրով թողեալ աշակերտաց...»⁹: Այս օրինակները վկայում են հայ միջնադարում տիրող ուսուցիչ-աշակերտ ակնածալից հարաբերությունների մասին ընդհանրապես:

Մեծանուն այս վարդապետին անդրադարձել է նաև պատմագիր Առաքել Դավրիժեցին՝ որպես նրա ուսուցիչ նշելով Ներսես վրդ. Ամկեցուն, իսկ որպես աշակերտ՝ Բարսեղ վրդ. Գավառեցուն. «Այլեւ էր ինքն Բարսեղ վարդապետն ի գաւազանէն՝ որ ի Տաթևացոյն յառաջ եկեալ եւ սերեալ, այսպիսի կարգաւ: Նախ՝ Գրիգոր Տաթևացին, նորին աշակերտ Դանիէլ. նորին՝ Յովհաննէս Համշէնցին. նորին՝ Չորթան Գրիգոր Արճիշեցին. նորին՝ Ներսէս, որ Մատաղ ասի. նորին՝ Ներսէս Բաղիշեցին. նորին՝ Ներսէս Ամկեցին. նորին՝ Բրգուլթ Յովհաննէս Ուստանցին. նորին՝ Բարսեղ Գաւառցին, որ է այս Բարսեղս, որոյ վասն բանս է: Սորին աշակերտ Մոկացի Ներսէս ի գեղջէն Ասկնջաւայ, զորոյ մականունն Բեղլու ասեն, զի մեծ էր բեղն: Սորին աշակերտ Մելքիսէթ Երեւանցի, ի գեղջէն՝ որում անունն էր Վժան»¹⁰:

Մինչև այժմ Հովհաննէս վրդ. Բրգուլթենցից հայտնի էին հետևյալ ստեղծագործությունների բնագրերը, որոնց անդրադարձել է Ներսես Ակինյանը¹¹.

1. «Գանձ Գետարգել Սուրբ Նշանին». Ն. Ակինյանը որպես աղբյուր նշել է այն ժամանակ էջմիածնի Մատենադարանին պատկանող, իսկ այժմ՝ ՄՄ 2672 ձեռագիրը (404բ-6ա),

2. «Տաղ Գետարգել Սուրբ Նշանին» (ՄՄ 2672, 406բ),

3. «Պատմութիւն ամենագոր սուրբ Խաչին, որ պարգեւեցաւ ի թագաւորացն Յունաց Վասլի եւ Կոստանդեայ, եւ բերեալ եղաւ ի սահմանս Մոկաց». Ն. Ակինյանը որպես աղբյուր նշել է ՆՊՄ. 1428 և Նիկոսիայի հմբ. 1 ձեռագրերը: Սույն գործը, սակայն, առկա է նաև ՄՄ 5128 ձեռագրում (235ա-239ա)¹²:

Անդրադառնանք մեզ հետաքրքրող գանձերին ու տաղերին: Խաչիկ Լևոնյա-

⁹ Սիմեոն վ. Ապարանցի, Վիպասանութիւն սակա Պահլաւունեանցն զարմի եւ Մամիկոնեանցն սեռի, Վաղարշապատ, 1870, էջ 131-132: Բաղէշի դպրոցը, էջ 60-61, «Յովհ. Բրգուլթենց», էջ 212-213:

¹⁰ Առաքել Դավրիժեցի, Գիրք պատմութեանց, աշխ. Լ. Ա. Խանյարեանի, Երևան, 1990, էջ 311:

¹¹ Բաղէշի դպրոցը, էջ 65-66:

¹² Հովհաննէս վրդ. Բրգուլթենցի նշյալ երեք ստեղծագործությունների բնագրերը պատրաստում ենք հրատարակության:

նր Նարեկավանքին նվիրված իր հոդվածում գրում է, որ Աղթամարի հաշատուր Բ Շիրոյան կաթողիկոսը Նարեկավանքից ձեռագրեր և թանկարժեք սպասք է փոխադրել Աղթամար՝ այնտեղ թողնելով միայն քայքայվածները: Այդ ձեռագրերից մեկը՝ Գանձարան, բովանդակում է Հովհաննես Բրգուլթենցի՝ Աղթամարի Ս. հաչին և Թովմաս Առաքյալին նվիրված ներբողները. «... Աղթամարայ յատկացուց, հոն տանելով նաև նոյն Վանուց եկեղեցւոյն կարեւոր սպասներն և գրչագիրները, հոն թողլով միայն քայքայուածներն ու անպէտները, որոնց մէջ աչքի կ'զարնէ մասնաւորապէս գանձ գիրք մը, հեղինակուած Բրգուլթենց մականուանեալ Ոստանցի Յովհաննէս վարդ.էն...: Այդ գանձերը կ'վերաբերին Աղթամարայ Ս. հաչին և Թովմաս առաքելոյն իբրև ներբողականներ, որոնք ձայնաքաղ են և բաւական կանոնաւոր ոճ մ'ունին»¹³:

Հետևելով Խ. Լևոնյանին՝ այս նույն տվյալը հաղորդել է նաև Ն. Ակինյանը: Վերջինս գրում է նաև, որ Ղևոնդ վրդ. Փիրղալեմյանը Աղթամարում տեսել է 1602 թ. գրված մի Գանձարան, որում կա Հովհաննես Բրգուլթենցի՝ 1588 թ. Աղթամարին ձեռնված գանձը¹⁴: Թեև ներսես Ակինյանը նախորդներից տեղյակ էր Հովհաննես վարդապետի՝ Աղթամարի Ս. հաչին և Թովմաս առաքյալին նվիրված գանձերի ու տաղերի մասին, սակայն նրան հասու չեն եղել դրանց բնագրերը: Փորձել ենք գտնել նշյալ երկու ձեռագրերը և սույն հոդվածում վերհանել բնագրերը:

Մեծ եղեռնի ժամանակ Աղթամարից փրկված ձեռագրերի մեջ կա մի Գանձարան՝ գրված 1440 թ. Ոստանում կարապետ գրչի ձեռքով, իսկ պատվիրատուն եղել է Նարեկ գյուղից Պետրոս անունով մի հյուան, որը բաղձալի ձեռագիրը նախատեսել էր Ս. Թովմաս առաքյալի վանքի համար: 1866 թ. նոյեմբերի 16-ին այս մատյանը Նարեկավանքում տեսել և հիշատակարանն արտագրել է Ղևոնդ վրդ. Փիրղալեմյանը¹⁵: Տարիներ անց մատյանը հայտնվել է Աղթամարի վանքում, ինչի մասին հուշում է ձեռագրի էջերից մեկում հետագայում անվարժ ձեռքով գրված փոքրիկ գրովթյունը (210բ): 1915-1916 թթ. այն, ի շարս Վանա լճի կղզիներում պահվող շատ այլ ձեռագրերի, տեղափոխվել է Ս. էջմիածին¹⁶, իսկ այժմ դա ՄՄ 5404 ձեռագիրն է: Ժե դարում ընդօրինակված այս ձեռագրի վերջում կան կցված թերթեր (211ա-213բ), որոնց վրա ժե դարի գրովթյամբ ընդօրինակված են Հովհաննես Բրգուլթենցի՝ Թովմաս առաքյալին ձեռնված գանձը

¹³ Խ. Լևոնեան, «Նարեկայ վանքն եւ Նարեկացին», Բիւզանդիոն հայաթերթ ամենօրեայ, Կ.Պոլիս, 1903, թիւ 2031:

¹⁴ Բաղէշի դպրոցը, էջ 63-64:

¹⁵ Ղ. վ. Փիրղալեմեան, Նշխարք պատմութեան հայոց, ՄՄ 6332, էջ 131-132:

¹⁶ Յուցակ ձեռագրաց Մաշտոցի անվան Մատենադարանի, Կ. Ա., կազմ.՝ Օ. Եգանյան, Ա. Զեյթունյան, Փ. Անթաբյան, Երևան, 1965, էջ 102:

և տաղը: Քանի որ այս մատյանը պահվել է Նարեկավանքում, ինչպես արդեն վերը տեսանք, ապա ենթադրում ենք, որ հենց սա է նկատի ունեցել Խաչիկ Լևոնյանը: Յավոք, կան թափված էջեր. բացակայում է գանձի սկզբի հատվածը՝ առաջին և երկրորդ տները և երրորդ տան սկիզբը (գանձն ունի ծայրակապ, այսինքն տների առաջին տառերով կազմվում է հեղինակի անունը՝ ՅՈՎԱՆՆԵՍ, ինչից էլ կոահել ենք պակաս տների քանակը)¹⁷, իսկ տաղից միայն առաջին մի քանի տողն է պահպանվել: Պահպանված թերթերը բավականին քայքայված են, շատ հատվածներում թանաքը ջնջված է, և գիրը դժվարընթեռնելի է, սակայն կարողացանք բնագիրն ամբողջությամբ ընթերցել: Գանձի վերջին տողերում հեղինակը նշել է իր անունը. «Գըթայ երգող գանձիս Թումային ի Յովաննէս յիմար եւ անարին, Որ մականունն Բըրգութ ձայնէին» (213բ):

Ինչ վերաբերում է Ղևոնդ վրդ. Փիրղալեմյանի՝ Աղթամարում տեսած 1602 թ. ձեռագրին, ապա կարծում ենք, որ այն Թումա Մինասենցի 1445 թ. ընդօրինակած հայտնի Գանձարանն է (ՄՄ 5521), որի վերջին էջերին 1602 թ. Ներսես անվամբ գրիչը հավելել է Հովհաննես վրդ. Քերովբենցի հեղինակած գանձն ու տաղը՝ նվիրված Ապարանից Ս. Նշանին, և Հովհաննես վրդ. Բրգութենցի հեղինակած գանձն ու տաղը՝ նվիրված Աղթամարի Ս. Խաչին¹⁸: Գանձը վերնագրված է «Գանձ Աղթամարայ Սուրբ Խաչին ի Բրգութենց Յովաննէս վարդապետէ Ոստանցոյէ», ունի ծայրակապ՝ «ԲՐԳՈՒԹԷ»: Տաղը վերնագրված է «Տաղ անոյշ ի Բրգութենց Յովաննէս վարդապետէ Ոստանցո», ունի ծայրակապ՝ «ՅՈՎԱՆՆԵՍ»: Այս խորագրերը և ծայրակապերը ևս փաստում են դրանց հեղինակային պատկանելությունը: Ս. Խաչին և Թովմաս առաքյալին ձոնված գանձերում Հովհաննես Բրգութենցը նշել է նաև դրանց թվականները՝ Ս. Թովմասին նվիրված գանձը հեղինակել է 1579 թ., իսկ Աղթամարին նվիրված գանձը՝ 1586 թ. (տե՛ս ստորև գանձերի բնագրերը):

Անդրադառնալով Հովհաննես վրդ. Բրգութենցի՝ Ս. Խաչին նվիրված գանձին, նշենք, որ այն բովանդակում է արժեքավոր պատմական, արվեստաբանական և աստվածաբանական վկայություններ. դրանց մի մասը քաղել է Արծրունյաց Անանուն պատմիչի երկից, մի մասն էլ նկարագրել է որպես ականատես և հայտնել իբրև ժամանակակից:

1. Գանձում ականարկված է Աղթամարի եկեղեցու կառուցումը Գագիկ Արծ-

¹⁷ Քանի որ Աղթամարի Ս. Խաչին նվիրված տաղի ծայրակապը «ՅՈՎԱՆՆԵՍ» է, ոչ թե «ՅՈՎ-ՀԱՆՆԵՍ», ուստի ենթադրելի է, որ սույն գանձի ծայրակապը ևս «ՅՈՎԱՆՆԵՍ» է, և պակասում է երեք տուն:

¹⁸ ՄՄ 5521, 423ա-431ա: Օգտվել ենք սույն ձեռագրի (ՄՄ 5521) դեռևս անտիպ նկարագրությունից՝ նախատեսված Մաշտոցի անվան Մատենադարանի «Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց»-ի համար, նկարագրող՝ Նաիրա Թումանյան:

րունի արքայի կողմից. «Րախարար սիրով բաղձալի, / Աստուածապսակ Գագիկ արքայի, / Ընտրեալ գոլով յազգէն Արծրունի...» (429բ): Ինչպես հայտնի է, Գագիկ Արծրունի թագավորը Աղթամար կղզում կատարել է ծավալուն շինարարական աշխատանքներ: Նրա նախաձեռնութեամբ կղզին պարսպապատվել է խոցելի տեղերից, ունեցել ամուր հիմքերով նավահանգիստ: Թագավորի հրամանով ճարտարապետ Մանուելը կառուցել է արքայական պալատը, իսկ 912-921 թթ. ընթացքում՝ Սուրբ Խաչ եկեղեցին, որը հայ ճարտարապետական մտքի, մշակութաստեղծ ոգու հիասքանչ արգասիքներից է:

2. Նկարագրված է եկեղեցու կառուցման տեղը, անունը՝ Ս. Խաչ, մեծամեծ, սրբատաշ քարերով կառուցված լինելը. «Հիմունս արկեալ յԱղթամար կղզի, / Շինեաց զտաճարն, որ Սուրբ Խաչ կոչի, / Բարձրաւանդակ ի պատշաճ տեղի, / Մէջ կապուտակ ծովուն որակի: / Տարփատենչ, բարի ամենայն ազգի, / Վիմաւք փակեալ եւ անշարժելի, / Մեծատաշ, դերբկի¹⁹ կոփւածով քարի, / Երկաթագամ եւ անխախտելի» (429բ):

Ինչպես գրում է Արծրունյաց Անանուն պատմիչը, Գագիկ արքան ամրապնդում է իր երկրի սահմանները՝ ճնշելով թշնամիներին: Երբ իր զորքով արշավում է դեպի Ասորեստանի սահմանը, Կոտոմ բնակավայրում տեսնում է Աղձնյաց հայ իշխաններին պատկանող հին հեթանոսական ամրոցը, որը նվաճել էր արաբական զուրարիկ ցեղը: Գրավելով տարածքը, արքան քանդում է Կոտոմի ամրոցը և քարերը բերելով կառուցում Ս. Խաչ եկեղեցին. «ամրոց մի յիշխանատանն Աղձնեաց, ի գեաւղն Կոտոմ... եւ զշինուածս ամրոցին ի հիմանց տապալեալ՝ զքարինս նորա բարձեալ բերէ ի վերայ մկանաց ծովուն, ընծայելով ի նիւթ շինութեան սրբոյ եկեղեցւոյն, կանգնելով փոխանակ բագնաձեւ պղծալից յարկացն զտաճար փառաց»²⁰:

«Վիմաւք փակեալ եւ անշարժելի, / Մեծատաշ, դերբկի կոփւածով քարի, / Երկաթագամ եւ անխախտելի» բառերով հեղինակը հավանաբար ակնարկում է եկեղեցու՝ ամուր և անխախտելի հիմք ունենալը, շինարարութեան մեջ մեծամեծ քարերի գործածութիւնը և պատերի՝ սրբատաշ քարերով երեսպատված լինելը:

Եկեղեցու ճարտարապետութիւնը նկարագրելիս Արծրունյաց պատմիչը չի մանրամասնում շինարարական առանձնահատկութիւնները, սակայն արքու-

¹⁹ Մնթ. 57:

²⁰ **Թովմա Արծրունի և Անանուն**, Պատմութիւն տանն Արծրունեաց, աշխ. Գ. Տէր-Վարդանեանի, Մատենագիրք Հայոց, ԺԱ. հատոր, Ժ. դար, Անթիլիաս-Լիբանան, 2010, էջ 290: Աշխարհաբար՝ «Աղձնիքի իշխանական տան մի ամրոց՝ Կոտոմ անունով գյուղում... հիմքից տապալեց ամրոցի շինությունը, նրա քարերը, բարձեց [նավերը] և բերեց ծովի վրայով, ավելց սուրբ եկեղեցու շինության համար: Եվ կոտոմն ձև ունեցող պղծալից շենքի փոխարեն կանգնեցրեց փառաց տաճարը»: **Թովմա Արծրունի և Անանուն**, Պատմութիւն Արծրունյաց տան, ներած., քարգ., ծանոթ.՝ Վ. Վարդանյանի, Երևան, 1978, էջ 300:

նական պալատի և նավահանգստի պարագայում, որոնք ևս կառուցել էր Քազիկ արքան, այդ մանրամասները նշված են: Պալատի համար պատմագիրը գրում է. «...որոշ որմոյն լայնութիւնն երկւք մեծաքայլութեամբ շափով ունի զպարզուածան, գունդ անապակ կրոց եւ քարի, իբրեւ զհալուածս կապարի եւ պղնձոյ ընդ միմեանս խառնեալ», անգամ նշում է կիրառված շինանյութերի քանակը. «Պատմեաց մեզ եւ հաւատարիմ ոստիկան մի ի գործավարաց քաղաքին, եթէ եմուտ ի շինուած տաճարին երկաթ լտերս իբրեւ երկերիւր հազար...»²¹: Նավահանգստի համար պատմագիրը ևս մանրամասնում է. «Ի շրթունս խորայատակ հիմանց ծովուն դնէ դրունս ահաւորատեսս, հաստահեղոյսս, բեւեռապինդս»²²: «Երկաթագամ» նշանակում է երկաթով գամված, ամրացված, նույն բեւեռապինդ հիմաստն ունի²³, սակայն, մենք որևէ հիմք չունենք պնդելու, որ եկեղեցին կառուցելիս օգտագործվել է երկաթ (թեև պալատի դեպքում, ինչպես տեսանք, գործածվել է), ուստի կարծում ենք, որ գանձում հեղինակն այս բառով ակնարկում է եկեղեցու՝ ամուր հիմքը:

3. Գանձում տրված է եկեղեցու ճարտարապետական տիպը. «Քրմբեթաւոր տաճար սքանչելի, / Աղթամարայ Սուրբ Խաչ գովելի... / Իւլթեղ, չքնաղ յարկ չնաշխարհի, / Զորեքանկեան եւ քառակուսի» (429բ, 430բ): Ս. Խաչ եկեղեցին քառախորան, խորանամերձ անկյուններում երեք քառորդ խորշերով, խաչաձև գմբեթավոր հորինվածքով կառույց է, ճարտարապետական առումով նման Արծրունիների հնագույն սրբավայրերից Զորագիրի Սուրբ Խաչին²⁴: Հ. Օրբելին նշում է, որ ճարտարապետական այն հորինվածքը, որն ունի Ս. Խաչը, արդեն իսկ տարածված էր Հայաստանում. «По плану он представляет один из вариантов распространённого типа армянских церквей: крест, обра- зованный четырьмя апсидами-экседрами, которые в восточном и за-

²¹ Թովմա Արծրունի և Անանուն, 2010, էջ 289: Աշխարհաբարը՝ «Մեա որմերի լայնությունն ունեւ 3 մեծաբայլ շափ տարածություն: Որմերը անապակ կրի ու քարի զանգվածներ էին, որ իրար էին խառնված, ինչպես կապարի ու պղնձի համաձուլվածքը», «Քաղաքում աշխատող գործավորներից վստահելի մի վերակացու մեզ պատմեց, որ պալատի շինության վրա բանեցվել է 200 հազար լիւր երկաթ...»: Թովմա Արծրունի և Անանուն, 1978, էջ 298-299 (երկաթի քանակը հաշված է լիւրով. մեկ լիւրը հավասար է 326 գրամի): Աղթամարի պալատի ճարտարապետական նկարագրի մասին տե՛ս **II. Օրբելի, *Избранные труды*, М., 1968, т. 1, с. 34-68. Տ. Գրիգորյան, «Աղթամարի Արծրունյաց պալատը և հայ-բյուզանդական գեղարվեստական փոխառնչությունները զարգացած միջնադարում (IX-X դդ.)», *ՔՄ*, 29, 2020, էջ 401-420:**

²² Թովմա Արծրունի և Անանուն, 2010, էջ 288: Աշխարհաբարը՝ «Ծովի խորահատակ հիմքերի բերանին նա դրեց ահավորատես, հաստահեղոյսս, բեւեռապինդ դունեւ»: Թովմա Արծրունի և Անանուն, 1978, էջ 297:

²³ Նոր բառգիրք Հայկազեան լեզուի (ՆՀԲ), հ. Ա, կազմ.՝ Հ. Գ. Աւետիքեան, Հ. Խ. Սիւրմէլեան, Հ. Մ. Ազեքեան, Վենետիկ-Ս. Ղազար, 1836, էջ 686:

²⁴ Ս. Մնացականյան, Վարպետաց վարպետներ, Երևան, 1982, էջ 36-38:

надном крыле несколько отдалены от центрального подкупольного квадрата; в углах креста, между экседрами, находятся глубокие, примерно в три четверти круга, ниши... Этот вариант плана, повторяю, очень распространенного и в Армении и в Грузии, притом в обеих этих странах особенно излюбленного в местах пребывания епископских или патриарших кафедр»²⁵:

4. Նշված է ճարտարապետի անունը՝ Մանուել. «Վիմաք մածեալ անդրդրդելի, / Մանուէլ կառոյց ձեռամբքն իւրովի» (430ա): Արծրունյաց պատմագիրը մեզ հստակ փոխանցել է ճարտարապետի անունը՝ Մանուել, իսկ պատկերաքանդակների թեմաների հարցում նրա խորհրդականը եղել է մի կրոնավոր, որի անունը մեզ հայտնի չէ. «Եւ քանզի ճարտարապետ արուեստին էր Մանուէլն, զոր ի վեր անդր ցուցաք, այր լի իմաստութեամբ եւ զաւրաւոր ի գործս իւր, հրաշակերտէ զեկեղեցին զարմանագործ արուեստիւ. եւ զոր վերագոյնն ցուցաք՝ կրանաւորն ձեռն տայ նկարագրել զքարինսն...»²⁶:

5. Թվարկված են պատերի պատկերաքանդակները՝ որթագալարները, բազմատեսակ թռչուններն ու կենդանիները, հինկտակարանյան մարգարեներն ու նորկտակարանյան առաքյալները, իսկ «Հոր անդրանիկ» ասելով նկատի ունի Քրիստոսին. «Որթըն սորեկ, ազնիւ, պիտանի / Քո սուրբ գաւիթս տնկեալ բուսանի, / Ժողով գնդի սուրբ մարգարէի, / Սուրբ առաքեալքն ի քեզ նըկարի: / Աւետարանիչք Նորոյս Կտակի / Կենդանագրեալ ի չորից կողմի, / Ազգի ազգի թռչունք թեալի / Են նկարեալ յորմն տաճարի, / Այլեւ յովով կենդանիք յայտնի / Սարսափելի մարդկան երեւի, / Հաւր անդրանիկն ի քեզ իջանի, / Իբր տաճարն Սողովմոնի» (430բ):

Աղթամարի Ս. Խաչ եկեղեցին արտաքուստ ամբողջովյալմբ հարդարված է պատկերաքանդակներով, և գլխավորապես դրանց շնորհիվ դարձել է ոչ միայն հայկական, այլև համաշխարհային մշակույթի անկրկնելի կոթողներից մեկը: Պատկերաքանդակների գոտիներն են՝ Տերևների չընդհատվող գոտի, Թեմատիկ հարթաքանդակների գոտի (Գլխավոր գոտի), Կենդանագլուխների (Պահպանիչ խորհրդանշանների) գոտի, Որթագալարի (Որթատունկի) գոտի, Գիմաքանդակների և զինանշանների (Իշխանների) գոտի, Կենդանավազքի գոտի և չորս ավետարանիչների պատկերները²⁷:

«Որթըն սորեկ, ազնիւ, պիտանի / Քո սուրբ գաւիթս տնկեալ բուսանի»: Եկեղեցին բոլորող գոտիներից մեկը որթագալարի գոտին է, որը գրեթե չունի ընդհատումներ: Որթագալարի մեջ ներկայացված են առանձին-առանձին տեսա-

²⁵ И. Орбели, *նշվ. աշխ.*, էջ 70-71.

²⁶ Թովմա Արծրունի եւ Անանուն, 2010, էջ 291:

²⁷ И. Орбели, *նշվ. աշխ.*, էջ 77-78: Ս. Մնացականյան, *Աղթամար*, Երևան, 1983, էջ 43:

րաններ, սակայն հորինվածքային առումով որթագալարները շարունակական շղթա են կազմում: Այս գոտում պատկերված են այգու հովանավորները, այգու մշակման և պահպանության (մենամարտ կենդանիների արջերի, առյուծների հետ), բերքահավաքի, գինու պատրաստման և բերքի վայելման տեսարաններ²⁸:

«Փողով գնդի սուրբ մարգարէի, / Սուրբ առաքեալքն ի քեզ նըկարի»: Եկեղեցու բարձրաքանդակներում տեղ են գտել հինկտակարանյան մի շարք տեսարաններ և մարգարեների պատկերներ: Պատկերված են՝ հարավային ճակատին Իսահակի գոհաբերությունը, Հովնան մարգարեն, Դավիթ թագավորը և Գողիաթը, մեդալիոնների մեջ Հովել և Նավում մարգարեները, Սամուել մարգարեն, արևելյան ճակատի մի ծայրում՝ Եղիա մարգարեն ամբողջ հասակով, մյուս ծայրում՝ Հովհաննես Մկրտիչը, հյուսիսային ճակատին՝ Ադամը և Եվան, Սամիսոնը, Դանիել մարգարեն առյուծների գբում, Եսայի մարգարեն, Եզեկիել մարգարեն և այլն: Առաքյալներից պատկերված են Հայոց լուսավորիչներ Թադեոսը և Բարդուղիմեոսը՝ արևելյան ճակատին, կենտրոնական լուսամուտի կողքերին:

«Աւետարանիք Նորոյս Կտակի / Կենդանագրեալ ի չորից կողմի»: Եկեղեցու ճակատներին չորս ավետարանիչների ամբողջ հասակով բարձրաքանդակներն են՝ Մատթեոս (արևմտյան ճակատ), Մարկոս (հյուսիսային ճակատ), Լուկաս (հարավային ճակատ), Հովհաննես (արևելյան ճակատ)²⁹:

«Ազգի ազգի թռչունք թեալի / Են նկարեալ յորմն տաճարի»: Բարձրաքանդակներում ներառված են նաև զանազան թռչունների, կենդանիների, առասպելական կենդանիների, հուշկապարիկների պատկերներ: Թռչունների պատկերները շատ են հատկապես «Կենդանավազքի» գոտում. պատկերված են կտուցներում օդակ բռնած արծիվներ, կովի պատրաստ աքաղաղներ, օձի հետ կռիվ տվող թռչուններ և այլն³⁰:

«Այլե յոլով կենդանիք յայտնի / Սարսափելի մարդկան երեւի»: Եկեղեցու քանդակագործ գոտիների մեջ իր ոճով առանձնանում է կենդանագլուխների շարքը, որ նկատելի կերպով դուրս ցցված է: Դուրնովոն և Աս. Մնացականյանը այս քանդակները համարել են Կոտոմից բերված հայկական հին հեթանոսական տոտեմների քանդակներ³¹: Ինչպես արդեն վերը նշել ենք, Քազիկ արքան Աղթամարի եկեղեցին կառուցել է Կոտոմի ամրոցից բերված քարերով: Ընդ

²⁸ **И. Орбели**, նշվ. Աշխ., էջ 135-158, **Ա. Ասյան**, «Սուրբ Խաչի պատկերաբանականները», Աղթամարի պատմամշակութային ժառանգությունը, հեղինակ-կազմող՝ **Կ. Մաթևոսյան**, Ս. էջմիածին, 2013, էջ 76-77:

²⁹ **Ս. Տեր-Ներսիսյան**, Հայ արվեստը միջնադարում, Երևան, 1975, էջ 78-88:

³⁰ Կենդանավազի գոտու նկարագրությունը տե՛ս **Աս. Մնացականյան**, նշվ. աշխ., էջ 133-144:

³¹ **Աս. Մնացականյան**, «Հեթանոսական ժամանակների ֆանդակներ Աղթամարի Սուրբ Խաչ վանքի որմնաշարվածքում», ԼՀԳ, 2, 1983, էջ 83-93: **Л. Дурново**, *Очерки изобразительного искусства средневековой Армении*, Москва, 1979, с. 73-74:

որում, Արծրունյաց Անանուն պատմիչի գրածից պարզ է, որ այդ քարերը պատկանել են Կոտոմի ամրոցի հեթանոսական տաճարին³²: Պատմիչը նշում է, որ բազնաձև տաճարի փոխարեն կառուցեց փառքի տաճար. «կանգնելով փոխանակ բազնաձևե պղծալից յարկացն՝ զտաճար փառաց: Աստանօր կատարի ասացեալն ի մարգարէէն՝ «որ հանէ զպատուականն յանարժանէն՝ իբրեւ զբերան իմ եղիցի», ուր միշտ հանգչի Հոգին Սուրբ, վերագրելով զմարդիկ յանստուեր լոյսն»³³:

Այն մասին, թե ինչպես են հեթանոսական այդ քանդակները ներդաշնակվել Աղթամարի քրիստոնեական քանդակների համակարգին, Աս. Մնացականյանը գրում է. «Դրա համար անդրադառնանք վանքի արևելյան պատի կենտրոնում զետեղված, դրախտի անդրանիկ բնակիչ, Ադամ նախահոր քանդակապատկերին: Նրա աջ ու ձախ կողմերում տեղ են գտել հեթանոսական կենդանաքանդակները, իսկ տեսարանի ընդհանուր իմաստը արձանագրովթյամբ պատշաճեցվել է. «Եւ կոչեաց Ադամ անուանս ամենայն անասնոց և գազանաց» մտքին: Դա առնված է Աստվածաշնչի Ծննդոց գրքի Բ գլխի 20-րդ և հաջորդ տներից, ուր ասված է. «Եւ կոչեաց Ադամ անուանս ամենայն անասնոց և ամենայն թռչնոց երկնի, ամենայն գազանաց վայրի»: Այս եղանակով են, ահա, Կոտոմի կուռքերը ենթարկվել քրիստոնեական գաղափարներին և տեղ գտել աստվածաշնչային գաղափարաքանդակների շարքում»³⁴:

Հետաքրքրական է Կ. Մաթևոսյանի դիտարկումը հեթանոսական տոտեմների և Ս. Խաչ եկեղեցու քանդակազարդման վերաբերյալ. «Միաժամանակ չենք բացառում, որ Աղթամարի եկեղեցու կառուցման ժամանակ հենց Կոտոմի քանդակների առկայությունն է ծնունդ տվել այն գաղափարին, որ թագավորական եկեղեցին պետք է արտաքինից ամբողջովին քանդակազարդվի»³⁵:

Հար անդրանիկն ի քեզ իջանի, / Իբր տաճարն Սողովմոնի: Եկեղեցու հարավային ճակատին պատկերված են գահին բազմած Քրիստոս և գահին բազմած Ս. Աստվածամայրը Մանկան հետ: Քրիստոսի ևս մեկ ահեղ պատկեր կա արևմտյան ճակատին՝ Գագիկ Արծրունին Ս. Խաչ եկեղեցու մանրակերտը պարզել է Քրիստոսին:

6. Գանձում ակնարկված է Աղթամարի թագավորանիստ և կաթողիկոսա-

³² Կ. Մաթևոսյան, Պատմահնագիտական դիտարկումներ, Երևան, 2020, էջ 82-83:

³³ Թովմա Արծրունի եւ Անանուն, 2010, էջ 290: Աշխարհաբարը՝ «Եվ կոտան ան ունեցող պղծալից շենփի փոխարեն կանգնեցրեց փառաց տաճարը: Այստեղ կատարվեց մարգարեի ասածը՝ «Եթե պատվականը անարժանից գատի, իմ բերանի պես կդառնա» (Երեմ. ԺԵ, 19), ուր միշտ հանգչում է Սուրբ Հոգին, մարդկանց ընծայելով անսովոր լույսը»։ Թովմա Արծրունի եւ Անանուն, 1978, էջ 300:

³⁴ Աս. Մնացականյան, նշվ. աշխ., էջ 92:

³⁵ Կ. Մաթևոսյան, Պատմահնագիտական դիտարկումներ, էջ 93:

նիստ լինելը. «**Թագաւորաց գահ բարձր ի յերկրի, / Թագ բերկրանաց Հայոց մեծ ազգի, / Աթոռ փառաց, տեղ պատրիարգի, / Սրահ լուսոյ, ճեմարան Բանի» (430բ): Աղթամարը, ինչպէս հայտնի է, բնակելի է եղել վաղնջական ժամանակներից. այստեղ գտնվել են նախաուրարտական ժամանակաշրջանի կիկլոպյան ամրոցի պատերի մնացորդներ, հայտնաբերվել է նաև Մենուա թագավորի (Ք.ա. 810-786) մի սեպագիր արձանագրութիւնը³⁶: Դէ դարերում Աղթամարը եղել է Ռշտունի նախարարների ամրոց-բնակատեղին, ապա անցել է Արծրունի իշխաններին և վերածվել բերդաքաղաքի: 908 թ. Գագիկ Արծրունին Վասպուրականում թագավորութիւն է հռչակում՝ Աղթամարը վերածելով քաղաքական և հոգևոր-մշակութային կենտրոնի: Ավելի ուշ՝ 1113 թ., Աղթամարում Արծրունիների ստեղծած թագավորութեան հենքի վրա հաստատվում է կաթողիկոսական Աթոռ³⁷:**

7. Վկայված է նարեկավանքին մոտ գտնվելը. «**Մերձ առ շիրմին վեհին Գրիգորի / Աստուածաբան սուրբ վարդապետի, / Որ հանգուցեալ ի նարեկ գեղջի / Հուպ առ հիմըն սուրբ Սանդրխտի» (430բ): Ինչպէս հայտնի է, նարեկավանքը կառուցվել է Ժ դարում, Վանա լճին հարավային ափին մոտ՝ նարեկ գյուղում: Վանքը կառուցվել է մեզ հայտնի առաջին հայ նահատակի՝ հայոց Սանատրուկ արքայի դուստր ս. Սանդուխտի մասունքների վրա: Համաձայն Հ. Ոսկյանի նկարագրութեան՝ «Վանքը շինված է թել քարերով, պարսպապատ է եւ բաղկացած սրբուհի Սանդուխտի եւ Ս. Աստուածածնի տաճարներէն, ս. Գրիգորի մատուռէն, ժամատնէ մը եւ զանգակատնէ մը»³⁸: Ս. Սանդուխտի մասունքները գտնվել են սրբուհու անունը կրող գլխավոր եկեղեցու հարավային խորանի տակ: Եկեղեցուն հարավից կցված էր Ս. Աստվածածին եկեղեցին, իսկ արևելքից կցված էր ս. Գրիգոր նարեկացու մատուռ-դամբարանը: Ժամատան մեջ գտնվել են վանահայրեր Անանիա և Հովհաննես նարեկացիների գերեզմանները³⁹:**

8. Նշված է Աղթամարի՝ ոչ միայն կաթողիկոսանիստ լինելը, այլև Աղթամարի կաթողիկոսների՝ Արծրունյանց տոհմից սերելու հանգամանքը. «**Հայրապետաց պարքըն գետեղի, / Մեծ եւ երջանիկ քաջ մետրապալտի, / Ի քեզ նստեալ տոհմէն Արծրունի, / Կաթողիկոս հանուրց Հայկազնի» (430բ): Աղթամարի առաջին կաթողիկոս Դավիթ Ա Թոռնիկյանը (1113-1165) որդին էր Ամուկ ամրոցի տեր Աբղմեսի իշխանի և սերում էր Խեղենիկ իշխանից, որն Արծրունի թագավորների տոհմից էր: Ուստի՝ Աղթամարի կաթողիկոսները շարունակողներն**

³⁶ И. Орбели, изд. աշխ., էջ 31. Н. Арутюнян, Корпус урартских клинообразных надписей, N 79, Ереван, 2001, с. 100-101.

³⁷ Մ. Եպս. Իգմիրլեան, Հայրապետութիւն Հայաստանեայց Առաքելական Սուրբ եկեղեցու եւ Սիրու Աղթամար, Ս. Էջմիածին, 2008, էջ 99-103:

³⁸ Հ. Ոսկեան, Վասպուրական-Վանի վանքերը, Մաս Ա., Վիեննա, 1940, էջ 190:

³⁹ Նույն տեղում, էջ 190-192:

էին Արծրունցյաց թագավորներին՝ միայն թե աշխարհիկի փոխարեն հոգևոր տիտղոս կրեղով: Մինչև ժԳ դարավերջը Աղթամարի կաթողիկոսական Աթոռը Խեղենեկյան-Արծրունիների ձեռքին էր, իսկ 1272 թվականից, երբ կաթողիկոս է ընտրվում Ստեփանոս Սեֆեդիյանը, Աթոռն անցնում է Սեֆեդիյաններին, որոնք մայրական կողմից Արծրունիների սերունդն էին և մինչև ժՁ դարավերջն իրենց ձեռքում են պահել Աթոռը⁴⁰:

«Կաթողիկոս հանուրց Հայկազնի»: Ուշագրավ է, որ Վասպուրականում ընդօրինակված ձեռագրերի հիշատակարաններում ևս Աղթամարի կաթողիկոսները շատ հաճախ հիշվում են որպես «Ամենայն Հայոց եւ Աղթամարայ»՝ արտահայտելով իրենց ձգտումը յուրացնելու կաթողիկոսի ընդհանրական իշխանությունը⁴¹: Այս իրողությունը պայմանավորված էր նրանով, որ Ամենայն Հայոց Հայրապետական Աթոռը գտնվում էր Կիլիկիայում: Ուստի, Աղթամարի կաթողիկոսները փորձում էին իրենց իշխանությունը ընդարձակել ու հեղինակությունը բարձրացնել, ինչպես նաև ծավալել համազգային գործունեություն:

9. Որպես Կաթողիկոսական աթոռ՝ Աղթամարում օրհնվել է ս. Մյուռոն, ինչը ևս ակնարկված է այս գանձում, և պետք է արձանագրել, որ գանձում կա հավաստի տվյալ այն մասին, որ Աղթամարում ս. Մյուռոնը օրհնվել է Թովմաս առաքյալի Աջով⁴². **«Սուրբ Միւռոնի նիւթն ի քէն բաշխի, / Որ է նման Հոգոյն ճշմարտի, / Աւրհնեն Աջով սրբոյն Թումայի, / Որ մխեցաւ ի կողն Յիսուսի» (430բ-1ա):**

Ինչպես հայտնի է, 1113 թ. Աղթամարում Արծրունիների ստեղծած թագավորության հենքի վրա հաստատվում է կաթողիկոսական Աթոռ: Ուսումնասիրողները կարծում են, որ դրա համար կային հիմնավոր պատճառներ. Հայոց հայրապետական Աթոռն այդ ժամանակաշրջանում գտնվում էր բուն Հայաստանի տարածքից դուրս՝ Կիլիկյան Հայաստանում, ուստի՝ քաղաքական, տնտեսական, ազգապահպան, մշակութային և եկեղեցական բազմաթիվ խնդիրներ լուծելու համար անհրաժեշտ էր ունենալ երկրում գտնվող հոգևոր առաջնորդ⁴³: Աղթամարում Կաթողիկոսական Աթոռի հաստատումը հիմնավորվում էր նաև նրանով, այն նախկինում եղել է թագավորական և կաթողիկոսական նստավայր⁴⁴:

40 **Վ. Վարդանյան**, *Աղթամարի կաթողիկոսության պատմություն*, Ս. Էջմիածին, 2017, էջ 29, 34:

Կ. Մաթևոսյան, «Աղթամարի կաթողիկոսությունը», *Աղթամարի պատմամշակութային ժառանգությունը*, էջ 89:

41 **Վ. Թորոսյան**, *Հայոց կաթողիկոսական իշխանությունը (ԺԱ. դարի կեսեր - ԺԲ. դարի սկիզբ)*, Երևան, 2018, էջ 170:

42 **Լ. Թումանյան**, *Վանա լճի կղզիների վանքերի գրչության կենտրոնները*, Երևան, 2020, էջ 21, 34:

43 **Վ. Վարդանյան**, «Աղթամարի կաթողիկոսության հիմնադրման շուրջ», *ՊԲՀ*, 2010, թիվ 2, էջ 70-80, **Կ. Մաթևոսյան**, «Աղթամարի կաթողիկոսությունը», *Աղթամարի պատմամշակութային ժառանգությունը*, էջ 89-91:

44 **Կ. Մաթևոսյան**, «Աղթամարի կաթողիկոսությունը», «Աղթամարի պատմամշակութային ժառանգությունը», էջ 86: **Վ. Թորոսյան**, նշվ. աշխ., էջ 161-162:

Մեր կարծիքով, վերոնշյալ հանգամանքներից բացի, կար մեկ կարևոր պատճառ ևս. եկեղեցական-ծիսական արարողությունների համար (մկրտություն, ձեռնադրություն, եկեղեցու օծում, ևն) անհրաժեշտ էր ս. Մյուռոն, որն օրհնելու իրավունք ունի միայն կաթողիկոսը: Ուստի հարց է առաջանում, ո՞ր սրբի մասունքն ուներ Աղթամարը՝ ս. Մյուռոն օրհնելու համար: Հովհաննես Բրգուլթենցի գանձը մեզ եզակի տեղեկություն է փոխանցում ս. Մյուռոնը օրհնվել է ս. Թովմաս առաքյալի Աջով⁴⁵:

Հովհաննու Ավետարանը վկայում է, որ Թովմաս առաքյալը, լսելով Քրիստոսի Հարություն լուրը, ասում է. «Եթէ ոչ տեսից ի ձեռս նորա գնշան բեւեռացն, եւ արկից զմատուենս իմ ի տեղիս բեւեռացն, եւ մխեցից զձեռս իմ ի կողս նորա, ոչ հաւատամ»: Ութ օր հետո Հիսուս դարձյալ երևում է աշակերտներին և Թովմասին ասում է. «Բեր զմատուենս քո եւ արկ այսր, եւ տես զձեռս իմ, եւ բեր զձեռն քո, եւ մխես ի կողս իմ, եւ մի՛ լինիր անհաւատ, այլ հաւատացեալ»: Թովմասը պատասխանում է՝ ասելով. «Տէր իմ եւ Աստուած իմ» (Յովհ. Ի. 24-29): Սրա համար էլ Հովհաննես Բրգուլթենցը Թովմաս առաքյալի Աջի համար նշում է՝ «Որ մխեցաւ ի կողն Յիսուսի»:

Այժմ անդրադառնանք Հովհաննես վրդ. Բրգուլթենցի՝ Թովմաս առաքյալին ձեռնված գանձին: Սրա հիմքում սուրբ առաքյալի հայսմավուրքյան վարքն է, որը հեղինակը վերածել է չափածո և երգեցիկ գանձի: Համաձայն Հայսմավուրքի՝ Թովմաս առաքյալը քարոզել և նահատակվել է Հնդկաստանում: Նա Աստծու կամքով վաճառվում է Հնդկաստանից եկած Արբանես անունով վաճառականին, որն առաքյալին տանում է Հնդկաստանի Սեդրոք (Սեդրաք) անունով քաղաքը: Այնտեղ տեսնելով ս. Թովմասի աղոթքի զորությունը՝ նրան տանում են Գնդափառոս արքայի մոտ: Վերջինս իմանալով, որ առաքյալը հմուտ է ճարտարապետության և շինարարության գործում, խնդրում է տաճար կառուցել և նրան է վստահում իր ունեցվածքը՝ ինքը հեռանալով այլ երկիր: Վերադառնալով իմանում է, որ առաքյալը իր ողջ ունեցվածքը բաժանել է աղքատներին, և բանտարկում է նրան: Սակայն, երբ արքայի եղբայրը մահանում է, առաքյալի աղոթքով վերակենդանանում է և պատմում, որ երկնքում տեսավ առաքյալի կառուցած տաճարը: Ս. Թովմասին մեծարում են և ականատեսը դառնում նրա գործած բազմաթիվ այլ սքանչելիքների: Տարիներ անց առաքյալը նահատակվում է Մժդեհ արքայի հրամանով: Աշակերտները նրա մասունքները տանում են Ասորեստան: Հետագայում, ասորա-պարսկական պատերազմի ժամանակ Ուսուֆ անունով պարսիկ զինվորականը որպես ավար վերցնում է մասնատուփը: Տե-

⁴⁵ Լ. Թումանյան, նշվ. աշխ., էջ 20-21:

սիլքի համաձայն, տանում և ամփոփում է Վանա լճի ափին՝ Ռշտունյաց երկրում գտնվող Պարծիս գյուղում, և ինքն էլ դառնում քրիստոնյա⁴⁶:

Մխիթարյան հայրերից Հ. Ոսկյանը մեզ է փոխանցել Ս. Թովմաս առաքյալի վանքի նկարագրությունը: Վանքը գտնվում էր Վանա լճի ափին, վանքի մոտ էին Գանձակ և Մանազկերտ գյուղերը, հին Պարծիս գյուղի ավերակները: «Անիկա պարսպապատ է եւ ունի տաճար մը, գաւիթ մը եւ քանի մը սենեակներ ու ախոռներ: Տաճարը սրբատաշ քարերով շինուած է: Արտաքուստ չափազանց պարզ: Ունի ութանկիւն գմբէթ մը բրգաձև կաթողիկէով, որուն գլուխը կը գտնուի նիզակ մը: Կոզակը բոլորակաձեւ է՝ ռոմանական կամարով եւ զարդարուած ոսկեզօծ գեղեցիկ խաչկալով: Կոզակի երկու կողմերը շինուած են մէկական աւանդատուններ: Ասոնցմէ մէկուն մէջ ամփոփուած է Ս. Թովմաս առաքեալի նշխարը: Արեւմտեան պատին կից կան նմանապէս երկու աւանդատուններ՝ նուիրուած Պետրոս եւ Պօղոս առաքեալներու: Եկեղեցւոյ երկարութիւնն է՝ 11, լայնութիւնը՝ 7 եւ բարձրութիւնը՝ 7.50 մետր: Գաւիթը սրբատաշ քարերով շինուած է: Չորս ամբողջական եւ ութ կիսասիւններու վրայ կը բոլորուին պայտածեւ կամարները՝ բռնելով թաղակապ ձեղունը»⁴⁷:

Համադրենք մեկ հատված գանձից և Գրիգոր Խլաթեցու խմբագրած հայսմավուրքյան վարքից⁴⁸.

Թովմաս առաքյալի վարքը Հայսմավուրքում (այսուհետև՝ Վարք)

Եւ եհարց ցթումա, թէ զի՞նչ գիտես առնել:

Եւ նա ասաց՝ ի գործ քարի և փայտի ճարտար եմ ես, ի շինուածս տան և դարպասի:

Թովմաս առաքյալին նվիրված գանձը (այսուհետև՝ Գանձ).

Նոյն Գրնդափառ եհարց Թումայի, թէ՛ խելամո՞ւտ ես կազմող յարկի,

Թումայ ասէ, թէ՛ ի գործ քարի եմ քաջ տեղեակ, տան եւ դարպասի,

Վարք.

Ընդ որ յոյժ ուրախացեալ թագաւորն, և բացեալ զգանձատունն իւր, ետ ի նա բազում գանձս ոսկոյ և արծաթոյ, զի շինեսցէ իւր ապարանս թագաւորական գեղեցիկս և վայելուչս: Զայս բանատեղ արար Թումայի արքայն և ինքն գնաց ի հեռաւոր աշխարհ:

Գանձ.

Յոյժ խընդացեալ Գրնդափառոսի, բացեալ ըզգանձս ոսկոյ եւ արծաթի,

⁴⁶ Տե՛ս Յայսմավուրք, Նաւասարդի ժԲ և Օգոստոսի ԻԲ, Կ.Պոլիս, 1730, էջ ԻԸ-ԻԹ: Ս. Թովմաս առաքյալի վարքը Հայսմավուրքի մյուս խմբագրություններում տե՛ս Համաբարբառ Յայսմավուրք, Բ. Ը. Աւգոստոս, աշխ.՝ Հ. Նիկողոսյանի, Ս. Էջմիածին, 2009, էջ 268-273:

⁴⁷ Հ. Ոսկեան, նշվ. աշխ., էջ 148-149:

⁴⁸ Յայսմավուրք, Նաւասարդի ժԲ և Օգոստոսի ԻԲ, Կ.Պոլիս, 1730, էջ ԻԸ-ԻԹ:

Ետ ի թումաս ի պէտս տանարի, եւ ինքն զընաց հեռաւոր տեղի,

Վարք.

Իսկ սուրբ առաքեալն թումաս զգանձն ամենայն զոր էառ ի թագաւորէն, բաշխեաց աղքատաց և կարօտելոց: Ընդ որ մախայր եղբայր թագաւորին և ոչինչ կարէր առնել թումայի:

Գանձ.

Սուրբ առաքեալն, որ թումաս կոչի, բաշխեաց զգանձ նորա աղքատի,

Ընդ որ մախայր եղբայրն արհայի, ոչինչ կարէր առնել թումայի,

Վարք.

Մինչ զի յառաւել մախանացն, որ վատնեաց զհայրենի գանձս թագաւորին, հիւանդացաւ մերձ ի մահ:

Եւ իբրև դարձաւ արհայն, և ետես զեղբայրն իւր հիւանդացեալ և զտանարն ոչ շինեալ, բարկացաւ յոյժ, և ետ արկանել զառաքեալն ի բանս:

Գանձ.

Ետես վատնեալ զգանձն իւր հայրենի եւ խաւթացեալ մերձ ի մահ մաւտի,

Արհայն զեղբայրն ետես ի ցալի եւ ոչ շինեալ զպաղատն արհունի,

Յոյժ բարկացեալ սրբոյն թումայի եւ գան հարեալ էարկ ի բանտի,

Վարք.

Եւ եղև զի մեռաւ եղբայր թագաւորին, և թումայ յարոյց զնա, և նա պատմեաց զգեղեցկութիւն դարպասին զոր թումայ յերկինս շինեալ էր թագաւորին:

Վասն որոյ հանեալ զթումա ի բանտէն, անկան յոտս նորա թագաւորն և եղբայրն իւր ամենայն մեծամեծօքն Հընդըստանայ:

Գանձ.

Իսկոյն մեռաւ եղբայրն արհայի, թումա յարոյց անուամբն Յիսուսի,

Եւ նա պատմեաց զարմանք սրբաւորի, զի էր կազմեալ տանար տենչալի,

Անդէն անկեան ի յոտս թումայի, հաւատացին յԱստուած կենդանի,

Ուրախութիւն եղև հոգելի Հընդըստանա երկրին ամենի,

Յետոյ բազում շատ ժամանակի Գընդափառոս առ Տէր փոխեսցի:

Այսպիսով, հնարավոր եղաւ մեր ձեռագրական ժառանգութեան մեջ գտնել մեծանուն հայ տաղերգու Հովհաննես վարդապետ Բրգութենց Ոստանցո՛ւ Աղթամարի Ս. Խաչին և Ս. Թովմաս առաքյալին ձոնված շափածոները: Ձեռագրերից մեկը (ՄՄ 5404) քայքայված է, ունի թափված էջեր, ինչի հետևանքով պակասում են Ս. Թովմաս առաքյալին նվիրված գանձի սկիզբը և տաղը՝ գրեթե ամբողջութեամբ: Աղթամարի Ս. Խաչին նվիրված գանձն ու տաղն ամբողջական են և մեզ հայտնի են մեկ ձեռագրով (ՄՄ 5521): Հովհաննես վարդապետ Բրգութենցի հեղինակած գանձերն ու տաղերն ունեն ոչ միայն գեղարվեստական ար-

ժեք, այլև բովանդակում են կարևոր պատմական և մշակութային փաստեր, աստվածաբանական գաղափարներ: Ակնկալում ենք, որ այլ ձեռագրերում ևս կգտնենք Հովհաննես վարդապետ Բրգուլթենցի վերոնշյալ գանձերը և տաղերը:

Ստորև ներկայացնում ենք Հովհաննես վրդ. Բրգուլթենցի Աղթամարի Ս. Խաչին և Թովմաս առաքյալին ձոնված գանձերն ու տաղերը⁴⁹:

**ԳԱՆՁ ԱՂԹԱՄԱՐԱՅ ՍՈՒՐԲ ԽԱՉԻՆ
Ի ԲՐԳՈՒԹԵՆՑ ՅՈՎԱՆԷՍ ՎԱՐԳԱՊԵՏԷ ՈՍՏԱՆՅՈՅԷ
(ՄՄ 5521, 429ա-431ա)**

(429ա) Բարձրեալ անֆննին, Արփայ վերնային,
Եռանձնական համագոյակին⁵⁰,
Ըղձակերտեալ գհրեշտակֆ հրրածին⁵¹
Քեզ արբանեակ յերկրորդ գալըստին:
Զազգըս մարդկան կազմեալ երկրային,
Իշխան և Տէր քում ձեռագործին,
Ետուր գիտել ըզկամս Քո հրամանին,
Խոտել ըզչարն և սիրել զբարին:
Պատրեալ զԱդամ վիրագ⁵², պիղծ աւծին,

⁴⁹ Բնագրերի ուղղագրությունը պահպանել ենք այնպես, ինչպես դրանք նշյալ ձեռագրերում են, թողել ենք անգամ տառասխալները՝ դրանք ծանոթագրելով տողատակին (հարկ է նշել, որ երբեմն հնչյունի բացակայությունն ու հավելագրումը պայմանավորված է բանաստեղծական հանգով): Զնչված տառերը վերականգնել ենք սուրանկյուն փակագծերում, գրչի համատոտումները (տարբեր տների վերջում) ևս բացել ենք սուրանկյուն փակագծերում: «0» հնչյունի գրությունը թողել նույնը (և՛ օ, և՛ ա), «ե» շաղկապը երբեմն «և» է գրված, երբեմն՝ «ւ», մենք թողել ենք նույնությամբ՝ տաղաչափությունը շիախտելու համար, իսկ բառամիջում գրել ենք «ե»:

⁵⁰ Համաձայն Քրիստոնեական Եկեղեցու վարդապետության, Մի Աստված է՝ եռանձնյա՝ Հայր, Որդի և Սուրբ Հոգի, համագո, մի բնություն, մի էություն. «Հաւատամք գերբորոյութիւն սուրբ՝ մի բնութիւն, մի Աստուածութիւն, ո՛չ երեք աստուածք, այլ մի Աստուած, մի կամք, մի թագաւորութիւն, մի իշխանութիւն, արարիչ երևելեաց և աներևութից»։ *Ժամագիրք Հայաստանեայց Ս. Եկեղեցւոյ*, Վաղարշապատ, 1902, էջ 2:

⁵¹ Քրիստոնեական Եկեղեցու վարդապետության համաձայն՝ Հրեշտակներ լուսեղեն, հրեղեն էակներ են՝ «Իսկ ի մէջ աներևութիցն արարեալ աներևոյթ փառատորիչս - զարս հրեշտակաց հոգեղէնս, հրեղէնս, բազմութիւնք զուարթնոց»։ *Վարդապետութիւն Սրբոյն Գրիգորի*, ՄՀ, Բ. հատոր, Ե. դար, Անթիլիաս-Լիբանան, 2003, էջ 1426:

⁵² Վիրագ - Վայրագ, գազանամիտ, արինամեղ, վայրենի և ամենի. *Նոր բառգիրք Հայկազեան լեզուի (նշԲ)*, Բ. Բ. կազմ.՝ Հ. Գ. Աւետիքեան, Հ. Խ. Սիրամելեան, Հ. Մ. Ազգերեան, Վենետիկ-Ս. Ղազար, 1837, էջ 825:

Որ բնակարան էր այսոց⁵³ դիւին,
 (429բ) Ելար ի հաչ // Քո Տէր կամովին,
 Առ ոտս հարեր զվիշապն առաջին:
 Մեզ պահապան է հաչն Ելովին⁵⁴
 Պարիսպ ամուր ընդդէմ բանասրկուին,
 Աղթամարայ Սուրբ Նշան հաչին՝
 Սուսեր և զէն դէմ բելիարին⁵⁵:
 Մեղաց բարձաղ, մափրարան հատին,
 Դիմեցելոցս առ դրբունս ֆոին,
 Աստուածաբնակ Սուրբ հաչ ֆաւարան,
 Տեառն Աստուծոյ Ահեղ Սուրբ Նշան, աղաչեմք:
 Բախարար սիրով բաղձալի,
 Աստուածապսակ Գագիկ արֆայի,
 Ընտրեալ գոյով յազգէն Արծրունի,
 Հաւատացեալ Աստուծոյն Փրկչի:
 Ի հայրածագ ծայրագոյն սեռի,
 Քար դաւանաս⁵⁶ համայն կայսերի,
 Մըշտածաւալ յէն բղիտողի,
 Հոսամք Հոգոյն⁵⁷ առ նա ժողովի:
 Հիմունս արկեալ յԱղթամար կըղզի,
 Շինեաց զտանարն, որ Սուրբ հաչ կոչի,
 Բարձրաւանդակ ի պատշան տեղի,
 Մէջ կապուտակ ծովուն որակի:
 Տարփատեն⁵⁸, բարի ամենայն ազգի,
 Վիմամ փակեալ և անշարժելի,

53 Այս – Ոգի շար կամ պիղծ, այն է դև. *ՆՀԲ*, հ. Ա, էջ 93: Չար ոգի, սատանայ, դև. **Ռ. Ղազարյան**, *Գրաբարի բառարան*, Երևան, 2000, էջ 59:

54 Ելով է – Աստծու անունը եբրայերեն. **Ս. Մալխասյանց**, *Հայերէն բացատրական բառարան*, հ. Ա, Երևան, 1944, էջ 554:

55 Բելիար – Իբր սեփական անուն սաղայելի կամ բանասրկուին սատանայի. *ՆՀԲ*, հ. Ա, էջ 479: Սատանա. **Ռ. Ղազարյան**, *Գրաբարի բառարան*, էջ 282:

56 Դաւանաս – Խոստովանութիւն, հաւատալիք. **Ա. Կոստան**, *Բառգիրք հայերէն լեզուի*, ՊԼՄ-րոյթ, 1998, էջ 95: *ՆՀԲ*-ում վկայված չէ:

57 Նկատի ունի Սուրբ Հոգու մշտնջենական բղիտումը Հայր Աստծուց. «Հաւատամք զսուրբ Հոգին Աստուած՝ անեղ, անժամանակ, ո՛չ ծնեալ, այլ բղիտեալ ի Հօրէ, էակից Հօր և փառակից Որդոյ»։ *Ժամագիրք Հայաստանեայց Ս. Եկեղեցւոյ*, էջ 2:

58 Տարփատեն – Շատ տարփալի՝ տենչալի. **Ռ. Ղազարյան**, *Գրաբարի բառարան*, էջ 550:

Մեծատաշ, դերբկի⁵⁹ կոփածով ֆարի,
 Երկաթագամ և անխախտելի:
 Ի պակուցումն եննեո⁶⁰, շար գնդի,
 Որ են ներհակ մարդկաին զարմի,
 Աստուածաբնակ [Սուրբ Խաչ ֆաւարան,
 Տեառն Աստուծոյ Ահեղ Սուրբ Նշան, աղաչեմք]:
 Գըմբեթաւոր տանար սֆանչելի,
 Աղթամարայ Սուրբ Խաչ գովելի,
 Երկնագունակ վերամբարձ երկնի,
 (430ա)Համաֆատակ⁶¹ // լուսոյն ֆաղափի:
 Սիւն մարմարեա, կարծր, անդրդուելի,
 Հիմն արկեցաւ կամաւն Յիսուսի,
 Տէրն երեւեալ ի վերա յայտնի,
 Կընֆեալ Աջովն Իւր անեղ⁶² Բանի:
 Առ դրունքս ֆո մըրգաբեր տընկի,
 Աւազանին ծընունդ ցանկալի,
 Աղթամարա Խաչ գերսֆանչելի,
 Արձան կանգնեալ ի մէջ ծովակի:
 Երկնահանգէտ վայրի դալարի,
 Թագաւորն ազն ի ֆեզ բնակի,
 Դու նմանակ կենսատու Խաչի,
 Որ ծաղկեցաւ ի Գողգոթայի:
 Վահան ամուր հակառակ շարի,
 Քրիստոնէից դու միշտ հովանի,
 Աստուածաբնակ Սուրբ Խաչ [ֆաւարան,
 Տեառն Աստուծոյ Ահեղ Սուրբ Նշան, աղաչեմք]:
 Որ էնն Աստուած ի ֆեզ բնակի,
 Կաթողիկէ Սուրբ Եկեղեցի,
 Բագմապայծառ հրաշիւք ըղձալի,
 Աւծումն և դրոշմ ի ֆէն ընձեռնի:
 Դու անմատոյց խորան գերափի,

⁵⁹ Դերբուկ – Ապառաժ. ՆՀԲ, հ. Ա, էջ 611: Առապար, ֆարերի կոյտ. **Ռ. Ղազարյան, Գրաբարի բառարան**, էջ 360:

⁶⁰ Եննեոն – Նենգատր, իսարդախ. ՆՀԲ, հ. Ա, էջ 660 («Եննեոնաշէն» բառի ներքո):

⁶¹ Համաֆատակ – Համանման, յար և նման. ՆՀԲ, հ. Բ, էջ 24:

⁶² Անեղ – Որ չէ եղական, ինֆնագոյ. ՆՀԲ, հ. Ա, էջ 138: Անստեղծ, շատեղծուած, ինֆնագոյ. **Ռ. Ղազարյան, Գրաբարի բառարան**, էջ 84:

Տէր Սաբաւովթ⁶³ ի քեզ գայ հանգչի,
 Յանցաւորաց քաւարան ազգի
 Եւ առագաստ բազմոց Քրիստոսի:
 Վիմամ մածեալ անդրդրդելի,
 Մանուէլ կառոյց ձեռամբքն իւրովի,
 Այսար մանկունմ երգով բերկրալի
 Պատուեն զհանդէս հաշին խրախալի:
 Աղթամարա Սուրբ հաշ պաշտելի,
 Դու աւժանդակ քո պաշտաննէի,
 Հրագէն նշան, սուր ահեղակի,
 Է նախընթաց Տեառն ամենակալի:
 Աստուած[բնակ Սուրբ հաշ քաւարան,
 Տեառն Աստուծոյ Ահեղ Սուրբ Նշան, աղաչեմք]:
 (431բ) Իիթեղ, չինաղ յարկ չնաշխարհի,
 Զորեմանկեան և քառակուսի,
 Հնձան փորեալ մէջ այգեստանի
 Եւ աշտարակ միշտ անվանելի:
 Որթըն սորեկ⁶⁴, ազնիւ, պիտանի
 Քո սուրբ գալիթս տնկեալ բուսանի,
 Ժողով գնդի սուրբ մարգարէի,
 Սուրբ առաքեալքն ի քեզ նըկարի:
 Աւետարանիչք Նորոյս Կտակի
 Կենդանագրեալ ի շորից կողմի,
 Ազգի ազգի թոշումք թեալի
 Են նկարեալ յորմն տաճարի:
 Այլեւ յորով կենդանիք յայտնի
 Սարսափելի մարդկան երեւի,
 Հար անդրանիկն ի քեզ իջանի,
 Իբր տաճարն Սողովմունի:
 Մայր ամենից տապանակ ուխտի,
 Հրեղէն պարիսպ յԱղթամար կղզի,
 Աստուածա[բնակ Սուրբ հաշ քաւարան,
 Տեառն Աստուծոյ Ահեղ Սուրբ Նշան, աղաչեմք]:

⁶³ Սաբաւովթ – եբրայերեն Աստծու ստորոգելի, նշանակում է «Տէր գորութեանց», տե՛ս նշԲ, Կ, Բ, էջ 682:

⁶⁴ Սորեկ – Ազնիւ, պատուական, ընտիր. նշԲ, Կ, Բ, էջ 730:

Թագատրաց գահ բարձր ի յերկրի,
 Թագ բերկրանաց Հայոց մեծ ազգի,
 Աթոռ փառաց, տեղ պատրիարգի,
 Սրահ լուսոյ, նեմարան Բանի:
 Մերձ առ շիրմին վեհին Գրիգորի՝
 Աստուածաբան սուրբ վարդապետի,
 Որ հանգուցեալ ի Նարեկ գեղջի՝
 Հուպ առ հիմըն սուրբ Սանդրխտի:
 Հայրապետաց պարբըն զետեղի,
 Մեծ ւ երջանիկ փաշ մետրապալտի,
 Ի քեզ նստեալ տոհմէն Արծրունի,
 Կաթողիկոս հանուրց Հայկազնի:
 (431ա)Սուրբ Միտոնի նիւթն ի քէն // բաշխի,
 Որ է նման Հոգոյն նշմարտի,
 Արհնեն Աջով սրբոյն Թումայի,
 Որ մխեցաւ ի կողն Յիսուսի:
 Դուռն երկնային հանգոյն Սինայի,
 Ի քեզ բազմի Միածին Որդի:
 Յիշեա: Եւ եւ: Զանձ.:⁶⁵
 Էին թագունի դշխոյ Բարձրելոյն,
 Աստուածամայր քոյ Աստուածորդոյն,
 Ծնար զՔրիստոս Աստուած վեհագոյն,
 Զգերերանեալ ընդ Հաւր և Հոգոյն:
 ԶՏէրըն բոլորից բացափայլագոյն,
 Կազմեալ զհրանիւթն յեղական լուսոյն,
 Լեր մեզ առիթ, ժտեա քո յորդոյն
 Պաղատանաւ մեծի Ամլորդոյն⁶⁶:
 Ստեփաննոսի Վկային նախնոյն,
 Լուսատուշին ի Պալհատունոյն⁶⁷,
 Պահել զԱթոռս անվթարագոյն

⁶⁵ Համառոտամբ բացում ենք հիմք ընդունելով ժամագիրքը. «Յիշեա, Տէր, եւ ողորմեա: Եւ եւս առաւել գյորդորումն սիրոյ եւ զգործս բարեաց պարգեւել մեզ խնդրեմք: Տո՛ւր մեզ, Տէր Աստուած: Զանձինս մեր եւ զմիմեանս Տեառն Աստուծոյ ամենակալին յանձն արասցո՛ւք: Քեզ Տեառնդ յանձն եղիցո՛ւք» (Ժամագիրք, էջ 226):

⁶⁶ Նկատի ունի Հովհաննես Մկրտիչ Կարապետին:

⁶⁷ Տոհմանունը այսպես է գրված:

Ի դրանջերոյ⁶⁸ ապաստամբ այսոյն:
 Ժողովրդեանս մեր միահաղոյն⁶⁹
 Տուր կեանս բարի հոգոյն և մարմնոյն,
 Ննջեցելոցն ի տապան հողոյն,
 Տեառնէ աոցեն զփառս հանդերձելոյն:
 Ի յոբելեան ֆսան անցեալ թվոյն
 Երսուն և հինգ ազգիս հակազոյն⁷⁰,
 Յարմարեցաւ զանձըս հրաշագոյն,
 Աղթամարայ խաչին բարձրագոյն⁷¹:
 Ողորմեա[ց մեզ]:⁷²

ՏԱՂ ԱՆՈՅՇ

Ի ԲՐԳՈՒԹԵՆՅ ՅՈՎԱՆԷՍ ՎԱՐԴԱՊԵՏԷ ՈՍՏԱՆՅՈ
(ՄՄ 5521, 431աբ)

(ի ստորին լուսանցս՝ «Սուրբ Ոսկի ֆահանայդ նագելի յայն ձայնէ»)

(431ա) Յանգ ելեալ կազմեցար սուրբ խորան,
 Յանշնչական յարձանաց վիմական,
 Կառուցար Տեառնէն հանգըստեան,
 Աղթամարայ սուրբ տանար ֆաւարան:

(431բ) Որ յերշանիկ սուրբ գնդիցն հիմնեցար,
 Յառաֆելոց սուրբ դասուց հաստեցար,
 Երանակրան գլխաւոր սուրբ պետաց խնկեցար,
 Պաշտանէիցն Յիսուսի պատուեցար:

Վերնայարկ պատշգամ վարժարան,

⁶⁸ Դրանջել – Գուրխ բարձրացնել, ապաստամբել. **Ս. Մալխասյանց**, հ. Ա, էջ 544: ՆՀԲ-ում վկայված չէ:

⁶⁹ Միահաղոյն – Միանգամայն, միահամուտ, բովանդակ ի միասին, խմբովին. *ՆՀԲ*, հ. Բ, էջ 266:

⁷⁰ Գրված է այսպես, նկատի ունի՝ հայկազուն:

⁷¹ 50 (յոբելեան) × 20 + 35 = 1035 Հայոց Մեծ թվ. + 551 = 1586 Փրկչական թվ.:

⁷² Համատոտումը բացում ենք՝ հիմք ընդունելով ժամագիրքը. «Ողորմեաց մեզ, Տէր Աստուած մեր, ըստ մեծի ողորմութեան քում. ասացում ամենեւեան միաբանութեամբ: Տէր ողորմեա՛, Տէր ողորմեա՛, Տէր ողորմեա՛» (*Ժամագիրք*, էջ 226):

Հրեղին լեզամբ առաքեալն զմայլեցան,
 Հրամանան Յիսուսի ի յերկիր շրջեցան,
 Քարոզելով զՀին և զՆոր Կտակարան:

Անարատ սուրբ գառին զենարան անապական,
 Սուրբ Մարմին և Արին ի Տեառնէ բաշխեցան,
 Սուրբ դանլին, առագաստ բնակութեան,
 Աղթամարայ կենագործ ձօնարան:

Ներծագումն նախընթաց Քրիստոսի,
 Կործանիչ եղեռնագործ չար դիվի,
 Հոյակապ յԱղթամար փաղափի,
 Կարկաշասան կոհակացըն միջի:

Նախագահ Աստուածընկալ բուժարան,
 Ներկեցար յԱրենէ Տեառնական,
 Գերահրաշ գերագով սրբութեան
 Իմանալի փաղափին նմանական:

Երանելի արփիափայլ սուրբ Նշան,
 Վաւերական Տեառն Աթոռ բարձրական,
 Աղթամարայ ահեղահրաշ Սուրբ Նշան,
 Տօնողացս համարէն աւգնական:

Սուր մխեալ յարենէն Քրիստոսի,
 Ի նորոգումն մարդկաին միշտ զարմի,
 Չորեկողմեան տիեզերաց աշխարհի,
 Որք տօնեն զհանդէս տանարիդ գահոյի:

**[ԳԱՆՁ ԹՈՒՄԱՅԻ ԱՌԱՔԵԼՈՅՆ
 Ի ԲՐԳՈՒԹԵՆՑ ՅՈՎԱՆԷՍ ՎԱՐԳԱՊԵՏԷ ՈՍՏԱՆՅՈՅԷ]
 (ՄՄ 5404, 211ա-213բ)**

(211ա) (Սկիզբը թափուած)/// մըխեաց,
 Զքեզ վանառեմ առս այսմիկ Հընդկաց, որ է եկեալ ի յարեւելեաց,
 Ասաց Թումաս՝ Կամք քո եղիցի, Տէր, Արարիչ Յիսուս իմ Աստուած,

Վրկայ առեալ գորդի

ս Ձեբեթեա⁷³ և ըզՊետրոս, գոր Վէմ անուանեաց,
 Ես՝ Տէր Յիսուս ի Կուսէն ծընած, որ Յովսէփա զիս որդի ձայնեաց,
 Դահեկանի երակի տասանց վաճառեցի գրբով ձեռնարկած,
 Յուդի անկեալ Արբանէս գնաց, տարեալ զԹումասս ի սահմանս
 Հընդկաց:

Աղերսանամ սրբոյ[ն]:

Անդ ի յերկիրըն Հընդըստանա, Սեդրակ անուն ֆաղաֆն, որ անդ կայ,
 էր հարսանիս յայնմ ատուր նոցա արֆառդոյն կայսրին Սեդրակայ,
 Տարան զԹումասս հարկի առ նոսս, նըստէր տըրտում ի միջի նոցա:
 Եւ բարկացեալ մատըռուակ նըմա, էած ապտակ ի յերեսս նորա:
 Թումասս անէծ զայրագին նմա, շունֆ ֆարշեցեմ ըզբագուկ նորա,
 Իսկոյն գնացեալ բերել շուր նոցա, պատահեցաւ առիծ մի նըմա,
 (211բ) Եւ պատառեալ զիշատեաց ըզնա, աստէն առեալ // զցամ
 առհաստշա,

Չոր կիմիկոս⁷⁴ առեալ զձեռն նորա, բերեալ ի մէջ բազմոցին ըզնա,
 Եւ յարուցեալ անկան յոտս նորա, արհնեաց ըզհարսն և զփեսայն նորա,
 Իսկ Արբանէս տարաւ ըզԹումասս առ թագաւորըն Գընդափոտա:

Աղեր[սանամ սրբոյն]:

Նոյն Գընդափառ եհարց Թումայի, թէ՛ իսելամո՞ւտ ես կազմող յարկի,
 Թումայ ասէ, թէ՛ ի գործ ֆարի եմ ֆաջ տեղեակ տան և դարպասի,
 Յոյժ իւրնդացեալ Գընդափառոսի, բացեալ ըզգանձս ոսկոյ ւ արծաթի,
 Ետ ի Թումասս ի պէտս տանարի, ւ ինքըն զընաց հեռաւոր տեղի,
 Սուրբ առաքեալն, որ Թումասս կոչի, բաշխեաց զգանձ նորա աղֆատի,
 Ընդ որ մախայր⁷⁵ եղբայրն արֆայի, ոչինչ կարէր առնել Թումայի,
 Ետես վատնեալ զգանձն իւր հայրենի և խաւթացեալ մերձ ի մահ մաւտի,
 Արֆայն զեղբայրն ետես ի ցափ և ոչ շինեալ զպաղատն արֆունի,
 Յոյժ բարկացեալ սրբոյն Թումայի և գան հարեալ էարկ ի բանտի,
 (212ա) Իսկոյն մեռաւ եղբայրն արֆայի, Թումասս յարոյց // անուամբն
 Յիսուսի,

Եւ նա պատմեաց զարմանֆ սրխրալի, զի էր կազմեալ տանար տենչալի,
 Անդէն անկեան ի յոտս Թումայի, հաւատացին յԱստուած կենդանի,

⁷³ Ձեբեդեոսի որդիներն են Հովհաննես և Հակոբոս առաքյալները:

⁷⁴ Կիմիկոս (հուն. ΚΥΜΙΚΟΣ) – Շուն, շնական. Ս. Մալխասյանց, *Հայերէն բացատրական բառարան*, հ. Դ, Երևան, 1945, էջ 436: Հայամավորիան վարժում գործածված է «շուն» բառը. Յայսմատուրֆ, էջ ԻԹ:

⁷⁵ Մախայր – Նախանձել, խանդել, չարակնել. *ՆՀԲ*, հ. Բ, էջ 189:

Ուրախութիւն եղել հոգելի Հընդըստանա երկրին ամենի,
Յետոյ բագում շատ ժամանակի Գընդափառոս առ Տէր փոխեսցի:
Աղերսանամ [սրբոյն]:

Նոր թագաւոր մի Մըշդեն ձայնեալ, քան զքանսարկուն, այլ շար ւ
անիծեալ,

Նա շարշարեալ զԹումա առաքեալ և աշտէի ի կողըն խոցեալ,
Ուստի եկեալ նոր հաւատացեալ, բարձին զմարմին արհնութեամբ
թաղեալ,

Իսկ արհային որդիքն, որ ընտրեալ, զոր Սուգանէս, Սիփորայ կոչեալ,
Տեսին զԹումաս, որ նահատակեալ, և ի հաւատս հաստատուն կացեալ,
Ի ծառաիցն ոմն այսահարեալ, շար Մըշդենա ի դիւն լըկեալ,
Յառաքելոյ տապանըն դիմեալ և առժամայն անդէն ոչ զըտեալ,
Զի աշակերտ սրբոյն թագուցեալ, յետ այնորիկ յԱսորիս տարեալ,
(212բ) Ի տապանէն սրբոյն հող առեալ և // ի վերա ծառային արկեալ,
Ընդ որ փութով յոյժ առողջացեալ ի տապանէ սրբոյն բըժըշկեալ:
Աղերսանամ սրբ[ոյն]:

Էանց տարի, յետ ժամանակի ասպատակեալ Պարսիցն յԱսորի,
Գնացեալ հասին Թաղթան քաղաքի, ուր էր մարմին սրբոյն Թումայի,
Նախարար ոմն, որ Ուսուֆ կոչի, տեսեալ զտապան սրբոյն Թումայի,
Էր զարդարեալ յոյժ զարմանալի, ընդելուզեալ⁷⁶ յոսկոյն կեփագի,
Զոր իմացեալ, թէ գանձ լինիցի, պահեաց առ ինքն մինչ երեկոյի,
Եբաց ետես ինքն մեկուսի, զի էր ոսկեր մարդոյ մեռելի,
Զի ոչ ոմն էր զհաւատս Քրիստոսի, կարծէր նըշխար գնա նահատակի,
Յրուեաց ի յոսս ձիոցն ամենի և առաքուր արար⁷⁷ բընաւի,
Զոր զոփացեալ⁷⁸ ի նոյն գիշերի, զարթեալ ետես վառ նման ջահի,
Եւ ամփոփեալ եղ ի յարկեղի, բերեալ ի յայս ի գաւառն Աղձնի,
Մերձ ի յայն շէն, որ Վան յորջորջի և հաւատաց Ուսուֆ Քրիստոսի,
Դարձեալ կամամ սրբոյն Թումայի, տարեալ զմարմին ի յայլում վայրի,
(213ա) Աստղն // երեւեալ լուսափայլ յայտնի դէպ յարեւելս
յերկիրն ըմբշտունի,

Եւ դադարեալ աստղն ի յայն բլրի, վերա գեղջին, որ Պարծիս կոչի,
Եւ անդ եղին զնըշխար Թումայի, ի վիմափոր քարեալ տապանի,

⁷⁶ Ընդելուզել – Ագուցանել ընդ միմեանս կամ ի մի շար, հիւսել, յարել. *ՆՀԲ*, հ. Ա, էջ 770:

⁷⁷ Առաքուր անել – Կոխկրտել, ոտքի տակ առնել. *ՆՀԲ*, հ. Ա, էջ 282:

⁷⁸ Զոփալ – Դողալ, սարսռալ. *ՆՀԲ*, հ. Ա, էջ 751: Դողալ, դողդողալ, սարսռալ, սարսափել, զարհուրել. **Ռ. Ղազարյան**, *Գրաբարի բառարան*, էջ 450:

Զոր և յետոյ Արծրունեաց տոհմի, զնա կառուցին տանար տենչալի,
 Եւ փարատիչ մարդկահն ախտի, ըմբշտունեաց երկրին [ամէն]ի:
 Յիշեայ: Եւ ես առ[աւել]: Զանձինս:⁷⁹
 Սուրբ մայր Միածնին՝ Կոյս Աստուածածին, լուծիչ մեղաց մարն
 յանցաւորին,
 Սգեստ լուսանիւթ երկնից արփային, յարկ նեմարան անեղ կազմողին,
 Մայր և ծընաղ Աստուծոյ Բանին, և տաղաւար Հոգւոյն ճրջմարտին,
 Կերակրեցեր կաթեամբ զֆո զորդին, այն որ պատկեր է Հարն
 երկնային,
 Միշտ աղաչեա զֆո Աստուածորդին՝ մեզ պարգեւէ զհանգիստն
 երկնային,
 Կոյս և անախտ սրբոյն Թումային, որ յիշատակ սորին կատարին,
 Սուրբն Յովաննէս լըրումն զատուերին և Ստեփաննոս ցելեալ ըզերկին,
 Սուրբըն Գրիգոր արհի պանծալին՝ լուսաւորիչն ազգիս Արամին,
 (213բ) Լուսա//նըշոյլ Խաչն աստուածային, միշտ յարակա սուրբ
 Կոյս քեզ լիցին,
 Եւ ամենայն դասք սրբոց զընդին՝ երկնաւորեաց և որք երկրահն,
 Առ քեզ կըցորդ ցանկ զամենեսին, բարեխաւսեա առ ֆո Միածնին,
 Պահել անշարժ զսուրբ զեկեղեցի, ես առաւել զազգս ապատեսին(°),
 Գրքայ երգող զանձիս Թումային ի Յովաննէս յիմար յ անարին,
 Որ մականունն Բըրգոս ձայնէին, մեղաւ անկեալ ի ծուղակ շարին,
 Փրկեա զմեզ, Տէր, ի հաղբից նորին, խառնէ ի դասս սրբոցն երամին,
 Հոլովական թըվիս տումարին հագար ու ֆսան և ութ ընդ նմին⁸⁰,
 Նոր երգեցաւ զանձըս Թումային, զեղանակողֆո արհնէ Բանըն
 Հայրածին:
 Ողորմեաց մեզ⁸¹:

⁷⁹ Համառոտումը բացում ենք՝ հիմք ընդունելով ժամագիրքը. «Յիշեա, Տէր, եւ ողորմեա: Եւ ես առաւել զյորդորումն սիրոյ եւ զգործս բարեաց պարգեւել մեզ խնդրեմք: Տո՛ւր մեզ, Տէր Աստուած: Զանձինս մեր եւ զմիմեանս Տեառն Աստուծոյ ամենակալին յանձն արասցո՛ւք: Քեզ Տեառնդ յանձն եղիցո՛ւք» (ժամագիրք, էջ 226):

⁸⁰ 1028 + 551 = 1579 Փրկչական թվ.:

⁸¹ Համառոտումը բացում ենք՝ հիմք ընդունելով ժամագիրքը. «Ողորմեաց մեզ, Տէր Աստուած մեր, ըստ մեծի ողորմութեան ֆում. ասասցո՛ւք ամենեւեան միաբանութեամբ: Տէր ողորմեա՛, Տէր ողորմեա՛, Տէր ողորմեա՛» (ժամագիրք, էջ 226):

**ՏԱՂ ՍՈՒՐԲ ԱՌԱՔԵԼՈՅՆ ԹՈՒՄԱՅԻ,
Ի ԲՐԳՈՒԹԵՆՑ ՅՈՎԱՆՆԷՍ ՎԱՐԴԱՊԵՏԷ ՈՍՏԱՆՅՈՅ ԱՍԱՑԵԱԼ
(ՄՄ 5404, 213բ)**

Վայ է ինձ մեղաւորիս:

Յանեղէն կազմեցան արարածք,

Հայր և Որդի և Սուրբ Հոգին բնաւ[ս էա]ծ,

Զառափեալսն ի ծովէն Տէր կոչեաց

Եւ նոքաւ ըզմարմին դիկի վերածեաց:

Որում և սուրբ առաքեալըն Թումաս///(շարունակութիւնը թափուած):

LUSINE TUMANYAN

THE LITANIES AND ODES OF YOVHANNĒS BRGUT‘ENTS‘

Key Words: Yovhannēs Brgut‘ents‘, Vostan city, *gandz* (litany), *tagh* (ode), manuscript, Aght‘amar island, Surb Khach (Holy Cross) church, Apostle Thomas.

The article contains the first publication of the *gandzs* (litanies) and *taghs* (odes) of the famous Archimandrite Yovhannēs Brgut‘ents‘, which we have found in manuscripts. They are dedicated to the Church of Aght‘amar island and Apostle Thomas. We found information that one of the manuscripts taken from the Narek Monastery to Aght‘amar contained Yovhannēs’s litanies. According to another source, another manuscript kept in Aght‘amar contained a *gandz* and a *tagh* of the same author.

We tried to find these manuscripts. There is a manuscript, written in 1440 in Vostan, which Ghevond P‘irghalemyan saw in the Narek Monastery in 1866. It was taken to the Aght‘amar Monastery, and in 1915–1916, during the Genocide, it was rescued and brought to Holy Ēchmiadzin. Now it is Ms M5404. In the 17th century, the *gandz* of Yovhannēs Brgut‘ents‘ dedicated to Apostle Thomas was written on the last pages of this manuscript.

As for the manuscript that Archimandrite Ghevond saw in Aght‘amar in 1602, it is certainly the same manuscript written by T‘uma Minasnets‘ in 1445 in Aght‘amar (M5521). In 1602, the *gandz* and the *tagh* of Yovhannēs Brgut‘ents‘ dedicated to the Church of Surb Khach (Holy Cross) in Aght‘amar were added on the last pages of this manuscript.

ЛУСИНЕ ТУМАНЯН

ГАНДЗЫ И ТАГИ ОВАНЕСА БРГУТЕНЦА

Ключевые слова: Ованес Бргутенц, город Востан, *гандз*, *таг*, рукопись, остров Ахтамар, церковь Сурб Хач (Св. Крест), апостол Фома.

В статье впервые публикуются обнаруженные нами гандзы (церковные песнопения) и таги (оды) известного архимандрита Ованеса Бргутенца, посвященные церкви на острове Ахтамар и апостолу Фоме. До нас дошли сведения, что одна рукопись, вывезенная из Нарекского монастыря в Ахтамар, содержит песни Ованеса Бргутенца. Согласно другому источнику, в другой рукописи, хранящейся в Ахтамаре, содержится гандз и таг Ованеса Бргутенца.

Мы попытались найти эти рукописи. Есть рукопись, написанная в 1440 году в Востане, которую Гевонд Пиргалемян видел в Нарекском монастыре в 1866 году. Спустя годы она была перевезена в Ахтамарский монастырь. В 1915-1916 гг., во время Геноцида, рукопись была спасена и перевезена в Святой Эчмиадзин, а сейчас находится в Матенадаране имени Месропа Маштоца (М 5404). На последних страницах этой рукописи в XVII веке был написан гандз Ованеса Бргутенца, посвященный апостолу Фоме.

Что касается рукописи, которую архимандрит Гевонд видел в Ахтамаре в 1602 году, мы уверены, что это та самая рукопись, которую Тума Минасенц скопировал в 1445 году в Ахтамаре (ММ 5521). В 1602 г. на последних страницах этой рукописи были добавлены гандз и таг Ованеса Бргутенца, посвященные церкви Сурб Хач (Святой Крест) на острове Ахтамар.

**ՆՈՐԱՀԱՅՏ ՄԻ ՓԱՍՏԱԹՈՒՂԹ ՇՈՒՇԻՈՒՄ
ԱՎԵՏԱՐԱՆԱԿԱՆ ՔԱՐՈՉԻՉՆԵՐԻ
ԳՈՐԾՈՒՆԵՈՒԹՅԱՆ ՄԱՍԻՆ**

Բանալի բառեր՝ Ավետարանական քարոզիչ, Շուշի, Բազել, քարոզիչ, արևելա-հայերեն, տպագրություն:

Ներածություն. 1822 թվականին Բազելի Ավետարանական¹ Քարոզչական Ընկերությունը ռուսական իշխանություններից թուլյտվություն է ստանում Կովկասում կենտրոններ, դպրոցներ, տպարաններ հիմնելու՝ տեղի «հեթանոս և մահմեդական» բնակչության շրջանում «գիտություն բանին Աստուծոյ» տարածելու համար²: Այդ նախաձեռնությունը գլխավորում էին եվրոպացի հոգևոր

* Մերոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարան, ք.գ.ք., հոդվածը ներկայացնելու օրը՝ դեկտեմբերի 8, 2022, գրախոսելու օրը՝ դեկտեմբերի 10, 2022:

1 Հոդվածում օգտագործվել է ավետարանական եզրը՝ հավատարիմ մնալով ֆարոզչական ընկերության անվանմանը:

2 Հ. Դուկասեանց, *Բողոքականության Կովկասու հայոց մէջ (պատմական նիւթեր)*, Թիֆլիս: Մ. Ռօտինեանցի տպ., 1886, էջ 2, նաև՝ Լէօ, *Պատմության Դարաբաղի Հայոց Թեմական Հոգեւոր դպրոցի, 1838-1913*, Թիֆլիզ, Տպարան Ն. Աղանեանի, Պօլից. 7, 1914, էջ 87: Նշենք, որ ավետարանական ֆարոզիչների նախաձեռնությամբ հրատարակված հետագա գրականությունը ևս խոսում է նրանց ֆարոզչական այդ ուղղվածության մասին. մասնավորապես, «Աւետարանի գօրութիւն կամ մին Արաբ ծառայի պատմութիւն որ Քրիստոս հաւատքովն երանելի էլաւ», ((թարգմանութիւն) ի Մոսկով, ի Տպագրատան Հայկական եւեմարանի Տեսաց Լազարեանց, 1830), գիրքը, որ տպագրվել է Ծայրագույն վարդապետ Սալլանթեանի հրամանով, ֆարոզչական բնույթի աշխատանք է, որտեղ հարց ու պատասխանի միջոցով խորհուրդ է տրվում մուսուլմանին ֆարոզելիս օգտագործվող հնարքների բովանդակությունը: Այն մուսուլման արաբի Բրիտանություն ընդունելու, նրա բռնած ճիշտ ուղու բացատրությունն է և Բրիտանյա համայնքի կողմից նոր Բրիտանյային ընդունելու պատմությունը: Նմանատիպ ստեղծագործություն է նաև գիրքը, որը ֆարոզիչները հրատարակեցին կրկին Լազարյան եւմարանում և որի մէջ զետեղվեցին Դուրանի որոշ հայատառ հատվածներ և թարգմանություններ, տե՛ս Համառօտ քննութիւն Քրիստոնէական հաւատոց և մահմեդական կրօնի: Յաշարհաբար լեզու շարադրեալ յումեմնէ հոգեհիրէ ի պետս պարզամտաց, Մոսկով, տպ. Լազարեան եւեմարանի, 1831, էջ 212-262: Քրիստոնյա-մուսուլմանական վիճաբանությունների ավանդույթում դեռևս Ը-Թ. դարերից ձևավորված գործելակերպ էր Ավետարանների «թերությունները» ի ցոյց դնելով կրոնափոխության ֆարոզչություն տանել (տե՛ս A. Tiburcio,

գործիչներ լեհ Ֆելիցիան Զարեմբան և գերմանացի Ալվուստ Դիտրիխը (1797-1855 թթ.): 1823 թվականին Բագելի քարոզիչները, Շուշիում հաստատվելով, պարարտ հող գտան հայոց մեջ կրթական գործի կազմակերպման համար. նրանք ծրագրում էին իրականացնել հայերի շրջանում սուրբգրային գրականության տարածում, իսկ հայ կիրթ երիտասարդությանը ներգրավել իրենց առաջնային ծրագրի՝ ոչ-քրիստոնյաների շրջանում ավետարանական քարոզի և նրանց կրոնափոխ անելու գործում³: Բագելի Ավետարանական Քարոզչական Ընկերությունը մշակել էր քարոզչական լեզվական քաղաքականություն, որն առաջին հերթին իր քարոզիչներից պահանջում էր տեղական լեզուների իմացություն, որոնցով պետք է իրականացվեր նաև սուրբգրային գրականության հրատարակություն: «Հասարակ լեզվով» սուրբգրային գրականության տարածման համար քարոզիչները նախաձեռնել էին դրանք գրաբարից աշխարհաբարի փոխադրելու գործը, որին լայն թափ հաղորդելու համար 1827 թվականին Շուշիում բացված ուսումնարանի հայ սաներին վարժեցնում էին գրաբարից աշխարհաբար և՛ հակառակը, փոխադրություն անել: Ավետարանական քարոզչության լեզվական քաղաքականության մասին, որը հիմքում հասարակ ժողովրդին հասանալի և մատչելի լեզվով սուրբգրային գրականության մատուցումն էր, կարգում ենք «Աւետաբեր եւ շտեմարան պիտանի գիտելեաց» ամսագրի «Աւետարանը ինչպէս քարոզուելու է» հոդվածում⁴. «Աւետարանը քարոզուելու է՝ շատ պարզ ու բացայայտ ոճով: Քարիոզիչներէն ոմանք իրենց ունկնդիրներուն մեծ մասին ընդունակութիւնն ու իմացականութիւնը չափէն աւելի բարձր կը բռնեն: Իրենց զրուցուածքին ոճը՝ օգտակար արդիւնք մը յառաջ բերելու չափէն շատ աւելի բարձր է: Խօսքերնին անոնց մտքին ու սրտին ազդելու տեղը՝ անհասկանալի ձայն մը ահանջնուն կը զարնէ, կ'անցնի, կ'երթայ: Մինչև որ բացատրութիւնները պարզ չըլլան, իմաստները կարճ և յստակ, ժողովուրդին չափահաս մասին շատը՝ և տղաքը չեն կրնար միտքերներուն մէջ անոնց զրուցածը բռնել, կամ՝ քարոզէն օգուտ մը քաղել: Քարոզած խօսքը՝ անծանօթ օտար լեզուով խօսուածքի մը պէս պիտի գայ անոնց: Ան քարոզիչները՝ որոնք որ շատ մեղաւորներ արդարութեան ճամբուն դարձուցին, շատ պարզ ոճեր կը գործածէին. իրաւ է որ անոնցմէ ոմանք՝ ուսեալներուն և բժախնդիրներուն դատումովը պարսաւանաց ենթակայ եղան, շատ հասարակ ու խօսակցութեան

“Muslim-Christian Polemics and Scriptural Translation in Safavid Iran: ‘Ali-Qoli Jadid al-Eslām and his Interlocutors,” *Iranian Studies* 50/2, Routledge, 2017, p. 256), ինչը գործադրվում էր նաև իսլամի սուրբ գիրքը կրոնափոխության փարոզության ծիրում օգտագործելու համար:

³ Ալեք, Պատմութիւն Ղարաբաղի Հայոց Քեմական Հոգեւոր դպրոցի, 1838-1913, էջ 89:

⁴ 1855, հմբ. 8, թիւ 4:

ոճին պէս պարզ և ընտանի խոքեր գործածելնուն համար: Բայց աս ալ կայ որ՝ ճառ մը՝ քարոզ մը՝ ու որ և իցէ խօսք մը, մինչև անգամ տղոց հասկըցողութեան աստիճանին կրնայ ծռիլ՝ առանց գեղջուկ ու կոշտ ռամկական ըլլալու: Ահա աս ըլլալու է ամեն քարոզիչին դասն ու նպատակը»:

Լեզվական այս քաղաքականութեան իրագործման ճանապարհին 1827 թ. Շուշիում հիմնադրեցին տպարան, որտեղ սկսեցին արևելահայերեն սուրբ-գրային գրքերի հրատարակությունը⁵: Ընդ որում, նույն այդ գրականությունը տպվում և վերատպվում էր Լազարյան ճեմարանի տպարանում⁶, Կալկաթայում⁷,

5 Շուշիում 1827-1835 թվականներին տպագրված գրքեր տե՛ս **Հայկ Գավթյան**, *Հայ գիրքը 1801-1850 թվականներին, Մատենագիտություն*, իմպ. Ն. Ս. Անասյան, Երևան, 1967: Ընդ որում, Սիրտ մարդոց, որ է տաճար աստուծոյ կամ գործարան սատանայի, Տասն պատկերներով առաջի դրած. Որ ամէն մարդ հեշտ իմանալ և միտք առնելով քրիստոնէական կեանքին հետևելոյ համար ջանք անէ (Թարգմանութիւն: Ի հայրապետութեան Տն Յովհաննու Կարբեցոյ սրբագնասուրբ Կաթողիկոսի ամենայն հայոց: Հրամանա Տ[եա]ն Բաղասասարայ իշխանագնի Ջալալեան սրբազան Արեւախկոպոսի և մետրոպոլիտի հայոց համայն աղոսանից, Շուշի, 1833) գրքի վերջին էջում «Շուշի բերդումն աւետարանական ժողովքի տան մէջն էս հետևող գրեանքս էլ ծախվում են» սկսվածով զետեղված է ավետարանական ֆարոգիչների տպագրած 23 ամուն գրքից բաղկացած ցանկ: Ընդ որում, գրքերի ցանկեր տեսնում ենք *Ժամանակի վերջն* (Թարգմանութիւն, Շուշի, 1832), *Շատ հարկաւոր հարցմունքներ ամէն մարդոյ համար* (Թարգմանութիւն, Շուշի, 1832) և այլ գրքերի վերջին էջերին: Շուշիում ավետարանական ֆարոգիչների հաստատման և տպարանի մասին տե՛ս **Ս. Պետոյան**, «Շուշիում բազելյան բողոքական ֆարոգիչների հաստատումը և տպարանի հիմնադրումը», *Եվրոպական համալսարան*, Երևան 10 (02), 2019, էջ 372-384, նույնի՝ «Բազելյան բողոքական ֆարոգիչների՝ Շուշիում հիմնադրած տպարանի պատմությունը (1827-1835 թթ.)», *Հայագիտության հարցեր* 1, Երևան, 2021, էջ 45-65, իսկ տպագրական գործունեության մասին տե՛ս նույնի՝ «Նոր փաստեր Շուշիում տպագրված առաջին գրքերի մասին», *ԲՄՅՈ*, Երևան, 2020, էջ 302-316:

6 Ըստ Կովկասի կառավարիչ պրն. Ռոզենի տեղեկագրի, Մոսկվայում և Շուշիում ավետարանական ֆարոգիչների գործունեության արդյունում՝ 1827-1833 թվականների ընթացքում տպագրվել էր «11679 օրինակ հայերէն, 728 օրինակ պարսկերէն, 147 օրինակ թուրքերէն և 100 օրինակ երայերէն գրքեր», **Հ. Ղուկասեանց**, *Բողոքականութիւն Կովկասու հայոց մէջ (պատմական նիւթեր)*, էջ 33: **Ալեք. Պատմութիւն Արարաղի Հայոց Թեմական Հոգևոր դպրոցի, 1838-1913, էջ 93: Մոսկվայի Լազարյան նեմարանում տպագրված գրքերից էին օրինակ՝ *Երեք խոսակցութիւնք մին քահանայի մին աշխարհական մարդոյ հետն: Փրկութեան ճանապարհի համար*, Թարգմանութիւն, Մոսկվա, Լազարյան նեմարան, 1830 (նույն գրքույկը 1844 թվականին վերատպվել են Զմյուռնիայի ավետարանականները), *Նոր Կտակարան տեսն Յիսուս Քրիստոսի, ըստ հարազատ նախնի թարգամանութեան: Հանդերձ հաւատարիմ բացայայտութեամբ ի հասարակաց լեզուի*, Մոսկվա, տպ. Լազարեանց նեմարանի, 1834 և այլն:**

7 Կալկաթայում վերատպված գրքերի շարքից են, օրինակ՝ *Կարճատու աղօթքներ շաբաթի ամէն մէկ օրին համար* (Թարգմանութիւն: Ի հայրապետութեան տեսն Յովհաննու Կարբեցոյ սրբագնասուրբ կաթողիկոսի Ամենայն Հայոց: Հրամանա տեսն Բաղասասարայ իշխանագնի Ջալալեան սրբազան արեւախկոպոսի և մետրոպոլիտի Հայոց համայն Աղոսանից, Շուշի, 1822), գիրք վերատպվել է Կալկաթայում՝ 1841 թվականին, ի տպարանի Մկրտոչ Միսիոնարաց ի Կալկաթա, *Յորդորմունք սուտ ասող մարդկանց համար* (Շուշի, 1832), գիրք վերատպվել է Կալկաթայում՝ 1841 թվականին, ի տպ. Մկրտոչ Միսիոնարաց ի Կալկաթա,

Զմյուռնիայում⁸, ինչի մասին տեղեկությունը զետեղում էին հենց գրքերի կազմերի վրա և տիտղոսաթերթերին: Ավետարանականների գիտահրատարակչական գործունեության կարևոր արգասիքներից էր արևելահայերեն գրականության տպագրությունը և տարածումը: Լեոյի հաղորդմամբ, նրանք նույնիսկ ձեռնարկել էին Նոր Կտակարանի թարգմանությունը ըստ գավառների բարբառների (կարծում ենք, նկատի ունի աշխարհաբար արևելահայերենը – Ն. Կ.), որի թույլտվությունը ստանալու համար 1830 թվականին Զարեմբան իր թարգման և օգնական Միրզա Ֆարուխի⁹ ուղեկցությամբ ժամանում է էջմիածին, սակայն միաբան Յովհաննէս վ. Շահխաթունեանի միջամտությունների¹⁰ արդյունքում նրանք թույլտվություն չեն ստանում¹¹:

Ավգուստ Դիտրիխի նամակը. Վերջին իրադարձություններին նախորդել է 1829 թվականին գրված Ավգուստ Դիտրիխի նամակը, որը պահվում է Նոր Զուղայի Սուրբ Ամենափրկիչ վանքի արխիվատանը և ուղղված է «Տեառն Աբրահամ

Նոր Կտակարան տեառն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի (ի տպ. Մկրտիչ Մխիթնաբաց, ջանիւմ և ծախիւմ Ամերիկայի և Օտարականաց Աստուածաշունչի ժողովին, Կալկաթայ, 1839, Առաջին անգամ տպեալ առանց քնարների վկայութիւններով, ի տպագրատան Հայկական քննարանի Տեառց Լազարեանց 1834, ի Մոսկով. ՌՄՁԳ), և այլն:

⁸ 1838 թվականից ավետարանականները բավականին շատ արձակ և չափածո կրոնական բովանդակությամբ գրականություն են տպագրում Զմյուռնիայում, տե՛ս **Հայկ Դավթյան**, *Հայ գիրքը 1801-1850 թվականներին*, էջ XLVIII:

⁹ *Հարություն Գալստյան*. նա 1805 թվականին 5-6 տարեկանում գերի է ընկնում Ատրպատականի Աբբաս Միրզայի մոտ, դառնում մահմեդական և որպես ծառա ընծայվում Ամիրխան սարդարին: 1820-ականների պարսից գորբի հետ մտնում է Արցախ, հիշելով հայրենի տունը, փախուստի է դիմում իրանցիներից և հաստատվում Շուշիում: Ավետարանների մոտ կրկին ընդունում է քրիստոնեությունը և դառնում նրանց օգնականը, տե՛ս **Հ. Դուլասեանց**, *Բողոքականութիւն Կովկասու հայոց մէջ (պատմական նիւթեր)*, էջ 12-14: Երբ 1838 թվականի Շուշիում բացվում է Արցախի հոգևոր թեմական դպրոցը Հարություն Գալստյանը կամ ֆարոխ Ամիրխանեանը այնտեղ դասավանդում է պարսկերեն, տե՛ս *Ղարաբաղի Հայոց հոգևոր թեմական դպրանոցի 75 ամեակը*, Շուշի, տպ. Բ. Տեր-Մահակյան, 1913, էջ 12-13:

¹⁰ Ավետարանականները դիմում են Մայր Աթոռի «Բարձրագույն Խորհրդարանի տուրք ժողովին», որը խնդրի մասին վճիռ կայացնելու իրավունք թողնում է Քիչևն հեռացած հոգևորական գործերի ծայրագույն կառավարիչ Ներսես Աշտարակեցուն: Վերջինիս նամակից հայտնի է դառնում, որ նա դեմ չէ Ավետարանի տպագրությանը: Զարեմբան ստանում է նաև Բարձրագույն Խորհրդարանի գրավոր համաձայնությունը, սակայն Խորհրդարանի երկու անդամներ այդ ժամանակ լինում են Երևանում, Շահխաթունեանը հիշյալ անդամներին կարողանում է համոզել ավետարանականների գործունեության վտանգավորության մեջ, և նրանք դեմ են արտահայտվում արևելահայերեն ավետարանի տպագրության նախաձեռնությանը, տե՛ս **Արիստակես Եպիսկոպոս Սեբրակեան**, *Յովհաննէս Եպիսկոպոս Շահխաթունեանցի կենսագրությունը*, Ս.-Պետերբուրգ, տպ. Յ. Ի. Լիբերմանի, 1898, էջ 225-231:

¹¹ **Լեօ**, *Պատմութիւն Ղարաբաղի Հայոց Թեմական Հոգևոր դպրոցի, 1838-1913*, էջ 94:

գերիմաստ վարդապետին»։ Ըստ Ղուկասեանցի, Դիտրիխը գրաբար էր սովորել Մոսկվայում Սալլանթեան Միք. վարդապետի մոտ¹²։ Նամակը գերմանացի քարոզիչը գրել է գրաբարով, քանի որ ուղղված է եղել Հայոց հայրապետին և հայ եկեղեցու վարդապետին, ստորագրված է «խոնարհ եղբայրակից Օգոստոս Դիտրիխեան»։ Նամակում (էջ 1) ողջունի և փառաբանական խոսքեր են ուղղված Հայոց հայրապետին և անդրադառնում է վեց ամիս առաջ դեռևս Տիփլիսում (Թիֆլիս) նրան ուղղված և անպատասխան նամակին։ Այստեղ պետք է արձանագրել, որ խոսքը Ամենայն Հայոց կաթողիկոս Եփրեմ Ա Չորագեղցիի մասին է, որը 1830 թ. դեկտեմբերի 8-ին հրաժարվեց կաթողիկոսական աթոռից։ Հաջորդիվ (էջ 2) նշվում է, որ նամակը ուղարկում է «արժանապատիւ Տէր Յօհաննէսի» միջոցով։ Նամակին կից ուղարկում է նաև իր թարգմանած Ավետարանն ըստ Մատթեոսի «ի հասարակաց լեզուի» և խնդրում պատասխանել՝ արդյո՞ք համապատասխանում է գրաբար օրինակին (որն, ըստ ամենայնի, նույնպես կցված է եղել – Հ. Կ.)։ Նա իր ջանքերը բացատրում է այն հանգամանքով, որ «հասարակ ժողովուրդք» անմասն են Աստվածաշնչին, քանի որ չգիտեն գրաբար։ Իր փոխադրությունը համարում է «ըստ ոճին Արարատեան գաւարաց (այսպէ՛ս) այն որ խօսի յերկիրն էջմիածնի, Նախիջևանայ, Սիւնիաց, Արցախայ, Աղուանից, Վրաց և Թուսաց, վասն զի լեզու օսմանական հայոց այլ է և ի նմին ևս թարգմանութիւն արարեալ է»¹³։ Դիտրիխը (էջ 3) համարում է, որ «...բանն Աստուծոյ և այսր աղագաւ ամենայն զգուշութեամբ հարկ է վարել ընդ նմին»¹⁴, հիշատակում է Սուրբ Սահակին և Մեսրոպին՝ «ժողովուրդն ի փրկարար գիտութիւն սուրբ գրոց»։ Գերմանացի քարոզիչն ավարտում է նամակը պատասխանի ակնկալիքով, որը խնդրում է ուղարկել կրկին Տէր Հովհաննէսի միջոցով (տե՛ս ԲՆԱԳԻՐԸ)։

Նամակ-փաստաթղթի պատասխանը, ցավոք, մեր ձեռքում չէ, սակայն, հայտնի է, որ 1831 թ. Մոսկվայի Լազարյան ճեմարանի տպարանում տպագրվել

¹² Նամակը հայտնաբերել ենք 2022 թ. փետրվարի 2-9-ը Նոր Ջուլայի Ս. Ամենափրկիչ վանքի արխիվատանը ուսումնասիրություններ կատարելիս։ Գործուղումը իրականացրել ենք 21Տ-6Յ125 թեմատիկ ծրագրի շրջանակներում։

¹³ Ս. Պետոյանը գրում է, որ Դիտրիխը սկսել էր Նոր Կտակարանի արևմտահայերենից արևելահայերեն փոխադրությունը, տե՛ս «Նոր փաստեր Շուշում տպագրված առաջին գրքերի մասին», էջ 304-305։ Ըստ մեր ներկայացրած փաստաթղթի, «ի նմին ևս թարգմանութիւն արարեալ է»-ը նշանակում է նմանատիպ (այսինքն՝ արևմտահայերենով) արված թարգմանություն։ Կարծում եմ, փաստաթղթի տեղեկությունը պետք է հաշվի առնել խնդրի արժարժման պարագայում։

¹⁴ Ավետարանականների զգուշավորությունը վերաբերում էր նաև կրոնական գրականության լեզվական մատչելիությանը և այն ստուգելու համար հանդիպումներ էին կազմակերպում տեղի բնակիչների հետ, տե՛ս Ս. Պետոյան, «Նոր փաստեր Շուշում տպագրված առաջին գրքերի մասին», էջ 305։

է «Սուրբ Աւետարան ըստ Մատթէոսի: Ըստ հարազատ նախնի թարգմանութեան, հանդերձ հաւատարիմ բացայայտութեամբ ի հասարակաց լեզու (գրաբար և աշխարհաբար)» գիրքը¹⁵: Կարծում ենք, փաստաթուղթը վերաբերում է հենց այս հատորի տպագրութեանը և հեղինակը Ավգուստ Դիտրիխն է, որի մասին տիտղոսաթերթին որևէ նշում չկա: 1831 թ., երբ արդեն Հովհաննես Ը Կարբեցին ընտրվել և հաստատվել էր Հայոց կաթողիկոսի գահին, տպագրված գրքի կազմին կարողում ենք՝ Խ Հայրապետութեան Տեառն Տեառն Եփրեմայ Արժանընտիր և Աստուածարեալ Կաթողիկոսի ամենայն Հայոց և Ասպետի, ինչը նշանակում է, որ գրքի հրատարակության համաձայնությունը տրվել էր դեռևս 1829 թվականին գործող Եփրեմ Չորագեղցի կաթողիկոսի¹⁶ (1809-1830 թթ.) կողմից, ում էլ ուղղված էր Դիտրիխի նամակը¹⁷:

Նոր Զուղայի Սուրբ Ամենափրկիչ վանքի արխիվատան «Շուշի» թղթապանակում պահվող այս փաստաթուղթը հավելյալ փաստեր է տալիս Շուշիում ավետարանական քարոզիչների լեզվական քաղաքականության, գիտահրատարակչական գործունեության և մասնավորապես արևելահայ աշխարհաբար լեզվի տարածման և այդ լեզվով հրատարակչության զարգացման գործում նրանց ունեցած ներդրման մասին:

ԲՆԱԳԻՐ

Գերյարգոյ Տ[եառ]ն Աբրահամ՝ գերիմաստ վարդապետի
Ողջոյն ի Տէր մեր Յ[իսու]ս Ք[րիստո]ս:

[1] Ա[ստուա]ծ հօգօր և ողորմած՝ որ հասոյց գՁեզ ընդ սրբազան Հայրապետի ի մեծավայելուչ աթոռն սրբոյն Լուսաւորչայ՝ օրհնեալ լիցի գոհութեամբ և հանապազօրդ փառաբանութեամբ վասն ողորմութեանն՝ զոր եցոյց եկեղեցոյն Հայաստանեայցոյ: Նաև շնորհօքն հոգոյ իւրոյ լցուցէ զկառավարիչս և զվարդապետս եկեղեցոյ՝ զի զամենայն աշխարհական իրս և փառս թողլով՝ ս[ուր]բ նախանձու վերսին շինեսցեն զաւերեալ տա-

¹⁵ Հ. Դավթյան, *Հայ գիրքը 1801-1850 թվականներին*, էջ 183:

¹⁶ 1813 թվականին ստեղծվեց Ռուսաստանի Աստվածաշնչյան Ընկերությունը, որի նպատակն էր Ռուսական կայսրության տիրապետության տակ գտնվող բոլոր ժողովուրդների լեզուներով սուրբգրային գրականություն տպագրել ու բաժանել: Ռուսական կայսրության տարբեր ազգերի հոգևոր առաջնորդներ անդամակցեցին այդ ընկերությանը և աշակցում էին դրան: Հայոց կաթողիկոս Եփրեմ Ա Չորագեղցին ևս դարձավ այդ ընկերության փոխնախագահներից մեկը՝ աշակցելով արևելահայերեն կրոնական գրականության ստեղծմանը, տե՛ս Ա. Ղազարյան, Ռ. Ն. Առնյան, *Հայաստանյայց Ավետարանական եկեղեցի (Հայաստան-Կովկաս)*, Երևան, «Հայկական հանրագիտարան» հրատ., 1999, էջ 63:

¹⁷ Գրքի անվանաթերթին հիշատակված է նաև՝ *Յառաջնորդութեան Ռուսիաբնակ Հայոց Առաքելաշաւիղ Տեառն Ներսէսի Սրբազան Արքեպիսկոպոսի և Ասպետի*: Այս մասին տե՛ս Ս. Պետոյան, «Նոր փաստեր Շուշիում տպագրված առաջին գրքերի մասին», էջ 306-307:

հարն Աստուծոյ՝ որ է ժողովուրդն ֆրիստոնէից, և սուրբ արիութեամբ ֆարոզեցին զվէմն փրկութեան, որ է յայտնեալ գլորեալ մեղաւորացն ի լուսարար սուրբ աւետարանի իւրում: Բագուկ Տեառն արասցէ զայդ:

Յառաջ ֆան զվեց ամիսս գրեցի առ գերապատի Տէրութեան Ձեր՝ վասն զի ֆաղցր է սրտի իմում՝ ի ձեռ[ն] նամակագրութեան սնուցանել զայն ֆրիստոնէական սէրն ի մէջ մեր՝ զոր ինքն Տէրն յառաջագոյն հաստատեաց ի Տփխիս. բայց անյայտ է ինձ՝ եթէ զիր իմ եհաս առ Ձեզ թէ չէ՝ ֆանգի մինչև ցայսօր պատասխանի ոչ եղև ինձ ի Ձէնց:

[2] Բայց և այնպէս սրտիս իղձն շարժէ զիս՝ վերստին յղել Ձեզ նշան ինչ հարազատ սիրոյ և յարգութեան իմոյ՝ որ է առ Ձեզ: Տարցի զայս արժանապատի Տէր Յօհաննէս՝ յորոյ ձեռն և ի Ձէնց յուսամ պատասխանի ընդունել: Ընդ նամակիս այսմիկ դնիմ առաջի Ձեր զմասն իմն թարգմանութեան աւետարանին ըստ Մատթեոսի ի հասարակաց լեզուի՝ աղաչելով զՁեզ՝ զի ֆննեսչիք զնոյն՝ եթէ համաձայն իցէ գրաբառ (այսպէս) օրինակի և ոչ եթէ բացայայտ և իմանալի իցէ ժողովրդոյ ոամկաց: Քանզի Ա[ստուա]ծաշնչոյ ժողովուրդն՝ տեսանելով թէ հասարակ ժողովուրդք ի մէջ հայոց արգելեալ են ի փրկարար իմացօղութենէ Ա[ստուա]ծաշունչ գրոց վասն չիմանալոյ զգրաբառ (այսպէս) լեզուն՝ խորհուրդ արար այժմ զի Նոր Կտակարանն ի հասարակ լեզու թարգմանեսցի և ապա ըստ միաբանութեան առաջնորդացն եկեղեցոյ ի տիպ արկցի: Այս տեսրակս՝ զոր աստ յանդիման առնեմ Ձեզ՝ գրեալ է ըստ ռեին Արար[ա]տեան գաւարաց (այսպէս)՝ այսինքն որ խօսի յերկիրն Էջմիածնի, Նախշևանայ, Սիւնեաց, Արցախայ, Աղուանից, Վրաց և Ռուսաց, վասն զի լեզու օսմանական հայոց այլ է և ի նմին ևս թարգմանութիւն արարեալ է: Ապա խնդրեմ ի Ձէնց՝ զի ֆննեալ զտեսրակ զայս ծանո[ւ]ջիք ինձ՝ եթէ շարադրութիւն նորա իմանալի իցէ յամենայն յերկիրս յայնոսիկ՝ այնպէս զի ամենեցուն օգտակար լիցի:

[3] Բաց ի սմանէ մեծ որախութիւն եղիցի ինձ՝ եթէ և այլ իմաստասէր և ֆրիստոսասէր վարդապետք ընթերցցին զնոյն և զվնիո իւրեանց յայտնեսցեն ինձ: Քանզի բանն Ա[ստուծոյ] է և այսր աղագաւ ամ[ենայն] զգուշութեամբ հարկ է վարել ը[նդ] նմին: Բայց որովհետև նա է լոյսն կենաց՝ նմին իրի պարտ է մեզ ամենեցուն առաջի Աստուծոյ՝ որ զայ դատաւոր մեր՝ զի զլոյս զայս ի մէջ ամենեցուն տարածեսցոյք և ըստ օրինակին սրբոցն Սահակայ և Մեսրոպայ զամենայն ժողովուրդն ի փրկարար գիտութիւն սուրբ գրոց ներածեսցոյք: Դուք սիրէք զագգ Ձեր՝ դուք աշխատեալ էք ի լուսատրութիւն նորա՝ ապա իրաւամբք յուսամ զի և յայսմ գործոյ օգնական եղիջիք ամ[ենայն] կարօղութեամբ Ձերով: Ուրեմն ծանուսչիք ինձ՝ թէ որով եղանակաւ այնպէս ի կատարումն կարէ հասանիլ՝ զի ամենեցուն նշմարիտ օգուտ եղիցի:

Մեծ և հարազատ յարգութեամբ սրտի խնդրեմ մատուցանել սրբազան

Հայրապետին զողջոյն իմ ի Տէր՝ յորմէ և խնդրիմ զի զատուրս կենաց նորս լցուցէ ուրախութեամբ և խաղաղութեամն հոգոյն իւրոյ: Աղաչեմ զի ձեռն Տէր Յօհաննու պատասխանի հանեսչիք գրել ինձ վասն հարցմանց աստ եղելոց՝ զի ուրախ լիցի սիրտ իմ տեսանելով զնշան եղբայրասիրութեան Ձերոյ: Ողջ լեռով ի Քրիստոս: Մնամ գերապատի Տերութեան Ձերոս:

Ի բերդս Շուշի, 26 փետրվարի 1829
Խոնարհ եղբայրակից
Օգոստոս Դիարիխեան

HASMIK KIRAKOSYAN

**A RECENTLY DISCOVERED DOCUMENT ABOUT THE ACTIVITY
OF EVANGELICAL MISSIONARIES IN SHUSHI**

Key words: Evangelical Missionary, Shushi, Basel, Gospel, Eastern Armenian language, printing.

In the folder “Shushi” of the archives of the Monastery of the Holy Savior in New Julfa, one can find a document about the activities of the Evangelical Missionary Society of Basel based in Shushi in 1823–1830. The letter is written in Classical Armenian by August Dittrich, a German Evangelical pastor. Dittrich asks Armenian priests to review his Eastern Armenian translation of the Gospel of Matthew, which is attached to the letter, and compare it with the Classical Armenian version. The priest also asks the Catholicos of All Armenians for support and permission to print his manuscript. This unique document provides further information on the linguistic practices of the Evangelical pastors and missionaries based in Shushi, their printing activities and especially their role in the development and dissemination of the Eastern Armenian secular language.

АСМИК КИРАКОСЯН

**НОВОНАЙДЕННЫЙ ДОКУМЕНТ, ОПИСЫВАЮЩИЙ
ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ЕВАНГЕЛИЧЕСКИХ МИССИОНЕРОВ В ШУШИ**

Ключевые слова: Евангелический миссионер, Шуши, Базель, Евангелие, восточноармянский язык, книгопечатание.

В папке «Шуши» архива Храма Святого Всеспасителя Новой Джульфы обнаружен документ о деятельности Базельского евангелического миссионер-

ского общества в Шуши (1823-1830 гг). Письмо написано на грабаре (классическом армянском) немецким евангельским пастором Августом Диттрихом. Диттрих просил армянских священников просмотреть его восточноармянский перевод Евангелия от Матфея, приложенный к письму, и сравнить его с классической армянской версией. Пастор также просил поддержки и разрешения у Католикоса Всех Армян издать рукопись. В документе, содержится дополнительная информация о языковой практике шушинских евангелических пасторов и миссионеров, их издательской деятельности и, в частности, их роли в развитии и распространении восточноармянского языка.

**ՄՇՈՅ Ս. ԱՌԱՔԵԼՈՑ, ՄԱՏՆԱՎԱՆՔ ԵՒ Ս. ՅՈՎՀԱՆՆԷՍ
ՎԱՆՔԵՐՈՒԹԵՄԱԿԱՆ ԳԻՒՂԵՐՈՒԹՅԱՆ ՈՒԹԱԽՈՒԹՅԱՆ
ՀԱՅԿԱՎԱՆ ԵԿԵՂԵՑԻՆԵՐՈՒԹՅԱՆ ՎԱՆՔԵՐՈՒԹՅԱՆ
ԳԵՐԵՉՄԱՆԱՏՈՒՆԵՐՈՒԹՅԱՆ ՅՈՒՑԱԿ (1861-1866 ԹԹ.)**

Բանալի բառեր՝ Մուշ, Սասուն, Ս. Առաքելոց վանք, Մատնավանք, Ս. Յովհաննէս վանք, Բասեն, Թախթ, թեմական գիւղեր, եկեղեցի, վանք, գերեզմանատուն:

ՄՈՒՏՔ

Հետագայ էջերով հրատարակութեան կու տանք անտիպ փաստաթուղթ մը, որ կը պարունակէ աշխարհագրականօրէն իրարմէ հեռու հայաբնակ գիւղերու, աւերակ կամ շէն վանքերու, եկեղեցիներու եւ գերեզմանատուներու ցուցակներ:

Առաջինը՝ Մշոյ Ս. Առաքելոց վանքի (Ղազարու վանք, Թարգմանչաց վանք) թեմական գիւղերու ցուցակն է, պատրաստուած 1861-ին, ուր առանձին-առանձին տրուած է թեմականօրէն վանքին ենթակայ Մշոյ դաշտի, Սասնոյ Շատախ վիճակի, Մշոյ «ներքին դաշտ»ի եւ Մոթկանի 54 հայաբնակ գիւղերու ցուցակը, իւրաքանչիւրը իր հայ տուններու թիւերով:

Երկրորդը՝ Մատնավանքի թեմական 8 գիւղերու ցուցակն է, պատրաստուած 1866-ին, ուր եւս տրուած է իւրաքանչիւր գիւղի հայ տուններու թիւը:

Յաջորդը՝ Մշոյ պատմական վանքերէն երրորդի մը՝ Ս. Յովհաննէս (Եղրդուտի, Շիշ Իւղոյ եւ այլն) վանքի թեմական գիւղերու ցուցակն է, կրկին պատրաստուած 1866-ին, ուր եւս առանձին շորս խումբերով տրուած է թեմականօրէն վանքին ենթակայ գիւղերու ցանկը՝ Մշոյ դաշտի մէջ, ի «ներքին դաշտ Խուրթայ գաւառ»ի եւ Խիւնու (Խիւանք) եւ Սիլվան գաւառներու: Ասոնցմէ Խիւնուի առաջին մասը միայն ունի հայ տուններու թիւեր, իսկ միւսները՝ ոչ: Որպէս Ս. Յովհաննէս վանքի թեմ՝ յիշատակուած է 67 գիւղ:

Առաջին մասով ուրեմն տրուած է Մշոյ եւ Սիլվանի շրջաններու 129 հայաբնակ աւաններու ցուցակը, 72-ը՝ հայ տուններու թիւերով, իսկ մնացեալները՝ առանց թիւերու: Ասոնց յաջորդած է Բասենի շրջանի աւերակ ու շէն վանքերու

* Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարան, ՀՅԹԻ, mihran.min@gmail.com, հոդվածը ներկայացնելու օրը՝ նոյեմբերի 5, 2022, գրախոսելու օրը՝ նոյեմբերի 13, 2022:

եւ եկեղեցիներու ցուցակ մը, ուր յիշուած են մօտ 13 գիւղերու մէջ գտնուած 6 վանքեր, 8 եկեղեցիներ եւ աւելի քան 10 գերեզմանատուններ:

Փաստաթուղթի վերջին մասը կը կրէ «Թախթ թեմի թիւրքաբնակ գիւղօրէից մէջ գտնուած եկեղեցիք եւ գերեզմանոցք» վերնագիրը, ուր յիշատակուած են Կարնոյ (էրզրումի) նահանգի Կարս գաւառի Թախթ կամ Թախտ շրջանի 36 թրքաբնակ գիւղերու մէջ գտնուած հայկական 22 եկեղեցիներ, 29 գերեզմանատուններ եւ մէկ բերդ: Թէեւ թուական նշուած չէ, բայց հաւանական է, որ Բասենի ու Թախթի նիւթերը եւս կազմուած ըլլան նախորդներու մօտիկ ժամանակահատուածի մը մէջ՝ 1860-ական թուականներուն:

Մանօթ չէ, թէ ո՞վ կազմած է հրատարակուող փաստաթուղթը. հոն յիշուած են միայն Մշոյ երկու վանքերու թեմական գիւղերու ցուցակները կազմող եկեղեցականները՝ Մատնավանից վանահայր Պօղոս վարդապետն ու Բաղտասար վարդապետը, մինչ մնացեալ ցուցակներուն հեղինակները չեն նշուած: Բացառուած չէ, որ երեք վանքերուն պատկանող թեմական ցուցակները կազմուած ըլլան գործնական նպատակներով վանքի սահմանները ճշդելու, թեմերը յստակացնելու եւ հաւանական ոտնձգութիւններու առաջքը առնելու:

Նկատելի են սակայն որոշ ընդհանրութիւններ հրատարակուող փաստաթուղթի Կարսի շրջանին վերաբերող բաժինին եւ Կիրեղ եպսկ. Սրապեանի (1844-1895) նոյն մարզի մասին՝ 1878-ին կազմած տեղեկագրին միջեւ: Ենթադրելի է, որ Սրապեան եպսկ. ձեռքի տակ ունեցած եւ օգտուած է անկէ իր գործի պատրաստութեան ժամանակ¹:

Հրատարակուող փաստաթուղթին մէջ յիշուած են բազմաթիւ գիւղանուններ, որոնց չենք հանդիպիր մեզի ծանօթ տպագիր գրականութեան մէջ: Ըստ երեւոյթին, աւելի ետք, երբ յայտնուեցան Արեւմտեան Հայաստանի տեղագրութեամբ եւ պատմութեամբ զբաղող բանասէր-ճանապարհորդներ ու շրջեցան այդ տարածքները, կամ երբ պատրաստուեցան հայաբնակ գիւղերու ընդարձակ գիւղացուցակներ, այդ գիւղերը կա՛մ հայաթափուած էին եւ կամ՝ անուանափոխուած: 1860ականներուն եթէ առկայ էին տակաւին անոնց հայկականութիւնը յուշող կոթողներ, ապա այդ փաստերը տակաւ վերացուած էին, ու անոնք վերածուած էին զուտ քրտաբնակ, թրքաբնակ կամ չերքէզաբնակ աւաններու:

Կայ նաեւ գրելաձեւի զանազանութիւնէն ծագող շփոթ մը: Յաճախ նոյն անուան գրութեան ձեւերուն մէջ տարբերութիւններ նկատելի են հրատարակուող ցուցակներուն եւ տպագիր աղբիւրներուն միջեւ. այսպէս օրինակ՝ Կարօ Սասունիի մօտ յիշուած «Արտօնք» գիւղը այստեղ դարձած է «Արտկօնք», «Սողգոմ»ը՝ «Սողկում», «Գոմեր»ը՝ «Կոմեր», «Մուշեղչէն»ը՝ «Մուշ-հշէն», «Ճապ-

¹ «Մի տեղեկագիր Կարսի մարզի վերաբերեալ», հրատարակեց Ա. Աղամեան, Բանբեր Հայաստանի արխիւների, Երեւան, 1970, թիւ 2 (26), էջ 89-124, մանաւանդ՝ էջ 92-93:

կիս»ը՝ «Ճամկիզ», «Կուսգետ»ը՝ «Կուցգէտ» եւ այլն²: Նոյնպէս, այլ աղբիւրի մէջ, «Ռմգանգա» ձեւով յիշուած տեղանունը հոս եղած է «Ըւըմտանկայ»³:

Հրատարակուող փաստաթուղթի կարեւոր նորութիւններէն մէկը Մշոյ դաշտի եւ շրջակայքի գիւղերու հայ բնակչութեան թուաքանակի նշումն է, ինչ որ առաջին փորձերէն մէկն է այս ուղղութեամբ: Կարեւոր է նաեւ Արեւմտեան Հայաստանի պատմական երեք վանքերու ենթակայ թեմական գիւղերու բաշխման ցուցակը, որ կը լրացնէ այդ մասին մեզի հասած այլ աղբիւրներու տեղեկութիւնները, որոնք ընդհանրապէս կը վերաբերին աւելի հին ժամանակներու:

Տպագիր գրականութեան մէջ երբ խօսուած է Պատմական Հայաստանի կարգ մը բնակավայրերու մասին, յաճախ ակնարկութիւն չէ եղած անոնց անցեալի հայկականութեան փաստին, մինչդեռ հոս տրուած Բասենի ու Թախթի բաժիններուն մէջ առկայ են բազմաթիւ գիւղերու հայկական յիշատակարաններուն՝ եկեղեցիներուն, վանքերուն ու գերեզմանատուներուն մասին վկայութիւններ, ինչ որ լաւագոյնս կը հաստատեն, որ անոնք եղած են հայաբնակ աւաններ: Տանք քանի մը օրինակ. Ճաւախ (Չայլախ) գիւղը, որ ըստ հրատարակուող փաստաթուղթին ունեցած է աւերակ եկեղեցի մը, աղբիւրներու մէջ անոր հայկականութեան մասին որեւէ ակնարկութիւն չկայ⁴, կամ Մասմըճուղը, որ ակնյայտօրէն այլ տեղ որպէս թրքաբնակ աւան յիշատակուած «Մասմատճուղ» գիւղն է, հոս յիշուած է այնտեղ գտնուող հայկական գերեզմանատունը, որ կը յուշէ անոր հայկական անցեալի մասին⁵: Նոյնն է Բասենի քրտաբնակ Զառապխանէ գիւղի պարագան, որուն համար հոս ըսուած է, որ հոն «հայոց ընդարձակ գերեզմանոց մը կայ խաչքարերով», մինչդեռ հայկական աղբիւրներ զայն յիշած են լոկ որպէս քրտաբնակ գիւղ եւ անոր հայկական գերեզմանատան կամ խաչքարերուն եւ անցեալին հայաբնակ եղած ըլլալու մասին որեւէ ակնարկութիւն չէ կատարուած⁶:

Հետաքրքրական են նաեւ Բասենի շրջանի չերքէզաբնակ եւ քրտաբնակ գիւղերու մասին վկայութիւնները, որոնք ո՛չ միայն իրենց տարածքին պահպանած են հայկական հետքեր, այլ նաեւ իրենց անուններուն կցորդուած «քիլիսէ»՝ եկեղեցի բառով յաւելեալ վկայութիւն մը կու տան իրենց հին՝ հայկական պատկա-

2 Կարօ Սասունի, Պատմութիւն Տարօնի աշխարհի, Բ. տիպ, (Արեւմտեան Հայաստանի եւ Կիլիկիոյ յուշամատեններ մատենաշար, թիւ 2), Անթիլիաս, տպարան Կարողիկոսութեան Մեծի Տանն Կիլիկիոյ, 2013, էջ 315, 317, 336:

3 Թ. Խ. Յակոբեան, Սա. Ս. Մելիք-Բախշեան, Հ. Խ. Բարսեղեան, Հայաստանի եւ յարակից շրջանների տեղանունների բառարան, Գ. հատոր, Երեւանի Պետական համալսարանի հրատարակչութիւն, Երեւան, 1998, էջ 446:

4 Նույն տեղը, Գ. հատոր, 1991, էջ 605, Գ. հատոր, էջ 208:

5 Նույն տեղը, Գ. հատոր, էջ 706:

6 Նույն տեղը, Բ. հատոր, 1988, էջ 270:

նելիութեան եւ արմատներուն մասին (Ղօշա քիլիսէ, Գաբու քիլիսէ, Գրզըլ քիլիսէ եւ Ալաքիլիսէ):

Հոս յիշատակութիւն կայ նաեւ այն մասին, թէ ինչպէս շերքէզ, թիւրք եւ քիւրտ ազգաբնակչութեանց կողմէ հայկական եկեղեցիներն ու վանքերը պարբերաբար թիրախ դառնալով ոտնձգութեանց, յաճախ վերածուած են ախոռի, խոտի շտեմարանի, բնակարանի ու մզկիթի, կամ թէ ինչպէս անոնց սրբատաշ քարերը տեղափոխելով՝ կառուցած են մզկիթ եւ այլն:

Հրատարակուող փաստաթուղթը կը կազմէ առաջին մասը տետրակի մը, որ 10 Ապրիլ 1886-ին Սիւրմենէի մէջ նուիրուած է եկեղեցականի մը, որուն անունը թէեւ չէ նշուած, բայց ակնյայտօրէն Գարեգին եպսկ. Սրուանձտեանցն է, որ այդ թուականին կը վարէր Տրապիզոնի թեմի առաջնորդութիւնը: Զայն ընդօրինակողն է նահապետ Վաղարշակ Մատելեան, որ իր «ընկերակից եւ միանգամայն պաշտօնակից պ. Վաղարշին հետ» հաւաքած եւ տետրակին մէջ ընդօրինակած է նաեւ Սիւրմենիոյ եւ Սեաւ Զորի շրջաններու ժողովրդական հաւատալիքներու եւ սնապաշտութիւններու հարուստ փունջ մը, ուր կան զանազան տեսակի փորձանքներէ փրկուելու համար պատրաստուող «գիր»երու օրինակներ, անասուններու վերաբերող հաւատալիքներ եւ սնապաշտութիւններ, բախտաւոր եւ ձախորդ օրերու գուշակման ձեւեր, ծննդեան, մանկութեան եւ ամուսնութեան առնչուող սնապաշտութիւններ, «Նշանաւոր օրերու վերաբերեալ ծէսեր», Ծննդեան, Տեսաւնընդառաջի, Ծաղկազարդի եւ այլ տօներու հետ կապուած սնապաշտութիւններ եւ այլն: Բանահիւսական այս նիւթերէն առաջ կայ նաեւ ընդօրինակութիւնը Օսմանեան կայսրութեան մէջ քրիստոնեաներու թաղման համար տրուող նդովք-արտօնագրին, «Համառօտակի տեղեկութիւն Սուրմանիոյ Սեաւ Զորի տաճկացեալ հայոց վրայ» խորագրով պատմական գործ մը, «Սեաւ Զորի տաճկացեալ արդի հայոց գործած[ած] բառերն են» խորագրով փոքրիկ բառարան մը, Սիւրմենէի Առիւծն գիւղէն Վարդան անուն բանաստեղծի մը հայատառ թրքերէն քանի մը տաղերը եւ այլն⁷, բայց այս բոլորը իրենց բնոյթով տարբեր ըլլալով մեր հրատարակած փաստաթուղթի ընդհանուր բովանդակութենէն, զանց ըրած ենք ու վերապահած՝ այլ առիթի:

Բանահիւսական փոքրիկ նիւթի մը տակ կայ նաեւ անունը Հրաչեայ Մար-

⁷ Այս ձեռագրէն Սեաւ Զորի վերաբերող զոյգ գործերը եւ բուֆ իշխանութիւններու կողմէ տրուող քրիստոնեաներու քաղման արտօնագիրը տպագրուած են հետեւեալ հատորին մէջ. Դիւան հայոց պատմութեան. Հարստահարութիւններ Տաճկահայաստանում (վաւերագրեր 1801-1888), ԺԳ. հատոր, հրատարակեց Գիւտ Աղանեանց, Ա. Քահ., Թիֆլիս, տպ. Ն. Աղանեանցի, 1915, մուտքի «Երկու խօսք»ին մէջ եւ էջ 540-542: Սեաւ Զորի եւ բանահիւսական նիւթերու՝ հրատարակուող ձեռագրէն կատարուած ընդօրինակութիւն մը տես նաեւ՝ ԳԱԹ, Գ. Սրուանձտեանցի ֆոնտ, 25-IV, ք. 1-22:

կոսեանի, որ այդ նիւթը գրի առնող կամ ընդօրինակողին տրամադրող անձն է հաւանաբար:

Կարիք չկայ ըսելու, որ փաստաթուղթը հրատարակութեան տուած ենք ամենայն հարագատութեամբ, առանց մեր կողմէ որեւէ միջամտութեան: Մեր կողմէ աւելցուցած ենք անհրաժեշտ ծանօթագրութիւնները միայն:

Տետրակը, ուր ընդօրինակուած է հրատարակուող փաստաթուղթը, կը պահուի Երեւանի եղիշէ Չարենցի անուան Գրականութեան եւ արուեստի թանգարանին (ԳԱԹ) մէջ, բաժանեալ երկու մասով, էջ 1-2Յ Գարեգին Սրուանձտեանցի ֆոնտ, 50-IV, իսկ էջ 24-60Ց Գիւտ քհնյ. Աղանեանցի ֆոնտ, 1103: Ծանօթ է, որ Աղանեանց քահանայ 1896-1898 թուականներուն, Ամենայն հայոց կաթողիկոս հրիմեան Հայրիկի յանձնարարութեամբ, ուղեւորուած է Կ. Պոլիս եւ այնտեղէն, Տրապիզոնէն եւ այլ վայրերէ կրցած է հաւաքել քանի մը հազար կարեւոր նամակներ ու գրուածքներ⁹: Աւելի ետք ալ, Կ. Պոլսոյ նախկին պատրիարքական փոխանորդ Յովհաննէս Ա. քհնյ. Մկրեանի միջոցաւ ստացած է Սրուանձտեանցի անտիպ ձեռագիրներու բաւական հարուստ հաւաքածոյ մը, որմէ բազում նիւթեր հրատարակած է իր նշանաւոր «Դիւան հայոց պատմութեան» շարքին եւ իր խմբագրած ու հրատարակած Թիֆլիսի «Լումայ» հանդէսին մէջ¹⁰: Սրուանձտեանցի արխիւէն Աղանեանցի մօտ եղած նիւթերը ամբողջութեամբ կամ մասնակի, անոր լիկատար երկերու հրատարակութեան ծառայեցնելու համար, 17 Դեկտ. 1897ին Թիֆլիսի Հրատարակչական ընկերութեան վարչութեան յանձնարարութեամբ յանձնուած են ընկերութեան խմբագրական մասնաժողովի նախագահ Ստեփանոս Մալխասեանցին¹¹:

Ըստ երեւոյթին, փաստաթուղթերու այս շրջագայութիւններուն ընթացքին տետրակը բաժնուած է երկու մասի եւ յայտնուած երկու տարբեր հաւաքածոներու մէջ, որոնք, բարեբախտաբար, ի վերջոյ հասած են Երեւան ու հանգրուանած՝ ԳԱԹ-ի մէջ:

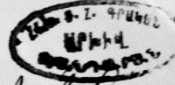
⁸ Թուագրուած է 24-59, բայց էջ 32-33ի միջեւ կայ շքուագրուած էջ մը, այնպէս որ փաստացի ունի 37 էջ եւ ամբողջ տետրակը՝ 60 էջ:

⁹ Գիւտ Աղանեանց, Ա. Քահ., Դիւան հայոց պատմութեան, ԺԳ., «Երկու խօսք», էջ 1:

¹⁰ Դիւան հայոց պատմութեան, ԺԳ. հատորի նիւթերուն կարեւոր մէկ մասը առնուած է Սրուանձտեանցի արխիւէն: Նոյն արխիւէն հրապարակումներ կան նաեւ այլ հատորներու մէջ:

¹¹ ԳԱԹ, Գիւտ ֆննյ. Աղանեանցի ֆոնտ, 1081:

166.



1
Միջնորդութիւնը Վրաստանի կայսրական իշխանութեան:

21 հոկտեմբեր 1861 թվական
և՛ Վրաստան

Վրաստանի իշխանութեան

1 Ստրիկի 40 ցանկ	17 կարկանդակ 20 ցանկ
2 Կարկանդակ 60 —	18 Վրացի 40 "
3 Կարկանդակ 50 —	
4 Կարկանդակ 60 ցանկ	19 Կարկանդակ 5 —
5 Ստրիկ 80 —	20 Կարկանդակ 30 —
6 Կարկանդակ 20 —	21 Կարկանդակ 10 —
7 Կարկանդակ 100 —	
8 Կարկանդակ 40 —	* Վրաստանի իշխանութեան
9 Կարկանդակ 15 —	1 Կարկանդակ 100 ցանկ
10 Կարկանդակ 30 —	2 Կարկանդակ 40 —
11 Կարկանդակ 25 —	3 Կարկանդակ 20 —
12 Կարկանդակ 215 —	4 Կարկանդակ 10 —
13 Կարկանդակ 45 —	5 Կարկանդակ 20 —
14 Կարկանդակ 15 —	6 Կարկանդակ 25 —
15 Կարկանդակ 15 —	7 Կարկանդակ 20
16 Կարկանդակ 5 —	8 Կարկանդակ 25

* Վրաստանի իշխանութեան կողմէն ցանկեր լայնորէն
ընդունուած չեն և որոշակի կարգով չեն
ընդունուած:

* * *

|1| **Թեմական գիւղօրէք Առաքելոց վանից ի Մուշ**¹²

21 Հոկտ. 1861, ի վանս Սբ. Առաքելոց

Մշոյ դաշտի մէջ.

1	Մոկունք	40 տուն
2	Ներքեւանք	60 տուն
3	Առաղ	50 տուն
4	Հաւատորիկ	60 տուն
5	Բերդակ	80 տուն
6	Տաղմառնիկ	20 տուն
7	Առվալինճ	100 տուն
8	Սօղկում	40 տուն
9	Ալիզոնան	15 տուն
10	Շրմլակ	30 տուն
11	Քօլօսիկ	25 տուն
12	Խաս-Գիւղ	215 տուն
13	Էրիշտէր	45 տուն
14	Տէզճմէր	15 տուն
15	Ծղակ	15 տուն
16	Ծոզետ	5 տուն
17	Խըֆներ	20 տուն
18	Աւզուտ	40 տուն
19	Ճամկիզ	5 տուն
20	Մօզակ	30 տուն
21	Մուշ-Խշէն	10 տուն
	[Գումար]	920 ³

Շատախու վիճակ¹⁴

1	Կէլիայ Կիւզան	100 տուն
2	Ախպի	40 տուն
3	Շուշնամէրկ	20 տուն

¹² Վանի թեմական գիւղերու մասին տե՛ս նաեւ՝ **Գլխ. Հ. Համազասպ Ոսկեան, Տարօն-Տուրուբերանի վանքերը**, (Ազգային մատենադարան մատենաշար, հ. ՅՀԳ.), Վիեննա, Մխիթարեան տպարան, 1953, էջ 83:

¹³ Բնագրին մէջ գումարումները ճիշդ չեն: Մենք տուած ենք ուղիղը:

¹⁴ Այս Շատախ վիճակը գտնուում է Սասուն գաւառում, չպէտք է շփոթել մեծ Շատախի հետ, որն Վասպուրականի հարաւային գաւառներից միւնն է [Ծնթ. հեղինակին]:

4	Իրիցանք	10 տուն
5	Ազրաթափ	20 տուն
6	Գեղաշէն	25 տուն
7	Սէմալ	20 տուն
8	Շէնիկ	25 տուն
	[Գումար]	260

|2| Ներքին դաշտի վիճակ

1	Պերմ	100 տուն
2	Բացի	40 տուն
3	Առխունդ	10 տուն
4	Սլոք	5 տուն
5	Շաքո	10 տուն
6	Վերի Ընըշակ	5 տուն
7	Ներքի Ընըշակ	3 տուն
8	Տայկան	15 տուն
	[Գումար]	188

Մօթկանից վիճակ

1	Տ-լրրձոր ¹⁵	10 տուն
2	Տընկեր	10 տուն
3	Խ-սօփի ¹⁶	30 տուն
4	Խոճարէնք	4 տուն
5	Շիկալէնք	8 տուն
6	Արծուիք	15 տուն
7	Կօռկեր	9 տուն
8	Մեծ ձոր	15 տուն
9	Շէն	40 տուն
10	Պօկնուտ	10 տուն
11	Ասի	3 տուն
12	Մըրհանք ¹⁷	20 տուն
13	Կուցգէտ	30 տուն
14	Օկըռխուտ	50 տուն

¹⁵ Տ-լրրձոր՝ հաւանաբար տպագիր աղբիւրներու մէջ յիշատակուած Դալըձոր կամ Դալէձոր գիւղն է:

¹⁶ Խ-սօփի՝ հաւանաբար տպագիր աղբիւրներու մէջ յիշատակուած Խասօփի գիւղն է:

¹⁷ Մըրհանք՝ տպագիր աղբիւրներու մէջ յիշուած է «Մըցանք» ձեւով:

15	Առփի	15 տուն
16	Գետկից	3 տուն
17	Ալլընցոփ	10 տուն
	[Գումար]	282

Թեմական գիւղօրէք Մատնավանից վանիցն, վանահայր Պօղոս վարդապետի բանիւ¹⁸

21 Հոկտ. 1866, ի վանս Առաքելոց

1	Աշտիշատ	8 տուն
2	Յրխու	10 տուն
3	Կուրաու	40 տուն
4	Սուլուխ	35 տուն
5	Ալիճան	30 տուն
6	Շէխուսուֆ	7 տուն
7	Ախճան	40 տուն
8	Արթէրթ	30 տուն
	[Գումար]	200 տուն

| 3| Թեմական գիւղօրէք Սբ. Յօհաննու վանից, Բաղտասար վարդապետի բանիւ¹⁹

21 Հոկտ. 1861, ի վանս Սբ. Առաքելոց

Մշոյ դաշտի վիճակ

1	Խորէն	8 տուն
2	Փողրկով	40 տուն
3	Սրնձնուտ	20 տուն
4	Արթխօնք	15 տուն
5	Աւզաղբիւր	15 տուն

¹⁸ Մշոյ շրջանին մէջ կային համանման անուանումներով երկու վանքեր՝ «Մատին Առաքելոյ կամ Մատնէվանք կամ Ս. Պետրոս (Առաքելի) վանք» եւ «Մատնավանք կամ Մատուավանք կամ Մանրավանք»: «Մատնէվանք» անունով վանք մըն ալ կար Խրաթի մօտակայքը (**Ոսկեան**, *Տարօն-Տուրուբերանի վանքերը*, էջ 247-258): Հոս խօսքը երկրորդ վանքին մասին է, որովհետեւ 1901-ին անոր ենթակայ թեմական եօթը գիւղերը կը նոյնանան հրատարակուող փաստաթուղթին մէջ տրուած գիւղերու ցանկին հետ: Անկէ կը բացակայի միայն առաջին գիւղը՝ Աշտիշատը (**Ուխտատար**, «Մատնավանքը եւ Ս. Սահակ», *Արեւելք օրաթերթ*, Կ. Պոլիս, ժ.Ը. տարի, թիւ 4694, Յուլիս 23/5 Օգոստոս 1901, էջ 1: Տես նաեւ **Ոսկեան**, *Տարօն-Տուրուբերանի վանքերը*, էջ 253-254):

¹⁹ Վանքի թեմական գիւղերուն մասին ընդհանրապէս տես՝ **Գեղամ Բաղապեան**, «Տարօնի Ս. Յովհաննէսի (Երրորտի) վանքի 1445 թուականի կոնդակը (պատմա-աշխարհագրական ակնարկ)», *Հայկազեան հայագիտական հանդէս*, Պէյրութ, հ. ժէ., 1997, էջ 45-66, նաեւ **Ոսկեան**, *Տարօն-Տուրուբերանի վանքերը*, էջ 126-127:

6	Շեխյան	50 տուն
7	Քրերթ Մէլտան	40 տուն
8	Խրզրլաղաճ	100 տուն
9	Կոմեր	50 տուն
10	Փէթար	30 տուն
	[Գումար]	[368]

Ներքին դաշտ Խուրթայ գաւառ

1	Գեղերվան
2	Ահարօնք
3	Ընքար [Ընձքար-Ընձքար]
4	Էհուղ
5	Բասօր
6	Շուղէք
7	Կրրէ Մօրի
8	Կալիէ Մսուր

Խիւնու գաւառ²⁰

1	Սաղտօն
2	Հեղին
3	Արտիօնք
4	Իշխնձոր
5	Ընկուզնակ
6	Սեւիտ
7	Կասկայ
8	Արս
9	Բահմտայ

| 4 | Միլվան գաւառ²¹

1	Պաշխայ
2	Ըռմտանկայ
3	Կամհօք
4	Կունտէ Լաէ
5	Միրանկան
6	Հալտայ

²⁰ Նկատի ունի Խիւնու գաւառը:

²¹ Միլվան գաւառը, հակառակ աշխարհագրականօրէն հեռու ըլլալուն Ս. Յովհաննէս վանկէն, հինն է ի վեր եղած է անոր բերնը: Այս մասին տես՝ **Գեղամ Բաղդէան**, «Տարօնի Ս. Յովհաննէսի (Եղրդուտի) վանքի...», էջ 49, 51, նաեւ **Ոսկեան**, *Տարօն-Տուրուբերանի վանքերը*, էջ 127:

7	Զրնգըն
8	Հաշտար
9	Շէրալ
10	Ագտէն
11	Պըլպըլ
12	Ատշան
13	Պիրէ հուլան
14	Նըփրկերտ
15	Թըլմին
16	Պատկանէ Քէշէ
17	Թըրպըսպի
18	Կոնդէ Ճանց
19	Հէլէն
20	Խոշաւայ
21	Ալիպանկի
22	Հալէլի
23	Խօճան
24 ²²
25
26	Հաճեճան
27	Պաշքօյ
28	Հաւանըք
29	Սալըկան
30	Ֆէրան
31	Զըռըք
32	Քընիաթ
33	Հիւսէյնան
34	Մերալեան
35	Ասլօյ
36	Սալաթ
37	Զաքօյ
38	Պալէ
39	Կուրէլան
40

* * *

| 5 | Բասենու մէջ եղած աւերակ և շէն վանօրայք և Եկեղեցիք

²² Հոս և աւելի վար կ'էտերով տրուած մասերը բնագրինն են:

Պաշ Գիւղի հիւսիսակողմ 4 ժամ հեռաւորութեամբ Բասենու սահմանի մէջ եղած Սողանլու անտառին մէջ Սբ. Խաչ անուն բլուրի գլուխ կայ համանուն Սբ. Խաչ անուն մի աւերակ վանուց մնացորդներ:

Տեղական ժողովուրդ կ'աւանդէ թէ երբոր Քրիստոսի խաչափայտ Պարսկաստանի գերութենէ դէպի Կ. Պոլիս կը վերադառնար, գիշեր մը այնտեղ օթագայլելուն համար այս անունով վանք շինուած է այս տեղ:

Պաշ Գիւղի հիւսիսակողմ երկու ժամ հեռաւորութեամբ Գարա Գուրուի շէրքէզաբնակ գիւղի մէջ կայ սրբատաշ քարերով շինուած գմբէթաւոր եկեղեցի, որոյ գմբէթ թէպէտեւ խոնարհած է, բայց գիւղացի շէրքէզներ առաստաղ ծածկելով իրենց գոմ արած են:

Այս գիւղի մէջ հայոց գերեզմանոցներ կան:

Պաշ Գիւղին հիւսիսակողմ 3 ժամ հեռաւորութեամբ Ղօշայ Քիլիսէ անուն շէրքէզաբնակ գիւղի մէջ երկու հատ համանուն վանքեր կան, մինն բոլորովին ողջ է, զոր շէրքէզներ իրենց բնակարան արած են, մինն եւս, որուն առաստաղ քակուած էր, շիներ եւ իրենց ախոռ դարձուցած են:

Այստեղ եւս գերեզմանոցներ կան:

Սոյն վանուց արեւմտեան կողմ 1/4 [ժամ] հեռաւորութեամբ |6| Գաբու Քիլիսէ անուն քրտաբնակ գիւղի մէջ մի եկեղեցի կայ, որոյ մէջ քիւրտեր խոտ դիզեն:

Այս գիւղի մէջ եւս գերեզմանոցներ կան:

Գաբու Քիլիսէ գիւղիս արեւմտակողմ 20 վայրկեան հեռաւորութեամբ Գըզըլ Քիլիսէ անուն շէրքէզաբնակ գիւղի մէջ մի սրբատաշ քարերով վանք կայ, զոր շէրքէզներ քակելով, քարեր բերեր ուրիշ տեղ իրենց ճամի²³ շինած են:

Այստեղ եւս գերեզմանոցներ կան:

Պաշ Գիւղի հիւսիսակողմ 3 ժամ հեռաւորութեամբ Ղօշայ Քիլիսէ մերձակայքեր Վանք անունով սրբատաշ քարերով շինուած երկու հատ վանքեր կան իրարու մերձ, որոց մինն բոլորովին կենդանի կեցած է, իսկ միւսի միայն պատեր կանգուն կմնան:

Վանքիս հիւսիսակողմ 20 վայրկեան հեռաւորութեամբ Իչաց անուն շէրքէզաբնակ գիւղի մէջ մի եկեղեցի կայ, որուն առաստաղ փլշած էր, բայց տեղւոյն շէրքէզագգի Մովսէս բէկ առաստաղը ծածկելով իրեն սենեակ արած էր:

Իչաց գիւղիս արեւելակողմ մի ժամ հեռաւորութեամբ Սուլուղ անունով աւերակին մէջ մի սրբատաշ քարերով եկեղեցի կը գտնուի, բոլորովին |7| կանգուն կը մնայ:

Այստեղ եւս գերեզմանոցներ կան:

Սուլուղի արեւելակողմ մի ժամ հեռաւորութեամբ Ալաքլիսէ անուն քրտաբնակ գիւղի մէջ նոյն անուն եկեղեցոյ մը աւերակներ կան, որոյ մէջ քիւր-

²³ Ճամի (արաբ.) մզկիթ:

տեր խոտ կը դիզեն: Այստեղ եւս հայոց գերեզմանոցներ կան:

Ալաքիլիսէ գիւղի արեւելակողմ 1/2 [ժամ] հեռաւորութեամբ Յօբերան քիւրտաբնակ գիւղի մէջ սրբատաշ քարերով շինուած աւերակ եկեղեցի մը կայ, որոյ մէջ քիւրտերը խոտ կը դնեն: Այստեղ եւս գերեզմանոցներ կան:

Յօբերան գիւղի արեւելակողմ 1/2 ժամ հեռաւորութեամբ Շատէվան անուն քրտաբնակ գիւղի մէջ աւերակ եկեղեցի մը կայ, որոյ մէջ քրտեր խոտ կը դիզեն:

Այստեղ եւս գերեզմանոց կայ:

Պաշ Գիւղի արեւելեան հարաւակողմ 3 ժամ հեռաւորութեամբ Երասխին եզերք Զառապխանէ անուն քրտաբնակ գիւղի մէջ հայոց ընդարձակ գերեզմանոց մը կայ՝ խաչքարերով:

Կ'ըսուի թէ ի հնում այս գեղ պղնձի հանք եղած է, |8| եւ կէս ժամու ճանապարհ տեղ պղինձ հանելու համար խրամներ բացած են:

Զառապխանէի արեւելեան հարաւակողմ Սէօքիւթլու անուն աւերակ գիւղի մէջ, սրբատաշ քարերով շինուած եկեղեցւոյ մը շորս պատեր կան: Սորա քով եւս՝ գերեզմանոցներ:

Զառապխանէի արեւմտակողմ կը գտնուի Սըտըխ անունով քաղաքի մը մեծ աւերակներ:

Այս քաղաքի պատմութիւն կը գտնուի Կարսի Նախշուան գիւղի քահանայի տուն:

Թախթ թեմի թիւրքաբնակ գիւղօրէից մէջ գտնուած եկեղեցիք եւ գերեզմանոցք:

Պօզղուշ գիւղի մէջ կայ մի աւերակ եկեղեցի, որոյ անուն չգիտցուիր, եւ գերեզմանոց:

Պայղարայ գիւղ ունի գերեզմանոց:

Նասեճայ գիւղ ունի գերեզմանոց:

Օրթաղալայ գիւղ ունի գերեզմանոց: |9|

Թափաճաք գիւղ ունի գերեզմանոց:

Կօշափուճար գիւղ ունի գերեզմանոց:

Քաքեաճ գիւղ ունի գերեզմանոց:

Աղճաղալայ գիւղ ունի աւերակ եկեղեցի եւ գերեզմանոց:

Պաշքէօյ գիւղ ունի աւերակ եկեղեցի եւ գերեզմանոց:

Պէգիրկեան Կէշիրտ գիւղ ունի աւերակ եկեղեցի եւ գերեզմանոց:

Լալ Օղլի գիւղ ունի աւերակ եկեղեցի եւ գերեզմանոց:

Խաս Քէօյ գիւղ ունի աւերակ եկեղեցի եւ գերեզմանոց:

Վերի Շէն գիւղ ունի աւերակ եկեղեցի եւ գերեզմանոց:

Սալուտ գիւղ ունի աւերակ եկեղեցի եւ գերեզմանոց:

Թօզանլու գիւղ ունի աւերակ եկեղեցի:

Եօլ Կէլմէզ գիւղ ունի աւերակ եկեղեցի:

էյրիճէ գիւղ ունի աւերակ եկեղեցի:
 Ճաւլախ գիւղ ունի աւերակ եկեղեցի:
 Աղեար [գիւղի] եկեղեցին թիւրքեր փոխեցին իրենց բնակարանի:
 Քիրլեկ [գիւղի] շէրքէզներ եկեղեցին տան փոխեցին: Ունի գերեզմանոց: | 10|
 Գարափունդար ունի գերեզմանոց:
 Վերի Քեթանչի ունի գերեզմանոց:
 Իկտիր ունի գերեզմանոց:
 Իշանլու [գիւղի] քիւրտեր եկեղեցին տան փոխեցին, ունի գերեզմանոց:
 Ղարաքիլիսէ ունի աւերակ եկեղեցի, գերեզմանոց եւ բերդ:
 Արտուս ունի եկեղեցի, զոր տաճիկը մզկիթի դարձուցած են, եւ գերեզմանոց:
 Աւսուզ ունի գերեզմանոց:
 Մասմըճուղ ունի գերեզմանոց:
 Թօզլիճայ ունի գերեզմանոց:
 Պայպուրթ ունի գերեզմանոց:
 Սէօկիլթլու ունի գերեզմանոց:
 Պզտիկ Թեքմէ ունի աւերակ եկեղեցի եւ գերեզմանոց:
 Աղտաշ ունի գերեզմանոց:
 | 11| Թիւրքմէնաշէն ունի երեք աւերակ եկեղեցիներ:
 Կէօքչայ տաղ անուն լերան տակ կայ աւերակ եկեղեցի:
 Քիւչիւկ Իւսիւֆ, ունի գերեզմանոց:

MIHRAN MINASSIAN

**A PREVIOUSLY UNPUBLISHED LIST OF DIOCESAN VILLAGES OF THE
 MONASTERIES OF SURP ARAKELOTS IN MUSH, MADNAVANK AND SURP
 HOVHANNES, AS WELL AS ARMENIAN CHURCHES, MONASTERIES AND
 CEMETERIES OF PASEN AND TAKHT (1861–1866)**

Key words: Mush, Sasun, Surp Arakelots Monastery, Madnavank, Surp Hovhannes Monastery, Pasen, Takht, diocesan villages, church, monastery, cemetery.

The article presents a previously unpublished document of historical value which contains lists, compiled in 1861–1866, of Armenian-populated villages, functioning and abandoned monasteries, churches and cemeteries in several districts geographically far from each other.

The first part contains a list of 54 diocesan villages of the Arakelots Monastery (Surp Ghazaros, Tarkmanchats), with the numbers of Armenian houses in each village. Then a list of 8 diocesan villages of the Madnavank Monastery is given,

which also contains the numbers of houses. It is followed by a list of 67 diocesan villages of the monastery of Surp Hovhannes (Yeghertud), the third of the historical monasteries of Mush. 10 villages in the list also contain the numbers of houses.

Thus, in total, the document presents 129 Armenian-populated villages, 72 of which contain the numbers of Armenian houses.

This is followed by a list of existing and abandoned monasteries and churches of the Pasen district. It contains information about 6 monasteries, 8 churches and more than 10 cemeteries located in 13 villages.

The last part of the document is entitled “Churches and cemeteries discovered in the Turkish villages of the Takht diocese.” It contains information about 22 Armenian churches, 29 cemeteries and 1 fortress. These were found in 36 Turkish villages of the Takht district of the Gars region.

Important news for a researcher in the published document is the information about the number of Armenian houses in the Mush Valley and its environs – this is one of the first attempts of collecting statistical data. The lists of churches and cemeteries in the villages abandoned by the Armenians are also important, especially since there is no evidence on many of them in other sources. The lists confirm that those villages were Armenian.

МИГРАН МИНАСЯН

РАНЕЕ НЕ ПУБЛИКОВАВШИЙСЯ СПИСОК ЕПАРХИАЛЬНЫХ СЁЛ МОНАСТЫРЕЙ СУРЬ АРАКЕЛОЦ, МАТНАВАНК И СУРЬ ОВАНЕС, А ТАКЖЕ АРМЯНСКИХ ЦЕРКВЕЙ, МОНАСТЫРЕЙ И КЛАДБИЩ БАСЕНА И ТАХТА (1861-1866 ГГ.)

Ключевые слова: Муш, Сасун, монастырь Сурб Аракелоц, Матнаванк, монастырь Сурб Ованес, Басен, Тахт, епархиальные сёла, церковь, монастырь, кладбище.

В статье представлен ранее не публиковавшийся документ, представляющий историческую ценность. Он содержит составленные в 1861-1866 годах списки сёл, населенных армянами, действующих и покинутых монастырей, церквей и кладбищ в нескольких друг от друга округах.

В первой части приводится список 54 епархиальных сёл монастыря Аракелоц (св. Газарос, Таргманчац), с числом армянских домов в каждом селе, затем даётся список 8 епархиальных сёл монастыря Матнаванк, в котором также содержатся данные о числе домов. В завершение приводится список 67 епар-

хиальных сёл монастыря Сурб Ованес (Егрдут), третьего из монастырей Муша; 10 сёл из списка содержат данные о численности домов.

Таким образом, суммарно в документе представлены данные о 129 сёлах, населенных армянами; из них по поводу 72 сел приводятся данные о численности армянских домов.

Затем следует список действующих и покинутых монастырей и церковей округа Басен, который содержит сведения о 6-и монастырях, 8-и церквях и более чем 10-и кладбищах, находящихся в 13-и деревнях.

Последняя часть документа озаглавлена «Церкви и кладбища, обнаруженные в заселенных турками селениях Тахтской епархии», которая содержит сведения о 22-х армянских церквях, 29-и кладбищах и одной крепости, обнаруженных в 36-и турецких деревнях округа Тахт Карской области.

Важной новостью в публикуемом документе является содержащиеся в нем сведения о числе армянских домов Мушской долины и его окрестностей – это одна из первых попыток сбора статистических данных. Важны также списки церковей и кладбищ в покинутых армянами сёлах, которые подтверждают армянскую принадлежность этих сёл, тем более, что данные о многих из них в других источниках отсутствуют.

ՄԱՏԵՆԱԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ
BIBLIOGRAPHY
БИБЛИОГРАФИЯ

ԳԼՈՐԳ ՏԵՐ-ՎԱՐԳԱՆԵԱՆ*

DOI:10.57155/UOHT5892

ՀԱՅԵՐԷՆ ՀՆԱՏԻՊ ԳՐՔԵՐԻ ՁԵՌԱԳԻՐ ԳՐԱՌՈՒՄՆԵՐԻ
ԵՒ ԳՐԱԳԱՐԱՆՎՅԻՆ ՆՇՈՒՄՆԵՐԻ ԴԻԲԱՆԻ
ԿԱԶՄՈՒԹԵԱՆ ԾՐԱԳԻՐԸ

Բանալի բառեր՝ Ուշ միջնադարի գրադարաններ, հայերեն հնատիպ գրքեր, ձեռագիր եւ գրադարանային նշումներ հնատիպ գրքերում, ձեռագիր յիշատակարաններ, յիշատակարանների ժողովածուներ:

Միջնադարի եւ մերձաւոր անցեալի մեր տարատեսակ (վանական, եկեղեցական, դպրոցական, անձնական եւ այլ տեսակի) գրադարանների կազմի, կառուցուածքի, տարաբնոյթ գործածութիւնների, գրքերի տէրերի եւ ընդհանրապէս անհատ մարդկանց ընթերցողական հետաքրքրութիւնների, գրքերի շարժերի եւ նմանաբնոյթ այլ հարցերի ընդարձակ-ամբողջական քննութեան խնդիրը մեր գրական մշակոյթի ուսումնասիրման կարեւոր ասպարէզներից մէկն է, որ, ցաւօք, դեռեւս պատշաճ ուշադրութեան չի արժանացել: Այս խնդրի կամ խնդիրների համալիր հետազոտման հիմնական սկզբնաղբիւրները մի քանի տեսակ են. մատենագրական վկայութիւններ, ձեռագրերի յիշատակարանների մէջ առկայ հաղորդումներ¹, վանական², մնացեալ տեսակների³ եւ անձ-

* Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարան, Ձեռագրագիտութեան բաժնի վարիչ, Բ. Գ. Պ., gtvardan@yahoo.com հոդվածը ներկայացնելու օրը՝ հոկտեմբերի 26, 2022, գրայտուելու օրը՝ նոյեմբերի 12, 2022:

1 Շատ կան ստացողների անունից գրուած յիշատակարաններ, որոնց մէջ թուարկուած են նրանց ունեցած ձեռագիր գրքերի անունները:

2 Յայտնի են հրատարակուած եւ բազմիցս արծարծուած միայն Սաղմոսավանքի (Փ. Բ. Պ.) եւ Բաղէշի Ամրոդոյ (Փ. Բ. Պ.) վանքի ցուցակները. տես [Գաղեան] Խաչիկ Վարդապետ, «Նորագիտ մագաղաբեայ նոտրագիր ցուցակ Սաղմոսավանքի մատենադարանի», Շողակաթ. Ս. էջմիածնի հայագիտական ժողովածու, Գիրք առաջին, Նոյիւրուած հայ գրի եւ տպագրութեան մեծ յոբելեանին. 412-1512-1912, Վաղարշապատ, 1913, էջ 167-169. տես նաեւ «Վարդանայ վարդապետի Բաղիշեցոյ ցուցակ գրոց Ամրոջու վանոց», հրատ. Սենեքերիմ Տէր-Յակոբեան, Արարատ, 1903, Բ-Գ., էջ 176-189. վերահրատ.՝ «Արարատի» ժառանգութիւնը, Փ. «Արարատ»ի բնագիրներ, հ. Բ... Հրատ. պատրաստեց՝ Սուսաննա Նահապետեան, Դասակարգումը, խմբագրումը եւ առաջարանը՝ Գէորգ Տէր-Վարդանեանի, Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի հրատ., Ս. էջմիածին, 2017, էջ 665-672:

3 «Վկովի հայերէն ձեռագրերը եւ Յովհաննէս վարդապետ Զօհրապետնի ցուցակը» խորագրով այդպիսի մի գրացուցակ, ուսումնասիրութեամբ հանդերձ, պատրաստել եւ հրատարակու-

նական⁴ մատենադարանների գրացուցակներ, նոյն վանքերի եւ եկեղեցիների ընծայամատեններ⁵, ի վերջոյ՝ ձեռագիր գրքերի մէջ յաճախ հանդիպող ցաքուցրիւ նշումներ⁶: Զեռագրերի մանրամասն նկարագրութիւնների մէջ գրչութեան ժամանակի եւ հետագայի յիշատակարանների ամբողջական վերարտագրութիւններով կատարեալ ձեւով պատկերւում է նրանց ստեղծման, հետագայ կեանքի՝ տեղաշարժերի եւ պատկանելութիւնների ամբողջ ընթացքը: Ըստ այսմ՝ մանրամասն ձեռագրացուցակները մեր գրական եւ գրքային-գրադարանային մշակոյթի պատմութեան վաւերական, շատ թանկարժէք սկզբնաղբիւրներ են:

Սրա կողքը կայ նաեւ այն իրողութիւնը, որ ժԶ-ԺԹ. դարերի ամբողջ ընթացքում մեր ձեռագիր⁷ եւ տպագիր գրքերը կենցաղավարել են կողք կողքի՝ համատեղ, ծառայել են նոյն նպատակներին, կատարել նոյն գործառոյթները: Անգամ՝ առանձին թերթեր կամ մասեր կորցրած պակասաւոր տպագիրները լրացուել-ամբողջացուել են ձեռագրերից ընդօրինակուած թերթերով, այլեւ՝ տպագիր գրքերից ձեռագրեր են օրինակուել. եւ այլն: Ուշ միջնադարի տարատեսակ գրացանկերի մէջ ձեռագրերն ու տպագիրները յիշատակուում են միասին՝ նոյն շարքերում, որոնց մէջ ձեռագիր գրքերի անունները գրւում են «գրչեայ», «գրչայ», իսկ տպագիրներինը՝ «տիպ» կամ օտար «պասմայ» բացատրական բառերով: Աւելին, ձեռագրերի նման, տպագիրների տարբեր՝ ազատ էջերում, լուսանցներում եւ անգամ կազմերի ու կազմաստառների վրայ նոյնպէս գրանցուել են նրանց տպագրութեանն անմիջապէս հետեւող կամ հետագայ ժամանակների տէրերի ձեռագիր գրառումներ՝ ընդարձակ կամ համառօտ յիշատակարաններ եւ տարատեսակ նշումներ, յաճախ էլ՝ գրադարանային գոյքահամարներ:

Ըստ այսմ՝ հեռուոր եւ մերձաւոր անցեալի մեր գրադարանների համալիր հետազօտութիւնների աղբիւրագիտական հիմքը գրեթէ կիսով չափ թերի կլինի,

թեան ենք յանձնել «Բագմավէյ» հանդէսին: Իսկ միջնադարեան գրացանկերի ուսումնասիրութիւն-հրատարակման աշխատատար եւ շատ պատասխանատու գործը յանձն է առել մեր աշակերտ-աշխատակից Լիլիթ Յովսէփեանը:

4 Տե՛ս, օրինակ, ՄՄ ձեռ. Հ^մ 737. 1բ-2ա «Այսչափ գիրք կայ ինձ՝ ստրուկ Աբրահամ սուտանուն արեղայիս - Ա. Աստուածաշունչ, Բ. Քարոզգիրք Տաթեւացոյն. մէկ՝ Ձմուռն հատոր եւ մէկ՝ Ամուռն... Ա. Հայր Մաշտոց»:

5 Մեր ունեցած այսպիսի երկու տասնեակից անելի բնագրերերից հրատարակել ենք առայժմ միայն մէկը. Վենետիկի հայոց Սուրբ Խաչ եկեղեցու ընծայամատենը. *Էջմիածին*, 2013, Հ^մ ԺԱ., էջ 60-83: Այստեղ կայ ԺԵ. դ. երկրորդ կէսին եկեղեցուն նուիրուած 24 գրքի յիշատակում՝ 15 ձեռագիր, 9 տպագիր (տե՛ս էջ 67):

6 Այս խնդրին կամ ձեռագրերի նկարագրութիւնների հարցակարգի մէջ մեր յաւելած «Նշում» հարցին վերաբերող մանրամասներ տե՛ս Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի, հ. Զ., Ձեռագիրք 1801-2100, հմբագրութեամբ՝ Գէորգ Տէր-Վարդանեանի, Երեւան, «Նայիրի» հրատ., 2012, էջ 8-9:

7 Ձեռագրերի համար ժամանակագրական վերջին սահմանը ԺԹ. դար համարելը սխալմունք է, այլ իրականութեան արձանագրում. թէև մեր հին գրականութեան (մատենագրութեան) վերջին սահմանը ԺԸ. դարն է, բայց նրա սկզբնաղբիւրների ձեռագիր վերատարում-ընդօրինակումներ բաւական շատ են արուել նաեւ տասնիններորդ դարի ամբողջ ընթացքում:

եթէ անտեսուի տպագիր (յատկապէս՝ հնատիպ) գրքերի ունեցած նիւթը: Մինչդեռ այս նիւթի համալիր մշակում մեր գիտութեան մէջ բացարձակապէս չի արուել⁸. միայն սիրողական բնույթի երկու հրապարակում արել է Տիգրան Մ. Պետրոսեանցը. առաջինում ձեռագրերի նկարագրութիւնների հետ միասին ներկայացնելով հիմնականում մասնաւոր մարդկանց պատկանող տպագիրների յիշատակարանային նիւթը⁹, որ կրկնել է երկրորդում, այստեղ աւելացնելով նաեւ Աբովեանի անուան Մանկավարժական համալսարանի 1724-1914 թթ. տպագիրների ձեռագիր գրառումներ¹⁰:

Յաջորդը. նորայր Պօղոսեանը շատ օգտակար մի յօդուածով¹¹ «գիտարկել» է Մաշտոցեան Մատենադարանի, Հայաստանի ազգային, Հայաստանի Գիտութիւնների ակադեմիայի եւ Երեւանի պետական համալսարանի գրադարանների 1512-1712 թուականներին տպագրուած «ընդհանուր հաշուով մօտ 40 գիրք: Աւելի ստոյգ, մօտ 40 գրքերում են մեզ պատահել ձեռագիր յիշատակագրութիւններ, իսկ շատուշատ գրքեր պարզապէս զուրկ են նման գրաւոր միջամտութիւններից»¹²: Այստեղ սկզբում ներկայացրել է «Ձեռագիր յիշատակագրու-

⁸ Գոյոյբին ունի այստեսակ խնդիրների վերաբերող՝ քրիստոնէական եւ ոչ-քրիստոնէական գրագիտական բաւական հարուստ օրինակներին. յիշատակեմք միայն նշանակալի մէկը. *Корпус записей на старопечатных книгах*. Выпуск 1. *Записи на книгах кириллического шрифта, напечатанных в Москве в XVI-XVII вв.*, Составитель Л. И. Киселева, Санкт-Петербург, Библиотека Академии наук России, 1992:

⁹ Վ. Մ. Պետրոսյանց [= Տիգրան Պետրոսեանց], «Ապարանի շրջանի ձեռագրերը, հնատիպ գրքերը եւ այլ հնագրագիտական նյութերը», ՊԲՀ, 1981, Հ^տ 1, էջ 148-167:

¹⁰ Տիգրան Պետրոսեանց, Տիրուհի Սիրեկանեան, «Հնատիպ, հագուագիտ, սովորական տպագիր գրքերի ձեռագիր յիշատակարանները պատմական սկզբնաղբիւր», *էջմիածին*, 2019, Զ., էջ 92-113: Վերջինիս մէջ տարօրինակ կամ զարմանալի անընտրելիներ կան. օրինակ՝ ասուած է, որ «Հայաստանում, սփիւտում տպագրուել են յիշատակարաններ պարունակող 50-ից անլի ստուարածաւալ հատորներ», նաեւ՝ վիմագրերի «40-ից անլի հատորներ», վերջիններիս պատրաստողներից մէկն էլ գոյոյբին շունեցող անձ է՝ «Աշոտ Յարութիւնեան» (էջ 92): Նկատենք՝ այս յօդուածի տպագրութեան ժամանակ կար թէ՛ յիշատակարանների եւ թէ՛ վիմագրերի մատենաշարերի 10ական հատոր. գուցէ ասեն, թէ առաջին դէպքում նկատի են ունեցուել նաեւ յիշատակարաններ ունեցող ձեռագրացուցակները, երկրորդում, «Դիւան հայ վիմագրութեան» շարքից բացի, նաեւ վիմագրեր հրատակակած այլ գրքեր, ապա երկու դէպքում էլ թուերը 50ից եւ 40ից շատ ու շատ անլի են: Կամ՝ լեզուաբան նորայր Պօղոսեանն այստեղ «պատմաբան» է (էջ 93), իսկ իտալացի տպարանատէր «Միխէլանջելո Բարբոլինի» ի անուան փոխարէն երկիցս գրած է՝ «Ա.փիլիբելլօ Բարբոլինի» (էջ 95 եւ 96), Մաշտոցեան Մատենադարանի համառօտ ձեռագրացուցակի Բ. հատորի տպագրութեան թուականը 1970ի փոխարէն «1967» է (էջ 96, ծ. 16). եւ այլն: Ըստ այսմ՝ նաեւ մտածելի է, թէ որքանով միշտ են ընթերցուած տպագիրների ձեռագիր գրառումները: Ի դէպ, թէւ առդէն բաւական ժամանակ մեր անունը գրուած է «էջմիածին» ամսագրի խմբագրական խորհրդի անդամների ցանկում, բայց, մանրամասների մէջ չմտնելով ասենք, որ 2018 թ. չորրորդ (Գ.) համաթից յետոյ մենք այդ պարբերականի եւ նրա «խմբագրական» աշխատանքների հետ որեւէ կապ չունենք:

¹¹ Նորայր Պօղոսեան, «Հայերէն հնատիպ գրքի ձեռագիր յիշատակութիւններ», *էջմիածին*, 2011, Գ., էջ 122-134:

¹² Նոյն տեղում, էջ 123:

թիւնների տեսակներն ըստ բովանդակային ուղղուածութեան», ապա՝ «Ձեռագիր յիշատակագրութիւնների լեզուական նկարագիրը», վերջում՝ 1-14 թուարկումով «Ձեռագիր յիշատակագրութիւնների նմուշներ»¹³: Նրա մի երկրորդ յօդուած¹⁴ նոյն նիւթի լեզուաբանական քննութեան ներածական շարագրանք է: Ի վերջոյ, բնականաբար աւելիով, այս յօդուածները վերարտադրուել են նրա գրքոյկում¹⁵, որտեղ վերի մեր քաղուածքում յիշուած գրքերի 40 թիւն արդէն 50 է¹⁶: Անկասկած օգտակար եւ հետագայ ծաւալուն աշխատանքների ընթացքում անպայման նկատառելի աշխատանք է, որ, «Յիշատակագրութիւններ»ի աւելի մեծաքանակ բնագրերից (էջ 22-78) բացի, ունի նաեւ նրանց մէջ «Հանդիպող թուականներ»ի (1671-1912), «Օգտագործուած հնատիպ գրքերի թուահամարներ»ի, անձնանունների, տեղանունների, համառօտագրութիւնների եւ գրականութեան ցանկեր:

Այսուհանդերձ, Նորայր Պօղոսեանին հետաքրքրող հիմնական նիւթը հնատիպերի մէջ առկայ յիշատակարաններն են (ինքը նախընտրում է «յիշատակագրութիւն» ձեւը), աւելի ճշգրիտ՝ նրանց լեզուագիտական նշանակութիւնը կամ արժէքը: Նրա հետազօտական խնդրին չի վերաբերում գրադարանային-ընթերցողական հարցերի այն ընդարձակ շրջանակը, որ ներկայացուած է յօդուածիս սկզբում. սրա հետեւանքն է նաեւ այն, որ Հայաստանի գրադարանային շորս մեծ հաստատութիւններում գտել է իրեն հետաքրքրող՝ «յիշատակագրութիւն» ունեցող ընդամէնը 48 միւտոր հնատիպ գիրք:

Իսկ մեր ծրագրած Իրւանը լինելու է Հայոց թէ՛ ընդհանրական եւ թէ՛ յատկապէս՝ մշակոյթի պատմութեան հետազօտման լրացուցիչ եւ կարեւոր սկզբնաղբիւր, որովհետեւ ձեռագիր գրառումները պարզում են գրքերի հետ առնչուած մարդկանց՝ տէրերի, նուիրատուների, վաճառողների, գնորդների, գործարքների վկաների եւ այլոց անունները, վկայում են նոյն գրքերի, բնագրերի եւ իրենց ժամանակների հոգեւոր ու մշակութային կեանքի նկատմամբ ընթերցողների վերաբերմունքի մասին: Յաջորդաբար տարբեր անհատների կամ գրադարանների պատկանած լինելը ցուցադրող գրառումներով պարզում են գրքերի ճակատագրերը, դրանով իսկ երեւում են նաեւ միմեանց հետ մտաւորական մարդկանց ունեցած կապերը, ընդհանրապէս՝ գրքերի նկատմամբ եղած ընթերցողական պահանջարկը, որով էլ՝ գրական մշակոյթի տարածման աշխարհագրութիւնը: Գրքերում առկայ գրադարանային նշումները հնարաւոր են դարձնում վերա-

¹³ Նոյն տեղում, էջ 123-127, 127-130 եւ 130-134. անբաւարար կամ սխալ է առանց աղբիւրների (գիրք, էջ, գրառման հնարատար տեղ եւ ժամանակ) նշելու՝ լեզուական երեւոյթների թուարկումը (էջ 128-9):

¹⁴ **Նորայր Պօղոսեան**, «XVI-XVII (=ժՁ-ժէ.) դարերի հայերէն հնատիպ գրքի յիշատակարանների լեզուն», *ԲԵՆ*, 2011, Հ^մ 133.2, էջ 22-31:

¹⁵ **Նորայր Պօղոսեան**, *Հայ հնատիպ գրքերի ձեռագիր յիշատակագրութիւններ (1512-1712)*, Երեւան, ԵՊՀ հրատ., 2012, 86 էջ:

¹⁶ Նոյն տեղում, էջ 5. Իսկ էջ 78՝ գոյհանամարներով թուարկել է 48 գիրք:

կանգնելու անցեալի տարատեսակ գրադարանների ունեցած գրքերի քանակը, կազմը եւ բովանդակային ուղղութիւնը:

* * *

Յայտնի է, որ ձեռագիր գիրքը գրւում է մէկ օրինակ, նաեւ՝ որ թէկուզ մեր ձեռագրերը մեզ նման ցրուած են ամբողջ աշխարհում, բայց հիմնականում կենտրոնացած են կայուն հաւաքածոների մէջ, այսինքն՝ գիտութեանն անյայտ մասնաւոր եւ թափառիկ ձեռագրեր բաւական քիչ կան: Մեր ներկայ խնդրի առումով ձեռագրի համեմատ տպագիր գրքի էական տարբերութիւն-իւրայատկութիւնն այն է, որ, նախ՝ քանի որ տպուել-տարածուելուց յետոյ գրքի տպաքանակի ամէն օրինակ ապրել է ուրոյն կեանքով եւ նոյնպիսի՝ ուրոյն գրառում-նշումներ է ստացել, ուրեմն ցանկալի-անհրաժեշտ է քննել բոլոր հնատիպերի տպաքանակի առկայ կամ պահպանուած բոլոր օրինակները, ապա՝ հնատիպ գրքեր բաւական շատ կան թէ՛ անհատ մարդկանց (շատ դէպքերում նաեւ գիտութեանը ո՛չ յայտնի, յատկապէս՝ հաւաքորդների) ձեռքին, թէ՛ անգամ գիւղական շատ տներում եւ մատուռներում:

Նշանակում է՝ մեր մասնագէտ-ձեռագրագէտները նոյնիսկ երեւանի բոլոր գրադարանների նիւթը միաժամանակ մշակել չեն կարող: Հայկական եւ ոչ-հայկական գրադարանային հաստատութիւններին շրջաբերական կոչ ուղարկելը եւս քիչ օգտակար կարող է լինել, որովհետեւ այսպիսի աշխատանք անելու համար մարդ պէտք է ունենայ ձեռագրագիտական գոնէ նուազագոյն փորձ ու հմտութիւն, որի հիմնական տարրերն են. ա) հայերէն բոլոր՝ երկաթագիր, բոլորգիր, նոտրգիր եւ շղագիր գրչութիւնների ձեռագրեր կարդալու հմտութիւն, բ) գրաբարի լաւ իմացութիւն: Գրչութիւնների իմացութեան խնդիրը հնատիպ գրքերի դէպքում ունի նաեւ մի փոքր աւելի բարդութիւն կամ իւրայատկութիւն. սրանց տէրերի կամ գրառողների մեծ մասը շատ էլ գրագէտ չի եղել, աւելին՝ նաեւ գրելու վարպետութիւն չի ունեցել, ուստի եւ նրանց գրածները յստակ կամ ճշգրիտ կարդալը ամենեւին հեշտ չէ, յաճախ պէտք է գուշակել, թէ ի՛նչ են գրել կամ ի՛նչ են ուզում ասել¹⁷:

Կարելոր է նաեւ Դիւանի ժամանակագրական ընդգրկման հարցը. առայժմ մշակւում է մեր հնատիպ (1512-1800 թթ.) գրքերի նիւթը, սակայն ըստ ամենայնի արժէ գուգահեռ սկսել նաեւ ժԹ. դարի առաջին կէսի կամ գուցէ ամբողջ դարի գրքերի քննութիւնը, որին երեւի արժէ յաջորդի ժԹ-ի. դարերի հեղինակային ինքնագրերի եւ գրադարանատէրերի «Ի գրեանց» (*Ex Libris*) պիտակների, այլեւ՝ նշանաւոր մտաւորականների գրքերի լուսանցագրութիւնների ուսումնասիրում-հրապարակումը¹⁸:

¹⁷ Օրինակ՝ նոտրգիր գրչութեան «ն» եւ «ո» գրերը բաւական յաճախ նոյնական գծապատկեր են ունենում:

¹⁸ Վերջին երկու ամեկիները, որ ձեռագրագիտական մեծ հմտութիւն չեն պահանջում, հիմա իսկ կարող են սկսել Հայաստանի Ազգային գրադարանում:

Ըստ այսմ՝ ներկայ հնարաւորութիւնների եւ պայմանների թելադրանքով նախատեսում ենք Դիւանը կազմել եւ հրատարակել ըստ մեծ հաւաքածուներ ունեցող գրադարանների (Մատենադարան, Ազգային գրադարան...), ապա առանձին հատորներ կարող են կազմուել փոքր հաւաքածուների նիւթերի միաւորումներով: Վերը յիշուած չորս հաստատութիւնից երկուսում՝ Մատենադարանում եւ Ազգային գրադարանում կայ համապատասխանաբար 1-2542 եւ 1-2380 հնատիպ գիրք. արդէն մի քանի տարի է Մատենադարանում Տաթևիկի Մանուկեանը եւ Քնարիկ Սարգսեանը¹⁹, իսկ Ազգային գրադարանում Սուսաննա Նահապետեանն²⁰ աշխատում են՝ էջ առ էջ քննում են գրքերը եւ առայժմ պարզել ու արձանագրել են մեր թուարկած հարցերին ուղղակի վերաբերող մի քանի հարիւր գիրք (բնականաբար, այս քանակն օրէցօր աճում է): Արուել է քննուած գրքերի պարունակած նիւթի նախնական մշակումը եւ յիշատակարան-յիշատակագրութիւնների վերծանումները: Առայժմ գրքերը հետազօտում եւ նրանց նիւթերն արձանագրում են ըստ գրադարանային գոյքահամարների՝ 1, 2, 3...: Նաեւ՝ հետագայ վերստուգումների դիւրութեան նպատակով գրառումների բոլոր էջերը լուսանկարուել են:

* * *

Միւս խնդիրը, հնատիպ գրքի առկայ մատենագիտութիւնը²¹ անցած տասնամեակների ընթացքում մեր գրքագիտութեան համար բաւական օգտակար դեր է կատարել, բայց նրա կազմութեան շատ սկզբունքներ վաղուց հնացած են²², այդուհանդերձ, նոր՝ բարելաւուած եւ աւելի կատարեալ ցուցակ-մատենագիտութեան պատրաստումը համարում ենք տարբեր հարց, որի մասին հանդէս ենք գալու մի այլ առիթով, իսկ ներկայ Դիւանում նիւթի դասաւորութեան հիմնական սկզբունքը լինելու է գրքերի տպագրութեան ժամանակագրական կարգը՝ նոյն մատենագիտութեան մէջ գրքերի ստացած կարգային համարներով, համառօտ վերնագրերով եւ նոյն գրքերի օրինակների քանակին համապատասխանող ենթահամարներով:

Այսպէս՝

1. ՌԻՐԲԱԹԱԳԻՐՔ, Վեճեաիկ, տպ. Յակոբ Մեղապարտի, 1512:

Ա. Մ 656 (գոյֆահամար նոյն հրատարակութեան ամէն միաւորի).

¹⁹ Իրենց աշխատանքին վերաբերող նախնական հաղորդումը հետեւում է ներկայ յօդուածին:

²⁰ Հմմտ. **Սուսաննա Նահապետեան**, «Հայերէն հնատիպ գրքերի ձեռագիր յիշատակարանների եւ գրադարանային նշումների դիւանը (ծրագրի համառօտ բնութագիրը եւ ընթացքը)» *Բանբեր Հայաստանի գրադարանների*, 2016, Հ^մ 2, էջ 70-74 ([https://tert.nla.am/archive/NLA%20AMSAGIR/banbergrad/2016\(2\).pdf](https://tert.nla.am/archive/NLA%20AMSAGIR/banbergrad/2016(2).pdf) – 16 հոկտ. 2022 թ.):

²¹ Հայ գիրքը 1512-1800 թուականներին. Հայ հնատիպ գրքի մատենագիտութիւն, [Կազմեցին] Ն. Ա. Ոսկանեան, Ք. Ա. Կորկոտեան, Ա. Մ. Սալպեան, Առաջաբանը Ն. Ա. Ոսկանեանի, Խմբագրութեամբ Ռ. Ա. Իշխանեանի, Երեւան, 1988, ԾԲ., 864 էջ:

²² Հմմտ., օրինակ, **Մարինէ Սարգսեան**, «Հայերէն հնատիպ գրքերի յիշատակարանների բնագրերի մշակման հարցեր», *էջմիածին*, 2017, ԺԱ., էջ 137-148:

ա. Կնփադրոշմներ.

բ. Գրադարանային նշումներ.

գ. Գրառում (յիշատակարան-յիշատակագրութիւններ. ժամակագրական կարգով, անթուականները մօտաւոր թուագրելով).

դ. Գրչափորձ:

Բ. ՀԱԳ 3623...²³

27. ԱՌԱԻԵԼ ՊԱՐԶԱԲԱՆՈՒԹԻԻՆ ՔՐԻՍՏՈՆԷԱԿԱՆ ՎԱՐԴԱՊԵՏՈՒԹԵԱՆ. Թարգմ. Պետրոս-Պօղոս ֆահանայ, Հայերէն եւ իտալերէն, Հոռոմ, տպ. Ուրբանեան, 1630:

Ա. Մ 1024

Բ. ՀԱԳ 4626

Կնքագրոշմները շատ գրքերում նոյնական եւ յաճախ կրկնուող են, ուստի արժէ հատոր(ներ)ի սկզբում կանոնաւոր համարակալումով, լուսանկարներով եւ վերծանութիւններով բոլորը պատկերել, իսկ բուն նկարագրութիւնների մէջ թուարկել կնքագրոշմների ցանկի համարները. ասենք՝ «Կնքագրոշմ» Հ^մ 5, 7, 11»: Հնարաւորութեան դէպքում պէտք է քննուեն-պարզուեն նաեւ կնիքների գործածութեան ժամանակները:

Որեւէ տեսակի գրառման չգոյութեան դէպքում նրան վերաբերող հարցը եւ պատասխանը չի գրուելու. այսինքն՝ եթէ գրքի մէջ «Գրչափորձ» չկայ, այս բառը եւ «չկայ» պատասխան չի գրուելու:

Գրուելու են բոլոր գրառումների տեղերը՝ էջ, պահպանակ, կազմի Ա. փեղկ, Բ. փեղկ, կազմաստառ լուսանցակող. եւ այլն:

Գրքերի շարագրանքներին (բնագրերին) վերաբերող գրառումները բերուելու են շարագրանքի հետ զուգորդուած ծանօթագրութիւնների ձեւով:

Գրառումները վերարտագրուելու են բնագրական ճշգրիտ տեսքով, ընդգծելով՝ այլ տառատեսակով շեշտելով ուղղագրական շեղումները եւ սխալագրութիւնները, վերջիններիս անհասկանալիութեան դէպքերում բացատրելով ճիշտ ձեւերը:

Գրառումներում բացակայող կամ առկայ անկանոն կէտադրութեան փոխարէն նկարագրողները կետադրելու են ըստ ներկայիս կանոնների:

Մնացեալը եւ պայմանական բոլոր կանոնները՝ ինչպէս ձեռագրերի նկարագրութիւնների մէջ է արուում՝ //, [], < >, (), «այսպէս». եւ այլն²⁴:

* * *

Ժողովուած նիւթի թելադրանքով էլ կազմուելու են ցուցիչ ցանկերը.

²³ Այսպէս լինելու է այն դէպքում, եթէ Մաշտոցեան Մատենադարանի եւ Ազգային գրադարանների գրքերի նիւթը հրատարակուելու լինի միատեղ: Այս երկրորդի եւ լինելի յաջորդների դէպքում եւս լինելու են «Ուրբաթագրքի» ներոյ նշուած ա-դ. ենթահամարները:

²⁴ Անշուշտ, այս սկզբումները եւ կառուցուածքի մանրամասները վերջնական չեն, նիւթի ժողովման ընթացքում ենթակայ են փոփոխուելու թէ՛ աշխատանքային խմբում եւ թէ՛ ըստ ընթերցողների հնարաւոր առաջարկների:

նախնաբար ենթադրելի են հետեւեալները.
 Յիշատակարանների ժամանակագրական.
 Հաստատութիւնների եւ գրադարանների.
 Անձնական գրադարանների տէրերի.
 Նուիրատուների.
 Ստացող տէրերի եւ գնորդների.
 Վաճառողների.
 Վաճառքի միջնորդների.
 Յիշատակուած անձնանուններ²⁵.
 Վաճառքի գներ յիշատակող գրքերի.
 Ձեռագիր թերթեր ունեցող գրքերի.
 Տեղանունների. եւ այլն:

GEORG TER-VARDANEAN

**THE PROGRAM OF COMPOSING THE CORPUS OF
 HANDWRITTEN REMARKS AND LIBRARY NOTES IN
 ARMENIAN EARLY PRINTED BOOKS**

Key words: Libraries of the Late Middle Ages, early printed Armenian books, library and handwritten notes in the printed books, colophons of manuscripts, collections of colophons.

The article lists the not yet examined sources for a comprehensive study of medieval Armenian libraries. These are literary evidence, information in handwritten colophons, reference books or catalogues of monastic, personal and other libraries, donation registers of monasteries and churches, as well as, finally, notes that are often found in handwritten books. The whole process of their creation, subsequent life, movements and ownership are perfectly described in the scribal and later colophons of the manuscripts. Accordingly, comprehensive catalogues of manuscripts are reliable and very valuable sources for the history of our literature and libraries.

In the 16th–19th centuries, Armenian handwritten and printed books lived side by side, served for the same purposes and performed the same functions. As in manuscripts, handwritten notes of contemporary or later owners, long or short colophons and various remarks, as well as library inventory numbers also occur on

²⁵ Նոյն գրքի մէջ նոյն անունը մի քանի ցանկում գրելու անյարմարութիւնից խուսափելու համար գուցէ նպատակայարմար լինի կազմել Անձնանունների ընդհանուր ցանկ, տարբեր տեսակի (նուիրատու, տէր եպն) անձանց վերաբերող էջահամարների (կամ՝ ֆաղագրուած գրքերի համարների եւ ենթահամարների) վրայ լրացուցիչ պայմանական նշաններ (*, +, x...) դնելով, ինչպէս մեր առաջարկով արուել է հետեւեալում. *Մատենագիրտութիւն «էջմիածին» ամսագրի (1974-2008 թթ.)*, Կազմող՝ Տէր Արարատ քահանայ Պօղոսեան, հմբագիր՝ Գէորգ Տէր-Վարդանեան, Ս. էջմիածին, 2012, էջ 430-464:

various pages, margins and even on covers. Therefore, the author of the article is convinced that the source basis of complex research of Armenian libraries of the distant and recent past should be completed by the preparation of a corpus of handwritten notes and library records in early printed books. The work carried out in this direction in Matenadaran and the National Library of Armenia and an outline of the desired structure of the corpus are briefly presented.

ГЕВОРГ ТЕР-ВАРДАНЯН

**ПРОГРАММА СОСТАВЛЕНИЯ СВОДА РУКОПИСНЫХ ЗАПИСЕЙ
И БИБЛИОТЕЧНЫХ ЗАМЕТОК НА СТАРОПЕЧАТНЫХ
АРМЯНСКИХ КНИГАХ**

Ключевые слова: Библиотеки позднего средневековья, армянские старопечатные книги, рукописные и библиотечные записи в старопечатных книгах, рукописные памятные записи, сборники памятных записей.

В статье перечислены по сей день не исследованные источники для комплексного изучения средневековых армянских библиотек – свидетельства литературных источников, сообщения в памятных записях рукописей, каталоги монастырских, личных и иных типов библиотек, дарственные книги монастырей и церквей и, наконец, пометы, часто встречаемые в рукописных книгах. Благодаря полному воспроизведению памятных записей, современных созданию рукописей, и позднейших помет, в подробных описаниях исчерпывающим образом представляется весь процесс написания рукописей, их последующая жизнь, все перемещения и владельцы. Следовательно, подробные рукописные каталоги являются достоверными и очень ценными источниками изучения истории литературной и книжно-библиотечной культуры.

На протяжении XVI-XIX веков армянские рукописные и печатные книги бытовали бок о бок, служили одним и тем же целям, выполняли одни и те же функции. Как в рукописях, так и в старопечатных книгах – на свободных страницах, полях, и даже на обложках и оборотных сторонах обложек – сразу после их выхода в свет появлялись рукописные заметки первых и последующих владельцев: обширные или краткие памятные записи и различные пометы, а также (и довольно часто) библиотечные инвентарные номера. Поэтому источниковедческую основу комплексных исследований армянских библиотек далекого и недавнего прошлого следует дополнить составлением «Свода рукописных записей и библиотечных помет старопечатных книг». В статье кратко описывается ход работ, проводимых в этом направлении в Матенадаране имени Маштоца и Национальной библиотеке Армении, а также намечается примерная структура подобного «Свода».

**ՄԱՇՏՈՑԵԱՆ ՄԱՏԵՆԱԴԱՐԱՆԻ ՀՆԱՏԻՊ
ԳՐՔԵՐԻ ԶԵՈՎԳԻՐ ԵՒ ԳՐԱԴԱՐԱՆԱՅԻՆ ՆՃՈՒՄՆԵՐԸ
(ԸՆԴՀԱՆՈՒՐ ՊԱՏԿԵՐ)*****

Բանալի բառեր՝ Հնատիպ գիրք, ձեռագիր, յիշատակարան, գոյքահամար, կնքագրողմ, գրադարանային նշում, հրատարակիչ, տոհմական գրառում:

ՄՈՒՏՔ

Հայերէն հնատիպ գիրքը երկար ժամանակ գոյակցել է ձեռագիր մատեանների հետ¹: Տպագիր գիրքը ստեղծելիս հեղինակներն ու հրատարակիչները հիմնականում այն կազմել են՝ հետեւելով ձեռագրերի ստեղծման աւանդոյթներին: Տպագիր գրքի ժառանգած աւանդոյթներից էր յիշատակարանների առկայութիւնը (գրքի սկզբում՝ տիտղոսաթերթ կամ անուանաթերթ եւ վերջում՝ տպագրիչի)²: Ինչպէս Գարեգին կթղ. Յովսէփեանն է նշում. «յիշատակարանները իրենց բազմատեսակ մանր տեղեկութիւններով մոզայիկի գոյնզգոյն քարեր են, որոնցից արուեստագէտը ի մի բերելով եւ օգտագործելով հարկաւորը իւր նպատակի համար, կազմում է գունազարդ, կենդանի եւ գեղարուեստական պատ-

* Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարան, ավագ գիտաշխատող, ք. գ. թ., tatevm0505@gmail.com, հոդվածը ներկայացնելու օրը՝ հոկտեմբերի 26, 2022, գրախոսելու օրը՝ նոյեմբերի 17, 2022:

** Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարան, մատենագետ, ավագ գրադարանավար, sargsyanqnarik@gmail.com, հոդվածը ներկայացնելու օրը՝ հոկտեմբերի 26, 2022, գրախոսելու օրը՝ նոյեմբերի 10, 2022:

*** Այս ծրագիրը յղացել եւ ղեկավարում է Մաշտոցեան Մատենադարանի Զեռագրագիտութեան բաժնի վարիչ, Գլխատըր աւանդապան, պատմական գիտութիւնների դոկտոր Գէորգ Տէր-Վարդանեանը. առ այս տե՛ս նրա նախորդող յօդուածը:

1 Ն. Ոսկանեան, Ք. Կորկոտեան, Ա. Սաալեան, *Հայ գիրքը 1512-1800 թթ.*, Երեւան, 1988, էջ VIII:

2 Տպագրերում յիշատակարանի արժէք ունեն նաեւ հետեւեալ խորագրերով նիւթերը՝ «Առաջաբան», «Մանուցում պայծառ ընթերցողաց», «Առ բարեսէր ընթերցող», «Առ նոր ընթերցողն», «Բան առ ընթերցող», «Վերջաբանութիւն տետրակիս», «Բան թարգմանչի առ ընթերցող» եւ այլք:

կեր»³: Ձեռագիր մատենաներում գրչութեան ժամանակի մէկ կամ աւելի յիշատակարանները «իւրատեսակ ոճ ու կառուցուածք ունեցող ձեռագրական արձանագրութիւններ են, որտեղ հակիրճ կամ հանգամանալից տեղեկութիւններ են հաղորդում ձեռագիր գրքերի ստեղծման վերաբերեալ, ցոյց է տրուում, թէ երբ են գաղափարուել դրանք, որտեղ, ում պատվերով, ում կողմից, տնտեսական-քաղաքական ինչպիսի միջնորոտում, հոգեկան, նիւթական ինչպիսի պայմաններում»⁴: Նոյնն է նաեւ տպագիր գրքերի յիշատակարանի պարագան՝ մանրամասն տեղեկութիւններ տուեալ գրքի ստեղծման ու ընթացքի հանգամանքների, տպագրիչի, թարգմանչի, հեղինակի, ժամանակի եւ տպարանի վերաբերեալ:

Ձեռագրերում, բացի գրչութեան ժամանակի յիշատակարաններից, կան նաեւ հետագայում գրուած բազմաթիւ տարաբնոյթ ու տարատեսակ յիշատակարաններ ու յիշատակագրութիւններ, որոնք էլ յստակ ցոյց են տալիս տուեալ ձեռագրի անցած ճանապարհը, բովանդակում նաեւ պատմական, ժամանակագրական տեղեկութիւններ, քաղաքական-ուսումնական անցքեր, յիշարժան դէպքերի ու դեմքերի մասին արձանագրութիւններ՝ «յիշատակարանները տալիս են անգնահատելի նորութիւններ, մանրամասնութիւններ, դէպքերի եւ թուականների ճշդումներ, մեր ներքին, մտաւոր եւ մշակութային կեանքի վերաբերեալ տեղեկութիւններ, որոնց մասին լուծում են մեր պատմիչները»⁵: Փաստօրէն տպագրերը պիտի զուրկ լինէին այսօրինակ յիշատակարաններից, քանի որ գրիչով կամ մատիտով գրելը համարուած էր գրքի վնասում: Եւ ստացուած էր, որ տպագրերի ողիսականը պարզելու ճանապարհը բաւականին բարդ էր՝ պայմանաւորուած ընդամէնը տպագիր յիշատակարանների առկայութեամբ: Սակայն տպագրում առկայ մանր ու մեծ ձեռագիր յիշատակարաններն ու յիշատակագրութիւնները գալիս են օգնելու այդ աշխատանքում: Ն. Պօղոսեանի վկայմամբ 1513 թ. տպագրերում արդեն իսկ տեսնում ենք ձեռագիր յիշատակարաններ՝ Պատարագատետրում՝ «Գրեցաւ ս[ուր]բ տառս ի ՋնԲ. ա[ստուա]ծապահ քաղաքս ի Վէնէժ, որ է Վէնէտիկ Ֆռանկստեան ձեռամբ մէղապարտ Յակոբին. ով որ կարդայք, մեղաց թողութիւն] խնդրեցէք Ա[ստուծո]յ» կամ Աղթարքում՝ «Գիրքս բովանդակ ԻԳ. տետր է, եւ ամեն տետր Ը. թուիսթ է»⁶: Հետագայում ձեռքով գրուած յիշատակարանները տուեալ գրքի պատմութեան անկապտելի մասն են:

ՏՊԱԳԻՐ ԳԻՐԸԸ ԶԵՌԱԳԻՐ ՄԱՏԵԱՆԻ ԺԱՌԱՆԳՈՐԴ

Տպագիր գրքի էջերում յաճախ հանդիպող տարբեր բովանդակութեան հե-

³ Գարեգին Ա. կաթողիկոս, Յիշատակարանք ձեռագրաց, հ. Ա. (Ե. դարից մինչև 1250 ք.), Անթիլիաս, 1951, էջ ԺԳ.:

⁴ Հ. Բախչինեան, Հայկական ձեռագրերի յիշատակարանները, Երևան, 1980, էջ 6:

⁵ Գարեգին Ա. կաթողիկոս, նշ. աշխ., էջ ԺԵ.:

⁶ Ն. Պօղոսեան, Հայ հնատիպ գրքերի ձեռագիր յիշատակագրութիւններ (1512-1712), Երևան, 2012, էջ 3:

տաքրքիր յիշատակարանները տեղեկութիւններ են տալիս ոչ միայն տպագրի ուղու, այլև տուեալ ժամանակաշրջանի պատմական իրողութիւնների ու անցքերի մասին, սրանցից զատ կարող ենք տեսնել նաեւ գեղարուեստական անյայտ նմուշներ: Տեղեկութիւնները հետազոտողին օգնում են առաւել յստակ պատկերացում ունենալու տուեալ տպագրի մասին, որպէսզի կարողանայ հասկանալ, թէ տպագիրը տուեալ դէպքում մինչ երեւանի Մատենադարան գալը, որտեղ է գտնուել. գիտական կազմակերպութեան, թէ՛ որեւէ անհատի անձնական գրադարանի մասն է եղել:

Տպագրում առկայ ձեռագիր յիշատակարանների մի առանձնահատկութիւն եւս նշենք. եթէ միեւնոյն գրքի բոլոր օրինակներում տպագիր յիշատակարանները նոյնն են, ապա ձեռագիր յիշատակարանների դէպքում այլ է՝ դրանք տարբեր են:

Շեշտենք, որ ձեռագրերի գրչութեան յիշատակարանները համարժէք են հնատիպ գրքի տպագիր յիշատակարաններին, իսկ հետագայում գրուած յիշատակարանները՝ տպագիր գրքում ձեռքով գրուած յիշատակարաններին: Հնատիպ գրքերի ձեռագիր յիշատակարանները գրութեան տարածուած ու աւանդական կաղապարներ չեն ունեցել: Գրիչները ստեղծագործել, յօրինել ու շարագրել են ըստ իրենց կարողութեան ու գիտելիքների եւ ազատ դրսևերմամբ. տպագիր գրքի ձեռագիր յիշատակարանները կրկին նոյնանում են ձեռագրերի հետագայում գրուած յիշատակարանների հետ: Ստացւում է, որ ձեռագրից ժառանգած աւանդոյթը, անկախ գրիչներից, հեղինակներից ու հրատարակիչներից, շարունակւում է նաեւ այս դէպքում: Իսկ հետագայի յիշատակարան գրողները եւ ձեռագրերում, եւ տպագրերում հիմնականում միեւնոյն մարդիկ էին՝ տէրերը, գնորդները, ստացողները, նուիրատուներն ու նորոգողները, որոնք, բացի պատմական իրադրութիւններից, զանազան կենցաղային դրուագներից, անում էին նաեւ իրենց տոհմերին եւ ընտանիքներին վերաբերող տարեգրական գրառումներ: Տպագրի էջերում հանդիպում են մի շարք յիշատակարան-յիշատակագրութիւններ, որոնք տեղեկութիւններ են տալիս գրքի պատկանելութեան, նաեւ գնման, նուիրման եւ նորոգման վերաբերեալ: Պատերազում տալու համար բերենք մի քանիսը.

ա. Մի շարք հնատիպերի էջերում յստակ նշւում են տէրերը՝ «Տեառն Ղազարու վարժապետ վարդապետին է գիրքս»⁷ (ՄՄ Հ^մ 9, էջ 1), «Տաղարանս այս տիրացու Սիմէոնինս է» (ՄՄ Հ^մ 95, էջ 3), «Այս գրքոյկս Աբրահամ վարդապետինայ» (ՄՄ Հ^մ 98, Պհպ. Աա), «Книга принадлежит Семону Коха

⁷ Բնագրային մէջբերումները արել ենք նոյնուպեամբ՝ պահպանելով աղբիւրի ուղղագրական հարազատութիւնը, սակայն կէտադրել ենք ըստ մերօրեայ կանոնների: Ուղղագրական շեղումները նշում ենք սխալ տառ(եր)ի ընդգծումով: Հաշի առնելով ուղղագրական սխալների փանակը՝ ընդգծումով տարբերակում ենք առաւել ակնառուները: «ՄՄ Հ^մ» ձեռով շարագրանքի մէջ նշում ենք Մատենադարանի հնատիպ գրքերի հաւաքածուի կարգային գոյնահամարները:

Бадалу» (ՄՄ Հ^մ 137, Պհպ. Բբ), «Книга принадлежит ученику I а кл.» (ՄՄ Հ^մ 148, Պհպ. Աա) եւ այլն:

բ. Յիշատակագրութիւններ կան, որոնց մէջ գնորդները որոշակի մանրամասներ են նշում գնման հանգամանքների վերաբերեալ՝ «Զաքարիա վարդապետ Յօշականցի, իմ ստացեալ դրամով գիրքն է» (ՄՄ Հ^մ 8, էջ 1), «Յիսուս Որդիս է նուաստ Բեթլէհէմ վարժապետինս, զորմէ գնեալ ունիմ ի Գիանջայումն, թուոյ 1829, ապրիլի 13» (ՄՄ Հ^մ 137, Պհպ. Աա), «Յիշատակ է այս սուրբ գիրքս քարոզի, որ կոչի Ալբերթ, որ առայ ես՝ Ալէքսան երեցս, իմ հալալ ընչիցն, եւ ետու նիկողայիոս վարդապետին, որքան որ կարդայ, պարտական է, որ ասէ Աստուած ողորմի տէր Ալէքսանի կողակից իսթունին հոգոյն, Աստուած ողորմի կարդացողաց եւ ողորմի ասացողաց հոգոյն. ամէն» (ՄՄ Հ^մ 307, Պհպ. Բբ), «Յիշատակ է այս վիպասանութիւնս տէր Ալէտիսին, տէր Դաւիթին, որ առեցի նուխի քաղաքն. ամէն օվ որ կարդայ, մէկ բերան Աստուած ողորմի ասի, Քրիստոս Աստուած ձեզ ողորմի. ամէն» (ՄՄ Հ^մ 447, Պհպ. Բա) եւ այլն:

գ. Ստացողների յիշատակագրութիւնները յաճախ չեն մանրամասնում գրքի ստացման եղանակները՝ թէ ումից եւ ինչպէս տուեալ գիրքը իրենց հասաւ. «1811 թիւ եւ մայիսի Զ. ըն սոյն վիպասանութեան գիրքս ստացայ ի Սեւանու Գրիգոր վարդապետի ընչիցն, շնորհիւ նորին ամենաբարձր սրբազնասուրբ վեհապետութեանն եփրեմայ» (ՄՄ Հ^մ 51, Պհպ. Աա), «ՌձԿե. (1716) ես՝ Դանիէլ վարդապետս, ըստացայ զգիրքս զայս ի վայելումն ինձ՝ ծառայիս Աստուծոյ» (ՄՄ Հ^մ 204, չհ. էջ 28), «Ստացող սորին զՅակոբ վարդապետս յիշեսչի՛ք ի բարին» (միակազմ ՄՄ Հ^մ 2432, էջ 2), «Ըստացա զայս գիրքս տիրացու Դաւիթս, որ գոչի գիրքս Տօնացոյց, 1859, ի վայելումն անձին իմոյ տիրացու, որ եմ միաբանն սրբոյ ուխտիս Սեւանու» (ՄՄ Հ^մ 233, Բ. կազմաստառ) եւ այլն:

դ. Ի տարբերութիւն ստացողների, նուիրատուները յիշատակարաններում նշում են, թէ ինչու են տուեալ գիրքը նուիրել այս կամ այն մարդուն կամ վարժարանին: Հիմնականում դրանք ուսման եւ առհասարակ անձնական գործածութեան նպատակով են՝ «Այս Ազամգիրքն է Գէորգ Պետրոսեան, ընծայեցի որդոյ իմոյ Յակոբին, Աստուած բարի վայելումն տացէ, 1853 յ2/8» (ՄՄ Հ^մ 77, Պհպ. Աա), «1797, յօգոստոսի մէկումն, որ այս Ոսկիփորիկ գիրքըս իմ եղբայր Գէվորք վարդապետն ինձ շնորհեաց, որ կարդամ, հասկանամ գրեալն եւ սիրտըս շահվի, թէ ես եւ թէ եղբայրք իմ, որ չի ծախվի, մնայ մեզ մօտ մեր եղբօր յիշատակ, իբր ձեռաց նշան. ծառայ Պաղտի Տէր-Աթամեան» (ՄՄ Հ^մ 92, Պհպ. Աա), «Ընծայեցի զայս Տաղարան՝ զարարեալն Պետրոս վարդապետէ Ղափանցոյ, Մովսէս սարկաւազի Գրիգորեան Համազասպեանց հարազատ հոգեորդոյ գիտնական Ստեփաննոս եպիսկոպոս Զմիւռնացոյ, ի նշան անմոռաց բարեկամութեան, ի գնալն իմ ի Ս. Պետրբուրգ» (ՄՄ Հ^մ 95, Ա. կազմաստառ), «Յիշատակ է քերականութեան երկրորդ հատորս հանգուցեալ Յովսէփ կաթողիկոսին, զոր ետ Դաւիթ սրբազան կաթողիկոսն ի վայելում նորակերտ վարժարանին, ՌՄ[Ծ]. (1801)»

(ՄՄ Հ^մ 177, էջ 305), «Ընծայեցաւ այս գիրք քերականութեան ի Մկրտիչ տիրացուէ հոգեւոր եղբօր սիրեցելոյ ի ձեռս իմ՝ տէր Պետրոս արեղայիս, իբր նշան սիրոյ եւ յիշատակ բարի, որոյ յիշատակն օրհնութեամբ եղիցի, ի թուին ՌՄԺԱ. (1762) եւ ի փետրվարի ամսոյ Ժ.ին» (ՄՄ Հ^մ 200, Պհպ. Բա), «Ի ՌՄԿէ. (1818) թուին, յամսեանն յունիսի, ես՝ տրուպ եւ անպէտ Մխիթար եւեթ արեղայս, յիշատակ ետու զքերականութիւնս զայս հարազատ զաւակին՝ աւագ սարկաւագին սուրբ Սեւանայ անապատին, հոգւոյս հատոր Կարապետին: Ձոր ի յընթեռնուլն եւ ի շահիլն ի սմանէ մէկ Հայր մերիւ յիշեսցէ զԵղիսաբեթ քոյրն իմ՝ զփոխեալն առ Աստուած, զի նա էր ընծ[այ]եալ ինձ, եւ ինքն յիշեալ լիջիք յԱստուծոյ՝ ընդ արդարոցն դասուց» (ՄՄ Հ^մ 236, Պհպ. Աբ), «Ես՝ Սրբոյ էջմիածնի միաբան, տեղապահ եւ շօնօթեցի Մկրտիչ վարդապետս, ետու յիշատակ զայս գիրքս հոգեծնի որդեկին իմոյ Գանիէլ վարդապետին, ի վայելս անձին իւրոյ, ի ՌՄԻԸ. (1779) թուին, յունվարի մուտն» (ՄՄ Հ^մ 324, էջ 7), «Գերազնիւ պօլիովնիկ սարճ Բօբերթ Պօրթէր, իմ անգին բարեկամ — Ի նշանակ իմանալի շնորհաց տաճարին Աստուծոյ Սրբոյ կաթողիկէ էջմիածնի Արարատեան աթոռոյն հայոց եւ մերս, իսկ անմոռաց սիրոյ ընծայեցի ձեզ պարգեւ գեղեցիկ զսոյն զայս Պատմագիրք Հայոց՝ արարեալ ի մեծ վարդապետէն մերմէ Սովսիսէ Խորենացոյ, որպէս զի իմաստասիրելով ձեր ի սմա, անմոռաց ունիջիք զիս՝ զաղօթարարս վասն անգին կենաց եւ յաջողութեան ձերոյ. յամի Տեառն 1817, նոյեմ. 20, ի Սուրբ էջմիածին, որ յԱրարատ, պատրիարզ ամենայն հայոց եւ կաւալեր ռուսաց սրբոցն Աննայի եւ Աղէքսանդրի Նեւսկոյ առաջին աստիճանաց Եփրեմ» (ՄՄ Հ^մ 390, տիտղթ. դարձերես) եւ այլն:

Ե. Կան հազուադէպ յիշատակագրութիւններ՝ գրքի արտաքին վիճակի նկարագրութեամբ, որոնք թողնում էին նորոգող-կազմողները՝ «Զի 31 հոգտեմբերի, ես՝ Մարտիրոս քահանայ, տէր Յակոբին կազմեցի զայս Առաքել պատմագիրք իմոյ յիշատակ, բայց վերին գլխէն պակաս է Ի. (20) թուղթ» (ՄՄ Հ^մ 328, Պհպ. Բբ):

Հնատիպ գրքերում առկայ ձեռագիր յիշատակարաններն ու յիշատակագրութիւններն ունեն բովանդակային բազմազանութիւն. դրանք պարունակում էին ժամանակի հասարակական ու քաղաքական անցուղարձի, պատմական իրողութիւնների, կենցաղի, հոգեւոր կեանքի վերաբերեալ տեղեկութիւններ: Իսկ տոհմական-ընտանեկան տարեգրութիւնները յաճախ հանդիպում են այնպիսի մանրամասներով, որ կարելի է կազմել տուեալ գերդաստանի տոհմաձառը: Ինչպէս Գ. Յովսէփեանն է դիտարկում. «յիշատակարաններով պիտի պարզուին հայ մանրանկարչութեան պատմութիւնը. մեր ներքին, մտաւոր եւ մշակութային կեանքի այլ եւ այլ երեւոյթները. նոյն իսկ տնտեսական, փոխարժէքների, հարկապահանջութեան վաճառականութեան եւ այլ բազմաթիւ խնդիրներ»⁹: Յի-

⁸ Ըստ ամենայնի սա «SIC» դիմելւածէի հայերէն տառադարձումն է:

⁹ Գարեգին Ա. Կաթողիկոս, նշ. աշխ., էջ ԺԳ.:

շատակարաններն օգնում են լուսաբանել հոգեւոր ու պետական գործիչների կեանքի ու գործունէութեան վերաբերեալ տուեալներ: Պայմանականօրէն առանձնացրել ենք հետեւեալ նմուշները՝

ա. Պատմական իրադրութիւններ, փաստեր պարունակող յիշատակարաններ՝ «1827 ապրիլի 12ին ամենայն եղեալ բազմութիւնքն Երեւան քաղաքիս մտեն ի ամրոցի աստ: Դարձեալ սոյն ամի եւ սոյն ամսոյ 24ին հզօր զօրքն ռուսաց եկեալ պատեցին շուրջ զքաղաքաւ յերեւանայ» (ՄՄ Հ^մ 77, Բ. կազմաստառ), «Վասն որոյ աղաչեմ զձեզ, եղբա՛րք, հնազանդ լինիք մերոյ ու մեր հայոց ազգ եւ ընդունեց եւ բարէկամեաց ողջուն խնդրեալ ի գրամէն, նաեւ Մարտիրոս Յարութիւնեան, որ անւանի Յարբիչիմ, 1833 մարտի 4ին, ի Չորագեղն» (ՄՄ Հ^մ 149, Պհայ. Բա), «Ի թվին ՌՄԺ.ին (1761) ԼԸ. (38) տարի էր, որ Իրանայ թագաւոր շունէր, էս թրեղիս պարապ աղու եկին Նախշուվանու բնիրդարան ոմանց ասել թէ փատիլն Մ. (50) դահեկան է, հրեշտակացեալ մարմնով ի կարգս անմահութեան Մկրտիչ Գ., վիճակեալ ի հրեշտական մարմին եւ գերափայլուն վարուք սրբութեամբ Մկրտիչ երջանիկ վարդապետ յաճաշնորհ եւ գիտնական» (ՄՄ Հ^մ 383, Պհայ. Բբ), «Թվին հայոց ՌՅԼԶ. (1887), ի ժամանակի կայսեր ռուսաց Գ. Ալեքսանդրի եւ կաթողիկոսի ամենայնի հայոց տէր-տէր Մակարա, նոյն թագաւոր կայսր առեալ Ի.ամենից (20) երիտասարդ ազգես հայոց զինուորս վիճակարութեամբ: Ամ ըստ ամէ գրեցաւ ձեռամբս տրուպ քահանայից տէր Սուքիաս Նահապետեայ, որ ի սերընդոյ Ստեփաննոսի Վրթանէսեան Մէլիք-Շահումեանց, ի գեղջէն Վերին Ղարանլուխ, գաւառն Գեղամայ, որ է նոր Պայեազիտ, առ եգեր[ոյ] ծովուն անապատին Սեվանայ, որ էր վանահայր Կարապետ վարդապետ Բիւլբիւեան» (ՄՄ Հ^մ 408, Պհայ. Գբ) եւ այլն:

բ. Կենսագրական յիշատակարաններ. պատմական անձնաւորութիւնների՝ «Մխիթար վախճանեցաւ 1213/662 եւ թաղեցաւ Գետիկ անուն վանքում: Վերոյգրեալը Վահան վ. Բաստամեանցի գիրն է, որը հրատարակեց Գօշ Մխիթար, Սահակ վ. Ամատունի» (ՄՄ Հ^մ 412, էջ 96), տարբեր մարդկանց՝ «Ես ողո[ր]մելի եւ մեղսամած Սա[ր]գիս Խա[չա]տուրեան 10 եւ 5 ամ այս սուրբ Սեւան անապատիս մնացի, զամենայն աւուր իմ լըքեալ եւ ծովութեամբ անցուցի, ո՛վ բարեսէր եղբայրք, ընթեր[ցողք], թողութիւն խն[դ]րեցէ՛ք յԱստուծոյ վասն իմ մեղաւորիս, Աստուած եւ ձեզ ողորմեսցի. ամէն» (ՄՄ Հ^մ 108, Պհայ. Աբ), «Ի 1838ն ամի 20 հոկտեմբերի ես՝ Բարսեղ Երիցեանս, մտի ի ծառայութիւն նորին կայսերական բարձրութեան Նիկօլայ Պավլովչի ի դատարանն, որ կոչի նահանգական, այսինքն՝ Ուեզդնի սուտ» (ՄՄ Հ^մ 276, Պհայ. Աբ) եւ այլն:

գ. Տոհմական-ընտանեկան տարեգրութիւն՝ «Թվին 1220 (1771), յունուվարի 18 օրըն ես՝ մեղաւոր տիրացու Թորոսըս, որ հարսանիք ար[ար], Աստուած վերձըն ի բարին կատարեսցէ. ամէն: Թվին 1221 (1772) յունուվարի 15 օրն, որ ծընաւ որդին իմ Պօղօս, Աստուած մընացական արասցէ. ամէն» (ՄՄ Հ^մ 36, էջ 2), «Թիվին ՌԲՃԶ. (1757), ապրելի Ե. օրումըն Աղէքսանդրըն ծնաւ ի մօրէ, որ

էր եկեղեցուն նորոյքումըն, Աստվածծածին ինքն պարիխօս լինի. ամէն» (ՄՄ Հ^մ 94, Պհպ. Բա), «Ի ՌՄԿԳ. (1814) թուոչս եւ ի մտին յունիսի յաւուրն Բ. շաբթի ծնաւ ներսէսն ի մօրէ եւ ի յաջորդ շաբաթի աւուրն ի տօնի ներսէսի Մեծի հայրապետին մկրտեցաւ յանուն Հօր եւ Որդւոյ եւ Հոգւոյն Սրբոյ. ամէն: Իրի եւ կոչեցաւ ներսէս, որոյ շնորհեսցէ Տէր զկեանս ընդ երկայն աւուրս՝ վարժելով ի կամս իւր եւ տացէ իմաստութիւն, զգօնութիւն շնորհիւ ամենագօր խաչին. ամէն» (ՄՄ Հ^մ 231, էջ 2), «1910, յունիս 8, երէկ ժամ 10. 1/2 ծնաւ Մէսրօվբե Մուրատեան Աւետիսի որդի, կնքուեցաւ եւ կնքայ քահանայ հ. Պ. վարդապետ Գարագաշեանց, կնքահայր Ս. Մալուրէանց, ի Սլաւէնակի հանգային շուր» (ՄՄ Հ^մ 394, էջ 804), «եղեւ թվին ՌՄԵ. (1756) ամին, դեկտեմբերի ԺԴ.ին, որ մեր Յակոբ մօրից ելաւ սուրբ Յակոբայ պաս շաբաթի Ե. շաբթի օրն, եղեւ թվին ՌՄԹ. (1760) ամին փետրվար Ի. (20) օրին մեծ պահոց առաջի շաբաթի շորեքշաբաթ օրն մեր Ըստեփան մօրից ելաւ, եղեւ թվին ՌՄԺԱ. (1762) ամին մեր Գորիանէն մօրից ելաւ, եղեւ թվին ՌՄԺԳ. (1764) ամին մարտի ամոց ԺԵ. (15) օրին մեր Յարութիւն մօրից ելաւ, թվին ՌՄԻԳ. (1775) ամին օգոստոսի Ժ. օրին, որ լուսաւորեալ հոգի Ըստեփան փոխեցաւ ի Քրիստոս, թվին ՌՄԻԵ. (1776) ամին, յուլիսի Ժ. օրին մեր Գարանէն հանգաւ ի Քրիստոս» (ՄՄ Հ^մ 493, էջ 294), «Իմ որդի Մկրտիչը ծնեց 18 յունվարի 1864 ամի, վախճանեց՝ 25 մահիս 1869: Ես՝ դպիր Վարդանս, ամուսնացայ 19 յուլիսի 1865 ամի: Չորրորդ աստիճան առայ 25 ապրելի 1859 ամի, Յարութիւն եպիսկոպոսին Կարնեցոյ, հրամանաւ տեղակալի Սուրբ Կայեանեի վանից: Յարութիւն Աւետեան ծնեալ ի 5 մայիս, եւ Մկրտիչ 8 մահիս 1860 ամի» (ՄՄ Հ^մ 274, Ա. կազմաստառ) եւ այլն:

դ. Կենցաղային բնոյթի յիշատակագրութիւններ, որոնք իրենց հերթին տարատեսակ բովանդակութիւն ունեն՝ օրինակ ունենք բնութեան երեւոյթները (բնական աղէտ, խաւարում) ներկայացնող յիշատակագրութիւն՝ «Մաստիկ հողմ եղեւ ի ՌՄՆԱ. (1792) թուոչն եւ ի հոկ. Գ. յաւուր կիրակէի երեկոյի, Տէր փրկեսցէ զմեզ ի փորձանաց» (ՄՄ Հ^մ 8, Պհպ. Գա), «Ի թուին հայոց ՌճՂէ. (1748), ի յուլիսի ԺԴ. (14), ի վեց ժամուն խաւարեցաւ արեգակն եւ տեւեաց մինչ ցրկէս ժամ եւ փոքր ինչ աւելի, որ եւ տեսաք զաստղ իմն մերձ ինքեան բոցափայլի որպէս ի գիշերի, եւ օրն էր հինգշաբթի, Վարդավառի պահոցն» (ՄՄ Հ^մ 307, Պհպ. Բա), «ՌճՀԳ. (1725) յունվարի Լ. ձիւն տեսանք, մինչեւ ցայն ձիւն չկաւ, այսպէս իմա, ո՛վ եղբայր» (ՄՄ Հ^մ 204, Բ. կազմաստառ), «Թվին 1192 (1743), դեկտեմբերի 12, յօրն երկուշաբաթի, ի քաղաքը Ախքերման միջօրեայ աւուրբ երեւեցաւ աստղ իմն պայծառ, ակներեւ ամենեցուն արեւմտեան կողման» (ՄՄ Հ^մ 307, Պհպ. Գա), գիւղական ընտրութեան վերաբերեալ՝ «1847 ամին, մա[յ]իսի 30ն մէնք ի նէրքոյ ըստօրագրիալքս Հաչայջրի գիղի բօլօր հասարակութիւնս մէր մէշիցն ընտրեցիմք քօվխայ Ուլուխան Ալիխանօվին եւ վասն օրոյ ըստօրագրէմք» (ՄՄ Հ^մ 13, Բ. կազմաստառ), առք ու վաճառքի՝ «Մարիամի մէ թումանն առա թվին ՌՄԻԱ. (1772), յունիսի մէկին, շահն Բ. շահի ամսենն» (ՄՄ Հ^մ 34, էջ

16), պարտամուրհակներ՝ «Զուռնաշոնց Սարգիսն տարաւ 10 մանէթ ի 27 նոյեմբի 1833 ամի» (ՄՄ Հ^մ 285, Պհպ. Բբ), «Բ. կօտ ցորեն Պէտօն, Բ. կօտ Մխոն, Ա. կօտ Փանոսն, Ա. կօտ Գալօն, Ա. կօտ տէր Կարապէտն» (ՄՄ Հ^մ 231, Պհպ. Աբ), «Ա. Ղուրուշ տէր Մինաս վարդապետին մօտն, Յարութիւն վարդապետին՝ ԼԳ. (33) փարայ» (միակազմ ՄՄ Հ^մ 239, Բ. կազմաստառ), «Նոյեմբեր 20ին եկաւ եւ մինչեւ մարտ ամսոյն վերջի հաշուալ 43 ֆրանք կընէ, 4 ֆրանք մի անգամ եւ 19 ֆրանք մի անգամ առնելով իւր առնելիքն 20 ֆրանք կընէ, ապրիլի մեկէն հաշուեալ, 5 ֆրանք եւս առաւ Սրբուհուն տալիքին համար, Ս. Կանայեան» (ՄՄ Հ^մ 293, Պհպ. Աբ), անձնական կեանքի այս կամ այն կարեւոր իրադարձութեան մասին՝ «Յշտկբիժ վտ եբփբտ¹⁰ = Յիշատակ իմն տէր Զաքար: 1820 յուլիսի 15ին գնացի անօրս տունն, որ Նուեմզարն իւրեանց տանն էր: Սոյն թուին յուլիսի 26 մատանիս մատս, առանց պատճառի օղն կոտրվեց» (ՄՄ Հ^մ 51, Բ. կազմաստառ) եւ այլն:

Ե. Հոգեւոր կեանքի վերաբերեալ կարեւոր փաստեր. ձեռնագրութեան՝ «Ի ՌՄՆԱ. (1792) թուռչն եւ փէտրվարի ելին օրն մեծի պահոց ե[ր]կրորդ կիրակէին օրհնեցայ ես՝ անարժան ծառայ եւ անպիտան եւ ամենեցուն յե[տ]նեալ սպասաւոր Սահակ եղայ արեղայ ի հոգեւոր հօրէս իմէ, յայինքն՝ Պետրոս աստուածաբան վարդապետէ, որոյ Տէր արժանիս արասցէ. ամէն» (ՄՄ Հ^մ 64, Պհպ. Գա), «Թուին ՌՃԽ. եւ է.ին (1698), նոյեմբերի Իէ. (27) ես՝ Թոմասս արեղայ օրհնեցայ ի Թէոդորոս աստուածաբան վարդապետէ, ի Շէնքուշ քաղաքի, ի տոնի սրբոյն Գրիգորի Աքանչեւագործին» (ՄՄ Հ^մ 259, Պհպ. Բա), «Ի թուականիս հայոց ///, ի Բարեկենդանի կիրակին յիսնակաց ես՝ Աստուածատուր արեղայս, ձեռնագրեցայ ի Գէորդ վարդապետէն, ի վանս Բալուայ» (ՄՄ Հ^մ 307, Պհպ. Բա), «Ի Յն դեկտեմբերի 1878 ամի ես՝ ի Նուխոյ գաւառի Դաշքուլաղ գեղջ տիրացու Սարգիս Լազարեանցս, եկի ի սուրբ Սեւան վանս եւ ձեռնագրվեցա քահանայ, Աստուած բարի վայելումն տայ եւ տայ այնպիսի կարողութիւն, որ կարողանամ հոլվել զժողովուրդն իմ, առ որս ստորագրեմ նորընծայ Սարգիս քահանայ Լազարեանց» (ՄՄ Հ^մ 317, Պհպ. Բբ), միաբանացանկ՝ «Մահտեսի Միքայիլ վ. Պապասին, Կարապետ վ. Պապասին, մահտեսի Յովակիմ վ. Մըկրտիչ, Կիրեղ վ. Մըկրտիչ, Եղիայ վ. Մըկրտիչ, Խաչերես վ. Քիստոստուր, Վարդերես վ. Քիստոստուր, Փիլիպոս վ. Կիրակոս, Մարկոս վ. Փիլիպոս, Սողոմոն վ. Պետոս, Պարսամ վ. Աւետիք, Գէորդ վ. Աւետիք, Լուսեղէն վ. Պապասին, Պետրոս վ. Խազար, աղպարը Փանոս օր[հ]նէ, Լուսպարոն վ. Կիրակոս, Մելքոն վ. Շահին, Սիմեոն վ. Պաղտասար, տիւլկէր դէմիր, Յուսէփ վ. Դաւիթ, Մանուկ վ. Դաւիթ» եւ այլն:

Գրքերի հետագայ ճակատագրով մտահոգուած գրիչները յիշատակարան-

¹⁰ Այս յիշատակարանի սկզբի հատուածը գաղտնագրուած է փոխարինագիր եւ եղբայրագիր ծածկագրերով, հմմտ. Ա. Աբրահամեան, Հայկական ծածկագրութիւն, Երեւան, 1978, էջ 11-23, 35-47:

ներում ընթերցողներին յորդորում, խնդրում ու խրատում էին չվնասել այն, նաեւ աղօթքներում յիշել ու ողորմի տալ իրենց, պատուիրատու-ստացողներին, գնորդներին եւ արիւնակից հարազատներին: Այսպիսի յիշատակարանները Հ. Բախչինեանը կոչում էր կտակ-յանձնարարութիւններ կամ խրատականներ¹¹: Այսպէս՝ «Յիշատակ է Յիսուս Որդի ի վայելումն Թումանի որդի տ// Յովսէփին, որ առի Շ. (500) շահի, յիշատակ իմ հանգուցեալ ծնողաց, եղբարց եւ քվերց հոգոյն, օ որ կարդա, մի բերան ողորմի տայ, Աստուած իւրերեանցըն ողորմեսցի. ամէն, գրեցաւ ի դրան Սրբոյ առաքելոյն Թադէոսի, Թվին ՌՃՂԹ. (1750), մարտի ԺԶ.ին (16)» (ՄՄ Հ^մ 140, Պհպ. Աբ), «Յարութիւն դպիր արի, / պարկեշտ վարուք առաքենի, / հոգւոյ որդի վարդապետի, / ի Յարութիւն թիլֆիզեցի, / զայս քերականութիւնս ետ քեզ սխարլի, / ի վայելումն անձինդ բարի, / զի հանապազ ինձ յիշելի, / հոգւոյ իմոյ տաս ողորմի, / Աստուած եւ քեզ ողորմեսցի» (ՄՄ Հ^մ 235, էջ 584), «Այս սակաւիկ ձեռագիրս Կարապետի յորդի Միքայէլս գրբեցի, յով որ կարդայ, ասայ Աստուած յողորմի համօրէն հաւասար նընջըցելումն հոգունը. ամէն» (ՄՄ Հ^մ 415, էջ 160), «Այս է գիրս վիպասանութեան տիրացու Դավիթէն տէր Ավետիսին, ես Առաքելըս կրբեցի, օվ կարտայցուք, ողորմի Քրիստոս Աստուած ձեզ ողորմի, պարոն Դաւութ, ես՝ Այստուածատուր Կարապետըն Այքուլեցի Շրխեսցօվ, 1819 թվին յունիսի 23ին գրվեցավ, որ է ի Նուխի, ես՝ Ելիսապետայ-պօլցի Գրիգոր Աթայեանս գրեցի, ի Նուխի, պարոն Դավիթ, հանկ[ուց]եալ Տէր-Ավետիսեան, որ ի Նուխի կայ պնակեալ այժմուս, 1819 յունիսի 23ումն» (ՄՄ Հ^մ 447, Պհպ. Աա), «Թվին ՌՄԻԵ. (1776), մայիսի մէկին ես՝ մեղաւորս Պաղալս, գրեց այս գիրս, օվ որ կարդայ, նա ասի Աստուած ուր ծընողաց հոգին լուսայորի. ամէն: Գրեցի այս ի Թվին ՌՄ.ին (1751), մարտին, ով որ այս նորայթողբոջ գիրքս ընթեռնուք, ասացէ՛ք Աստուած ողորմի իրան, Աստուած ձեզ ողորմեսցի իւր միւսայգամ գալստեան. ամէն: ՌՄ. (1751) երրորդութիւն եւ մէկ ամին կոչմամբ, Հայկայ անուամբ Թվին ի ԺԸ. (18) սեբեմբերի ժոէխ ամսին: Թվին ՌՄԼԱ. (1782) յունիսի Ը.ին» (ՄՄ Հ^մ 493, Պհպ. Աա), «Ի թուոյս ՌՄԾԸ.ին (1809) եւ ապրելի Ժ.ին: Յիշատակ է Ալբերթ գիրքս, որ ես՝ Աւետիք վարդապետս: Ի թուոյս ՌՄԾԹ.ին (1810) ես՝ Դանիէլս, ետու յիշատակ հոգոյ իմոյ եւ ծնողաց իմոց՝ տէր Միքայէլին եւ կենակցոյն եւ եղբարցս՝ վաղաթառամ տիրացու Բարդուղիմէոսին եւ տիրացու Գրիգորին եւ համայն արեանառու մերձաւորացս, որ ետու ի ձեռս Սահրարեան տէր Սահակին ի յիշատակ անջրելի, արդ, որք հանդիպիք եւ կամ ընթերձեալ բան ինչ շահէք ի սմանէ, յիշեսջի՛ք վերոյգրեալքս ի մաքուր յաղօթս ձեր, եւ դու[ք] յիշեալ լիջիք յԱստուծոյ» (ՄՄ Հ^մ 294, Պհպ. Աա) եւ այլն: Հ. Բախչինեանը գրիչների այս աստիճանի մտահոգութիւնը մեկնաբանում էր նրանց յիշատակը յաւերժացնելու ցանկութեամբ¹²:

¹¹ Հ. Բախչինեան, նշւ. աշխ., էջ 20:

¹² Նոյն տեղում, էջ 22:

ԳՐԱԳՐԱՆՎԱՅԻՆ ՆՇՈՒՄՆԵՐՆ ՈՒՍՈՒՄՆԱՍԻՐՈՒԹԵԱՆ ՍԿՉԲՆԱԴԲԻՐ

Տպագրերի անցած ուղու պատկերման հարցում, բացի ձեռագիր յիշատակարաններից ու յիշատակագրութիւններից, կարելոր նշանակութիւն ունեն նաեւ գրադարանային նշումները: Մեր աշխատանքում «գրադարանային նշում» ընդհանուր անուան տակ պայմանականօրէն առանձնացրել ենք հետեւեալ տեսակները՝

- ա. գոյքահամար (մէկից աւելի),
- բ. տարատեսակ արձանագրութիւններ,
- գ. կնքադրոշմ (գրադարանային եւ անհատական):

Իսկ այժմ անդրադառնալով գոյքահամարներին՝ բերենք դրանցից ամենատարածուածները: Առաջին հերթին խօսենք տպագրերի առաջին (անուանաթերթ, տիտղոսաթերթ) եւ 17րդ էջերին նշուած թուահամարների մասին: Բոլոր տպագրերի առաջին եւ 17րդ էջերին նշուած են տուեալ գրքի հին եւ նոր թուահամարները, յաճախ միեւնոյն թուահամարները կան գրքերի մէջքերին կամ առաջին կազմաստառներին սոսնձած պիտակներին՝ 32=1600» (ՄՄ շնր 32), «40=1583=1832» (ՄՄ շնր 40), «52=1974» (ՄՄ շնր 52) եւ այլն: Այս թուերից առաջինը Մաշտոցեան Մատենադարանի գրադարանում տուեալ տպագրի հերթական համարն է, իսկ միւսները արդեն նախկին՝ տարբեր գրադարանների կամ գիտական հաստատութիւնների համարները:

Յաջորդ ամենայաճախ հանդիպողներից են տպագրերի 145րդ էջի կապոյտ թանաքով գրուած թուերը՝ «55b» (ՄՄ շնր 9), «196» (ՄՄ շնր 60), «279a» (ՄՄ շնր 127) եւ այլն, որոնց հիման վրայ կարելի է ենթադրել, որ այդ գոյքահամարներն ունեցող բոլոր տպագրերը եկել են մէկ ընդհանուր գրադարանից, իսկ այդ թուերն էլ տուեալ գրադարանում նրանց հերթական համարներն են եղել:

Գրադարանային նշումներ ենք համարել նաեւ տպագրի պատկանելութիւնը ցոյց տվող մակագրութիւնները, գնման եւ նուիրաբերման արձանագրութիւնները, որոնք օգնում են պարզել տուեալ գրքի նախկինում գտնուելու վայրը:

Օրինակ, մի շարք հնատիպերի էջերին տեսնում ենք այս կամ այն պետական կամ մասնաւոր գրադարանին պատկանելու վերաբերող սոսնձած տպագիր պիտակներ: Այսպէս՝ հետեւեալ մակագրութիւնները փաստում են տպագրերի՝ էջմիածնի ճեմարանին պատկանելը՝ սեւ թանաքով շղագիր՝ «Ի գրոց ճեմարանի Ս. էջմիածնի թ. 19» (ՄՄ շնր 167, Ա. կազմաստառ), «Ի գրոց ճեմարանի Ս. էջմիածնի թ. 35» (ՄՄ շնր 148, Ա. կազմաստառ), «Ի գրոց ճեմարանի Ս. էջմիածնի թ. 36» (ՄՄ շնր 479, Ա. կազմաստառ), «Ի գրոց ճեմարանի Ս. էջմիածնի թ. 44» (ՄՄ շնր 385, Ա. կազմաստառ), «Ի գրոց ճեմարանի Ս. էջմիածնի թ. 10 ջնչած, 76» (ՄՄ շնր 447, Ա. կազմաստառ). եւ այլն, իսկ այս միւսները էջմիածնի ճեմարանին նուիրելու վերաբերեալ են՝ «Նուէր իշխան Գր. Մանուկ-Բէյից, շնր Ա. թուի ճեմարանին» (ՄՄ շնր 10, էջ 1), «Ի նիկողայոսէ Տէր-Յակոբեանց նուէր ճեմարանին

Արբոյ էջմիածնի» (ՄՄ Հ^մ 350, Ա. կազմաստառ), «Ա. է. Գէորգեան Ճեմարանին, Ստ. Կանայեանց, V/LX 1914, Վաղարշապատ» (ՄՄ Հ^մ 26, Պհպ. Աա, ՄՄ Հ^մ 160, Պհպ. Գա, ՄՄ Հ^մ 309, Պհպ. Աա եւ այլն) եւ այլն:

Մասնաւոր նուիրատուներից առանձնանում է Սեդրակ Տէր-Միքելեանը, ով եղբոր կտակի համաձայն բազմաթիւ հնատիպեր է նուիրել էջմիածնի մատենադարանին՝ «Ա. էջմիածնի Մատենադարանին համաձայն կտակի վաղաթառամ դոկտոր աստուածաբանութեան Արշակ Տէր-Միքելեանի, նուիրում է նրա եղբայր Սեդրակ Տէր-Միքելեանը» (ՄՄ Հ^մ 75, Պհպ. Գա), «Ա. էջմիածնի Մատենադարանին համաձայն կտակի վաղաթառամ դոկտոր աստուածաբանութեան Արշակ Տէր-Միքելեանի, նուիրում է նրա եղբայր Սեդրակ Տէր-Միքելեանը, Հ^մ 273» (ՄՄ Հ^մ 143, Ա. եւ Բ. կազմաստառ), «Ա. էջմիածնի Մատենադարանին համաձայն կտակի վաղաթառամ դոկտոր աստուածաբանութեան Արշակ Տէր-Միքելեանի՝ նուիրում է նրա եղբայր Սեդրակ Տէր-Միքելեանը, Հ^մ 9» (ՄՄ Հ^մ 348, Ա. տախտակ), «Ա. էջմիածնի Մատենադարանին համաձայն կտակի վաղաթառամ դոկտոր աստուածաբանութեան Արշակ Տէր-Միքելեանի նուիրում է նրա եղբայր Սեդրակ Տէր-Միքելեանը» (ՄՄ Հ^մ 499, էջ 2բ). եւ այլն:

Հնատիպերի էջերում կան նաեւ մի շարք մակագրութիւններ, որոնք վկայում են նրանց՝ Սեւանի անապատի գրատանը գտնուելու փաստը՝ «Պատմութիւն Դազար Փարպեցոյ, ի գրեանց գրատան անապատին Սեւանու, 293, Հ^մ 399» (ՄՄ Հ^մ 368, Ա. կազմին սոսնձած պիտակ), «1889 ամի, 20ն հոկտեմ, Դարաշիշակու գաւառի Շահրիզ գիւղաբնակ Նոր-Մալնու դպրատան հինգերորդ կլասի վարժապետ, հրամանաւ նորին մեծ կնեագի Տօնտուկայ Կարգակովիչի Գալուստ Տէր-Յովհաննէսեանցս այս ճարտասանութեան գիրքն իմ աշակերտ յարգելի Մուրատիան Մուրատիսանեանին երկու անգամ բերան բոլորովին դաս եմ տվել: Սա է ի Մարսվանու գրեանցից գերահռչակ, գեղեցկակազմ, արծաթապատ, ոսկեգոյն, ծովափաք կղզոյն Գեղեմայ Սեւան հրաշագոյն անապատից բերեցի եւ յետ տարայ: Վասն որոյ խնդրեմ հանդիպողաց ներողութիւն խնդրել ի Սրբէ Նշանու յաղագս հեռացնելոյ առ գիւղն մեր: Գալուստ Տէր-Յովհաննէսեանց» (ՄՄ Հ^մ 457, Պհպ. Բբ):

Ունենք նմանօրինակ այլ արձանագրութիւններ եւս, որոնք փաստում են տպագրի՝ մասնաւոր անձանց գրադարանին պատկանած լինելը, կրկին՝ ըստ կարգային համարների՝ «Ի գրեանց Ամասիոյ եւ Մարսվանու Յովհաննէս արքեպիսկոպոսի Սեբաստացոյ եւ յաշակերտէ նորին Մանուէլ վարդապետէ Կիւմիշխանեցոյ, յիշատակ եղեալք յանապատն Սեւանու՝ առ ի յիշել գհոգիս երկոցունցն. հեռացուցանողքն ի նոյն անապատէ հեռացին ի խնամոցն Աստուծոյ, 1829 նոյեմբեր 1, Մանուէլ վարդապետ» (ՄՄ Հ^մ 27, Պհպ. Աբ, ՄՄ Հ^մ 53, Պհպ. Աա, ՄՄ Հ^մ 91, Պհպ. Աա, ՄՄ Հ^մ 186, Պհպ. Աբ, ՄՄ Հ^մ 368, Պհպ. Աա, ՄՄ Հ^մ

376, Պհպ. Աա եւ այլն)¹³, «Ի գրեանց Լիմեցոյ Ստեփաննոս վարդապետէ, յիշատակ եղեալ յանապատն Սեւանո՛ւ առ ի յիշել զհոգիս իմ. հեռացուցանօղքն ի նոյն անապատէ հեռասցին ի խնամոցն Աստուծոյ, 1835, օգոստոս 25, Ստեփաննոս վարդապետ» (ՄՄ Հ^մր 28, Պհպ. Աբ, ՄՄ Հ^մր 79, Պհպ. Աբ եւ այլն), «Ի գրոց Լուսեղ Լալայեան, ի Նոր Նախիջեւան, 203» (ՄՄ Հ^մր 46, էջ 1), «Ի գրոց Սերովբեանց, Հ^մր 63: Ի տպարանի Ոսկանաց եպիսկոպոսի եւ Սողոմոնի, 1671 Ամստերդամ» (ՄՄ Հ^մր 253, էջ 3), «Ի գրոց Ք. Պատկանեան» (ՄՄ Հ^մր 310, Պհպ. Բա), «Ի գրոց Յուսիկ վարդապետի Մովսիսեան Մարգարի գիւղացոյ, միաբանի Սրբոյ Էջմիածնի, Հ^մր 172» (ՄՄ Հ^մր 326, Ա. կազմաստառ), «Ի գրոց Յուսիկ վարդապետի Մովսիսեան, թ. 170» (ՄՄ Հ^մր 358, տիտղթ.), «Հ^մր 73, ի գրոց Լ. Մարկոսեան» (ՄՄ Հ^մր 379, Պհպ. Աա), «Հ^մր 4. ի գրեանց Ն. Յ. Տէր-Շմաւօնեանց» (ՄՄ Հ^մր 387, էջ ք), «Հ^մր, Ի գրոց Սիմէովնի ծայրագոյն վարդապետի հայոց Մուշեղեանց» (ՄՄ Հ^մր 495, չհ. էջ 2):

Արձանագրութիւնների շարքում առանձնացրել ենք այնպիսիք, որոնք տուեալ գրքի վերաբերեալ առաջնային տեղեկութիւններ են տալիս՝ խորագիր, հեղինակ, տպագրութեան ժամանակ ու վայր, տպարանի անուանում՝ «Թոմա Գեմբացի, Գիրք Թօմայի Քեմփացոյ: Յաղագս համահետեւմանն Քրիստոսի, թարգմ. ի Յօհաննիսէ յոյովերախտ վարդապետէ Կոստանդինուպօլսեցոյ, յԱմստէլրօղամի, 1696» (ՄՄ Հ^մր 67, Պհպ. Գա), «Ամստրդամ, Ոսկան, 1668 թ.» (միակազմ 440, Ա. կազմաստառ), «Յիսուս Որդի, Վենետիկ, ՌՂԲ. (1643), տպ. Յովհ. Անկուրացի» (ՄՄ Հ^մր 120, Պհպ. Աա), «Ներսես Շնորհալի, Յիսուս Որդի, Ամստերդամ, 1661» (ՄՄ Հ^մր 129, Պհպ. Աա), «Գիրք, որ կոչի Յիսուս որդի, Նէրսես Կլայեցի, 1746 թ.» (ՄՄ Հ^մր 139, Պհպ. Աա), «Ժողովածու ասացեալ ի սրբոց վարդապետաց՝ շահ եւ օգուտ հոգոց եւ մարմնոց, առ ի ընթերցօղ եւ ունկնդրօղ անձանց հաւատացելոց, ՌՃԿԷ. (1718), Կ. Պօլիս, տպ. տրուպ Աստուածատուրի» (ՄՄ Հ^մր 154, Պհպ. Աա), «История Телемака сына Юлиса, часть первая, 1794 г.» (ՄՄ Հ^մր 161, էջ 2), «Առաքել Դաւրիթեցի, Գիրք պատմութեան, Ամստերդամ, 1669» (ՄՄ Հ^մր 325, Ա. կազմաստառ) եւ այլն. մէկ այլ դէպքում տպագիր ամբողջ տիտղոսաթերթ-յիշատակարանն է արտագրած՝ «Գիրք պատմութեան, որ կոչի Պղնձէ քաղաք, եւ բանք խրատականք եւ օգտակարք խիկարայ Իմաստնոյ, եւ այլ բանք պիտանիք, տպագրեցեալ ի հայրապետութեան գերագահ աթոռոյն Սրբոյ Էջմիածնի տեառն Դուկասու սրբազան կաթողիկոսի ամենայն Հայոց եւ ի պատրիարքութեան Սրբոյ Երուսաղէմի տեառն Յովակիմայ երջանկափայլ վարդապետի, վեհափառ հրամանաւ մեծի արքայանիստ մայրաքաղաքիս Կոստանդնուպօլսոյ սրբազան արհիեպիսկոպոսի տեառն Զաքարիայ ազգասէր կարդացեալ աստուածաբան պատրիարգի, ի թուին հայոց ՌՄՆԱ.

¹³ Գրեթէ բոլոր տպագրերում միեւնոյն բովանդակութեան են, շարադասութեան որոշակի ետուտաշոյութեամբ:

(1792), յունվար Լ., ի տպարանի Յօհաննիսի եւ Պօղոսի» (ՄՄ Հ^մ 86, Պհպ. Աբ):

Մի շարք տպագրերի Ա. կազմաստառին կան ուղևերէն հետեւեալ գրութիւնները՝ «Шкаф 49 / полка № 17» (ՄՄ Հ^մ 339, Ա. կազմաստառ), «Шкаф, полка, № 9, № 85» (ՄՄ Հ^մ 31, Ա. կազմաստառ), «Шкаф, полка, 46, № 6» (ՄՄ Հ^մ 493, Ա. կազմաստառ) կրկին փաստելով որեւէ ընդհանուր գրադարանին պատկանելը:

Այսօրինակ նշումների մէջ ենք ներառել նաեւ Մատենադարանի գրադարանի նախկին վարիչ Ռայա Բլբուլյանին ուղղուած նամակ-յիշատակագրութիւնը, որը հաւանաբար որեւէ այլ գրադարանի աշխատակից է գրել՝ «Բուն Տոմար Հայոց, Պօլիս, 1740: Ռայա՛ ջան, ստուգի՛ր, միայն յիշատակարանը շունենք, 1-62 լրացուցիչ «Ի գրօսան հայկազունեաց»ը եւս շունի» (ՄՄ Հ^մ 33, չհ. էջ 65. պատճեն):

Ունենք նաեւ տպագրի վիճակին վերաբերող արձանագրութիւններ՝ «Վերակազմուած է 1981 թ. օգոստոս» (ՄՄ Հ^մ 86, Պհպ. Բբ), «Գնուած է 1953 թվ., Հ^մ 9453 ձեռագրի հետ միասին կազմուած, որից անջատուած է 1954 թվ., ստորագրութիւն» (ՄՄ Հ^մ 367, Պհպ. Աբ):

Արձանագրութիւնների շարքին ենք դասել նաեւ հետեւեալ բովանդակութեան նիւթերը՝

ա. Հեղինակին ուղղուած գովասանքներ՝ «Կեցցէ՛ Դաւիթ Անյաղթ փիլիսոփան, կեցցէ՛» (ՄՄ Հ^մ 479, Պհպ. Դա),

բ. Լեզուաբանական-փիլիսոփայական նշումներ, որոնք յաճախ կապ չունեն տուեալ հնատիպ գրքի բովանդակութեան հետ՝ «Յաղագս շաղկապի...» (ՄՄ Հ^մ 65, էջ 232), «Հոմանուն փ. յ. բ., թէպէտ վարդապետք ասեն աստուածային անունն...» (ՄՄ Հ^մ 133, Ա. կազմաստառ), «Սահման քերականութեան Սիմէոնին այսու ոճիւ առարի...» (ՄՄ Հ^մ 207, չհ. էջ 36), «Այս գրամատիքս սուրբ ժողովոյն շնորհեցեալ եղեւ Իսրայէլ սարկաւագին...» (միակազմ ՄՄ Հ^մ 218, Պհպ. Աաբ), «Յաղագս մակբայի...» (ՄՄ Հ^մ 251, Պհպ. Բա), «Յաղագս շաղկապի...» (ՄՄ Հ^մ 251, Պհպ. Բբ), «Եւ ձայնաւորացն երկարք են վեց՝ ա, է, բ, ի, ու, օ» (ՄՄ Հ^մ 252, էջ 16), «Բեղնատր – պտղատր, արդիւնատր կամ արգասատր...» (ՄՄ Հ^մ 294, էջ 4) եւ այլն,

գ. Դեղատոմսեր, բուժական աղօթքներ՝ «Ակուայի ճար է...» (ՄՄ Հ^մ 58, Պհպ. Դբ), «Որ լնտերն կերվել լինի, ա՛ն ոսկի գոնեի...» (ՄՄ Հ^մ 621, Բ. տախտակ), «Աղօթք գլխայցաւի եւ աշայցաւի...» (ՄՄ Հ^մ 258, էջ 116-117) եւ այլն,

դ. Բանահիւսական-գեղարուեստական նմուշներ. անեծք՝ «Մեռնի՛ս, հա՛յր Միքայէլ, որ Քաղքեդոնը ընդունիս» (ՄՄ Հ^մ 400, էջ 599)¹⁴, «Ով որ այս գիրքը

¹⁴ Յիշատակուած Միխայելը Չամչեանն է, տպագրում, բացի վերը բերուած յիշատակարանից, մի քանիսը եւս կան՝ «Չամչեանը կաթոլիկ է, լա գիտցի՛ք...» (էջ 5), «Հա՛յր Միխայէլ, քաղցր են պատմութիւնք քո, քաղցր յոյժ, իսկ եթէ յաճախակի չէր յիշեալ քո գծողովն քաղկեդոնեան, քաղցրագոյն լինէր մեզ, քան զխորիսխ մեղու...» (էջ 383), «Ափսո՛ս քեզ, հա՛յր Միխայէլ» (էջ 387):

չի կարդում, տեսնելով, որ կայ, նա հրէա է, ով կարդայ եւ չհաւանէ, հերետիկոս է, ով կարդայ, հաւանէ, նա քրիստոնեայ է» (ՄՄ Հ^մ 128, էջ 504), աղօթք՝ «Արի՛, Աստուած հարցըն մերոց, / որ ապաւէնդ ես նեղելոց, / հա՛ս յօգնութիւն ծառայից քոց, / անօգնական ազգիս հայոց, / Տէր ողօ[ր]մեաց, միջնորդութեամբ սրբոյ խաչին եւ անարատ սուրբ ծնողիդ յիշեա՛յ զհեղումն արեան Փր[կ]չին» (միակազմ ՄՄ Հ^մ 76, Ա. կազմաստառ), չափածո յիշատակարան-յիշատակագրութիւններ՝ «Արի՛ մ քաղցրիկ աղանի, / ոսկէ խնձոր զարմանալի, / քեզ տեսնողին բուր երանի, / դու որ եկիր մեզ ծագեցար» (ՄՄ Հ^մ 98, Պհպ. Աա), «Որ դպիր զիս ընթերցական, / եւ ոչ ունիս շորս աստիճան, / մի՛ կամիր դու ի տաս կանգնման, / ի մէջ մարդոց, որ [խ]իստ անբան» (ՄՄ Հ^մ 112, Պհպ. Աա), «Առ քեզ գոչեմ աղերսալի, / լե՛ր բարեխօս, սո՛ւրբ տիրուհի, / զիրս զազաք եւ ցնձալի, / գերագոյի եւ բաղձալի, / Աստուածածին սուրբ անարատ, / զքեզ աղաչեմ, կո՛յս տիրամայր» (ՄՄ Հ^մ 121, էջ շի.), «Այս զոյգ գրքուկս քերթութեան, / դրան լեզուիս մեր բացարան, / որ ստացուած էր իմ անձինս, / փցուն Յովսէփ սարկաւազիս, / սիրոյ նշան, սիրով նուիրի, / քանզի եղբօր լաւագունի, / համաստիճան սարկաւազի, / անձին համեստ Կարապետի, / որում տացէ Տէր վայելել / եւ զտկար եղբայրս իւր միշտ յիշել, / որում ահիւք, երկիր պագցուք / եւ յաւիտենից զփառս տացցուք, / հազար հարիւր թուին այս գործեալ, / հարիւր տասն եւ յաւելեալ» (ՄՄ Հ^մ 179, Պհպ. Դա), «է - Մեղօք աշխարիս շաղախեալ, / Մեւքոն գրիչս ունայնացեալ, / ի քաղաքն իմ Կարնի կոչեալ, / ի Բաբելոն պանդխտացեալ, / ի յօթնամեայ այսչափ կեցեալ, / Թարէզ քաղաքն եկել հասեալ, / ի վայելումն Մեւքոնին, / ընծայեցի Սողոմոնին / Յիսուս տացէ շնորհք կարգին, / ընթեռնելով գրոց բանալին, / ով ոք իմաստութեան ցանկա, / եւ Սուրբ Գրոց տեղեկանա, / եւ իմաստնոց դրունս գնա, / խոնարհութիւն արհեստ արա, / եթէ խոնարհութիւն ունիս, / համբակագունից յոյժ գովիս, / եթէ խոնարհութիւն չունիս, / հասարակաց ոչինչ կոչիս» (ՄՄ Հ^մ 206, չհ. էջ 2), «Յարութիւն դպիր արի, / պարկեշտ վարուք առաքենի, / հոգւոյ որդի վարդապետի, / ի Յարութիւն Թիլֆիզեցի, / զայս քերականութիւնս ետ քեզ սխրալի, / ի վայելումն անձինդ բարի, / զի հանապազ ինձ յիշելի, / հոգւոյ իմոյ տաս ողորմի, / Աստուած եւ քեզ ողորմեսցի» (ՄՄ Հ^մ 235, էջ 584), «Թաթ անեղին յամպն երեւի, / տառք հայկական նշանագրի, / յարգանդ մաքուր մեծ թարգմանչի, / սուրբ Մեսրոպայ վարդապետի» (ՄՄ Հ^մ 339, Պհպ. Աբ),

եւ Աշխարհագրական տեղեկութիւններ՝ «Յերոպիայ, յԱսիայ եւ ի Լիբիայ, յԵրոպիայ, որոյ ոմանքն այս են...» (ՄՄ Հ^մ 133, Բ. կազմաստառ),

զ. Տոմարական՝ «Ապրիլ, թէ լուսինն բակ առնու, ջուրք պակասին...» (ՄՄ Հ^մ 228, Պհպ. Աա-Բբ), «Մարտի ԻԴ. (24), թէ ամպ լինի եւ տարին բարի լինի, թէ պարզ լինի, սղութիւն լինի եւ չոր, այդ է ամէնայն» (ՄՄ Հ^մ 228, էջ 343),

է. Հմայական՝ «Այսօրք էն ամենայն շար աւուրք...» (ՄՄ Հ^մ 58, Պհպ. Բբ--Գա) եւ այլն:

Ինչպէս ձեռագրերում, հնատիպերում եւս յաճախ են հանդիպում կնքա-

գրողներ, ինչպէս գրադարանային, այնպէս էլ մասնաւոր անձանց¹⁵: Դրանք յիշատակարաններից ոչ պակաս օգնում են պարզել ոչ միայն տուեալ գրքի անցած ուղին՝ գիտական տարբեր հաստատութիւններին կամ տարբեր անձանց պատկանելը, այլեւ տեղեկութիւններ են տալիս տարբեր գրադարանների անցած ուղու՝ պատմութեան վերաբերեալ: Ինչպէս օրինակ, տպագրերում հանդիպում ենք Մաշտոցեան Մատենադարանի գրադարանի տարբեր ժամանակների երեք տարբեր կնքադրողներ, նոյնը նաեւ էջմիածնի Մատենադարանի դէպքում, որոնք վստահաբար կօգնեն այդ հաստատութիւնների գրադարանների պատմութիւնն ուսումնասիրելու ժամանակ: Այստեղ ներկայացնենք առաւել յաճախ հանդիպողները:

ա. Գրադարանային. Երեւանի Մատենադարան՝ մանուշակագոյն թանաքով եռանկիւն կնքադրող, որի վերին անկիւնում աստղ եւ նրանից դուրս եկող ճաճանչներ՝ «ՊԵՏ / ՄԱՏԵՆԱԴԱՐԱՆ», կապոյտ թանաքով ձուածիր կնքադրող՝ «ՄԱՇՏՈՅՅԱՆ ՄԱՏԵՆԱԴԱՐԱՆ ՀԱՅԱԳԻՏԱԿԱՆ / ԳՐԱԴԱՐԱՆ», մանուշակագոյն թանաքով եռանկիւն կնքադրող, որի վերին անկիւնում աստղ՝ «ՊԵՏԱԿԱՆ / ՄԱՏԵՆԱԴԱՐԱՆ», էջմիածնի Մատենադարան՝ կարմիր թանաքով ութանկիւն կնքադրող՝ «ԳԻՐՔ ԱՅՍ / ՍՈՒՐԲ ԷՋՄԻԱԾՆԱ Է», կարմիր թանաքով ռճաւորուած քառանկիւն կնքադրող՝ «ԳԻՐՔՍ / ՍՐԲՈՅ ԷՋՄԻԱԾՆԱ / ԳՐՔԱՏԱՆՆ Է / 1813», մանուշակագոյն թանաքով ձուածիր կնքադրող՝ «ԿՆԻՔ / ՄԱՏԵՆԱԴԱՐԱՆԻ / ՍՐԲՈՅ ԷՋՄԻԱԾՆԻ / 1832», մանուշակագոյն թանաքով ձուածիր կնքադրող՝ մէջտեղում բացուած գիրք, շուրջբոլորը՝ «ՄԱՏԵՆԱԴԱՐԱՆ Հ. ՃԵՄ. Մ. Ա. Ս. ԷՋՄԻԱԾՆԻ / 1874-88», մանուշակագոյն թանաքով ձուածիր կնքադրող՝ «ԿՆԻՔ / ՄԱՏԵՆԱԴԱՐԱՆԻ / ՍՐԲՈՅ / ԷՋՄԻԱԾՆԻ / 1888», կապոյտ թանաքով բոլորակ կնքադրող, որի մէջտեղում Սիսն ու Մասիսը՝ ներքեւում «ՄԱՏԵՆԱԴԱՐԱՆ / 1930 - ՌՅՀԹ.», շուրջբոլորը՝ «Հ. Ս. Խ. Հ. Լ. Ժ. Կ. ԷՋՄԻԱԾՆԻ ԳԻՏԱԿԱՆ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ», մանուշակագոյն թանաքով ուղղանկիւն կնքադրող՝ «ԵՋՄ. ՊԵՏ ՄԱՏԵՆԱԴԱՐԱՆ / ԳՆՌԻԱԾ / Հ՞՞՞ 1931 թ. 23/1 / Մ. Կարոյանից», կապոյտ թանաքով ուղղանկիւն կնքադրող՝ «ՀՍԽՀ ԼՈՒՍԺՈՂԿՈՄ / ԷՋՄ ՊԵՏ / ՄԱՏԵՆԱԴԱՐԱՆ», այլ գրադարան-մատենադարանների, ուսումնարանների՝ մանուշակագոյն թանաքով կնքադրող՝ «ԱՐԱՄԵԱՆ - ԱՐՈՎԵԱՆ / ՄԻԱՅԵԱԼ ԸՆԹԵՐՅԱՐԱՆ / BIBLIOTHEQUE, ARAMIAN - ABOVIAN / ԹԱՒԻԻՉ - TAURIS», մանուշակագոյն թանաքով ուղղանկիւն կնքադրող՝ «ՄԱՏԵՆԱԴԱՐԱՆ / ԿԱՐԱՊԵՏ / ԵՋԵԱՆԻ», կարմիր թանաքով ձուածիր կնքադրող, որի մէջտեղում Սեւանայ կղզին՝ վրան ճաճանչաւոր խաչ, իսկ շուրջը բաժանարար հաւասարաթեւ խաչով սկսուող՝ «ԿՆԻՔ ՍՐԲՈՅ ԱՆԱՊԱՏԻՆ ՍԵԻԱՆԱՅ», կանաչ թանաքով ձուածիր կնքադրող՝ «ՍՈՒՐԲ ԳԱՅԻԱՆԵԱՆ / ՄԻՋՆԱԿԱՐԳ ՈՒՍՈՒՄՆԱՐԱՆ / ՀԱՅ ՕՐԻՈՐԴԱՅ», սեւ թանաքով ձուածիր

¹⁵ Այս մասին առաւել մանրամասն կիսուենք կնքադրողների մասին առաջիկայում պատրաստելիք յօդուածում:

կնքադրոշմ «АРМЯНСКАГО / ЛАЗАРЕВЫХЪ / ИНСТИТУТЬ / ВОСТОЧНЫХЪ ЯЗЫКОВЪ», սեւ թանաքով բոլորակ կնքադրոշմ՝ «ПЕЧАТЬ АРМЯНСКАГО ХАЛИБОВСКАГО УЧИЛИЩА» եւ այլն:

բ. Մասնաւոր անձանց, որոնք եւս կարելոր են այս կամ այն հոգեւոր հայրերի կենսագրական ստոյգ տուեալների պարզաբանման համար. հոգեւոր հայրերի՝ կարմիր թանաքով ութանկիւն կնքադրոշմ՝ «է/ ԴԱԽԻԹ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍ / ՌՄԾ. (1801)», կարմիր թանաքով ութանկիւն կնքադրոշմ՝ «ԵՓՐԵՄ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍ, ՌՄԾԹ. (1810)», կարմիր թանաքով ձուածիր կնքադրոշմ՝ «ԳՐԻԳՈՐ / ՎԱՐԳԱՊԵՏ», սեւ թանաքով բոլորակ կնքադրոշմ՝ «ՔՐԻՍՏՈՍԻ ԾԱՌԱՅ / ՂՈՒՆԿԻ/ԱՆՈՍ ՎԱՐԳԱՊԵՏ / 1220 (1771)», սեւ թանաքով ութանկիւն կնքադրոշմ՝ «ԱՍՏՈՒԱԾԱՏՈՒՐ / ՎԱՐԳԱՊԵՏ / 1220 (1771)», սեւ թանաքով ձուածիր կնքադրոշմ՝ «ՔՐԻՍՏՈՍԻ ԾԱՌԱՅ / ՅԱԿՈՒՐ ՎԱՐԳԱՊԵՏ / 1830», սեւ թանաքով ութանկիւն կնքադրոշմ՝ «ՍՏԵՓԱՆՆՈՍ / ՎԱՐԳԱՊԵՏ / ՌՃՁԴ. (1735)», սեւ թանաքով ութանկիւն կնքադրոշմ՝ «ՔՐԻՍՏՈՍԻ ԾԱՌԱՅ ՏԷՐ / ԳԷՈՐԳ / 1810», սեւ թանաքով բոլորակ կնքադրոշմ՝ «ՔՐԻՍՏՈՍԻ ԾԱՌԱՅ / ՏԻՐԱՅՈՒ / ԳՐԻԳՈՐ / 1202 (1753)» եւ այլն, անհատների, որոնք կարող էին լինել գրքերի տէրերը, նուիրատուները, գնորդները եւ ուրիշներ՝ սեւ թանաքով ութանկիւն կնքադրոշմ՝ «ՔՐԻՍՏՈՍԻ ԾԱՌԱՅ / ԱԼԷՔՍԱՆ / 1228 (1779)», սեւ թանաքով ութանկիւն կնքադրոշմ՝ «ՔՐԻՍՏՈՍԻ ԾԱՌԱՅ / ՅՈՎԱՆՆԷՍ / ՌՃԷ. (1658)», մանուշակագոյն թանաքով կնքադրոշմ՝ «АРШАКЪ ЛАЗАРЯНЪ / ТЕРЪ-МИКЕЛЯНЪ / ԱՐՇԱԿ ՏԷՐ-ՄԻՔԵԼԵԱՆ», մանուշակագոյն թանաքով կնքադրոշմ՝ «ИЗЪ КНИГЪ БАГРАТА № 29», մանուշակագոյն թանաքով ռճաւորուած եզրերով ձուածիր կնքադրոշմ՝ «Ի ՅԻՇԱՏԱԿ / ԻԿՂԱԲԵՐ / ՍԵՐՈՒԲԵԱՆ-ԻՆՃԻԿԵԱՆԻ / 23 ՅՈՒՆՈՒԱՐԻ 1929 ԹՈՒԻ» (ՄՄ Հ^մ 253, Ա. կազմաստառ), սեւ թանաքով բոլորակ կնքադրոշմ, հայելային՝ «ԼԵՒՈՆ ԹԱԳԱՆՈՐ ՀԱՅՈՅ» (ՄՄ Հ^մ 390, էջ 332) եւ այլն:

Տպագիր գրքերի մի մասն ունի սկզբում, վերջում կամ կազմաստառներին սոսնձած ներմուծուած ներդիր մէկ կամ աւելի այլ տպագիր թերթեր, որոնք եւս ուսումնասիրում ենք, հնարաւորութեան դէպքում պարզում, թէ որ տպագրից է, քանի որ յաճախ դրանք լինում են անյայտ հրատարակութեան, անգամ միակ օրինակներ, կամ փորձնական տպագրութիւնների նախօրինակներ, որոնք պահպանուած են միայն մի քանի պատառիկով: Բերենք դրանցից մի քանիսը՝ Ա. եւ Բ. կազմաստառներին սոսնձած, Պհպ. Ա.-Բ. Գրիգոր Տաթեւացի, «Գիրք հարցմանց»-ի տպագիր թերթեր, Կ. Պոլիս, 1720 թ., էջ լե-լը. (ՄՄ Հ^մ 118), Ա. եւ Բ. կազմաստառներին սոսնձած, Պհպ. Ա. Խոսրով Անձեւացի, «Մեկնութիւն աղօթից»-ի տպագիր թերթեր, Կ. Պոլիս, 1730 թ., էջ 113, 243-4 (ՄՄ Հ^մ 185), Ա. եւ Բ. կազմերի ստուարաթղթի տակ սոսնձած անյայտ հրատարակութեան գրքի թերթեր, էջ 401, 429 (ՄՄ Հ^մ 244), Պհպ. Ա.-Դ. անյայտ հրատարակութեան Սաղմոսարանի թերթեր, էջ 259-60, 263-6, 269-70 (ՄՄ Հ^մ 249) եւ այլն: Ներդիր թերթերը տպագրերից բացի կարող են նաեւ ձեռագրի թերթեր լինել, ինչպէս

օրինակ 192րդ տպագրի Ա. եւ Բ. կազմաստաններին սոսնձած են ձեռագրի թերթեր, որոնց զգալի մասը թափուած է, ընթեռնելի են ընդամէնը մի քանի բառ:

**ԴԻԲՆԻ ՊԱՏՐԱՍՏՄԱՆ ՀԱՄԱՌՕՏ
ՆԿԱՐԱԳՐՈՒԹԻՒՆՆ ՈՒ ԸՆԹԱՑՔԸ**

Այժմ համառօտ ներկայացնենք արուած եւ շարունակելիք աշխատանքը: Այսպէս՝ առաջին հերթին նշում ենք նոր եւ հին գոյքահամարները, այնուհետեւ Հնատիպ գրքի մատենագիտութեան¹⁶ համարը: Յաջորդ տողերում նշում ենք հեղինակի անունն ու գրքի վերնագիրը, ապա տպագրութեան վայրն ու տարեթիւը, եթէ յայտնի են:

Տպագրի վերաբերեալ հիմնական տեղեկութիւնները տալուց յետոյ անցնում ենք հիմնական նկարագրութեանը: Այսպէս՝ սկսում ենք մէջքին կամ առաջին կազմին առկայ ձեռագիր եւ տպագիր գոյքահամարների արձանագրումից, ապա յաջորդում են կազմաստանին, ներդիր պատառիկներին, տիտղոսաթերթին, անուանաթերթին, տպագրի բոլոր թերթերին՝ սկզբից մինչեւ վերջ առկայ գրադարանային նշումների եւ մեծ ու փոքր յիշատակարանների արձանագրումները: Դրանցից իւրաքանչիւրը մանրամասն նկարագրում է՝ սկսած թանաքի կամ մատիտի գոյնի, գրչութեան ձեւի ճշտումից մինչեւ ձեւի նկարագրութիւն (կնքագրողմաների դէպքում):

Հնատիպ գրքերի նկարագրութեան ժամանակ, բացի վերը նշուածներից, արձանագրում ենք անգամ ամենափոքր նշումները, որոնք առաջին հայեացքից գուցէ աւելորդ կամ անկարեւոր թուան, սակայն դրանք եւս հետագայում, արդէն դիւանի ամբողջական պատկերը տալիս կարեւոր են լինելու զանազան հարցերի պարզաբանման ժամանակ, ինչու չէ՞ նաեւ հետագայ ուսումնասիրողներին ուղղորդելու տարատեսակ հարցերի դէպքում:

Մատենադարանի գրադարանում կայ 2542 միաւոր հնատիպ գիրք, որոնք բովանդակում են 1512-1800 թթ. տպուած հայերէն գրքի շուրջ 900 անուն (տուեալները 2022 թ. յուլիսի դրութեամբ):

Արդէն հինգ եւ աւելի տարի Մաշտոցեան Մատենադարանում սկսուել է տպագիր գրքի ձեռագիր յիշատակարանների եւ գրադարային նշումների նկարագրման աշխատանքը, որի ընթացքում կարողացել ենք պատրաստել 500 միաւոր տպագիր գրքի նկարագրութիւն¹⁷:

¹⁶ Ն. Ոսկանեան, Ք. Կոբկոտեան, Ա. Սապլեան, Հայ գիրքը 1512-1800 թթ.:

¹⁷ Նշենք, որ այսպիսի աշխատանք անում է նաեւ Հայաստանի Ազգային գրադարանի Անձեռնմխելի գրականութեան բաժնի Հնատիպ գրականութեան ենթաբաժնի աշխատակից Սուսաննա Նահապետեանը: Յուսով ենք, որ հետեւելով Ազգային գրադարանի եւ Երեւանի Մատենադարանի օրինակին՝ այսօրինակ աշխատանք կնախաձեռնեն նաեւ հնատիպ գրքերի խոշոր հավաքածու ունեցող միա գրադարանները. այսպիսով կստանանք հնարաւոր չափով ամբողջական դիւան: Քանի որ տարբեր մատենադարանների, գրադարանների ու

ԵԶՐԱԿԱՑՈՒԹԻՒՆ

Առաւել քան հակուած ենք մտածելու, որ այս դիւանի պատրաստումը մասնակիօրէն կարելի է համեմատել ձեռագրացուցակի, նաեւ ձեռագրերի յիշատակարանների ժողովածուների հետ եւ վստահ լինել, որ այն եւս արդէն վերջնական ամփոփումից ու հրատարակումից յետոյ նպաստաւոր կլինի ուսումնասիրողին տպագիր գրքի պատմութեան քննութեան եւ ոլորտի զանազան հարցերի յստակեցման ու պարզաբանման գործում: Ձեռագրերի յիշատակարանների ժողովածուների կողքին այս ժողովածուն եւս աղբիւրագիտական կարեւոր ու հարուստ նիւթ է հայ մշակոյթի պատմութեան ուսումնասիրութեան համար: Այս աշխատանքով ցանկանում ենք դիւրացնել հետազօտողի գործը՝ նրան տալով մինչ այժմ անմատչելի նիւթեր՝ կանոնակարգուած, ճշգրտուած զանազան ծանօթագրութիւններով:

Աշխատանքի կարեւորութիւններից մէկն էլ այն է, որ մինչ այժմ հնատիպ գրքի ձեռագիր յիշատակարանների այս հարուստ ժառանգութիւնը, որը դարերի ընդգրկում ունի, չի հրատարակուել եւ չի ենթարկուել համակողմանի ուսումնասիրման, անգամ ցուցակագրում երբեւէ չի արուել: Յայտնի է միայն Նորայր Պողոսեանի աշխատութիւնը, որտեղ ուսումնասիրուած են ժԶ-ԺԷ դարերի լեզուական առանձնահատկութիւններն՝ ըստ հայ հնատիպ գրքի ձեռագիր յիշատակարանների¹⁸: Փաստենք, որ ի տարբերութիւն ձեռագիր մատենաներում առկայ յիշատակարանների, հնատիպ գրքի տպագիր յիշատակարաններն առանձնապէս ուշադրութեան չեն արժանացել. պարզապէս հրատարակուել են Հայ հնատիպ գրքի մատենագիտութեան մէջ (1512-1800 թթ.), այն էլ յաճախ յապաւուած:

Այս յիշատակարանները կարող են աղբիւր լինել նաեւ ժամանակի լեզուի ուսումնասիրման համար: Որքան էլ նրանց գրիչներից շատերին չի յաջողուել գրել գրագէտ հայերէնով, եւ օգտագործել են խօսակցական լեզուի բազմաթիւ տարրեր, գաւառական այս կամ այն խօսուածքին բնորոշ դարձուածքներ ու եզրեր, սրանք միջնադարեան խօսակցական լեզուի ուսումնասիրման համար եւս կարող են արժէքաւոր տեղեկութիւններ տալ:

թանգարանների հնատիպ գրքերի բազում արժեքաւոր յիշատակարաններ մինչ օրս անմատչելի են ուսումնասիրողների համար:

¹⁸ Ն. Պողոսեան, նշ. աշխ.:

TATEVIK MANUKYAN, KNARIK SARGSYAN

**HANDWRITTEN AND LIBRARY NOTES IN THE EARLY PRINTED BOOKS
OF MESROP MASHTOTS MATENADARAN
(GENERAL PICTURE)**

Key words: Early printed book, manuscript, colophon, inventory number, rubber stamp, library note, publisher, genealogical record.

The Armenian early printed book co-existed with the manuscript for a long time. When printing a book, the publishers and authors, as a rule, produced it following the traditions of manuscript copying, which included colophons. The colophons contain detailed information about the circumstances of the preparation and promotion of the book, the publisher, typography, author, translator and time of publication. Early printed books, besides printed colophons, contain small and large handwritten ones, which provide information not only about the printing process but also about the historical background and events of that period. Moreover, one may also see unknown literary pieces. The information gives the researcher a clearer notion about the book, whether it belonged to an academic organization or an individual before finding place in Matenadaran. The authors of colophons, both in manuscripts and early printed books, were owners, buyers, commissioners, donors and restorers who, in addition to mentioning historical events or various domestic scenes, also left genealogical records about their families and kin.

In addition to handwritten colophons, library notes are also important for tracing the path of early printed books. Under the general title of library notes, we have conventionally highlighted the following types:

a. inventory number, b. different protocols, c. rubber stamp (library and personal).

As of July 2022, there are 2,542 copies of early printed books in the library of Matenadaran, which cover about 900 titles printed from 1512 to 1800.

The project of the description of handwritten colophons and library notes in early printed books of Matenadaran started more than five years ago. We have already prepared 500 descriptions. The preparation of this corpus can be partially compared with manuscript catalogues and collections of manuscript colophons. It will be useful for studying the history of printed books and clarifying various related issues. The corpus will also be an important and rich source material for the study of the history of Armenian culture in general.

ТАТЕВИК МАНУКЯН, КНАРИК САРГСЯН**РУКОПИСНЫЕ И БИБЛИОТЕЧНЫЕ ЗАПИСИ СТАРОПЕЧАТНЫХ
КНИГ МАТЕНАДАРАНА ИМ. МЕСРОПА МАШТОЦА
(ОБЩАЯ КАРТИНА)**

Ключевые слова: Старопечатная книга, рукопись, колофон, инвентарный номер, штамп, библиотечная запись, издатель, генеалогическая запись.

Армянская старопечатная книга долгое время сосуществовала с рукописной. Издатели и авторы, как правило, составляли ее, следуя традициям создания рукописей, в частности – снабжали ее колофоном. Колофоны содержат подробную информацию об обстоятельствах создания и процессе написания книги, издателя, типографии, переводчике, авторе и времени. В старопечатных книгах, кроме печатных колофонов, встречаются малые и большие рукописные колофоны, которые дают информацию не только о печатном процессе, но и об исторических реалиях и событиях этого периода, иногда содержат и неизвестные образцы художественного творчества. Информация помогает исследователю составить более четкое представление о данной книге и позволяет установить, принадлежала ли она научной организации или личной библиотеке до поступления в Ереванский Матенадаран. Авторами колофонов, как в рукописях, так и в старопечатных книгах, были в основном одни и те же люди: владельцы, покупатели, заказчики, дарители и реставраторы, которые, помимо изображения исторических ситуаций и различных бытовых сцен, вели записи о своих семьях и родах.

Библиотечные пометы также важны для отображения пути передвижения старопечатных книг. Общим названием «библиотечные пометы» мы обозначаем: а. инвентарный номер, б. различные протоколы, в. штамп (библиотечный и личный).

В библиотеке Матенадарана хранится 2542 армянские старопечатные книги, которые охватывают около 900 наименований книг, напечатанных с 1512 по 1800 годы (данные на июль 2022 г.).

Уже более пяти лет в Матенадаране имени Маштоца ведется работа по описанию рукописных колофонов и библиотечных записей старопечатных книг, в ходе которой удалось подготовить 500 описаний печатных книг. Несомненно, корпус будет полезен исследователям при изучении истории печатной книги. Наряду со сборниками рукописных колофонов он станет важным источником для изучения истории армянской культуры.

**ՅՈՒՑԱԿ ԼԻՍԱԲՈՆԻ ԿԻԷԼՊԷՆԿԵԱՆ ԹԱՆԳԱՐԱՆԻ
ՀԱՅԵՐԷՆ ՁԵՌԱԳՐԵՐԻ****

Բանալի բառեր՝ Կիւլպէնկեան հաւաքածու, յիշատակարան, Կոստանդնուպոլիս, Նոր Զուղա, Դրիմ, Խոշա Նազար, Յակոբ գրիչ, Գասպար գրիչ, Հայրապետ ծաղկող, Նիկողայոս:

ՄՈՒՏՔ

Լիսաբոնի Կիւլպէնկեան թանգարանի հիմնական ցուցադրութեան¹ մաս են կազմում չորս հայերէն պատկերազարդ ձեռագիր՝ մէկ Աստուածաշունչ (գոյքահամար՝ LA 152) եւ երեք Աւետարան (գոյքահամար՝ LA 193, LA 216, LA 253): Սոյն հաղորդմամբ առաջին անգամ ներկայացնում ենք այդ ձեռագրերի նկարագրութիւնը եւ յիշատակարաններն ամբողջութեամբ²: Հավելվածում ներկայացնում ենք Լիսաբոնի Ազգային Գրադարանում պահվող ևս մեկ հայերէն ձեռագրի (COD. 7970) նկարագրութիւն^{***}:

ՁԵՌԱԳՐԵՐԻ ՊԱՏՄՈՒԹԻՒՆԸ

Ուսումնասիրման առարկայ հայերէն ձեռագրերը Կիւլպէնկեան հաւաքա-

* Լիսաբոնի ՆՈՎԱ համալսարան, ասպիրանտ, h.grigoryan@campus.fct.unl.pt: Հոդվածը ներկայացնելու օրը՝ օգոստոսի 3, 2022, գրախոսելու օրը՝ նոյեմբերի 2, 2022:

** Հրատարակման ուղղագրութիւնը միօրինակացրել եւ որոշ տարբեր Մատենադարանի ձեռագրերի Մայր ցուցակի սկզբումներին համապատասխանեցրել է «Բանբեր»ի խմբագրութիւնը:

1 Museu Calouste Gulbenkian, Coleção do Fundador, Galeria de Exposição Permanente, Arte do Oriente Islâmico e Arte Arménia.

2 Ձեռագրերն ուսումնասիրում ենք որպէս նիւթ դոկտորական թեզի, որը հիմնուած է միջառարկայական եղանակի կիրառման վրայ. այն է՝ համադրել հասարակական եւ բնական գիտութիւնները (այս եղանակը բնական լայն կիրառում ունի յատկապէս արեւմտեան ձեռագրերի ուսումնասիրման ոլորտում): Այս դէպքում ձեռագրագիտական եւ պատկերագրական նկարագրութիւնը համարում է անալիտիկ էմպիրի կիրառմամբ, որն ուսումնասիրում է ձեռագրի առարկան՝ թուղթ կամ մագաղաթ, ներկեր եւ թանաքներ, կազմ: Այս համապարփակ մօտեցումը էական է առարկան ամբողջական տեսնելու եւ համապատասխան կոնտեքստում տեղակայելու համար, ինչը կարեւոր է հետագայ միջամտութիւնների ժամանակ, ինչպէս օրինակ արխիւային կամ թանգարանային պահպանումը, վերականգնումը եւ ցուցադրումը, յատկապէս այնպիսի խոցելի նմուշների դէպքում, ինչպիսիք ձեռագիր եւ պատկերագրող մատեաններն են:

*** Հոդվածի նկարները տե՛ս ներդիրում:

ծուի մաս են կազմել թերեւս նոյնանուն հիմնադրամ/թանգարանի ստեղծման օրուանից՝ հանգրուանելով Լիսաբոնում: Հարուստ գործարար եւ արուեստի նուրբ գիտակ Գալուստ Կիւլպէնկեանը (1869 թ., Սկիւտար, Կոստանդնուպոլիս – 1955 թ., Լիսաբոն) բացառիկ հմտութեամբ կարողանում էր համագործակցել հնավաճառների հետ եւ իր հաւաքածուի համար ձեռք բերել լաւագոյն նմուշները, որոնք էլ հետագայում թանգարանի հիմք դարձան³: Ձեռագրերը Կիւլպէնկեանը ձեռք է բերել իր կեանքի օրոք՝ Փարիզի, Լոնդոնի գրավաճառներից եւ Սոթբի աճուրդում⁴: Թէ ինչ ուղիներ են անցել վերջիններս նախքան վաճառքում յայտնուելը, յայտնի չէ: Յայտնի է միայն մատեանների կենսագրութեան այն հատուածը, որ պահպանուել է յիշատակարաններում:

Այս ձեռագրերն առաջին անգամ նկարագրել է Սիրարփի Տէր-Նէրսեսեանը, ում ժամանակին հրաւիրել են նորաբաց թանգարանի այդ նմուշները գնահատելու համար⁵: Վերջիններս թուագրուում են տասնեօթերորդ դարով եւ ներկայացնում են հայկական գրչավայրերի մի ուրոյն քարտէզ՝ Նոր Զուղա, Կոստանդնուպոլիս եւ Գրիմ: Այս բացառիկ նմուշները խօսու են ապացոյցն են ուշ միջնադարի հայ առեւտրային համայնքներում ծաղկող մշակութային կեանքի եւ գործուն հաղորդակցութեան: Ձեռագրերը մէկտեղում են բուն հայկական եւ այլ մշակոյթների ձեռագրարուեստի տարրեր: Մեր աշխատանքի ընթացքում փորձելու ենք գտնել աւանդականի եւ նորարութեան այդ սահմանը ինչպէս պատկերագրութեան, այնպէս էլ նիւթի առարկայական դրսեւորումներում:

Բացի բուն հաւաքածուում ցուցադրուելուց, Կիւլպէնկեան ձեռագրերն ընդգրկուել են նաեւ այլ ցուցահանդէսներում եւ գրաւել մասնագէտների ուշագրութիւնը (ստորեւ կդիտարկենք Աստուածաշունչ մատեանի օրինակը): Այս ձեռագրերը համառօտ յիշատակումների են արժանացել մի շարք ուսումնասիրութիւններում⁶, որոնցից թերեւս իր կարեւորութեամբ առանձնացնենք Սիրարփի Տէր-Ներսէսեանի արխիւային թղթապանակը (տե՛ս ծնթ. 5):

Աստուածաշունչը (LA 152) թերեւս ամենից շատ մասնագիտական ուշագրութեան արժանացածն է: Մի շարք ցուցահանդէսային պատկերագրքերում

³ **José de Azeredo Perdigoão**, *Calouste Gulbenkian Coleccionador*, Lisboa, 1969, pp. 101-172.

⁴ Կիւլպէնկեան արխիւ, Լիսաբոն (FCG, Arquivos Gulbenkian), փաստաթուղթ N MCG 01470, MCG 02129, MCG 02085:

⁵ Կիւլպէնկեան արխիւ, Լիսաբոն (FCG, Arquivos Gulbenkian), փաստաթուղթ N MCG 04428, Սիրարփի Տէր-Ներսէսեանի դոսյէ, 1968:

⁶ **Angèle and Dickran Kouymjian**, “The Museum Calouste Built”, *Saudi Aramco World*, 9/10, 1974, pp. 6-11 (p. 7); **Sirarpie Der Nersessian**, *L’Art Arménien*, Paris, 1977, pp. 233-36; **Mikayel Arakelyan**, “Sixteenth and Seventeenth Century Armenian Illuminated Manuscripts from Galicia, Podillia and Bukovyna”, eds. **K. Bardakjian**, **F. Sysyn**, **A. Yasinovskiy** (Armenian-Ukrainian Historical Contacts. Papers of the International Conference Held in Lviv), Lviv, 2011, pp. 93-112 (p. 103).

վերջինիս անդրադարձել են Մարիա Քեյրոզ Ռիբեյրոն, Վրէժ Ներսէսեանը եւ Ժորժ Ռոզրիգեսը⁷: Էական աշխատանքներից է Սիլվի Մերեանի հանգամանալի անդրադարձը այս ձեռագրին եւ նրա յիշատակարանի մասնակի վերծանութիւնը⁸, որի հիման վրայ Ինա Բաղդիեանց ՄըքՔեյթը հետաքրքիր պատմական փաստեր է վերհանել⁹: Մենք մի յօդուածում¹⁰ ցոյց ենք տուել, որ պատկերագրական առումով LA 152-ը գալիս է համալրելու տասնեօթերորդ դարում ստեղծուած մի խումբ հայերէն Աստուածաշնչերի շարքը, որոնք առանձնանում են արեւմտեան ձեռագրերից ներշնչուած Արարչագործութեան պատկերմամբ¹¹:

LA 152-ը Կիւպէնկեան շորս ձեռագրերի խմբում ամենից ծաւալուն յիշատակարանն ունի: Վերջինից տեղեկանում ենք, որ այս մատեանը սրտի փափագով պատուիրել է ժամանակին Նոր Զուղայի թերեւս ամէնից յայտնի եւ հարուստ հայր՝ «իշխանաց իշխան եւ պարոնաց պարոն» Խոջա Նազարը: Նա չի զլացել եւ փնտրել է լաւագոյն վարպետների՝ գտնելով հմուտ գրիչ եւ հաւանաբար նաեւ ծաղկող Յակոբին Կոստանդնուպոլսում, ում եւ պատուիրել է կրկնօրինակել Աստուածաշունչը: Ինա Բաղդիեանց ՄըքՔեյթի ուսումնասիրութիւնները¹² մեզ թոյլ են տուել ծանօթանալ Նոր Զուղայի մեծահարուստ Խոջա Նազարի կեանքին վերաբերող բազմաթիւ մանրամասների, ինչպէս նաեւ ամբողջացնել հայ համայնքային կեանքի ընկերային-քաղաքական պատկերը Սեֆեան եւ Օսմանեան տիրապետութիւնների օրոք:

- ⁷ **Maria Queiroz Ribeiro**, *Only the Best: Masterpieces of the Calouste Gulbenkian Museum, Lisbon*, exhibition cat., eds. **K. Baetjer, J. D. Draper**, The Metropolitan Museum of Art, New York 1999, pp. 21-22, no. 4; **Vrej Nersessian**, *Treasures from the Ark: 1700 Years of Armenian Christian Art*, exhibition cat., The British Library, London 2001, pp. 188-89, no. 117; **Jorge Rodrigues**, *The Rise of Islamic Art, 1869-1939*, exhibition cat., ed. **J. Hallett**, Calouste Gulbenkian Foundation, Lisbon, 2019, pp. 117-18.
- ⁸ **Sylvie L. Merian**, “Armenian Scriptoria in Constantinople,” “Armenian Scriptoria in New Julfa,” *Armenia: Art, Religion, and Trade in the Middle Ages*, exhibition cat., ed. **H. C. Evans**, The Metropolitan Museum of Art, New York, 2018, pp. 235, 272, 238-40, no. 109.
- ⁹ **Ina Baghdiantz McCabe**, “An Armenian King in Exile: New Julfa’s Shah through a Persian Edict and an Armenian Bible,” *REArm* 27, 1998-2000, pp. 321-28; նոյնի՝ “The Armenian Bible of 1623 and the Merchant Communities of Constantinople and New Julfa,” *Armenian Constantinople*, eds. **S. Payaslian, R. G. Hovhannisian**, Costa Mesa 2010, pp. 183-199; նոյնի՝ “Connections Between Constantinople and New Julfa,” *Armenia: Art, Religion, and Trade in the Middle Ages*, exhibition cat., ed. **H. C. Evans**, The Metropolitan Museum of Art, New York, 2018, pp. 232-33.
- ¹⁰ **Hermine Grigoryan, Maria João Melo, Adelaide Miranda, Jorge Rodrigues**, “The Gulbenkian Bible (17th c.): an interdisciplinary study of a precious Armenian heritage”, *Art of the Armenian Diaspora*, ed. **W. Deluga** (Conferences and Studies of the Polish Institute of World Art Studies, Vol. 20), Warsaw-Toruń, 2020, pp. 59-75.
- ¹¹ Պատկերագրական այս առանձնախտկութիւնը քննել եմ նաեւ այլ հեղինակներ (տե՛ս ծան. 7, 8):
- ¹² **Ina Baghdiantz McCabe**, “Silk and Silver: The Trade and Organization of New Julfa at the End of the Seventeenth Century,” *REArm* 25, 1994-95, pp. 389-416; տե՛ս նաեւ ծան. 9:

Աստուածաշունչ մատեանի սկզբում ընդգրկուած է գրիչ, ծաղկող եւ տաղասաց Ստեփանոս Ձիք Ջուղայեցու յայտնի տաղը¹³: Այն բաւական երկարաշունչ է եւ նոյնպէս չափածոյով ներկայացնում է Հին եւ Նոր Կտակարանների գրքերի բովանդակութիւնը (ամբողջը՝ չորս հարիւր տող): Ձեռագրում առկայ են նաեւ Յակոբ գրչի բազմաթիւ մէկտողեայ յիշատակագրութիւններ: Գլխաւոր յիշատակարանը մատեանի վերջում է: Համառօտ փառատրական հատուածին յաջորդող ծաւալուն բնագիրը նախ ներկայացնում է սուրբգրային վկայակոչումներով յագեցած եւ տասներկու կէտերում ամփոփուած մի հատուած, որտեղ գրիչը մեզ է ներկայացնում սրբազան մատեան ստեղծելու եւ այն փափագելու դրդապատճառները: Ապա նա ներկայացնում է մատեանի հետ առնչուող անձանց, ժամանակի առաջնորդներին եւ իրադարձութիւնները: Կենտրոնական տեղ է յատկացուած ձեռագրի պատուիրատու/ստացողին եւ նրա ընտանիքի անդամներին՝ շարունակական յիշատակումներով եւ առատ գովեստներով: Այս յիշատակարանի բազմաշերտ կառուցուածքը եւ հարուստ բառապաշարը վկայում են գրչի բացառիկ տաղանդի եւ գրագիտութեան մասին: Թերեւս իզուր չէ հոշա նազարը նրան փնտրել Կոստանդնուպոլսում եւ սրտատրոփ ու համբերատար սպասել իր մատեանի աւարտին՝ Նոր Ջուղայում: Այս յիշատակարանը կարեւոր գրական յուշարձան է թէ՛ պատմական եւ թէ՛ գեղագիտական առումով: Այստեղ կսահմանափակուենք սոսկ վերջինիս ներկայացմամբ, քանզի այն արժանի է առաւել մանրամասն ուսումնասիրման եւ առանձին հրատարակման:

Բուն յիշատակարանին յաջորդում են տարբեր տարիների աւելացուած համառօտ յիշատակագրումներ այլ ձեռքերով, ինչը մատնանշում է Աստուածաշունչի հետագայ ստացողներին մինչ այն պահը, երբ նշումներն այլեւս դադարում են: Ստորեւ ներկայացնում ենք LA 152-ի բոլոր յիշատակարանները առանց կրճատման՝ հակառակ դրանց ծաւալուն եւ երկարաշունչ լինելուն:

Կիւպէնկեան յաջորդ ձեռագրերում պահպանուած յիշատակարանների

¹³ «Ոտանաւոր եւ շարադրական եւ յիշատակարան Աստուածաշունչ գրոց, արարեալ Ստեփանոս Էրեց՝ որդի Ստեփանոսի, ի խնորոյ պարոն Մելիք աղային, ի թվին ՌՉ. (1621) ամին»: Մի շարձ ձեռագրերում կրկնուող այս տաղի մասին աւելի մարմանս տե՛ս՝ **Ներսէս Ակիմեան, Տաղասացներ եւ տաղեր**, Վիեննա, 1968, էջ 153-173 (յատկապէս՝ 167), նույնի «Ստեփանոս Ձիք Ջուղայեցի. գրիչ, նկարիչ եւ տաղասաց քահանայ (1603-1637)», ՀԱ 2, 1947, էջ 112-124: Ակիմեանը հրատարակել է այս տաղը, նշելով, որ այն արտագրուել է քանիցս, եւ հետագայ կրկնօրինակողները յարմարեցրել են տաղի թուականը ըստ իրենց ձեռագրի, ուստի դժուար է սահմանել սկզբնագրի թուականը: Տաղի ամենավաղ թուագրուած օրինակը՝ ՌՉ. (1621), պահպանուել է Եղմ. 428 ձեռագրում. մէջբերում ենք. «Ի թուականիս մեր հայկազեան, որ է անցեալ քսան յոթելեան, այլ եօթնտասն աւել ի վան...» (տե՛ս՝ **Նորայր Եպս. Պողարեան, Մայր ցուցակ ձեռագրաց Սրբոց Յակոբեանց**, հ. Բ., Երուսաղէմ, 1967, էջ 386-87): Մեր դէպքում (LA 152) ունենք միեւնույն տաղը, որի վերնագրում արտագրուել է ՌՉ. (1621) թուականը, իսկ առաջին տողերում առկայ թուականը շնչուած հատուած ունի. մէջբերում ենք. «Ի թվականիս մեր հայկազեան, որ էր անցեալ քսան յոթելեան, այլ եւ քսան /// (շնչուած) աւել ի լրման...»: LA 152-ի գրութեան ՌՉԲ. (1623) տարին յայտնի է հիմնական յիշատակարանից:

պատկերը հետեւեալն է. LA 216-ն ունի համեմատաբար ծաւալուն յիշատակարան, LA 193-ը՝ համառօտ մի քանի տող, LA 253-ը՝ հետագայի յիշատակագրութիւն: Աւետարաններից իւրաքանչիւրը հայ ձեռագրարուեստի մի բացառիկ նմուշ է, ինչը հաւաստում է, որ Կիւլպէնկեանն իրօք հետամուտ է եղել գտնելու լաւագոյնը իր հաւաքածուի համար:

LA 216-ը Նոր Զուղայում ստեղծուած փոքրածաւալ մատեան է՝ յագեցած զարդանկարչութեամբ ու մանրանկարներով: Բազմավաստակ գրիչ Գասպարի եւ յայտնի ջուղայեցի ծաղկող Հայրապետի համատեղ աշխատանքն է սա՝ ամփոփուած նրբահիւս արծաթէ կրկնակազմի մէջ: Զեռագիրը թերթելիս մի ամբողջ ծաղկատօն է բացուում ընթերցողի առջեւ, քանի որ նրա իւրաքանչիւր լուսանցքում արթնանում է մի գունեղ ծաղիկ՝ բոլոր միւսներից տարբերուող:

LA 193-ի համառօտ յիշատակագրումից տեղեկանում ենք միայն գրիչ Նիկողայոսի մասին: Մեր համեմատական ուսումնասիրութիւնները ցոյց են տալիս, որ ձեռագիրը Ղրիմում ստեղծագործած յայտնի գրիչ եւ ծաղկող Նիկողայոս Մելանաւորի աշխատանքն է: Զեռագիրը բացառիկ է նրանով, որ ներկայացնում է Կիլիկեան յայտնի Ութ մանրանկարիչների աւետարանի (ՄՄ 7651) ճշգրիտ կրկնօրինակումը՝ յար եւ նման Նիկողայոսի միւս՝ արդեն յայտնի կրկնօրինակմանը (ՄՄ 6341):

LA 253-ը յիշատակարան չունի, այլ միայն՝ հետագայ մէկ յիշատակագրութիւն: Զեռագիրը թերեւս անաւարտ է. վերջին թերթում պահպանուել են թուչնակերպ գծանկարներ եւ անաւարտ մնացած բնագիր: Մատեանն ունի ընկած էջեր եւ որոշ հատուածներում թուլացած պրակներ: Ամէն դէպքում, պատկերագրական ոճից ելնելով, այն վերագրուել է տասնեօթերորդ դարի Կոստանդնուպոլսի դպրոցին¹⁴: Զենք բացառում նաեւ Նոր Զուղայի դպրոցի մասնակցութիւնը: Զեռագրիւն ուշագրաւ է պատկերագրական մի առանձնայատկութեամբ. աւետարանական պատկերների շարքից կարծես իրենց ոճով առանձնանում են չորս աւետարանիչների ամբողջ թերթ զբաղեցնող մանրանկարները, որոնք թւում են ճշգրտօրէն կրկնօրինակուած Կիլիկեան մի օրինակից (ՄՄ 2629) տպաւորութիւն ստեղծելով, թե պոկուել են աւելի վաղ ձեռագրից եւ տեղադրուել այստեղ¹⁵: Կարծում ենք՝ այս մատեանի կենսագրութիւնը պարզելը բաւական հետաքրքիր կլինի, ինչին եւ հետամուտ ենք ներկայումս:

Կիւլպէնկեան չորս ձեռագրերից իւրաքանչիւրն առանձնայատուկ է իւրովի, եւ արժէ նրանց անդրադառնալ անհատականօրէն: Այստեղ զերծ ենք մնում ձեռագրագիտական եւ պատկերագրական հանգամանալի նկարագրութիւնից՝

¹⁴ Այս դիտարկումն արել է Սիրարփի Տէր-Ներսէսեանը իր ձեռագիր նշումներում:

¹⁵ Աւետարանիչների պատկերների՝ Կիլիկեան ոճ յիշեցնող այս առանձնայատկութիւնը եւս հանդիպում ենք Սիրարփի Տէր-Ներսէսեանի դիտարկումներում:

նպատակ ունենալով ներկայացնել այն մեր հետագայ աշխատանքում¹⁶:

Ստորեւ ներկայացնում ենք ձեռագրերի համառօտ նկարագրութիւնները, ապա՝ բուն յիշատակարանները՝ բերուած ամբողջութեամբ, եւ գրիչների կամ հետագայ ստացողների բոլոր համառօտ յիշատակագրութիւնները¹⁷:

1

(Գոյհաճամար՝ LA 152)

ԱՍՏՈՒԱԾԱՇՈՒՆՉ

ԿՈՍՏԱՆԴՆՈՒՊՈԼԻՍ

ՌՉԲ. – 1623

ԳՐԻՉ՝ Յակոբ, Ստեփանո՞ս: ԾԱՂԿՈՂ՝ Յակոբ: ՍՏԱՅՈՂ՝ Խոջա Նագար:

ԹԵՐԹ՝ 606+ 6 (հետագայի էջակալում՝ 1-1212, որ է՝ 1բ-606ա)¹⁸. չգրուած՝ 1ա, 1212բ, 7բ, 11բ, 12ա, 1035բ: ՊՐԱԿ՝ 1×4+ Ա-Լթ×12 (Ժէ 13, ԻԼ 11 + 1×7 + Ա-Բ12 + Գ 11 + Դ-Ձ (38) + Է-Թ 12 (Ը 13) + Խթ 12+ Ծ 11: ՆԻԻԹ մագաղաթ: ՄԵԾՈՒԹԻԻՆ՝ 22.4×16.5: ԳՐՈՒԹԻԻՆ՝ երկսիւն: ԳԻՐ՝ բոլորգիր: ՏՈՂ՝ 47: ԿԱԶՄ՝ գրոշմագարդ շագանակագոյն կաշի, միջուկը՝ տախտակ, աստառը՝ կապոյտ կտաւ, լուսանցակողերը՝ կարմիր: ՊԱՀՊԱՆԱԿ՝ ԱԲ + Գ-Ձ, դեղնաւուն մագաղաթ, չգրուած:

ՄԱՆՐԱՆԿԱՐՉՈՒԹՅՈՒՆ՝ Արարչագործութիւն՝ 13բ, Մարկոս՝ 981բ: Կիսախորան՝ 14ա, 662ա, 950ա, 982ա, 1002ա, 1036ա: Նկար բնագրի մէկ սիւնակում՝ պատմողական հինկտակարանային՝ 137բ, 167բ, 241բ, 477բ, 487բ, Նայի մարգարէ՝ 736ա, Երեմիա մարգարէ՝ 819բ, Դանիէլ մարգարէ՝ 877բ, Եզեկիէլ

¹⁶ Մեր խորին երախտիքն ենք յայտնում այն բոլոր հաստատութիւններին, որոնք աջակցում են այս հետազոտութեան իրականացմանը՝ Մետրոպ Մաշտոցի անուան Մատենադարան, Կիւլպէնկեան թանգարան եւ արխիւ՝ Museu Calouste Gulbenkian, Arquivos Gulbenkian, Lisboa, Կիւլպէնկեան հիմնադրամ՝ Fundação Calouste Gulbenkian, Լիսաբոնի ՆՈՎԱ Համալսարան՝ FCT-NOVA (NOVA School of Science and Technology), DCR (Departamento de Conservação e Restauro), LAQV-REQUIMTE (Laboratório Associado para a Química Verde-Rede de Química e Tecnologia), IEM (Instituto de Estudos Medievais, FCSH-NOVA), Պորտուգալիայի գիտական հիմնադրամ FCT (Fundação para a Ciência e a Tecnologia, դոկտորական դրամաշնորհ՝ PD/BD/142866/2018):

¹⁷ Մեր նկարագրութիւններին են 1-4 կարգային համարները, որոնց փակագծուած յաջորդում են թանգարանի գոյհաճամարները: Յիշատակարանները բերել ենք բնագրային ուղղագրութեամբ. միայն ըստ ներկայիս կանոնների նշանակել ենք կէտադրութիւնը եւ մեծատառերը, բացել ենք համառօտագրութիւնները, ուղղանկիւն փակագրերում՝ [] վերականգնել ենք ընկած տառերը, սխալագրութիւններն ընդգծել ենք ուղիղ գրերով: Բնագրում առկայ ցանկացած այլ յաւելում նշուած է կոր փակագծերում: Թողնելով ապագային, այստեղ առայժմ ձեռագրերի ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹԻԻՆ մասը չենք նկարագրել:

¹⁸ Սիրարփի Տեր-Ներսէսեանը նշում է 609 թերթի մասին, սակայն մեր հաշումներում 606 թերթ է՝ համապատասխան 1212 էջի:

մարգարէ՝ 897բ, Ղուկաս աւետարանիչ (Գործք Առաքելոց)՝ 1065բ, Յակոբոս առաքեալ՝ 1095բ, Պետրոս առաքեալ՝ 1099բ, Յովհաննէս աւետարանիչ (Յայտնութիւն)՝ 1113բ, Պօղոս առաքեալ՝ 1139բ: Լուսանցանկարներ՝ մարգարէներ՝ 778ա, 784ա, 789բ, 793բ, 795բ, 796ա, 797բ, 799բ, 802ա, 804ա, 811բ, տերունական՝ 951բ, 952ա, 1003բ, 1048ա: Լուսանցագարդ՝ բուսական, թռչնային, տաճար: Զարդագիր՝ թռչնագիր, ձկնագիր, հանգուցագիր: Գոյներ՝ կարմիր, կապոյտ, կանաչ, վարդագոյն, մանուշակագոյն, դարչնագոյն, մոխրագոյն, օսկի:

ՎԻՃԱԿ՝ բաւարար. կազմի Ա. փեղկին ընկած 3 գամերի անցքեր, Բ. փեղկին՝ 3-ական ընկած գամերի հետքեր եւ կիսով ընկած կապիչներ, առաջին պրակի ստորին հատուածը փոքր-ինչ թուլացած, որոշ ներկեր թափուած՝ 14ա, 296ա, 623բ, 877բ, 1002ա, 1113բ, գրադաշտը վնասուած՝ 352ա, 992ա, անցք մագաղաթին՝ 158ա-159բ, թերթի վերին կտրուած անկիւն՝ 800ա-801բ:

ՅԻՇԱՏԱԿԱՐԱՆ ՆԱԽԱԳԱՂԱՓԱՐ ՕՐԻՆԱԿԻ

1բ Ոտանաւոր եւ շարադրական եւ յիշատակարան Աստուածաշունչ գրոց, արարեալ Ստեփանոս էրէց՝ որդի Ստեփանոսի, ի խնդրոյ պարոն Մելիք աղային, ի թվին ՌՀ. (1621) ամին¹⁹:

2ա Ի թվականիս մեր հայկազեան,
Որ էր անցեալ քսան յոբելեան,
Այլեւ քսան /// (շնչուած) աւելի
լըման,
Գրէցաւ շունչս աստուածական:
Ստ առաքելոց սրբոց կոշման,
Որք հաւաքեալ ի մի եդան,
Ըզձին եւ Նորըս կտակարան,
Ձոր աստ շարեմ յարմարական:
Յառաջ ըսկիզբն Բրիսէթայն,
Գործք վեցաւրեա արարչութեան,
Ի կիրակէ աւր տէրունեան,
Մինչ ի շաբաթն աւր
հանգըստեան:
Արար ըզմարդն յաւր կազմութեան

եւ եդ ի դրախտըն փափկութեան,
ետուր պատէր անմահական՝
Չուտել պտղոյն մահացական:
Սոքա յանցան զպատիրանն,
Ձլուսոյ ծածկոյթըն մերկացան,
ելեալ դրախտէն յադինական,
Անկան յերկիրս այս տրտմական:
Յետոյ ցաւօք հեծեծեական
Ծընան երկաւք անասնական,
Հուսկինն հարիւրերեսնամեան,
Դարձան ի հող յորմէ ստեղծան:
Ծընունդք նոցա իսկ բազմացան,
Լըցին զերկիրս այս մահական,
Պէսպէս մեղաւք աղտեղացան,
Մինչ յԱստուածայ աշացն ելան:

¹⁹ Այս տաղը հանդիպում է մի շարք ձեռագրերում (տե՛ս ծան. 13): Այստեղ այն հաւանաբար նախագաղափար օրինակից է վերցուած, թեւ չենք բացառում նաեւ նույն Ձիք Ստեփանոսի մասնակցութիւնը այս ձեռագրի ստեղծման որեւէ փուլում, քանի որ նրա անունը յիշատակուում է նաեւ բուն յիշատակարանի վերջին տողում: Թեւ այդ վերջին յիշատակումը կարող է նաեւ Յակոբ գրիչի գնահատանքի դրսեւորումը լինել՝ Ստեփանոսի տաղը կրկնօրինակած լինելու համար:

Իսկ արարիչ Տէրն անսահման
 Նա բարկացաւ որդոց մարդկան,
 Զըրհեղեղեաւ կորըստական
 Եբարձ գհասակ ամէն մարդկան:
 Իսկ աշխարհի սերմ մարդկութեան
 Պահեաց ըզՆոյ իւր ծնընդեամբն,
 Որդիս երրորդ նմա ծնան,
 Յորոց բնաւին աշխարհս լըցան:
 Յետոյ նոցունց ազգ բազմացան,
 Զազիր մեղօք շաղախեցան,
 Մինչ Աբրահամըն պատուական՝
 Զոգով սիրող աստուածութեան:
 Ապա Աստուած Տէր գթական
 Իջաւ ի տունն աբրահամեան,
 Եկեր ըզզորթն իգիական
 Եվ զբաղարճն անապական:
 Ետ եւ զորդին պարգեւական՝
 ԸզԻսահակ ծաղր խնդութեան,
 Յորմէ սիրեալ ազգն անմահութեան,
 Յեղն Յակոբա իսրաէլեան:
 Որդիք նորին երկոտասան,
 Ծնան ի յերկրին Քաղդէական,
 Ռոբէն, Շմաուն, Ղեի, Յուդայն,
 Եվ Զաբոդոն ընդ Սաբարայն:
 Գաղն, Եփթաղիմ, Ասեւ եւ Դան,
 Բենիամին ընդ Յովսեփեան,
 Սոքա ոգիք եաւթանասուն,
 Մտին յերկիրն Եգիպտական:
 Մնացին կենօք խաղաղական,
 Մինչ որ Յովսեփ էաւ վաղճան,
 Յետոյ նոցունց շարչարեցան՝
 Որպէս գերի անզղջական:
 Այս է ծնունդ գիր նախնական,
 Զոր գրբեաց Մովսէս անտեսական՝
 Խրատով հոգոյն աստուածական,
 Ուսեալ բնաւին ըզհանգամայն:
 Իսկ գիրք Ելիցն ազատութեան,
 Հրէից ազգին ծառայութեան,
 Նախամեծ արքան զամենայն,
 Յաղագս հրաշիցն որ գործեցան:

Ապա ըզկնի գիրք Ղեւտական,
 Վասն իրաւանցըն քաւչական,
 Ողջակիզացըն մատուցման,
 Զոր աստ յիշէ յոյժ զանագան:
 Եւ ապա գիրք Թըվոցն որ կան,
 Յեղապետիցն երկոտասան
 Եւ այլ հրաշքն ըսքանչական,
 Աստ կայ գրեալ հիացական:
 Կրկին օրէնք մովսէսական
 Է հինգերորդ ըստ խորհրդեան,
 Զանցեալ պատւէրքն աստուածական,
 Աստ երկրորդի ըսպառնական:
 Ապա Յեսու որդի Նաւեան,
 Զոր յաջորդէ յետ Մովսէսեան,
 Զազգըն հրէից ընդ Յորդանան
 Անցոյց ոտիւք անթացական:
 Իսկ Դատաւորքն երկոտասան,
 Որ յետ Յեսու յաթոռ նստան,
 Նախ Գողոմէլ յաղթող հսկայն,
 Մինչ ի Սամիսուն քաջ ախոյեան:
 Իսկ Մալաքիմն Խորայելեան,
 Ըսկիզբն ըզծնունդ Սամուելեան,
 Ի մէջ սոցա Դաւթի աւծման,
 Մինչ մեռանի Սաւուղ կիսեան:
 Ապա Դաւիթ որդի Յեսսեան
 Նստի յաթոռ արքայութեան,
 Սա սիրեցեալ աջ բաւական
 Եւ յուսադրող անյոյս մարդկան:
 Իսկ Սողոմոն խաղաղութեան
 Նստի յաթոռ իւր հայրական,
 Որպէս եւ Տէր մեր յաւիտեան,
 Թագաւորէ տանն Յակոբեան:
 Այլեւ Զորորդ արքայութեան,
 Յեղիայէ պատմէ մեզ բան,
 Մինչ ի գերիլ տանն Յուդայեան,
 Ի յԱսորիս, ի Պարսկաստան:
 Դարձեալ պատմէ գիրք Մընացական
 Ի յԱդամայ մինչ Սուլիման,
 Երկրորդն անտի մինչ Յովսիայն,
 Զոր Նեբաւով արքայն եսպան:

Այլեւ եզրաս գիրք սրբական
Պատմէ զգերիլ տանն Յուդայեան,
Այլեւ զգարձ նոյն գերութեան,
Որ եղեւ յետ եաւթտասնամեան:
Նոյնպէս Երկրորդ գիրքն Եզրական,
Զոր եւ կրկնէ յառաջ նոյն բան,
Երրորդ Եզրասն աղօթական
Խնդիրք պէս պէս եւ զանազան:
Գիրք Երախտեացն Նէեմեան,
Որ ած պարիսպ րուշէլիմեան¹,
Իսթերն | Յբ | յազգէ Յետաւ Նաւեան,
Զնշող ազգին Ամաղեկայ:
Յուրիտ տոհմէ Շմաւոնեան,
Որ զասորոց հօրն Եսպան,
Տովբիթ յազգէ Նեփթաղիմեան,
Առնող յուսով ողորմութեան:
Իսկ եւ Յուդա Մակաբայեան,
Նորին եղբայր մեծն Յովնաթան,
Եղիազար, Շմաւոն, Յոհան,
Որդիք գոլով Մատաթիայն:
Սոքա ընտիր ազգ պատական,
Վրէժինդիրք նախանձական,
Վասն օրինացն աստուածական,
Ի յայլ ազգաց առին վաղճան:
Այլեւ կրկին Մակաբայեան,
Զոր երկրորդէ յառաջնոյն բան,
Իսկ յերկրորդում Մակաբայեան
Պատմէ յաղագս մեծ
գաւրութեան:
Աստանօր ժամ է պատմութեան,
Յաղագս Յորա մեծ ճգնութեան,
Սա Աղամայ տիպ եւ նման,
Այլեւ հայի Աստուածըն բան:
Իսկ եւ սաղմոս քնար Դարթեան,
Եկեղեցոյ երգ հոգեկան,
Ծերոց պարիսպ եւ ամուր վահան,

Տղայոց ուսումն իմաստութեան:
Դարձեալ Առակ խրատ մանկական,
Եւ Ժողովողն մէջ հասական,
Իմաստութիւն ծերոց զըկուան,
Զի մի՛ գլորին սայթաքական:
Իսկ Երգ երգոցն անհասական,
Գեր քան զմիտս եւ քան ըզբան,
Յաղագս անախտ փեսայութեան
Եւ անարատ կոյս հարսնութեան:
Այժմ ըսկըսցուք զբանն Յայեան,
Կայծիւ մաքրեալ ծնունդն
Ամովսեան,
Զկոյսն եւ զորդին իւր միական,
Ծանուցանող դէմ յանդիման:
Դարձեալ տեսողքն երկոտասան,
Որք խաւեցան կենացն ըզբան,
Նախ Ովսէ է այր պատական,
Որ առ երկրորդ կին շընութեան:
Ապա Ամովս հովիւ վարձկան,
Որ թութ քաղէր նորոյս նըշան,
Իսկ Միքիա պատմող ծնընդեան
Ի Բեթղեմեմ տուն Եփրաթեան:
Յովել տեսող սուրբ գալստեան
Ի վերնատունն հոգոյն իջման,
Իսկ Աբդիու տվեալ նշան
Հեթանոսաց նորոգութեան:
Պատկեր Փրկչին քարոզն Յունան,
Ելող կեստն տիպ յարութեան,
Ապա Նաւում եղկեսական,
Որ Նիմուէի սպառնայր
յանցման:
Իսկ Ամբակում տե|4ա|սող Փրկչին
Բարձեալ ի խաչ դէմ յանդիման,
Սոփոնիաս սաստիկ գուժկանն
Ժպիր հրէից ժողովրդեան:
Եւ Անգէաս յետ գերութեան

¹ Նեեմ. Բ. 17 «Եկայք եւ շինեցուք զպարիսպս Երուսաղեմի»:

Ասէք տանտէրն նորոգութեան,
 Տեսող խաչին եաւթնաշահեան
 Մեծ մարգարէ Զաւարիայն:
 Հրեշտակատիպ Մաղափայն
 Ծնանի յերկրին Քաղզէական,
 Այլեւ ի տիս նա մանկութեան
 Ի Բաբելոն առնու վաղճան:
 Յորովայնէ կոյս մաքրական
 Սրբեալ հոգովն Երեմիայն,
 Որ զխորհուրդ Տեառն գալըստեան
 Մեզ քարոզեր յայտ յանդիման:
 Իսկ Դանիէլ մաքուր ծերն այն,
 Որ Սուրբ Հոգոյն էր բնակարան,
 Սա արքայից բաբելական
 Մեկնող զերազըն հրաշական:
 Տեսող կառաց շորեքկերպեան
 Եզեկիէլ որդի Բուզեան,
 Որ զգամաքեալ ոսկերք մարդկան
 Տեսեալ ի տիպ մեր յարութեան:
 Այսոքիկ թիւք խորհրդական,
 Եւ մարգարէք աստուածաբան,
 Սոքա վկայք մարդեղութեան
 Եւ Բանին Հաւր անճառ
 ծնընդեան:
 Երեք մանկունքըն պատական,
 Որք ի հնոցին ոչ այրեցան՝
 Անանիա, Ազարիայն
 Եւ Միսայել մաքուր տղայն:
 Որք ըզհրամանն արքունական
 Անարգեցին դէմ յանդիման
 Զպատկեր Բելա վիթխարական,
 Իբր ըզմեռեալ շուն մի վարկան:
 Այլ մատուցին զերգս արհնութեան
 Երից անձանցն եւ մի բնութեան՝
 Հաւր եւ Որդոյ եւ Սուրբ Հոգոյն,
 Պատարագեալ ողջակիզեան:
 Իսկ արեգակն արդարութեան,
 Էմանուէլ բանն հայրական,
 Ի Սուրբ Կուսէն անապական

Ծնաւ մարմնով անճառական:
 Յետ երեսուն ամի ծնընդեան
 Մկրտեցաւ ի Յորդանան,
 Վկայելով ձայնն հայրական՝
 Դայ է Որդի իմ միակամ:
 Ապա ի լեառն ել փորձութեան,
 Յաղթեաց չարին խաբէութեան,
 Յետոյ ընտրեաց երկոտասան
 Առաքելոց դասք սրբազան:
 Արար նըշանըս հրաշական,
 Բժըշկութիւնըս զանազան,
 Սաստեաց դիւայն հալածական,
 Ըզկաղս արար գնացական:
 Կուրեաց շնորհեաց լոյս տեսական,
 Սրբեաց զբորոտսըն ուրկական,
 Բանիւ նորին խուլքըն լուան,
 Համերք պէսպէս լեզուս
 ստացան:
 Յարոյց զըմեռեալ բնութիւնս
 մարդկան,
 Որպէս զՂազար չարեքարեան,
 Եւ ըզգլորեալ ազգս Ադամեան
 Կանգնեաց ի կեանս
 անմահական:
 Իսկ ախտաժէտք առողջացան,
 Զրի պարգեւաց արժանացան,
 Եւ մեղաւորք արդարացան,
 Յորդեգրութիւն Հօրն ընկալան:
 Սաստեաց ալեացըն կոհական,
 Ըզծովն արար հանդարտական,
 Իբր ի վէր տանեաց ձեղուան,
 Գնայր ոտիւք անթացական:
 Ի լեառն ելեալ Թաքօրական,
 Ընդ իւր Պետրոս, Յակոբ, Յոհան,
 Սոքա կարծեալ սիւնքն երեքեան,
 Բարբառոյ Հօրն արժանացան:
 Տեսին զփառս աստուածութեան,
 ԶՅիսուս պայծառ արփոյ նման,
 Ուստի յահեն զարհուրեցան,

Իբր մեռեալ յերկիր անկան:
 Այլ եւ զՄովսէս եւ զԵղիայն
 Տեսին փառօք դէմ յանդիման
 Ի մեծ լուսոյ արեգական,
 Ընդ մերձենալն նուագեցան:
 Այսուիկ սոքա զնոսա ծանեան,
 Եկեալ վկայք աստուածութեան,
 Մովսէս՝ դիմօք անպարական,
 Եւ Եղիա՝ թաւարծական:
 Ընդ որ Պետրոս՝ զարհուրական,
 Խօսէր բանիւ ոչ գիտական,
 Ըզտաղաւարսն խորհրդական
 Ասէր շինել յարմարական:
 Ապա եկեալ ի շարչարան,
 Յաղթեաց մահու ի շխանութեան,
 Այլեւ մարմնով անապական
 Խոնարհեցաւ ի գերեզման:
 Այլեւ հոգով նա բանական,
 Աստուածութեամբն անշատական,
 Իջեալ ի դժոխն ըստերական,
 Զբանտեալսն արար
 ազատական:
 Երեքարեա յետ սուրբ թաղման
 Յարեաւ փառօք անհասական,
 Երեւեցաւ խնկաբերիցն,
 Յետոյ գնդին սուրբ մետասան:
 Քառասնօրեա յետ յարութեան
 Վեր համբարձաւ անճառ կայանն,
 Յետոյ գայցէ ի դատաստան՝
 Առնուլ համար գործոց
 մարդկան:
 Իսկ առաքեալքն յետ համբարձման
 Ըզխոստացեալ հոգին զգեցան,
 Լեզուս հրեղէնս բարբառեցան,
 Զոր տայր հոգին թելադրական:
 Ապա գրեցին զաւետարան,
 Շնորհօք Հոգոյն որպէս տուան,
 Զի աւժանդակ քարոզութեան
 Ընդ ինքեանս առցեն

նպաստական:
 Նախ Մատթէոս՝ տիպ մարդկութեան,
 Ապա Մարկոս՝ առիւծնման,
 Դուկաս՝ բլբլիկ ցուլն հերկական,
 Յետոյ արժւի մաքուրն՝ Յոհան:
 Այլեւ գետոցն աղենական,
 Գանգէս՝ քատակ Մատթէոսեան,
 |5բ| Զեհոն Մարկոս ըստ
 զօրութեան,
 Դիկլաթ՝ Դուկաս վաստակ
 կրական:
 Եփրաթ՝ ուրոյն կոյսն Յոհաննէս,
 Երթայ անխառն յԱսորեստան,
 Ապա խառնի Տիգրիս ի նմա՝
 Մտեալ ի ծովն Պարսկական:
 Որպէս եւ նա առանձնական
 Երթայ մինչեւ ի շարչարան,
 Ապա անտէն իսկ միանան,
 Խառնին ի ծովն աստուածական:
 Դարձեալ խորհուրդն մին՝
 Նման ընդ շորս մասանցըն
 մարմնական,
 Խոհեմութիւն Մատթէոսեան,
 Արիութիւնըն Մարկոսեան:
 Իսկ ողջախոհըն յարութեան,
 Որ է Դուկասն հելլեական,
 Յոհաննէս՝ տիպ արդարութեան,
 Է գերագոյն քան զամենեան:
 Ապա ընթեռ սմին եզան
 Առաքելոց պրակն որ կան,
 Յետոյ զտեսիլըն պատմական՝
 Որպէս ետես մաքուրն Յոհան:
 Յետոյ զննջումն իւր Հանգրստեան՝
 Էր ընդ եղբարսն աղաւթական,
 Իսկ յետ շորից աւուրց թաղման
 Փոխի ի կեանս անմահական:
 Ապա գիրք սուրբ շորեքտասան
 Առաքելոյն սուրբ Պողոսեան,
 Նախ Հրոզվմայ Դաղմատական

Գրրէ օրէնք մնացական:
 Իսկ Երկրորդ թուղթ Կորնթական
 Գրրէ պատուէր հաստատական,
 Գաղատացոց նոր պատուիրան
 Գրէ հակիրճ պատկանական:
 Եփեսացոցն Ասիական
 Գրրէ խրատ յարմարական,
 Փիլիպեցոցըն բարութեան
 Գրրէ պատուէր ուրախական:
 Կողոսացոցն հաստատութեան
 Չանսալ հրէիցրն խտրութեան,
 Թեսաղոնիկ Մակեդոնեան
 Երկրորդ գրէ թուխթ ըղձական:
 Չորս եւ պսակ ուրախութեան
 Իւր անուանէ ըսփոփական,
 Չի աներեկ աւրն յարութեան,
 Մատուցանէ Երրորդութեան:
 Եւ յետ սոցա Եբրայեցոց
 Գրէ օրինացըն փոփոխման,
 Յետ այտորիկ Տիմոթէան
 Կրկին գրէ թուխթ զգոյշութեան:
 Իսկ Տիտոսի ընդելական
 Գրէ պատուէր նա քօշական
 Փիլիմոնի խառայական,
 Գրէ նմին ազատութեան:
 Կաթուղիկէքն եւթանքեան,
 Չոր գրեցին ընդհանրական,
 Նախ Յակովբոսըն Յովսեփեան,
 Եղբայր Տէրն համշիրական:
 Ապա Պետրոս վէմն անսասան
 Երկրորդ գրրէ թուխթ խրատական,
 Իսկ | Ճա| Չեբեթէս որդին Յոհան
 Գրրէ երրորդ մեզ պատուիրան:
 Ապա Յուդա, որ Յակոբեան,
 Գրէ խրատ նա եզական,
 Չի յայրմանէ գեհենական,
 Չերծեալ ապրիմք յօրն
 անվաղձան:
 Դարձեալ է գիրք աստուածաբան,

Եկեղեցոյ ամուր վահան,
 Որպէս գրէ դամասկացին,
 Սուրբ վարդապետն Անանիայն:
 Գիրք Յակոբա, որք կարգեցան
 Թաղէսիւն կանոնական,
 Առաքելոց կրկին կանոնքն
 Գիրք անմարմնոց Դիոնետեան:
 Եւ Պետրոսի քարոզութեան
 Եկեղեցոյ սրբոյ հիման,
 Որ է եղեալ Դաղմատական
 Յաթողըն սուրբ Լատինական:
 Այսքան գրոց փափաքեցաւ
 Խօշա Նազարըն պատուական
 Եւ ետ գրել իւրն յիշատակ
 Անշընջելի մինչ յաւիտեան:
 Եւ իւր որդոցըն բաղձական՝
 Սարֆրազ բէկին յոյժ ըղձական,
 Էլիագիւն եւ Հայկագիւն՝
 Բողբոջ բուսեալք վայելչական:
 Եւ ծնողացն իւրոց որ կան,
 Ի յանդրանկաց հոգոց կայան,
 Եղբարց իւրոց եւ քվերաց
 Եւ ընդանեացըն հանրական:
 Չոր Տէր Աստուած մեր յաւիտեան
 Պահէ անփորձ եւ անսասան,
 Եւ յետ աստեացս արքայութեան
 Ամենեքեան լինին արժան:
 Իսկ ես՝ նուաստ անձն անարժան,
 Չիք Ստեփանոս մեղաց աման,
 Չարեաւք լրցեալ, բարեաց ունայն,
 Եւ սրիկայս քան զամենայն:
 Այսքան գրոց աստուածական,
 Չոր շարեցի անբանական,
 Չձեզ աղաչեմ՝ որք հանդիպիք,
 Չմեղադրել իմ լրբութեան:
 Չի ես տկար եւ սխալական,
 Չեռնարկեցի յօժարական,
 Գրեցի կրկին սուրբ Կտակարան,
 Ոտամբ չափեալ ըստ Հոմերական:

ՅԻՇԱՏԱԿԱՐԱՆ ԳՐԶՈՒԹՅԱՆ ԺԱՄԱՆԱԿԻ

87բ Աւգնեա՛ Յիսո՛ւս միածին, եւ հա՛ն զիս յաւարտ:

137բ ԶՅակոբ գրիչ աղաչեմ յիշել ի Տէր:

295բ ԶՅակոբ գրիչ աղաչեմ յիշել ի Տէր:

462ա ԶՅակոբ գրիչս յիշէ՛ք ի սուրբ յաղաւթս ձեր:

942ա Աւարտի սա յԱւգոստոս ԻԳ. (23) աւրն:

1032ա Ապիկար զՅակոբ քարտողարս յիշեցէ՛ք ի մեղաց թողութիւն. ամէն:

1112ա Զմեղաւոր հողս Յակոբ, զհայրն իմ Պաղտասար եւ զմայրն իմ Յուստիանէ՛ յիշեցէ՛ք ի մեղաց թողութիւն: Եւ Աստուած զձերն թողցէ. ամէն:

1208ա Զմեղաւորս Յակոբ յիշեցէ՛ք ի Տէր ողորմեայի:

1208ա Փառք ամենասուրբ երրորդութեանն՝ Հաւր եւ Որդւոյ եւ Հոգւոյն Սրբոյ, այժմ եւ միշտ եւ յաւիտեանս յաւիտենից. ամէն: Հասեալ իցես յատակս ծովու եւ զհետ ան:

1209բ Սովորութիւն է ատուածայնոց արանց միշտ եւ հանապազ խոկալ յաստուածային պատւիրանս՝ ի տուէ եւ ի գիշերի զվերինն խորհել, ուր Քրիստոս նստի ընդ աջմէ Աստուծոյ: Եւ վասն բազում պատճառի, բազումք փափագին ջերմեռանդ սիրով եւ ըղձալի ցանկութեամբ արդիւնս եւ գործս կատարել: Նախ՝ վասն յուսոյ յաւիտենական եւ անմահ կենացն զանցաւորս արհամարհեն եւ զայն ստանան կեանս, որ մնացական է, որպէս ասէ Տէրն. Երթայք, գործեցէ՛ք մի՛ զկորստական կերակուրն, այլ զայն, որ մնա ի կեանսն յաւիտենական: Երկրորդ՝ զի մեք ապականացու եւ մահկանացու գոլով, ոչ նոյնպէս կամք մնամք, որպէս ասէ մարգարէն՝ Պանտուխտ եւ անցաւոր եմք, որպէս եւ ամէն հարքն մեր, ստանամք զգիրս զի անապական կենացն արժանի լիցուք շնորհօքն Քրիստոսի: Երրորդ՝ զի հրամայէ Տէրն. Գանձեցէ՛ք ձեզ գանձս յերկինս, որ ոչ ցեց եւ ուտիչ ապականեն, եւ ոչ գողք ական հատանեն եւ գողանան, գրեմք զգիրս, որ զամէն գանձս ի յինքն պարունակեալ ունի՝ նախ զվերին իմաստութիւն եւ ապա զստորինսն, որ գրեալ կան ի սմա: Զորրորդ՝ վասն պայծառութեան եւ նորոգութեան նորոյս Սիոնի, որով միշտ սովաւ լուսաւորի, որպէս ասէ Պօղոս առ Տիմոթէոս. Ի գալն քո զմատեանս բերջիր. ի յայս միտս գրեցան ամէն Հին եւ Նոր Կտակարանք: Հինգերորդ՝ վասն օգտութեան եւ բարեգարգութեան եւ իմաստութեան հանճարոյ եւ աստուածպաշտութեան մանկանց եկեղեցոյ, զի ամէն ուսումն եւ առաքինութիւն տեսական եւ գործնական աստուածային գրովք լինի, որպէս ասէ Պօղոս. Զգիրս սուրբս գիտես, որ կարող են զքեզ իմաստուն առնել: Վեցերորդ՝ վասն բարեխոսութեան միշտ եւ անդադար առ Աստուած, զկենդանի բանս աստուածային գրեմք եւ մարմնացն եմք ի քարտիսի, որպէս եւ բանն Աստուած մարմնացաւ եւ փրկեաց զմեզ ի մեղաց եւ մահու, եւ արժանացոյց անմահ կենացն, նոյնպէս եւ բանս գրեալ հաւատով եւ յուսով զամէն խնդրաւծս մեր կատարէ աստ եւ ի հանդերձեալն: Եւթներորդ՝ զի զպատմութիւն սրբոցն որք ի հը-

նու՛մն եւ ի նորումս, զի համարձակութիւն ունին առաջի Աստուծոյ բարէխաւսել միշտ վասն անձանց մերոց այժմ եւ յաւուրն դատաստանի: Ութերորդ՝ վասն անջինջ յիշատակութեան առաջի Աստուծոյ, ոչ ունելով գերկրաւոր ինչ ի պէտս մեր, զսա ստացաք մեզ զաւակ եւ յիշատակ անմահ, ըստ մարգարէին. Երանի որ ունիցի զաւակ ի Սիոն եւ ընդանեակ յերուսաղէմ: Իններորդ՝ վասն քաւութեան եւ թողութեան մեր մեղացն, բարեխօսութեամբ սրբոցն հնոցն եւ նորոցն, որպէս ասէ Տէրն. Արարէ՛ք պտուղ արժանի ապաշխարութեան, եւ մարգարէն ասէ. Զմեղս քո ողորմութեամբ քաւեսցես, եւ զանօրենութիւնս քո՝ տրօք տնանկաց: Տասներորդ՝ վասն պատելոյ զտօնս հին եւ նոր սրբոցն ստանամք զգիրս, զարդարեմք ոսկով եւ գոյնզգոյն երանկով, որպէս ասէ Տէրն. Զաղքատս յամէն ժամ ընդ ձեզ ունիք, այլ զիս ո՛չ: Մետասանորդ՝ վասն ներբողական գովասանութեան իւրաքանչիւր սրբբոցն ստանամք զգիրքս, որպէս ասէ Սողոմոն. Ի գովութիւն արդարոց ուրախանան ժողովուրդք, եւ Դաւիթ ասէ. Յիշատակ յաւիտենից եղիցի արդարն, եւ Պօղոս ասէ. Ի պէտս սրբոցն հաղորդեցարուք: Երկոտասանորդ՝ վասն ի նախանձ եւ ի փափագ շարժելոյ զայլս՝ ճշմարիտ արդեանց եւ բարի գործոց, որպէս ասէ Պօղոս. նախանձաւոր լերուք շնորհացն, որ լաւն են: Եւ Քրիստոսի փառք յաւիտեանս. ամէն:

Արդ, ի ժամանակին, յորում էր թՎական հայոց ՌԾԳ. (1604), եւ շահ Ապաս արքայն Պարսից յերկիրն Հայոց եւ էառ մեծաւ յաղթութեամբ զամէն ամուրս աշխարհին ի տաճկաց, եւ յետ ամի միոյ ել զօրավարն Տաճկաց ընդդէմ նորա, որում անուն էր Զղալօղլի, անհամար զօրօք, եւ նա խոյս տուեալ ի նմանէ, դարձաւ յետս, եւ ի դառնալն արար զՋուղայ տարագիր ի հայրենի բնակութենէն մերմէ եւ բերեալ բնակեցոյց զմեզ ի մայրաքաղաքն իլամացոց՝ ի Ասպահան, եւ ետ | 1210ա | մեզ գետին շինելոյ տուն՝ ի հարաւակողմ քաղաքին, ի վեր գետոյն Ուբաղայ, զոր պարսիկք Զընդառութ կոչեն, որ ասի՝ գետ կենդանի: Եւ շինեցաք անդ տուն բնակութեան՝ առաւել եւ գեղեցիկ քան զառաջինն, եւ անուանեցաք Նոր Զուղայ՝ ի վեր հնոյն կրկին եւ երեքկին գեղեցիկ: Եւ յետ ի Գ. ամի ես՝ Խօջայ Նազարս՝ որդի Խօջայ Խաչիկի, ցանկացա Աստուածաշունչ գրոց՝ ի սիփփանս եւ ի մխիթարութիւն ինձ, եւ լուա թէ ի Կոստանդնուպայլիս գտանի նօտար եւ քաջ քարտաւղար, եւ մեծաւ փափագանօք յուղարկեցի, որ գնացեալ ետուն գրել զցանկալի եւ զփափագելի գիրքս, որ կոչի Աստուածաշունչ, վասն զի ունի յինքեան պարունակեալ զըշին եւ զՆոր Կտակարանս Աստուծոյ շնչեալ, վասն այնորիկ կոչի Աստուածաշունչ՝ կոչեցեալ առաքելեցն սրբոց: Գրեցաւ Աստուածաշունչ տառս ձեռամբ Յակոբ դպրի, ի վայելումն իշխանաց իշխան եւ պարոնաց պարոն Խօջայ Նազարին եւ որդոցն իւրոց՝ պարոն Սարֆրազ բէկին, էլիագին, Հայկագին, զոր Տէր Յիսուս անփորձ եւ անսասան կենօք պահեսցէ մինչեւ ի խորին ձերութիւնն. ամէն: Եւ էր ի գրչութիւն սորա ի թՎականին հայոց ՌՉԲ. (1623) ամին, բայց յորժամ բերաւ ի յԱսպահան, ի յաստուածապահ քաղաքն Զուղայ, էր թՎականն ՌՉԸ. (1629), ի յԱւագ Զատկին: Որ ի սոյն ամի մեռաւ շահ Ապաս

արքայն Պարսից, որ յոյժ սիրէր զըստաւայ Նազարն զամէն ժամանակս կենաց իւրոց, եւ զամէն զոր ինչ ասէր Խօջայ Նազարն, քաղցրութեամբ լսէր նմա թագաւորն, զով կամէր՝ մեծացուցանէր, եւ զով կամէր՝ ի փառաց եւ ի պատուոյ ընկենուր զնա թագաւորն: Եւ յաջորդեաց զկնի շահ Ապասիմ թոռն նորին շահ Սէֆի: Արդ, ի սոյն ամի նըստաւ յաթոռ սրբոյն Գրիգորի Լուսաւորչին տէր Մովսէս Տաթեւացին՝ այր սրբաարնունդ եւ խարազնագգեաց, կուսակրօն եւ ճգնասէր, արդիւնարար եւ գիտնական, վրէժխնդիր աստուածային օրինաց եւ անուանի վարդապետ, ռաբունապետ եւ տէլետին ամէն Հայոց, որ նորոգեաց զՍուրբ Էջմիածինն եւ այլ բազում եկեղեցիս, ըստ նըմանութեան Լուսաւորչին, ձեռնատրուութեամբ եւ օժանդակութեամբ Խօջա Նազարին, զեղծեալ եւ զապականեալ կարգ եւ զկրանս հայոց վերստին նորոգեաց եւ բազում որդիս ի փառս էած, որ են ճշմարիտ պատարագօղ Քրիստոսի, որպէս զինքն, որպէս ասէ սուրբ Աւետարանն. Յիսուս առնէր եւ ուսուցանէր, այսպէս եւ սուրբ վարդապետս մեր եւ հայր հոգեւոր ամէն հայոց Մովսէս անձանձիր առնէ եւ ուսուցանէ, վարդապետէ եւ քարոզէ, խրատէ եւ յանդիմանէ, եւ ինքն գործով կատարէ, ցուցեալ վարդապետութիւնս՝ զգործս ամբիծս եւ զվարս մաքուրս, որպէս եւ փայլէ յաւուրս մեր, որպէս զղամբարս լուսաւորս, զոր Տէր Յիսուս պահեսցէ իբրեւ զսին հաստատուն մինչ ի խորին ծերութիւնն՝ ի պարծանս հայկազան սեռի, եւ յետ աստեացս ընդ սուրբ հայրապետացն եւ ընդ մաքուր վարդապետացն դասակից եւ պսակակից արասցէ. ամէն: Եւ ի դիտապետութիւն մերոյ քաղաքիս Զուղայոյ Խաչատուր կուսակրօն արհի եւ պանծալի եպիսկոպոս Կեսարացոյ, որ է աշակերտ սուրբ հայրապետին Մովսէսի, զարդարեալ ամէն առաքինութեամբ:

Արդ, բաղձանօք ցանկացաւ այսպիսի անկողոպտելի գանձիս եւ անթառամելի բուրաստանիս, անբակտելի ապարանիս եւ անմաշելի զարդիս, անշիջանել զամբարիս եւ անաղօտ լապտերիս, անգին մարգարտիս եւ անգիւտ գահարիս, անըսպառելի յետնորդիս եւ անջինջ յիշատակիս, որ ըստացաւ զԱստուածաշու[ն]չ տառս պարոնաց պարոն՝ պատուեալ եւ մեծարեալ ի թագաւորաց ջուղայեցի Խաչայ Նազարն՝ յիշատակ հոգոյ իւրոյ եւ ծնօղաց իւրոց՝ հօրն իւրոյ աստուածասէր եւ մեծահաւատ, ազատաց ազատ Խօջայ Խաչիկին, եւ մօրն իւրոյ՝ խոնարհամիտ եւ հեզահոգի Մարիամին, յիշատակ սոցին արհնութեամբ եղիցի. ամէն:

Դարձեալ յիշեցէ՛ք զԽօջայ Նազարն եւ զեղբարքն իւր՝ զպարոնաց պարոն Խօջայ Սաֆարն, զՍիմանն, զԶվանի եւ զԲաղումն, եւ բրւերքն իւր՝ զԵգտիխասն, Ագատն եւ զըստայոյն, Տէր Աստուած ողորմեսցի սոցա ըստ մեծի ողորմութեան իւրում. ամէն. եղիցի:

Դարձեալ յիշեցէ՛ք զԽօջայ Նազարն |1211թ| եւ զկողակիցքն իւր՝ զԽաթուջանն եւ զՄարիամն, եւ զորդիքն իւր՝ զպարոն Սարֆրագն, Էլիագն, Հայկագն եւ հանգուցեալ ի Քրիստոս Վաթանն, եւ այլ հանգուցեալ որդոցն եւ դստերացն Քրիստոս Աստուած ողորմեսցի. ամէն:

Դարձեալ յիշեցէ՛ք զհօջայ Նազարն եւ զմեծ պապն իւր՝ զՄելքոնն, եւ զհանիկն իւր՝ զՇահիխասն, եւ զհօրեղբարքն իւր՝ զհօջայ Բաբայն եւ զՎարթանն եւ զԵաղուբն, Տէր Աստուած զսոսա արքայութեան արժանի արասցէ. ամէն:

Դարձեալ աղաչեմ յիշել ի սուրբ յաղալթս ձեր զպայազատ եւ զմեծաշուք, զպատուեալն իշխանութեամբ եւ ճոխութեամբ զհաւջայ Նազարն, որ ըստացաւ զԱստուածաշունչս ի հալալ վաստակոց իւրոց, ի սփոփանս անձին իւրոյ եւ ի պայծառութիւն սուրբ եկեղեցւոյ եւ ի յուսումն մանկանց նոր Սիրոնի, որոյ վարձատրեսցէ Քրիստոս Աստուած միոյն հարիւրապատիկ, հազարապատիկ, բիւրապատիկ, աստ եւ ի հանդերձելումն, եւ երկնից արքայութեանն արժանի արասցէ, հանդերձ ամէն ննջեցելովքն իւրովք, եւ զըՍտեփանոս գծողս ընդ նմին. ամէն. եղիցի:

ՅԻՇԱՏԱԿԱՐԱՆ ՀԵՏԱԳԱՅԻ

1211բ Թվին ՌՃԲ. (1653) Մելքումն ծնաւ՝ Սուրբ Սարգիսն անցած Դ. շաբաթ օր:

Թվին ՌՃԳ. (1654) Էլիագն ծնաւ՝ Սուրբ Գրիգորի պահք ուրբաթ օր:

Թվին ՌՃԴ. (1655) Նազարն ծնաւ՝ Սուրբ Խաչին բարեկէնդան կիրակի օր, Գասպար:

Թվին ՌՃԶ. (1657) Մամէն ծնաւ յինանց միջնոցն, Թվին ՌՃԸ. (1659) Թամարն ծնաւ աղուհացից մէջինք օր:

Որդոց որոտման օրն տօն վեռեց:

Յակոբ, Էգագն, Յոհան, Էլիագն, Մարիամ, Սափուռն վեռեց, որ ամէն տարի կատարեն:

1211բ (Այլ ձեռքով) Արդ, յերես անկեալ աղաչեմ հանդիպողացդ եւ պատահողացդ, որք հանդիպիք ի սմա կարգալով կամ տեսանելով, յիշեսչիք ի մաքրափայլ յաղօթքս ձեր զհօնայ Նազարն եւ զկողակիցն իւր զԽաթուզանն, եւ զորդին իւր ըզհօջայ Հայգագն, եւ զսորին կողակիցն Նանաջանն եւ զՍափուռն, եւ զորքին¹ իւր զպարոն Մելքոնն, զպարոն Էլիագն, եւ զպարոն Նազարն, որ ի թուին ՌՃԻԳ. (1674) որ Դամայ ամսոյն ԺԳ. (13) եւ Հոկտեմբերի ամսոյն Գ. փոխեցաւ առ Քրիստոս, զոր եւ Տէր Աստուած իւր տեսոյն արժանի արասցէ: Եւ զուստերքն յիշեցէ՛ք ի Քրիստոս, Թամարն եւ Շէիխասն եւ Ուրուղլուն եւ Օղլանն եւ Մամէն եւ միւս Թամարն եւ Մասփիոն եւ զԼիխանն եւ Սամարուփն, եւ սոցին սպասաւոր Տատկումն, եւ ամէն արեան մերձաւորսն յիշեցէ՛ք եւ Աստուած ողորմի ասացէ՛ք. ամէն, Հայր մեր:

1211բ (Այլ՝ դժուարընթեռնելի նոտրգրով) Ի թուականին ՌՃԻԹ. (1680) Նախայ Լ. (30) Վարդավառ կիրակի օր ծնաւ Սաֆարն ի մօրէ, Տէր Աստուած ընդ երկայն աւուրս պահեսցէ:

¹ Սխալագրութիւն է. նիշարը՝ «գորդին»:

Թվին ՌՃԼԱ. (1682) Ղամար ԻԳ. օրն Ե. շաբաթ Նազարն ծնավ մօրէ:

Թվին ՌՃԼԳ. (1684) Նիրան ԺԵ. ումն ծնաւ Սաֆազն ի մօրէն:

1212ա Թվին ՌՃԽ. ումն (1691) Համիրայ մինումն Սուլթանումն ծնաւ ի մօրէ:

Փոքր Թվին ՉԵ. (1701) Արամ Գ. ումն Յոհանէսն ծնաւ ի մօրէ:

1212ա (1796 թ. այլ՝ խրթին, անփոյթ նոտրգրով*) Յորպէս Խօջա Նազարն ի թիվ թվականութեան 1072 (1723) Յացիցի գանձեցաւ սա գանձս ի պատուական ձեռամբն Յակոբոս դպրի ի Կոստանդնայաօլիս: Այսպէս կալով մնաց ի վայելումն նորին սերնդոց մինչեւ ի նոյն Թվին 1140 (1691), որում վայելեցին սերնդօք ի փր 68 ամս, յորպէս ցուցանէ ի վեր յիշատակագրութիւնք անուն Սուլթանումի: Այնուպէս զինչ լինիլն կամ գիրքս յումմէ առ ումէք փոխարկիլն մեզանէ անգիտելի, բայց ի յայսմանէ, որ ի Թվին փրկչին մերոյ Քրիստոսի 1775 քահանայ ոմն ի յազգէն Յայիոյ բնակօղ ի մայրաքաղաքն Թիփլիս գիտելով Անուանց օր իմոյ ի Անուն Սուլթանում, յամարելով ի միտս իւր, թէ նա իցէ մի ի սերնդոց Խօջա Նազարի, որ ոչ է այտպէս, քանզի շահ Աբաս արքայն Պարսից Խոջա Նազարին յանեալ ի գիօղաքաղաքէն Ջուղաու եւ նախնին յոր իմոյ յանիեալ ի Նախիջեվանոյ եւ տունն նախնու իմոյ ի Անուն Ազգաբանութեան Անուանի Շահամիրեանց: Կամ այլ որ ինչ մտածութիւնն, նորին սա գիրքս Թիփլիսու սիրով շնորհեաց մեզ ձեռամբն Յովսէփա Յարիւրապետին Վրաց՝ առ ի վայելումն մեր եւ որդոց որդոց մերոց, որում վկա է գրեցեալն նորին որ առ մեզ Ապրելի ամսի 18 յամի փրկչին 1774: Եւ մեք սիրով ընկալաք եւ ընդունեցինք ի վր շնորհաբաշխութիւնն ի նմանէ եւ խլեցաք նմայ ձեռամբն ասացեալ յարիւրապետի եւ ընթերցաք ի նմանէ շնորհակալութիւնն մեզնէ:

Եվ յորպէս սա գանձս է, յավատի պատվական եւ ցանկութիւնն սրտի իմոյ, զի կալով մնացէ առ ի վայելումն սերնդոց Շահամիրեանց, այսպէս այժմոյս ունին Յովսէփոս եւ Յակոբոս որդիք Նազարոսի, որդոյ Յակոբջանի, որդոյ Շհամրի, որդոյ Սուլթանումի, որդոյ Դաուքիսանի, որդոյ Շհամրի, որդոյ Մուրաջանի, որդոյ Շհամրի, մեծի Շհամրեանց սերնդէ եւ ի տանէն Նախիջեվանոյ, եւ ակն ունիմ ի Տեառնէ զի պահեսցէ. շնոհք եւ ողորմութիւն իւր ի վերա սերնդոց Շհամրեանց եւ ի վերա այս պատվական գանձիս, զի կալով անփութ մնացէ սա գանձս ի տան եւ ի բնակութեան Շհամրեանց ըստ արժանավորութեան պատվոյ իւրոյ մինչեւ ցըժամանակն կամաց Տեառն:

Վասն որոյ պատվիրեմ ձեզ սերնդոց Շհամրեանց, զի գիրքս ունիցիք ի տան եւ ի բնակութեան ձերում մաքուր տեղի, մի՛ վաճառեսցուք, մի՛ գրաւեսցուք եւ մի՛ փոխատուութեամբ տանէ ի դուրս տացուք վասն [ն]որոք սնոտի իրաց, քանզի ինձ յատկապէս թվեցաւ ծայրագուն պատճառ լինիլ ի սմա, քանզի միջոց ի փր 173 ամ ժամանակէն մելնաւ ձեռագրութեամբ անարատ մնացեալ մինչչեւ

* Յաջորդող ընթերցում-վերձանութիւնը Մաշտոցեան Մատենադարանի գիտաշխատող Քնար Յարութիւնեանի – Խմբ.:

ցըրայսօր, որ տեսչողաց երեվի իփր այսօր լինի գրեցեալ, ուրեմն ոչ է դժվարին յազարաւոր ամօք այսպէս անարատ մնալոց, եթէ մեք ոչ անկանիմք ի սխալանս մեղաց, որում ակն ունիմ ի Տեառնէ, զի մեզ եւս փրկեսցէ եւ զերծուցէ ի ամենայն սխալանացէ եւ այլրն:

[Գր]եցաւ Մադրասումն, ի ափս օվկիանոսի, ՅՕգոստոսի ամսի 1, Յամի Տեառն փրկչին մերոյ 1796

Ի սմայ յանդիպողաց խոնարհ եւ փոքրիկ սպասաւոր (անընկալելի ստորագրութիւն):

Գրութեան խրթութեան պատճառով մենք դժուարացանք ամբողջութեամբ եւ անթերի վերծանել այս վերջին յիշատակարանը: Վստահ ենք, որ ապագայում որեւէ հմուտ ձեռագրագէտ այն կվերծանի: Բնագիրը սահուն, բայց դժվարընթեռնելի նոտրգիր է (երեսուներկու տող), առկայ են արաբագիծ թուանշաններ: Տպաւորութիւն կայ, որ շատ բառեր համառօտագրուած են: Հետեւաբար, այստեղ ներկայացնում ենք բնագրի ընթերցումից քաղուած համառօտ ամփոփում, ինչը պատկերացում է տալիս ձեռագրի հետագայ ստացողների մասին:

ՆՇՈՒՄ՝ Կազմի Ա. փեղկի աստառին՝ «1589», Պհպ. Ա՜ն՝ մատիտով «L.A. 152», Զ՜ն՝ մատիտով «ն170՞», Զբ՞ սեւ թանաքով «ղուլամ քե Տէր Աստուած», մատիտով «Bibliothèque CSG»:

2

(Գոյֆանամար՝ L.A. 193)

ԱՒԵՏԱՐԱՆ

ՂՐԻՄ

ժէ. դար (1647-1693)

ԳՐԻԶ, ԾԱՂԿՈՂ՝ նիկողայոս:

ԹԵՐԹ՝ 277+2 (հետագայի էջակալում՝ 1-554, որ է՝ 1ա-277բ). չգրուած՝ 1ա-3ա, 6բ-7ա, 10բ-11ա, 14բ-15ա, 18բ-19ա, 22բ-27ա, 175ա, 548բ-549ա, 551ա: ՊՐԱԿ՝ 1×13+Ա-ԻԳ×12 (Թ, ԻԳ 7, ԺԹ 10): ՆԻԻԹ մագաղաթ: ՄԵԾՈՒԹԻԻՆ՝ 17,6×13,3: ԳՐՈՒԹԻԻՆ՝ միասիւն: ԳԻԸ բոլորգիր: ՏՈՂ՝ 23: ԿԱԶՄ՝ շագանակագոյն կաշի, Ա. եւ Բ. փեղկերին՝ արծաթէ կրկնակազմ, Ա. երեսին՝ 20 կոստղ, 2 գամ, կենտրոնում՝ հաւասարաթեւ խաչ՝ թեւերին 4 կոստղ, կենտրոնում կարմիր ակն, Բ. երեսին՝ 20 կոստղ, 2 գամ, 2 հիւսածոյ կապիչ, միջուկը՝ տախտակ, աստառը՝ փեղկերին կցուած պահպանակ մագաղաթ: ՊԱՀՊԱՆԱԿ՝ Ա+Բ, մագաղաթ, չգրուած:

ՄԱՆՐԱՆԿԱՐՉՈՒԹՅՈՒՆ՝ Մատթէոս՝ 28բ, Մարկոս՝ 176բ, Ղուկաս՝ 272բ, Յովհաննէս՝ 428բ: Խորան՝ 4բ-5ա, 8բ-9ա, 12բ-13ա, 16բ-17ա, 20բ-21ա: Կիսախորան՝ 29ա, 177ա, 273ա, 429ա: Բնագրում ընդգրկուած պատմողական-

դրուագային նկարներ՝ գրեթէ բոլոր թերթերին: Քրիստոսի ծննդաբանութիւն 78 շրջանակում՝ 292բ-295ա: Լուսանցազարդ-նկար՝ տերունական՝ 32բ-33ա, 34բ-35ա, 36բ, 39ա, 40բ-41ա, 61ա, 102բ, 126բ, 132բ, 134բ, 150բ, 152բ, 162բ-163ա, 166բ-167ա, 169ա, 172բ: Լուսանցազարդ՝ բուսական, խաչ՝ 533ա, թռչուն՝ 545ա: Զարդագիր՝ թռչնագիր, հանգուցագիր, մարդագիր, կենդանագիր: Գոյներ՝ կարմիր, կապոյտ, կանաչ, վարդագոյն, նարնջի, դարչնագոյն, մոխրագոյն, սևի:

ՎԻՃԱԿ՝ բաւարար. կազմի կաշին մէջքի հատուածում մաշուած, Բ. փեղկի արծաթէ թիթեղի վերին աջ անկիւնը մաշուած, Բ. փեղկին ամրացուած երկու հիւսածոյ կիսով ընկած կապիչներ, մագաղաթը տեղ-տեղ գունափոխուած, մրի հետքեր՝ 264ա-265բ:

ՅԻՇԱՏԱԿԱՐԱՆ ԳՐՉՈՒԹՅԱՆ ԺԱՄԱՆԱԿԻ

270բ ՈՏէր իմ Յիսուս Քրիստոս, յորժամ նստիս յաթոռ դատողական՝ հատուցանել մարդկան իւրաքանչիւր զգործս իւր, զոչ թողեալս ի դատաստան քու եւ զխլեալս յի|271ա|րաւանց քոց զՆիկողայոս գրիչ, որ խրատեալս եմ վըճիռ տալով մեղաց իմոց բաւականասցի ի մարդասիրէդ, զի ընդունիցիմ զարքայութիւնդ:

ՅԻՇԱՏԱԿԱՐԱՆ ՀԵՏԱԳԱՅԻ

553ա Յիշատակ է սուրբ Աւետարանիս արծաթ//[թն²] բօշա Սարգսին, կնոջն Սալչուկին, հօրն Մուրատին, մօրն Մարգարտին, որդոյն Սիմոնին, //ոհանին, եղբօրն Պետրոսին: Եթէ ոք յիշէ զսոսա միով Հայր մեղայիւ, յիշեալ լիցի առաջի Քրիստոսի. ամէն, Հայր:

ԿՆՔԱԳՐՈՇՄ՝ 175ա, 271ա, 547ա, 548բ՝ մաշուած, անընթեռնելի, կապոյտ թանաքով բոլորակ:

ՆՇՈՒՄ՝ Կազմի Ա. փեղկի աստառին՝ մատիտով «193 M^o», 2բ՝ «LA. 193», 547ա՝ ջնջուած կապոյտ թանաքի հետքեր, 548բ՝ ջնջուած սեւ թանաքի հետքեր, 550բ՝ սեւ թանաքով, անվարժ «Գրքիգոր էժտայրենց մաչ²ը ի սուրբ Աւետայրայնը» գրրացը Օհանէս, Մարկոս, Մա[տ]թեոս, Ղուկաս ասոցե՞», 552բ՝ կարմիր թանաքով, մեծատառ՝ «ՈՂԱՆԷՍ», սեւ թանաքով, անվարժ «աւետարայնիչին բանին կզնաց՞ գրպին՞ այսպէս գրեաց ի քեզ բանին կեն//((թափուած)է քեզ բերաւ», 554բ՝ մատիտով «LA. 193», «ն140^o», «ach// Kehyaian»:

ԳՐՉԱՓՈՐՉ՝ 554բ՝ «եեեե»:

² Ջնջուած տառակապակցութիւն է. հագիւ նշմարելի՝ «բն», որ ձեւաւորուլ է «արծաթն» բառը եւ հաւանաբար առնչուլ է ձեռագրի արծաթէ թիթեղակազմերի վարպետի անուան հետ:

3

(Գոյֆահամար՝ LA 216)

Ա.Ի.ԵՏԱՐԱՆ

ԱՍՊԱՀԱՆ

ՌՃԼԵ. - 1686

ԳՐԻՉ՝ Գասպար: ԾԱՂԿՈՂ՝ Հայրապետ: ՍՏԱՅՈՂ՝ Եղսաբերթ:

ԹԵՐԹ՝ 266. չգրուած՝ 2բ-3ա, 4բ-5ա, 6բ-7ա, 8բ-9ա, 10բ-11ա, 139ա-141ա, 213ա, 264բ-265ա, 266աբ: ՊՐԱԿ՝ 1×10+ Ա-ԻԱ× 12(Ձ 14, ԺԱ 8)+ 1-6): ՆԻԻԹ մագաղաթ: ՄԵԾՈՒԹԻԻՆ՝ 10.8× 07.9: ԳՐՈՒԹԻԻՆ՝ Երկսին: ԳԻՐ՝ բոլորգիր: ՏՈՂ՝ 25: ԿԱԶՄ՝ շագանակագոյն կաշի, արծաթէ նրբահիւս կրկնակագմով, դռնակով եւ 2 փականով, միջուկը՝ տախտակ, աստառը՝ դրոշմագարդ կտաւ, լուսանցակողերը՝ կարմիր: ՊԱՀՊԱՆԱԿ՝ հաւանաբար ընկած: 1ա էջին ամրացուած տպագիր թուղթ (սեւ եւ նարնջի գոյներով նկար՝ պատվանդանին կանգնած կին եւ սափոր, որի տակ տպագրուած է՝ «FR. KUPKA SC.», «EX LIBRIS LUCIEN DHUYS»:

ՄԱՆՐԱՆԿԱՐՁՈՒԹՅՈՒՆ՝ Մատթէոս՝ 11բ, Մարկոս՝ 91բ, Դուկաս՝ 141բ, Յովհաննէս՝ 213բ, Քրիստոսի ծննդաբանութիւնը, 39 շրջանակում՝ 12բ-15բ, Յեսսէի ծառը՝ 16ա: Խորան՝ 1բ-2ա, 3բ-4ա, 5բ-6ա, 7բ-8ա, 9բ-10ա: Կիսախորան՝ 12ա, 92ա, 142ա, 214ա: Բնագրում ընդգրկուած պատմողական նկարներ՝ գրեթէ բոլոր թերթերին: Լուսանցագարդ՝ ծաղկային: Զարդագիր՝ մարդ, կենդանի, թռչնային: Գոյներ՝ կարմիր, կապոյտ, կանաչ, վարդագոյն, նարնջի, մանուշակագոյն, դարչնագոյն, մոխրագոյն, ոսկի:

ՎԻՃԱԿ՝ բաւարար. կազմի փեղկերի որոշ գամեր կանաչ շերտով պատուած, դռնակի կաշին մաշուած, մագաղաթը տեղ-տեղ գունափոխուած, որոշ ներկեր թափուած՝ 1բ, 6ա, 8ա, 12բ, 19ա, թանաքը խունացած՝ 23ա, 56ա, անցք մագաղաթին՝ 257աբ:

ՅԻՇԱՏԱԿԱՐԱՆ ԳՐՁՈՒԹՅԱՆ ԺԱՄԱՆԱԿԻ

91բ (նկարի տակ) Զմեղաւոր Հայրապետ նկարողն յիշեցէ՛ք, ով մանկունք սուրբ եկեղեցոյ:

141բ (նկարի տակ) ԶՀայրապետ ծաղկօղս յիշեցէ՛ք:

213բ (նկարի տակ) ԶՀայրապետ ծաղկօղս յիշեցէ՛ք:

211բ Զմեղապարտ անարժան գրչակս յիշեցէ՛ք:

262բ [Փ]առք անըսկիզբն անեղ անե՞զր իսկս///(չգրուած)ականին Հոգւոյդ քում էակցին, անճառ բղմանն հայրենի, մի բնութեանդ աստուածային մի տէրութեանդ եւ միշտ էին, կատարեալ երից անձինդ կատարողի արարածին, փառք պատիւ եւ զօրութիւն, եւ բարձրագոյն իշխանութիւն, յանցեալն յայժմուս

յապագային եւ անըսպառ յաւիտենին ի ամէն: [Ո]ր ետ կարողութիւն տկար մարմնոյս հասանել ի վերջ տառիս այս մարգարտաշար եւ վարդափթիթ բուրաստանիս, որ է սա ընդիր օրինակէ: Որ եւ գրեցաւ սա ի յերկիրս Ասպահան, ի յեզր Նարընդալային որ ասի Թորըսկան, ձեռամբ ոգնամեղ անարժան Գասպար իրիցի, որ եւ զանունս իմ եւ զգործս ոչ յիշեցէք ի յերկնաբացիք յաղօթս ձեր զեղկելի գրողս, զի բազում աշխատութեամբ գրեցի զսայ, Աստուծոյ զօրութեամբն ի յաւարտ հասի: Աղաչեմ ըզձեզ, ով մանկունք սուրբ եկեղեցւոյ, կարգացողք եւ լսողք, ամենքն մի բերան ողորմի ասացէք, զի եւ զձեզ լիցի ողորմութիւն ի Քրիստոսէ Աստուծոյ մերոյ. ամէն: |263ա| Գրուեցաւ ի թուականիս մեր ՌՃԼՅ. (1686) եւ ի թագաւորութեան մերոյ շահ Սուլեմանին, եւ ի հայրապետութեանն տեառն Եղիազարու, որ այսմ ամի նըստաւ ի յաթոռ հայկազան սեռիս՝ ի Սուրբն Էջմիածին, որ եւ Աստուած եւ անսասան պահեսցէ ի յայլագգաց, եւ ի առաջնորդութեան տեառն Յոհաննու արհեստիսկոպոսի, որ եմք ի ներքոյ հարկի նոցա՝ ի վիշտ եւ ի նեղութիւն, ազատարարն Քրիստոս ազատեսցէ զամէն հաւատացեալ քրիստենեայսն յերեւելի եւ յաներեւոյթ թըշնամուոյն:

[Ո]ւտի եւ տեսել ըզսորա անճառ փրկագործութեան խորհուրդ, ոմն Եղապերթ անուն, զոր ի վաղուց հետէ ցանկայր աստուածախօս այսմ մարգարտաշար լուսափթիթ սուրբ Աւետարանիս, որ ըստացաւ բարի յիշատակ հոգւոյ իւրոյ եւ ծնողաց իւրոց, ի միտ առեալ զբանն Եսայեայ որ ասէ՝ Երանից, որ ունիցի զաւակ ի Սիոն եւ ընտանիք յերուսաղեմ. վասն այն յուսոյն ստացաւ զսուրբ Աւետարանս զարդարեալ եւ ոսկե|263բ|ղենօք ծաղկօք՝ յիշատակ իւրն եւ իւր ծնողացն, յիշեցէք եւ Աստուած ողորմի ասացէք՝ <ա>: Դարձեալ յիշեցէք ի Քրիստոս Եղապերթն եւ կողակիցն Խօջայ Յովանէսն եւ հանգուցեալ որդիքն՝ Մանուկն, Յեառիմ եւ Մնացականն, յիշեցէք եւ Աստուած ողորմի: Դարձեալ յիշեցէք ի Քրիստոս Եղապերթն եւ ըզգըստերքըն՝ Վարթախաթունըն, Բէկումն եւ հանգուցեալ դըստերքն՝ Խաթունն, Սիսիլէն, յիշեցէք. եւ միւսանգամ յիշեցէք ի Քրիստոս Եղապերթն եւ դուստրն Վարթախաթունն եւ սորա կողակիցն, որ է հանգուցեալ՝ Մուրախաանն, եւ որդին՝ հանգուցեալ Սիմոնիանն, եւ միւսն որդին՝ Յովասափն, զոր Տէր Աստուած ընդ երկայն աւուրս պահեսցէ. ամէն: Նաեւ զգտերքն՝ Մարգարիտն եւ Յօղիդէն յիշեցէք, եւ կրկին անգամ յիշեցէք ի Քրիստոս Եղապերթն եւ միւս դուստր Բէկումն եւ կողակիցն՝ Գալուստն, եւ զդուստր Գուլջիանն. զոր Տէր Աստուած ընդ երկայն աւուրս պահեսցէ. ամէն: Դարձեալ յիշեցէք ի Քրիստոս զԽօջա Բաղդասարն եւ եղբայրն՝ Խօջայ Յովանէսն եւ որ|264ա|դիքն՝ զհանգուցեալ Սարգիսն, Յակոբջանն, Սահրատըն, եւ դըստերքն՝ Մինախաթունն, Խանմաղէն. յիշեցէք եւ Աստուած ողորմի ասացէք. ամէն: Դարձեալ յիշեցէք ի Քրիստոս զԽօջայ Յովանէսն եւ զկողակիցն Եղապերթըն եւ սորա ծնօղքն՝ զՆիկողայոսն եւ զԽաթունըն յիշեցէք եւ Աստուած ողորմի ասացէք. ամէն:

265բ Ով հայրք եւ եղբայրք, աղաչեմ ըզձեզ՝ յորժամ հանդիպիք սմա կար-

դալով կամ օրինակելով սխալանաց եւ <եւ> խոշորանաց անմեղադիր լերո՛ւք, զի այս էր կար մեր: Յիշեցէ՛ք զմեղապարտ եւ անարժան փձուն գրչակս՝ Գասպար քահանայիս եւ զվարպետն իմ՝ Յովանէս դպիրն, որ է հանգուցեալ առ Քրիստոս, եւ մէկ բերան ողորմի ասացէ՛ք. Ամէն. Հայր մեր:

ՆՇՈՒՄ՝ 266ա՝ մատիտով «266 ff 110 miniatures», «22 / SKZZ»:

ԳՐԶԱՓՈՐԶ՝ 265բ՝ «մեղապարտ Գասպա», «հայր իձէ ուսանի», «մեղապարտ Գասպարս յիշեցէ՛ք», «Արժան է ստուգապէս եւ իրաւ ամէն որդ որ փութով միշտ երկրպագանելով փառաւորել զքեզ, Հայր ամենակալ, որ պատրաստեցեր զճշմարիտ հաստատուամ որերամակ մոնուն կարաոբո ճգնաւոր հայր հիթ թոր հ հշմութ մի», «գրչափորձ եւ ասաց որ մեղուք վառէ որ հաստատեց», «հունիոնոմուն կուն կ»:

4

(Գոյֆահամար՝ L.A. 253)

ԱՒԵՏԱՐԱՆ

ԿՈՍՏԱՆԴՆՈՒՊՈԼԻՄ

ժէ. դա՞ր

ԹԵՐԹ՝ 280. չգրուած՝ 1աբ, 2բ-5ա, 6բ-7ա, 8բ, 9բ-10ա, 11բ-12ա, 13բ-14ա, 15ա, 16բ-17ա, 18բ-19ա, 20բ-21ա, 22բ-23ա, 24բ-25ա, 26բ-28ա, 94ա, 143ա, 278ա-280բ, կարծես ընկած են 8բ-9ա, 14բ-15ա, 17բ-18ա, 36բ-37ա, 38բ-39ա, 82բ-83ա-ի միջեւ եղած թերթերը, հաւանաբար հետագայում աւելացուել են թղթէ միջադիր-մեկուսիչ թերթեր. երկուական՝ 5բ-6ա-ի միջեւ եւ մէկական՝ 7բ-8ա, 8բ-9ա, 10բ-11ա, 12բ-13ա, 15բ-16ա, 25բ-26ա, 28բ-29ա, 94բ-95ա, 143բ-144ա, 219բ-220ա-ի միջեւ: ՊՐԱԿ՝ 3 (4+ 13+ 9)+ Ա.ԻԱ՝ 12 (Բ 8, Ը 10)+ ԻԲ 5+ 1 3: ՆԻԻԹ՝ մագաղաթ: ՄԵԾՈՒԹԻԻՆ՝ 15.4× 11.4: ԳՐՈՒԹԻԻՆ՝ երկսիւն: ԳԻԲ՝ բոլորգիր: ՏՈՂ՝ 23: ԿԱԶՄ՝ շագանակագոյն դրոշմագարդ կաշի՝ դոնակով, միջուկը՝ տախտակ, աստառը՝ գունաւոր երիզանախշ կտաւ: ՊԱՀՊԱՆԱԿ՝ հաւանաբար ընկած:

ՄԱՆՐԱՆԿԱՐԶՈՒԹՅՈՒՆ՝ Մատթէոս՝ 28բ, Մարկոս՝ 94բ, Դուկաս՝ 143բ, Յովհաննէս՝ 219բ: Խորան՝ 18ա, 19բ-20ա, 21բ-22ա, 23բ-24ա, 25բ-26ա: Կիսախորան՝ 29ա, 95ա, 144ա, 220ա: Տերունական շարք՝ Աւետում՝ 5բ, Ծնունդ՝ 6ա, Ընծայում տաճարին՝ 7բ, Մկրտութիւն՝ 8ա, Դազարոսի յարութիւն՝ 9ա, Մուտք Երուսաղէմ՝ 10բ, Ոսնչուայ՝ 11ա, Մատնութիւն՝ 12բ, Խաչելութիւն՝ 13ա, Խաչից իջեցում՝ 14բ, Համբարձում՝ 15բ, Հոգեգալուստ՝ 16ա, Երկրորդ գալուստ՝ 17բ: Լուսանցազարդ-նկար՝ տերունական՝ 32բ, 90բ, 91բ, 138բ, 199ա, 214բ, 272ա: Լուսանցազարդ՝ բուսական, թռչնային, տաճար՝ 76բ, 128բ, 205բ, 238բ: Զարդագիր՝ թռչնագիր, հանգուցագիր: Կարմրով գծանկարուած անաւարտ թռչնապատկերներ՝ 277բ: Կարմրով տողատուած, չգրուած՝ 278ա-279ա: Գոյներ՝ կար-

միր, կապոյտ, կանաչ, վարդագոյն, նարնջի, դեղին, մանուշակագոյն, դարչնագոյն, մոխրագոյն, սպիտակ, ոսկի:

ՎԻՃԱԿ՝ բաւարար. կազմի կաշին մաշուած, փեղկերին՝ ընկած գամերի անցքեր, Բ. երեսի ստորին ձախ անկիւնում՝ մետաղէ թիթեղի մնացորդ, դռնակը կծկուած եւ դէպի ներս ծալուած, աստառը աղտոտուած, ստորին կարակապը կիսով քանդուած, առաջին եւ վերջին պրակները թուլացած, մագաղաթը գունափոխուած, թ. 1՝ ստորին եւ թ. 280՝ վերին անկիւնները պատռուած, որոշ ներկեր թափուած՝ 5բ, 11ա, 28բ, 151ա:

ՅԻՇԱՏԱԿԱՐԱՆ ՀԵՏԱԿԱՅԻ

2ա Յիշատակ է Սուրբ Խաչա Օվանէսին եւ կողակից Նիգար Խաթունին, թվականին ՌՄԿԹ. (1820, թուականի մօտ նոյն սեւ թանաքով նկարուած է փոքրիկ, հաւասարաթեւ, բոլորակ խաչ):

ԿՆՔԱԳՐՈՇՄ՝ սեւ եւ ոսկեգոյն թանաքով ութանկիւն՝ 5բ, 143բ՝ աղաւաղուած, 28բ, 94բ, 219բ՝ նշմարուող կապգիր՝ «/// Մ /// Բ՞»:

ՆՇՈՒՄ՝ կազմի Ա. փեղկի աստառին, մատիտով «A 58», 1ա՝ «LA 253», «Armen ///vangel ///fl 15. jahr՞», 1բ՝ «Evangeliarium, Armenisches / XV Jahrhd», 2ա՝ «6», 223ա՝ «2»³, 224բ՝ «3», 227ա՝ «4», 230բ՝ «5», 233բ՝ «6», 238ա՝ «7», 241ա՝ «8», «Taf/// Pag.՞ 8.1-11.», «f///fl/// 7.63», 244բ՝ «9», 247բ՝ «10», 249բ՝ «11», 253ա՝ «12», 256բ՝ «13», 259ա՝ «14», 261ա՝ «15», 262բ՝ «16», 265ա՝ «17», 266բ՝ «18», 269բ՝ «19», 272բ՝ «20», 275ա՝ «21», 277ա՝ «Pag.՞ 8.1-11. ///», «Haf/// /// Pag.՞ 8. /// 1-11.», 280բ՝ կապոյտ թանաքով գրոշմուած տպատառ՝ «P. St.»:

ԳՐՉԱՓՈՒՉ՝ 1ա՝ կապոյտ մատիտով խզբզոց յիշեցնող տառեր:

ՅԱԻԵԼՈՒԱԾ

Ի յաւելումն ներկայացնում ենք համառօտ նկարագրութիւնը հայերէն եւս մէկ ձեռագրի, որ նոյնպէս գտնուում է Լիսաբոնում, սակայն մեր ուսումնասիրութեան մէջ չի ընդգրկուել: Մոյնով ամբողջանում է Պորտուգալիայում հանգրուանած հայերէն ձեռագրերի խումբը, որ ամփոփում է մինչ այս պահը յայտնի հինգ մատեան: Այս հինգերորդ ձեռագիրը Լիսաբոնի Ազգային Գրադարանում է (Biblioteca Nacional de Portugal) COD. 7970 համարի ներքոյ: Թե ինչպէս է այն յայտնուել այստեղ, յայտնի չէ: Ձեռագիրը մատչելի է մանրաժապաւէնի⁴ եւ թուայնացուած տարբերակով⁵, բուն ձեռագիրը սահմանափակ հասանելիու-

³ Մատիտով հետագայում արուած 2-21 այս համարները հանդիպում են Յովհաննէսի աւետարանի բնագում՝ հիմնականում պրակների ամրակարի մոտ:

⁴ Մաշտոցեան Մատենադարանի Այլ վայրերի ձեռագրերի մանրաժապաւէնների հաւաքածով մէջ այս ձեռագրի պատճենը կայ 1029 համարի ներքոյ:

⁵ <https://purl.pt/26150/1/index.html#/1/html> (1 նոյեմբերի 2022 թ.):

թիւն ունի: Մեր հնարաւորութեան սահմաններում ապագայում կփորձենք առաւել մանրամասն զննել այս ձեռագիրը, ինչպէս նաեւ պարզել նրա պատմութեանն առնչուող մանրամասները:

Ձեռագիրը Հաշուետումար է՝ գրուած հայ վաճառական Յովհաննէս Զուղայեցու ձեռքով: Այն ընդգրկում է Յովհաննէսի առետրային գործարքների գրանցումը 1682-1693 թվականների ընթացքում՝ բաւական լայն աշխարհագրութեամբ՝ տարածուելով նոր Զուղայից մինչեւ Հնդկաստան, Նեպալ եւ Տիբեթ: Անհերքելի է այս մատեանի պատմական արժէքը՝ որպէս տասնեօթերորդ դարի հայ վաճառականական իրականութիւնը փաստող բացառիկ աղբիւրի:

Հաշուետումարի հանգամանալի եւ լիակատար նկարագրութիւնը ժամանակին արել է վաստակաշատ գիտնական Լեւոն Խաչիկեանը՝ մատնանշելով տնտեսական նման վաւերագրերի ուսումնասիրման կարեւորութիւնը⁶: Խաչիկեանը ոչ միայն կարողացել է հմտօրէն վերծանել այս խրթին բնագիրը, այլեւ ամենայն մանրամասնութեամբ քննել է վերջինիս բովանդակութեան մաս կազմող բազմազան դրսեւորումները, ինչպէս օրինակ՝ Հաշուետումարում տեղ գտած չափերը եւ կշիռները, առետրային շրջանառութեան մէջ եղած ապրանքները, գները, արժութային միաւորները, Յովհաննէսի շրջագայած վայրերն ու համայնքները եւ այլ կարեւոր մանրամասներ: Նկատի ունենալով Խաչիկեանի վերոնշեալ ուսումնասիրութիւնները՝ սոյն աշխատանքում կսահմանափակվենք միայն ձեռագրի արտաքին նկարագրութեամբ⁷: Թեպետ չենք ժխտում, որ վերջինիս բովանդակութեանը եւ պատմական արժէքին կարելի է վերստին անդրադառնալ եւ նոր մանրամասներ բացայայտել:

Ձեռագիրը դասական մատեանի կազմութիւն չունի: Այն բաղկացած է իրար վրա դարսուած թերթերից՝ ամփոփուած թղթապանակ յիշեցնող կաշուէ պատեանի մէջ: Այսպիսի կազմութիւնը թերեւս յարմար է եղել հաշիւները միշտ ձեռքի տակ ունենալու եւ յաճախ լրացնելու համար: Թերթերը երկար են եւ ուղղահայեաց գիրքով: Խաչիկեանը նշում է 44 առանձին, իրար վրայ դարսուած թերթ, սակայն մեր հաշուումներում 93 թերթ է՝ երկու երեսին մանրատառ գրուած, իսկ վերին հատուածում դրանք ամրացուած են թւում: Թերթել են թերեւս վարից վեր եւ ոչ աջից ձախ, քանի որ բնագիրը թերթի Ա. երեսից շարունակուած է արդեն շրջուած Բ. երեսի վերին հատուածում, որ իրականում թերթի ստորին հատուածն է: Այս դիտարկումները վերջնական չեն եւ կարող են հիմնաւորուել միայն բուն ձեռագիրը տեսնելուց յետոյ: Բնագիրը գրուած է սեւ թանաքով, գծագրա-

⁶ Levon Khachikian, “The Ledger of the Merchant Hovhannes Joughayetsi”, *Journal of the Asiatic Society*, 4th Series, Vol. VIII, No. 3, Calcutta, 1966, pp. 153-187. **Լեւոն Խաչիկեան, Յակոբ Փափազեան, Յովհաննէս Տէր-Կաթեան Զուղայեցու Հաշուետումարը** (Տնտեսական պատմութեան վաւերագրեր Ա), խմբ.՝ Վ. Բայբուրդեան, Մատենադարան, Երեւան, 1984:

⁷ Այստեղ նկարագրել ենք ըստ մատչելի թուային տարբերակի՝ յուսալով, որ հետագայում կկարողանանք տեսնել բուն ձեռագիրը:

կան պատկերներ չկան, առկայ են միայն բաժանարար գծեր՝ գրանցուած հաշուարկները տարանջատելու համար: Քանի որ ձեռագիրը յիշատակարան՝ որպէս այդպիսին, չունի, մէջբերում ենք բնագրի վերծանուած այն հատուածը, որ յուշում է հեղինակին եւ օգնում թուագրել մատեանը: Այն աւարտում է 1693 թուականին արուած գրառումներով, երբ Յովհաննէսը Կալկաթա եւ մերձակայ Հուկլի քաղաքներում է, որտեղ եւ Հաշուետումարի գրանցումները դադարում են (Թերթեր՝ 39ա-38ա):

5

(Գոյֆահամար COD. 7970)

ՀԱՇՈՒԵՏՈՒՄԱՐ

ՆՈՐ ԶՈՒՂԱ

ՈՒՃԼԱ.-ՈՒՃԽԲ. - 1682-1693

ԳՐԻՉ ՅՈՎՀԱՆՆԷՍ, որդի Տէր Դաւթի:

ԹեթԹ՝ 93 (հետագայի էջակալում՝ 92ա-1ա⁸, չգրուած՝ 77աբ, 72բ, 64աբ, 63աբ, 52բ, 38բ-37բ, 33բ, 24բ, 23բ, 22բ, 11բ, 6բ, 3բ, 1բ): ՆԻԻԹ թուղթ: ՄԵՇՈՒԹԻԻՆ՝ 18.0×54.0: ԳՐՈՒԹԻԻՆ՝ հիմնականում՝ երկսին, երբեմն՝ միասին: ԳԻՐ՝ մանր նոտրգիր: ԿԱԶՄ՝ դրոշմագարդ շագանակագոյն կաշի, միջուկը՝ տախտակ, աստառը՝ դեղնաւուն թուղթ, վերից՝ ծալուող դռնակ: ՊԱՀՊԱՆԱԿ՝ Ա+Բ, դեղնաւուն թուղթ, չգրուած:

ՎԻՃԱԿ՝ բաւարար. կազմի կաշին փոքր-ինչ մաշուած, թերթերի ծայրերի հատուածները մաշուած, թուղթը տեղ-տեղ քայքայուած, աստառը ցեցակեր: Որոշ հատուածներում նկատելի են թուղթը նախկինում ամրակայելու հետքեր:

ՅԻՇԱՏԱԿԱՐԱՆ ԳՐԶՈՒԹՅԱՆ ԺԱՄԱՆԱԿԻ

92ա Կաման ամենակալին Յիսուսի Քրիստոսի եւ առաջնորդութեամբ Հոգուն Սրբոյ, ես՝ տէր Դաւիթի որդի Յովանէսըս, Ըսպահան, Ջուղայ, թիվն ՌՃԼԱ., եւ փոքր թիվն Ազարի ԿԵ. (1682), Համիրայ ամսին ԻԲ.ումն (22) ընկերացայ, սարմաեայ յինք առի Գերաֆէ որդիքս՝ խոշայ Զաֆարիցն եւ պարոն Ըմպրում-աղիցն, ջամն երկու խերհուր եւ յիսուն թուման: Աստուծով տանեմ Յընդուստան, թուջարաթ առեմ. ինչ որ Աստուած շախ տայ, սարմաէն բաղայ, շախին երեք յըռասաթն պարոնացն լինի, չօթային իմ՝ Յովանէսիս լինի: Տէր Յիսուսն շարմ պախէ, ամէն:

ԿՆՔԱԳԻՈՇՄ՝ 92ա՝ սեւ թանաքով ձուածեւ, մէջը՝ թագ, ծաղկեղջիթայ եւ մեծադիր լատինատառեր՝ «RPB», 91ա, 65ա, 36ա, 27ա՝ կարմիր թանաքով բոլորակ, մէջը՝ Պորտուգալիայի զինանշանը եւ լատինատառ՝ «BIBLIOTECA

⁸ էջահամարների այս հերթականութիւնը մեզ համար պարզ չէ: Առաջին թերթի համարը 92 է, իսկ վերջինը՝ 1, սակայն թերթերի ֆանակը 93 է. մէկ էջահամար՝ 51, կրկնում է երկու թերթում:

NACIONAL DE LISBOA»:

ՆՇՈՒՄ Կազմին ներսի կողմից ամրացուած թուղթ, վրան լատինատառ սպազիր՝ «LIVRO DE CONTAS de um comerciante arménio, chamado OHANES (João), filho de David. Começa no ano de 1682, em ISPAHAN (Irão) e estende-se por cerca de 6 anos. É o registo das suas transacções comerciais. Escrito em arménio vulgar».

HERMINE GRIGORYAN

CATALOGUE OF THE ARMENIAN MANUSCRIPTS
OF THE GULBENKIAN MUSEUM IN LISBON

Key words: Gulbenkian collection, colophon, Constantinople, New Julfa, Crimea, Khoja Nazar, scribe Hakob, scribe Gaspar, painter Hayrapet, Nikoghayos.

For the first time, this work presents a complete description and the colophons of four Armenian manuscripts kept in the Gulbenkian Museum of Lisbon. These illuminated manuscripts, a Bible (Inv. no: LA 152) and three Gospel Books (Inv. no: LA 193, LA 216, LA 253), are dated to the 17th century and represent an original map of the Armenian scriptoria of Early Modern period: New Julfa, Constantinople and Crimea.

The extensive colophon of LA 152 tells the story of the creation of this manuscript and provides information about individuals and events connected with it. The colophons of LA 193 and LA 216, albeit brief, mention the scribes, artists and some more details concerning these manuscripts. In LA 253, a single later note only indicates its subsequent owner. There is no main colophon in the manuscript.

This small but important collection preserved in Western Europe is studied for the first time by an interdisciplinary approach, including art-historical and material study, which will enable to develop appropriate conservation and restoration procedures for the preservation of this precious cultural heritage. The appendix gives a description of another Armenian manuscript (COD. 7970) preserved in Lisbon but not included in this study. Hopefully, in the future it will be possible to refer to it in more detail.

ЭРМИНЕ ГРИГОРЯН

**КАТАЛОГ АРМЯНСКИХ РУКОПИСЕЙ, ХРАНЯЩИХСЯ В
МУЗЕЕ ГЮЛЬБЕНКЯНА В ЛИССАБОНЕ**

Ключевые слова: Коллекция Гюльбенкяна, колофон, Константинополь, Новая Джульфа, Крым, Ходжа Назар, писец Акоп, писец Гаспар, художник Айрапет, Никогайос.

В статье впервые представлены все колофоны четырех армянских рукописей, хранящихся в Музее Гюльбенкяна в Лиссабоне. Эти иллюстрированные рукописи, Библия (Инв. но.: LA 152) и три Евангелия (Инв. но.: LA 193, LA 216, LA 253), датированы семнадцатым веком и представляют собой своеобразную карту армянских скрипториев Раннего Нового периода: Новая Джульфа, Константинополь и Крым.

Обширный колофон LA 152 раскрывает историю создания этой рукописи и дает подробные сведения о лицах и событиях, связанных с ней. LA 193 и LA 216, хотя и с краткими колофонами, позволяют узнать о писцах, миниатюристах и других деталях. LA 253 указывает его последующего владельца лишь в поздней записи, а основной колофон не сохранился.

Эта небольшая, но важная коллекция, сохранившаяся в Западной Европе, впервые изучается на стыке двух дисциплин – истории искусств и материального описания. Такой целостный подход поможет всесторонне представить рукописи и позволит разработать соответствующие протоколы консервации и реставрации для сохранения этого ценного культурного наследия. В приложении представлено описание еще одной армянской рукописи (COD. 7970), хранящейся в Лиссабоне, но не включенной в настоящее исследование. Мы надеемся, что в будущем можно будет обратиться к нему более подробно.

ԲԱՆԱՎԵՃ
DISCUSSION
ДИСКУССИЯ

ՆԱՐԻՆԵ ՎԱՐԳԱՆՅԱՆ*

DOI:10.57155/ADFN9519

«ԿԱՆՈՆԱԳԻՐՔ ՀԱՅՈՑ» ԺՈՂՈՎԱԾՈՒԻ ԶԱՐԳԱՑՄԱՆ
ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆԸ. ՈՒՍՈՒՄՆԱՍԻՐՈՒԹՅՈՒՆ,
ԹԵ՛ ԽԵՂԱԹՅՈՒՐՈՒՄ

Բանալի բառեր՝ Կանոնագիրք Հայոց, կանոնախումբ, կանոնագիրք ձեռագրերի Ա խումբ, կանոնագիրք ձեռագրերի Բ խումբ, Սահմանադրական մշակույթ, գրագողություն, նարինե Միրզոյան:

2020 թ. հրատարակվեց և 2021 թ. գիտական հանրությունը ներկայացվեց «Սահմանադրական մշակույթի արժեքանական ակունքները հայ ժողովրդի հազարամյա տարեգրության ծալքերում» (այսուհետ՝ ՍՄ) ուսումնասիրությունների ժողովածուն¹, որում ներկայացված է հայ իրավական և սահմանադրական մտքի առաջացման և զարգացման պատմությունը Ք.ա. Գ. հազարամյակից մինչև մեր ժամանակները: Այստեղ մեկտեղված են հիմնականում ոլորտի մասնագետների ուսումնասիրությունների արդյունքները:

Դեռևս անհիշելի ժամանակներից մարդիկ օրենքներ են սահմանել հասարակության ներդաշնակ համակեցությունն ապահովելու, հասարակական փոխհարաբերությունների տարբեր ոլորտները կարգավորելու, տվյալ ժամանակի չափանիշներով այս կամ այն արատավոր երևույթը, հանցանքը կամ զանցանքը կանխարգելելու համար: Դատապարտելի այդ արարքների մեջ կան այնպիսիք, որոնց մշտապես անդրադարձել են բոլոր ժամանակների օրենսդիրները և զանազան օրենսդրական կարգավորումներով, պատժամիջոցների կիրառմամբ փորձել կանխակայել դրանց տարածումը: Նման հանցանքներից է գողությունն

* Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարան, ք.գ.ք., nvardanyan7@gmail.com, հոդվածը ներկայացնելու օրը՝ սեպտեմբերի 23, 2022, գրախոսելու օրը՝ նոյեմբերի 10, 2022:

¹ Ա. Բոզոյան, Ա. Եղիազարյան, Գ. Թանանյան, Ա. Հակոբյան, Գ. Հարությունյան, Հ. Մարության, Ն. Միրզոյան, Ա. Մովսիսյան, Ա. Վաղարշյան, Սահմանադրական մշակույթի արժեքանական ակունքները հայ ժողովրդի հազարամյա տարեգրության ծալքերում, Ս. Էջմիածին, 2020, 944+40 էջ:

առհասարակ, իսկ այս դեպքում գրագողությունը մասնավորաբար: Գողության այս տեսակի հանդեպ հստակ և խիստ պատժամիջոցների բացակայությունն է թերևս վերջին շրջանում դրա լայն կիրառման ու տարածման պատճառը: Անպատժելիությունը, ճնշման հստակ միջոցների բացակայությունը խթանում է գրագողության աճը:

Գրագողության, ավելին՝ անգրագետ, անբարեխիղճ գրագողության ցայտուն օրինակ է «ՍՄ» ժողովածուում պ.գ.թ., դոցենտ Նարինե Միրզոյանի «կազմած» «Կանոնագիրք Հայոց» ժողովածուի Բ խմբագրության սկզբնավորումը, աճընթացն ու հետագա խմբագրությունները» բաժինը (էջ 205-227), որի քննությունն էլ նվիրված է սույն հոդվածը² (Ն. Միրզոյանի «հեղինակած» մյուս երեք բաժիններին³ անդրադարձել ենք միայն առանձին դեպքերում): Ժողովածուի վերոնշյալ բաժինն ամբողջովին հակազիտական մի շարադրանք է, որի հեղինակը ոչ միայն յուրացրել է մինչ այս հայերեն կանոնական ժողովածուները և բնագրերն ուսումնասիրած հեղինակների տեսակետները, այլև, նյութին ամբողջապես շիմանալու և աղբյուրների հանդեպ անփույթ վերաբերմունքի պատճառով, խեղաթյուրել է դրանք, երբեմն իր թյուրընկալումները և հակազիտական եզրակացությունները վերագրել Վ. Հակոբյանին, Ա. Բոզոյանին⁴, Ն. Ակինյանին և այլոց: Հիմնականում օգտվելով պ.գ.թ. Ն. Վարդանյանի ուսումնասիրություններից՝ Ն. Միրզոյանն առանց որևէ հղման «սեփականացրել» է վերջինիս կարծիքներն ու կարևոր եզրահանգումները և առանց խորշելու գործածել «կարծում ենք», «եզրակացնում ենք» արտահայտությունները, մասամբ կամ ամբողջովին յուրացրել է նաև Վ. Հակոբյանի, Ռ. Վարդանյանի տեսակետները: Զպահպանելով գիտական հղման սկզբունքները՝ Ն. Միրզոյանը, հաճախ հղել է ոչ այն հեղինակների աշխատանքներին, որոնցից օգտվել է, այլ դրանց սկզբնաղբյուրներին՝ տպավորություն ստեղծելով, թե ծանոթ է և օգտագործել է նաև տվյալ աղբյուրները: Հակազիտական այս մոտեցման շնորհիվ էլ սույն և Ն. Միրզոյանի

² Պարզաբանենք, որ սույն հոդվածը գրել ենք երկար մտորումներից հետո: Ի վերջո, ի շահ ընթերցողի և հանուն գիտական ճշմարտության որոշեցինք մանրակրկիտ ներկայացնել խեղաթյուրված կարևորագույն փաստերը, որպեսզի ուսումնասիրողները մանրամասն տեղեկացված լինեն «ՍՄ» ժողովածուի վերոնշյալ բաժնի հակազիտական «եզրակացություններին» և իրենց աշխատանքներում չօգտագործեն դրանք: Լիահույս ենք նաև, որ, կատարված հակազիտական ֆայլին վերաբերող այս անդրադարձով, մեր փոփոխ լուսն կներդնենք գրագողության կանխարգելման գործում:

³ ՍՄ, «Բովանդակություն», էջ 9-11:

⁴ Սույն ժողովածուի Դ. բաժնում՝ «Դ-ե դարերի հայ կանոնական իրավունքի դրսևորումներ: Սահակ Պարթևը՝ հայոց կանոնագիտության հիմնադիր», խոսելով Կեսարիայի ժողովի կանոնախմբի մասին, նիշտ շքնկալելով այս կանոնախմբին առնչվող՝ Ա. Բոզոյանի անդրադարձը, վերջինիս է վերագրում Հ. Կառնիկոյի տեսակետը (տե՛ս ՍՄ, էջ 143, ծնթ. 37, հմմտ. Ա. Բոզոյան, «Հայ միջնադարյան իրավունքի պատմության հուշարձաններ», էջմիածին, 2006, Յուլիս-Օգոստոս, էջ 92, ծնթ. 2):

կազմած մյուս բաժիններում, որոնց, ինչպես արդեն նշեցինք, կանդրադառնանք միայն առանձին դեպքերում, բազմաթիվ են թերի, կեղծ, երբեմն էլ անհեթեթ հղումները. օր.⁵ Ն. Միրզոյանը վկայակոչում է Մաշտոցյան Մատենադարանում և այլ ձեռագրապահոցներում պահվող գրչագրեր, որոնք երբևէ չի ուսումնասիրել, ավելին՝ առկա են նաև հղումներ գոյություն չունեցող կամ կորուսյալ ձեռագրերին: Այս ամենը համապատասխան օրինակներով կներկայացնենք ստորև:

Ն. Միրզոյանի՝ կանոնագրության վերաբերյալ մակերեսային, հպանցիկ, ոչ լիարժեք գիտելիքների վառ ապացույց է քննարկվող բաժնի վերնագիրն իսկ՝ «Կանոնագիրք Հայոց» ժողովածուի **Բ խմբագրության** (այս և հետագա ընդգծումները մերն են – Ն. Վ.) սկզբնավորումը, աճընթացն ու հետագա խմբագրությունները» (ՄՄ, էջ 10, նաև 205): Փաստորեն, դատելով սույն վերնագրից և այս բաժնի մյուս ենթավերնագրերից (որոնցից միայն վերջինի բովանդակությունն է առնչվում բուն խորագրին⁵ (տե՛ս ՄՄ, էջ 10)) հեղինակը տեղյակ չէ, որ «Կանոնագիրք Հայոց» ժողովածուի Ա և Բ խմբագրություն⁶ հասկացություն առհասարակ գոյություն չունի, և մասնագիտական գրականության մեջ հիմնականում գործածվում են Կանոնագիրք ձեռագրերի Ա և Բ խմբեր պայմանական անվանումները, որ սահմանել է Վ. Հակոբյանը⁷: Եթե Ն. Միրզոյանն ուսումնասի-

⁵ Թեև սույն բաժինն, ըստ խորագրի, նվիրված է «Բ խմբագրության (իսկ՝ ձեռագրերի Բ խումբ)» ձևավորման և հետագա զարգացման պատմությանը, սակայն Ն. Միրզոյանը Նախաբանում և առաջին գլխի 4 ենթաբաժիններում «ներկայացրել է» նաև Կանոնագիրք ձեռագրերի Ա խումբն ու դրա խմբագրությունները: Իհարկե, ինչպես կտեսնենք ստորև, Բ. դարակեսից հետո «Կանոնագիրք Հայոց» ժողովածուի զարգացման պատմությունը, Կանոնագիրք ձեռագրերի Ա և Բ խմբերի ձևավորման փուլային բաժանումները, որ արտացոլված են նաև ենթաբաժինների վերնագրերում, ամբողջովին «վերցված» են Ն. Վարդանյանի Ատենախոսությունից և տպագիր հոդվածներից:

⁶ Ժողովածուի թե՛ այս, թե՛ Գ. բաժնում՝ «Գ-ե դարերի հայ կանոնական իրավունքի դրսևորումները: Սահակ Պարբեր՝ հայոց կանոնագրության հիմնադիր» Ն. Միրզոյանը բազմիցս գործածում է այս սխալ ձևակերպումները (տե՛ս ՄՄ, էջ 133, ծնթ. 12, էջ 139, ծնթ. 24, էջ 144, 149, 151, 154, 205, 207, 210, 212-214, 216, 218-219, 221-222, 224):

⁷ «Այսպիսով, Կանոնագրի համահավաք բնագիրը կազմելիս օգտագործել ենք 48 ձեռագիր: Այս ձեռագրերում կանոնախմբերը տարբեր հաջորդակախություն և դասակարգում ունեն: Նկատի ունենալով այդ հանգամանքը, նշված ձեռագրերը բաժանում ենք երկու խմբի. Ա խումբ... Բ խումբ» (Կանոնագիրք Հայոց, աշխ. Վ. Հակոբյանի, հ. Ա, «Ներածություն», Երևան, 1964, էջ XXX): Այս խմբերի և դրանց ենթախմբերի առաջացման, հետագա զարգացման, դրանց նմանությունների ու տարբերությունների մասին Վ. Հակոբյանը խոսում է իր աշխատության ներածական մասերում. տե՛ս նույն տեղում, էջ XXX-XLIV, նաև Կանոնագիրք Հայոց, աշխ. Վ. Հակոբյանի, հ. Բ, «Ներածություն», Երևան, 1971, էջ VII-XLI, XLII:

րած կամ թեկուզ ուշագիր կարդացած լիներ Վ. Հակոբյանի մեծարժեք աշխատությունը, միգուցե իր համար պարզաբանած լիներ այս հարցը: Սակայն, նա, ընդհակառակը, անգամ Վ. Հակոբյանին է վերագրում «Ա և Բ խմբագրություն» ձևակերպումները. «Վ. Հակոբյանը, խոսելով «Կանոնագիրք Հայոց»-ի Ա խմբագրության կանոնախմբերի իրավական ընդգրկման մասին, նկատում է. «Կանոնագրքի հոդվածները զգալի չափով վերաբերում են դավանանքի և պաշտամունքի ծիսական խնդիրներին... նյութական պատիժներ չեն նախատեսում» (տե՛ս Կանոնագիրք Հայոց, հտ. Ա, էջ XI)» (ՄՄ, էջ 133, ծնթ. 12) կամ «Այսու՛ Վ. Հակոբյանը «Կանոնագիրք Հայոց» ժողովածուի Բ խմբագրության 66-78 կանոնախմբերի հեղինակ է համարում Գևորգ Երզնկացուն» (ՄՄ, էջ 222):

Ընդգծենք, որ առաջին օրինակի՝ «Կանոնագիրք Հայոց» աշխատասիրությունից մեջբերված հատվածում և դրան հաջորդող շարադրանքում Վ. Հակոբյանը խոսում է առհասարակ Կանոնագրքի մասին՝ շառանձնացնելով ձեռագրական որևէ խումբ կամ որևէ խմբագրություն⁸: Ավելին, իր աշխատության մեջ, անդրադառնալով «Կանոնագիրք Հայոց» ժողովածուն ներկայացնող ձեռագրախմբերին և դրանց ենթախմբերի նմանություններին ու տարբերություններին, դրանց առաջացմանն ու հետագա խմբագրություններին (այդ թվում նաև երկրորդ օրինակում), Վ. Հակոբյանն առհասարակ չի գործածում «Կանոնագիրք Հայոց»-ի Ա կամ Բ խմբագրություն բնորոշումները⁹:

Մինչդեռ Ն. Միրզոյանը հետագա շարադրանքում վստահաբար պնդում է, որ այդ ձևակերպումները կիրառվում և ծանոթ են հայագիտության մեջ. «Վերոնշյալ կանոնախմբերի (իմա՝ ԽԱ...) վերախմբագրման արդյունքում կազմավորվել է «Կանոնագիրք Հայոց» ժողովածուի մեկ այլ տարբերակ՝ հայագիտության մեջ հայտնի Բ խմբագրությունը» (ՄՄ, էջ 212) կամ «Կանոնագիրք ժողովածուի

Հավելեմ, որ Կանոնագիրք ձեռագրերն առանձին խմբերի առաջին բաժանել է Ս. Տիգրանյանը (տե՛ս Ս. **Тигранян**, *Древне-армянская книга канонов, Очерки описания и исследования памятника, I Описательная часть*, Записки Российской академии наук по историко-филологическому отделению, Том XIII, N 3, Петроград, 1918, с. 45-159): Ըստ Ս. Տիգրանյանի բաժանումների վերոնշյալ ձեռագրախմբերը կրում են B և A պայմանական անվանումներ: Կանոնագիրք ձեռագրերի խմբավորումներ է կատարել նաև Ն. Ակինյանը (տե՛ս Ն. **Ակինեան**, *Թողթ Մակարայ Բ. Երուսաղեմի Հայրապետի առ Վրթանէս եպիսկոպոսպետ Մինեաց Յաղագս կարգաց եկեղեցոյ, Վիեննա, 1930 թ., էջ 103-107*): Ն. Ակինյանի գատորոշած Ա և Բ խմբերը համապատասխանում են Վ. Հակոբյանի իրականացրած խմբային նույնանուն բաժանումներին: Ս. Տիգրանյանի և Վ. Հակոբյանի ձեռագրական բաժանումների հիման վրա խմբային և ենթախմբային նոր վերաբաժանումներ է իրականացրել նաև Ա. Հակոբյանը (տե՛ս Ա. **Հակոբյան**, «Հովհաննես Օձնեցի կաթողիկոսի «Կանոնագիրք Հայոց» ժողովածուի հեղինակային նախօրինակը և հետագա խմբագրությունները», ՄՄ, էջ 200):

⁷ Վ. **Հակոբյան**, *Կանոնագիրք Հայոց*, հ. Ա, «Ներածություն», էջ XI-XII:

⁹ Վ. **Հակոբյան**, *Կանոնագիրք Հայոց*, հ. Ա, «Ներածություն», էջ XXX-XLIV, հ. Բ, «Ներածություն», էջ VII-XLI, XLII:

Ա-և (1-40) կանոնախմբերի վերախմբագրման արդյունքում կազմավորվել է հայագիտության մեջ հայտնի Բ խմբագրությունը» (ՍՄ, էջ 216)¹⁰:

Իհարկե, հետագա շարադրանքում՝ գլխավորապես Վ. Հակոբյանի ուսումնասիրությունից մեջբերված կամ Ն. Միրզոյանի աշխատանքներից «փոխառված» հատվածներում, Ն. Միրզոյանը գործածում է նաև ձեռագրերի Ա և Բ խումբ եզրերը (տե՛ս ՍՄ, էջ 210, 212, 213, 216 և այլուր)՝ չհատակեցնելով, վերջիվերջո, իր կարծիքով Ա և Բ խմբագրությունն է, թե՛ ձեռագրերի Ա և Բ խումբ: Հաճախ, նույնիսկ նույն նախադասության կամ պարբերության մեջ, նույն էջին զուգահեռ գործածում է երկու տարբերակն¹¹ էլ (տե՛ս ՍՄ, էջ 212, 214, 216, 218, 219, 221, 224 և այլուր)¹²:

Ինչպես արդեն նշեցինք, Ն. Միրզոյանի՝ «Կանոնագիրք Հայոց» ժողովածուի զարգացման պատմությանը (Ը. դարակեսից ժէ. դար), Կանոնագիրք ձեռագրերի Ա և Բ խմբերի ձևավորման փուլային բաժանումներին վերաբերող հիմնական «եզրահանգումները», «գիտական նորույթներն» առանց որևէ հղման ամբողջովին «վերցված» են Ն. Վարդանյանի Ատենախոսությունից և տպագիր հոդվածներից:

«Հեղինակի» շարադրանքն առաջին իսկ տողերից աչքի է ընկնում գրագողության ակնհայտ օրինակներով: Ն. Միրզոյանը ոչ միայն «յուրացրել» է թեմայի վերաբերյալ Ն. Վարդանյանի հիմնական եզրահանգումներն, այլև ուղղակի մեծ և փոքր հատվածներ արտագրել նրա ուսումնասիրություններից՝ կատարելով աննշան փոփոխություններ: Այսպես՝

¹⁰ Հարկ է նշել, որ սույն նախադասությունները, սխալ ձևակերպումները չհաշված, գրագողության հերթական նմուշներից են: Այստեղ արտահայտված միտքը ևս Ն. Միրզոյանը «փոխառել է» Ն. Վարդանյանի աշխատանքներից. «1056-1059 թթ. Հովհաննես Օձնեցու կազմած և հետագայում ընդարձակված «Կանոնագիրք Հայոց» ժողովածուի ԽԱ (41) կանոնախմբերի վերախմբագրման և վերադասավորման արդյունքում ստեղծվում է ժողովածուի մի նոր տարբերակը (Կանոնագիրք ձեռագրերի Բ խումբ)» (Ն. Վարդանյան, «Կանոնագիրք Հայոց» ժողովածուի կազմավորումը և զարգացման պատմությունը, Ատենախոսություն, 2015, էջ 52, (անտիպ), այսուհետ՝ Ատենախոսություն), նաև «1056-1059 թթ. միջակայքում այդ 41 կանոնախմբերի հիման վրա առաջանում է «Կանոնագիրք Հայոց» ժողովածուի մեկ այլ տարբերակը՝ Կանոնագիրք ձեռագրերի Բ խմբի սկզբնական օրինակը» (Ն. Վարդանյան, «Կանոնագիրք ձեռագրերի Ա խմբի ընդլայնումը IX դ. վերջ – XVII դդ.», Թե՛Հ. Հայագիտություն, Երևան, 2016, 2, էջ 37 (այսուհետ՝ «Կանոնագիրք ձեռագրերի Ա խումբ. IX- XVII դդ.»):

¹¹ Այս շփոթը և բյուրբուրնումը նկատելի է նաև սույն բաժնի ենթավերնագրերում (տե՛ս ՍՄ, «Բովանդակություն», էջ 10):

¹² Սահմանումների սխալ և տարածն կիրառության օրինակ են նաև Կանոնագիրք ձեռագիր հասկացության տարբերույթ գործածությունները. Կանոնագիրք ձեռագիր-կանոնագիր ձեռագիր-Կանոնագրի ձեռագրեր-կանոնագիրք-ձեռագիր (ՍՄ, էջ 209, 210, 211, 212, 213, 214, 216, 218, 222, 224): Հաճախ նույն էջին կիրառում է միանգամից մի քանի տարբերակն էլ:

Ն. Վարդանյան	Ն. Միրզոյան
<p>«Պատմական վկայությունների, ձեռագրական վաղ տվյալների բացահայտությամբ պայմանավորված այսօր դժվար է ցույց տալ, թե այդ լրացումները երբ և ում կողմից են կատարվել, կամ հերթական կանոնախումբը առանձին, թե՞ մի քանի այլ կանոնախմբերի հետ է ընդգրկվել ժողովածուի մեջ: Ի. դարում Ս. Տիգրանյանը, Ն. Ակինյանը եւ Վ. Հակոբյանը, հիմնվելով պահպանված մատենագրական վկայությունների վրա, իրենց աշխատություններում փորձել են հնարավորին չափ պատասխանել այս հարցերին՝ թվագրելով կանոնական այս կամ այն շերտի ավելացման ժամանակը»¹³:</p>	<p>«Մատենագրական տեղեկությունների և պատմական վկայությունների բացահայտությունը հնարավորություն չեն ընձեռում հստակեցնելու ժողովածուի մեջ ավելացված կանոնախմբերի ում կողմից և երբ ընդգրկված լինելու հանգամանքը, ինչն ավելի խրթին է դարձրել խնդրո առարկա հարցերի լուսաբանումը: ... վերոհիշյալ խնդրահարույց հարցերին Ի դարասկզբից անդրադարձել են որոշ ուսումնասիրողներ (Հ. Գաթրճյան, Հ. Տաշյան, Աբել արք. Մխիթարյան, Ն. արք Մելիք Թանգյան, Ա. Ղլտճյան, Ն. Ակինյան, Ս. Տիգրանյան, Վ. Հակոբյան, Լ. Խաչերյան, Ա. Մարտիրոսյան, Ա. Հակոբյան), ովքեր փորձել են համակողմանի քննել կանոնական այս կամ այն շերտի ավելացման ժամանակը» (ՄՄ, էջ 207-208):</p>

Այս դեպքում գրագողությունը քողարկելու նպատակով Ն. Միրզոյանը երկրորդ նախադասության մեջ Ն. Վարդանյանի նշած 3 ուսումնասիրողների կողքին ավելացրել է նաև այլ հեղինակների անուններ՝ թույլ տալով հետևյալ կոպիտ սխալները.

Նախ՝ երբ Ն. Միրզոյանը գրում է. «վերոհիշյալ խնդրահարույց հարցերին Ի դարասկզբից անդրադարձել են որոշ ուսումնասիրողներ», անտեսում է մի կարևորագույն փաստ, որ իր նշած ուսումնասիրողներից մի քանիսը ստեղծագործել և իրենց աշխատանքները տպագրել են ժԹ. դարում, ինչպես օրինակ՝ Հ. Գաթրճյանը, ով մահացել է 1882 թ., կամ Հ. Տաշյանը, Ա. Մխիթարյանը, որոնց՝ Ն. Միրզոյանի վկայակոչած երկերը (ՄՄ, էջ 208, ծնթ. 2) տպագրվել են 1896 և 1874 թթ.:

¹³ Ն. Վարդանյան, « «Կանոնագիրք Հայոց» ժողովածուի խմբագրությունները (Ը. դարի երկրորդ կես – ժԱ. դարի երկրորդ կես)», *Էջմիածին*, 2016 թ., Ե. (մայիս), էջ 54-55 (այսուհետ՝ «Կանոնագիրք Հայոց»։ Ը.-ժԱ. դդ.), նաև՝ *Ատենախոսություն*, էջ 46-47:

Երկրորդ՝ նշված հեղինակների մի մասն առհասարակ չի անդրադարձել այս կամ այն կանոնական շերտի ավելացման խնդիրներին, նրանք քննել են միայն առանձին կանոնախմբերի վավերականության հարցը, հրատարակել դրանց բնագրերը: Իսկ «Կանոնագիրք Հայոց» ժողովածուի առաջացման և հետագա ընդլայնման, Կանոնագիրք ձեռագրերի խմբային դասդասման հարցերին Ի. դարում առաջինն անդրադարձել է Ս. Տիգրանյանը, և ապա Ի.-ԻԱ. դարերի հաջորդ ուսումնասիրողները:

Եւ երրորդ՝ անհասկանալի է այս ցանկում Լ. Խաչերյանի անվան հիշատակումը, ով ընդամենը 1972 թ. գրախոսել է Վ. Հակոբյանի «Կանոնագիրք Հայոց» աշխատությունը: Հեղինակի այս գործն էլ ն. Միրզոյանը հղել է տողատակում (ՄՄ, էջ 208, ծնթ. 2) տպավորություն ստեղծելով, թե Լ. Խաչերյանը ևս անդրադարձել է Կանոնագրքին առնչվող «խնդրահարուց հարցերին»:

Հատկանշական է, որ ն. Վարդանյանի աշխատանքներից կատարված «յուրացումները», ակնհայտ արտագրությունները քողարկելու համար ն. Միրզոյանը դիմում է հետևյալ հնարքին, սկզբում ներկայացնում է այս կամ այն հարցի վերաբերյալ Վ. Հակոբյանի տեսակետը, ապա շարունակում կամ զուգահեռ ներկայացնում է ն. Վարդանյանի՝ հաճախ նյութը չհասկանալու պատճառով խեղաթյուրված տեսակետները՝ երբեմն իրեն վերագրելով, երբեմն էլ տպավորություն ստեղծելով, թե արտացոլում, վերաշարադրում է Վ. Հակոբյանի կարծիքը:

Այսպես՝ 211-րդ էջում վերարտադրելով «Կանոնագիրք Հայոց»ի ընդլայնման (ԻԵ-ԼԴ-ԼԸ կանոնախմբերի սահմաններում) վերաբերյալ Վ. Հակոբյանի տեսակետը. «Հերթական ավելացված կանոնների սահմանները Վ. Հակոբյանն առանձնացնում է Անանիա Մոկացու թղթերում առկա կանոնական տվյալների հիման վրա... Ըստ ուսումնասիրողի (իմա՝ Վ. Հակոբյան) Կանոնագիրքը կարող էր եզրափակված լինել ԼԴ-ԼԸ կանոնախմբերից որևէ մեկով» (ՄՄ, էջ 211) հաջորդիվ ներկայացնում է «Կանոնագիրք Հայոց»ի ընդարձակման՝ «իր», իրականում ն. Վարդանյանի սահմանազատած ժամանակագրական փուլերը. «Առնչակից տեղեկությունների ժամանակագրության մեջ ի հայտ եկող միջարկումները թույլ են տալիս «Կանոնագիրք Հայոց» ժողովածուի Ա խմբի կանոնախմբերի ընդլայնման ընթացքը ձևակերպելու հետևյալ փուլային բաժանումներով՝

ա. Ը դարակեսից մինչև ԺԱ դարակես՝ 1056-1059 թթ., Ա-Խ (1-40) կանոնախմբերի սահմաններում,

բ. ԺԱ դարակեսից՝ 1056-1059 թվականներից հետո՝ մինչև 1098 թվականն ընկած ժամանակահատվածում ԽԱ-ԾԷ (41-57) կանոնախմբերի շրջանակում,

գ. ԺԱ դարի վերջից մինչև ԺԷ դարն ընկած ժամանակահատվածում՝ Ը (իմա՝ ԾԸ)-Կ (58-60) կանոնախմբերի եզրափակումով» (ՄՄ, էջ 211):

Առանց մասնավորեցնելու, թե որոնք են առնչակից տեղեկությունները, և

ինչի հիման վրա է ինքը նման ժամանակային բաժանումներ կատարել՝ Ն. Միրզոյանը թույլ է տալիս մի շարք սխալներ:

Այսպես՝ ներկայացնելով առաջին փուլն Ը. դարակեսից մինչև ԺԱ. դարակես՝ 1056-1059 թթ.՝ նշում է Ա.-Խ. (իմա՝ ԽԱ.) կանոնախմբերը, մոռանալով, որ Ա.-ԻԳ-ն, ինչպես նշել է նախորդ գլխում (տե՛ս ՄՄ, էջ 209-210), ընդգրկված են եղել արդեն Ը. դարի առաջին կեսին: Հետևաբար իր նշած ժամանակահատվածում ավելացվել են ԻԵ.-ԽԱ. կանոնախմբերը:

Երկրորդ՝ ԺԱ. դարի կեսերից՝ 1056-1059 թվականներից հետո՝ մինչև 1098 թվականն ընկած ժամանակային փուլը նշելիս չի մասնավորեցնում, թե որտեղից է վերցրել մինչև 1098 թ.-ի տեսակետը, քանզի ըստ Վ. Հակոբյանի 57 կանոնախմբերն ավելացվել են հենց 1098 թ. (ԿՀ, հտ. Բ. XXVI-XXVII):

Ինչպես կտեսնենք ստորև, մինչև 1098 թ. ևս Ն. Վարդանյանի առաջ քաշած տեսակետն է:

Ն. Վարդանյանի՝ «Կանոնագիրք Հայոց» ժողովածուի զարգացման փուլային բաժանումներին վերաբերող տեսակետների Ն. Միրզոյանի «փոխառումներն» արտացոլված են նաև սույն բաժնի ենթագլուխների վերնագրերում:

Այսպես, էջ 10-ում և 211-ում, 6.1.1 ենթագլխի վերնագիրը «Կանոնագիրք Հայոց» ժողովածուի ձեռագրերի Ա խմբի ընդլայնումը Ը դարի կեսերից մինչև ԺԱ դարի առաջին կեսերը՝ 1056-1059 թթ.» արտագրված է Ն. Վարդանյանի Ատենախոսությունից համապատասխան գլխի վերնագրից՝ «Կանոնագիրք Հայոց» ժողովածուի հետագա ընդլայնումը VIII դարի երկրորդ կեսից մինչև XI դարի առաջին կեսն ընկած ժամանակահատվածում»¹⁴:

Ակներև արտագրությունը քողարկելու նպատակով Ն. Միրզոյանն ընդմիջարկություն է արել և խորագրում ավելացրել «ձեռագրերի Ա խմբի» ձևակերպումը՝ հերթական անգամ ի ցույց դնելով նյութին իր անտեղյակությունը, քանզի նշված ժամանակահատվածում Ա և Բ խմբերը դեռևս չէին տարանջատվել:

Հատկանշական է, որ Ն. Միրզոյանն այս ենթագլխի ողջ շարադրանքում գործածում է «ձեռագրերի Ա խումբ» սխալ ձևակերպումը՝ չհասկանալով, որ մինչև 1056-1059 թթ. փոփոխությունները վերաբերում են «Կանոնագիրք Հայոց» ժողովածուին ընդհանրապես, այլ ոչ ձեռագրերի Ա կամ Բ խմբին:

Ն. Վարդանյանի եզրահանգման հերթական «յուրացմանը» հանդիպում ենք 211-րդ էջում. «Կանոնագիրք ձեռագրերի Ա խումբը մինչև 1056-1059 թթ. ընդգրկել է Խ-ԽԱ (40-41) կանոնախումբ» հմմտ. Ն. Վարդանյան. «Կանոնա-

¹⁴ Ն. Վարդանյան, Ատենախոսություն էջ, 2, 46, տե՛ս նաև նույնի՝ «Կանոնագիրք Հայոց» ժողովածուի կազմավորումը և զարգացման պատմությունը, Սեղմագիր, Երևան, 2015, էջ 10, 15 (այսուհետ՝ Սեղմագիր):

գիրք Հայոց» ժողովածուն... աստիճանաբար ընդարձակվել է և արդեն ժԱ. դարի առաջին կեսին՝ մինչև 1056-1059 թթ., ընդգրկել է **ԽԱ. (41) կանոնախումբը**¹⁵: Իր գրագողությունը թաքցնելու նպատակով ն. Միրզոյանը նախադասության վերջում՝ «**Խ-ԽԱ (40-41) կանոնախումբը**» բառերից հետո հղում է Վ. Հակոբյանի «Կանոնագիրք Հայոց» աշխատությանը (ՄՄ, ծնթ. 14 «Անդ (իմա՝ Կանոնագիրք Հայոց, հ. Բ), էջ 239»): Այս կերպ տպավորություն է ստեղծում, թե դա Վ. Հակոբյանի տեսակետն է: Մինչդեռ ն. Միրզոյանի նշած էջին տպագրված են կանոնական բնագրերը, և ոչ Վ. Հակոբյանի ուսումնասիրության արդյունքները¹⁶:

Հատկապես ուշագրավ է, որ Վ. Հակոբյանը որևէ տեղ չի խոսում **ԽԱ. կանոնախմբի կամ ժԱ. դարի առաջին կեսին իրականացված խմբագրության մասին**: Վ. Հակոբյանն, ընդհակառակը, կարծում է, որ «Կանոնագիրք Հայոց» ժողովածուն ընդգրկել է **Խ. (40) կանոնախումբը արդեն ժ. դարավերջին, և այդ Խ. (40) կանոնախմբերի ժամանակագրական հաջորդականությունը վերադասավորման հետևանքով էլ ժ. դարի 90-ական թվականներին առաջացել է Կանոնագիրք ձեռագրերի Բ խումբը**¹⁷:

Իսկ **ԽԱ. (41) կանոնախմբերի հիմնավորումն ու փաստարկները դեռևս 2014 թ. ներկայացրել է ն. Վարդանյանը, Կանոնագիրք ձեռագրերի Ա խմբի նոր Զուղայի սբ. Ամենափրկիչ վանքի 131¹⁸ (1098), ՄՄ 3148 (ժէ-ժԸ դդ.) և Բ խմբի ՄՄ 656 (1661), 646 (1731), 10311 (1637), 9513 (ժէ. դարավերջ-ժԸ. դարասկիզբ) գրագրերի մանրակրկիտ ուսումնասիրության և համեմատության շնորհիվ**¹⁹: ն. Միրզոյանը **ԽԱ. (41) կանոնախմբերի «իր» եզրահանգաման համար ն. Վարդանյանի հիմնավորումներից առանձնացրել է նոր Զուղայի 131 և ՄՄ 3148**

¹⁵ **Ն. Վարդանյան**, «Կանոնագիրք Հայոց». Բ.-ժԱ. դդ., էջ 62:

¹⁶ Նույնիսկ եթե ընդունենք, որ ն. Միրզոյանը **Խ-ԽԱ. կանոնախմբերի բնագրերին է հղում կատարել, ապա այս դեպքում էլ հարկ է ընդգծել, որ նա հղման մեջ պետք է նշեր ոչ թե ԽԱ. կանոնախմբի բնագրի առաջին՝ 239-րդ, այլ գոնե վերջին՝ 243-րդ էջը, որպեսզի ընթերցողին ցույց տար «Կանոնագիրք Հայոց»-ի ընդգրկման սահմանները: Իհարկե, այս դեպքում, շատ ավելի գիտական կլինեք նշել Ա.-ԽԱ. կանոնախմբերի էջեր՝ «հ. Ա, էջ 18-537, հ. Բ, էջ 3-243»: Սակայն, ինչպես վերը նշեցինք, այս հղումով ն. Միրզոյանն ընդամենը փորձել է թաքցնել գրագողության ակնհայտ փաստը:**

¹⁷ **Վ. Հակոբյան**, *Կանոնագիրք Հայոց*, հ. Բ, «Ներածություն», էջ XXV:

¹⁸ Նոր Զուղայի ձեռագրացուցակում գրագրի նկարագրությունը դրված է 542-րդ համարի ներքո. տե՛ս *Յուզակ հայերէն ձեռագրաց նոր Զուղայի Ամենափրկիչ վանքի*, հ. Ա, կազմ. **Ս. Տէր-Աւետիսեան**, Վիեննա, 1970, էջ 814-817:

¹⁹ **Ն. Վարդանյան**, «Կանոնագիրք ձեռագրերի Բ խմբի կազմավորումն ու հետագա խմբագրությունը 78 կանոնախմբերի սահմաններում», *ՊԲՀ*, Երևան, 2014, 3, էջ 131-132 (այսուհետ՝ «Կանոնագիրք ձեռագրերի Բ խումբ. 78 կանոնախմբեր»), **նույնի՝** «Գևորգ Երզնկացին և «Կանոնագիրք Հայոց» ժողովածուն», *ԲԵՀ. Հայագիտություն*, Երևան, 2015, 2, էջ 51, **նույնի՝** «Կանոնագիրք Հայոց». Բ.-ժԱ. դդ., էջ 57-59, **նույնի՝** *Ատենախոսություն*, էջ 49-51, 72-77:

ձեռագրերի առարկայական ցանկերին վերաբերող փաստարկը, այն էլ մասամբ, առանց համապատասխան օրինակների, և հետագա շարադրանքում հղում կատարել նշված ձեռագրերին՝ երբևէ դրանք ուսումնասիրած չլինելով հանդերձ: Ակնհայտ է, որ Ն. Միրզոյանը չի ուսումնասիրել այս ձեռագրերը, քանզի, ինչպես արդեն նշեցինք, *ԽԱ. (41)* կանոնախմբերի առկայությունը հիմնավորող փաստարկներն առհասարակ բացակայում են նրա շարադրանքում: Ն. Միրզոյանի «հիմնարար» փաստարկները սրանք են. «1098 թ. ընդօրինակված Նոր Զուղայի 131 թվահամարի գրչագրի Կանոնագրքի ցանկի համաձայն՝ կանոնագիր ձեռագրերի Ա խումբը բովանդակում է *ԽԱ (41)* կանոն: ՄՄ 3148 թվահամարի գրչագրի առարկայական ցանկը ևս ընդգրկում է *ԽԱ կանոնախմբերի ընդհանուր համարներ՝ բաղկացած լինելով Ծէ (57) կանոնախմբերից»* (ՄՄ, էջ 211-212):

Այն, որ Ն. Միրզոյանը ծանոթ չէ վերը նշված ձեռագրերին, վկայում են նաև հետևյալ փաստերը.

Նախ՝ Ն. Միրզոյանի «գրչագրի Կանոնագրքի ցանկ» արտահայտությունից կարելի է եզրակացնել, որ տվյալ ձեռագիրը ժողովածու է և Կանոնագրքից բացի ներառում է նաև այլ միավորներ: Մինչդեռ, սույն ձևակերպումը հուշում է, որ Ն. Միրզոյանը ոչ միայն չի տեսել Նոր Զուղայի 131 ձեռագիրը, այլ նույնիսկ չի թերթել տվյալ գրչագրի նկարագրությունը համապատասխան ձեռագրացուցակում²⁰: Այլապես կնկատեր, որ այդ ձեռագիրը ժողովածու չէ, այլ միայն Կանոնագրքի ընդօրինակություն է և կգրեր «գրչագիր Կանոնագրքի ցանկի համաձայն»:

Երկրորդ՝ եթե Ն. Միրզոյանն ուսումնասիրած կամ առնվազն թերթած լիներ Նոր Զուղայի 131 ձեռագիրը և հատկապես առարկայական ցանկը, կիմանար, որ այն ընդգրկում է ոչ միայն *ԽԱ. (41)*, այլև *Խէ.-Ծ. (47-50)* կանոնախմբերի կանոնների ընդհանուր համարները ևս²¹, որ ավելացվել են հետագայում, հավանաբար, գրչի կողմից:

Եվ երրորդ՝ Նոր Զուղայի 131 և ՄՄ 3148 ձեռագրերին բազմիցս հղում անող և այդ ձեռագրերը երբևէ չտեսած «հեղինակը», խախտելով ընդունված գիտական կարգը, նմուշի համար գեթ մեկ թերթ չի նշում այդ ձեռագրերից: Ասենք օրինակ, թե ո՞ր թերթերին են գտնվում ձեռագրերի առարկայական ցանկերը, կամ առարկայական ցանկի ո՞ր խորագրի ներքո է գտնվում *ԽԱ. կանոնախմբի ընդհանուր համարը* և, առհասարակ, ո՞րն է այդ կարևոր համարը: Միայն 212-

²⁰ Յուզակ հայերէն ձեռագրաց Նոր Զուղայի Ամենափրկիչ վանքի, էջ 814-817:

²¹ Նոր Զուղա 131 (ՄՄ Գրսի լուսանկարների հավաքածու ²մ. 203), 7ա-17բ (ըստ լուսանկարչական պատճենի):

րդ էջում բավարարվում է հետևյալ ոչ գիտական հղմամբ. «ԽԱ. Կանոն Յովհաննու Մանդակունույ. Գլուխ Ա՛ ըստ նոր Զուղա 131 թվահամարի և ՄՄ 3148 գրչագրերի» (ՄՄ, էջ 212, ծնթ. 17): Անհասկանալի այս հղման մեջ ձեռագրերի համապատասխան թերթահամարների բացակայությունը, խորագրի սխալ ձևակերպումը²² և ապացուցում են, որ Ն. Միրզոյանը տվյալ ձեռագրերը չի հետազոտել: Նա նույնիսկ չի կարող արդարանալ, թե նոր Զուղայի 131 ձեռագրի պարագայում օգտվել է Վ. Հակոբյանի կազմած բնագրից (անկասկած սա ևս հակագիտական մոտեցում է, երբ օգտվում ես մի աղբյուրից և հղում հիմք աղբյուրը), քանզի Վ. Հակոբյանը հրատարակել է այս ձեռագրի առարկայական ցանկը վերը նշված հետագա հավելումներով²³ և միայն ձեռագիր տարբերակն ուսումնասիրելով է հնարավոր պարզել, թե որոնք են այդ հավելումները: Իսկ ՄՄ 3148 գրչագրի դեպքում, բացի ձեռագիրն անմիջապես ուսումնասիրելուց, այլ տարբերակով չէր էլ կարող ծանոթ լինել դրա առարկայական ցանկին:

Ավելին՝ ընդգծենք, որ Ն. Միրզոյանն ինչպես այս, այնպես էլ իր շարադրանքի այլ հատվածներում հիշատակված՝ Մաշտոցյան Մատենադարանի ձեռագրերը չի ուսումնասիրել²⁴: Իր մատնանշած գրեթե բոլոր ձեռագրերի դեպքում գործում է մեկ օրինաչափություն. ձեռագրերը վկայակոչված են առանց համապատասխան թերթահամարների նշման: Բացառություն է կազմում «Սահմանադրական մշակույթի տարրերը ԺԱ-ԺԳ. դարերի պատմաքաղաքական հոլովույթում» ենթագլխի 239-րդ էջի ծնթ. 24-ը. «Տե՛ս ՄՄ 8481 ձեռ., թ. 205բ»: Սակայն այս դեպքում ևս, ինչպես ցույց տվեցին համեմատությունները, Ն. Միրզոյանը օգտվել է սպագիր աղբյուրից և հղում կատարել սկզբնաղբյուրին:

Այսպես՝ խոսելով ԺԳ. դարում տեղի ունեցած պատմական իրադարձությունների մասին, գրում է. «Այս մասին մի փոքր տեղեկություն է պահպանվել նաև Ստեփանոս կաթողիկոսի տարեգրության (ԺԳ դար) մեջ...» (ՄՄ, էջ 239) և մեջբերում Ստեփանոս եպիսկոպոսի, ավելի ստույգ Ստեփանոս Օրբելյանի (1250-1303 թթ.) եզակի օրինակով ՄՄ 8481 ձեռագրում պահպանված ժամանակագրությունից մի հատված (տե՛ս ՄՄ, էջ 239): Այս մեջբերումը և համապատասխան հղումը տարօրինակ չէին լինի, եթե սույն ժամանակագրությունը եր-

²² Վերոնշյալ ձեռագրերում կանոնախմբի խորագիրն է. «Յովհաննու Մանդակունու Հայոց կաթողիկոսի եւ քարգմանչի աշակերտ եղելոյ սրբոյն Սահակայ Մեծի հայրապետի Հայոց կաթողիկոսի Բան կանոնական. Գլուխ Ա.» (Նոր Զուղա 131 (ՄՄ Գրսի լուսանկարների հավաքածու չմ. 203), 293ա, ՄՄ 3148, 170ա):

²³ Կանոնագիրք Հայոց, հ. Ա, էջ 5-17:

²⁴ Որպես Մատենադարանի աշխատակից հնարավորություն ստացանք ճշտելու, որ Ն. Միրզոյանն, ըստ ՄՄ սպասարկման մատյանների տվյալների, սույն ժողովածուում իր նշած ձեռագրերից որևէ մեկը չի պատվիրել: Վերջին ձեռագիրը, որ նա պատվիրել է 2014 թ. ՄՄ 1573 (1413 թ.) գրչագիրն է, սակայն այն իր շարադրանքում վկայակոչված չէ:

կիցս տպագրված չլիներ. 1942 թ. Աշ. Աբրահամյանի և 1951 թ. Վ. Հակոբյանի աշխատասիրությունը²⁵:

Այս երկու տպագիր օրինակների համեմատությունից էլ պարզվեց, որ Ն. Միրզոյանն օգտվել է բնագրի՝ Վ. Հակոբյանի կազմած տարբերակից և հղել սկզբնաղբյուրին՝ ՄՄ 8481 ձեռագրին, առանց գրչագիրն օգտագործելու: Ն. Միրզոյանի «Ստեփանոս եպիսկոպոսի տարեգրության (ԺԳ դար)» (անհասկանալիորեն Ստեփաննոսն այստեղ կաթողիկոս է կոչվում) արտահայտությունը ևս հուշում է, որ նա օգտվել է Վ. Հակոբյանի կազմած բնագրից՝ օգտագործելով բնագրի՝ Վ. Հակոբյանի ձևակերպած խորագիրը. «Ստեփաննոս եպիսկոպոսի տարեգրությունը (XIII դ.)»: Ընդգծենք, որ ձեռագրում բնագիրը որևէ վերնագիր չունի, և Ն. Միրզոյանն անգամ տեղյակ չէ, որ սույն բնագիրը «Ժամանակագրություն Ստեփաննոսի Օրբելեանի» խորագրով առաջինը հրատարակել է Աշ. Աբրահամյանը, ինչից հետո մի քանի տասնամյակ տևող գիտական բուռն քննարկումներ են սկսվել Ժամանակագրության՝ Ստեփանոս Օրբելյանի հեղինակության հարցի շուրջ²⁶:

Ինչևէ, վերադառնալով «Կանոնագիրը Հայոց» ժողովածուի ԺԱ. դարի կեսերին ԽԱ. (41) կանոնախումբ ընդգրկելու «տեսակետին», նշենք, որ Ն. Միրզոյանը, իբրև թե հիմնավորելով, որ Նոր Զուղայի 131 և ՄՄ 3148 ձեռագրերի

²⁵ Ժամանակագրություն Ստեփաննոսի Օրբելեանի, հրատ. պատրաստեց՝ Աշ. Աբրահամյանը, Երևան, 1942, Ստեփաննոս եպիսկոպոսի տարեգրությունը (XIII դ.), Մանր ժամանակագրություններ XIII-XVII դդ., հ. I, կազմ.՝ Վ. Հակոբյան, Երևան, 1951, էջ 32-64:

²⁶ 1949 թ. Լ. Խաչիկյանն ու Վ. Հակոբյանը Աշ. Աբրահամյանի հատարակված բնագրին նվիրված գրախոսականում հերժում են խնդրո առարկա ժամանակագրության Ստեփանոս Օրբելյանի գրչին պատկանելու փաստը (տե՛ս Լ. Խաչիկյան, Վ. Հակոբյան, «Ինչպես չպետք է հրատարակվեն պատմական սկզբնաղբյուրները. (Պրոֆ. Աշ. Աբրահամյանի կողմից Ստեփաննոս Օրբելյանի անվամբ հրատարակված «Ժամանակագրության» առնչությամբ)», ՀՄՍԻ ԳԱ Տեղեկագիր հասարակական գիտությունների, Երևան, 1949, 2, էջ 77-87), որից հետո էլ 1951 թ. Վ. Հակոբյանը «Մանր ժամանակագրություններ»-ի առաջին հատորում հրատարակում է այդ բնագիրը «Ստեփաննոս եպիսկոպոսի տարեգրությունը» վերնագրով: 1957 թ.-ին Ն. Ակիմյանը «Մանր ժամանակագրություններ» երկհատորյակին նվիրված իր գրախոսականում, բարձ գնահատելով կատարված աշխատանքը, վերահաստատում է դեռևս 1921 թ. հայտնած իր տեսակետն առ այն, որ ժամանակագրության հեղինակը Ստեփանոս Օրբելյանն է (տե՛ս Ն. Ակիմյան, «Գրախոսական. Մանր ժամանակագրություններ ԺԳ-ԺԸ դդ.», ՀԱ, Վիեննա, 1957, 8-10, սրմ. 504-505): 1971 թ. էդ. Բաղդասարյանը, անդրադառնալով այս վիճաբարոյց խնդրին, հիմնավորում է, որ ժամանակագրության հեղինակը Ստեփանոս Օրբելյանն է (տե՛ս Է. Բաղդասարյան, «13-րդ դարի մի ժամանակագրության հեղինակի մասին», ՊԲՀ, Երևան, 1971, 2, էջ 210-216): 2014 թ. Վ. Մաթևոսյանը «Սամուել Անեցի և շարունակողներ» գրքի նախաբանում ի լրումն է. Բաղդասարյանի հիմնավորումների, նոր փաստերի հիման վրա հաստատում է, որ ժամանակագրության հեղինակը Ստեփանոս Օրբելյանն է (տե՛ս, Սամուել Անեցի և շարունակողներ. Ժամանակագրություն Ադամից մինչև 1776 թ., աղյու. 4. Մաթևոսյանի, Երևան, 2014, էջ 44-50):

առարկայական ցանկերը ներառել են *ԽԱ. կանոնախմբերի ընդհանուր համարները*, հետագա շարադրանքում շարունակում է գործածել *Խ.-ԽԱ. (40-41)* կանոնախումբ անորոշ ձևակերպումը (տե՛ս *ՄՄ*, էջ 212, 218), մինչդեռ, հիմնավորումից հետո պետք է հստակ նշեր *ԽԱ. (41)* կանոնախումբ: Ավելին, որոշ դեպքերում, երբեմն մոռանալով, որ ինքը մի քանի էջ առաջ պնդում էր, որ ժողովածուն ներառել է *ԽԱ. կանոնախումբ*, ուղղակի գրում է *Խ. կանոնախումբ* (տե՛ս *ՄՄ*, էջ 216-217, 224):

Այս խառնաշփոթի պատճառը մեկն է, ն. Միրզոյանն, ամբողջովին չտրացնելով Վ. Հակոբյանի և Ն. Վարդանյանի տեսակետները, դրանց խորքային տարբերությունները, գրագողությունը քողարկելու նպատակով միախառնում է այդ, երբեմն իրարամերժ տեսակետները, խճճում թե՛ ընթերցողին, թե՛ իրեն, և հետագա շարադրանքում էլ մոռանում, թե այդ տեսակետներից որը երբ կամ ինչպես է գործածել:

Մեխանիկական պատճենման («copy-paste») պատճառով ն. Միրզոյանը ոչ միայն չի հասկացել Ն. Վարդանյանի առաջադրած դրույթները, այլև սխալ է ընկալել կամ ներկայացրել Վ. Հակոբյանի տեսակետներն անգամ: Այսպես, 212-րդ էջում խոսելով Նոր Զուղայի 131 ձեռագրի մասին, նշում է. «Ըստ Վ. Հակոբյանի՝ Նոր Զուղայի թիվ 131 գրչագրի առարկայական ցանկը թերի է և պարունակում է Ծէ (57) կանոնախումբ» (*ՄՄ*, էջ 212, ծնթ. 15): Իհարկե, ինչպես «հեղինակի» բոլոր «գերճշգրիտ հղումների» դեպքում, այստեղ ևս ազբյուրի համապատասխան էջի նշումը բացակայում է: Եթե ն. Միրզոյանը լիովին ընկալած լիներ նյութը, ապա կիմանար, որ եթե Նոր Զուղայի 131 գրչագրի առարկայական ցանկը պարունակում է Ծէ. (57) կանոնախումբ, ապա այս դեպքում այն թերի չէ, այլ ամբողջական է, քանզի Նոր Զուղայի 131 և սրան հարող ձեռագրերն ընդգրկում են Ծէ. (57) կանոնախումբ: Մինչդեռ իրականում սույն ձեռագրի ցանկն ուղղակի արտացոլում է մինչև 1056-1059 թթ. իրականացված խմբագրության պատկերը՝ *ԽԱ. (41)* կանոնախմբերով: Եվ Վ. Հակոբյանն էլ այդ մասին նշում է. «Ա խմբի հնագույն *A* ձեռագիրը (իմա՝ Նոր Զուղա 131) բաղկացած է 57 կանոնախմբերից՝ բաժանված 1332 կանոնների, սակայն ձեռագրի սկզբում գրված առարկայական ցանկում արտահայտված են 40 (իմա՝ 41) կանոնախմբերի 1257 (իմա՝ 1258) կանոնները»²⁷:

Վերը նշված տեսակետների «յուրացումը», ինչպես նաև թյուրընկալումն առավել ակնհերև է այս ենթագլխի եզրափակիչ նախադասություն մեջ. «Միով բանիմ Ը դարի կեսից մինչև ՓԱ. դարի առաջին կեսերը՝ 1056-1059 թթ., Հով-

²⁷ Վ. Հակոբյան, *Կանոնագիրք Հայոց*, հ. Բ, «Ներածություն», էջ XXII, տե՛ս նաև էջ XXVI-XXVII:

հաննես Օձնեցու կազմած «Կանոնագիրք Հայոց» ժողովածուն **ձեռագրերի Ա խմբում** պարբերաբար ընդլայնվել, զարգացել, սրբագրվել և խմբագրվել է, սակայն միմյանցից անկախ տարբեր ուղղութիւններով: Այն ընդգրկել է *Խ-ԽԱ* (40-41) կանոնախումբ...» (ՄՄ, էջ 212):

Անդրադառնալով այս եզրահանգմանը՝ ընդգծենք.

Նախ՝ մինչև 1056-1059 թթ. «Կանոնագիրք Հայոց» ժողովածուի Ա և Բ խմբերը տարանջատված չէին, քանզի Բ խումբն առաջացել է 1056-1059 թթ. քառամյակում:

Երկրորդ՝ Ն. Միրզոյանի նշած ժամանակահատվածում «Կանոնագիրք Հայոց» ժողովածուի սրբագրման վերաբերյալ որևէ տեղեկություն չունենք:

Եվ երրորդ ու գլխավոր սխալը՝ մինչև 1056-1059 թթ. ժողովածուն չի զարգացել տարբեր ուղղութիւններով: Պահպանված սուղ տվյալները փաստում են միայն, որ Ը. դարի կեսերից մինչև ԺԱ. դարի կեսերը՝ 1056-1059 թթ., Հովհ. Օձնեցու մեկտեղած ԻԳ. (24) կանոնախմբերին պարբերաբար ավելացվել են նորերը, և 1056-1059 թթ. «Կանոնագիրք Հայոց» ժողովածուն ընդգրկել է *ԽԱ*. (41) կանոնախումբ: Իսկ ժողովածուի տարբեր ուղղութիւններով զարգացումը (ձեռագրերի Ա և Բ խմբերի սահմաններում) սկսվել է 1056-1059 թթ. հետո և ո՛չ մինչ այդ, և ո՛չ էլ *ԽԱ*. (41) կանոնախմբերի սահմաններում:

Հավելենք, որ վերոնշյալ եզրահանգման «սակայն միմյանցից անկախ տարբեր ուղղութիւններով» արտահայտությունը, Ն. Միրզոյանը հերթական անգամ «ընկերաբար փոխառել է» Ն. Վարդանյանի Ատենախոսությունից. «XI դարի առաջին կեսից (1056-1059 թթ.) հետո «Կանոնագիրք Հայոց» ժողովածուն շարունակում է ընդարձակվել եւ զարգանալ, սակայն արդեն միմյանցից անկախ երկու ուղղութիւններով» (Ատենախոսություն, էջ 51): Մեխանիկական պարզունակ արտագրության արդյունքում Ն. Միրզոյանը չի նկատել, որ Ն. Վարդանյանը խոսում է 1056-1059 թթ. հետո կատարված իրողությունների մասին, իսկ ինքն այս նախադասությունն անգիտաբար ձևափոխել և տեղադրել է մինչև 1056-1059 թթ. կատարված խմբագրությունների համատեքստում:

Գրագողության և նյութը ճիշտ չընկալելու, սխալ վերաձևակերպելու ևս մեկ օրինակ է ձեռագրերի Ա խմբի մինչև 1098 թ. իրականացված խմբագրությանն առնչվող հետևյալ նախադասությունը. «Մատենագրական տեղեկությունների բացակայության պատճառով տակավին խնդրահարույց է քննարկվող ժամանակաշրջանում «Կանոնագիրք Հայոց» ժողովածուի Ա խմբի կանոնախմբերի ներմուծման հարցը» (ՄՄ, էջ 213):

Հստակեցնենք, որ կանոնախմբերի ներմուծման հարցը 1056-1059 թթ. հետո խնդրահարույց չէ, քանզի փաստացի ունենք ՄԷ. (57) կանոնախմբեր 1098 թ. ընդօրինակությունը: Խնդրահարույց է կանոնախմբերի երբ և ում կողմից ներմուծված լինելու հարցը: Նյութին շտիրապետելու հետևանքով սխալ է

հասկացել և վերաձևել ն. Վարդանյանի հետևյալ տողերը. «Մատենագրական տեղեկությունների և փաստերի բացակայությամբ պայմանավորված՝ այսօր անհնար է ցույց տալ Կանոնագիրք ձեռագրերի Ա խմբի կանոնախմբերի՝ 1056-1059 թվականներից հետո տեղի ունեցած աճը, խոսել խմբագրի կամ խմբագիրների մասին» (Ատենախոսություն, էջ 52, հմմտ. նույնի՝ Կանոնագիրք Հայոց» ժողովածուի խմբագրությունները (Լ. դարի երկրորդ կես – ժԱ. դարի երկրորդ կես), էջ 59):

Հաջորդ նախադասության մեջ ն. Միրզոյանը ևս մեկ անգամ ապացուցում է, որ ինքն երբևէ չի ուսումնասիրել նոր Զուղայի 131 թվահամարի գրչագիրը. «Ձեռագրերի Ա խմբի 1098 թ. Կիլիկիայի Սև լեռան Պառլահու վանքում ընդօրինակված նոր Զուղայի 131 թվահամարի ձեռագիրը ժԱ դարի վերջերին արդեն բովանդակում էր Ծէ (57) կանոնախումբ, ինչը վկայում է այն մասին, որ 1098 թ. Կանոնագիրք ձեռագրերի Ա խումբն այլ փոփոխությունների է ենթարկվում. ավելանում է 16 կամ 17 կանոնախումբ» (ՄՄ, էջ 213):

Չանդրադառնալով նախադասության ոճային սխալներին, թվականների անտեղի կրկնություններին՝ ևս մեկ անգամ շեշտենք, որ ն. Միրզոյանը ձեռքի տակ չի ունեցել նոր Զուղայի 131 ձեռագրի ո՛չ թվային տարբերակը, ո՛չ էլ առավել ևս ծանոթ է դրա՝ Մաշտոցյան Մատենագրարանում պահվող լուսանկարչական պատճենին (ըստ ՄՄ սպասարկման մատյանների՝ նա այս լուսանկարչական պատճենը երբևէ չի պատվիրել):

Այսպես, խնդրո առարկա ձեռագրի գրչության վայր նշելով Կիլիկիայի Սև լեռան Պառլահու²⁸ վանքը, ն. Միրզոյանը բացահայտում է, որ ամբողջությամբ չի ընթերցել նույնիսկ ձեռագրի հիշատակարանը, հակառակ դեպքում տեղյակ կլիներ, որ գրիչը ձեռագիրն սկսել է ընդօրինակել Սև լեռան Պառլահու վանքում, սակայն ինչ-ինչ պատճառներից գրգռված տեղափոխվել է Արմեն լեռան Հովհաննա անապատ, որտեղ և ավարտել է ընդօրինակությունը: Այսինքն՝ ձեռագրի գրչության վայրերն են Պառլահու վանքն ու Հովհաննա անապատը: Այս պարզ օրինակը փաստում է նաև, որ ն. Միրզոյանը նույնիսկ չի կարդացել հիշատակարանի տպագիր տարբերակը²⁹, ավելին՝ չի էլ թերթել Ե.-ժԲ. դարերի հիշատակարանների ժողովածուի համապատասխան էջերը, թեև անհասկանալի հղում է կատարել ժողովածուի 118-րդ էջին: Հակառակ դեպքում, կարծում ենք, սույն ժողովածուի 117-րդ էջին կտեսներ, որ որպես գրչության վայր ներկայացված են վերը նշված երկու վայրերն էլ, այլ ոչ միայն Պառլահու վանքը:

²⁸ Առավել հայտնի է վանքի Պառլահո անվանումը. տե՛ս Թ. Հակոբյան, Ստ. Մելիք-Բախչյան, Հ. Բարսեղյան, Հայաստանի և հարակից շրջանների տեղանունների բառարան, հ. 4, Երևան, 1998, էջ 307:

²⁹ Յուզակ հայերեն ձեռագրաց նոր Զուղայի, էջ 816-817, նաև Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ. Ե.-ժԲ դդ., աղյու. Ա. Մաթևոսյանի, Երևան, 1988, էջ 117-119:

Անհասկանալի է նաև, թե 1098թ. տեղի ունեցած ինչ «այլ փոփոխություններ» նկատի ունի Ն. Միրզոյանը նախադասություն երկրորդ մասում, որ հղված է Ն.-ԺԲ. դարերի հիշատակարանների ժողովածուի 118-րդ էջին: Հատկանշական է, որ Նոր Զուղայի 131 ձեռագրի հիշատակարանում առհասարակ, և նշված հատվածում մասնավորաբար, «Կանոնագիրք Հայոց» ժողովածուում իրականացված որևէ փոփոխության, կանոնախմբերի հավելման վերաբերյալ ուղղակի տեղեկություն չկա: Տարօրինակ է նաև նախադասություն Վ. Հակոբյանի աշխատությունը հղված վերջին հատվածը. «ավելանում է 16 կամ 17 կանոնախումբ»: Այս հղմամբ Ն. Միրզոյանը կրկին տպավորություն է ստեղծում, թե 16 կամ 17 կանոնախմբի հավելումը Վ. Հակոբյանի տեսակետն է: Այնինչ վերջինս իր աշխատության մեջ, Ն. Միրզոյանի նշած էջերում (ՄՄ, էջ 213, ծնթ. 20) հատկապես, հստակ նշում է 17 կանոնախմբի հավելման մասին:

Այսպիսով, Ն. Միրզոյանը, «յուրացնելով» Ն. Վարդանյանի առաջադրած տեսակետը (տե՛ս ստորև), Վ. Հակոբյանի տեսակետին զուգահեռ նշում է նաև 16-ը և գրագողությունը թաքցնելու նպատակով հղում Վ. Հակոբյանի աշխատությանը: Այս ամենի եզրահանգումն էլ ավելի խառն ու հակազիտական բնույթ է ստանում:

Այսպես, եթե վերոբերյալ հատվածում Ն. Միրզոյանը գրում է, որ այդ կանոնախմբերն ավելացել են 1098 թ.՝ կրկնելով Վ. Հակոբյանի տեսակետը, ով կարծում է, որ 41-57 (ԽԱ.-ՄԷ.) կանոնախմբերը 1098 թ.-ին են ներառվել «Կանոնագիրք Հայոց» ժողովածուի մեջ (Կանոնագիրք Հայոց, հ. Բ, «Ներածություն», էջ XXVI-XXVII), ապա հաջորդ նախադասության մեջ հակասում է ինքն իրեն և գրում. «Այսպիսով կանոնագիր ձեռագրերի Ա խմբի հերթական ընդլայնումն իրականացվել է ԺԱ դարի երկրորդ կեսին՝ 1056-1059 թվականներից հետո՝ մինչև 1098 թվականն ընկած ժամանակահատվածում ԽԱ (41) կամ ԽԲ-ՄԷ (42-57) կանոնախմբերի շրջանակում»: Այստեղ էլ արդեն, որպես իր եզրահանգում, ներկայացնում է Ն. Վարդանյանի առաջադրած տեսակետը. «Կանոնագիրք ձեռագրերի Ա խմբի հերթական խմբագրությունը տեղի է ունեցել 1056-1059 թվականներից հետո մինչև 1098 թվականն ընկած ժամանակահատվածում... ավելացվել են հետևյալ 16 կանոնախմբերը» (Ատենախոսություն, էջ 55, տեսակետը՝ հիմնավորումներով, տե՛ս նույն տեղում, էջ 52-56), նաև «Կանոնագիրք Հայոց» ժողովածուի (ձեռագրերի Ա խումբ) հերթական խմբագրությունը կատարվել է 1056-1059 թթ. հետո մինչև 1098 թվականն ընկած ժամանակահատվածում: Այս խմբագրության ժամանակ Կանոնագիրք ձեռագրերի Ա խմբի ԽԱ (41) կանոնախմբերին ավելացվել են ԽԲ.-ՄԷ. (42-57) կանոնախմբերը» («Կանոնագիրք Հայոց». Լ.-ԺԱ. դդ), էջ 62, տեսակետը՝ հիմնավորումներով, տե՛ս նույն տեղում էջ 59-62):

Այսպիսով, երկու իրար հակասող տեսակետների ապաշնորհ, արհեստա-

կան միակցումը հնարավորություն չի տալիս ընթերցողին հասկանալու ի վերջո 16 թե՞ 17 կանոնախումբ է ավելացվել, և՛ 1098 թ. թե՞ մինչև 1098 թ. են ավելացվել այդ կանոնախմբերը:

Ինչևէ, սույն բաժնի հաջորդ գլուխը ևս առանձնանում է անգրագետ գրագողության և կեղծ, մտացածին եզրահանգումների ակներև օրինակներով:

Խոսելով Կանոնագիրք ձեռագրերի Ա խմբի (Ն. Միրզոյանի թյուրընկալմամբ Ա խմբագրության՝ ՄՄ, էջ 214) հետագա ընդլայնման, ժԲ. դարի մատենագիրներ Մխիթար Գոշի և Ներսես Լամբրոնացու կիրառած Կանոնագրքերի մասին՝ «հեղինակը» գրում է. «Ներսես Լամբրոնացու գործածած Կանոնագիրքն այլ բովանդակություն ուներ, և վերջնասահմանը ժԲ դարն էր» (ՄՄ, էջ 214): Սակայն, թե ի՞նչ նկատի ունի այլ բովանդակություն ասելով, որո՞նք են օրինակները կամ ի՞նչ է նշանակում «վերջնասահմանը ժԲ դարն էր» արտահայտությունը Ն. Միրզոյանը չի պարզաբանում: Հաջորդիվ իր ոչինչ չասող, հակագիտական եզրահանգումները փորձում է հիմնավորել Ներսես Լամբրոնացու իր «տեսակետի» հետ որևէ աղբյուր չունեցող հիշատակարանի հետևյալ տողերով. «Այս առումով հետաքրքրական է նրա (իմա՝ Ներսես Լամբրոնացու) հիշատակարաններից մեկում առկա հետևյալ տեղեկությունը. «Եւ խուզեալ ընդ նա մեր յարկեղս գրոց կաթողիկոսարանին՝ ոչ գտաք օրէնս, բայց միայն զկանոնականս, որ ի սուրբ հարց ժողովոց էր գրեալ. և որ ի նոյն յարեցաւ ի նոցանէ կանոնս զգուշաւորս եկեղեցւոյ...» (ՄՄ, էջ 214):

Ինչպես տեսնում ենք, մեջբերված հատվածում, բացի այն, որ Ներսես Լամբրոնացին կաթողիկոսարանում մի Կանոնագիրք կամ Կանոնագրքեր է գտել, որևէ տեղեկություն չի հաղորդվում գտած Կանոնագրքի կամ Կանոնագրքերի բովանդակության ու ծավալի մասին: Սակայն այս հանգամանքը ևս Ն. Միրզոյանի համար խոչընդոտ չէ, այս մի քանի նախադասությունն անգամ բավարար են նրան է՛լ ավելի հեռուն գնացող եզրահանգումներ անելու համար. «Ներսես Լամբրոնացու օրենսգիրքը, այն է՝ «Սկևռայի մեծ կանոնագիրքը» հնարավորություն է տալիս եզրակացնելու, որ «Կանոնագիրք Հայոց» ժողովածուի այս խմբագրությունը կատարվել է ժԱ դարի վերջից՝ 1098 թվականից հետո՝ մինչև ժԲ դարի երկրորդ կեսն ընկած ժամանակահատվածում» (ՄՄ, էջ 214):

Այսինքն՝ Ներսես Լամբրոնացու հիշատակարանի այդ մի քանի տողը հնարավորություն են տալիս Ն. Միրզոյանին կաթողիկոսարանում (որն ի դեպ Հռոմկլայում էր) գտած Կանոնագիրքը կոչել «Սկևռայի մեծ կանոնագիրք»: Իսկ միգուցե Ն. Միրզոյանը ձեռքի տակ ունի՞ հայագիտությանը դեռևս անհայտ նյութեր, որոնք փաստում են, որ տվյալ ժամանակաշրջանում Սկևռան է եղել կաթողիկոսանիստ: Ավելին՝ նշված հիշատակարանի սուղ վկայությունները թույլ են տալիս Ն. Միրզոյանին եզրակացնելու, որ Ներսես Լամբրոնացու Կանոնագիրքն այլ բովանդակություն է ունեցել, և ամենակարևորը ցույց տալ, որ ժԱ.

դարի վերջից՝ 1098 թվականից հետո՝ մինչև ժԲ. դարի երկրորդ կեսն ընկած ժամանակահատվածում իրականացվել է Կանոնագիրք ձեռագրերի Ա խմբի հերթական խմբագրությունը: Սակայն թե որն է այդ «այլ բովանդակությունը», ինչ ընդգրկում է ունեցել տվյալ խմբագրության շնորհիվ «Կանոնագիրք Հայոց» ժողովածուն կամ ինչ փոփոխությունների է ենթարկվել, իհարկե, Ն. Միրզոյանը չի պարզաբանում: Զի պարզաբանում, քանզի ներսես Լամբրոնացու սույն հիշատակարանի մեջբերումն ընդամենն իր գրագողությունը քողարկելու հերթական անհաջող փորձն է: Իրականում իր «եզրահանգումները» Ն. Միրզոյանն այս անգամ ևս «փոխառել է» Ն. Վարդանյանից. «... այս խմբագրությանն է պատկանել նաև ներսես Լամբրոնացու կամ «Սկևռայի մեծ Կանոնգիրքը», ինչն էլ թույլ է տալիս ենթադրել, որ «Կանոնագիրք Հայոց» ժողովածուի այս խմբագրությունը կատարվել է XI դարի վերջից (1098 թ.) հետո մինչև XII դարի երկրորդ կեսն ընկած ժամանակահատվածում» (Ատենախոսություն, էջ 66):

Այստեղ անհրաժեշտ է հստակեցնել, որ ներսես Լամբրոնացու կամ Սկևռայի մեծ Կանոնագիրքը մեզ չի հասել, և մենք չենք կարող պնդել, թե ներսես Լամբրոնացու գործածած Կանոնագիրքը հենց կաթողիկոսարանում գտնված ձեռագիրն է: Ներսես Լամբրոնացու Կանոնագրքից մեջբերումներ է կատարել նշանավոր մատենագիր Գևորգ Սկևռացին (Լամբրոնացին՝ 1246-1301 թթ.) իր կազմած Տոնացույցի մեջ և հենց այս բնագրում է, որ այդ Կանոնագիրքը կոչվում է նաև Սկևռայի մեծ կանոնագիրք³⁰: Սույն Տոնացույցում պահպանված որոշ կանոնների ընդհանուր համարների ու Կանոնագիրք ձեռագրերի Ա խմբի գրչագրերի համեմատության շնորհիվ էլ Ն. Վարդանյանը բացահայտել է, թե ձեռագրերի Ա խմբի որ ենթախմբին է պատկանել ներսես Լամբրոնացու կամ Սկևռայի մեծ Կանոնագիրքը, տվյալ ենթախմբի ձեռագրերի մանրակրկիտ ուսումնասիրության շնորհիվ էլ ցույց է տվել, թե խմբագրական ինչ աշխատանքներ են կատարվել ՄԸ. (58) կանոնախմբերից բաղկացած այս ենթախմբում³¹:

Հավելենք, որ «**Ներսես Լամբրոնացու գործածած Կանոնագիրքն այլ բովանդակություն ուներ**» եզրահանգումն էլ Ն. Միրզոյանը «փոխառել» է Վ. Հակոբյանից. «**Ներսես Լամբրոնացին ունեցել է Կանոնագրքի մի այլ տարբերակ**» (Կանոնագիրք Հայոց, հ. Բ, «Ներածություն», էջ XXVII): Վերջինս, համեմատության եզրեր անցկացնելով ժամանակակիցներ Մխիթար Գոշի և ներսես Լամբ-

³⁰ Մայր Յուզակ ձեռագրաց Սրբոց Յակոբեանց, հ. Զ., կազմ. Նորայր եպ. Պողարեան, Երուսաղեմ, 1972, էջ 500-501, նաև ՄՄ 3919, 208ա, 214ա, 215ա, 217ա:

³¹ Ն. Վարդանյանի՝ նյութին առնչվող բացահայտումներն ու հիմնական եզրահանգումները տե՛ս Ն. Վարդանյան, «Սկևռայի մեծ Կանոնգիրքը և դրա պատկանելությունը Կանոնագիրք ձեռագրերի Ա խմբին», Կանթեղ, Երևան, 2014, 1, էջ 101-115, նույնի՝ Ատենախոսություն, էջ 57-64, նույնի՝ «Կանոնագիրք ձեռագրերի Ա խումբ. IX- XVII դդ.», էջ 38-40, նույնի՝ «ՄՄ 3919 ձեռագրի գրչության վայրի ու թվականի հարցի շուրջ», Երիտասարդական 3-րդ գիտա-ժողովի գեկուցումներ, Երևան, 2018, էջ 291-305:

րոնացու գործածած Կանոնագրքերի միջև, ընդամենն ընդգծում է, որ Կամբրոնացու օրինակը ժԱ. դարի ընդգրկումն ունի (տե՛ս Կանոնագիրք Հայոց, հ. Բ, «Ներածություն», էջ XXVII):

Այսպիսով, Ն. Միրզոյանը, համատեքստից կտրելով Վ. Հակոբյանի միտքը, կցել է Ն. Վարդանյանի տեսակետին և կառուցել «իր բացառիկ եզրահանգումները»:

Ակնհայտ է, որ «հեղինակը» ունակ չէ նույնիսկ տեսակետների տարրական համախմբում իրականացնել, և որ իր գրագողությունն ապաշնորհ կերպով քողարկելու նրա փորձերն էլ ավելի շփոթ են առաջացնում առանց այդ էլ ոչ այնքան դյուրըմբռնելի թեմայի պարագայում:

Իսկ Կանոնագիրք ձեռագրերի Ա խմբի հաջորդ խմբագրությունը վերաբերող եզրահանգումն այս անգամ արդեն առանց քողարկման, աննշան վերաշարադրմամբ ամբողջությամբ Ն. Վարդանյանի տեսակետի «յուրացումն» է.

Ն. Վարդանյան	Ն. Միրզոյան
<p>«Այսպիսով 1416 թվականից հետո՝ մինչև XVII դար Կանոնագիրք ձեռագրերի Ա խմբի 57 կանոնախմբերին ավելացվել են Բարսեղ Կեսարացու, Հովհան Ոսկեբերանի և Հակոբ Արիմեցու վերը նշված կանոնախմբերը, իսկ արդեն XVII դարում (մինչև 1651 թ.) այդ կանոնախմբերը, համապատասխան՝ մասնավոր և ընդհանուր համարակալմամբ, ընդգրկվել են ժողովածուի բովանդակության և առարկայական ցանկերում: ... Կանոնագիրք ձեռագրերի Ա խմբի շրջանակներում «Կանոնագիրք Հայոց» ժողովածուի այս վերջին խմբագրության օրինակն են ներկայացնում ՄՄ 7580 և ՄՄ 3291 գրչագրերը:</p> <p>Այսպիսով 1416 թվականից հետո մինչև XVII դարի առաջին կեսն (մինչև 1651 թ.) ընկած ժամանակահատվածում իրականացված հերթական խմբագրության ժամանակ «Կա-</p>	<p>«Ժե-ժէ դարերում՝ 1416 թվականից հետո՝ մինչև ժէ դարի առաջին կես (1651 թ.) կանոնագիր ձեռագրերի Ա խմբի 57 կանոնախմբերին ավելացվել են Բարսեղ Կեսարացու, Հովհան Ոսկեբերանի և Հակոբ Արիմեցու կանոնախմբերը՝</p> <p>ԾԸ. Կանոնք երրորդ Բարսղի Կեսարացոյ. Գլուխ ՀԳ,</p> <p>ԾԹ. Կանոնք Յոհան Ոսկեբերանի վարդապետի, Գլուխ ԾԳ,</p> <p>Կ. Կանոնք եւ պորտահամար ազգակցութեան Յակոբայ Արիմեցոյ սասցեալ:</p> <p>Ժէ դարում այս կանոնախմբերը ներմուծվել են ժողովածուի բովանդակության և առարկայական ցանկերում: Կանոնագիրք ձեռագրերի Ա խմբագրության վերը ներկայացված խմբագրության օրինակն են ներկայացնում ՄՄ 7580 և ՄՄ 3291 ձեռագրերը»:</p> <p>(ՄՄ, էջ 214)</p>

<p>նոնագիրք Հայոց» ժողովածուն հարստացվել է հետևյալ կանոնախմբերով.</p> <p>ԾԸ. Կանոնք երրորդ Բարսղի Կեսարացոյ. Գլուխ ՀԳ. (= ՀԷ.):</p> <p>ԾՔ. Կանոնք Յոհան Ոսկեբերան վարդապետի. Գլուխ ՃԳ.:</p> <p>Կ. Կանոնք եւ պորտահամար ազգակցութեան Յակոբայ Արիմեցոյ ասացեալ»:</p> <p>(Ատենախոսութիւն, էջ 69, հմմտ. «Կանոնագիրք ձեռագրերի Ա խումբ. IX- XVII դդ.», էջ 42-43)</p>	
---	--

Այսպիսով 1416 թ. որպես ժամանակային բաժանարար գիծ առաջին անգամ նշել է Ն. Վարդանյանը՝ ՄՄ 10137 ձեռագրում պահպանված՝ Հակոբ Արիմեցու հեղինակած նախագաղափար հիշատակարանի տեղեկությունների հիման վրա³²:

«մինչև 1651 թ.» ևս Ն. Վարդանյանի եզրագծումն է՝ ըստ վերը նշված փոփոխությունները պարունակող ՄՄ 7580 (1651 թ.) ձեռագրի:

Եվ վերջապես՝ այստեղ գրագողության ցայտուն ապացույցը Հակոբ Արիմեցու կանոնների վերնագիրն է: Այն Ն. Միրզոյանը նույնությամբ պատճենել է Ն. Վարդանյանի Ատենախոսությունից: Բացի Ատենախոսությունից, Ն. Միրզոյանն այս վերնագիրը կարող էր արտագրել միայն ՄՄ 7580 և 3291 ձեռագրերից, քանզի միայն այս ձեռագրերի բովանդակության ցանկերում են Հակոբ Արիմեցու «Յաղագս ազգականութեան» և «Յաղագս պսակի» երկերը միավորված վերոնշյալ խորագրի ներքո³³:

Հակագիտական եզրահանգումներով, սխալ հղումներով և գրագողություններով աչքի ընկնող սույն բաժնի երկրորդ ենթաբաժնում, խոսելով Կանոնագիրք ձեռագրերի Բ խմբի առաջացման և հետագա ընդլայնման մասին, Ն. Միրզոյանը, հարցի թյուրըմբռնման պատճառով, այնպիսի խառնաշփոթ է ստեղծում, որտեղ ինքն անգամ բազմիցս խճճվում է: Չանդրադառնալով վերջինիս

³² Ն. Վարդանյան, Ատենախոսություն, էջ 67-68, նաև նույնի՝ «Կանոնագիրք ձեռագրերի Ա խումբ. IX- XVII դդ.», էջ 41:

³³ ՄՄ 3291, 167ա-8ա, ՄՄ 7580, 59բ: Հարկ ենք համարում ևս մեկ անգամ ընդգծել, որ Ն. Միրզոյանը Մաշտոցյան Մատենադարանի՝ իր շարադրամբում նշած որևէ ձեռագիր չի ուսումնասիրել:

թույլ տված բազմաթիվ սխալներին՝ կներկայացնենք դրանցից կարևորագույնները միայն:

Այսպես, Ն. Միրզոյանն իր շարադրանքում Կանոնագիրք ձեռագրերի Բ խմբի առաջացման և Ա խմբում ԽԱ. (41) կանոնախմբերի ընդգրկման հարցերին անդրառնալիս, հիմնականում առանց հղման, բազմիցս գործածում է 1056-1059 թթ. ժամանակաշրջանի բաժանումը (ՍՄ, էջ 210-213, 215, 217-218, 225): «Կանոնագիրք Հայոց» ժողովածուի զարգացման պատմության ուսումնասիրման համար կարևոր Կանոնագիրք ձեռագրերի Բ խմբի առաջացման սույն թվագրումն իրականում համապատասխան հիմնավորումներով առաջադրել է Ռ. Վարդանյանը (բանավոր փոխանցմամբ): Վերջինիս առաջարկով էլ դեռևս 2014 թ. այն իր աշխատանքներում գիտական հանրությունն է ներկայացրել Ն. Վարդանյանը³⁴: Ն. Միրզոյանը, օգտագործելով Ռ. Վարդանյանի տեսակետը, բուն շարադրանքում երբևէ չի նշում ուսումնասիրողի անունը, և միայն 217-218-րդ էջերում ներկայացնելով տեսակետը հիմնավորումներով տողատակում նշում է. «Տէ ս նաև տոմարագետ և կանոնագետ պ.գ.դ. ՎԱՐԴԱՆՅԱՆ Ռ., Դասախոսություններ (անտիպ)» (ՍՄ, էջ 217, ծնթ. 26): Այստեղ «Տէ ս նաև» ձևակերպումը ենթադրում է, որ հեղինակն ինքնուրույն է նման եզրահանգման եկել, և որ իրենից հետո նման տեսակետ հայտնել է նաև Ռ. Վարդանյանը: Մինչդեռ ինչպես ցույց տվեցին համեմատությունները, Ն. Միրզոյանի սույն հատվածի շարադրանքը ևս փոխառված է Ն. Վարդանյանի աշխատանքներից և գրեթե բառացի համընկնում է նրա ձևակերպումներին.

Ն. Վարդանյան	Ն. Միրզոյան
<p>«... Կանոնագիրք ձեռագրերի Բ խմբի նախնական տարբերակի կազմավորման ժամանակ խմբագիրները բնագրում իրենց ժամանակին համարժեք ամսաթվերն են ներմուծել: Այս փոփոխության շնորհիվ էլ հնարավոր է դառնում որոշել Կանոնագիրք ձեռագրերի Բ խմբի առաջացման մոտավոր ժամանակը, որ է 1056-1059 թթ. ընկած ժամանակահատվածը»: (Ատենախոսություն, էջ 78)</p>	<p>«Բ խմբի նախնական տարբերակի կազմավորման ժամանակ խմբագիրները բնագրում իրենց ժամանակին համարժեք ամսաթվերն են ներմուծել...: Դրա հիման վրա հնարավոր է դառնում որոշել Կանոնագիրք ձեռագրերի Բ խմբի առաջացման մոտավոր ժամանակը՝ 1056-1059 թվականներին»: (ՍՄ, էջ 218)</p>

³⁴ Ն. Վարդանյան, «Կանոնագիրք ձեռագրերի Բ խումբ. 78 կանոնախմբեր», էջ 132-133, նույնի՝ Ատենախոսություն, էջ 77-78:

Հաջորդիվ էլ, խոսելով Կանոնագիրք ձեռագրերի Բ խմբի նախնական տարբերակի մասին, Ն. Միրզոյանը գրում է. «Կանոնագիրք ձեռագրերի Բ խմբի սկզբնական տարբերակի խմբագիրները վերագրասավորել են Ա խմբի մինչև ԺԱ դարի կեսերն իրականացված խմբագրության Խ (40) կամ ԽԱ (41) կանոնախմբերն ըստ ժամանակագրական հաջորդականության և հեղինակային պատկանելության՝ միավորելով նույն հեղինակների մի քանի գործեր միևնույն համարի ներքո: Այսպես ձևավորվել է կանոնագիրք ձեռագրերի Բ խմբի նախնական տարբերակը» (ՄՄ, էջ 218):

Ինչպես և ակնկալելի էր՝ Ն. Վարդանյանի տեսակետի հերթական փոխառումն է. «... Կանոնագիրք ձեռագրերի Բ խմբի սկզբնական տարբերակի խմբագիրը կամ խմբագիրները, վերագրասավորել և վերախմբավորել են Ա խմբի 41 կանոնախմբերն ըստ ժամանակագրական հաջորդականության և հեղինակային պատկանելիության՝ համախմբելով նույն հեղինակների մի քանի գործեր միևնույն համարի ներքո» (Ատենախոսություն, էջ 72):

Այստեղ, վերոնշյալ պարբերությունից առաջ էլ, ներկայացնելով Կանոնագիրք ձեռագրերի Բ խմբի նախնական տարբերակի ձևավորման ժամանակի վերաբերյալ Վ. Հակոբյանի տեսակետը (իրականում Վ. Հակոբյանի տեսակետի՝ Ն. Վարդանյանի վերաշարադրանքի վերարտադրությունը³⁵), Ն. Միրզոյանը տպավորություն է ստեղծում, թե հետագայում ևս Վ. Հակոբյանի տեսակետներն են արտացոլված: Մինչդեռ նյութին ծանոթ ընթերցողը տեղյակ է, որ Վ. Հակոբյանը ԽԱ. (41) կանոնախմբերի, առավել ևս բովանդակության ցանկում նույն հեղինակների մի քանի գործերը միևնույն համարի ներքո միավորելու մասին առհասարակ չի խոսել: Իսկ եթե սրանք իր՝ Ն. Միրզոյանի եզրահանգումներն են, ապա նա նախ պետք է նշեր, թե որ ձեռագրերն են ներկայացնում Բ խմբի նախնական տարբերակը և հիմնավոր փաստարկներով ապացուցեր իր եզրահանգումները:

Ընդգծենք, որ սույն խնդիրը ձեռագրերի մանրակրկիտ ուսումնասիրմամբ ու համապատասխան փաստարկներով պարզաբանված է Ն. Վարդանյանի Ատենախոսության «Կանոնագիրք ձեռագրերի Բ խմբի սկզբնավորումը» ենթագլխում

³⁵ Ն. Միրզոյան. «Նա (խմա՝ Վ. Հակոբյան) Բ խմբագրության առաջացման ժամանակ է դնում 990-ական թվականները... Նոր Ջուղայի 131 թվահամարի ձեռագրի առաքելայական ցանկին» (ՄՄ, էջ 218). հմմտ. Ն. Վարդանյան. «Ուսումնասիրողը (խմա՝ Վ. Հակոբյան) Կանոնագիրք ձեռագրերի Բ խմբի առաջացումը դնում է X դարի 90-ական թվականներին... մոտակա հաջորդ մի քանի տարիներին»: ... Կանոնագիրք ձեռագրերի Բ խմբի նախնական տարբերակը... համընկանում է A (Նոր Ջուղա 131 – Ն. Վ.) ձեռագրի առաքելայական ցանկին փոփոխված կարգահամարներով» (Ատենախոսություն, էջ 71, հմմտ. Եսայնի՝ «Կանոնագիրք ձեռագրերի Բ խումբ. 78 կանոնախմբեր», էջ 130-131):

(էջ 70-78): Այստեղ ներկայացված են խնդրին առնչվող եզրահանգումները՝ համապատասխան հիմնավորումներով, ինչպես նաև ձեռագրերի Բ խմբի այս ենթախմբի բովանդակության ցանկի և բովանդակած նյութերի զուգահեռ համեմատությունը (Ատենախոսություն, էջ 74-76), ինչից և ակնհայտ է դառնում միևնույն հեղինակների մի քանի գործերը նույն համարի ներքո դնելու փաստը³⁶:

Հավելենք, որ այս ենթաբաժնում Ն. Միրզոյանը ոչ միայն «յուրացրել» է Ն. Վարդանյանի տեսակետները, այլև իր հակադիտական ապաշնորհությամբ աղավաղել է Ն. Վարդանյանի տարիների ուսումնասիրության արդյունքները՝ ցույց տալով, որ ի զորու չէ անգամ գրագետ արտագրել:

Այնպիսի տպավորություն է, որ Ն. Միրզոյանը, ոչ թե նպատակ է հետապնդել համապարփակ գիտական ուսումնասիրություն ներկայացնել, լուսաբանել հարցի էությունը, այլ ուղղակի լրացրել է ժողովածուի՝ իրեն հանձնարարված հատվածի համապատասխան էջերը:

Ներկայացնենք մի քանի օրինակ.

Ն. Վարդանյան	Ն. Միրզոյան
<p>«... Կանոնագիրք ձեռագրերի Բ խումբը 78 կանոնախմբերի սահմաններում ձևավորվել է XIII դարում, կիրիկյան նշանավոր մատենագիր, քաղաքական և եկեղեցական գործիչ, վարդապետ Գևորգ Սկևռացու (Լամբրոնացու, 1245-1301 թթ.) խմբագրության արդյունքում»:</p> <p>(«Կանոնագիրք ձեռագրերի Բ խումբ. 78 կանոնախմբեր», էջ 136)</p>	<p>«ԺԳ դարում Բ խմբագրությունը նոր կանոնախմբերով է հարստանում: Ձեռագրերի այս խմբի վերջնական տարբերակի մեջ իր հավելումներն է անում ԺԳ-ԺԴ դարերի հայ ականավոր մատենագիր, մեկնիչ, եկեղեցական գործիչ, վարդապետ Գևորգ Սկևռացին (նաև՝ Լամբրոնեցի, Սսեցի, Կիրիկեցի) (1245-1301 թթ.)»:</p> <p>(ՍՄ, էջ 218)</p>

Կանոնագիրք ձեռագրերի Բ խմբի ԺԳ. դարում իրականացված խմբագրությունը ևս Ն. Վարդանյանի առաջադրած տեսակետն է, ով այս եզրակացությունն է հանգել մատենագրական վկայությունների, ձեռագրերի մանրակրկիտ

³⁶ Ն. Վարդանյանի՝ Կանոնագիրք ձեռագրերի Բ խմբի նախնական տարբերակի վերաբերյալ տեսակետներն ու հիմնավորումներն առավել համառոտ տե՛ս նաև Ն. Վարդանյան, «Կանոնագիրք ձեռագրերի Բ խումբ. 78 կանոնախմբեր», էջ 130-133, նույնի՝ «Գևորգ Երզնկացին և «Կանոնագիրք Հայոց» ժողովածուն», էջ 50-52:

համեմատության, առկա ուսումնասիրությունների և փաստերի համադրության շնորհիվ: Գևորգ Սկևռացու խմբագրությանն է նվիրված Ն. Վարդանյանի Ատենախոսության երկրորդ գլխի երկրորդ մասը՝ «Կանոնագիրք ձեռագրերի Բ խմբի» Գևորգ Սկևռացու իրականացրած խմբագրությունը» խորագրով (Ատենախոսություն, էջ 78-122): Այստեղ Ն. Վարդանյանը հանգամանալից ներկայացնում է իր տեսակետը՝ նախորդ ուսումնասիրողների տեսակետների հետ զուգորդությամբ, մանրակրկիտ նկարագրում այս խմբագրության ընթացքում իրականացված փոփոխությունները՝ ձեռագրական նյութի հիման վրա³⁷:

Ն. Միրզոյանը, ծանոթ լինելով Ատենախոսությանը և այնտեղ մանրամասն ներկայացված փաստարկներին, գրագողության փաստը կոծկելու նպատակով դիմել է պարզունակ մի հնարքի, եղած հիմնավորումներից ընտրել է միայն մեկը և ամենից հայտնին՝ Անկյուրիայի Կարմիր վանքի 43 թվահամարի ձեռագրի նկարագրության մեջ (Ծանոթություն բաժնում) պահպանված Հակոբ Քյոթահացու հիշատակարանը³⁸, և միայն այստեղ առկա վկայության հիման վրա «եզրակացրել», որ ձեռագրերի Բ խմբի 40 կանոնախմբերից հետո իրականացված խմբագրության հեղինակը Գևորգ Սկևռացին է: Սակայն մոռացել է նշել մի պարզ փաստ ևս, որ այս հիշատակարանը ծանոթ է եղել նաև Վ. Հակոբյանին, որը, համադրելով վերոհիշյալ ձեռագրի նկարագրության մեջ պահպանված Հակոբ Արիմեցու հիշատակարանը, կարծում է, որ Բ խմբի 40-65 կանոնախմբերն ավելացրել է անհայտ խմբագիրը, իսկ 66-78-ը՝ Հակոբ Արիմեցու ուսուցիչ Գևորգ Երզնակցին³⁹: Ավելին, Ն. Միրզոյանը նախորդ ուսումնասիրողներից (Ն. Ակինյան, Վ. Հակոբյան, Ն. Վարդանյան) տարբերվելու համար Հակոբ Քյոթահացու վերոնշյալ հիշատակարանի մասին խոսելիս, հավատարիմ մնալով աղբյուրների հղման իր մեթոդին (օգտվել մի աղբյուրից և նշել այդ աղբյուրի սկզբնաղբյուրը), վկայակոչում է ոչ թե սկզբնաղբյուր հանդիսացող Բ. Կյուլեսերյանի կազմած ձեռագրացուցակը, կամ թեկուզ ժէ. դարի հիշատակարանները:

³⁷ Գևորգ Սկևռացու իրականացրած խմբագրությանն առնչվող հարցերը սեղմ կամ ընդարձակ ընդգրկվամբ արտացոլված են Ն. Վարդանյանի հետևյալ հոդվածներում. տե՛ս Ն. Վարդանյան, «Կանոնագիրք ձեռագրերի Բ խումբ. 78 կանոնախմբեր», էջ 133-136, **նույնի՝** «Գևորգ Երզնակցին և «Կանոնագիրք Հայոց» ժողովածուն», էջ 52-54, **նույնի՝** «Կանոնագիրք ձեռագրերի Բ խմբի XIV դարից հետո մինչև XVII դարի վերջն իրականացված սրբագրումներն ու խմբագրումները», *Պատմություն և հասարակագիտություն տարեգիրք (Գիտական հոդվածների ժողովածու)*, Երևան, 2016, 2, էջ 152-153 (այսուհետ՝ «Կանոնագիրք ձեռագրերի Բ խումբ. XIV- XVII դդ.»), **նույնի՝** «Գևորգ Սկևռացին և «Կանոնագրացու ֆանանայից» երկը», *Հոն և Խաչիկյան. հարյուրամյակ*, Երևան, 2019, էջ 295-311:

³⁸ **Բարզեն արքունիկից կաթողիկոս**. Յուզյակ ձեռագրաց Անկիրիոյ Կարմիր վանուց և շրջակայից, Անթիլիաս, 1957, սյուն. 264-266:

³⁹ Վ. Հակոբյան, *Կանոնագիրք Հայոց*, «Ներածություն», հ. Բ, էջ XXXIV-XXXVI:

րի համապատասխան հատորը, այլ ուղղակի կորուսյալ ձեռագիրը: Իսկ ավելի ստույգ, ինչպես կտեսնենք ստորև, վկայակոչում է մի ձեռագիր, որն իր արձանագրած տվյալներով. «Կանոնագիրք, թ. 43 (1609), գրիչ՝ Ասլան, վայր՝ Կ. Պոլիս, ստացող՝ Յակոբ Քէօթահեացի» (ՄՄ, էջ 218, ծնթ. 28) երբևէ գոյություն չի էլ ունեցել: Իհարկե, ինչպես և մնացյալ «կարևորագույն, խիստ գիտական» հղումների դեպքում այստեղ ևս նշված չեն ձեռագրի համապատասխան էջահամարները:

Այսպիսով ն. Միրզոյանը, օգտվելով ժէ. դարի հիշատակարանների Ա հատորից, հղման մեջ նշել է ոչ թե այդ աշխատության համապատասխան էջերը, այլ այստեղ արձանագրված տվյալները՝ ուշադրություն չդարձնելով կազմողների 58-րդ ծանոթագրությունը⁴⁰: Հակառակ դեպքում կտեղեկանար, որ «Կանոնագիրք, ՅԱԲ, N 43 (1609)» տվյալները (ն. Միրզոյանի հղման առաջին մաս. «Կանոնագիրք, թ. 43 (1609)») վերաբերում են Անկյուրիայի՝ 1609 թ. ընդօրինակված թիվ 43 ձեռագրին, իսկ գրչի, գրչության վայրի և ստացողի տվյալները (ն. Միրզոյանի հղման երկրորդ մաս. «գրիչ՝ Ասլան, վայր՝ Կ. Պոլիս, ստացող՝ Յակոբ Քէօթահեացի»)՝ 1611 թ. Հակոբ Քյոթահեացու պատվերով ընդօրինակված ձեռագրին, որի հիշատակարանի մի մասը Բ. Կյուլեսերյանը որպես ծանոթագրություն ներկայացրել է Ազարիա Սասնեցու պատվերով Միմէոն Լեհացու կողմից ընդօրինակված Անկյուրիայի թիվ 43 ձեռագրի նկարագրությանը կից: Այսպիսով ն. Միրզոյանը միմյանց կապելով երկու տարբեր ձեռագրերի տվյալներ, ստացել է մի անգո ձեռագիր:

Անշուշտ, պ.գ.թ., դոցենտ ն. Միրզոյանը պետք է որ նաև տեղյակ լիներ, որ ձեռագրերին հղում կատարելիս անհրաժեշտ է նշել նույն ձեռագրերի պահպանման վայրը՝ հավաքածուն և համապատասխան թերթահամարները: Այլապես իր հղումից պարզ չէ թե տվյալ թ. 43 Կանոնագիրքը որ հավաքածուի մասն է և հստակ որ թերթին է գտնվում վերոնշյալ հիշատակարանը: Ինչևէ, այս հակագիտական հղումը ն. Միրզոյանի՝ աղբյուրների հանդեպ անփույթ, մակերեսային վերաբերմունքի, ձեռագրագիտական գիտելիքների բացակայության վառ օրինակներից է:

Ընդգծենք, որ խեղաթյուրված այս հղման շնորհիվ վաղուց արդեն կորած այդ ձեռագրերի, կամ ավելի ճիշտ ն. Միրզոյանի «հորինած» ձեռագրի տվյալները որպես սկզբնաղբյուր հայտնվել են նաև սույն ժողովածուի գրականության ցանկում⁴¹ (տե՛ս ՄՄ, էջ 873):

⁴⁰ Հայերեն ձեռագրերի ժէ դարի հիշատակարաններ (1601-1620 թթ.), հ. Ա, կազմ. Վ. Հակոբյան, Ա. Հովհաննիսյան, Երևան, 1974, էջ 450, ծնթ. 58:

⁴¹ Նշենք նաև, որ գրականության ցանկում են հայտնվել նաև ն. Միրզոյանի կողմից չօգտագործված մյուս ձեռագրերը ևս. «ՄՄ հմր 3148 ձեռագիր: Նոր Զուղայի 131 թվահամարի գրչագիր» (ՄՄ, էջ 873):

Ուշագրավ է, որ Ն. Միրզոյանը չի հասկացել անգամ, որ Հակոբ Քյոթահիացու հիշատակարանն ընդօրինակված է ոչ թե բուն ձեռագրում, այլ այն Արմաշի Ս. Աստվածածին վանքի վանահայր Գևորգ Ալեքսանյանի Հիշատակարանի մի մասն է, որ Բ. Կյուլեսերյանը որպես ծանոթագրություն ներկայացրել է Անկյուրիայի Կարմիր վանքի 43 թվահամարի ձեռագրի նկարագրությունը կից⁴²:

Հաջորդիվ Ն. Միրզոյանը վերոնշյալ հիշատակարանի տեղեկությունների հիման վրա «նոր ու ցնցող» եզրահանգումներ է կատարում. «Կանոնագիրք Հայոց» ժողովածուի Բ խմբագրության ուսումնասիրման տեսակետից շատ կարևոր են քննարկվող հիշատակարանում Հակոբ Քյոթահիացու հաղորդած տեղեկությունները, որոնց հիման վրա եզրակացնում ենք, որ ԺԳ դարում ձևավորվել է ժողովածուի Բ խումբը Գևորգ Սկևռացու խմբագրության շնորհիվ: Ուստի, սա այն գլխավոր աղբյուրն է, որ նշում է այս համահավաք օրենսգրքի Բ խմբագրության հեղինակին՝ Գևորգ Սկևռացուն» (ՍՄ, էջ 219):

Փաստորեն, Ն. Միրզոյանը Հակոբ Քյոթահիացու հիշատակարանի այս սուղ տեղեկությունը. «...տեսի անդ կանոնս, կատարեալ գիր կանոնաց, զոր հաւաքեալ էր զկանոնս առաքելոց, վարդապետաց, հայրապետաց սրբոց սուրբ վարդապետն Գէորգ Կիլիկեցին, որ է Սսեցին...»⁴³, առանց հավելյալ վկայությունների և կարևորագույն աղբյուրների՝ Կանոնագիրք ձեռագրերի ուսումնասիրության, բավարար է համարում նման եզրահանգում անելու համար: Հատկապես ուշագրավ է, թե առանց որևէ ձեռագիր ուսումնասիրելու Ն. Միրզոյանն ինչպես է կարողանում այս վկայությունից եզրակացնել, թե կանոնախմբերի որ շերտն է հավելել Գևորգ Սկևռացին, կամ ինչ փոփոխություններ է կատարել ժողովածուում: Ավելին՝ խճճվելով իր իսկ ստեղծած խառնաշփոթում, գրում է. «... եզրակացնում ենք, որ ԺԳ դարում ձևավորվել է ժողովածուի Բ խումբը Գևորգ Սկևռացու խմբագրության շնորհիվ»՝ մոռանալով, հավանաբար, որ մի քանի պարբերություն առաջ պնդում էր, թե ձեռագրերի Բ խումբը ձևավորվել է 1056-1059 թթ. Ա խմբի և կամ ԽԱ. կանոնախմբերի հիման վրա (տե՛ս ՍՄ, էջ 217-218):

Ավելին՝ Ն. Միրզոյանը հավելում է. «Ուստի, սա այն գլխավոր աղբյուրն է (իմա՝ Հակոբ Քյոթահիացու հիշատակարանը), որ նշում է այս համահավաք օրենսգրքի Բ խմբագրության հեղինակին՝ Գևորգ Սկևռացուն»:

Շեշտենք, որ հիշատակարանում չկա և չէր էլ կարող լինել «Կանոնագիրք Հայոց» ժողովածուի որևէ խմբագրության անվանում: Կանոնագիրք ձեռագրե-

⁴² Յուզակ ձեռագրաց Անկիւրիոյ Կարմիր վանուց եւ շրջակայից, սյուն. 263-268:

⁴³ Յուզակ ձեռագրաց Անկիւրիոյ Կարմիր վանուց եւ շրջակայից, սյուն. 266, նաև Հայերեն ձեռագրերի փ. դարի հիշատակարաններ (1601-1620 թթ.), Բ. Ա, էջ 451:

րի Ա և Բ խմբաբաժանումները (Ն. Միրզոյանի թյուրընկալմամբ խմբագրությունները) 20-րդ դարում առաջ եկած պայմանական անվանումներ են, և 17-րդ դարում, նույնիսկ 19-րդ դարում գրիչներն, անգամ ուսումնասիրողները չէին տարբերակում Կանոնագիրք ձեռագրերի նմանատիպ բաժանումներ: Ավելին, Ն. Միրզոյանը տեղյակ չէ նաև, որ Ն. Ակինյանը նույն հիշատակարանի միևնույն տողերի հիման վրա Գևորգ Սկևռացուն է վերագրել Կանոնագիրք ձեռագրերի Ա խմբի՝ 60 կանոնախմբերից բաղկացած տարբերակի խմբագրությունը⁴⁴, չնայած որ իր շարադրանքում այլ առիթներով Ն. Միրզոյանը հղում է Ն. Ակինյանի տվյալ աշխատությանը (տե՛ս ՍՄ, էջ 219, ծնթ. 29, էջ 223, ծնթ. 39):

Ն. Միրզոյանի՝ նյութը լիովին չընկալելու, ոչ միայն նախորդ ուսումնասիրողների տեսակետներին, այլև սեփական շարադրանքին անտեղյակության, շարադրանքի հանդեպ անփութ վերաբերմունքի փայլուն ապացույցն է հաջորդ անհեթեթ նախադասությունը. «Վերջինս (Գևորգ Սկևռացին – Ն. Վ.) իր ավելացրած կանոնախմբերը վերցրել է նախորդ Ա և Բ խմբերից և նշել հեղինակին» (ՍՄ, էջ 219):

Այստեղ Ն. Միրզոյանը չի բացատրում, թե ի՞նչ է նշանակում «նախորդ Ա և Բ խմբերից» արտահայտությունը:

Նախ՝ Ա և Բ խմբերն ընդհանուր հասկացություն է: Գրանցից յուրաքանչյուրն իր հերթին բաղկացած է մի քանի ենթախմբերից, հետևաբար հեղինակը պետք է մասնավորեցներ, թե որ ենթախմբերից է օգտվել Գևորգ Սկևռացին:

Եվ երկրորդ՝ եթե, նախորդ նախադասություններում հեղինակը եզրակացնում է, որ Բ խումբը ձևավորվել է ԺԳ. դարում Գևորգ Սկևռացու խմբագրության շնորհիվ կամ Բ խմբագրության հեղինակը Գևորգ Սկևռացին է (տե՛ս ՍՄ, էջ 219), ապա անհասկանալի է, թե ինչ նախորդ Բ խմբից է օգտվել Գևորգ Սկևռացին:

Իսկ թե ի՞նչ է նշանակում «նշել հեղինակին» արտահայտությունը, առհասարակ կարող է բացատրել միայն Ն. Միրզոյանը, քանզի իր խմբագրական աշխատանքի ընթացքում Գևորգ Սկևռացին որևէ կանոնախմբի հեղինակային պատկանելության հարց չի քննարկել կամ չի ճշգրտել⁴⁵:

44 Ն. Ակինեան, «Ազարիա վ. Սասնեցի. Աստղագետ, տօմարագետ եւ տաղաչափ». ՀԱ, 1936, յուլիս-սեպտեմբեր (թիւ 7-9), պլում. 324: Այստեղ Ն. Ակինյանը Գևորգ Սկևռացու Կանոնագրին առավել մոտ տարբերակ է դիտարկում Վիենն. 810 թվահամարի Կանոնագիրքը (ձեռագրերի Ա խումբ): Հարկ է նշել, որ Ն. Ակինյանի այս և հաջորդիվ առաջ փաշած որոշ տեսակետներ արժանացել են Վ. Հակոբյանի քննադատությանը (տե՛ս Վ. Հակոբյան, Կանոնագիրք Հայոց, հ. Բ, «Ներածություն», էջ XXXV-XXXIX): Ընդգծենք, սակայն, որ Վ. Հակոբյանի քննադատության առանձին կետեր Ն. Ակինյանի առաջադրած տեսակետի քյուրվորմամբ արդյունք են: Ն. Ակինյանի՝ այստեղ արտահայտած տեսակետների և Վ. Հակոբյանի դրանց քյուրընկալումների պարզաբանումը տե՛ս Ն. Վարդանյան, Առենախոսություն, էջ 89-90:

45 Կարծում ենք, որ վերոնշյալ արտահայտությունը Ն. Վարդանյանի հետևյալ մտքի սխալ վերաշարադրումն է. «...վերադասավորելով դրանք (իմա՝ կանոնախմբերը) ըստ հեղինակա-

Այսու՝ ակնհայտ է, որ Ն. Միրզոյանն առհասարակ չի հասկանում՝ ինչ է ասել Կանոնագիրք ձեռագրերի Ա և Բ խմբեր, ինչ ենթախմբերից են դրանք կազմված, որն է այդ ենթախմբերից յուրաքանչյուրի առանձնահատկությունը: Եվ դա բնական է, քանզի նա ծանոթ չէ և չի ուսումնասիրել այդ ենթախմբերից գեթ մեկական ձեռագիր:

Այն, որ Ն. Միրզոյանը ծանոթ չէ ձեռագրական հարուստ նյութին և պատկերացում չունի ձեռագրական բաժանումների և դրանց առանձնահատկությունների մասին, ակներև է 219-220 էջերին զետեղված կանոնախմբերի ցանկից: Սույն ցանկը, որ Ն. Միրզոյանը ներկայացնում է որպես «Կանոնագիրք Հայոց» ժողովածուի՝ Գևորգ Սկևռացու խմբագրության բովանդակության ցանկ, վերցված է ոչ թե նշանավոր մատենագրի խմբագրությունը պատկանող որևէ ձեռագրից, այլ «կազմել» է ինքը՝ Ն. Միրզոյանը: Միմյանց կապակցելով Վ. Հակոբյանի ուսումնասիրության մեջ առկա Կանոնագիրք ձեռագրերի Բ խմբի երեք տարբեր ենթախմբերի բովանդակության ցանկերը՝ նա ստացել է «Կանոնագիրք Հայոց» ժողովածուի՝ բոլորովին «նոր», հայագիտությանը մինչ այժմ անհայտ, իրականում գոյություն չունեցող բովանդակության ցանկ հետևյալ հղմամբ. «Ըստ Վ. Հակոբյանի դասակարգման (Կանոնագիրք Հայոց, հտ. Բ, էջ XXXI-XXXIII)» (ՄՄ, էջ 220, ծնթ. 31):

Փաստորեն, այս անգամ էլ Ն. Միրզոյանը խեղաթյուրում է Վ. Հակոբյանի աշխատանքի արդյունքը՝ նրան վերագրելով կանոնախմբերի իր «անգրագետ» դասակարգումը և զանց առնում այն կարևորագույն հանգամանքը, որ Վ. Հակոբյանը «Կանոնագիրք Հայոց» մեծարժեք աշխատության մեջ բացառում է Գևորգ Սկևռացու մասնակցությունը ժողովածուի խմբագրման աշխատանքներին⁴⁶: Եթե Ն. Միրզոյանը գեթ ջանք գործադրեր և ուշադիր կարդար Վ. Հակոբյանի աշխատության համապատասխան հատվածները, ապա հավանաբար կնկատեր, որ իր մատնանշած էջերին վերջինս ներկայացրել է Կանոնագիրք ձեռագրերի Բ խմբի երեք տարբեր ենթախմբերի բովանդակության ցանկեր, որոնցից որևէ մեկն, ըստ Վ. Հակոբյանի, չի առնչվում Գևորգ Սկևռացու իրականացրած խմբագրությանը: Կնկատեր, որ իր «հորինած» ցանկի **ԽԱ-ԽԶ վերնագրերը** պատկանում են մի ենթախմբի (Վ. Հակոբյանի ներկայացրած առաջին ենթախումբ՝ *befgg*՝ ՄՄ 8380, 783, 8006, 5148, 8236 –Ն. Վ.), որն այդպես էլ հետագայում

յին և բովանդակային առանձնահատկությունների»», Ն. Վարդանյան, *Ատենախոսություն*, էջ 117, **նույնի՝** «Կանոնագիրք ձեռագրերի Բ խումբ. XIV- XVII դդ.», էջ 153, **նույնի՝** «Գևորգ Սկևռացին և «Կանոնագրուչառ քահանայից» երկը», էջ 301:

⁴⁶ Վ. Հակոբյան, *Կանոնագիրք Հայոց*, հ. Բ, «Ներածություն», էջ XXXIV-XXXV:

չի ընդարձակվել և հավելյալ կանոնախմբեր չի ընդգրկել⁴⁷, **ԽԵ-ԿԵ** խորագրերը՝ այն ենթախմբին (ըստ Վ. Հակոբյանի *հlou՝ ՄՄ 3368, 8938, 660, 9769 – Ն. Վ.*), որտեղ, ինչպես կարծում է Վ. Հակոբյանը, **ԽԱ-ԿԵ** կանոնախմբերն ավելացվել են մինչև 14-րդ դար, մինչև Գևորգ Երզնկացու խմբագրությունը⁴⁸, իսկ **ԿԶ-ՀԸ վերնագրերը**՝ այն ենթախմբին (ըստ Վ. Հակոբյանի *acdkmprsv՝ ՄՄ 7615, 8964, 2676, 654, 2677, 3544, 3098, 10137 – Ն. Վ.*), որը Վ. Հակոբյանի կարծիքով ներկայացնում է Գևորգ Երզնկացու խմբագրությունը⁴⁹:

Եվ եթե նա Գևորգ Սկևռացու խմբագրությանը պատկանող մեկ ձեռագիր ուսումնասիրած լիներ կամ թեկուզ թերթած, ապա պետք է որ նկատեր, որ իր «հորինած» ցանկն ընդհանրապես չի համապատասխանում Գևորգ Սկևռացու խմբագրությունը ներկայացնող ձեռագրերի ցանկերին: Ավելին, հավանաբար կտեսներ, որ իր նշած **ԽԱ., ԽԵ., ԽԶ.** միավորներն (տե՛ս ՄՄ, էջ 219) առհասարակ ընդգրկված չեն «Կանոնագիրք Հայոց» ժողովածուի՝ Գևորգ Սկևռացու խմբագրության մեջ, իսկ «Կանոնք Երկրորդ Եպիփանու. Գլուխ Գ» վերտառությամբ **ԽԲ.** միավորը (տե՛ս ՄՄ, էջ 219) էականորեն տարբերվում է Կանոնագիրք ձեռագրերի Ա և Բ խմբերի մյուս ենթախմբերում (այդ թվում նաև Գևորգ Սկևռացու խմբագրությունը ներկայացնող ենթախմբում) առկա տարբերակից, և որ հաջորդիվ **ԾԳ.** և **ԿԷ.** վերնագրերի ներքո (տե՛ս ՄՄ, էջ 219-220) էլ ինքը ներկայացնում է նույն կանոնախմբի Կանոնագիրք ձեռագրերի Ա և Բ խմբերի մյուս ենթախմբերում առկա տարբերակը⁵⁰: Կնկատեր նաև, որ իր ներկայացրած ցանկից դուրս է մնացել Գևորգ Սկևռացու խմբագրության մեջ ընդգրկված «Սրբոյն Եղիշէի ի Կանոնաց գրոց. Գլուխ Ա» կանոնախումբը, որ նշված խմբագրության

⁴⁷ Վ. Հակոբյան, *Կանոնագիրք Հայոց*, «Ներածություն», հ. Բ, էջ XXXI: Հարկ է նշել, որ Վ. Հակոբյանը, ներկայացնելով այս ենթախմբի առարկայական ցանկը, հստակ նշում է այս մասին. «Այս ենթախումբը իրենից ներկայացնում է Կանոնագրի լրացման մի առանձին թև, որից հետո նոր բնագրերի ավելացում տեղի չի ունեցել» (Վ. Հակոբյան, *Կանոնագիրք Հայոց*, «Ներածություն», հ. Ն Բ, էջ XXXI): Կանոնագիրք ձեռագրերի Բ խմբի այս ենթախմբի մասին առավել մանրամասն տե՛ս նույն տեղում, էջ XXX-XXXI, նաև Ն. Վարդանյան, *Ատենախոսություն*, էջ 129-130:

⁴⁸ Նույն տեղում, էջ XXXVI: Բնագրենք, որ Վ. Հակոբյանի՝ սույն ենթախմբի ներկայացրած ցանկը փաղված է ոչ թե տվյալ ձեռագրերի բովանդակության ցանկերից (այս ենթախմբի ձեռագրերում բովանդակության և առարկայական ցանկերն ընդգրկում են միայն ձեռագրերի Բ խմբի նախնական տարբերակի Խ. (40) կանոնախմբերի վերնագրերը (տե՛ս ՄՄ 8938, 1ա-10ա)), այլ, ընդամենը Վ. Հակոբյանի վերականգնումն է ըստ տվյալ ենթախմբի I (ՄՄ 8938 – Ն. Վ.) գրչագրի բովանդակության (տե՛ս Վ. Հակոբյան, *Կանոնագիրք Հայոց*, հ. Բ, «Ներածություն», էջ XXI-XXII, XXXI- XXXII):

⁴⁹ Նույն տեղում:

⁵⁰ Սույն կանոնախումբը Կանոնագիրք ձեռագրերի տարբեր խմբերում առկա օրինակներով, նմանություններով և տարբերություններով տե՛ս Կանոնագիրք Հայոց, հ. Բ, էջ 268-280, 388-392:

թե ցանկերում, թե բուն ժողովածուում գտնվում է *ԽԶ*. (46) համարի ներքո⁵¹:

Ինչևէ՛ այս ամբողջ անճշտություններից, թյուրընկալումներից ու խառնաշփոթից հետո էլ *Ն*. Միրզոյանը եզրակացնում է. «Այսպիսով Գևորգ Սկևռացին խմբագրել է Կանոնագիրքը ձեռագրերի Բ խմբի *ԽԱ-ՀԸ* (41-78) կանոնախմբերի շրջանակներում: Կրացնելով բովանդակության և առարկայական ցանկերը՝ խմբագիր-կանոնագիրն ավելացրել է 13 կանոնախումբ» (ՄՄ, էջ 220): Ապա հաջորդիվ ներկայացնում է այն կանոնախմբերը, որոնք «իր կարծիքով» ավելացրել է Գևորգ Սկևռացին (տե՛ս ՄՄ, էջ 220-221):

Ն. Միրզոյանի «ներկայացրած» այս ցանկը հերթական անգամ փաստում է, որ «հեղինակը» ոչ միայն չի տիրապետում կանոնագրիտությունն առնչվող տարրական հարցերին, այլ անգամ անտեղյակ է իր իսկ շարադրանքից:

Այսպես օր.՝ Գևորգ Սկևռացու ավելացրած «նոր» կանոնախմբերի շարքում *Ն*. Միրզոյանը նշում է այնպիսի կանոնախմբեր, որոնք ընդգրկված են եղել ոչ միայն «Կանոնագիրք Հայոց» ժողովածուի ձեռագրերի Ա խմբի մինչև 1056-1059 թթ. իրականացրած խմբագրության մեջ, օր. «1. Դ. Կանոնք Փրկիպոսի առաքելոյ գլուխս Ը.»⁵² (ՄՄ, էջ 220), կամ մինչև 1098 թ. կատարված խմբագրության մեջ, ինչպես օր. իր նշած «4. ԿԷ. Հարցումն Թէոդոսի քահանայի առ երանելին Եպիփան վասն Քառասնորդաց և այլոց պահոցն գլուխս Ա»⁵³ (ՄՄ, էջ 221), այլև Հովհաննես Օձնեցու՝ դեռևս Ը. դարում կազմած ժողովածուի մեջ «2. ԺԵ. Կանոնք Բ Բարսղի առ Թէոդորոս գլուխս Ա»⁵⁴ (ՄՄ, էջ 221): Եվ եթե առնվազն ուշադիր թերթեր տպագիր Կանոնագիրքը, կտեսներ, որ իր թվարկած վերոնշյալ կանոնախմբերը մինչև Գևորգ Սկևռացու խմբագրությունն էլ ներառված են եղել «Կանոնագիրք Հայոց» ժողովածուում: Ավելին, *Ն*. Միրզոյանը նույնիսկ չի անդրադարձել, որ այդ կանոնախմբերը նշված են իր շարադրանքի՝ վերոնշյալ խմբագրություններին առնչվող հատվածներում (տե՛ս ՄՄ, էջ 210, 212, 213, 215):

Ինչևէ, այս խեղաթյուրումներից հետո էլ, առանց որևէ հիմնավորման *Ն*. Միրզոյանը եզրակացնում է. «Վերոբերյալ կանոնախմբերից 3-ը հեղինակային են՝ ՀԱ, ՀԲ, ՀԸ՝

⁵¹ ՄՄ 8964, 2ա, 188ա-191ա, ՄՄ 10137, 1բ, 186բ-189ա:

⁵² Կանոնագիրք Հայոց, հ. Բ. էջ 41-45:

⁵³ Նույն տեղում, էջ 277-80: Հարկ է նշել, որ Կանոնագիրք ձեռագրերի Ա խմբում «Կանոնք Երանելոյն Եպիփանու Կիպրացոյ եպիսկոպոսի մեծի և առաքինոյ մարգարէի և նշանագործի, Գլուխք Գ.» (տե՛ս Կանոնագիրք Հայոց, հ. Բ, էջ 268-280) առկա կանոնախումբը ձեռագրերի Բ խմբում Գևորգ Սկևռացու իրականացրած խմբագրության ժամանակ բաժանվել է երկու մասի (առավել մանրամասն տե՛ս *Ն. Վարդանյան*, «Կանոնագիրք ձեռագրերի Բ խումբ. 78 կանոնախմբեր», էջ 134-135, նույնի՝ *Ատենախոսություն*, էջ 82):

⁵⁴ Կանոնագիրք Հայոց, էջ 358-362:

ՀԱ. Կանոնք զգուշաւոր քահանայից. Համառատ,

ՀԲ. Վասն զգուշութեամբ սպասաւորելոյ սուրբ խորհրդոյն,

ՀԸ. Վասն քահանայագործութեան կարգաց պատրաստութիւն. գլուխ ԻԷ»

(ՄՄ, էջ 221):

Զարմանալի է, թե ինչպէս կարող է որևէ Կանոնագիրք ձեռագիր, հետևաբար նաև նշված անտիպ բնագրերը⁵⁵ երբևէ շուտամնասիրած անձն առանց որևէ փաստարկի, հիմնավորման նման եզրահանգում անել, հատկապես որ որևէ ձեռագրում սույն կանոնախմբերի հեղինակը նշված չէ:

Իհարկե, ինչպէս արդեն հասկանալի է, սա Ն. Վարդանյանի եզրահանգումների հերթական «փոխառությունն» է: Սույն տեսակետն առաջադրել է մատենագրական վկայությունների ու ձեռագրական նյութի համադրությամբ հանգամանալից ներկայացրել է Ն. Վարդանյանն իր աշխատանքներում⁵⁶:

Գրագողության փաստն ակնհայտ է վերոնշյալ ՀԱ., ՀԲ., ՀԸ. կանոնախմբերի վերնագրերից իսկ: Այս կանոնախմբերի վերնագրերն էականորեն տարբերվում են Ն. Միրզոյանի՝ 219-221 էջերին ներկայացրած բովանդակության ցանկի համապատասխան խորագրերից: Անհամապատասխանության պատճառն այն է, որ Ն. Միրզոյանը Գևորգ Սկևռացու խմբագրության իր «հորինած» ցանկի վերնագրերը քաղել է Վ. Հակոբյանի ուսումնասիրությունից, իսկ այս երեք կանոնախմբերի խորագրերը մի քանի տող անց ներկայացրել ըստ Ն. Վարդանյանի Ատենախոսության տվյալների: Իսկ սույն ուսումնասիրողների մոտ խորագրերի տարբերությունների աղբյուրը տարբեր ենթախմբերին պատկանող ձեռագրերն են: Այսպես՝ Վ. Հակոբյանն իր ցանկը բերել է ըստ «Կանոնագիրք Հայոց» ժողովածուի Բ խմբի 78 կանոնախմբերի փ. դարում իրականացված սրբագրության (ըստ Վ. Հակոբյանի՝ Գևորգ Երզնկացու խմբագրության) ՄՄ 2676 (m) ըստ Վ. Հակոբյանի) ձեռագրի (տե՛ս Կանոնագիրք Հայոց, հ. Բ, «Ներածություն», էջ XXXII), իսկ Ն. Վարդանյանը, որն իր ուսումնասիրության ընթացքում վերաբաժանել է Վ. Հակոբյանի կողմից արված ենթախմբային դասակարգումը⁵⁷, ըստ Գևորգ Սկևռացու խմբագրությունը ներկայացնող ՄՄ 8964, 10137 գրչագրերի:

Այսպիսով, լավ չընկալելով Գևորգ Սկևռացու խմբագրական աշխատանքներին առնչվող Ն. Վարդանյանի առաջադրած տեսակետները՝ Ն. Միրզոյանը հերթական անգամ սխալ եզրակացություններ և գիտական կեղծիքներ է հրամցնում ընթերցողներին և ապացուցում, որ առհասարակ գաղափար չունի, թե ինչ ենթախմբերից է բաղկացած Կանոնագիրք ձեռագրերի Բ խումբը և որ ձեռագրերն են ներկայացնում այս կամ այն խմբագրությունը:

⁵⁵ Սույն կանոնախմբերը հրատարակության է պատրաստում Ն. Վարդանյանը:

⁵⁶ Ն. Վարդանյան, Ատենախոսություն, էջ 101-112, նաև նույնի՝ «Գևորգ Սկևռացին և «Կանոնագրու շարժառ ֆանանայից» ետևը», էջ 297, 302-310:

⁵⁷ Ն. Վարդանյան, Ատենախոսություն, էջ 78-138, նույնի՝ Սեղմագիր, էջ 16-18:

Ն. Միրզոյանի ստեղծած այս խառնաշփոթն էլ ավելի է խճճվում, երբ հաջորդիվ «հեղինակը» որոշում է ներկայացնել ձեռագրերի Բ խմբի հետագա ընդլայնման (ԽԱ.-ՀԼ. կանոնախմբեր) վերաբերյալ Վ. Հակոբյանի՝ իր թյուրընկալումներով համեմված տեսակետը (տե՛ս ՄՄ, էջ 221-222):

Ինչպես արդեն նշել ենք, Վ. Հակոբյանը ձեռագրերի Բ խմբի ընդլայնումը ներկայացնում է երկու փուլով՝ համարելով, որ ԽԱ.-ԿԵ. կանոնախմբերն ավելացվել են Ժ. դարի 90-ական թվականներից հետո՝ մինչև ԺԳ. դարի կեսերը, անհայտ անձնավորության կողմից, իսկ ԿԶ.-ՀԼ. կանոնախմբերն ավելացրել է Գևորգ Երզնկացին ԺԳ.-ԺԵ. դդ.:

Հավելենք, որ Վ. Հակոբյանի առաջադրած այս վարկածը ձեռագրագիտական և աղբյուրագիտական հիմնարար փաստարկներով դեռևս 2014-2015 թթ. հերքել է Ն. Վարդանյանը⁵⁸, ում տեսակետն էլ Ն. Միրզոյանը, «յուրացնելով», ավելին, չհասկանալով, խեղաթյուրել և ներկայացրել է նախորդիվ: Ինչից հետո էլ, անհասկանալիորեն, վերադառնում և արծարծում է Վ. Հակոբյանի առաջադրած տեսակետը: Ավելին, ի վիճակի չլինելով վերարտադրել Վ. Հակոբյանի տեսակետը ճշգրտությունով, առաջացնում է հերթական խառնաշփոթը:

Այսպես՝ Ն. Միրզոյանը, Վ. Հակոբյանին վերագրելով վերջինիս մտքերի իր թյուրընկալումները, 221-222-րդ էջերում գրում է. «ԺԳ-ԺԵ դարերում Հակոբ Ղրիմեցու ուսուցիչ Գևորգ Երզնկացին (մոտ 1350-ական թթ. 1416 թ.) նոր խմբագրություն է իրականացնում. հավելում է ԿԶ-ՀԼ (66-78) կանոնախմբերը: Վ. Հակոբյանն այս տեսակետն է արտահայտել՝ հիմնվելով Անկյուրիայի Կարմիր վանքի մատենադարանի 43 թվահամարի գրչագրում ԺԵ դարում Հակոբ Ղրիմեցու ձեռքով գրված ԿԵ կանոնախմբի վկայության վրա» և մեջբերում մի հատված համապատասխան հիշատակարանից:

Այսպիսով Ն. Միրզոյանի վերաշարադրանքի ընդգծված հատվածից կարելի է հասկանալ է, թե Անկյուրիայի թիվ 43 գրչագիրը գրվել է ԺԵ. դարում, կամ էլ Հակոբ Ղրիմեցին այնտեղ ԺԵ. դարում նշում է կատարել, և որ Հակոբ Ղրիմեցու վկայությունը գրված է ԿԵ. (իմա՝ Միմէոն Աղվանից կաթողիկոսի) կանոնախմբից հետո և վերաբերում է այդ կանոնախմբին: Մինչդեռ Անկյուրիայի թիվ 43 ձեռագիրն ընդօրինակվել է 1609 թ., և Վ. Հակոբյանը հստակ նշում է (Անկյուրիայի ձեռագրացուցակում էլ արձանագրված է՝ տե՛ս Յուզակ ձեռագրաց Անկիւրիոյ..., սին. 234-235), որ Հակոբ Ղրիմեցու հիշատակարանը գտնվում է այս ենթախմբի վերջին՝ «Վասն քահանայագործութեան կարգաց խրատ ի պատրաս-

⁵⁸ Ն. Վարդանյան, Ատենախոսություն, էջ 78-129, նույնի՝ «Կանոնագիրք ձեռագրերի Բ խումբ. 78 կանոնախմբեր», էջ 133-138, նույնի՝ «Գևորգ Երզնկացին և «Կանոնագիրք Հայոց» ժողովածուն», էջ 50-60:

տուլթիւն» (ՀԼ.) կանոնախմբից հետո (տե՛ս Կանոնագիրք Հայոց, հ. Բ., «Ներածութիւն», էջ XXXVI):

Փաստերի խեղաթյուրման պատճառը ն. Միրզոյանի հակագիտական մոտեցման հերթական կիրառությունն է: Ներկայացնելով Վ. Հակոբյանի տեսակետը, որ հիմնված է Հակոբ Արիմեցու հիշատակարանի տեղեկությունների վրա՝ հղում է ոչ թե Վ. Հակոբյանի ուսումնասիրության համապատասխան էջերը, այլ այս հիշատակարանի դեպքում սկզբնաղբյուր հանդիսացող⁵⁹ Բ. Կյուլեսերյանի աշխատանքները (տե՛ս ՍՄ, էջ 222, ծնթ. 34): Եվ իրապես Անկյուրիայի ձեռագրացուցակում «Վասն քահանայագործութեան կարգաց պատրաստութեան» կանոնախմբը ԿԵ. համարի ներքո է: Համարների այս անհամապատասխանությունը Վ. Հակոբյանն անդրադարձել է և ծանոթագրել (տե՛ս Կանոնագիրք Հայոց, հ. Բ., «Ներածութիւն», էջ XXXVI, ծնթ. 1): Եվ եթե ն. Միրզոյանն ուշադիր կարդար Վ. Հակոբյանի աշխատանքը, համեմատեր Անկյուրիայի ձեռագրացուցակում ԿԵ. համարի ներքո գտնվող կանոնախմբի խորագիրը գոնե իր իսկ կողմից «հորինված» ցանկի հետ (տե՛ս ՍՄ, էջ 219-220), ապա պետք է որ նկատեր, որ Անկյուրիայի ձեռագրացուցակում ԿԵ. համարով նկարագրողի կողմից համարակալված է Կանոնագիրք ձեռագրերում ՀԼ. համարը կրող «Վասն քահանայագործութեան կարգաց պատրաստութիւն» «իրեն քաջ հայտնի» կանոնախմբը: Չէ որ դրանից առաջ նա այս և ՀԱ., ՀԲ. կանոնախմբերը «ուսումնասիրել» էր և անվանել «հեղինակային»՝ վերագրելով, հավանաբար, Գևորգ Սկեռացուն:

Այս ամենը ն. Միրզոյանը չի նկատել, որովհետև, ինչպես ցույց տվեցին մեր պրպտումները, նա իր շարադրանքի վերոնշյալ հատվածի ընդգծված տեղեկությունը քաղել է ոչ թե Անկյուրիայի ձեռագրացուցակից, այլ ն. Վարդանյանի Ատենախոսությունից, որտեղ վերջինս ներկայացնում է Բ. Կյուլեսերյանի տեսակետը. «ԿԵ. (իմա՛ ՀԼ.) կանոնախմբին վերջը յիշատակագրուած է. «Արդ աղաչեմք... գերիցս երանեալ երջանիկ ռաբունին... զմեծ հռետորն Գէորք» (Ատենախոսություն, էջ 86-87): Սույն «փոխառությունը» ն. Միրզոյանն արհեստականորեն ավելացրել է իր կողմից իբրև թե օգտագործված գրականության քանակը՝ տպավորություն ստեղծելով, թե օգտվել է նաև Բ. Կյուլեսերյանի «Նախագրութիւնք Ս. Գրոց եւ Գէորգ Լամբրոնեցի կամ Սկեռացի» վերտառությունը հոգվածից⁶⁰: Ավելին, ամրագրելու համար իր այս «ձեռքբերումը», հետագա-

⁵⁹ Նշենք, որ Հակոբ Արիմեցու վերոնշյալ արժեքավոր հիշատակարանը ն. Վարդանյանը Կանոնագիրք ձեռագրերի իր ուսումնասիրությունների ընթացքում, որպես նախագաղափար օրինակի հիշատակարան, հայտնաբերել է նաև 1852 թ. ընդօրինակված ՍՄ 3788 գրչագրում (տե՛ս 88բ):

⁶⁰ **Բաբգէն Եպիսկոպոս (Կիլեսերեան)**, «Նախադրութիւնք Ս. Գրոց եւ Գէորգ Լամբրոնեցի կամ Սկեռացի», ՀԱ, Վիեննա, 1915, 1-12, էջ 70-76:

յում՝ էջ 223-րդ էջում, տվյալ հատվածի համատեքստի հետ կապ չունեցող մի «մեջբերում» է կատարում Բ. Կյուլեսերյանի սույն հոդվածից՝ հղելով, սակայն, Բ. Կյուլեսերյանի կազմած Անկյուրիայի ձեռագրացուցակը, որտեղ հեղինակը նման որևէ միտք չի արտահայտում⁶¹:

Վերադառնալով Վ. Հակոբյանի տեսակետի միրզոյանական մեկնաբանությունը՝ հավելենք, որ Ն. Միրզոյանը, կրկին խեղաթյուրելով ուսումնասիրողի եզրակացությունները, հերթական անգամ նրան է վերագրում իր իսկ թյուրընկալումը. «Այսու՝ Վ. Հակոբյանը «Կանոնագիրք Հայոց» ժողովածուի Բ խմբագրության 66-78 կանոնախմբերի հեղինակ է համարում Գևորգ Երզնկացուն»:

Նախ, ևս մեկ անգամ ընդգծենք, որ Վ. Հակոբյանը երբևէ չի գործածում Բ խմբագրություն եզրը:

Երկրորդ՝ ըստ Վ. Հակոբյանի՝ Գևորգ Երզնկացին նշված կանոնախմբերի՝ «Կանոնագիրք Հայոց» ներմուծողն է և ոչ հեղինակը, հատկապես, որ այդ կանոնախմբերի հեղինակները հիմնականում նշված են:

Այսպիսով, Ն. Միրզոյանը, այստեղ ևս ներկայացնելով Կանոնագիրք ձեռագրերի Բ խմբի ընդլայնման (Խ. (40) կանոնախմբերից հետո) վերաբերյալ Ն. Վարդանյանի և Վ. Հակոբյանի՝ միմյանց հակասող տեսակետները, էլ ավելի է շփոթեցնում անտեղյակ ընթերցողին:

Չհերքելով կամ չհաստատելով Գևորգ Երզնկացու խմբագրության վերաբերյալ Վ. Հակոբյանի տեսակետը⁶²՝ հաջորդիվ նորից խոսում է Գևորգ Ալեուացու խմբագրության և դրա հետագա սրբագրության մասին՝ ևս մեկ անգամ յուրացնելով Ն. Վարդանյանի տեսակետը⁶³. «Կանոնագիրք Հայոց» ժողովածուի՝ Գևորգ Ալեուացու խմբագրած տարբերակը հետագայում՝ մինչև ժէ դար, սրբագրվել է, ենթարկվել մի շարք փոփոխությունների, և վերաշարադասվել են

⁶¹ Իրականում այս անտեղի «մեջբերումը» Ն. Վարդանյանի Ատենախոսության համապատասխան մասի անգրագետ ձևափոխությամբ Ն. Միրզոյանի հերթական «փոխառումն» է, հերթական առագրության միրզոյանական «նոր» մեթոդի (օգտվել մի աղբյուրից, հղում տալ մեկ այլ աղբյուրի) անհաշող կիրառումը: Այսպես՝ Ն. Միրզոյան. «Բ. Կյուլեսերյանը, նշելով Գևորգ Ալեուացու երկերը, Հովհաննես Օձնեցուց հետո նրան է վերագրում «Կանոնագիրք Հայոց» երկրորդ ժողովածուի կազմումը» (ՄՄ, էջ 223): Ն. Վարդանյան. «Բ. Կյուլեսերյանը, նշելով Գևորգ Ալեուացու երկերը, նրան է վերագրում Կանոնագրի «երկրորդ կազմությունը» (Ատենախոսություն, էջ 86):

⁶² Հարկ է նշել, որ Ն. Վարդանյանը դեռևս 2015 թ. հիմնավոր փաստարկներով հերքել է Վ. Հակոբյանի վերոնշյալ տեսակետը և պարզել, թե իրականում ինչ դեր է ունեցել Գևորգ Երզնկացին «Կանոնագիրք Հայոց» ժողովածուի ձևավորման գործում (տե՛ս Ն. Վարդանյան, «Գևորգ Երզնկացին և «Կանոնագիրք Հայոց» ժողովածուն», էջ 50-60):

⁶³ Կանոնագիրք ձեռագրերի Բ խմբի հետագա ընդլայնման և փոփոխությունների վերաբերյալ Ն. Վարդանյանի հիմնական եզրահանգումները տե՛ս Ատենախոսություն, էջ 130-138, նույնի՝ «Կանոնագիրք ձեռագրերի Բ խումբ. XIV- XVII դդ.», էջ 152-164:

78 կանոնախմբերի կանոնները: Դրա մասին է վկայում Կանոնագրքի ժե դարի ներկայացված հիշատակարանը, ինչը նաև Գևորգ Սկևռացու հեղինակությունն է փաստում» (ՍՄ, էջ 222):

Եթե նախադասության ընդգծված հատվածն ամբողջովին փոխառված է Ն. Վարդանյանի Սեղմագրից («Կանոնագիրք Հայոց» ժողովածուի՝ Գևորգ Սկևռացու խմբագրած տարբերակը հետագայում մինչև ժե դար, սրբագրվել է, ենթարկվել մի շարք փոփոխությունների» (Սեղմագիր, էջ 17)), ապա երկրորդ մասում, կրկին լավ չըմբռնելով վերջինիս հիմնավորումները, Ն. Միրզոյանն անհիմն եզրակացրել է. «վերաշարադասվել են 78 կանոնախմբերի կանոնները»: Նշենք, որ նման աշխատանք այս խմբի ձեռագրերում երբևէ չի կատարվել, սա Ն. Միրզոյանի հերթական թյուրըմբռնումն է: Իսկ ամենահետաքրքիրն այն է, որ իր այս «եզրահանգումը» նա հիմնավորում է ըստ մի հիշատակարանի, որի մեջ որևէ խոսք չկա ոչ 78 կանոնախմբերի, ոչ առավել ևս դրանց կանոնների վերաշարադասման վերաբերյալ:

Այսպես, 222-րդ էջում Ն. Միրզոյանը, նորից վկայակոչելով Հակոբ Քյոթահիացու հիշատակարանի վերոնշյալ հատվածը, փորձում է ապացուցել նախորդ նախադասության ընդգծված հատվածի «իր», իրականում Ն. Վարդանյանից փոխառված եզրակացությունը, և, թյուրիմացաբար, Ազարիա Սասնեցուն է վերագրում այնտեղ անորոշ նշված «մի շարք» փոփոխությունները. «Քնագիրը (իմա՝ Հակոբ Քյոթահիացու հիշատակարանը) ցույց է տալիս, որ Գրիգոր Կեսարացու աշակերտ Ազարիա Սասնեցին ժե դարում Գրիգոր Կեսարացու օրինակի, այն է՝ Գևորգ Սկևռացու կազմած ժողովածուի մեջ կանոններ է ավելացրել՝ որպես օժանդակ նյութեր: Այդ են փաստում հիշատակարանի ընդգծված տողերը...» (ՍՄ, էջ 222): Ն. Միրզոյանի սույն «եզրահանգումը»⁶⁴, փաստացի որևէ հենք չունի: Այն իրականում Ն. Ակինյանի, Վ. Հակոբյանի և Ն. Վարդանյանի «անհամատեղելի» տեսակետների արհեստական միակցումն է, առանց այդ հեղինակների աշխատանքները հիշատակելու, գործող անձանց անունների փոփոխություններ՝ Գրիգոր Կեսարացի-Ազարիա Սասնեցի, Գևորգ Երզնկացի-Գևորգ Սկևռացի:

Այսպես՝ Ն. Ակինյան. «Գրիգոր Կեսարացի գայն (իմա՝ Կանոնագիրքը) ճոխացուցած է նոր յաւելուածներով, կամ ինչպէս Ազարիա կը վկայէ «նա ի բա-

⁶⁴ Նմանատիպ մի միտք էլ արտահայտել էր ավելի վաղ. «Ներկայացված բնագիրը (իմա՝ Հակոբ Քյոթահիացու հիշատակարանը) կառուցվում է նրանով, որ այն տեղեկացնում է ոչ միայն Գևորգ Կիլիկեցու-Սսեցու կանոնագիր խմբագրության, այլև Կոստանդնուպոլսի պատրիարհ Գրիգոր Կեսարացու աշակերտ Ազարիա Սասնեցու խմբագրական աշխատանքների վերաբերյալ: Վերջինս (իմա՝ Ազարիա Սասնեցին) ժե դարի սկզբներին ավելացրել է բնագրեր որպես Կանոնագրքի օժանդակ նյութեր» (ՍՄ, էջ 219):

զու՛մ գրեանց եւ ի բազում տեղեաց ժողովեալ էր ի մի» այլ եւ այլ հատուածներ եւ զանոնք մուծած Գէորգ Լամբրոնացոյ օրինակին մէջ» (Ազարիա վ. Սասնեցի. Աստղագէտ, տօմարագէտ եւ տաղաչափ, սիւն. 324-325):

Վ. Հակոբյան. «... Կանոնագրքի Գրիգոր Կեսարացու ունեցած օրինակից (Գեորգ Երզնկացու խմբագրությունից) 1609 թվին Ազարիա Սասնեցին իր համար Սիմեոն Լեհացուն ընդօրինակել է տալիս եւ այսուհետեւ կատարում մի շարք նյութերի ավելացումներ...» (Կանոնագիրք Հայոց, հ. Բ., «Ներածութիւն», էջ XL):

Ընդգծենք, որ հաշորդիվ (տե՛ս ՍՄ, էջ 222-224) ն. Միրզոյանի վկայակոչած, «իր եզրահանգումը» ապացուցող «փաստարկներն ու հիմնավորումները» անգրագետ գրագողության, բառացի արտագրության կամ վերաշարադրանքի աչք զարնող օրինակներ են՝ «փոխառված» Վ. Հակոբյանի, Բ. Կյուլեսերյանի աշխատանքներից: Այնպիսի տպավորութիւնն է, թե ն. Միրզոյանն ուղղակի ցանկացել է ևս մի քանի էջ լրացնել, ինչն էլ իրագործել է այլ հեղինակների ուսումնասիրութիւններից վերցված ընդարձակ հատվածներով, իրար հակասող տեսակետների անիմաստ միակցմամբ՝ առանց դրանց ճշմարտացիութիւնն անդրադառնալու:

Այսպես, 222-223-րդ էջերում մի ընդարձակ հատված. «Կանոնագրքի համալիր կազմավորման ուսումնասիրման համար խիստ ուշագրավ է Անկյուրիայի Կարմիր վանքի մատենադարանի 43 թվահամարի գրչագրում զետեղված հիշատակարանը... այնուհետև 1609 թ. ընդօրինակելու պատվեր տվել Սիմեոն Լեհացուն», չնչին փոփոխութիւններով, «փոխառել» է Վ. Հակոբյանի աշխատասիրութիւնից. «Կանոնագրքի բովանդակության պատմութիւն համար խիստ ուշագրավ է Ազարիա Սասնեցու հիշատակարանը... որից հետո միայն 1609 թվին պատվիրել Սիմեոն Լեհացուն ընդօրինակել Կանոնագրքի Գրիգոր Կեսարացու ունեցած օրինակը» (Կանոնագիրք Հայոց, հ. Բ., «Ներածութիւն», էջ XXXIX, էջ XXXVI-XXXVII)⁶⁵: Այստեղ, զարմանալիորեն, գրեթե բառացի, համընկնում են ոչ միայն Ազարիա Սասնեցու հիշատակարանի՝ Վ. Հակոբյանի վերապատումը, այլև հիշատակարանից մեջբերված հատվածները, և անգամ հղումները. օր. Կանոնագիրք Հայոց, հտ. Բ., «Ներածութիւն», էջ XXXVI, ծնթ. 2 հմմտ. ՍՄ, էջ 222, ծնթ. 35: Ուշագրավ է, որ մեքենաբար «փոխառված» այս

⁶⁵ Վ. Հակոբյանի աշխատասիրության XXXIX էջից առանց հղման փոխառված այս ընդարձակ հատվածին ն. Միրզոյանը 222-րդ էջում կցել է նաև նույն հեղինակի XXXVI-XXXVII էջերում առկա հետևյալ նախադասությունը. «Ազարիա Սասնեցին, ինչպես ինքն է պատմում իր հիշատակարանում... և ապաստանում Գրիգոր Կեսարացու մոտ» հմմտ. ն. Միրզոյան. «Հիշատակարանից տեղեկանում ենք, որ հեղինակը (իսկ՝ Ազարիա Սասնեցին), ինչպես ինքն է պատմում... ու ապաստանում Գրիգոր Կեսարացու մոտ» (ՍՄ, էջ 222):

ծանոթագրությունից հետո, ծնթ. 36-ում և 37-ում ն. Միրզոյանը նշում է. «Անդ, էջ 246», «Անդ, էջ 247» (ՍՄ, էջ 222, 223) շանդրադառնալով, որ սույն հղումներն, իրականում, չեն առնչվում ոչ նախորդ՝ Սիմեոն Լեհացու Ուղեգրությունը, ոչ էլ առավելը՝ դրան նախորդած Բ. Կյուլենբերյանի հոգվածին, այլ վերաբերում են վերջինիս կազմած Անկյուրիայի ձեռագրացուցակին: Ավելին, ծնթ. 37-ից հետո ծնթ. 38-ում էլ Անկյուրիայի ձեռագրացուցակին «սխալմամբ» հղելով տպավորություն է ստեղծում թե նախորդ մեջբերումներն այլ աշխատությունից էին:

223-րդ էջի ն. Միրզոյանի հետևյալ նախագասությունը. «Քննարկվող ընդօրինակությունը կանոնական բնագրերի հավաքածու է և բովանդակում է Մխիթար Գոշի «Դատաստանագիրքը», «Կանոնագիրքը», Ներսես Շնորհալու «Քուղթ Ընդհանրականը», կարևոր թղթեր, գործեր և ժամանակագրական տախտակներ, որոնք ամբողջացված դրված են ձեռագրի մեջ՝ Առաքելական կանոնների ցանկից հետո», առանց համապատասխան աղբյուրի նշման, փոխառված է Բ. Կյուլենբերյանի աշխատանքից. «Մատեանս է հաւաքածոյ կանոնական գրոց և զլիսաւորապէս կը բովանդակէ Մ. Գոշի Դատաստանագիրքը, Կանոնագիրքը, Շնորհալոյն Ընդհանրականը, ուրիշ կարևոր թղթեր և գրուածներ, ժամանակագրական տախտակներ, որոնց բոլորին մէկ ցանկը գրուած է ձեռագրիս մէջ, Առաքելական կանոններու ցանկէն ետքը» (Յուցակ ձեռագրաց Անկյուրիոյ..., էջ 230):

Իսկ 223-րդ էջում ներկայացված ն. Ակինյանի տեսակետը. «Ըստ ն. Ակինյանի՝ Կանոնագրքի Ազարիա Սասնեցու խմբագրությունը բաղկացած է հետևյալ մասերից՝ Գևորգ Լամբրոնացու, Գրիգոր Կեսարացու և Ազարիա Սասնեցու խմբագրություններից... ՀՐ. Վասն քահանայազործութեան... (69). այնուհետև Նիկիայի ժողովի մասնակիցների (70), Հայոց կաթողիկոսների (71) և Կամսարական տան եպիսկոպոսների (72) ցանկեր» կրկին վերցրել է Վ. Հակոբյանի աշխատանքից. «... ըստ Ակինյանի, Կանոնագրքի Ազարիա Սասնեցու խմբագրությունը բաղկացած է հետևյալ մասերից՝ Գևորգ Լամբրոնացու, Գրիգոր Կեսարացու և իր Ազարիա Սասնեցու խմբագրություններից... ՀՐ. Վասն քահանայազործութեան... (69). այնուհետև Նիկիայի ժողովի մասնակիցների (70), Հայոց կաթողիկոսների (71) և Կամսարական տան եպիսկոպոսների (72) ցանկեր» (Կանոնագիրք Հայոց, հ. Բ., «Ներածութիւն», էջ XXXIX-XL):

Մեջբերված այս օրինակի առաջին և վերջին տողերի⁶⁶ բացառիկ նմանություններն արդեն իսկ հուշում են, որ ն. Միրզոյանն այս հատվածն ամբողջությամբ վերցրել է Վ. Հակոբյանի աշխատությունից, առանց համապատասխան

⁶⁶ Քննարկվող հատվածները բավականին ընդարձակ են, այդ պատճառով էլ ներկայացրել ենք միայն առաջին և վերջին տողերը:

հղման: Ավելին, ընթացքում հղում կատարելով Ն. Ակինյանի՝ Ազարիա Սասնեցուն նվիրված հոդվածին (տե՛ս ՍՄ, էջ 223, ծնթ. 39), տարբեր աղբյուրներից օգտվելու հերթական խաբկանքն է ստեղծում: Հարկ է նշել, որ մեխանիկորեն արտագրելով Վ. Հակոբյանի՝ Ն. Ակինյանի առաջադրած տեսակետին վերաբերող անդրադարձը, Ն. Միրզոյանը նույնությամբ կրկնել է անգամ Վ. Հակոբյանի՝ Ն. Ակինյանի տեսակետին առնչվող թյուրընկալումները⁶⁷:

Ընդգծենք նաև, որ սույն մեջբերման կարիքն այս համատեքստում առհասարակ չկար, հատկապես, որ թե Վ. Հակոբյանը, թե Ն. Վարդանյանն անդրադարձել են Ն. Ակինյանի՝ նշված հոդվածում արծարծված տեսակետներին, պարզաբանել այստեղ առկա խնդիրները՝ զարգացնելով կամ հերքելով դրանք⁶⁸:

Իհարկե, պարզ է, որ Ն. Միրզոյանը, շրջանցելով վերը նշված հեղինակների ուսումնասիրությունները, Ն. Ակինյանի տեսակետը մեջբերում է, որպեսզի հաջորդիվ ներկայացնի Ազարիա Սասնեցու խմբագրության վերաբերյալ իր «եզրահանգումը» կամ «եզրահանգումները»: Սակայն Ն. Միրզոյանը, Ն. Ակինյանի տեսակետի հիման վրա կառուցելով «իր եզրակացությունը», հաշվի չի առել մի շատ կարևոր հանգամանք. «վերը բերված տեղեկությունները չեն կարող փաստել» Կանոնագիրք ձեռագրերի Բ խմբի շրջանակներում իրականացված որևէ գործընթաց, քանզի Ն. Ակինյանը Գևորգ Սկևռացու (Լամբրոնացու) խմբագրած օրինակը նույնացնում է ոչ թե Կանոնագիրք ձեռագրերի Բ խմբի որևէ ձեռագրի, այլ Վիեննայի Մատենադարանի՝ Ա խմբին պատկանող 810 թվահամարի Կանոնագրքի հետ⁶⁹:

Ավելին, այս անգամ, որպես «իր եզրակացություն», հաջորդաբար ներկայացնում է թե՛ Վ. Հակոբյանի (մի փոքր շտկված) և թե՛ Ն. Վարդանյանի եզրակացությունները կամ եզրակացությունների «անգրագետ» միախառնումը.

1. «Արդ, վերը բերված տեղեկությունները գալիս են փաստելու, որ Ազարիա Սասնեցին ընդօրինակել է «Կանոնագիրք Հայոց»-ի Բ խմբագրության Գևորգ Սկևռացու տարբերակը, որտեղ շուրջ Խ (40) կանոնական բնագրեր են ավելացվել որպես օժանդակ նյութեր» (ՍՄ, էջ 224):

Ն. Միրզոյանի այս «եզրահանգումը» վերաշարադրումն է Վ. Հակոբյանի հետևյալ տողերի. «Ուրեմն, Կանոնագրքի Գրիգոր Կեսարացու ունեցած օրինակից (Գևորգ Երզնկացու խմբագրությունից) 1609 թվին Ազարիա Սասնեցին իր համար Միմեոն Լեհացուն ընդօրինակել է տալիս և այնուհետև կատարում մի

⁶⁷ Այս մասին առավել մանրամասն տե՛ս Ն. Վարդանյան, *Ատենախոսություն*, էջ 89-90,

⁶⁸ Վ. Հակոբյան, *Կանոնագիրք Հայոց*, հ. Բ, «Ներածություն», էջ XXXVI-XL, նաև Ն. Վարդանյան, *Ատենախոսություն*, էջ 89-90, 137-138, նույնի՝ «Կանոնագիրք ձեռագրերի Բ խումբ. XIV-XVII դդ.», էջ 161-162:

⁶⁹ Ն. Ակինեան, «Ազարիա վ. Սասնեցի. Աստղագիտ. տոմարագիտ եւ տաղաչափ», սյուն. 324:

շարք նյութերի ավելացումներ... Իսկ ի՞նչ նյութեր է մուծել Կանոնագրքում Ազարիա Սասնեցին: Թերևս հարկ չկա թվարկելու բոլոր նյութերը, որոնց թիվը հասնում է շուրջ 40-ի, հետաքրքրվողներին հղում ենք Բաբգեն Կյուլեսերյանի Անկյուրիայի Կարմիր վանքի մատենադարանի ձեռագրերի Յուզակի համապատասխան էջերին...» (Կանոնագիրք Հայոց, հ. Բ., «Ներածություն», էջ XL): Ն. Միրզոյանը փոխել է միայն մի բան՝ Գևորգ Երզնկացու անունը փոխարինել է Գևորգ Սկևռացու անվամբ: Անգամ Անկյուրիայի Կարմիր վանքի ձեռագրացուցակի նույն էջերն են հղված:

2. Նույն հարցի վերաբերյալ երկրորդ «եզրահանգումը». «Անկյուրիայի 43 թվահամարի ձեռագրում (1609 թ.) Ազարիա Սասնեցու ավելացրած բնագրերը չեն կցվել Կանոնագիրք ժողովածուին, այլ ընդգրկվել են որպես օժանդակ բնագրեր՝ կազմելով կանոնաիրավական մի ժողովածու: Այստեղ է ներառվել նաև Գևորգ Երզնկացու ընդօրինակած «Կանոնագիրք Հայոց»-ի տարբերակը» (ՄՄ, էջ 224) Ն. Վարդանյանի եզրակացությունների վերարտադրությունն է. «XVII դարի հեղինակ Ազարիա Սասնեցին ոչ թե խմբագրել է «Կանոնագիրք Հայոց» ժողովածուն, այլ ուղղակի մեկտեղել է իրեն հետաքրքրող բնագրերը մեկ ձեռագրում և ստեղծել կանոնա-իրավական մի հավաքածու, որի բաղկացուցիչ մասն է եղել նաև «Կանոնագիրք Հայոց»-ը՝ Գևորգ Երզնկացու ընդօրինակության տարբերակով» (Ատենախոսություն, էջ 144, Սեղմագիր, էջ 18)

կամ

«... պետք է նշենք, որ Ազարիա Սասնեցին ոչ թե խմբագրել է «Կանոնագիրք Հայոց» ժողովածուն, այլ ուղղակի ստեղծել է կանոնա-իրավական մի հավաքածու, որի բաղկացուցիչ մասն է եղել նաև «Կանոնագիրք Հայոց»-ը, քանզի Անկյուրիայի թիվ 43 ձեռագրում Ազարիա Սասնեցու ավելացրած բնագրերը չեն կցվել «Կանոնագիրք Հայոց» ժողովածուին, այլ ուղղակի ընդօրինակվել են իբրև դրան լրացնող կամ համարժեք գործեր» (Ատենախոսություն, էջ 137, 138, նաև՝ «Կանոնագիրք ձեռագրերի Բ խումբ. XIV-XVII դդ.», էջ 161, 162):

Այսպիսով, «յուրացնելով» Վ. Հակոբյանի և Ն. Վարդանյանի տեսակետները, Ն. Միրզոյանն իրար հետևից ներկայացնում է երկու տարբեր կարծիք, որտեղից էլ անհասկանալի է, վերջիվերջո, Ազարիա Սասնեցին խմբագրել է «Կանոնագիրք Հայոց»-ը, թե՞ ոչ, Գևորգ Սկևռացու՞ օրինակն է օգտագործել, թե՞ Գևորգ Երզնկացու: Ընդ որում, Ն. Միրզոյանը չի պարզաբանում, թե ինչ ասել է՝ «Գևորգ Երզնկացու ընդօրինակած «Կանոնագիրք Հայոց»-ի տարբերակ», քանզի նախորդիվ մեջբերված՝ Վ. Հակոբյանի տեսակետում արժարժված Գևորգ Երզնկացու տարբերակը կապ չունի վերը նշված, իրականում Ն. Վարդանյանի առաջադրած տարբերակի հետ: Ն. Վարդանյանը հերքել է Վ. Հակոբյանի՝ Գևորգ Երզնկացու խմբագրական աշխատանքների մասին առաջադրած տեսակետը և ձեռագրական ու մատենագրական հիմնավոր փաստարկներով ապացուցել, որ

Գևորգ Երզնակացին «Կանոնագիրք Հայոց» ժողովածուն չի խմբագրել, այլ ձեռագրերի Բ խմբի երկու ենթախմբերի արհեստական միավորմամբ ընդօրինակել է մի ձեռագիր Կանոնագիրք, որի բազմաթիվ ընդօրինակությունների հետևանքով էլ առաջացել է ձեռագրերի Բ խմբի «երզնակացիական» տարբերակը:⁷⁰

Ավելին՝ 222-224-րդ էջերում իրար միախառնելով Ն. Ակինյանի, Վ. Հակոբյանի և Ն. Վարդանյանի էականորեն իրարից տարբերվող, տեղ-տեղ անգամ իրար հակադրվող տեսակետները՝ Ն. Միրզոյանն անպատասխան է թողնում Գևորգ Ակևոացու, Գրիգոր Կեսարացու և Ազարիա Սասնեցու իրականացրած կամ չիրականացրած խմբագրությունների հարցը՝ չկողմնորոշվելով անգամ՝ Ազարիա Սասնեցին խմբագրել է «Կանոնագիրք Հայոց»ը, թե՞ ընդօրինակել, և եթե ընդօրինակել է, ապա Գևորգ Ակևոացու, թե՞ Գևորգ Երզնակացու օրինակներից է օգտվել: Տպավորություն է ստեղծվում, թե Ն. Միրզոյանը նույնացրել է և չի տարբերակում միմյանցից 1-2 դար առաջ և հետո ստեղծագործած միջնադարյան նույնանուն հեղինակներին:

Ինչևէ՛ Ն. Միրզոյանն այս ենթաբաժինն ամփոփում է հակագիտական անփութությունամբ շաղախված հերթական անգրագետ արտագրություններով որտեղ հակասում է ինքն իրեն և փոշիացնում մինչ այս կատարած իր որոշ «բացահայտումներ»:

«Առկա տեղեկությունները գալիս են արձանագրելու, որ «Կանոնագիրք Հայոց» ժողովածուն Ը դարի կեսից հետո իրականացված խմբագրությունների արդյունքում ընդարձակվել է ներառելով նորանոր կանոնախմբեր: Մինչև ժ է դար Կանոնագիրք ձեռագրերի Ա և Բ խմբագրության կանոնախմբերը ենթարկվել են սրբագրման և խմբագրման: Կանոնագիրք ձեռագրերի Ա խմբի ԼԵ-Խ (35-40) կանոնախմբերն ավելացվել են ժ դարի կեսից մինչև ժԱ դարի կեսն ընկած ժամանակահատվածում: «Կանոնագիրք Հայոց» ժողովածուի Բ խմբագրությունը նոր կանոնախմբերով է հարստացել ժԳ դարում: Ձեռագրերի այս խմբի վերջնական տարբերակի մեջ իր հավելումներն է արել ժԳ-ժԴ դարերի հայ ակադեմիկոս մատենագիր, մեկնիչ, եկեղեցական գործիչ, վարդապետ Գևորգ Ակևոացին:

... Աղյուսակում արտացոլված է միայն «Կանոնագիրք Հայոց» ժողովածուի Բ խմբագրության հարստացումը ժ դարի կեսից մինչև ժԳ դար նորանոր կանոնախմբերով մինչև 78 կանոնախումբ» (ՍՄ, էջ 224):

Այսպիսով,

Նախ՝ Ն. Միրզոյանի ամփոփման առաջին նախադասությունն արտագրված է Ն. Վարդանյանի Սեղմագրից. «Կանոնագիրք Հայոց» ժողովածուն (ձեռագրե-

⁷⁰ Առավել մանրամասն տե՛ս Ն. Վարդանյան, «Գևորգ Երզնակացին և «Կանոնագիրք Հայոց» ժողովածուն», էջ 50-60, **ճույնի՝** Ատենախոսություն, էջ 122-129:

րի Ա խումբ) VIII դարի կեսից հետո իրականացված խմբագրությունների արդյունքում ընդարձակվել է ներառելով նորանոր կանոնախմբեր» (Սեղմագիր, էջ 15):

Երկրորդ՝ հաջորդիվ, մոռանալով Կանոնագիրք ձեռագրերի Ա խմբի ԽԱ. (41) կանոնախմբերի վերաբերյալ մինչ այս կատարած իր «բացահայտումները» (տե՛ս ՍՄ, էջ 211-212, անդրադարձը տե՛ս վերևում էջ 384-390) նշում է ուղղակի «Լե-Խ (35-40) կանոնախմբեր»:

Երրորդ՝ Գևորգ Սկևռացուն վերագրելով Կանոնագիրք ձեռագրերի Բ խմբի «վերջնական տարբերակ»-ի կազմումը՝ մոռանում է, որ 222-րդ էջում եզրակացրել էր, որ Գևորգ Սկևռացու խմբագրած տարբերակը հետագայում՝ մինչև ԺԷ. դար, սրբագրվել էր և ենթարկվել մի շարք փոփոխությունների», իսկ 219-րդ էջում էլ հաստատել, որ Հակոբ Քյոթահիացու հիշատակարանը «տեղեկացնում է... Կոստանդնուպոլսի պատրիարք Գրիգոր Կեսարացու աշակերտ Ազարիա Սասնեցու խմբագրական աշխատանքների վերաբերյալ»:

Շեշտենք, որ «Կանոնագիրք Հայոց» ժողովածուի՝ Գևորգ Սկևռացու կազմած օրինակը Կանոնագիրք ձեռագրերի Բ խմբի վերջնական տարբերակը չէ: Այն ԺԷ. դ. սրբագրվել է, իսկ ԺԳ.-ԺԷ. դարերի ընթացքում ավելացվել են ևս երեք բնագրեր⁷¹:

Չորրորդ՝ խոսելով Կանոնագիրք ձեռագրերի Բ խմբի ընդլայնման պատկերն իբրև թե արտացոլող աղյուսակի մասին, կրկին մոռանալով «իր ծանրակշիռ բացահայտումները» (տե՛ս ՍՄ, էջ 216-218), միախառնում է ձեռագրերի Բ խմբի առաջացման ու ընդլայնման վերաբերյալ Վ. Հակոբյանի (հերթական շփոթի կամ թյուրըմբռնման պատճառով Վ. Հակոբյանի Ժ. դարի վերջ թվագրումն⁷² այստեղ դարձել է Ժ. դարի կես) և Ն. Վարդանյանի (ԺԳ. դ.) կարծիքները:

Ավելին, էջ 224-227-րդ էջերում ներկայացված աղյուսակում Կանոնագիրք ձեռագրերի Բ խմբի սկզբնավորումը թվագրելով «Ժ դարի կեսից մինչև ԺԱ դարակես (մինչև 1056-1059 թթ.)» (ՍՄ, էջ 224-225), միախառնելով Վ. Հակոբյանի մի փոքր ձևափոխված և Բ. Վարդանյանի թվագրումները՝ մոռանում է 218-րդ էջում արված «իր» եզրահանգումը. «... Դրա (իմա՝ Նիկիայի վավերագրերում արձանագրված ամսաթվերի) հիման վրա հնարավոր է դառնում որոշել Կանոնագիրք ձեռագրերի Բ խմբի առաջացման մոտավոր ժամանակը՝ 1056-1059 թվականներին»: Թվագրման այս անճշտություններից զատ Կանոնագիրք ձեռագրերի Բ խմբի բովանդակությունը ներկայացնում է ըստ իր «կազմած սխալ ցանկի» (տե՛ս ՍՄ, էջ 219-221) Գևորգ Սկևռացու խմբագրությունը վերագրելով

⁷¹ Այս մասին առավել մանրամասն տե՛ս Ն. Վարդանյան, «Կանոնագիրք ձեռագրերի Բ խումբ. XIV- XVII դդ.», էջ 152-164:

⁷² Վ. Հակոբյան, Կանոնագիրք Հայոց, հ. Բ., «Ներածություն», էջ XXIII-XXV:

կանոնախմբեր, որոնք այնտեղ երբևէ չեն եղել (առավել մանրամասն տե՛ս վերևում, էջ 404-406):

Ինչևէ, ամփոփելով, ընդգծենք, որ գիտական բարեվարքության ակնհայտ խախտմամբ Ն. Միրզոյանն աղավաղել է «ՍՄ» արժեքավոր ժողովածուի հրատարակիչների նշած հիմնական նպատակը. «Ժողովածուի նպատակն է ինչպես հայ, այնպես (է)լ միջազգային հանրությանը հաղորդակից դարձնել հայ իրավական ու սահմանադրական մշակույթի ձևավորման ու զարգացման ողջ տարեգրությանը» (ՍՄ, էջ 4): Աղճատելով «Կանոնագիրք Հայոց» ժողովածուի առաջացման և հետագա զարգացման ողջ պատմությունը՝ Ն. Միրզոյանն իր անգրագետ գրագողությանը, թույլ չի տալիս ընթերցողին սույն ժողովածուի շրջանակներում հիմնարար և ամփոփ գիտելիքներ քաղել հայ իրավագիտության պատմության այս կարևոր շրջափուլի վերաբերյալ:

Մեր կարծիքով, եթե Ն. Վարդանյանի եզրահանգումները (որոնք այստեղ առանց որևէ հղման «յուրացված» են) այդքան բարդ և անընկալելի էին Ն. Միրզոյանի համար, ապա առավել շահեկան կլինեք, որ նա ներկայացնեք միայն նախորդ ուսումնասիրողների տեսակետները (չնայած, որոշ դեպքերում նկատելի է, որ հեղինակը նույնիսկ այդ տեսակետները լիովին չի ընկալել և հասկացել) և չփորձեք դրանք «համեմել» Ն. Վարդանյանի՝ շատ դեպքերում նախորդների տեսակետները հերքող բացահայտումներով կամ կարծիքներով:

Իհարկե, հասկանալի է, որ այս «աճաբարարությունը» կատարվել է մեկ անազնիվ նպատակով, չհղել Ն. Վարդանյանի աշխատանքները, «սեփականացնել» նրա տեսակետները և գիտական լայն շրջանակներին ներկայացնել որպես սեփական բացահայտումներ: Սակայն, ինչպես արդեն տեսանք, սա «հեղինակին» չի հաջողվել, քանզի տարբեր ուսումնասիրողների տեսակետները գրագետ համադրելու, դրանք ճիշտ ներկայացնելու համար ևս տարրական գիտական հմտություններ են անհրաժեշտ, որոնք և չունի պատմական գիտությունների թեկնածու, դոցենտ Նարինե Միրզոյանը:

Այսպիսով ակներև է, որ «ՍՄ» ժողովածուում պ.գ.թ., դոցենտ Ն. Միրզոյանի «հեղինակած» վերը քննարկված բաժինը կետ առ կետ համապատասխանում է գրագողության մասին «Հեղինակային իրավունքի և հարակից իրավունքների մասին» ՀՀ օրենքի 65-րդ հոդվածի 4-րդ կետի բոլոր դրույթներին. «Ուրիշի ստեղծագործությունից մտֆեռ, հատվածներ ֆաղելը առանց դրանց ստեղծագործական վերամշակման և առանց ձեռքբերման սկզբնաղբյուրի նշման և որպես իրենը ներկայացնելը կամ ստեղծագործությունն ամբողջությամբ իր անունով ներկայացնելը համարվում է գրագողություն» և սույն հոդվածի բովանդակության՝ ՀՀ ԲՈԿ կաշքում տեղադրված մեկնաբանությանը. «Ուրիշի ստեղծագործություն ասելով՝ հասկանում ենք յուրաքանչյուր հրապարակված և չհրապարակված նյութ՝ գրվոր (ձեռագիր, տպագիր կամ էլեկտրոնային/աուդիո) կամ բանավոր, վիզուալ (տեսանյութ, նկար, գրաֆիկ, աղ-

յուսակ և այլն) կամ վերբալ (ձայնագրություն) ձևաչափով, որում միանշանակորեն երևում են հեղինակային տվյալները և հրատարակման/հրապարակման ժամանակագրությունը:

Ուրիշի ստեղծագործության յուրացումը և/կամ առանց պատշան հղումների օգտագործումը համարվում է գրագողություն՝ անկախ սկզբնաղբյուրի հեղինակների և/կամ սեփականատերերի կողմից նյութի՝ որպես սեփական ներկայացնելուն տրված համաձայնությունից: Որպես մասնավոր դրսևորում կարող է դիտարկվել այլ հեղինակների կողմից գրված ստեղծագործությունները գնելը և որպես սեփական ներկայացնելը»⁷³:

Այսու՝ ապացուցված համարելով ն. Միրզոյանի իրականացրած ակնհայտ գրագողության փաստը, նշենք, որ այս հոդվածի նպատակը միայն մասնավոր մեկ դեպքի՝ ն. Միրզոյանի գրագողության, հակագիտական պահվածքի արձանագրումը և հանրայնացումը չէ: Իրականում ցանկանում ենք գիտական հանրության, ոլորտի պատասխանատուների, ինչու՞ չէ նաև նրանց, ովքեր գողանում են, և նրանց, ումից գողանում են (և ովքեր, սակայն, շարունակում են լռել), ուշադրությունը հրավիրել այս չափազանց կարևոր խնդրին: Յավոք, գրագողությունն այսօր չի սահմանափակվում այս եզակի դեպքով: Ու թեև համապատասխան օրենքը վաղուց արդեն հաստատված է, սակայն, կանխարգելող համակարգված միջոցների բացակայությամբ պայմանավորված, գրագողությունը լայնորեն տարածված է և փաստացի խոչընդոտում է գիտության իրական զարգացմանը: Քանզի, ավելի արագ և «արդյունավետ» է ուրիշների հետազոտությունների արդյունքները «յուրացնելը», «գրպանելը», քան ամիսներ, նույնիսկ տարիներ շարունակ նոր բացահայտումներ անելու համար անխոնջ աշխատելն ու պրպտելը:

Հատկապես այսօր, երբ շատ է խոսվում գիտության ոլորտը բարեփոխելու մասին, կարևոր է արձանագրել, որ առանց գրագողությունը կանխարգելող գործուն միջոցների ներդրման, այդ բարեփոխումներից շատերը որևէ տեսանկյունի արդյունք չեն ապահովի: Եվ ինչպես որոշակի օրենքներով դատապարտվում է ուրիշի նյութական սեփականությունը յուրացնողն ու հափշտակողը, այնպես էլ պետք է հստակ պատժամիջոցներ (ՀՀ քրեական օրենսգրքի համապատասխան հոդվածները թերևս լրամշակման կարիք ունեն) և դրանց կիրառման ճիշտ մեխանիզմներ մշակվեն մտավոր սեփականությունը գողացողների համար, քանի որ ցանկացած «յուրացված» միտք տվյալ հեղինակի սեփականությունն է, տքնաջան աշխատանքի արդյունքը: Կարծում ենք, որ ոլորտի բարեփոխումը գիտնականներից ակնկալվող, երբեմն նաև պարտադրվող ամենատարբեր պահանջներից բացի, ենթադրում է նաև նույն գիտնականների իրավունքների, այս դեպքում, մտավոր սեփականության հուսալի պաշտպանություն:

⁷³ <https://www.bok.am/node/11852>

ՀԱՂՈՐԴՈՒՄ
REPORT
СООБЩЕНИЕ

ՄԱՆԵԱ, ԷՌԵԱ, ՇԻՐԻՆՅԱՆ*

DOI:10.57155/EKVN1038

ԲՅՈՒՉԱՆԴԱԳԵՏՆԵՐԻ ՀԱՄԱՇՈՒՄԻ ՀԱՅԻՆ
XXIV ՀԱՄԱԺՈՂՈՎԸ

2022 թ. օգոստոսի 21-ից 27-ը Վենետիկում և Պադովայում կայացավ բյուզանդագետների XXIV համաշխարհային կոնգրեսը: «Բյուզանդական ուսումնասիրությունների միջազգային ասոցիացիա»-ի (International Association of Byzantine Studies կամ՝ Association Internationale des Études Byzantines – AIEB) որոշմամբ 2022 թ. համաժողովի կազմակերպումը վստահված էր «Բյուզանդական ուսումնասիրությունների իտալական ասոցիացիա»-ին (AISB-Associazione Italiana di Studi Bizantini կամ՝ Իտալիայի Բյուզանդագիտական ուսումնասիրությունների ազգային կոմիտե)՝ Վենետիկի «Կա Ֆոսկարի» և Պադովայի համալսարանների աջակցությամբ և համագործակցությամբ:

Արդեն մեկ դար է (առաջին կոնգրեսն անցկացվել է Բուխարեստում 1924 թ.) Բյուզանդական հետազոտությունների համաշխարհային համաժողովը տեղի է ունենում հինգ տարին մեկ պարբերականությամբ¹, որին ամբողջ աշխարհից հրավիրվում են հազարից ավելի գիտնականներ:

1948 թ.՝ Երկրորդ համաշխարհային պատերազմից անմիջապես հետո, ստեղծվեց Բյուզանդագիտական միջազգային ասոցիացիան (AIEB), որի հիմնադրման գաղափարն առաջացել էր մինչ այդ կայացած բյուզանդական համաժողովների ընթացքում: Այս կառույցի մշտական գործադիր մարմինը կազմում է միջազգային բյուրոն, որը բաղկացած է անդամ ազգային կոմիտեների ներկայացուցիչներից: Յուրաքանչյուր համաժողովի ընթացքում տեղի է ունենում միջազգային բյուրոյի հիմնական, ընդհանուր հավաքը (General Assembly), որի

* Մետրոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարան, պ.գ.դ., erna.shirine@gmail.com, հոդվածը ներկայացնելու օրը՝ նոյեմբերի 18, 2022, գրախոսելու օրը՝ դեկտեմբերի 2, 2022:

¹ Հարկ է նաև նշել, որ համաժողովների միջև ընկած ժամանակահատվածում՝ ընթացիկ հարցեր լուծելու համար, միջազգային բյուրոն հրավիրում է այսպես կոչված գործադիր ժողով (կամ միջկոնգրես՝ Inter-Congrès), որը, որպես կանոն, տեղի է ունենում Արեւմուտքում:

ընթացքում հաջորդ հինգ տարվա համար ընտրվում է աշխատանքային բյուրո (նախագահ, քարտուղար, գանձապահ), ներկայացվում են բյուրոյի անդամների հաշվետվությունները, քննարկվում ու քվեարկությամբ որոշվում է հաջորդ համաժողովի անցկացման վայրը և այլ կարևոր ընթացիկ հարցեր: Ազգային կոմիտեները, որպես կանոն, ունեն նույնատիպ կառույց և քվեարկություններին մասնակցում են մեկ հիմնական (նախագահի կամ նրա ներկայացուցչի) և մեկ խորհրդատվական ձայնով²: Բյուզանդական հետազոտությունների միջազգային ասոցիացիան իր գործունեության սկզբից, Պոլ Լեմերլի նախագահությամբ և Դիոնիսիոս Զաքիթինոսի առաջարկով, որոշում է կայացրել հրատարակել «Տեղեկատվության և համակարգման տեղեկագիր» (Bulletin d'Information et de Coordination), որի նպատակն է եղել միջազգային մակարդակով խթանել բյուզանդագիտությունը, նպաստելով աշխարհով մեկ բյուզանդագետների միջև տեղեկատվության փոխանակմանը: «Տեղեկագիր»-ն առաջին անգամ լույս է տեսել 1964 թ., իսկ այժմ նրա գործառույթը ստանձնել է aiebnet.gr կայքը: 2003 թ. Անդրոսում կայացած միջկոնգրեսի ընթացքում որոշում է ընդունվել տեղեկատվությունն այդուհետ տարածել էլեկտրոնային եղանակով: 2017 թ. տեղեկագիրը ստացել է AIEB «Byzantine News» անվանումը՝ հրատարակվելով հիմնականում ամիսը երկու անգամ³:

Սույն թվի օգոստոսին կայացած XXIV համաժողովին մասնակցեցին աշխարհի տարբեր երկրներից ավելի քան 1700 գիտնական (200-ը՝ առցանց): Մինչ այժմ խնդրո առարկա համաժողովը միայն երկու անգամ է անցկացվել Իտալիայում (1936 թվականին Հռոմում և 1951 թվականին՝ Պալերմոյում): Պատահական չէր համաժողովի անցկացման վայրը՝ Վենետիկը, քանի որ այն մշտապես հիշատակվել է որպես «Quasi alterum Byzantium» և պատմականորեն կապված է Բյուզանդական կայսրության հետ, ինչպես նաև եղել է հույների «գուռը» դեպի Արևմուտք: Կոնգրեսը Վենետիկում անցկացնելու որոշումը նաև լավ հնարավորություն էր քաղաքի և նրա պատմական անցյալի միջև կապն ամրապնդելու համար: Համաժողովի աշխատանքները հիմնականում անցկացվեցին Վենետիկի «Կա Ֆոսկարի» համալսարանի Սան Զորե Տնտեսագիտության Կամպուսում (San Giobbe Campus of Economics, Ca' Foscari University of Venice) և մեկ օր՝ 2022 թ. օգոստոսի 25-ին, Պադովայի համալսարանում (Complesso del Beato Pellegrino և Palazzo Liviano, University of Padua): Կոնգրեսի բացման արարողությունը տեղի ունեցավ երկուշաբթի՝ օգոստոսի 22-ին, Վենետիկի «Լա Ֆենիչե» (La Fenice) հանրաճանաչ օպերային թատրոնում:

² Տե՛ս Կանոնադրություն, <https://aiebnet.gr/statutes-en/>:

³ «Տեղեկագիրը» հասանելի է Բյուզանդական ուսումնասիրությունների միջազգային ասոցիացիայի (AIEB-ի) կայքէջում. <https://aiebnet.gr> <https://aiebnet.gr/newsletter-archive-mailchip/>

ողջույնի խոսքով հանդես եկան մի շարք պաշտոնյաներ թե՛ Իտալիայի կառավարությունից և թե՛ Բյուզանդական հետազոտությունների միջազգային ասոցիացիայից⁴: Հանդիսավոր բացումից հետո սկսվեց առաջին լիագումար նիստը, և զեկուցմամբ հանդես եկան հայտնի բյուզանդագետ, պատմաբան, Սենտ Էնդրյուսի և Քոչ համալսարանների պրոֆեսոր Պոլ Մագդալինոն՝ («Մտորումներ և ճշգրտումներ համաժողովի ու դրա հիմնական թեմայի վերաբերյալ. “Բյուզանդիա՝ կամուրջ աշխարհների միջև”») («*Reflections and Elaboration on the Congress and Its Main Theme: ‘Byzantium – Bridge Between Worlds’*»), Ալբրեխտ Բերգերը («Կոստանդնուպոլիսը միջին բյուզանդական դարաշրջանում, “Constantinople in the Middle Byzantine Age”») և Նևրա Նեչիփոզլուն («Ուշ բյուզանդական Կոստանդնուպոլիսի վանքերը», “*Monasteries of Late Byzantine Constantinople*”):

Բյուզանդագետների XXIV համաշխարհային կոնգրեսի նշանաբանն էր՝ “Byzantium – Bridge Between Worlds” («Բյուզանդիա՝ կամուրջ աշխարհների միջև»), որն առաջարկել էր գեռևս Թուրքիայի Ազգային կոմիտեն՝ 2021 թ. օգոստոսին Ստամբուլում կայանալիք համաժողովի համար: Տարբեր պատճառներով այն հետաձգվեց և տեղափոխվեց Վենետիկ⁵, սակայն Իտալիայի կոմիտեն պահ-

⁴ Ամբողջ տեղեկատվությունն առավել մանրամասն կարելի է կարդալ բյուզանդական ուսումնասիրությունների XXIV համաշխարհային կոնգրեսի պաշտոնական կայքէջում. <https://byzcongress2022.org>

⁵ Ի սկզբանե բյուզանդագետների XXIV համաշխարհային կոնգրեսը պետք է տեղի ունենար Ստամբուլում, դեռևս 2021թ.: Այս հանգամանքը բավականին մանրամասն ֆննարկել է ՀՀ ԳԱԱ Արվեստի ինստիտուտի երաժշտության բաժնի առաջատար գիտաշխատող, արվեստագիտության դոկտոր, պրոֆեսոր Աննա Արևշատյանը ԳԱ ֆեյսբուքյան էջում. «...սակայն դրան խանգարեցին որոշ հանգամանքներ: Առաջինը դա կորոնավիրուսի համավարակն էր, իսկ երկրորդը՝ Թուրքիայի նախագահի հրամանով Ս.Սոֆիա տաճարը մզկիթի վերածելու պարագան, տանար, որը 1935թ. Աթաթուրքի հրամանով մզկիթից վերածվեց թանգարանի, հետագա տարիներին բյուզանդական մշակույթի և արվեստի միլիոնավոր երկրպագուներ և զբոսաշրջիկներ գրավելով Ստամբուլ: Ոչնչով չարդարացված այդ ֆայլը բողոքի մեծ ալիք առաջացրեց, սակայն թուրքական ղեկավարության որոշումը չհաջողվեց կանխել. չնայած ՅՈՒՆԵՍԿՈ-ի, Բյուզանդագիտական միջազգային ընկերության նախագահի, տարբեր երկրների գիտական հեղինակավոր հիմնարկների և համալսարանների ղեկավարների, Բրիտանյա բարձրաստիճան առաջնորդների (այդ թվում՝ Հռոմի պապի, Ռուսիոյ Կիրիլ պատրիարքի, Գարեգին Բ. վեհափառի) նամակներին և զանազան ուղերձներին, ինչպես նաև՝ ընկերության հարյուրավոր անդամների ստորագրահավաքին: Ի պատասխան դրա, Բյուզանդագիտական միջազգային ընկերության բյուրոն որպես բողոք չեղարկել համաժողովի անցկացումը Ստամբուլում և նոր փվեարկության արդյունքում Վենետիկը դարձավ մեկ տարով հետաձգված կոնգրեսի անցկացման վայրը»: Հարկ է հավելել, որ Բյուզանդագետների Հայկական ազգային կոմիտեն ևս ուղերձ-հայտարարությամբ միացավ բողոքաբարկման այդ գործընթացին: Հանուն արդարության պետք է նշել, որ համաժողովի անցկացումը Ստամբուլում չեղարկվեց ոչ թե Բյուզանդագիտական միջազգային ընկերության բյուրոյի (որը երբեք չէր դիմի նման ֆայլի), այլ Թուրքիայի պետական կառույցների կողմից (ինչը մեկ անգամ ևս ցույց է տալիս, թե որքան ֆաղափականացված է բյուզանդագիտությունը և որքան աչալուրջ են այդ երկրում խնդրո առարկա գիտանյութի հետ առնչվող հարցերի հան-

պանեց թեման և հիմնական ծրագիրը՝ որոշակի փոփոխություններ և նշանակալի լրացումներ մտցնելով:

Բյուզանդական ուսումնասիրությունները՝ ուստի և համաժողովը, ընդգրկում են հետազոտությունների լայն շրջանակ՝ հնագիտությունը, պատմությունը, բանասիրությունը, աստվածաբանությունը, արվեստի պատմությունը, երաժշտությունը և այլ ոլորտներին վերաբերող՝ ինչպես հունարեն, այնպես էլ այլալեզու աղբյուրներ և ուսումնասիրություններ: Հասկանալի է, որ այս բոլոր ոլորտներն ընդգրկող նիստերը բազմաթիվ էին և համաժողովի աշխատանքները՝ չափազանց ծանրաբեռնված: Յոթ օր շարունակ դրանք սկսվում էին առավոտյան 9-ին և վերջանում 19-ից հետո: Օրը բաժանված էր 2 կամ 2,5 ժամ տևողությամբ շորսական նիստի, որոնցում ներգրավված էին չորս հիմնական խմբեր. լիազույցումար նիստ (տևողությունը 90 րոպե)⁶, կլոր սեղան, թեմատիկ նիստ, ազատ հաղորդակցություններ և պաստառներ (վերջին երեք խմբերի նիստերը տևում էին 120 րոպե): Վերջին երեք խմբերի զեկուցումների համար նախատեսված էր 20/30 րոպե՝ ներառյալ քննարկման ժամանակը: Այս խմբերի թեմաների բազմազանությունը կարելի է ծանոթանալ համաժողովի ծրագրում, որն ունի նաև էլեկտրոնային տարբերակ⁷: Բացի այդ, լիազույցումար նիստերի ամբողջական զեկուցումները և մյուս նիստերի ամփոփումները հրատարակված են երկու առանձին գրքով⁸, որոնք ևս հասանելի են համացանցում⁹:

դեպ): Թերևս դա կապված էր հրաշագեղ Սբ. Սոֆիա տաճարի հարցի հետ, սակայն չափազանց զարմանալի էր, որովհետև նախորդ տարբերակների ընթացքում Թուրքիայի Ազգային կոմիտեն ջանք էր խնայում, որպեսզի հասնի բաղձալի նպատակին՝ բյուզանդագետների համաշխարհային համաժողովն անցկացնել Կոստանդնուպոլիս-Ստամբուլում (այդ առիթով ես՝ որպես Բյուզանդագետների Հայկական Ազգային կոմիտեի նախագահ զարմանքի և տագնապի ուղերձ հղեցի Բյուզանդագիտական միջազգային ընկերության բյուրոյին):

6 լիազույցումար նիստերին, որոնք միտված են մասնակիցների ուշադրությունը սևեռելու վերջին զարգացումների և ապագա մարտահրավերների վրա, հիմնականում մասնակցում են հրավիրված մասնագետներ: Հասկանալի է, որ հրավիրող կողմը մշտապես ներկայացնում է իր գիտնականներին այդ նիստերում, համապատասխանաբար, այս կոնգրեսում ևս լիազույցումար նիստերի զեկուցողներն էին իտալացի և թուրք բյուզանդագետներ, թեև վերջիններս՝ որպես Բյուզանդական կայսրության ժառանգորդներ, մշտապես ընդգրկված են այդ նիստերում:

7 https://byzcongress2022.org/wp-content/uploads/2022/08/ICBS22_Final-Programme_19_08_2022.pdf

8 *24th International Congress of Byzantine Studies. Proceedings of the Plenary Sessions*, ed. by **Emiliano Fiori** and **Michele Trizio**, Venezia, Edizioni Ca' Foscari, 2022; *24th International Congress of Byzantine Studies. Abstracts of the Free Communications, Thematic Sessions, Round Tables and Posters*, ed. by **Luca Farina** and **Elef Eleftherios hterios Despotakis**, Venezia, Edizioni Ca' Foscari, 2022.

9 <https://edizionicafoscari.unive.it/it/edizioni/libri/978-88-6969-590-2/> լիազույցումար նիստերի համար և <https://edizionicafoscari.unive.it/v4/it/edizioni4/libri/978-88-6969-634-3/> ամփոփումների համար:

Բյուզանդագիտական XXIV համաշխարհային համաժողովը հոյակապ «հոգևոր խորտիկներ» էր պատրաստել ոչ միայն գիտական զեկուլյցների տեսքով և թվային ցուցադրություններով, այլև Վենետիկում և Պադովայում անցկացվող բազմաթիվ միջոցառումներով՝ հայտնի թանգարաններ և շինություններ այցելություններով, ցուցահանդեսներով, համերգներով, գրքի շնորհանդեսներով և այլ ուշագրավ իրադարձություններով: Գրեթե բոլոր այդ միջոցառումները վերապահված էին կոնգրեսին գրանցված մասնակիցների համար և սկսած համաժողովի երկրորդ օրվանից մինչև վերջին օրը, երբեմն օրը երկու անգամ, առաջարկվում էր որևէ միջոցառում, օրինակ՝ Կիպրոսին նվիրված ցուցահանդեսը Մարշիանա գրադարանում, գիշերային էքսկուրսիան Սուրբ Մարկոսի տաճարում, «Թվային Բյուզանդիա» (“Digital Byzantium”) նախագծի շնորհանդես կամ Սալոնիկի Սբ. Երրորդություն վանքի Սուրբ Սիմեոն երգչախմբի համերգը և այլն: Ոչ պակաս կարևոր և օգտակար էր կոնգրեսի ողջ ընթացքում ամենահայտնի հրատարակչությունների գրքերի ցուցահանդես-վաճառքը:

Հայաստանի բյուզանդագիտական ուսումնասիրությունների ազգային կոմիտեն¹⁰ ևս մասնակցեց Բյուզանդագիտության XXIV համաշխարհային համաժողովին վեց անդամից բաղկացած պատվիրակությամբ¹¹, որոնցից հինգն արվեստաբաններ էին՝ պ.գ.դ. պրոֆ. էռնա Մանեա Շիրինյան (Մաշտոցի անվան Մատենադարան, Հայաստանի բյուզանդագիտական ուսումնասիրությունների ազգային կոմիտեի նախագահ), ա. դ. պրոֆ. Աննա Արևշատյան (ԳԱԱ Արվեստի ինստիտուտ), արվեստագիտության թեկնածուներ, դոցենտներ Սեյրանուշ Մանուկյան (ԵՊՀ, Արվեստի ինստիտուտ) և Զարուհի Հակոբյան (ԵՊՀ), ինչպես նաև ԵՊՀ Արվեստի պատմության ամբիոնի երկու ասպիրանտ՝ Քազուհի Ավետիսյանը (գիտական ղեկավար՝ Զ. Հակոբյան) և Դիանա Գրիգորյանը (գիտական ղեկավար՝ Ս. Մանուկյան): Համաժողովին ներկա էր նաև Հայաստանի ազգային կոմիտեի արտասահմանյան անդամ, հայ արվեստի պատմության մասնագետ՝ Աննա Լեյլոյան-Եկմայանը:

Ուրախ և հպարտ լինելով, որ մեզանում շատ են արվեստի պատմությամբ բազմազան մասնագետները, որոնց հաջողվել էր դրամաշնորհ հայթայթել և մաս-

¹⁰ Կոմիտեի կազմավորման և կանոնադրության մեջ ընդգրկված հիմնական դրույթների վերաբերյալ տեղեկությունը հասանելի է հետևյալ հոդվածում՝ **Շիրինյան Մ. է.**, 21-րդ «Բյուզանդագիտական միջազգային կոնգրեսը», *Աշտանակ. հայագիտական պարբերագիրք* Դ, Երևան 2011, էջ 162-172:

¹¹ Հայաստանից մեկնած մասնակիցների և նրանց կարգացած զեկուցումների մասին նաև կարելի է տեղեկանալ Ա. Արևշատյանի ֆեյսբուքյան հաղորդումից (տե՛ս ծան. 5): Այստեղ հարկ չեմ համարում կրկնել նույն տեղեկությունը, մասնավորապես որ մեր հետաբերությունների տարբերության պատճառով ո՛չ ես, ո՛չ էլ արվեստաբանները չկարողացանք լսել միմյանց զեկուցումները:

նակցել կոնգրեսին, չեմ կարող սակայն ցավով չնշել բյուզանդագիտության հետ առնչություն ունեցող պատմաբանների, բանասերների կամ աստվածաբանների բացակայությունը կարևոր այս համաժողովին: Այս առումով, երբ կարդում ես Բյուզանդագետների համաշխարհային կոնգրեսներին վերաբերող նախորդ հաշվետու հոդվածները¹² ակնհայտ է դառնում, որ բյուզանդագիտությունը մեզանում, այնուամենայնիվ վերելք չի ապրում (եթե չասենք՝ հակառակը):

Այնուամենայնիվ, 24-րդ համաշխարհային համաժողովում տեղ գտավ շատ կարևոր մի եղելություն, այն է՝ Լեոնային Ղարաբաղի տարածքի պատմական հուշարձանների պահպանման վերաբերյալ Հայաստանի Բյուզանդական հետազոտությունների ազգային կոմիտեի ներկայացրած հայտարարագիր-կոչի ընթերցումը: Թեև այս ծանր ժամանակներում նման բովանդակությամբ ուղերձներ, նամակներ, հայտարարություններ շատ են բարձրաձայնվել, գրվել և ուղարկվել տարբեր հասցեատերերի, և թվում է, որ դրանք ոչ մի արդյունք չեն տվել, սակայն, յուրաքանչյուր նման քայլ չի կարող անարձագանք մնալ:

Բոլոր դեպքերում, մեր հայտարարագիրը սպասվածից շատ ավելի մեծ շրջանառություն ստացավ. որպես ազգային կոմիտեի նախագահ՝ ես դիմել էի գործադիր բյուրոյի անդամներին, որպեսզի հնարավորություն տրվի ընթերցելու այս հայտարարագիրը համաժողովի ընթացքում: Քննարկումից հետո նրանք, մասնավորապես Բյուզանդական հետազոտությունների միջազգային ընկերության նախագահ Ջոն Հալդոնը և փոխնախագահ Աթանասիոս Մարկոպոլոսը դրական պատասխան տվեցին՝ միաժամանակ առաջարկելով տեղադրել այն նաև ընկերության «Տեղեկագրում»: Նախօրոք պատրաստած և Հայաստանի ազգային կոմիտեի անդամների հետ առցանց քննարկած տեքստս իսկույն ուղարկեցի «Տեղեկագրի» խմբագրին՝ Սերգեյ Մարիևին, որպեսզի այն լույս տեսնի հենց կոնգրեսին նվիրված համարում: Այդքանից հետո կարելի է պատկերացնել զարմանքս և զայրույթս, երբ լույս տեսավ «Տեղեկագրի» 58-րդ համարը, որի մեջ բացակայում էր մեր հայտարարագիր-կոչը: Իսկույն սկսեցի նամակներ հղել (առաջին հերթին «Տեղեկագրի» խմբագրին) և պարզաբանում պահանջել եղելություն վերաբերյալ: Սերգեյ Մարիևը երկու նամակ գրեց, հայցելով մեր ներդրամությունը՝ ասելով, որ պարզապես մոռացել է և պատրաստ է առանձին հա-

¹² Տե՛ս օրինակ հետևյալ հոդվածներում՝ Կ. Յուզբաշյան, «Բյուզանդագիտական համաշխարհային XIII կոնգրեսը Օֆսֆորդում», ՊԲՀ, 1966, № 4, էջ 297-300, Հր. Բարթիկյան, «Բյուզանդագետների միջազգային XIV կոնգրեսը», ՊԲՀ, 1971, № 4, էջ 293-298, Մ. Է. Շիրինյան (Աշտանակ, տե՛ս ծան. 10): Հավելենք, որ եղել են ժամանակներ, երբ կոնգրեսին մասնակցելու համար դիմում են ներկայացրել գրեթե երկու տասնյակ գիտնական, օրինակ՝ 2006 թ. Լոնդոնում կայացած XXI կոնգրեսին:

վերլվածով իսկույն հրատարակել այդ տեքստը: «Տեղեկագրի» 58 համարի¹³ հատուկ «Հավելված»-ը Issue 58, August 2022 (Addendum)¹⁴ լույս տեսավ մեկ օր անց: Հայցելով ընթերցողների ներողամտությունը՝ խմբագիրը հրատարակել էր մեր կոմիտեի կողմ հենց նույն ձևով, ինչպես որ ուղարկել էի վերոնշված պաշտոնյաներին՝ թավ կարմիր տառատեսակով, ինչն ավելի մեծ հնչեղություն հաղորդեց այս փաստաթղթին.

*The editors apologize for the omission of the following material that was scheduled to appear in the regular Issue 58 of the Newsletter. The omitted material is included below.*¹⁵

**Honourable colleagues,
the members of the Armenian National Committee for Byzantine Studies appeal to AIEB and to all the National Committees to express their solidarity with the statement recently made by the UNESCO intended to preserve historical monuments on the territory of Nagornyj Karabakh. We hope that our declaration may be conducive to monitoring the protection of ancient and medieval monuments on this territory, a part of which is found, as a result of the war of 2020, under Azerbaijan's control. In the light of numerous cases of intentional destruction of Armenian monuments on territories controlled by Azerbaijan (cf. in particular the destruction of mediaeval Armenian cemetery in Nakhichevan), as well as the erasure of Armenian inscriptions on churches and especially in view of the recent declarations made by Azerbaijani authorities intending to 'verify' the authenticity of ancient Christian monuments and to 'cleanse' them from what they claim to be traces of 'Armenianisation' of monuments of Caucasian Albania, the rich historical heritage of Nagornyj Karabagh is in imminent danger.**

Therefore, we call you to raise your voice against this cleansing of the millennia-long presence of Armenian culture on the territory of Nagornyj Karabakh.

¹³ <https://us17.campaign-archive.com/?u=719696e03a73ee3361188422f&id=668cd43c80>

¹⁴ <https://us17.campaign-archive.com/?u=719696e03a73ee3361188422f&id=1e932c4790>

¹⁵ «Խմբագիրները ներողություն են հայցում հետևյալ նյութի բացթողման համար, որը նախատեսվում էր հրատարակել Տեղեկագրի հերթական՝ 58-րդ համարում: Բացթողնված նյութը ներառված է ստորև: Հետաքրքրական է, որ այս կողմ վերնագրվեց որպես «Բողոքարկում», ինչը համապատասխանում է նշմարտությանը:

May our voice sound at least as eagerly as it did against the modification of the status of Hagia Sophia in 2020.

**1 June 2022
Yerevan¹⁶**

Մենք միտումնավոր ձևով էինք կապել այս հարցը բուն քննարկումների արժանացած Սբ. Սոֆիայի տաճարի խնդրի հետ՝ դնելով դրանք նույն համատեքստում, որպեսզի հանկարծ դիվանագիտորեն չըրջանցվի մեր հայտարարագիրը՝ շատերի համար անցանկալի և «գլխացավանք» պատճառող «Լեռնային Ղարաբաղ» արտահայտությունը լսելիս: Մատենադարանի տնօրինության անունից այս նույն համարում գետեղված է նաև 2023 թ. հունիսին Մատենադարանում անցկացվելիք «Ներսես Շնորհալի՝ բազմաշնորհ հայրապետը» խորագրով հայագիտական միջազգային գիտաժողովի հայտարարությունը¹⁷:

XXIV համաշխարհային կոնգրեսի առաջին իսկ ելույթներում հնչեցին պատմական հուշարձանների պահպանման կարևոր խնդրի և դրան հետամուտ լինելու հայտարարություններ: Հարկ է նշել, որ ընդհանրապես նման հայտարարությունները քննարկվում են միջազգային բյուրոյի կողմից, ուստի և մեր հայտարարագիր-կոչը քննարկման և քվեարկության դրվեց օգոստոսի 26-ին՝ Մարշիանա շքեղ գրադարանում կայացած՝ միջազգային բյուրոյի հիմնական հատուկ նիստի ժամանակ: Հայաստանի ազգային կոմիտեից այնտեղ ներկա էին է.Մ. Շիրինյանը և Ա. Լեյլոյան-Եկմալյանը: Սկզբում քննարկվեց երկու կարևորագույն հարց. Բյուզանդական հետազոտությունների միջազգային ընկերության նախագահի ընտրությունը և հաջորդ կոնգրեսի վայրի քվեարկությունը: Ընկերության նախագահ ընտրվեց Իտալիայի բյուզանդագիտական ուսումնասիրությունների ազգային կոմիտեի նախագահ՝ Վենետիկի Կա Ֆոսկարի համալսարանի պրոֆեսոր Անտոնիո Ռիգոն: Ինչ վերաբերում է հաջորդ կոնգրեսին, ապա նախատեսված է այն անցկացնել 2026 թ. Վիեննայում՝ «Բյուզանդիան Բյուզանդիայի սահմաններից դուրս» նշանաբանի ներքո: Դրանից հետո Բյուզանդական հետազոտությունների միջազգային ընկերության նախագահ Ջոն Հալդոնը նորից անդրադարձավ պատմական հուշարձանների պահպանման հարցին և փաստարկեց, որ այնուամենայնիվ Բյուզանդական ուսումնասիրությունների միջազգային ընկերության հայտարարությունները մեծ ազդեցություն են գործում և աննկատ չեն մնում: Այդ ժամանակ բյուրոյի անդամներից մեկը խոսք պահանջելով ելույթ ունեցավ՝ շեշտելով, որ պետք է ընկերության անդամները տեղյակ լինեն,

¹⁶ Հայերեն քարգմանությունը տե՛ս ստորև, ծան. 19:

¹⁷ <https://us17.campaign-archive.com/?u=719696e03a73ee3361188422f&id=1e932c4790>

Թե ինչ հայտարարություններ են արվում իրենց անունից՝ հավանաբար նկատի ունենալով հենց Լեոնային Ղարաբաղի տարածքի պատմական հուշարձանների հարցը: Ջ. Հալդոնը՝ պարզաբանեց, որ բոլոր խնդիրները մշտապես քննարկվել են միջազգային բյուրոյի անդամների հետ և միայն դրանից հետո են հայտարարվել. ուստի և այժմ ինքը ընթացելու է Հայաստանի ազգային կոմիտեի ներկայացրած հայտարարագիր-կոչը: Այդ մեծահոգի արարքն իհարկե շահեկան էր մեր կոմիտեի համար: Ջ. Հալդոնը նաև ասաց, որ հարցերի դեպքում տարակուսողները կարող են դիմել Հայաստանի ազգային կոմիտեի այստեղ ներկա նախագահին (այդ պահին ես հասկացա, թե որքան կարևոր էր մեր պատվիրակության ներկայությունը): Քվեարկությունն անցավ միաձայն և մեր փոխադարձ համաձայնությունը Ջ. Հալդոնը հանձնարարեց արդեն ընտրված նոր նախագահին՝ Անտոնիո Ռիգոյին, ուղարկել այս կոչը Ադրբեջան և հետևել դրա զարգացումներին: Նորընտիր նախագահը ևս պատրաստակամություն հայտնեց ստանձնելու այդ գործը՝ օգտագործելով «Արցախ» եզրը Լեոնային Ղարաբաղի փոխարեն: Նա հիշատակեց այս խնդիրը նաև համաժողովի փակման իր խոսքում:

Աննա Լեյոյան-Եկմալյանը¹⁸ նկարահանեց և ձայնագրեց ողջ գործընթացը: Պետք է ասել նաև, որ նա դեռևս օգոստոսի 24-ին՝ «Արցախի մշակութային ժառանգության մշտադիտարկում» ծրագրի կայքէջում, տեղեկատվություն հրատարակեց մեր հայտարարագիր-կոչի վերաբերյալ՝ ներկայացնելով նաև դրա հայերեն թարգմանությունը¹⁹: Հետաքրքրական է, որ հենց նույն օրը տեղեկու-

¹⁸ Կովկասի Բրիտանյա ժողովուրդների միջնադարյան արվեստի պատմությամբ, Արևելյան Եկեղեցիների պատկերազրույցյան համեմատական ուսումնասիրությամբ զբաղվող Աննա Լեյոյան-Եկմալյանը Փարիզի Արևելյան Լեզուների և Քաղաքակրթությունների Պետական Ինստիտուտի (INALCO) դոցենտ է (<http://www.inalco.fr/enseignant-chercheur/anna-leylan-yekmalyan>), Փարիզի Ռասնոդական Ռստանի Հայ Ռասնոդների Տան տնօրենն է (<https://www.ciup.fr/en/governance-of-the-maison-des-etudiants-armeniens/>), ինչպես նաև պրոֆ. Ն. Պետրոսյանի հետ «Արցախի մշակութային ժառանգության մշտադիտարկում» (MONUMENT WATCH, <https://monumentwatch.org>) ծրագրի և անկախ ակադեմիական հարթակի համահիմնադիր և գիտական ղեկավարն է: Օգտվելով առիթից՝ ուզում եմ հատուկ շնորհակալություն հայտնել Աննա Լեյոյան-Եկմալյանին, որը, թեև զեկուցմամբ չէր մասնակցում համաժողովին, բայց մեր պատվիրակության թերևս ամենագործունյա և եռանդուն մասնակիցն էր: Նա ոչ միայն օգտակար եղավ հատուկ նիստին իր ներկայությամբ, այլև տառածեց մեր հայտարարությունը ի սփյուռս աշխարհի և հնարավորինս այցելելով համաժողովի բոլոր միջոցառումներին ներկայացնում էր մեր Ազգային կոմիտեն:

¹⁹ <https://monumentwatch.org/en/2022/08/>. Բյուզանդական ուսումնասիրությունների Հայաստանի ազգային կոմիտեն հանդես է եկել հատուկ կոչով (որտեղ մասնավորապես նշվում է. «Հարգելի՛ գործընկերներ, Բյուզանդական հետազոտությունների Հայ ազգային կոմիտեի անդամները դիմում են Բյուզանդական ուսումնասիրությունների միջազգային ընկերությանը (L'Association Internationale des Études Byzantines) և Ազգային բոլոր կոմիտեներին՝ իրենց համախոհությունը հայտնելու ՅՈՒՆԵՍԿՕ-ի կողմից վերջերս արված հայ-

թյունը վերատապվեց նաև Հայաստանում «Առավոտ» թերթում «Թող մեր ձայնը հնչի առնվազն նույնքան բարձր, որքան 2020-ին Այա Սոֆիայի կարգավիճակի փոփոխության դեմ է հնչել. Բյուզանդական ուսումնասիրությունների Հայ ազգային կոմիտեի կողք» վերնագրի ներքո²⁰:

Բազմիցս է խոսվել բյուզանդագիտության կարևորության մասին²¹, հատկապես այն ժողովուրդների համար, որոնք ժամանակին ոչ միայն մաս են կազմել բյուզանդական մշակույթի, այլև կարևոր դեր են ունեցել Բյուզանդիայի կառավարման ոլորտում: Հայերը մեծ դեր են խաղացել Բյուզանդական կայսրության մեջ, այդ քաղաքակրթության ոլորտում ազդեցություն են ունեցել և միաժամանակ կրել Բյուզանդիայից, զբաղեցրել են ամենաբարձր պաշտոններ՝ ընդհուպ մինչև կայսեր պաշտոնը, և բազում նեղություններ, հարձակումներ կրել Հայաստանի տարածքին, մշակույթին և ժողովրդին (դավանանքի միջոցով) մշտապես տիրանալ ձգտող այդ երկրից: Զարմանալիորեն այս վերջին հանգամանքը որոշակի ազդեցություն է գործել հայազգի պատմաբանների, բանասեր-

տարաբնույթի, որը միտված է պահպանել Լեոնային Ղարաբաղի տարածքի պատմական հուշարձանները: Հուսով եմք, որ մեր հայտարարությունը կարող է նպաստել այս տարածքում հնագույն և միջնադարյան հուշարձանների պահպանության մշտադիտարկմանը, որոնց մի մասը 2020 թվականի պատերազմի արդյունքում անցել է Ադրբեջանի վերահսկողության տակ: Ադրբեջանի կողմից վերահսկվող տարածքներում հայկական հուշարձանների միտումնավոր ոչնչացման բազմաթիվ դեպքերի լույսի ներքո (տե՛ս մասնավորապես Նախիջևանի միջնադարյան հայկական գերեզմանոցի ավերումը), ինչպես նաև եկեղեցիների վրա հայերեն արձանագրություններ ջնջելու և հատկապես վերջին հայտարարությունները՝ արված ադրբեջանական իշխանությունների կողմից, որոնց նպատակն է «ստուգել» հին Բրիտանական հուշարձանների իսկությունը և «մաքել» դրանք Կովկասյան Աղվանքի հուշարձանների «հայկականացման» հետեւից, Լեոնային Ղարաբաղի հարուստ պատմական ժառանգությունը անմիջական վտանգի տակ է գտնվում: Ուստի կոչ ենք անում ձեր ձայնը բարձրացնել Լեոնային Ղարաբաղի տարածքում հայկական մշակույթի հազարամյա գոյության վկայությունների ոչնչացման դեմ: Թող մեր ձայնը հնչի առնվազն նույնքան բարձր, որքան 2020 թվականին Այա Սոֆիայի կարգավիճակի փոփոխության դեմ է հնչել: Հունիսի 1 2022 թ.»:

²⁰ Ամբողջական հոդվածը կարելի է կարդալ այս հասցեով՝ <https://www.aravot.am/2022/08/24/1287137/>:

²¹ Մեզանում այս հարցի հետ կապված խնդիրները լավագույնս լուսաբանված են Հր. Բարթիկյանի ցանկացած աշխատանքում: Դրանք ֆննարկված են նաև որոշ իմ՝ հիմնականում Հրաչ Բարթիկյանին նվիրված հոդվածներում (**Մ. Է. Շիրինյան**, «Պատիվ և հարգանք (Τμή τε καὶ χάρις)», *Տարեգիրք Բ*, ԵՊՀ, Աստվածաբանության ֆ-տ, Երևան 2007, էջ 46-57, **Մ. Է. Շիրինյան**, «De Viris Illustribus: сравнительное жизнеописание двух славных мужей – Грача Михайловича Бартикяна и Гюнтера Христиана Хансена. Памяти Гр.М. Бартикяна и Гюнтера Христиана Хансена», *Византийский Временник*, 100 (2016), pp. 361-365, **Մ. Է. Շիրինյան**, Վ. Թորոսյան, «Հրաչ Բարթիկյան. Պատմաբան, բյուզանդագետ, հայագետ և պարզապես հիաստանային մարդ (ծննդյան 95-ամյակի առթիվ)», *Բանբեր Գաղափարության*, N2(29), 2022, էջ 249-256), հմմտ. նաև՝ **Շիրինյան**, *Աշտանակ*:

ների և աստվածաբանների վրա (հատկապես եթե նրանք հոգևորական են): Թերևս սա է պատճառներից մեկը, որ արվեստի պատմությանը զբաղվող մասնագետներն են առավել հետաքրքրված բյուզանդագիտությանը: Հաճախ, երբ հրաժարվում ես քո մշակութային ժառանգությունից, որը չի համապատասխանում ընդունված կանոններին կամ կաղապարին, մեծ վտանգ կա, որ կորցնես դրա մի մեծ շերտ. շատ արագ հայտնվում են տերեր, որոնք յուրացնում են այդ հարստությունը:

Մասնավորապես այսօր առկա քաղաքական զարգացումների ներքո անգամ անտեղյակ մարդու համար հասկանալի է դարձել, թե որքան անհրաժեշտ է ոչ միայն միջնադարագիտության (և դրա կարևորագույն մաս կազմող բյուզանդագիտության), այլև անտիկ շրջանի մշակույթի համապարփակ ուսումնասիրությունը:

Սույն հոդված-հաշվետվության²² մեջ ես փորձեցի ուրվագծել համաժողովում մշտապես տիրող քաղաքականացված միջնուլորտը, թեև այն փոխանցելու համար պետք է գեթ մեկ անգամ մասնակցել, օրինակ, միջազգային բյուրոյի հատուկ նիստին: Սա նաև լավ առիթ է հիշեցնելու բյուզանդագիտական ուսումնասիրությունների Հայաստանի ազգային կոմիտեի մասին, որոշ չափով լուսաբանելով նրա գործունեությունը, որը լավ աշխատելու դեպքում կարող է զարմանալի արդյունքների հասնել (ինչն, իհարկե, մեկ-երկու հոգու գործ չէ):

Համաշխարհային գիտության մեջ ընդունված է, որ յուրաքանչյուր հիմնական ճյուղ հիմնադրի ընկերություն կամ ասոցիացիա, որն ունի տեղեկատվական կամ մասնագիտական հրապարակումների մատենաշար և տարբեր պարբերականություններ տվյալ ոլորտի զարգացմանը խթանող համաժողովներ է կազ-

²² Ինչ վերաբերում է իմ մասնակցությանը՝ ես ներկա եմ եղել Հայաստանին վերաբերող և ինձ հետաքրքրող զեկուցումներին և ֆննսարկումներին, ծանոթացել և նոր կապեր եմ հաստատել տարբեր երկրների մասնագետների հետ և մասնակցել եմ Բյուզանդական հետազոտությունների միջազգային ընկերության ընդհանուր ժողովին՝ որպես Հայաստանի Բյուզանդական հետազոտությունների ազգային կոմիտեի նախագահ: Միջազգային կարևորություն ունեցող այս կոնգրեսի ընթացքում կարդացել եմ զեկուցում «Որոշ դիտարկումներ փոխարկությունների վերաբերյալ Բյուզանդական կայսրությունում» “Some Observations Concerning the Forgeries in Byzantine Empire” (The 24th International Congress of Byzantine Studies, Venice-Padua, 22-27 August 2022, Programme p. 11; Abstract. p. 260, տե՛ս https://edizionicafofoscari.unive.it/media/pdf/books/978-88-6969-634-3/978-88-6969-634-3_kOVRjwV.pdf): Իմ հանելի պարտականությունն եմ համարում շնորհակալություն հայտնել ՆԱԱՄԲ-ին (NAASR - The National Association for Armenian Studies and Research) Բյուզանդագիտության համաշխարհային կոնգրեսին մասնակցելու դրամաշնորհ տրամադրելու համար:

մակերպում²³: Այդ ընկերությունները տարբեր երկրներում այսպես կոչված ազգային կոմիտեներով են ներկայացվում: Արձանագրենք, որ Բյուզանդագիտական ուսումնասիրությունների ազգային կոմիտեները գեոևս միակ նման կառույցն է Հայաստանում:

Անգնահատելի անկախություն ձեռք բերելուց հետո մեր գիտությունը որոշակի հետնահանջն ունի իր պատճառները. Հայաստանի գիտությունը խորհրդային Ռուսաստանի մասն էր կազմում, և մեր գիտնականները ներգրավված էին և՛ բյուզանդագիտության, և՛ գիտության այլ կարևոր ոլորտներում²⁴: Ինչ-ինչ բնագավառներում՝ շունենալով ինքնուրույն գիտական «գարոց», խորհրդային շրջանում մասնագետները լրացնում էին այդ բացը հարուստ ավանդություն և մեծ հնարավորություններ ունեցող Ռուսաստանում: Այսօր ուսանողներ են մեկնում նաև այլ առաջադեմ երկրներ, սակայն դեռևս՝ մասնավորապես հումանիտար ոլորտում, լայն իմաստով «գարոցի» պակասն ակնհայտ է:

Չափազանց կարևոր համարելով այս հարցերը՝ հուսանք, որ դրանք կարժանան ոչ միայն յուրաքանչյուրիս, այլև համապատասխան մարմինների ուղարկությանն ու մտահոգությանը:

²³ Այս առումով Հայաստանի հումանիտար գիտության համար առավել հետաքրքրական են հայրաբանության և Աստվածաշնչին վերաբերող ընկերությունները և համաժողովները, ինչպիսիք են օրինակ՝ Studiorum Novi Testamenti Societas (SNTS), որը հիմնադրվել է դեռևս 1938 թ. կամ *International Association of Patristic Studies* (IAPS կամ *L'Association Internationale d'Études Patristiques A.I.E.P.*): Այս ընկերությունն ի թիվս այս գիտաժողովների պարբերաբար միջազգային համաժողով է կազմակերպում Օֆսֆորդում (*International Conference on Patristic Studies*), որի ընթացքում կարդացած զեկուցումները՝ գրախոսական ֆննություն անցնելուց հետո, ընդունվում և տպագրվում են 1957 թ. հիմնադրված հայրաբանության ուսումնասիրության ոլորտում հայտնի *Studia Patristica* ակադեմիական շարքում (ի տարբերություն բյուզանդագիտության համագումարի նյութերի, որոնք միշտ չէ, որ հրատարակվում են):

²⁴ Օրինակ, խորհրդային շրջանում Հին Արևելքով զբաղվող՝ հիմնականում Արևելագիտության ինստիտուտի, մեր մասնագետները մշտապես մասնակցում էին այդ ոլորտում ամենահայտնի ամենամյա համաժողովներին, որոնք կազմակերպում էր Ասորեստանով զբաղվող միջազգային ընկերությունը (RAI=Rencontre Assyriologique Internationale կամ The International Association for Assyriology=IAA):

ՄԱՀԱԽՈՍԱԿԱՆ
OBITUARY
ΗΕΚΡΟΛΟΓ

ՎԱՍՆ ԿԵՆԱՑ ԵՒ ԳՈՐԾՈՑ ՆԻՆԱՅԻ ԳԱՐՍՈՅԵԱՆ¹
(1923-2022)



2022 թ. օգոստոսի 14-ին կյանքից հեռացավ ժամանակակից հայագիտության հիմնասյուներից մեկը՝ պատմաբան Նինա Գարսոյանը՝ չհասցնելով տոնել իր հարյուրամյա հոբելյանը:

Անշափ դժվար է պարփակ ներկայացնել վտարանդիների միջավայրից սերող և կին հետազոտողի հաղթահարած բազմահոլով ու բազմաբովանդակ գիտական ճանապարհը՝ նյույորքյան Բրեքլի դպրոցից մինչև ակադեմիական գագաթներ: Մեկդարյա այս պատմութունն ինքնին որպես պատմական արժեք՝ հետազոտողի նույն բարեխղճությամբ, մտավորականի նրբամտությամբ և գրողին վայել հմայիչ ոճով շարադրել է անձամբ Նինա Գարսոյանը՝ հեռատեսորեն

վերնագրելով իր հուշերը պատմաբանի անաչառությամբ՝ *De Vita sua* – «Վասն կենաց իւրոց» (2011 թ.):

Նինա Գարսոյանը ծնվել է Փարիզում, 1923 թ. ապրիլի 11-ին, առաջին աշխարհամարտի և ուսաստանյան հեղափոխական իրադարձությունների հետևանքով Փարիզ տեղափոխված հայկական ընտանիքում: Մայրը՝ Իրինա Գար-

¹ Մահախոսականը շարադրելու համար որպես աղբյուր են ծառայել հետևյալ հրատարակումները. **N. Garsoïan**, *De Vita Sua*, Mazda Publishers, Costa Mesa (CA), 2011; **D. Kouymjian**, "Nina G. Garsoïan: A Professor Who Incubated Scholars, a Scholar Who Vitalized an Historical Era", 145-152; **L. Avdoyan**, "Magistra Studentorum per Armeniam et Byzantium: Nina G. Garsoïan", in **J. Chance** (ed.), *Women Medievalists and the Academy*, University of Wisconsin Press 2007, ch. 58, p. 803-813; "Prof. Nina G. Garsoïan, 1923-2022: A Pioneering Scholar and Mentor", <https://massispost.com/2022/08/prof-nina-g-garsoian1923-2022-a-pioneering-scholar-and-mentor/>; **V. Calzolari**, "Nina Garsoïan", AIEA official Mail.

սոցանը, շնորհալի ու ճանաչված արվեստագետ, սերում էր Ղրիմի հայկական գաղթօջախից, իսկ հայրը՝ Գևորգ Գարսոյանը, թիֆլիսյան, ապա Նոր-Նախիջևանի (Դոնի Ռոստով) հայկական համայնքից: Երկու տարեկանում կորցնելով հորը՝ Նինա Գարսոյանը մեծանում է մոր ու մայրական տատի խնամքի ներքո: 1933 թ., ասես կանխատեսելով եվրոպայի գլխին ծառայած վերահաս վտանգը, մորեղբայրը երեքին հրավիրում է իր մոտ՝ Նյու Յորք, որտեղ էլ մեծամասամբ ծավալվում է ապագա գիտնականի կյանքն ու գործունեությունը: Հայ ժողովրդի բազմաթիվ զավակների նման մանկուց մի քանի լեզու կրող և տարբեր մշակույթներում հասունացած օրիորդ Նինան թերևս շատ տիպական բնորոշում է տվել իր ինքնությունը. «Ես երբեք չեմ կարողացել հասնել միակամ և լիասիրտ հայրենասիրության գիտակցությանը: Ինձ լավ եմ զգում Փարիզում և սիրում եմ Փարիզն ու Վենետիկը, բայց նաև՝ Մոսկվան ու Թբիլիսին, Նանտաքետը և Նյու Յորքը: Սակայն դրանցից ոչ մեկն էլ իմ լիարժեք ու միակ տունը չի եղել: Ենթադրում եմ, որ ազգությունս էս ամբողջովին հայ եմ»:

Այսօր կարելի է հաստատապես պնդել, որ Նինա Գարսոյանի հայրենիքը հայոց պատմագիտությունն էր, իսկ հայրենասիրության բարձրագույն արտահայտությունը հայագիտության միջազգայնացման բնագավառում նրա թողած անուրանալի վաստակը:

Նինա Գարսոյանը երաժշտական արտակարգ ունակություն ուներ, և մանկուց սովորում էր դաշնակահարուհի դառնալու համար: Բայց ճակատագիրն այլ կերպ է տնօրինում նրա ապագան. պատահարի պատճառով վնասում է ձեռքը, և նոտաների աշխարհը փոխարինվում է գրքերի ակադեմիական աշխարհով: 1941 թ. ավարտում է Նյու Յորքի Ֆրանսիական լիցեյը, 1943-ին գերագանց գնահատականով բակալավրի կոչում է ստանում Բրին Մոր Քոլեջում (Bryn Mawr Colege) դասական շրջանի հնագիտության և պատմության մասնագիտությամբ, ապա 1946-ին՝ մագիստրոսական տիտղոսը՝ Կոլումբիա համալսարանում, որտեղ էլ 1958 թ. պաշտպանում է ատենախոսությունը հայ, բյուզանդական և միջնադարյան պատմության գծով՝ ներկայացնելով հայկական Պավլիկյան աղանդավորական շարժումը (The Paulician Heresy, 1967):

Առաջին անգամ էր, որ ամերիկյան համալսարանական շրջանակներում հայկական աղբյուրների վրա հիմնված գիտական աշխատանք էր ընդունվում որպես դոկտորական ատենախոսության թեմա: Այդուհետ, կարելի է ասել, «առաջամարտիկ կնոջ դափնին» սրընթաց ուղեկցում է Նինա Գարսոյանին: 1956-65 թթ. պատմություն է դասավանդում Մասաչուսեթսի Նորթամփթոն օրիորդաց քոլեջում, սակայն արդեն 1962-ից ընդունվում է Կոլումբիա համալսարան՝ հրավիրյալ դասախոսի կարգավիճակով, իսկ 1965-ին այստեղ ստանում է լիարժեք դոցենտի (Associate Professor) կոչում՝ դասավանդելով միաժամանակ Միջինարևելյան լեզուների ու մշակույթների և Պատմության ֆակուլտետներում: Այսպիսով, Նինա Գարսոյանի նպատակասուլցության, հայկական հաստատությունների և բարերարների ջանքերով Հայագիտական ծրագիրը լրիվ դրույքով մուտք

է գործում համալսարան՝ դառնալով գիտա-ուսումնական ամուր հիմք՝ հետազոտողների նոր սերնդի համար: Հարկ է շեշտել, որ 1960-ականներին նրա հետ ընդամենը մեկ այլ կին դասախոս կար ամբողջ ֆակուլտետում, և այս առիթով հնարավոր չէ չհիշատակել հայագիտության մեկ այլ մեծ երախտավոր, Գարսոյանի ուսուցիչներից մեկին՝ Սիրարփի Տեր Ներսեսյանին, որ առաջին և երկար տարիներ միակ կին գիտնականն էր Վաշինգթոնի Dumbarton Oaks բյուզանդագիտական կենտրոնում (հիմնադրվել է 1940 թ.):

Ստանալով նշանավոր Ֆուլբրայթ հիմնադրամի կրթաթոշակը՝ Գարսոյանն իր կրթությունը լրացնում է Վենետիկում՝ ուսումնասիրելով Միսիթայան միաբանության հավաքածուի ձեռագրերը և պարապելով գրադարանում, իսկ 1961-62 թթ., որպես հետդոկտորական ծրագիր Փարիզում հետևում է դասական հայերենի և իրանական բարբառագիտության դասընթացներին հին լեզուների դասավանդման հայտնի Institut catholique-ում և Սորբոնի համալսարանի Ecole des hautes études-ում: Նրա ուսուցիչներն էին հայագիտության և իրանագիտության երկու խոշոր մասնագետներ Շառլ Մերսիեն և էմիլ Բենվենիստը:

Հնդամենը երեք տարի անց՝ 1965-ին, Նինա Գարսոյանին շնորհվում է պրոֆեսորի կոչում. նա դառնում է առաջին կին պրոֆեսորը Կոլումբիայի համալսարանի պատմության ֆակուլտետում: Իսկ 1973-ին ստանձնում է Միջինարևելյան լեզուների և մշակույթների ամբիոնի վարիչի պաշտոնը: 1977-ին նրան հրավիրում են ղեկավարելու Փրինսթոնի համալսարանի մագիստրոսական դպրոցը, ուր նա դառնում է առաջին կին ղեկանը: Վերջապես, 1979-ին, բարեհաջող դրամահավաքի շնորհիվ, Կոլումբիա համալսարանում բացվում է երկար փափագված Հայոց պատմության և քաղաքակրթության ամբիոնը, որ կրում է Գևորգ Մ. Ավեդիսեանի անունը: Նա ղեկավարում է ամբիոնը մինչև աշխատանքային տարիքի ավարտը՝ 1993 թ.:

Նինա Գարսոյանի անսպառ եռանդը ծավալվում է նաև հայագիտական ու հումանիտար հետազոտությունների այլ միավորների ստեղծման ուղղությամբ: Կոլումբիա համալսարանում նա հիմնադրում է արևմտյան գիտական շրջանակներում ամենաազդեցիկ հայագիտական և բյուզանդագիտական կենտրոններից մեկը, այնուհետև, Ռիչարդ Հովհաննիսյանի գործընկերությամբ հիմնադրում են Հայագիտական ընկերությունը (Society for Armenian Studies): Ավելի քան վաթսուն տարի Գարսոյանը եղել է Հայագիտական ուսումնասիրության և հետազոտությունների ազգային ընկերության (NAASR – National Association for Armenian Studies and Research) անդամ և երկար տարիներ աշխատակցել Գիտական խորհրդին: Նաև ընտրվել է American Council of Learned Societies ընկերությունում որպես կազմակերպիչ անդամ, ապա՝ փոխնախագահ, և Հայագիտական ուսումնասիրությունների միջազգային ընկերության (AIEA) պատվավոր անդամ: Փարիզում նա անդամակցում էր հեղինակավոր *College de France*-ի բյուզանդական քաղաքակրթության և պատմության կենտրոնին, իսկ 1984-89-ից մինչև կյանքի վերջը որպես խմբագիր, իսկ հետո տնօրեն աշխա-

տակցում էր հեղինակավոր հայագիտական հանդեսին՝ *Revue des études arméniennes*-ին: 1992 թ. առաջադրվել է Ամերիկայի Միջնադարյան ակադեմիայի անդամ, իսկ 2002-ին՝ Բրիտանական ակադեմիայի թղթակից անդամ, որ հազվադեպ շնորհ է ոչ բրիտանացի գիտնականների համար:

Նինա Գարսոյանը երկու տասնյակի հասնող մենագրությունների, կոլեկտիվ հետազոտությունների և գիտական թարգմանությունների հեղինակ է, հրատարակել է հարյուրավոր հոդվածներ և նյութեր, այդ թվում՝ խոշոր հանրագիտարաններում, կրթել հայագետների մի քանի սերունդ:

Նա մի շարք բարձր պարգևների է արժանացել, այդ թվում՝ հայկական հաստատություններից. 1993 թ. Մեծի տանն Կլիվլիոյ կաթողիկոս Գարեգին Ա նրան շնորհել է Մեսրոպ Մաշտոցի մեդալը, իսկ 1998 թ. Հայաստանի գիտությունների ազգային ակադեմիան պարգևատրել է Անանիա Շիրակացի մեդալով, որ հազվադեպ է շնորհվում արտասահմանցի գիտնականներին:

Նինա Գարսոյան պատմաբանի կարևոր ավանդն է հայոց պատմության ուսումնասիրությունն արևմտյան մեթոդաբանությամբ՝ միջինարևելյան, կովկասյան և իրանական մշակութային աշխարհի համատեքստում: Այս առումով հանգրվանային է նրա՝ Փավստոս Բուզանդի Հայոց պատմության անգլերեն թարգմանությունը (*Buzandaran Patmut' iwnk'*, *Epic Histories*, 1989). այդ գրքում ներածությունը, ծանոթագրությունները, անվանացանկերն ու թեմատիկ բացատրական բառարանը եռակի ծավալ են կազմում թարգմանության համեմատությամբ: Մխաված չենք լինի՝ ասելով, որ այն Դ-Ն դարերի հայոց պատմության ու մշակույթի հանրագիտական անսպառ աղբյուր է:

Նինա Գարսոյանի հետագա աշխատանքները քննության առարկա են դարձնում Հայոց եկեղեցու պատմությունը և հաստատութենական կազմավորումը, վաղբրիստոնեական շրջանի դավանական հարցերը և եկեղեցիների բաժանումը, հայ քրիստոնեական ինքնության ձևավորումը, վանական մշակույթի սկզբնավորումն ու զարգացումը, և է դարի հայկական իրողությունների պատմաքաղաքական գնահատականը: Նա հավասար ջանադրությամբ ուշադրության է արժանացրել Հայոց աշխարհի ինչպես քաղաքական, այնպես էլ հասարակական ու ռազմական պատմության էջերը՝ փորձելով, որքան հնարավոր է, չմիջամտել աղբյուրների հայտնած տեղեկություններին, ըստ իր անխախտ սկզբունքի, որ «պետք է թույլ տալ, որ աղբյուրներն իրենք խոսեն, և բոլոր տեսակի սկզբնաղբյուրները պետք է քննել ու օգտագործել՝ առանց երբևէ դրանք փոփոխելու»:

Մենագրություններում և հոդվածներում նա ցուցաբերել է նույնպիսի ճշգրտություն՝ ամենայն մանրամասնությամբ և բժախնդրությամբ հետազոտելով և՛ սկզբնաղբյուրները, և՛ մասնագիտական գրականությունը: Պատմաբանի համոզմամբ՝ անհրաժեշտ է մշտապես վերագնահատել ավանդական գիտելիքը՝ հիմնվելով հրապարակ եկած նոր փաստերի կամ ապացույցների վրա: Իսկ նրա շարադրանքը, անցյալի գիտական սկզբունքին համահունչ, միանգամայն

սահուն է ու ընկալելի, պատմագրությունը գրեթե հասցված է գեղարվեստական գործի մակարդակի: Նշենք միայն ամենահիմնարար աշխատությունները. *Armenia between Byzantium and the Sasanians* (1985), *Church and Culture in Early Medieval Armenia* (1999), *L'Église arménienne et le grand schisme d'Orient* (1999), *Interregnum* (2012):

Ինչպես հաճախ է պատահում իրենք գիտակարգում նոր ճանապարհներ հարթող գիտնականների հետ, Նինա Գարսոյանի պատմագիտական մեկնաբանություններն ու եզրակացությունները արժանացել են և՛ բարձր գովասանքների, և՛ սուր քննադատության, մասնավորապես՝ հայոց պատմության քննության «ոչ ազգակենտրոն» մոտեցման առումով: Սակայն անհերքելի է նրա թողած ժառանգության բարձր արժեքը՝ ամենատարբեր տիպի փաստերի, փաստարկների ու տեղեկությունների համադրման, նոր գիտելիքի ստեղծման և այդ գիտելիքը կիրառելու մեթոդաբանության տեսանկյունից:

Նինա Գարսոյանի ներդրումը հայագիտության՝ որպես միջազգային գիտակարգի զարգացման մեջ կարևորվում է նաև նրա թարգմանություններով, որոնք հնարավորություն են ընձեռնել գիտական ամենալայն շրջանակներին ճանաչելի դարձնել հայազգի և հայալեզու հեղինակների աշխատությունները: Բավական է նշել հայ նշանավոր պատմաբաններ և բանասերներ Հակոբ Մանանդյանի (*The trade and Cities of Armenia in Relation to Ancient World Trade*, 1965), Նիկողայոս Ադոնցի (*Armenia in the Period of Justinian: The Political Conditions Based on Naxarar System*, 1970), Արամ Տեր-Ղևոնդյանի (*The Arab Emrates in Bagratide Armenia*, 1976) գրքերը, որոնցում արծարծված թեմաները քիչ էին ծանոթ արևմտյան գիտական շրջանակներին: Այս հրատարակություններն ուղեկցված են նրա մեծածավալ ծանոթագրություններով, բնագրային հավելվածներով ու անվանացանկերով:

Մեծ է Նինա Գարսոյանի վաստակը նաև կրթական ոլորտում: Նրա ուսուցչական եռանդն այնպիսի բեղուն արդյունքներ է տվել, որ հայագիտության և բյուզանդագիտության բնագավառներում ճանապարհ է բացել ներկա և ապագա համալսարանական մի քանի սերնդի համար: Մի ամբողջ դարակես և մինչև մեր դարի առաջին տասնամյակ նա դասավանդել և որպես հետազոտող ձևավորել է բազմաթիվ ուսանողների, որոնք այնուհետև նշանակալի ներդրում են ունեցել հայագիտության զարգացման և հայոց պատմության ու մշակույթի դասավանդման մեթոդաբանության մշակման գործում: Ղեկավարել է բազմաթիվ մագիստրոսական թեզեր և տասնչորս դոկտորական ատենախոսություն, ինչն արևմտյան համալսարանական աշխարհում շտեմնված երևույթ է համարվում: Նրա սաներից ոմանք դասավանդել ու այսօր էլ դասավանդում են ամերիկյան և եվրոպական հայագիտական ամբիոններում, աշխատում են պետական այլ հաստատություններում ու միջազգային կազմակերպություններում:

Նինա Գարսոյանին հիշում են որպես չափազանց բարեկիրթ, բարեհոգի, սրամիտ, հասնող, խրախուսող ու հոգատար անձնավորության, որ ոչ միայն

կրթում և ուսուցանում էր, այլև հոժարությունը ստանձնում էր խրատատուի և հոգեմոր պարտականությունը: Մեծ Տիկնոջ դռները միշտ բաց են եղել բոլորի համար, և առատաձեռն հյուրընկալությունն ու մեծահոգությունը թերևս նրա հայկական արմատների ամենավառ դրսևորումն էին:

Նինա Գարսոյանի քաղաքական գնահատականը հայոց պատմությանը, որը նրա ուսանողների ու գործընկերների շրջանում ստացել է «Գարսոյանի օրենք» մտերմիկ բնորոշումը և որն այսօր խիստ արդիական է հնչում, հետևյալն է. «Անտիկ դարաշրջանից ի վեր Հայաստանի աշխարհագրական դիրքը՝ հունահռոմեական և իրանական աշխարհների հանդիպման կիզակետում, ստեղծել է շատ նպաստավոր պայմաններ՝ երկրի մշակութային կյանքի համար՝ հարստացնելով այն երկու մեծ ավանդույթներով, սակայն կործանարար հետևանք է ունեցել նրա քաղաքական պատմության շարունակականության տեսանկյունից: Ընդհանուր առմամբ՝ Հայաստանը կարողացել է բարգավաճել միայն այն պարագայում, երբ այս երկու ուժերի հարաբերակցությունը հավասարակշռության մեջ է եղել, և որևէ մեկը ի վիճակի չի եղել ամբողջությամբ տիրապետություն հաստատելու Հայոց աշխարհի վրա»:

Նինա Գարսոյանը թեև քիչ է այցելել Հայաստան, սակայն մշտապես մասնագիտական ու բարեկամական կապի մեջ է եղել հայաստանյան շատ գործընկերների, մեծանուն գիտնականների հետ: Նրանց և Մաշտոցի անվան Մատենադարանի անունից անկեղծ ցավակցություն ենք հայտնում Նինա Գարսոյանի հարազատներին ու մտերիմներին:

Նազենի Ղարիբյան

**ԲԱՆԲԵՐ ՄԱՏԵՆԱԴԱՐԱՆԻ ՀԱՆԴԵՍԻ ՀՈԴՎԱԾՆԵՐԻ
ՁԵՎԱՎՈՐՄԱՆԸ ՎԵՐԱԲԵՐՈՂ ՊԱՀԱՆՁՆԵՐ**

1. Հոդվածին և ամփոփումներին վերնագրից հետո պետք է նախորդեն բանալի բառեր՝ թվով 8-10:
2. Հոդվածին պետք է հետևի ամփոփում՝ ռուսերեն և անգլերեն (ֆրանսերեն, գերմաներեն)՝ 100-300 բառ ծավալով: Այլալեզու հոդվածների դեպքում ամփոփումները համապատասխանաբար հայերեն են և երրորդ լեզվով: Ամփոփման վերնագիրն ու հեղինակի անունը ձևավորել ինչպես հոդվածի հիմնական բնագրում՝ առանց «Ամփոփում», “Резюме”, “Summary” և նման նշումների:
3. Հայերենի համար օգտագործել AMM MairTcutcak (unicode) տառատեսակը: Ռուսերեն և լատինատառ մասերը շարել Times New Roman տառատեսակով: Հիմնական բնագրի տառերը՝ շեղ (*italic*), չափը՝ 12, տողատակինը՝ ուղիղ, չափը՝ 10:
4. Հայերեն հատուկ անուններն ու եզրերը լատինատառ տառադարձելիս հետևել Library of Congress Romanization Table-ին՝

u – a	p – b	q – g	η – d	ե – e	q – z	է – ē	ը – ě	թ – t´	ժ – zh
ի – i	լ – l	խ – kh	ծ – ts	կ – k	հ – h	ձ – dz	ղ – gh	ն – ch	մ – m
յ – y	ն – n	շ – sh	ո – o	չ – ch´	պ – p	ջ – j	ր – r	ս – s	վ – v
տ – t	ր – r	ց – ts´	ւ – w	փ – p´	ֆ – k´	եւ – ew	օ – õ	ֆ – f	

5. Աշխատությունների տողատակի հղումներում կիրառել միջազգայնորեն ընդունված հետևյալ ձևերը.
 - ա. Գրքերի և պարբերականների վերնագրերը գրել *շեղատառ* (*italic*):
 - բ. Հոդվածների (և գրքերի գլուխների) վերնագրերը՝ ուղիղ (ոչ շեղ), չակերտների մեջ:
 - գ. Շարքերի վերնագրերը գրել փակագծերում ուղիղ՝ հրատարակման վայրից առաջ:
 - դ. Աշխատությանը վերաբերող տվյալներն իրարից բաժանել ստորակետով:
 - ե. Նույն աշխատության կրկին վկայակոչման դեպքում նշել միայն հեղինակին և վերնագիրը կամ ճանաչելի ձևով համատոտել:
 - զ. Եթե կրկին վկայակոչումն անմիջապես հաջորդում է առաջինին, գրել «Նույն տեղում» և էջահամարը (եթե փոխվել է): Եթե հաջորդաբար նույն

հեղինակի տարբեր աշխատություններ են նշվում, գրել՝ «նույնի» և աշխատության ավյալները:

- է. Սրանց գումարվում է *ՔՄ*-ում ավանդական դարձած՝ **հեղինակի անունը թավ** (bold), իսկ *խմբագրի, կազմողի, թարգմանչի անունը թավ և շեղ* (bold + italic) գրելու պահանջը:

Օրինակներ՝

Դավիթ Անյաղթ, *Սահմանք իմաստասիրութեան*, համահավաք ֆննական քննադիրը, թարգմանությունը գրաբարից ռուսերեն, առաջաբանը և ծանոթագրությունները *Ս. Ս. Արևշատյանի*, Երևան, 1960, պրակի ժէ., էջ 132:

Paul J. Alexander, “Medieval Apocalypses as Historical Sources,” *American Historical Review*, 73, 1968, p. 998:

Մովսէս Կաղանկատաօցի, *Պատմութիւն Աղուանից աշխարհի* (ՄՀ¹, ժե. հատոր, ժ. դար), Երևան, 2011, էջ 27-437

Philonis Alexandrini *Quaestiones in Genesim et in Exodum. Fragmenta Graeca*, ed. *F. Petit* (Les oeuvres de Philon d’Alexandrie 33), Paris, 1978

6. Հանախակի հղվող աղբյուրների համար մշակել համառոտագրություններ, որոնց ցանկը կցել հոդվածի վերջում:
7. Գլխավոր հավաքածուներում պահվող հայերեն ձեռագրերը հիշատակել հետևյալ հապավումներով.

ՄՄ 1746 (Մաշտոցի անվան Մատենադարան):

Եղմ. 1903 (Երուսաղեմի Սուրբ Հակոբյանց վանք):

Վնտկ. 456 (Վենետիկի Մխիթարյան միաբանություն):

Վիեն. 2159 (Վիեննայի Մխիթարյան միաբանություն):

Փրգ. 58 (Փարիզ, Ֆրանսիայի Ազգային գրադարան):

(Մնացած հավաքածուների համար հապավումներ կմշակվեն ըստ անհրաժեշտության: Առաջարկում ենք ծանոթանալ հետևյալ կայքէջում գետեղված և միջազգայնորեն կիրառվող հապավումներին՝ Coulie, *Liste des sigles utilisés pour désigner les manuscrits* (Coulie – 2002), <http://sites.uclouvain.be/aiea/wp-content/uploads/2014/03/Sigles.pdf>):

8. Լուսանկարները ներկայացնել հոդվածից առանձին՝ հնարավորինս բարձր որակով:

¹ = Մատենագիրք հայոց: Այլ հանրահայտ հապավումներ են ՊԲՀ = Պատմաբանասիրական հանդես, ՔՄ = Բանբեր Մատենադարանի, ՀԱ = Հանդես ամսօրեայ, Լ = Լրաբեր հասարակական գիտությունների, ԲեՀ = Բանբեր Երևանի համալսարանի, REArm = Revue des Études Arméniennes:

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

ՊԱՏՄՈՒԹՈՒՆ

Ազատ Բոզոյան

Անտիոֆի դերը Լևոն Մեծագործի ֆաղափականության մեջ..... 5

Կարեն Մաթևոսյան

Ռուսի սուլթանության հակաթոռ կաթողիկոս Անանիան 22

Գագիկ Դանիելյան

Պաշտոնական նամակագրությունը և դիվանագիտական ընձաները
հայ-մոնղոլական հարաբերություններում 40

Էլինա Ղազարյան

Հարավային Կովկասի ֆաղափների դերը տարանցիկ
առևտրում ըստ Ժ.-ԺԴ. դարերի պարսկական և արաբական
պատմաաշխարհագրական երկերի 60

Գեորգի Միրզաբեկյան

1590 թ. Մելիխ-Արալանլուի օսմանյան հարկացուցակը..... 74

Հայկազ Հովհաննիսյան

Մատենադարանի Ալ. Երիցյանի արխիվ. «Հյուսիսսփայլ» ամսագրի
հրատարակման նախապատմությունը..... 83

ԲԱՆԱՍԻՐՈՒԹՅՈՒՆ

Դավիթ Գևորգյան

Գրիգոր Բ. Վկայասերի նախաձեռնած թարգմանական շարժումը 93

Դոնարա Կարապետյան

Ասար Սեբաստացու «Գիրք բժշկական արհեստի» բժշկարանի
գրավոր աղբյուրները..... 113

Աննա Օհանջանյան

Դավանանքից դավանանք անցնելով. հայ կաթոլիկ Հովհաննես Մշեցին և նրա
հեղինակած «Բանալի նշմարտութեան» գիրքը (անգլերեն)..... 131

ԱՐՎԵՍ

Ավետ Ավետիսյան

«Իսահակի զոհաբերության» պատկերագրական տարբերակներ
հայկական մանրանկարներում..... 166

Սեդա Մանուկեան

Բոնաշէնի մանրանկարչութեան մի օրինակ (Մատենադարանի ձեռ. 10789)..... 199

Աննա Արեշատյան

Դիտարկումներ Մակար Եկմայանի և Կոմիտասի դաշնակաձ պատարագի
մոնոդիաների մեղեդիական մտածողության շուրջ..... 212

ՀՐԱՊԱՐԱԿՈՒՄՆԵՐ

Անի Առաքելյան

Սուլեյման Դարաշամբեցի կատակերգակը և նրա նորահայտ երկերը..... 233

Լուսինե Թումանյան

Հովհաննես Բրգութենցի գանձերն ու տաղերը 268

Հասմիկ Կիրակոսյան

Նորահայտ մի փաստաթուղթ Շուշիում ավետարանական ֆարոգիչների
գործունեության մասին 295

Միհրան Մինասեան

Մշոյ Ս. Առաքելոց, Մատնավանք և Ս. Յովհաննէս վանքերու թեմական
գիւղերու, Բասենի ու Թախթի հայկական եկեղեցիներու, վանքերու և
գերեզմանատուններու անտիպ ցուցակ (1861-1866 թթ.)..... 305

ՄԱՏԵՆԱԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ

Գեորգ Տէր-Վարդանեան

Հայերէն հնատիպ գրերի ձեռագիր գրառումների և գրադարանային
նշումների Դիւանի կազմութեան ծրագիրը 321

Տաթևիկ Մանուկեան, Քնարիկ Սարգսեան

Մաշտոցեան Մատենադարանի հնատիպ գրերի ձեռագիր և
գրադարանային նշումները (ընդհանուր պատկեր) 330

Հերմինէ Գրիգորեան

Յուցակ կիսաբունի կիպլէնկէան թանգարանի հայերէն ձեռագրերի..... 350

ԲԱՆԱՎԵՃ**Նարինէ Վարդանյան**

«Կանոնագիրք հայոց» ժողովածուի զարգացման պատմությունը. ուսումնասիրություն, թե՞ խեղաթյուրում 377

ՀԱՂՈՐԴՈՒՄ**Մանեա Էնա Շիրինյան**

Բյուզանդագետների համաշխարհային XXIV համաժողովը 420

ՄԱՀԱՆՈՍԱԿԱՆ**Նազենի Ղարիբյան**

Վասն կենաց եւ գործոց Նինայի Գարսոյեան (1923-2022) 432

ԲԱՆԹԵՐ ՄԱՏԵՆԱԴԱՐԱՆԻ ՀԱՆԴԵՍԻ ՀՈԴՎԱԾՆԵՐԻ ԶԵՎԱՎՈՐՄԱՆԸ

ՎԵՐԱԲԵՐՈՂ ՊԱՀԱՆՋՆԵՐ 438

CONTENTS

HISTORY

Azat Bozoyan

The Role of Antioch in the Policy
of Levon the Magnificent5

Karen Matevosyan

Anticatholicos Anania of the Sultanate of Rum22

Gagik Danielyan

Official Correspondence and Diplomatic
Gifts in the Armenian-Mongol Relations (part 3).....40

Elina Ghazaryan

The Role of South Caucasian Cities
in Transit Trade According to the Persian and Arabic
Historico-Geographical Works of 10th-14th Centuries.....60

Georgi Mirzabekyan

The Ottoman Tax Register of Melik-Arslanlu of 1590.....74

Haykaz Hovhannisyan

Matenadaran, Archive of Al. Yeritsyan: Prehistory
of the Publication of the Journal “Nortern Lights”.....83

PHILOLOGY

Davit Gevorgyan

The Translational Movement Initiated by Grigor II V kayaser.....93

Donara Karapetyan

The Written Sources of Asar Sebastats‘i’s
Book of Medical Art.....113

Anna Ohanjanyan

Jumping In and Out of Confessions: The Armenian Catholic Yovhannēs
of Mush and his Book *Key of Truth*.....131

ART

Avet Avetisyan

The Iconographic Versions of *the Sacrifice Of Isaac*
in Armenian Miniatures.....166

Seda Manukyan

A Specimen of the Břnashen Miniature Art..... 199

Anna Arevshatyan

Observations on the melodic thinking in
the monodies of the Liturgy in the arrangements
by Makar Yekmalian and Komitas..... 212

PUBLICATIONS**Ani Arakelyan**

Comedian Suleiman Darashabets‘i and
His Newly Discovered Poems..... 233

Lusine Tumanyan

The Litanies and Odes of Yovhannēs Brgut‘Ents‘..... 268

Hasmik Kirakosyan

A Recently Discovered Document about the Activity
of Evangelical Missionaries in Shushi..... 295

Mihran Minassian

A Previously Unpublished List of Diocesan Villages of the
Monasteries of Surp Arakelots in Mush, Madnavank and Surp Hovhannes,
as well as Armenian Churches, Monasteries and Cemeteries
of Pasen and Takht (1861–1866)..... 305

BIBLIOGRAPHY**Georg Ter-Vardanean**

The Program of Composing the Corpus of
Handwritten Remarks and Library Notes in
Armenian Early Printed Books..... 321

Tatevik Manukyan, Knarik Sargsyan

Handwritten and Library Notes of Early Printed Books
of Mesrop Mashtots Matenadaran (General Picture)..... 330

Hermine Grigoryan

Catalogue of the Armenian Manuscripts of the
Gulbenkian Museum in Lisbon..... 350

DISCUSSION**Narine Vardanyan**

History of the Development of the Armenian Book of Canons.

Study or Misrepresentation?.....377

REPORT**Manea Erna Shirinian**

The XXIV International Congress of Byzantine Studies.....420

OBITUARY**Nazenie Garibian**

The Life and Work of Nina Garsoïan (1923-2022).....432

СОДЕРЖАНИЕ

ИСТОРИЯ

Азат Бозоян	
Роль Антиохии в политике Левона Великого.....	5
Карен Матевосян	
Антикатоликос румского султаната Анания.....	22
Гагик Даниелян	
Официальная переписка и дипломатические дары в армяно-монгольских отношениях (часть 3).....	40
Элина Казарян	
Роль Городов Южного Кавказа в транзитной торговле по данным персидских и арабских историко-географических трудов X-XIV веков.....	60
Георгий Мирзабекян	
Османский налоговый реестр Мелик-Арсланлу 1590 г.	74
Айказ Оганесян	
Матенадаран, архив Ал. Ерицяна: Предыстория издания журнала “Северное сияние”.....	83

ФИЛОЛОГИЯ

Давид Геворгян	
Переводческое движение, начатое Григором II Вкаясером.....	93
Донара Карапетян	
Письменные источники лечебника Асара Себастици “Книга врачебного искусства”.....	113
Анна Оганджян	
Переходя из одной конфессии в другую: армяно-католик Ованес из Муша и его книга «Ключ истины».....	131

ИСКУССТВО

Авет Аветисян	
Иконографические варианты “Жертвоприношения Исаака” в армянских миниатюрах.....	166
Седа Манукян	
Образчик брнашенской школы миниатюры.....	199
Анна Аревшатян	
Наблюдения над мелодическим стилем монодий литургии в многоголосных обработках Макара Екмаляна и Комитаса.....	212

ПУБЛИКАЦИИ

Ани Аракелян

Сатирик-комик Сулейман Дарашамбский и его неизвестные стихотворения..... 233

Лусине Туманян

Гандзы и таги Ованеса Бргутенца 268

Асмик Киракосян

Новонайденный документ, описывающий деятельность евангелических миссионеров в Шуши 295

Мигран Минасян

Ранее не публиковавшийся список епархиальных сёл монастырей Сурб Аракелоц, Матнаванк и Сурб Ованес, а также армянских церквей, монастырей и кладбищ Басена и Тахта (1861-1866 гг.)..... 305

БИБЛИОГРАФИЯ

Геворг Тер-Варданян

Программа составления свода рукописных записей и библиотечных заметок на старопечатных армянских книгах 321

Татевик Манукян, Кнарлик Саргсян

Рукописные и библиотечные записи старопечатных книг Матенадарана им. Месропа Маштоца (общая картина)..... 330

Эрмине Григорян

Каталог армянских рукописей, хранящихся в музее Гюльбенкяна в Лиссабоне 350

ДИСКУССИЯ

Нарине Варданян

История развития “Армянской Книги канонов”. Исследование или искажение фактов? 377

СООБЩЕНИЕ

Манса Эрна Ширинян

XXIV всемирный конгресс византинистов 420

НЕКРОЛОГ

Назени Гарибян

Жизнь и деятельность Нины Гарсоян (1923-2022)..... 432

ԲԱՆԲԵՐ ՄԱՏԵՆԱԴԱՐԱՆԻ

Հատոր 34

BULLETIN OF MATENADARAN

Volume 34

ВЕСТНИК МАТЕНАДАРАНА

Том 34

Համակարգչային ձևավորումը և էչադրումը՝ Անահիտ Խանգադյանի
Շապիկի ձևավորումը՝ Մարտիրոս Տոլմանեանի
Շապիկին՝ ՄՄ 5511, Աւետարան, Հարսանիք Կանայում
Սրբագրիչ՝ Արմինե Գրիգորյան
Հրատարակչական խմբագիր՝ Հայկ Համբարձումյան

Տպագրված է «ՔՈՓԻ ՓՐԻՆԹ» ՍՊԸ տպարանում

Ք. Երևան, Ներսիսյան 1

Չափսը՝ 70×100 1/16, տպագրական մամուլ՝ 28

տպաֆանակ՝ 150

Մատենադարան

Մեսրոպ Մաշտոցի անվան հին ձեռագրերի ինստիտուտի

հրատարակչական բաժին, ք. Երևան, Մաշտոցի պող. 53, հեռ. (010) 513033

publishing.matenadaran@gmail.com

Ամսագրի քվային տարբերակը՝

banber.matenadaran.am/download-category/բանբեր-մատենադարանի/