

# ՆԱՄԱԿՆԵՐ, ՆԿԱՏՈՂՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

## ПИСЬМА, ЗАМЕТКИ

### Կ. ՍՏԱՆԻՍԼԱՎՍԿԻՆ ԵՎ Վ. ՍՈՒՐԵՆՅԱՆՅԸ

Անցյալ դարի 90-ական թվականներին հայ նշանավոր նկարիչ Վարդգես Սուրենյանցը հիմնավոր մուտք էր գործել ժամանակի ուսուսանողների նկարիչների համաստեղության մեջ։ Ի. Նեմիրովիչ-Դանչենկոն Կ. Ստանիսլավսկուն հանդիպումը 1899 թ. իր նամակներից մեկում խոսելով Գոլոսովսկու պիեսի մասին, գրում էր. «Նրա մոտ ուսուսանողների հետաքրքիր աշխարհ կա... դրանք բոլորն էլ մեզ ծանոթ լեհականներն են, կասառկիները, սուրենյանցները, սուրիկովները և այլք»<sup>1</sup>։

Հիմնականում ապրելով և ստեղծագործելով Պետերբուրգում ու Մոսկվայում, Վ. Սուրենյանցը հեռու շմուշ նաև թատերական նկարչության ասպարեզից, պատահական չէ, որ այդ բնագավառում նրա անունը հատկապես առնչվում է Կ. Ստանիսլավսկու անվան հետ։ Կ. Ստանիսլավսկին կարողացավ գնահատել Սուրենյանցի արվեստին հատուկ ինքնատիպությունը և նրան կապել Մոսկվայի գեղարվեստական թատրոնի հետ։ Ստանիսլավսկին գտնում էր, որ թատերական նկարիչը ներկայացման արտաքին կերպարի որոնումների ժամանակ հիմք պետք է ունենա պիեսի ներքին բովանդակությունը, նրա բնույթն ու տրամադրությունը։ Այսպիսով նրա կարգի աշխատանքը դադարում էր գեղեցիկ, բայց միաժամանակ շեղոր ֆոն լինելուց և դառնում ողջ ներկայացման կերպարային ընկալման կարևոր գործոններից մեկը։ Ելնելով այն սկզբունքից, թե ամեն մի բեմագրություն պետք է ունենա իր ոճին համապատասխանող նկարիչ, Կ. Ստանիսլավսկին կարողացավ տեսնել ու գնահատել այն նորը, որն իր հետ բերում էր Վ. Սուրենյանցի արվեստը։

Մոսկվայի գեղարվեստական թատրոնը, իր գոյության մի քանի տարիներից հետո, ստեղծագործական լուրջ որոնումների մեջ էր։ Որոնումներն ընթանում էին թատրոնի համար նորը գտնելու ձգտումով և այդ օրերին Կ. Ստանիսլավսկին ձեռնամուխ եղավ Մ. Մետերլինկի՝ 1904 թ. լույս տեսած երեք փոքրիկ պիեսների բեմադրությանը։ «Կուլերեր», «Այստեղ՝ ներսում», «Անկողն» պիեսները հրատարակվել էին Վ. Սուրենյանցի ձեռնարկով։ Նույն 1904 թ. ապրիլի 15-ի իր նամակում՝ հասցեագրված Մ. Լիլինային, Կ. Ստանիսլավսկին գրում էր. «Բանակցություններ են գնում և մակետների պատվերներ տրվում Սուրենյանցին՝ մետերլինկյան ներկայացումների համար»<sup>2</sup>։ Երեք ամիս անց նկարիչն արդեն ավարտել էր իր աշխատանքը։ «...Վաղը «Կուլերերի» փորձական բեմադրությունն է... Այսօր վերջնականապես մշակեցի «Կուլերերը», վաղը կավարտեմ մնացածը...»<sup>3</sup>,—գրում էր Վ. Սուրենյանցը Մ. Վեսելովսկայային։

Մետերլինկյան պիեսների բեմադրությունը լի էր ստեղծագործական մտահղացումներով, ուժիսյորական և դերասանական խաղի նորարարությամբ։ Մի կողմից՝ սիմվոլիկ կերպարներ, անկացած ոգիների զրույց բեմահարթակի վրա, մյուս կողմից՝ ունիստական տրադիցիաների գերակշռող սկզբունքներ։ Նկարիչը ևս ողջ թատրոնի հետ ապրում էր ստեղծագործական հաշվետվության մի հետաքրքիր շրջան։

Մետերլինկի պիեսների բեմադրության մեջ հիմնական նորարարություններից մեկը նրա գեղանկարչական կողմն էր։ Պահպանվել են «Կուլերեր» պիեսի բեմադրության երեք մակետներ՝ կատարված Վ. Սուրենյանցի կողմից։ Սկզբնական երկու էսքիզները համապատասխանում են ուժիսյորի՝ Կ. Ստանիսլավսկու մտահղացմանը, միայն այն տարբերությամբ, որ չկա նրա նշած րաոսային վիճակը։ Ամեն ինչ հանգիստ է ու խաղաղ, շնայած գոյություն ունեն հեղինակի նշած և՛ փլվածքը, և՛ քարերը, և՛ իրար յուրմիտ դարավոր ծառերի արմատները։ Մյուս տարբերակը շատ քիչ է դանազանվում առաջինից, միայն այստեղ մեծ ուշադրություն

<sup>1</sup> В. Немирович-Данченко. Избранные письма, М., 1954, էջ 158—159։

<sup>2</sup> К. С. Станиславский, Письма, том 8, էջ 284։

<sup>3</sup> ՀՄՄՌ ԳԱ զրականության և արվեստի թանգարան, Յու. Վեսելովսկու ֆոնդ։

է դարձված ղեկի վեր ձգվող ծառերի հորիզոնական ուղղաձիգներին և շկան այն ստարոքինակ ձևերը, որոնց առկայությունը հատուկ շեշտված է ուղիայորական պարտիտուրայում: Վերջին տարրերակում իսկական մետերիկական «դարավոր անտառն է»: Մոխրասեւավուն դամբան շգնում է խորհրդավորության ողբերգականության վերհանմանը: Հողի շագանակագույն շերտերը և իրար խառնված ֆանտաստիկ արմատները, վեր սլացած ծառերը, որոնց զազաթները չեն երևում, անհանգիստ դրամատիզմով լի յուրօրինակ ութմ են հաղորդել ներկայացմանը: Գեղանկարչական բոլոր տարրերը ենթարկված են մեկ նպատակի՝ արտահայտել մարդկային հոգիների մենակությունը, մարդկային ճակատագրի դառն մտորումները: Սայթաքելով, անցնելով հողաթմբից-հողաթմբ, ճանապարհին բնկած գերանների և արմատների վրայով քայլում էին երիտասարդ կույր աղջիկը, երևաան գրկին խելագար կինը, և նկարչի ստեղծած միջավայրը ստանում էր կերպարային իմաստավորում: Գործող անձինք խճճվում, կորչում էին անհայտության մեջ: Վ. Սուրենյանցին հաջողվել էր ստեղծել գործողության վայրի յուրատիպ բանաստեղծական պատկերում: Մառերի մութ ուղղաձիգները, ձուլվելով բնականուր արծաթավուն գամմային, դարձել են գործողության մի ինքնատիպ կոմպոնենտ և որոշիչ գործոն՝ բեմադրության թատերական ձևի համար: Ընշտ է, այդ բարձր, առանց զազաթների ծառերի մոտիվը, որ թելադրված էր Մետերլինկի կողմից, հիշեցնում է Ադոլֆ Ապիային: Մառերը նկարչի կողմից լուծվել են մուգ մոխրագույն երանգների միասնական տոների անցումների վրա և երբ դրանց մոռյլ բները պարուրվում էին մթությամբ, հեռվում՝ վառ, կենդանի լույսով վառվում էր «աշտարակը (դիտումյան, կուլտուրայի սիմվոլը)»<sup>4</sup>, իսկ երբեմն երեացող արծաթամոխրագույն երկինքը ողջ ձևավորմանը տալիս էր մոնումենտալ բնույթ:

Բեմադրողն ու նկարիչը աստիճանաբար են հանդիսականին տրամադրել մետերիկական պիեսների բնկալմանը: Դանդաղորեն խավարի մեջ թողնվող դաշիճը, մութ բեմը լարված վիճակ էին ստեղծում հանդիսականի համար: Դրան օգնում էր անհանգիստ, կոնտրաստներով հագեցված երաժշտությունը: Բեմի խավար լուսավորության մեջ թեթև ուղղաձիգում էր խորիմաստ ձևավորումը՝ ահեղ, մերկ ծառերի բներ, շուռ եկած հողաթմբեր, շոր թփեր, ղեղնած կանաչ և այդ ամենի վրա ծանրացած մթնող երկնքի անսահման ծածկոցը: Դա մի հոյակապ գեղանկարչական պատկեր էր, որտեղ իր լրիվ ուժով հանդես էր եկել Վ. Սուրենյանցի գեղարվեստական ճաշակը, գեղեցիկը զգալու կարողությունը, բնության տարրերի միջոցով սիմվոլիկ կերպարներ ստեղծելու նրա հմտությունը: «Մոռյլ, խիստ բնության տրամադրությունն արտահայտող տեսարան: Գալիք փոթորկի պոթկումներ. քամուց ճոճվող ծառեր, թարթող լույս, որը երբեմն ծածկվում էր վազող ամպերով, ծովի ալեկոծման աղմուկ,— ոչինչ չէր անտեսված»,— գրում էր ականատեսներից մեկը<sup>5</sup>: Պահպանվել են բազմաթիվ հողվածներ այդ բեմադրության մասին, որոնցից մեկում հեղինակը գրում է. «Կույրերը» պարզեցին մի տեսարան, որը հիշողությունից դուրս էր գալիս... Մութ, ծառերը, մեռյալի տարօրինակ ֆիգուրան, իր անմտությամբ հուզող շունը,— այդ ամենը սահում են, շղիպչելով մեզ, սահում են որպես սովեր, սարսափելի իրենց սառնությունը: Այս սառցային տեսարանը մտածված է հոյակապ»:

«Այնտեղ՝ ներսում» պիեսի ձևավորումների մեջ գեղանկարչի աշխատանքը հեռու էր սիմվոլիկ կերպարներ ստեղծելուց: Միասնական գեկորատիվ ամբողջականության սահմաններում միահյուսված են ինչպես բնանկարչական, նույնպես և ինտերյերային տեսարանը (այդ նույն տեսարանը, մանր փոփոխություններով, Սուրենյանցը գետեղել էր «Այնտեղ՝ ներսում»-ի հրատարակության մեջ որպես առանձին նկարազարդում): Քաջաթեղյակ լինելով բեմահարթակի կառուցման սկզբունքներին, «Այնտեղ՝ ներսում» պիեսի բեմադրության ժամանակ Վ. Սուրենյանցը կարողացում է երկար որոնումներից հետո գտնել համապատասխան հնարներ բեմի վրա միաժամանակ ընթացող երկու գործողությունների տարրեր վայրերն իրար հետ շաղկապելու համար: «Անկոչը» պիեսի համար անհրաժեշտ էր լրիվ ինտերյերային լուծում: Առատաաշի քառակուսիները ստեղծող հորիզոնական և ուղղահայաց հատվող զծերը նպաստում են

<sup>4</sup> «Կույրերի» բեմադրման Կ. Ստանիսլավսկու պարտիտուրայից պահվում է Մ. Գորկու անվան Մոսկովյի գեղարվեստական ակադեմիական թատրոնի թանգարանում:

<sup>5</sup> «Театр и искусство» ամսագրի 1904 թ. 47 և 48 համարներում ապագրված են «Կույրերը» և «Այնտեղ՝ ներսում», իսկ 1905 թ. առաջին համարում՝ «Անկոչը» բեմադրությունների ձևավորումների զծանկար-պատկերումները:

<sup>6</sup> С.-н, «Из Москвы», «Театр и искусство», 1904, № 41.

<sup>7</sup> С. Д я г и л е в, «Новое в Московском художественном театре», «Мир искусства», 1904, № 8—9

Հյուրասենյակի խորությամբ պատրանքի ստեղծմանը և զուգահեռագիծ հոլանդական մեծ ժամացույցի հետ խախտում սենյակի պատերի միօրինակ զարդանկարները 1904 թ. Վ. Սուրենյանցը հրավիրվում է ձևավորելու Պ. Յարցևի «Վանքի մոտ» պիեսի՝ Վ. Նեմիրովիչ-Պանչենկոյի կատարած բեմադրությունը, որի պրեմիերան տեղի ունեցավ դեկտեմբերի 21-ին:

Ընդհատորեն, միշտ անհանգիստ արվեստագետ Կ. Ստանիսլավսկուն չէր բավարարում Ա. Չեխովի «Ճայի» 1898 թ. կատարած բեմադրությունը: «Ճայի» առաջին բեմադրության ժամանակ մեծ տեղ էր հատկացված դեկորներին, որոնք, պահպանվելով պիեսի ոճի սահմաններում, միաժամանակ պետք է օգնեին ռեժիսյորական մտահղացումների լուսավորականացմանը: Չեխովյան պրեմիերաների արտահայտման համար Վ. Սիմովի կատարած առաջին և երկրորդ գործողությունների դեկորները չէին բավարարում Կ. Ստանիսլավսկուն և Վ. Նեմիրովիչ-Պանչենկոյին: Վերջինս, դեռևս 1902 թ. նոր թատերաշրջանի խաղացանկի մասին Ա. Չեխովին գրում էր «Կվերականգնվի «Ճայ» Սուրենյանցի դեկորներով»<sup>8</sup>: Սակայն «Ճայի» վերաբեմադրությունը տեղի է ունենում 1905 թ. սեպտեմբերին և պահպանվում խաղացանկում մինչև նույն թվականի դեկտեմբերը: Պահպանվել է «Ճայի» վերաբեմադրման մեկ աֆիշը և մեկ ծրագիր: Ծրագրում նշվում է, որ դեկորները կատարել են նկարիչներ Վ. Յ. Սուրենյանցը և Ն. Ա. Կուլուպանը (վերջինս, հավանաբար, իրացրել է Վ. Սուրենյանցի էսքիզները): Պահպանվել են նաև վերաբեմադրման զանազան տեսարանների լուսանկարներ, որոնք պատկերացում են տալիս Վ. Սուրենյանցի գեղարվեստական աշխատանքի մասին:

Դրամատուրգը նշում է, որ բեմի առաջին պլանից դեպի խորքն է գնում լայն ծառուղի, հատվելով տնային ներկայացման համար շտապ կառուցված բեմահարթակին, որը հանդիսականներից ծածկում է խորքում գտնվող լիճը: Բեմի վրա կան թփուտներ, սեղաններ, աթոռներ: Վերջում, ընդհանուր տրամադրության արտահայտման համար, հեղինակը սեղմ նշում է. «Արևը մայր է մտել»: Ստանիսլավսկին, ողջ բեմադրությունը կառուցելով պիեսից բխող ներքին տրամադրության վրա, իր ռեժիսյորական պարտիտուրայում այլ կարգի հավելումներ է անում: Ռեժիսյորը, վարադույրը բացելուց հետո, որոշ ժամանակ մթության մեջ է պահում բեմը, որտեղ աղոտ լույս են սփռում լապտերները. մեծ տեղ է տալիս հեռվից եկող զանազան կենդանիների ձայներին և եկեղեցու զանգերի հնչյուններին, որոնք օգնելու են հանդիսականին՝ «զգալու գործող անձանց տխուր, միատարր կյանքը»: Հասնելով, երկրորդ գործողության ժամանակ, Սուրենյանցը կարողանում է պարտեզը մի փոքր փոխվում է, սակայն Կ. Ստանիսլավսկին իր տեսլականը կատարում է միայն լակոնիկ մի գրանցում. «Բեմահարթակի վրա վարագույրը կեղտոտվել է և պատառոտվել: Նա ծածկվում է քամուց և պարնվում բեմահարթակին»:

Ռեժիսյորները երկու գործողությունները միացնում են իրար: Առաջին բեմադրության ժամանակ, ինչպես նշում է ձևավորող նկարիչ Վ. Սիմովը, «պարտեզը չէր ձուլվում պիեսի հիմնական տոնի հետ»: «... Թատրոնը չբավարարվեց այդ գործողությամբ, քանի որ հետագայում նկարիչ Սուրենյանցին պատվիրվեցին նոր դեկորներ»<sup>9</sup>: Վ. Սուրենյանցը կարողացել է ձևավորման հոգեբանական, թատերական-արտահայտչական հնարներով լրացնել դրամատուրգի մտահղացման բեմական իրականացումը: Ձևավորման մեջ կա հետաքրքիր նպատակադրում, չբամատիկ լարվածություն, արտահայտչական կենդանի լեզու: Եվ եթե այդ ամենին ավելացնենք, որ ռեժիսյորներն էին Կ. Ստանիսլավսկին և Վ. Նեմիրովիչ-Պանչենկոն, գլխավոր դերակատարները՝ Լ. Լիլինան, Վ. Կաշալովը, Օ. Կնիպերը, Վ. Լուսկին, Ե. Ռեակսկայան, Ա. Արտյոմը, ապա պարզ է դառնում այդ ներկայացման գեղարվեստական արժեքը:

Վ. Սուրենյանցը կատարել է նաև մեկ ձևավորում 1905 թ. հիմնադրված «Թատրոն-ստուդիայում»: Թատրոնի ղեկավարն էր Կ. Ստանիսլավսկին, իսկ բեմադրության գործնական աշխատանքը դրված էր Վ. Մեյերխոլդի վրա: Դրական քաժնի վարիչն էր Վ. Բրյուսովը: Այստեղ մեծ տեղ էր տրվում նկարչին: Առաջ է քաշվում «կորչի՛ն մականները» լողունգը: Թատրոնի աշխատանքներում ընդգրկված էին նկարիչներ Ն. Սապունովը, Մ. Սուդեյկինը, Վ. Սուրենյանցը, Ն. Ուլյանովը և ուրիշներ: Դժբախտաբար, «Թատրոն-ստուդիայում» Սուրենյանցի կատարած աշխատանքներից ոչինչ հնարավոր չեղավ գտնել:

Վ. Սուրենյանցի և Կ. Ստանիսլավսկու կարճատև, բայց թեղմնավոր աշխատանքը հայ և ռուս թատերական գործիչների ստեղծագործական համագործակցության փայլուն էջերից մեկն է:

Մ. ՂԱԶԱՐՅԱՆ

<sup>8</sup> В. Немирович-Данченко, Избранные письма, էջ 266:

<sup>9</sup> В. Симов, «Моя работа с режиссерами», Музей МХАТ, № 5132/5.

## ՎԱՀԱՆ ՄԻՐԱՔՅԱՆԻ ԱՆՏԻՊ ԷՋԵՐՆ

1887 թ. Տիգրան Նազարյանի «Աղբյուր» մանկական ամսագրում առաջին անգամ երևալ մի նոր բանաստեղծ Միր-Կոնո՝ ծածկանվամբ Այդ բանաստեղծը «Հալվարի որսը» հանրահայտ պոեմի հեղինակ Վահան Միրաքյանն էր, որ հետագայում սկսեց տպագրվել նաև «Համրավարեր», «Գեղունի», «Նոր-Դար» և այլ պարբերականներում: 1897 թ. Թիֆլիսում հրատարակվեց բանաստեղծի ոտանավորների գրքույկը «Առանց լարերի»<sup>2</sup> վերնագրով: Այս գրքույկը զրոստում էր երիտասարդ բանաստեղծի դեմոկրատական ձգտումները: 1901 թ. «Մուրճ» ամսագրում տպագրվեց «Հալվարի որսը» պոեմը, որը գրական մեծ համբավ բերեց հեղինակին և անվերապահորեն հաստատուն տեղ ապահովեց մինչհեղինակների հայ պոեզիայի պատմության մեջ:

Ծիշտ չէ այն տպավորությունը, թե Միրաքյանը «Հալվարի որսը»-ից բացի ուրիշ երկեր չի տվել: Իհարկե, Վ. Միրաքյանի անտիպ գործերը չունեն «Հալվարի որսը» պոեմի գեղարվեստական բարձր արժանիքները, բայց հետաքրքրություն են ներկայացնում իրենց թեմատիկայով, ժողովրդական կյանքի պատկերներով, ինքնատիպ մտահղացումներով: Վ. Միրաքյանի անտիպ երկերի թվին են պատկանում «Նղնիկի Փերին», «Ներսիսի կույր», «Արզուման քոսին», «Կովկասի աղա» և այլ պոեմները, «Ուսուցչի օրագրից» (կամ «Մի սեր»), «Երուտի տղան» պատմրվածքները, «Աշուղ», «Շոխիդ», «Ջրամբար կամ կոխողային սեր» պիեսները, բազմաթիվ գեղարվեստական, ճանապարհորդական ու կենսագրական հիշողություններ, բանաստեղծություններ և այլն:

«Նղնիկի Փերին» պոեմը ունի տասնութ տարբերակներ և գրված է 1904—1940 թթ. ընթացքում: Այն բաղկացած է շուրջ 6000 տողից, մեծ մասամբ էպիկական երկարաշունչ ձևով գրված դյուցազնագություն է: Պոեմի որոշ հատվածներ տպագրվել են «Անահիտ», «Արագած» (Փարիզ), «Գեղունի» և «Բազմավիպ» (Վենետիկ) ամսագրերում: Պոեմի նյութը կազմում է հեթանոսական Հայաստանի հեռավոր անցյալից եկող մի ավանդություն: Ավանդության հերոսուհին՝ Նղնիկի Փերին, հովանավորում և պաշտպանում է անմեղ եղնիկներին բոլոր շարագործություններից ու որսորդներից: Վ. Միրաքյանն օգտագործելով ավանդության առասպելական որոշ գծերը, այն դնում է իրական հողի վրա և աչքի առաջ՝ հաննալով համիդյան դաժանությունները, հայ ժողովրդի ծանր վիճակը, կոչ է անում տապալելու սուլթանիզմը: Նեոքր ներկայացվում է որպես չարի մարմնացում, աշխարհակալ դահիճ: Նա հրով ու սրով մահ է սփռում ամենուրեք: Մարդկությունը գտնվում է կործանման վիճի եզրին: Հսկա դարբին Դեալը հիմնում է առաջին դարբնոցը, պատրաստում է առաջին գութանն ու մանգաղը և տալիս մարդկանց, որ նրանք խաղաղ աշխատանքով պահեն երկիրը: Նրան օգնում է Դերեղը, որը դարձյալ առասպելական ուժի տեր է: Այս երկու հսկաները մարդկանց սովորեցնում են ազնիվ ապրելու ուղիները և դրանով հակադրվում Նեոի բարբարոսություններին:

Նեոքր Դերեղին պաշտակեցնում է զանազան խոստումներով և դարձնում իր գործակիցը: Դեալը մնում է մենակ և սկսած աշխատանքը առաջ է տանում կնոջ օգնությամբ: Անժառանգ Դեալն ունենում է մի գեղեցիկ աղջիկ, որին ծնողներն անվանում են Նղնիկի Փերի: Փերին մեծանալով սկսում է օգնել հորը: Պոեմը զարգանում է սուր բախումներով, լարված գործողություններով: Որքան Նեոքր ուժեղացնում է ճնշումն ու հալածանքը անմեղների դեմ, այնքան Դեալը ծաղկեցնում է երկիրը և սպասում առասպելական Նղնիկի Փերու պալատյան, որը ժողովրդի գլուխն անցած, պիտի կործանի Նեոի տիրապետությունը:

Հետզհետե աշխուժանում է Դեալի դարբնոցը՝ դառնալով աշխատավորների հավաքատեղի: Մեծանում է Դեալի դուստրը՝ մարդասեր ու հայրենասեր աղջիկը: Դեալը և նրա շուրջը համախմբված աշխատավորները հավաստում են Փերու ուժին և գալիս այն համոզման, որ նա հենց ինքը՝ առասպելական Նղնիկի Փերին է, և համախմբվում են նրա շուրջն ու նրան իրենց առաջնորդ բնորում: Սկսվում է պատերազմ Նեոի բռնակալության դեմ: Կռիվները ծավալվում են Սևանից մինչև Պոնտոս ընկած ճակատամարտում: Ժողովրդական յայն զանգվածները՝ մեծից մանուկ, զինվորազորվում են Նղնիկի Փերու ազատագրական բանակին և կործանում Նեոի տիրապետությունը: Այս է համառոտակի պոեմի բովանդակությունը:

<sup>1</sup> Կոնո—Շուլյալների բարբարոս նշանակում է վարդի փունջ:

<sup>2</sup> Միր-Կոնո, Առանց լարերի, Թիֆլիս, Հայոց հրատ. ընկերություն, 1897:

Հեղինակը նպատակ է ունեցել արտացոլել հայ ժողովրդի մղած դարավոր պայքարն իր ազատության և անկախության համար։ Նեոք և յուրայինները հիշեցնում են թուրք ջարդարարներին, որոնք կործանում են իրենց ճանապարհին ամեն ինչ, իսկ նրանց դեմ կանգնած է ժողովուրդը՝ իր ազնիվ աշխատանքով, որը գիտե մինչև վերջ մարտնչել շարի դեմ և իր արդար վաստակով պահպանել հայրենի երկիրը։ Չարին հակադրված է ժողովրդի կամքը։ Ինք նաև կալի ձգտումը՝ հասնելու անմահության, բախվում է ժողովրդի դիմադրության ժայռին և փշրվում։ Շեշտվում է այն գաղափարը, որ աշխարհակալները անմահություն չունեն, որ միայն անեծքն է նրանց բաժինը։ Կգան ու կանցնեն աշխարհից բռնակալները, բայց ժողովուրդը հաստատ է ու հաղթող։

Դարբին Դեալը բարի ու ազնիվ մի նահապետ է, օժտված գերբնական ուժով։ Դյուցազնական ուժի հետ նա մեծ խելքի տեր է, ջերմ հայրենասեր։

Դեալն ու Դերեզ երկու հսկաներ,  
Ապրում էին հաշտ որպես ընկերներ,  
Ուժ ուներ Դերեզը կոպիտ վիթխարի,  
Դեալն ուժի հետ նաև խելք բարի։

Դեալն ազնիվ աշխատանքի ջերմ պաշտպանն է, սիրո ու հաշտության վեհ մարմնացումը։ Դեալը գործնական մարդ է, նա առաջին գութանի հետ կոփում է նաև առաջին սուրբ ու մարդկանց սովորեցնում պաշտպանվելու ձևերը։ Դրա համար էլ՝

Աշխարհի նեոք շատ անգամ փորձեց,  
Այն երկրի վրա հարձակում գործեց,  
Բայց ամեն անգամ պարտություն կրած՝  
Զորքերով փախավ ամթից կտրմյաձ...

Դեալին հակառակ, Դերեզը բնավորությամբ շար է և վստ է տրամադրված մարդկանց նկատմամբ։ Չնայած Դեալի հորդորներին, Դերեզը վերջիվերջո հրապուրվում է Նեոքի խոստումներով ու դառնում նրա գործակիցը, մասնակցում ժողովրդի ոչնչացման դիվային ծրագրի իրագործմանը։ Հետևյալ բառերն է շարտում նա իր նախկին ընկերոջ երեսին և թողնում դարբնոցը.

Չեմ սիրում ես ձեր մրոտ ձեռքերը.  
Նս պիտի լինեմ Նեոքի ընկերը...

Դերեզը պոեմում բնութագրված է խիստ բացասական գծերով։ Նա շար է ու անմարդկային։ Ծուլությունն ու տմարդությունը նրա բնավորության հիմնական գծերն են։ Նա կորցրել է խղճմտանքը և դարձել պարզապես արևախում դահիճ, մի կույր դործիր՝ վայրենի Նեոքի ձեռքին։

Հակառակ դրան, Եղնիկի Փերին պոեմի ամենապայծառ դեմքն է։ Նա պատկերված է հերոսական վսեմ գծերով, անվախ է իրեն մարդ, օժտված է բարձր արժանապատվությամբ, իսկական հայրենասիրությամբ։ Հանդես գալով որպես ժողովրդի հարազատ զավակ, նա համարձակություն է ցուցաբերում իր գործողությունների մեջ և աչքի ընկնում իր մեծ նվիրվածությամբ։ Բանաստեղծը շեշտում է Փերու ուժեղ կամքը և վերջնական հաղթանակի հավատը։ Մեծանալով Դեալի դարբնոցում, նա խորապես համակվել է իր հոր հայրենասիրական տրամադրություններով։ Ժողովրդի կրած տառապանքները մեծապես հուզում և վշտացնում են նրան։ Մանկությունից նա ատելությամբ է լցվում դեպի բոլոր ճնշողներն ու հարստահարողները։ Փերու ազատարար ձգտին չի կարող տանել պաժան բռնության լուծը։ Արդեն հասուն Փերին սկսում է բռնակալության դեմ պայքարի ծրագիր մշակել։ Բնականից օժտված լինելով մեծ խելքով, նա դառնում է ճնշվածների սիրելին, կարճ ժամանակում նրանց համախմբում իր շուրջը։ Նա վերցնում է իր հոր ձուլած առաջին սուրբ և սկսում ամենուրեք ազատություն բարոզել։ Անցնելով երկրից-երկիր, Եղնիկի Փերին ծանոթանում է շատ ժողովուրդների ծանր կյանքին և մարդկանց նախապատրաստում Նեոքի դեմ սկսվելիք մեծ պատերազմին։ Եվ այնուհետև Փերու շուրջը համախմբված ժողովուրդը միասին դիմում է Դեալին, զենք պահանջում արդար կովի համար։

Կեցցե՛ մեռաղդ, Դեալ, բո փայլուն,  
Կեցցե՛ բո մուրճը, աղջիկդ՝ սիրուն...

Դու մեզ էլ զինիր քո Փերու սիրով,  
 Դու մեզ էլ զինիր քո հրաշք թրով,  
 Որ մենք էլ կովներ քեզ նման համառ...

Ժողովրդական շարժման հսկա ալիքը շրջապատում է բոլոր ամբողջներն ու պալատները։ Նևոի զորքերը թողնում են բռնակալ տիրոջը և անցնում Փերու ազատագրական բանակի կողմը։ Ժողովուրդների միասնական հարվածներից նևոր ցանկացած անմահության փոխարեն անփառունակ գերեզման է գտնում՝ իր հետևից թողնելով ավերակ դարձած երկիրը։ Պոեմում նևոր բնութագրվում է մի շարք խիստ բացասական և դիպուկ պատկերներով։

...Թողնում է նևոր արյունով հարբած,  
 Խավարը հեծած, մահերով թամբած...  
 ...Թե-թեին տված մահին խավարում՝  
 Մահին փառ տալով մահ է արշավում,  
 Մահով ունացած, մահի թույներով,  
 Հյուսում է դավեր հազար դույներով...

Պոեմի ուշագրավ կերպարներից է Դերեդի որդի Վերանը։ Նա ամբողջ հոգով նվիրվում է Եղնիկի Փերու մարդասիրական վեհ գաղափարների կենսագործմանը, բարձր գնահատում նրա անձնագույն թափափուկությունները և զինվորագրվում ժողովրդական բանակին, կոչում Փերու թշնամիների դեմ։ Պոեմում լայն տեղ է տրված առհասարակ ժողովրդի մարդկանց հայրենասիրության ու անձնագույն գործերի պատկերմանը։ Բրբե Դեալի և նրա հրեղեն դուռեր հավատարիմ զինակիցներ են հանդես բերված նաև թափառական գաւաւներ, մաճկալ Հունանը, Մարգի ապին, Լեյլին, Վարդուշը, Նևոի տիրապետությունից փախած բազմաթիվ խմբեր՝ Հաստոյի, Սոսի, Գարուլի, Սեյրանի և այլոց գլխավորությամբ։ Հեղինակի սերն ու համակրանքը դեպի ժողովուրդների բարեկամությունը դրսևորվում է անմիջականորեն։

Վ. Միրաբյանը մարմնավորում է ժողովուրդների ազատության ու բարեկամության վեհ գաղափարը և գովերգում ազնիվ, ստեղծագործ աշխատանքը։ Նևոի դեմ ծավալված համա-ժողովրդական կռիվները հեղինակը ներկայացնում է որպես ազգային-ազատագրական շարժումներ, որոնք ամբողջովին ուղղված են արյունոտ լուսնակալների դեմ։

Հանկարծ փոթորիկ բարձրացավ նորից  
 Եվ նևոր ցնցվեց ահեղ գրոհից,  
 Հասել է Դեալը թարմաշունչ զորքով,  
 Գրոհ են տալիս հախուռն թափով։

Այդ հերոսական պայքարն իր ակունքներով և հասարակական բնույթով որոշ հատվածներում մեկնաբանվում է որպես դասակարգային կռիվ դրվագներ, որոնց հիմքում ընկած են աշխատավորության կենսական շահերը։ Ամբողջ պոեմում զգացվում է հատկապես «Սասունցի Դավիթ» էպոսի ազդեցությունը։ Միրաբյանը ստեղծել է մի ուշագրավ հերոսական դուրսագնացություն, որն աչքի է ընկնում բանաստեղծական վառ նկարագրություններով ու ցայտուն ընդհանրություններով։ Սակայն պոեմն ունի և թերություններ։ Կան խճողված ու ձգձգված հատվածներ, ավելորդ բանություններ, պրոզայիկ նկարագրություններ, անհաջող էպիտետներ և այլն, որոնք զգալի չափով խեղցնում են այդ ստեղծագործության արժեքը։

Հետաքրքրական է նաև «Նվիրառի կույտը» պոեմը, որը գրված է 1894—95 թթ. և ունի երեք տարբերակ։ Պոեմի նյութը վերցված է 90-ական թվականների հայկական կոտորածների դրվագներից։ Կարևոր են առանձնապես թուրք բարբարոսների դեմ հայերի մղած հերոսական պայքարն արտացոլող էջերը։

Պոեմի գլխավոր հերոսները Սասնա լեռներում հովվական կյանքով ապրող երկու երիտասարդներ են։ Վանիկը լեռնականի անրիժ հոգով սիրում է Ֆիդանին։ Համիդյան արյունալի եղեռնի օրերին Վանիկը գնում է հայրենիքը պաշտպանելու։ Հայրենասեր հովվուհին, զգեստափոխված ու զինավառ, նույնպես մեկնում է ուղևորվելու Քաջակորով սասունցիները կազմակերպում են այնպիսի պաշտպանություն, որ բարբարոսները հարկադրված հաշտություն են կնքում ու ուղևորվում գործողությունները ղաղաբեցնում։ Կարճ ժամանակ անց, թուրք հրեշները խաբուսյամբ գնդը կրկին ընդունակ բոլոր հայերին բանտերն են լցնում, իսկ կանանց՝ գերեվարում։ Գերի է տարվում նաև Ֆիդանը։ Դերություն կապանքների մեջ նա արհամարհում է

մահը և չի հանձնվում բեկին: Կրոնամուլ ջարդարարները հայ բանտարկյալներին տանում են հավատափոխության: Անհավասար մի հակառակմարտում զոհվում է Վանիկը: Բեկը աղջկան է բերում սիրած տղայի պուխր:

Պոեմի ռեալիստական հենքին հյուսվում է լեռնական ղեղջուկների սիրո ու մանտիկան: Դիդանը մերժում է ատելի բեկի բոլոր պահանջները և գերեզման գտնում Եփրատի կոհակների մեջ: Նա եղեռնական մահվամբ հաստատում է իր հավերժական սերը, իր մահվամբ հասնում անմահության:

Այս բոլորը միահյուսվում է բնության գեղեցիկ նկարագրություններին, և պոեմի մի շարք պատկերներին հաղորդում մի առանձին պոետական հրապույր:

Բարձր գաղաթներ ուռյթ, հորնի, բրգուռ,  
Չեն զարթնել քնից վաղ առափոտյան,  
Սև-սև ամպերով ծածկված է, տես, լուռ  
Սասնա լեռների ձիգ երկար շղթան:

Վ. Միրաքյանի անտիպ գործերի թեմատիկան բազմազան է: Սակայն բոլոր դեպքերում բանաստեղծի ուշադրության կենտրոնում կանգնած է աշխատավոր մարդն իր բմբոստ ոգով, իր խոհերով ու հույզերով, իր հոգեկան աշխարհով: Այդ յուսակետից հետաքրքրական է նրա Արզուման քեռին» պատմական պոեմը: Պոեմն արտացոլում է Հաղրատի գյուղացիների ապստամբությունը կալվածատեր Բարաթովի դեմ: Ապստամբության ղեկավարը Արզումանն է: Նա ժողովրդին հանում է ցարական պաշտոնյաների անօրենսությունների դեմ և վերջում գյուղից արտաքսվում: Արզումանը աշխատանքի է անցնում Ալավերդու պղնձահանքերում: Այստեղ նա մասնակցում է բանվորների գործադուլին: Ռեուլյուցիայի հաղթանակից հետո, Արզուման քեռին ակտիվորեն մասնակցում է սոցիալիստական շինարարությանը:

Վ. Միրաքյանի անտիպ երկերի մի մասն են կազմում պիեսները, որոնք գրված են 1925—1938 թթ.: Այդ պիեսներից են «Աշուղը», «Երամբար կամ կոլխոզային սեր», «Շոինդ» և այլն: Միրաքյանի պիեսներից մի քանիսը տպագրվել են և խաղացվել գյուղական բեմերում, ինչպես օրինակ՝ «նոգարածի կինը», «Նոր գյուղի շեմքին», «Մանուշի հարսանիքը»: Ժամանակի մամուլը իր էջերում դրական գնահատական է տվել դրանց: Այս տեսանկյունից էլ հետաքրքրական են նրա անտիպ պիեսներում շոշափած հարցերը, որոնք չափազանց բազմազան են: Այսպես, «Շոինդ» չափածո պիեսում պատկերված են Հոկտեմբերյան մեծ հեղափոխության արձագանքները Իրանում: Ռուսաւտանի պրոլետարիատի օրինակով Իրանի աշխատավորությունը ևս գենք է բարձրացնում շահի ռեակցիոն կարգերի դեմ:

Մանուկների և պատանիների նկատմամբ նորաստեղծ Սովետական իշխանության ցուցաբերած մեծագույն հոգատարությունն է նկարագրված «Աշուղը» պիեսում: «Ջրամբար կամ կոլխոզային սեր» պիեսում ցույց է տրված կոլխոզային գյուղի եռուզեռը և մեծ ջրամբարի կառուցումը:

Վերահիշյալ ստեղծագործություններից բացի, Վ. Միրաքյանի արխիվում կան բազմաթիվ այլ ձևագրեր, որոնց մասին չխոսվեց այստեղ: Անտիպ երկերի ուսումնասիրությունը հնարավորություն է տալիս ամբողջական գաղափար կազմելու Վահան Միրաքյանի ստեղծագործական էվոլյուցիայի ու բազմակողմանի հետաքրքրությունների մասին:

Լ. ԲԱՏԻԿՅԱՆ:

## ՀՈՎՀԱՆՆԵՍ ՀՈՎՀԱՆՆԻՍՅԱՆԸ ՄՈՍԿՎԱՅՈՒՄ

Վաղարշապատի ծխական, իսկ այնուհետև Վահան Բաստամյանի դպրոցներում և Երևանի պրոգիմնադիայում սովորելուց հետո, 1877 թ. Հովհաննես Հովհաննիսյանը ընդունվում է Մոսկվայի Հաղարյան ճեմարանի 3-րդ դասարանը: Այստեղ նա աշակերտում է անվանի բանաստեղծ Սմբատ Շահազիզին: Ճեմարանում 13-ամյա պատանին կատարում է իր առաջին դրական փորձերը, արժանանալով ուսուցիչների խրախուսանքին: Հաղարյան ճեմարանում Հ. Հովհաննիսյանը խորամուխ է լինում լեզուների ուսումնասիրության մեջ, ուսերենից բացի սովորում է հունարեն, ֆրանսերեն, լատիներեն, ծանոթանում արևմտանվորական դրականության պատմությանը:

Մոսկվայում անցկացրած տասը տարիները մեծ նշանակություն ունեցան բանաստեղծի մտավոր զարգացման համար: Անմիջական շփումը ուսու առաջավոր մտավորականության հետ խոր ծանոթությունը ուսու և արևմտամեթոդական գյուղների երկերին, բարերար ազդեցությունն ունենում նրա պոետական տաղանդի զարգացման վրա: Հովհաննիսյանն իր թարգմանական առաջին փորձերը կատարել է Պուշկինի պոեզիայից: Նա Պուշկինի «Եվգենի Օնեգին»-ի նմանությունը գրում է «Հակոբ Դուրյան» պոեմը:

Հ. Հովհաննիսյանը Մոսկվայում առիթ է ունեցել տեսնելու և հանդիպելու ուսու գրականության ականավոր ներկայացուցիչներին: 1880 թ. նա ներկա է գտնվում Պուշկինի հուշարձանի բացմանը: Այստեղ էլ առաջին անգամ տեսնում է Տուրգենևին, Դոստոևսկուն, լուսին Պուշկինի մասին նրանց ասած մեծարանքի խոսքերը:

Հ. Հովհաննիսյանի գործուն մասնակցությամբ, 1879 Ս. Լազարյան ձեմարանում լույս է տեսնում «Հույս» ձեռագիր պարբերականը: Թեև ձեմարանում դեռևս Հովհաննիսյանից առաջ և նրա ուսումնառության տարիներին գոյություն էին ունեցել «Մանկական գրիչ», «Մրջյուն» և այլ պարբերականներ, բայց առանձնակի հետաքրքրություն է ներկայացնում «Հույս»-ը: Հ. Հովհաննիսյանի աշակերտական տետրերում կան «Հույս»-ի համար կատարված մի շարք ուշագրավ նշումներ: Հ. Հովհաննիսյանը «Հույս»-ի համար գրում է բանաստեղծություններ և հոդվածներ: «Հույս»-ի աշխատակիցների նպատակն էր հայ երիտասարդության մեջ սեր արթնացնել հայրենիքի, նրա պատմական անցյալի նկատմամբ, երիտասարդությանը մղել դեպի ստեղծագործական աշխատանք: Հ. Հովհաննիսյանը իր հոդվածներում այն միտքն էր զարգացնում թե փոքր ժողովուրդները պետք է գոյակցեն կուլտուրական բարձր զարգացում ունեցող մեծ ժողովուրդների հետ՝ համահավասար իրավունքներով, երբեք չկորցնելով իրենց ազգային առանձնահատկություններն ու ազատությունը: «Յուրաքանչյուր ազնիվ մարդ, եթե ցանկանում է իր ժողովրդի բարօրությունը, նույնը պետք է ցանկանա նաև մյուս ժողովուրդներին, որոնց հետ նա ապրում է,—գրում էր Հովհ. Հովհաննիսյանը:—Իսկական հայրենասեր մենք անվանում ենք ոչ միայն նրան, որ խոնարհվում է դեպի այն ամենը, ինչ հայրենական է, գովաբանում է միայն իրեն, ատում է ուրիշին, այլ նրան, ով անկողմնապահորեն վերաբերվում է թե՛ դեպի իրեն և թե՛ դեպի ուրիշներին, և չի արժեքազրկում ուրիշի լավը, եթե նա արժանի է դրան... Երբ ի՞նչ հայրենիք, բայց մի՞ ոտնահարի մանր ազգերին»:

«Հույս»-ի համար գրած իր հոդվածներում Հովհաննիսյանը կոչ էր անում ծառայել ժողովրդին ոգնել թշվառ և անպաշտպան գյուղացուն, վերացնել գյուղացիության գլխին դարերով կախված ներքին ու արտաքին թշնամիների խարազանը, տարածել լուսավորություն, վերադարձնել ժողովրդին նրա ոտնահարված իրավունքները, համախմբել մայրաքաղաքներում կրթված երիտասարդությանը և նրա միջոցով ազգային ինքնագիտակցության և ինքնաճանաչման բերել հայ գյուղացուն: Բանաստեղծի գրչին հն պատկանում «Ժողովրդի պահանջները և մեր համալսարանականները», «Իդեալիզմ և ռեալիզմ», «Անցան ծննդյան տոները», «Ճանապարհորդական տպավորություններ», «Դարձյալ երկու խոսք», «Հույսի» ներկան և անցյալը» և այլ հոդվածներ:

«Անցան ծննդյան տոները» հոդվածում նա երիտասարդներից պահանջում է ոչ միայն ժողովրդի մեջ լուսավորություն տարածողներ լինել, այլև, անհրաժեշտության դեպքում, իրենց կյանքը զոհաբերել «հայրենյաց ազատության համար»։ Երազմունք ունենք, հետևելով ուրիշ ազգերին, պահանջել մեր երիտասարդությունից, որ ոչ միայն իրենց ողջ գործունեությունը նվիրեն ժողովրդյան օգտին, նրա բարօրությանը, այլև կյանքը համարձակ արիությամբ դնեն թշնամու սրին կամ զնդակին, հայրենյաց ազատության համար...»<sup>2</sup>։ Կրթությունը իրավունք պետք է տա մարդուն մոռանալու հայրենիքը,—պահանջում էր նա գյուղից քաղաք եկած ուսանողությունից: 1887 թ. Հովհ. Հովհաննիսյանը գրում է «Ժողովրդի պահանջները և մեր համալսարանականները» հոդվածը, ուր նկարագրված է հայ աշխատավոր գյուղացիության ծանր կացությունը, նրա ծայրահեղ աղքատությունը, թշվառությունն ու հետամնացությունը: Լինելով գյուղացու զավակ, նա դեռ մանկուց տեսել էր հայ գյուղացու վիշտն ու տառապանքը, համակվել նրա ցավով: Հ. Հովհաննիսյանը ատելությամբ էր լցվել ժողովրդին շահագործողների դեմ: Ինչպե՞ս հոգվածում նա գրում է. «Ի սեր աստծո, մեզ հա՛ց, մենք սոված ենք, ի սեր աստծո, մեզ կյանք տվեք, մենք մեռած ենք, մեզ ազատություն, մենք անարգ ստրուկ ենք, մեզ լո՛ւյս տվեք, մենք

1 ՀԱՍՏԻ ԳԼ Կրականության և արվեստի թանգարան, Հ. Հովհաննիսյանի ֆոնդ, բաժին 1, № 7,

2 Նույն տեղում, № 13:

խախտում ենք»,— ահա դյուղացու բողոքը, ահա նրա լացն ու կոծը, այն դարավոր սուղը, որից հային մինչև օրս ոչ ոք չի մտածել աղատելով<sup>3</sup>։ Հ. Հովհաննիսյանը հարց է տալիս. «Ո՞վ է քաղցած հային ասրուստ տալու, ո՞վ է ստրուկ հային ազատություն շնորհելու, ո՞ւմ սիրտն է ցավելու ազգի տառապանքները տեսնելով. արդյոք մեր փաթթած վաճառականի կամ բարձրունդի դրամատիրոջ, ո՞չ. դրանք չեն կարող հասկանալ, թե ինչ բան է ազատություն, թշվառ կյանք, և զգալ այն ամեն տանջանքը, որ կրում է խեղճ դյուղացին. Ո՞վ է անպաշտպան հային բրոնավորի առաջ ջատագովելու։ Հարցրեք ժողովրդին, և թե չեք իմանում, նա ձեզ առանց այլևայլության կպատասխանի— դուր, դուրք<sup>4</sup>։

Իր մի շարք հուզվածներում Հ. Հովհաննիսյանն արծարծել է անհատի կրթության, նրա ինքնազարգացման, ժողովրդական դրականության, քննադատության և մի շարք այլ հարցեր. «Ժողովրդի կյանքը՝ ներկան և անցյալը ուսումնասիրելու համար պետք է լավ իմանալ այդ ժողովրդի դրականությունը, պատմությունը, որոնք նպաստում են ազգային զաղափարների առաջացման և հայրենասիրական զգացմունքների զարգացման»,— գրում է նա այդ ժամանակի հուզվածներից մեկում։ Մի այլ տեղ նա քննադատում է կոլեկտիվից կտրված անհատներին, որոնք մեկուսացած կյանք են վարում և չեն ցանկանում հանրօգուտ աշխատանք կատարել։ Այնչափ չի բարձրացնում ու դաստիարակում մարդուն, ինչպես կոլեկտիվ աշխատանքը. — ասված է «Երկու խոսք»<sup>5</sup> հոդվածում։ Հ. Հովհաննիսյանը ձեռնարանի աշակերտությանը կոչ էր անում շահմանափակվել դպրոցի տված գիտելիքներով, դուր չվատնել ժամանակը և ինքնազարգացմամբ լրացնել գիտելիքների պակասը։ «Կարդում ենք ուսմաններ, ուրիշ թեթև ընթերցանություն կորցնում մեր ժամանակը»,— հանդիմանել է նա դիսուսիայան մեջ խորանալ չցանկացող ընկերներին։ «Թողնենք, սիրելի ընկերներ, ամեն տեսակ եսական հայացքներ, լինենք իրար օգնող, անկեղծությունը լինի մեր առաջնորդը»։ Ընթերցանի հայ աշակերտությունը «Հույս»-ի միջոցով ձեռնարկում է կուլտուր-լուսավորական որոշ աշխատանքներ։ «Հույս»-ի հրատարակությունն ուշադրավ է նաև այն տեսակետից, որ այնտեղ վառ արտահայտություն են դրել Հաղարյան ձեռնարանի աշակերտության ձգտումներն ու հետաքրքրությունները։

Հովհ. Հովհաննիսյանը իր ուսանողական տարիներին մասնակցել է Մոսկվայում Պետրոս Աղամյանի տված ներկայացումներից մեկին։ «Քին»-ում խաղացել է պատանի Պիստոլի դերը։ Բանաստեղծի դուստր Աննայի վկայությամբ, Հովհաննիսյանը այդ ներկայացումը հիշում էր առանձին հաճույքով։ «Աղամյանը արդեն բեմի վրա էր, երբ ես թեթևությամբ և ճարպկորեն զխիկոնծի տալով, դուրս թռա բեմ, ժողովուրդն ինձ գիմավորեց բուռն ծափահարություններով։ Երբ վարադուրն իջավ, Աղամյանը մոտեցավ ինձ և տկանջս բաշխելով ասաց. «Առաջին անգամ է, որ ես բեմի վրա, ուրիշին այսպես ծափահարեն»<sup>6</sup>։

1883 թ. հաջողությամբ ավարտելով Հաղարյան ձեռնարանը, Հ. Հովհաննիսյանը ընդունվում է Մոսկվայի համալսարանի պատմա-լեզվադրական ֆակուլտետը։ 1888 թ. փայլուն կերպով վերջացնում է համալսարանը։ Համալսարանում ուսանելու տարիներին ևս Հ. Հովհաննիսյանը ծավալում է հասարակական-քաղաքական և դրական ակտիվ գործունեություն։ Անցյալ դարի 80-ական թվականներին Մոսկվայի համալսարանի հայ ուսանողության ջանքերով հիմնադրվում է լեզալ «Գրական ընկերությունը»։ Հովհաննիսյանը դառնում է ընկերության ամենակալի անդամներից մեկը։ «Գրական ընկերությունը» 1884—87 թթ. ընթացքում հրատարակեց չորս զրբույթ մանուկների համար։ Դրանցից առաջինի ծանոթագրության մեջ ասված է. «Այս փոքրիկ զրբույթի հրատարակությամբ մենք կամեցանք երևան հանել Մոսկվայի համալսարանի Գրական ընկերության գոյությունը։ Հույս ունենք, որ այսուհետև մեր Գրական ընկերությունը կարող պիտի լինի ավելի մեծ խնամքով և հոգատարությամբ լույս ածել հետադա տետրակները, որ նվիրում ենք հայ ընթերցող մանուկներին։ Ուստի պարտք ենք համարում խնդրել հասարակության ներողամտությունը ներկա տետրակի պակասությունների համար»<sup>7</sup>։ Հաղարյան ձեռնարանի «Գործ» ձեռագիր թերթը, անդրադառնալով համալսարանի դրական խմբակի գործունեությանը, գրում է. «Ուշադրությամբ կարդացինք ուսանողական այս զրբույթները՝ «Ինչով են ապրում Խաղիկ», «Հնդու աքաղաղը» և երկու մանկական զրբեր և շատ լավ տպավորություն ստացանք։ Բոլորը զեղեցիկ են և բարեխղճաբար ևս թարգմանված։ Թարգմանությունների լեզուն մաքուր

3 Նույն տեղում, № 9։

4 Նույն տեղում, № 8։

5 Նույն տեղում, № 9։

6 Բ. Ջ ա ր յ ա ն, Աղամյանի կյանքը, Հայպետհրատ, 1961, էջ 498։

7 Ձ ո ռ ս առական մանուկների համար», Մոսկվա, 1884։

է, նյութերը բնութիւնը և թուղթը ազնիւ է: Մանավանդ զեզեցիկ է «Խնչով են ապրում մարդիկ» փոխադրութիւնը, որը այնպես հայացրած է, որ չի կարելի կարծել անգամ, որ դա փոխադրութիւն է, կամ նյութը առնված է ուսական դոքիդ: Այս բոլորից հետո մենք սրտով ցանկանում ենք, որ այս օգտակար ընկերութիւնը հարատեւ և այսպիսով նա կարողանա զարկ տալ ընկերացանութեան և մի քանի դիրք ձգել ազգային գրականութեան ազրատ մատենագարանը<sup>8</sup>:

«Գրական ընկերութեան» ժողովներում Հ. Հովհաննիսյանը հանդես էր գալիս գրական-հասարակական, կուլտուր-լուսավորական հարցերին նվիրված զեկուցումներով, որոնցից որոշ նյութեր պահպանվել են նրա տետրերում: Այդ համաթուղթների թեմաներից մեկը հայ գյուղացու անագատ, հարստահարված վիճակի հարցն էր: Նրիտասաւրդ ուսանողները հայրենասիրական ճատեր էին ասում, վիճում, ապագա դործունեութեան ծրագրեր մշակում:

Չնայած հասարակական աշխատանքներով ծանրաբեռնված լինելուն, Հ. Հովհաննիսյանը սովորում էր լավ և համարվում առաջին ուսանողներից մեկը: Կադարյան ճեմարանում, այնուհետև՝ համալսարանում էլ դրում նա իր բանաստեղծութիւնների մեծ մասը, բայց չի տպագրում: Ուսանողական տարիները ստեղծագործական իմաստով բեղմնավոր եղան Հովհ. Հովհաննիսյանի կյանքում: 1887 թ. «Գրական ընկերութեան» սուղ միջոցներով հրատարակվում է Հովհ. Հովհաննիսյանի բանաստեղծութիւնների անդրանիկ ժողովածուն, որը փառք և հռչակ բերեց նրան: Մոակվայում ուսանելու տարիներին Հ. Հովհաննիսյանի ծավալած դործունեութիւնը ականավոր բանաստեղծի կենսագրութեան հետաքրքրական էջերից է:

Ա. ԱՎԵՏԻՍՅԱՆ

Ճ ՀՍՍՐ ԳԱ գրականութեան և արվեստի թանգարան, Մինաս Բերբերյանի ֆ., № 7:

### ԳԻՏՈՎՈՒԹՅՈՒՆ ՄԻՋՆԱԳԱՐՅԱՆ ՄԵ ՏՈՒՐՔԻ ՄԱՍԻՆ

Հայագիտութիւնը հատուկ ուշադրութիւն է դարձրել միջնադարյան Հայաստանի հարկային և տուրքային քաղաքականութեան հարցերին: Այս առումով վաղուց ի վեր տարրեր առումներով դիտվել ու քննարկվել են մասնավորապես, IX—XIV դարերում գոյութիւն ունեցած բազմաթիւ հարկերն իրենց տարատեսակներով:

Հայաստանում լայն կիրառում գտած հարկերն ու տուրքերը հասկապես ծանրանում են մանդուկան տիրապետութեան ժամանակաշրջանում, երբ ոտար ամեն մի հարկահան կարող էր սահմանել հարկերի չափն ու ժամկետները, կողոպտելու տարրեր եղանակները: Օտար բռնակալներից համարյա ետ չէին մնում հայ ֆեոդալները, վանքերը, որոնք իրենց հերթին կեղերում էին աշխատավոր ժողովրդին:

Միջնադարյան Հայաստանի տնտեսական կյանքն ուսումնասիրելու համար վստահելի աղբյուր են բազմաթիւ վայրերում սփռված վիճագիր արձանագրութիւնները:

Գրանց մեջ, ի թիւս այսոց, հիշատակվում են այդ ժամանակաշրջանում գոյութիւն ունեցող բազմաթիւ հարկերն ու տուրքատեսակները: Իսկ մի քանի տասնյակի հասնող հարկերի ու տուրքերի էութիւնը հիմնականում պարզարանված է հայագիտական աշխատութիւններում: Հետեւաբար, մեր խնդիրը չ'է վերստին անդրադառնալ դրանց: Սույն հոդվածի նպատակն է վերծանել «մահկանէ» կոչված տուրքը, որը գոյութիւն է ունեցել միջնադարյան Հայաստանում:

«Մահկանէն» իբրեւ տուրքի առանձին տեսակ՝ հայագետները առաջին անգամ դիտել են Բջնիի 1325 թ. գրված մի արձանագրութեան մեջ, ուր հիշատակվում է, թե Աթաբակ Իվանի

1 Հ. Մանանդյան, Քննական տեսութիւն հայ ժողովրդի պատմութեան, հատ. Գ, գլ. 16, Նրեան, 1952, էջ 271—291, Ս. Պողոսյան, Գյուղացիների ճորտացումը և գյուղացիական շարժումները Հայաստանում IX—XIII դարերում, Նրեան, 1956, էջ 185—244, Ս. Հակոբյան, Հայ գյուղացիութեան պատմութիւն, հատ. 1, գլ. 8, Նրեան, 1957, էջ 302—468, Հ. Խումանյան, Հայաստանի տնտեսական պարզացման պատմութիւն, Նրեան, 1960, էջ 126—152:

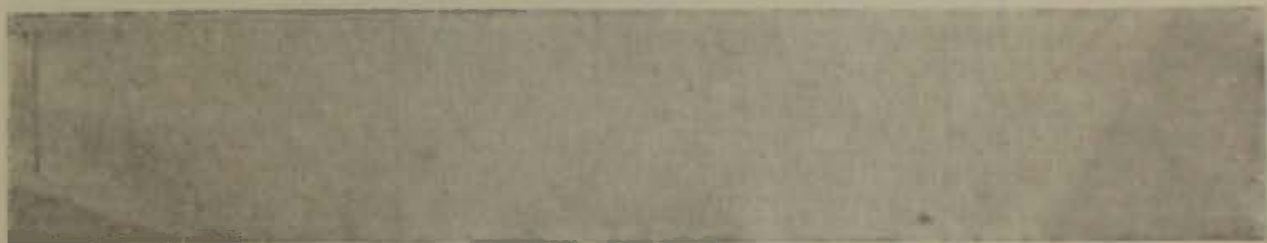
2 ՀՍՍՐ ԳԱ Հնագիտութեան և ազգագրութեան ինստիտուտը հրատարակել է «Գիւմար հայ վիճագրութեան» պրակների շարքը: Արդեն յույս է տեսել II պրակը:

3 Այս մասին սոսկ հիշատակում է Ալիշանը («Շիրակ», 92), որից և վերցրել է ակադ. Հ. Մանանդյանը (տե՛ս «Քննական տեսութիւն հայ ժողովրդի պատմութեան», հատ. Գ, էջ 283):

ծուր՝ Ջարարեն, Սահրայ Գիվանի և Խոշարի որդին, ի թիվս մի քանի հարկերի, վերացրել է նաև «Պաճկանին» (յուսանկար 1): Ահա այդ արձանագրությունը.

22Գ—Յուսով անմահին Այ ևս Ջարարի որդի Սահրայ Գիվանին և պարոն Խոշարին, թոնն Աթա/պակ Ավագին որդոյ Աթապակ Իվանի վասն մեր յերկար կենդանութեան և փրկութեան յողոյ իմոյ/իվեր կալայ որ ի Բջնի այլ մարդոյ տիրութիւն չէլին. և թողի դամէն հարկ զԱմիրայհան/զՀարսանէհակ զԿոմայհամարն զԿալայթաղարն զՍայինապ/իտակ և զՊաճկանին. ատարականն քան զդա/դմէն այլ իրք յայտալ աղման չանեն, որ յայսմհէտէ մինչև լաւտեն հաստատուն կացէ արձանս իմ. էթէ որ/իտափանել ջանայ իմոց կամ յիմ դավակաց կամ յատարաց իմ մեղացն պարտական է առաջի Այս:

Այստեղ նշված հարկերը կամ տուրքերը ստացել են իրենց բացատրությունը, բացի մահկանէն կոչվածից, որի էությունը դիտնականները չեն բացատրել: Ակադեմիկոս Հրաչյա Աճառյանը «Արմատական բառարանում» այս առթիվ գրում է՝ «Մահկանա՝ «Մի տեսակ տուրք: Խորագրուտ բառ, որ մեկ անգամ գտնում եմ դորձածված անթվական մի արձանագրության մեջ. Վիմ. տար. 226, հից. Պաճկանին ձեռք»: Եւսյն կերպ է մեկնաբանել նաև ակադեմիկոս Ստ. Մալխասյանցը<sup>6</sup>: Ակադեմիկոս Հ. Մանանդյանը, թվարկելով մոնղոլական տիրապետության ժամանակաշրջանի հարկերը, գրում է. «Մահկանա»—հիշատակված է Բջնիի անթվական մի արձանագրության մեջ<sup>7</sup>:



Նկ. 1. Բջնի—արձանագրություն եկեղեցու հարավային պատի վրա

«Մահկանին» մեզ հանդիպում է նաև Գառնիի Ս. Աստվածածին կամ Մաշտոց Հայրապետ անունը կրող եկեղեցու արևմտյան մուտքի ձախ պատին, 1315 թ. փորագրված արձանագրության մեջ, որտեղ հիշատակվում է, թե «Գառնո տամդատուրք» Հովհաննես: ու Վանականը վերացրել են որոշ հարկեր, ընդ որում և «զՋաղացի մահկանան» (յուսանկար 2): Արձանագրությունը առաջին անգամ գրի է առել Սիսոնը և հրատարակել Մոսկվայում<sup>8</sup>, սակայն այդ հրատարակությունը խիստ անբավարար է, իսկ «զՋաղացի մահկանան» բառերի ընթերցանությունը պարզապես բացակայում է: Արձանագրության հիշտ ընթերցանության և կարեորության վրա մեր ուշադրությունը հրավիրել է պրոֆ. Բ. Ն. Առաքելյանը Գառնիում 1962 թ. կատարվող պեղումների ժամանակ: Նա մասնակի մի հարցի կապակցությամբ հրատարակել է այդ արձանագրության սկզբի մասը<sup>9</sup>: Հարկ ենք համարում արձանագրությունը մեջբերել ամբողջությամբ.

4 «Վիմական տարեգիր, ցուցակ ժողովածոյ արձանագրութեանց հայոց», կազմեաց Կ. Կոստանեանց, Ս. Պետերբուրգ, 1913, էջ 226—227: Սույն արձանագրությունը գետնիված է «Յաւելուած, անթուական արձանագրութիւնք» մասում (№ 31): Տե՛ս նաև Ղ. Ալիշան, Այրարատ, էջ 273: Ի դեպ նշենք, որ «Վիմական տարեգիր» հեղինակը Բջնիի արձանագրությունը վերցնելով «Այրարատից», իբրև աղբյուր սխալմամբ նշել է «Շիրակը»: Արձանագրությունը մեջ ենք բերում՝ վերացնելով նախորդ հրատարակությունների թերությունները:

5 Հ. ր. Աճառյան, Արմատական բառարան, հատ. 4, էջ 160:

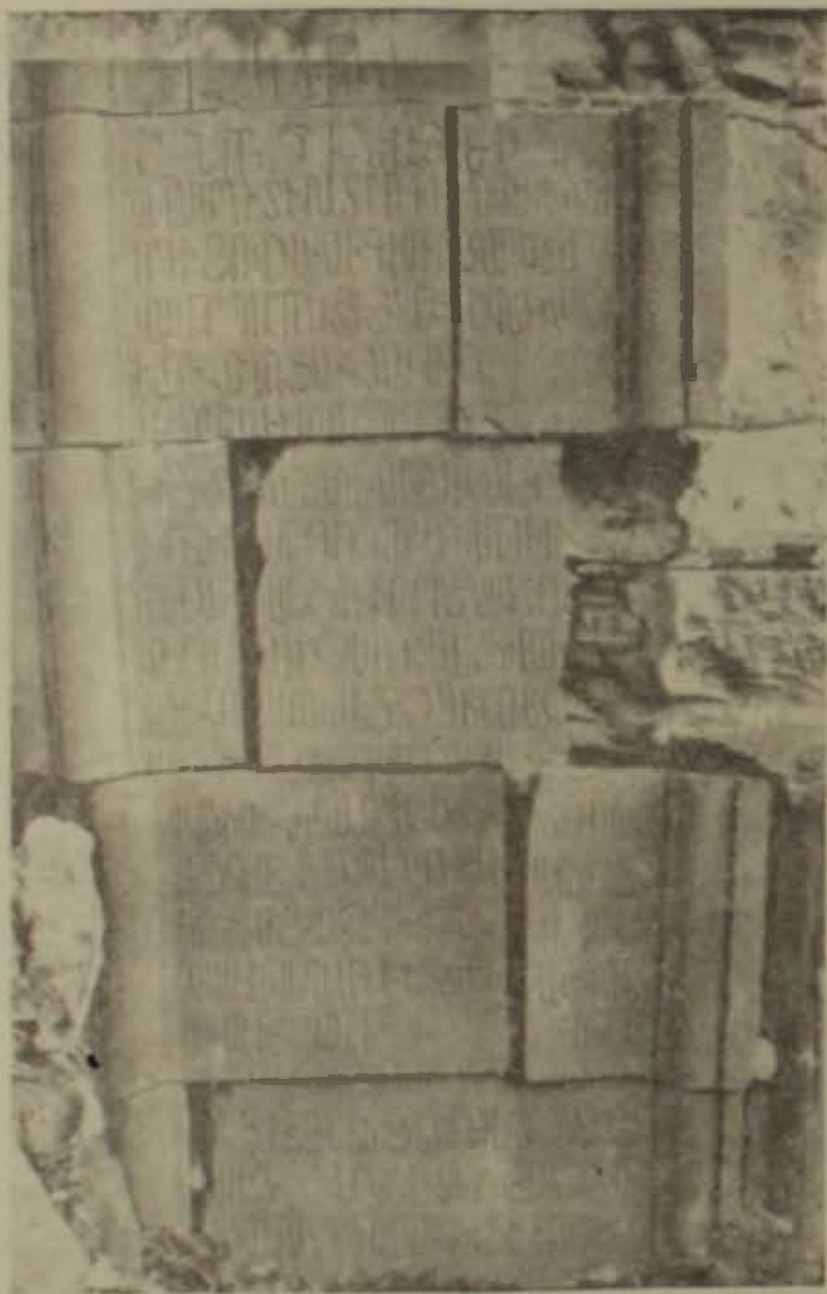
6 Ստ. Մալխասյանց, Հայերէն բացատրական բառարան, հատ. 3, էջ 242, Երևան, 1944:

7 Հ. Մանանդյան, Քանական տեսություն հայ ժողովրդի պատմության, հատ. 7, Երևան, 1952, էջ 283:

8 «Материалы по Кавказской археологии под редакцией Кучук Иоаннесова и Уваровой», том XIII, Москва, 1916, էջ 35:

9 Բ. Ն. Առաքելյան, Գ. Հ. Կարախանյան, Գառնի 3, 1949—1956 թթ. պեղումների արդյունքները (միջին դարեր), Երևան, 1962, էջ 46:

«ՉԿԴ. ԹՎ.—(1315) Շնորհին Այ ևս Յոհաննէս որդի Տիրատրո և ևս Վանականս/որդի Յովան[ն]իսի Գառնո տամղ ստարքս/վասն մեր պարոնացն յերկար կենդանութեան/ևս մեր Տոգոյս Համար, մեր տանուտեր/աց Արանիի. Կարապետին—Ածտրո/հոյտասին, Ասխաթանայ Ամէնատ.../Միքէլին, Սէթին, Վարդին, Մէլիք[չ]/անին. և այլ մեծ ու փոքր տանուտեր[աց]/ վերուցաք զՍուրբաբնաց վանի—/զՀասարակաց զգինո և զ[ամեն]/այն ցեղ վաճառի տամղա և զՋաղ/ացի մահկանա, որ սուրբ Աստածածնիս լուս/ացու լինի: և թէ ոք ի Քրիստոնէից/կամ յայազգեց, որ յայս կա/պալիս վերա լինի, ու զմեր աւանդս իս/ափանել չանա, և զմեր Տոգին զրկ/ել, զրկեսցի նա յողորմութենէն Այ ևս յամենայն որոց յերկնա/որաց և յերկրա/որաց անէծա: Եոցէ ևս/յամեն ազգ նալաթ լիցի և ի մեծ/պարոնաց խոռովութեան անդանի:



Նկ. 2. Արձանագրություն Գառնիի Ս. Աստվածածին եկեղեցու արևմտյան մուտքի ձախ պատին

Այս արձանագրությունը բավարար լույս է սփռում չվերծանված «մահկանէ» կամ «մահկանա» տերմինի վրա: Քանի որ այն գրված է կապակցության մեջ չրադացի հետ, ուրեմն, դա չրադացից դանձափող սուրբ էր: Տվյալ դեպքում այն ռանձափում էր Գառնիի չրադացատերերիս (արձանագրության մեջ՝ Սուրբաբնաց վանքից): Տուրքը վերացնողները տամղատարներն (հարկահաններն) էին և այդ բանը արել էին «վասն մեր պարոնաց յերկար կենդանութեան ևս մեր Տոգոյս Համար...»: Մի այլ արձանագրությունից իմանում ենք, որ Գառնիի տերերը այդ ժամանակ Բջնիի արձանագրության մեջ հիշատակված Ջաքարեն և իր մայր Խոշաքն էին<sup>10</sup>: Գանչանակում է, որ սուրբը վերացվել է պարոնների, տվյալ դեպքում՝ Ջաքարյան ֆեոդալների համաձայնությամբ, որոնց օգտին այն դանձափում էր, բայց վերացնողներն անմիջապես եղել են

<sup>10</sup> Նույն տեղում, էջ 45:

հարկահանները: Մերեմն նրանք, ժամանակի սովորության համաձայն, կապալով էին վերցրել Գառնի բնակավայրից գանձվող հարկերը, ուստի և կարող էին իրենք էլ վերացնել որոշ հարկեր:

Այստեղից պարզ է դառնում, որ «մահկանան» հղել է մի տուրք, որը գանձվել է ջրաղացից՝ ֆեոդալ տերերի օգտին, քանի որ հարկահանները սոսկ կապալաույուններ էին, որոնք նախօրոք վճարելով որոշ դուժար՝ ֆեոդալ պարոններից ժամանակավորապես գնել էին տվյալ վայրից հարկերը հավաքելու իրավունքը: Ջրաղացը իրոք հասութաբեր հաստատություն էր: Մխիթար Գոշը նշում է, որ ջրաղացի տերերը ստանում էին աղունավարձ, որն «ըստ գաւառաց գանաղանին, բայց փոփոխուին ի նուազութենէ հացի եւ ջրոյ եւ կամ յառաւելութենէն»<sup>11</sup>:

Ջրաղացի տերերը, ստանալով աղունավարձ, ֆեոդալին վճարում էին տուրք, որը մեր արձանագրության մեջ կոչվում է «ջաղացի մահկանա», իսկ դրանից 86 տարի առաջ՝ 1231 թ. Շիրակավանում փորագրված մի արձանագրությունում ջրաղացի տուրքը անվանված է «խարաճ չաղջաց», որը վերացրել էին Շիրակի տերերը՝ Ջաքարյան իշխան Իվանեն և իր կին Խոշաբը<sup>12</sup>: Մերեմն, Գառնիի և Բջնիի արձանագրություններից մոտ մեկ դար առաջ էլ այն գանձվում էր Ջաքարյանների օգտին, որոնք տիրացել էին Հյուսիսային Հայաստանին և մոնղոլների օրոք էլ պահպանում էին իրենց տիրակալական իրավունքները: Պրոֆ. Բ. Ն. Առաքելյանը ենթադրում է, որ ջրաղացի հարկի գանձումը պետք է սկսված լինի դեռևս IX—X դարերից, երբ ջրաղացները լայն տարածում ստացան: Ըստ երևույթին, մոնղոլական տիրապետության ժամանակաշրջանում «ջաղջաց խարաճը» քաղաքացիական ճանաչում է ստանում «մահկանէ» անվան տակ<sup>13</sup>:

Մահկանէ ماھگانە mahgane բառը կազմված է պահլավերեն (միջին պարսկերեն) մահ ماھ mah — լուսին, ամիս (հմտ. ուս. месѧ) արմատից և գանն կամ կանն گانه gane (հմտ. հայերեն -կան) ածանցից և արտահայտել է «ամսական վարձ» իմաստը: Ժամանակակից պարսկերենում նույնպես նշանակում է «ամսական»<sup>14</sup>: Կ. Պոլսում 1826 թ. հրատարակված «Պարսկերեն հայատառ բառարանում» մեզ հետաքրքրող տուրքի անունը նշված է երեք ձևով. ա) մահկանէ, բ) մահնանէ և գ) մահիյնէ: Նրեք դեպքերում էլ նշանակել է «ամսական»<sup>15</sup>: Բառահոլովածի երկրորդ նշանակությունն է թոշակ, որը կապվում է ամսավճար վարձատրության հետ:

Այսպիսով, վերը շարադրածից սլարդվում է, որ մահկանեն (կամ մահկանան)<sup>16</sup> ջրաղացներից՝ իրեն հասութաբեր հաստատություններից, գանձվող ամսական տուրքն էր, որը վճարում էին ջրաղացների տերերը ֆեոդալին: Այդ տուրքը տարբեր անուններով գոյություն է ունեցել մի շարք դարերի ընթացքում: Այլևայլ պատճառներով և նկատառումներով այդ տուրքը վերացվել է, բայց, իհարկե, ոչ բոլորից, այլ միայն առանձին ջրաղացատերերից: Վիժական արձանագրություններից դիտենք, որ Գառնիում կային բազմաթիվ ջրաղացներ, սակայն վերը բերված արձանագրության մեջ նշվում է, որ այդ տուրքից ազատվել է միայն Սունպենց վանքը, որպեսզի «ոգա վանքի լուսավորության ծախսերը: Մյուս դեպքերում ջրաղացի տուրքից ազատվել են Շիրակավանի և Բջնիի ջրաղացատերերը, բայց դա չի տարածվել Ջաքարյանների բոլոր տիրույթների ջրաղացների վրա:

Վերջում հարկ ենք համարում նշել հետևյալը. քանի որ «մահկանէ» կամ «մահկանա» նշանակում է ամսական տուրք, ապա չի բացառվում, որ այդ անունով կարող էին կոչվել նաև այլ հասութաբեր հաստատություններից (օրինակ, ձիթհաններից, բաղնիքներից և այլն) ամիսա առ ամիս գանձվող հարկերն ու տուրքերը, սակայն մեզ հետաքրքրող տերմինը առայժմ հայտնի է ջրաղացի մահկանա» կապակցությամբ:

Գ. ԳՐԻԳՈՐՅԱՆ

11 «Մխիթարայ Գոշի Գատաստանագիրք հայոց», Վաղարշապատ, 1880, II մաս, հոդվ. ՃԻԷ, էջ 439—440:

12 Այլ իշան, Շիրակ, էջ 10, Վենետիկ, 1881:

13 Այդ առթիվ պրոֆ. Բ. Ն. Առաքելյանի դիտողություններին ծանոթացել ենք նրա «Քաղաքները և արհեստները Հայաստանում IX—XIII դարերում» աշխատության II հատորի ձեռագրից, որը հրատարակության է հանձնված:

14 Նեֆիսի. Պարսկերեն բացատրական բառարան, հատ. 5: Մոհամեդ Հոսեյն Բոհան Թարրիդի, Պարսկերեն բացատրական բառարան, հատ. 2, Թեհրան, 1938, էջ 1306:

15 «Պարսկերեն բառարան», Կ. Պոլիս, 1826, էջ 290:

16 Գառնիի արձանագրության մեջ նշված է «մահկանա» ձևով:

## ՏՈՐՔ (ՏՈՒՐՔ) ԱՆԳԵԼԻ ԱՌԱՍՊԵԼԻ ՎԵՐԱՊՐՈՒԿՆԵՐԸ «ՇԵՐԵՖ-ՆԱՄԵ»-ՈՒՄ

Մովսես Խորենացին բազմաթիւ գրույցների, ամանդությունների և առասպելների հետ միասին պատգանել և մեզ է հասցրել նաև Տորք (Տուրք) Անգեղի մասին նշանավոր առասպելը։ Այդ առասպելը ամենայն հավանականությամբ ստեղծվել և պատմվում էր առաջին հերթին Արեւմտյան Հայաստանի Անգեղ-տուն զավառում։ Շարադրելով Հայաստանում նախարարական տների ծագման և հայոց թագավոր Վաղարշակի կողմից Հայաստանի ասորեր շրջանների կոռուփարումը նրանց հանձնելու ամանդությունը, Մովսես Խորենացին կանգ է առնում նաև Անգեղ-տան վրա՝ «Եւ զայր, — գրում է նա, — խոժոռացել և բարձր և կոպտարանձն և տափակաքիթ, խորակն և զմեռահայեաց, ի զուակէ Պապամայր, ի Հայկաթոռնէ, Տուրք անուն կոչեցեալ, որ վասն առաւել ժահպմութեանն ձայնէին Անգեղեայ, վիթխարի հասակաւ և ուժով, հաստատէ կուսակալ արեւմտից, և յերեսացն անպիտանութենէ կոչէ զանուն ողորն Անգեղ տուն։ Բայց եթէ կամիս՝ ստեմ և ես յազազս նորա անյաճ և փրուն, որպէս և Պարսկէր վասն Խոստումայ Սաղմէի հարիւր և քսան փղոց ոյժ ասեն ունել։ Քանցի կարի իմն անյարմար թուէին և նմա երկ քանից վասն ուժեղութեանն և սրտեայ լինելոյն, որք ոչ Սամսունի և ոչ Հերակլեայ և ոչ Սաղմէին յարմարին այս գրույցը։ Քանցի երկէին նմա բունն հարկանել զոքձաքար վիմաց ձեռօք, ուր ոչ զոյր գեղութիւն, և ճեղքել բաւ կամաց մեծ և փոքր, և բերել եղնդամբքն և կազմել որպէս տախտակ, և զրել նոյնպէս եղնդամբք իւրովք արծուիս և այլս աշակիսիս։ Եւ յեղեր ծովուն Պոնտոսի զիսկալ նաւաց թշնամեաց՝ զիմէ ի վերայ, և ի խաղայն նոցա ի խորն իրեւ ապարկզս ութ, և սա ոչ ժամանեալ նոցա՝ առնու, ասեն վէմս բլրաձեւ, և ձգէ զկնի, և ի սաստիկ պատտումանէ ծուրցն բնկմին նաւք ոչ սակաւք, և ամբարձումն աշեացն, որ ի պատտումանէ ծուրցն, վարէ զմնացեալ նաւսն բազում մղոնս։ Մէ, կարի է առասպելս, այլև առասպելաց առասպել, Բայց բեղ զի՞ է, քանցի էր արդարեւ սաստիկ հզօր և այսպիսեաց գրուցաց արժանի»<sup>1</sup>։

Անգեղ տան նախարարության ծագման մասին այս առասպելի արձագանքները հանգիստ մէն նաև Անանուս պատմիչի մոտ, որի բնագիրը մտել է Սերեոսի Պատմության մեծ հատած ուղ ձեռագրերի մեջ ։

Հետաքրքրական է, որ Տորք (Տուրք) Անգեղի մասին այս ամանդությունը լայն տարածում է տալիս նաև մուսուլմանական աշխարհում։ XVI դարի առաջին կեսի քուրդ պատմիչ Շերեֆ-Էդ-դին Էփիլիսի «Շերեֆ-նամե»-ում մենք հանդիպում ենք հիշատակություն լայն տարածում գտած մի գրույցի մասին, որը հանդիսանում է մեր Տորք Անգեղի առասպելի վերապրուկը։

Շերեֆ-Էդ-դինը իրՊաշխատության մի գլուխը նվիրել է Մարգասիների քրդական ցեղի պատմությանը։ Սարգասիները սկզբնական շրջանում՝ XI դարում տիրում էին Հայկականում։ Նրանց մի ճյուղը հետագայում հաստատվել էր Ասիւ-ում, որը ոչ այլ ինչ է, քան Անգեղ-տունը։ Շերեֆ-Էդ-դինը մանրամասն նկարագրում է ոչ միայն Մարգասիների հարստության պատմությունը, այլև այդ հարստության հաստատված վայրը՝ Անգեղ-տունը։ «Աղիլը, — գրում է նա, — մի բերդ է, որ գտնվում է մի բարձր լեռան լանջին։ Այդ լանջը սակայն այնքան է ծոված, որ նրան նայելիս մարդուն վախ ու սարսափ է տիրում։ Այլ լուրիս հայտնի գրույց է պատմում բերն-բերան և լեզվից-լեզու, որ իբրև աստծու սրբելից (մարգարեներից) մեկը հասել է այնտեղ և բուրբերեն (խորքական բառով կամ թուրքական արատասանությամբ — բեյաֆղե բոբրի) մի ակնարկ է առել այդ լանջի և լանջը աստծո ամենակարող զորությամբ ծովել է, ճշմարտությունը միայն ասածուն է հայտնի։ Սակայն աշխարհը, որ բնակվում է այդ բերդում և վիթխեթում, կոչվում է Մարգասի»<sup>2</sup>։

<sup>1</sup> «Մովսիսի Խորենացու Պատմութիւն Հայոց», Տփղիս, 1913, էջ 114—115։

<sup>2</sup> «Սերեոսի Եպիսկոպոսի Պատմութիւն», Երեւան, 1939, էջ 7։

<sup>3</sup> Chêref-Nameh ou fasts de la nation Kourde par Chêref-ou'ddine, Prince de Bidlis, dans l'Alalêt d'Arzeroum, traduits du Persan et commentes par François Bernard Charmoy, tome I, première partie, St.-Petersbourg, 1868, էջ 776 և հաւ Տեւ նաև Стэнли Лэн-Пулъ: Мусульманские династии, Спб., 1899, էջ 92—93։

<sup>4</sup> Cheret-Nameh ou Histoire des Kourdes par Chêref, Prince de Bidlis, publiée par Vellaminof-Zernof, St.-Petersbourg, 1860, t. I, էջ 177։ Պարսկերեն քննարկ սույն պարբերությունը մեզ համար թարգմանել է Հակոբ Փափազյանը, որին հաջորդում ենք մեր շնորհակալությունը։

Շերեֆ-էղ-զինի աշխատության մեղ հետաքրքրող վերոհիշյալ համաձայն ֆրանսերեն թարգմանությունը, որ կատարել է Շարմուան, հետևյալն է. «Il circule dans toutes les bouches et sur toutes les langues une tradition généralement connue, suivant laquelle un *Ami* (Elu) de *Dieu* (un saint personnage) serait venu dans cette contrée et aurait indiqué cette roche *en lui donnant un nom turk*»<sup>5</sup>, de sorte qu'elle serait effectivement devenue toute *tortue* par un effet de la toute-puissance du *Creature*<sup>6</sup>.

Շարմուան un nom turk-ից հետո իր կողմից ավելացրել է. «probablement عیسیٰ egrıy, en russe кривъ» և բացատրել, որ Egrıy-ի առաջնաբային ր հնչյունը իր համազոր ւ-ի հետ փոխարինվելով, թուրքական էզրի բառը փոխվել է էզլի-ի, որակցից էլ առաջացել է էզլի-ը, վայրի անունը<sup>7</sup>:

Շերեֆ-նամե-ի այս պարբերության վրա ուշադրություն է դարձրել նաև Աստ. Խաչատրյանը։ Նա այս առթիվ գրել է. «Այս ամենքին ծանոթ ավանդությունը մի սուրբ մարդու վերաբերյալ, որը կապված է եղել Անդղ բերդի հետ, արդյոք հետախույզ արձագանքը չէ՞ այն բանին, որ Անդղը բնակավայր է եղել մի հզոր առածու և նշանավոր սրբավայր»<sup>8</sup>:

Պարզ է, որ նման բացատրությունները մեղ բավարարել չեն կարող առասպելի իմաստը հասկանալու համար։ Եվ եթե նույնիսկ Շարմուայի ենթադրությունը ճիշտ համարենք և բնդունենք նրա բացատրությունը, բոլոր դեպքերում այդ բացատրությունը չի հետանում ժողովրդական ստուգաբանությունից և հարցը գիտականորեն լուծել չի կարող։ «Եւլաֆղե բորքի»-ի կապակցությամբ ընդգծենք, որ մենք գործ ունենք ոչ թե «բուրք», «բուրքերեն» բառի հետ, այլ Տորք անվան հետ։ Ամբողջ պատմվածքից երևում է, որ «թուրք-երեն» (բելաֆղե բորքը) բառը ոչնչով չի կապվում առասպելին, «թուրք» բառը այստեղ անտեղի է։ Շերեֆ-էղ-զինը, ինչ խոսք, նրա տակ «բուրք» է հասկացել, ամենայն հավանականությամբ մոսսուլմանական շրջանում այդ առասպելի մեջ այդպես էլ հասկացել են «Տորք»-ը, այդ անունը ուղղակի գուցորգում է տվել, բայց որ նրա տակ թախնված է մեր Տորք-Տուրքը, կասկածի ենթակա չէ։ Այդ եզրակացությունը ենք հանդուս ոչ միայն անվան նմանահնչյունությունից ելնելով, այլև նրանից, որ այդ առասպելը կապված է Ազլի-ի—Անդղեղ-տան հետ։ Եվ դա զեռ բոլորը չէ։ Ըստ Շերեֆ-էղ-զինի, այդ «առածու սուրբ» «ակնարկ է արել այդ լանջին և լանջը... ծովել է»։ Այս, ինչ խոսք, որ համապատասխանում է և վերադրուկին է Մոսիսեա Խորենացու՝ Տորք-Անդղեղի մասին գրած այն երգի, որի համաձայն Տորքը «բուռն հարկանել գործաբար վիճաց ձեռք, ուր ոչ զայր գեղություն, և ձեղքել բառ կամաց մեծ և փոքր, և բերել եղնդամբն և կաղմել որպէս տախտակ...»:

Տորք-Անդղեղի առասպելը կապված է եղել Անդղեղ-տան հետ, մի վայրի, որի հետ հայ-կական ավանդությունը կապում էր իր պետականության առաջացումը<sup>9</sup>: Այն մեծ նշանակություն է ունեցել նաև որպես պաշտամունքային կենտրոն<sup>10</sup>: Ըստ Փափասոս Բուզանդի, Անդղեղ-աունը «ոստան արքունի լեալ էր վաղ»<sup>11</sup>: Նույն պատմիչի ասելով, այնտեղ էին թաղված հայոց բաղմաթիվ թագավորներ, այնտեղ էին պահվում արքունի դանձեր<sup>12</sup>: Այդ իսկ իմաստով Անդղեղ-տան, որպես հայկական նշանավոր քաղաքական ու պաշտամունքային կենտրոններից մեկի, և նրա հետ կապված առասպելների ուսումնասիրությանը առհասարակ նպաստող յուրաքանչյուր փաստ ունի կարևոր նշանակություն։ Շերեֆ-էղ-զինի վկայությունը այդ տիպի փաստերից է։ Նա ցույց է տալիս, որ Տորք-Անդղեղի ավանդությունը երկար մամանակ երգվելով հայերի մոտ, տարածում է գտել նաև մոսսուլմանական աշխարհում:

Հ. ԲԱՐԹԵԿՅԱՆ

<sup>5</sup> Ընդգծումն իմն է—Հ. Բ.:

<sup>6</sup> Cheref-Nameh, ...traduits du Persan et commentes par F. B. Charmoy, t. II, premiere partie, St.-Petersbourg, 1873, էջ 17—18:

<sup>7</sup> Նույն տեղում, տե՛ս նաև t. II, second partie, էջ 17—18:

<sup>8</sup> Աստ. Խաչատրյան, «Տորք Անդղեղեայ» հայ հին մատենագրության և նոր բանասիրության մեջ: «Տեղեկագիր» ՀՍԽՍՀ Գիտություն և արվեստի ինստիտուտի, 1931, № 3, էջ 58, ծան. 2:

<sup>9</sup> Гр. Капанцян, Ханаса — колыбель армян, Ереван, 1948, էջ 200:

<sup>10</sup> Նույն տեղում:

<sup>11</sup> «Փափասոսի Բուզանդացու Պատմություն հայոց», Թիֆլիս, 1913, էջ 317:

<sup>12</sup> Նույն տեղում, էջ 219, 308:

**ՄՈՎԱԵԱՆ ԽՈՐԵՆԱՅՈՒ «ՊԱՏՄՈՒԹՅԱՆ» ՄԻ ԿԱՐԵՎՈՐ  
ՀԱՏՎԱԾԻ ԹԱՐԳՄԱՆՈՒԹՅԱՆ ՄԱՍԻՆ**

Մովսես Խորենացին իր Պատմության երրորդ գրքի ԼԶ գլխում պատմում է, որ պարսից Շապուհ թագավորը մեծ զորք է առյիս Մեհրուժան Արծրունուն և ուղարկում Հայաստան: Այսուհետև Մեհրուժանը շատ չարիքներ է գործում, որոնց թվում «և զորս միանգամ զիրս դառնէր՝ այրէր և հրաման տայր մի՝ ուսանել զգրութիւն յունարէն, այլ զպարսիկ, և մի՝ որ իշխեսցէ յոյն խօսել կամ բարգմանել. այսպիսի ինչ պատճառաւ, զի ամենեին մի՝ լիցի հայոց ընդ յունաց ծանօթութիւն և հաղորդութիւն սիրոյ, այլ ճշմարիտ՝ խափանել զբրիտանէութեան ուսումն. զի յայնժամ զիր զգրութեան հայոց չէ ևս էր լեալ, և յունականաւն վարէին եկեղեցոյ կարգ»<sup>1</sup>:

Տարբեր կերպ են հասկացել ու թարգմանել այս հատվածը և հատկապես մեր կողմից ընդգծված բառերը: Խուսերեն առաջին թարգմանությունը հեղինակ Հ. Հովհաննիսյանը (Носиф Иоаннесов) «ծանօթութիւն և հաղորդութիւն» արտահայտությունը հասկացել ու թարգմանել է «առևտուր և հաղորդակցություն», «գրութիւն» բառը՝ «գիրտություն», «կարգ» բառը՝ «նշանագրեր, տառեր», իսկ «թարգմանել» բառը զուրկ է զցել: Ահա նրա թարգմանությունը: «Какие находил книги сожигал, вообще запретил обучаться греческим наукам, а только персидским, не позволил даже и говорить по гречески, будто бы для прекращения всякой торговли и сообщения армян с греками, в самом же деле для воспрепятствования христианскому учению; ибо тогда еще не было армянских писем, а церковь употребляла греческие буквы»<sup>2</sup>:

Այլ ձևով է թարգմանել Մ. Էմինը. «Предавал огню какие только находил книги и давал приказание учиться не греческому, но только парсискому языку, не говорить по-гречески, ниже переводить с греческого. И это будто бы для того, чтобы прекратить знакомство и дружественные сношения армян с греками; а в сущности он хотел остановить (развитие) христианского учения; ибо в то время не было еще у армян писем, и богослужение в церквях отправлялось на греческом языке»<sup>3</sup>:

Էմինի թարգմանությունը, իհարկե, համեմատաբար հարազատ է ընտրելին, բայց նաև որ ընդունում և ջանում էր ապացուցել նախամեարդյան հայ գրի ու գրականության գոյությունը, այսուհետև կամայականորեն «յոյն խօսել և բարգմանել» արտահայտությունը հասկացել է նունարեն խօսել և նունարենից թարգմանել, այնինչ ընտրում «յոյն» բառը բացառական հոլովով չէ, ոչ էլ տվյալ կապակցություն մեջ բացառականի իմաստ է արտահայտում:

Մյուս կողմից՝ Խորենացու մոտ «յոյն խօսել կամ թարգմանել»-ը արտաբանական ու պատճառակցական անմիջական կապի մեջ է «զի յայնժամ զիր զգրութեան հայոց չէ ևս էր լեալ և յունականաւն վարէին եկեղեցոյ կարգ» մտքի հետ: Մ. Էմինի թարգմանության մեջ ստացվում է անհարիրություն. անհատականալի է մնում, թե ինչ կապ ունի «հունարենից թարգմանելը» (переводить с греческого) այն ժամանակ հայերի զիր չունենալու հետ:

Խորենացու Պատմության երկու աշխարհարար թարգմանությունների մեջ այդ հատվածը գրեթե նույն կերպ է թարգմանված: Ահա Ստ. Մալխասյանցի թարգմանու-

<sup>1</sup> Մովսես Խորենացի, Պատմություն հայոց, Տփլիս, 1913, էջ 301:

<sup>2</sup> «Армянская история, сочиненная Моисеем Хоренским», перевел Носиф Иоаннесов, հատ. II, ԱՊր, 1809, էջ 80: Վ. Լանդլյուան «յունականաւն վարէին եկեղեցոյ կարգ» արտահայտությունը հասկացել է այնպես, ինչպես Հովհաննիսյանը. «les livres d'église écrits en caracteres grecs» (— եկեղեցական գրքերը գրվում էին հունական տառերով), տե՛ս «Collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie», publiée par V. Langlois, Paris, 1869, հատ. 2, էջ 151:

<sup>3</sup> «История Армении Моисея Хоренского», перевел с армянского и объяснил Н. Эмин, М., 1858, էջ 192: Գրքի երկրորդ հրատարակության մեջ թարգմանիչը փոխարինել է «делать переводы» (М., 1893, էջ 172—173):

«Սի որ իշխեսցէ յոյն խօսել կամ թարգմանել» արտահայտությունը նույնպես է հասկացել ու թարգմանել և Վ. Լանդլյուան. «defendant absolument qu'on parlât ou qu'on traduisit le grec» (նույն տեղում):

թյունը. «Ինչ գիրք որ գտնում էր՝ այրում էր և հրամայում էր հունարեն գրադիտություն չսովորել, այլ պարսկերեն և ոչ որ չհամարձակվի հունարեն խոսել կամ թարգմանել: Նա պատճառ էր բերում, որ հայերը ոչ մի ծանոթություն և բարեկամական հաղորդակցություն չունենան հույների հետ, բայց իրոք քրիստոնեության ուսումը խափանելու նպատակ ունենալ, որովհետև այդ ժամանակ գեո հայերեն գիր ու գրադիտություն չկար, և եկեղեցու կարգը կատարվում էր հունարեն լեզվով»<sup>1</sup>:

Ինչպես Խորենացու բնագրում, այնպես էլ Մալխոսյանցի (և՛ Սահփանեի) թարգմանությունում մեջ առնականալի է «հունարեն... թարգմանել» արտահայտությունը: Իսկապես, ինչ է նշանակում «հունարեն թարգմանել»: Այդ կարող է հասկացվել միայն ուրիշ լեզվից (հայերենից) հունարեն թարգմանելու իմաստով, բայց քննարկում խոսքը, իհարկե, հայերենից հունարենի (հունարեն լեզվի, հունարենով) թարգմանելու մասին չէ: Սակայն պետք է կարծել, որ այստեղ թարգմանել բառը մեր լեզվում իր ունեցած սովորական նշանակությամբ չի գործածված:

Նոր հայկազյան բառարանում թարգմանել բառի համար տրված են հետևյալ իմաստները. «Վերածել գրանի ի միոյ լեզուէ յայլ, և մեկնել, ճանել, պատմել»: Փեշտավաճյանի բառարանում՝ «Գործուցանել գմատեանս կամ գրանս ի միոյ լեզուէ յայլ՝ բանի կամ գրով: Եւս, մեկնել, ճանել, պատմել յայտնի»: Մալխոսյանցի բառարանում՝ «1. Մի լեզվով աւովածը կամ գրվածը ուրիշ լեզվով տալ կամ գրել: 2. Արտահայտել, բացատրել, մեկնել»:

Բառարաններում տրված նշանակություններից ոչ մեկը, սակայն, Խորենացու՝ վերելում բերված բնագրի «թարգմանել» բառի իմաստը չի արտահայտում:

Այս նույն բառը նույն, մինչև այժմ առնականալի նշանակությամբ գործածված ենք գտնում նաև միջնադարյան մի այլ բնագրում: Հունարենից թարգմանված և հայոց կանոնագրքի մեջ մտած Լավոդիկայի կանոնախմբի ժխ հոգվածում կարդում ենք. «Արժան է ուրոյն յետ թարգմանութեանն տանելոյ եպիսկոպոսոսն նախ յերախոյից վերայ ազատ թառնել և յետ երանելոյն երախոյից, ապա աղաչխորոզաց աղաթն առնել...»<sup>2</sup>:

Ահհեթեթություն կառացվեր, եթե «թարգմանություն» բառը այստեղ հասկացվեր հայանի իմաստներով՝ թարգմանություն, մեկնություն: Այդ բառի միջնադարյան նշանակությունը Խորենացուց և Լավոդիկայի կանոններից մեջ բերված համեմատներում մեզ համար պարզվում է Լավոդիկայի նույն կանոնի հունարեն բնագրից: Ահա այդ կանոնի համապատասխան համեմածի հունարեն բնագիրը. *περὶ τοῦ ὁμοῦ λόγου τῶν ὁμοίων καὶ τῶν ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ, τῶν κατὰ τοὺς ὁμοίους λόγους καὶ περὶ τοῦ ὁμοῦ λόγου τῶν κατὰ τοὺς ὁμοίους λόγους*: Այստեղ, որեմն, հունարեն *ὁμοίους* (homines) բառակերպով բառի հոգն. հայոց, հայերենում արտահայտված է «թարգմանութեանն» ձևով: Հին հունարենում այդ բառի սովորական նշանակություններն են, հաղորդակցություն, ծանոթություն, գրույց, ուսուցում, համարույթ, խումբ: Արդ, ինչ իմաստներ ունի *ὁμοίους* բառը բյուզանդական շրջանի հունարենում: Սոփոկիսի «Հունարեն լեզվի բառարան համեմական և բյուզանդական շրջանների Գ. ա. 146 մինչև Գ. 1100» գրքում մեզ հետաքրքրող բառի երկրորդ իմաստն է. «2. *ὁμιλία*— Homily, Sermon»<sup>3</sup> (բարոյ): Նույնը գտնում ենք և Գ. Գիմիարակուի «Հունարեն լեզվի մեծ բառարանում», որտեղ այդ բառի 5-րդ նշանակությունն է՝ «մարդկանց ներկայությամբ արտասանված հաս, բարոյ» (*ἐκκλησιαστικὴ κερύγμα*):

<sup>1</sup> Մ ո վ ս ե ու Խ ո ռ ե ն ա յ ի, Հայոց պատմություն, Երևան, 1940, էջ 205—206: Հմմտ. «Մովսես Խորենացու Հայկական պատմություն», աշխ. թարգմ. և լուսարանեց Խ. Ժ. Վ. Սահփանե, ՍՊԲ, 1889, էջ 281—282:

<sup>2</sup> «Կանոնագիրք հայոց», աշխատասիրություններ Վ. Ա. Հակոբյանի, հատ. 1, էջ 233 (գիտական հրատ., մամուլի տակ): Լավոդիկայի կանոնախմբի 19-րդ հոգվածի հույն և հայ բնագրերը մեզ տրամադրել է պատմ. գիտ. թեկնածու Վ. Հակոբյանը, որի համար հայանում ենք մեր շնորհակալությունը:

<sup>3</sup> Տե՛ս, օրինակ, Дворецкий Н. X., Древнереческо-русский словарь, М., 1958:

<sup>4</sup> E. A. Sophocles, Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods from B. C. 146 to A. D. 1100, հատ. II, էջ 804:

<sup>5</sup> Δ. Δ. Τριτακόπου, Μέγα λεξικόν τῆς ἑλληνικῆς γλώσσης, հատ. VI, 1951, էջ 5118: *Homilia* բառը նույն նշանակությամբ գործածվել է նաև սուսերենում. Բրահանույի և Էֆրոնի բառարանում, օրինակ, կարդում ենք. «Гомилія — речь в собрании, беседа со многими. 1) Древнейший (времен апостольских) вид христианской проповеди...»: Այդ արձատից

Ուրեմն homilia բառը ունի խոսակցություն, գրույց, բարոյ խմատները, որոնք հարմար են վերը բերած դրարար հատվածների բարգմանել, բարգմանություն բառերի համար: Ուստի՝ բարգմանել, բարգմանություն բառերը դրարարում ունեցել են նաև գրույցել, բարոյել, գրույց, բարոյ նշանակությունները:

Առկա փաստերի մեր քննությունից պարզվում է, որ «բարգմանել» բառը, բազմի բառարաններում եղած հայտնի նշանակություններից, միջնագրային մասնագրական երկերում գործ է ածվել նաև «բարոյել» նշանակությամբ:

Հայոց կանոնադրքի Լավոյիկայի կանոնախմբի մեջ հոգվածի «յես թարգմանութեանն ասնէրց եպիսկոպոսացն» նշանակում է, այսպիսով, «եպիսկոպոսների բարոյից հետո, բարոյելուց հետո» (բայց որում այստեղ բարոյել պետք է հասկանալ եպիսկոպոսի «բեմբասացությունը եկեղեցում, որով համատայալներին բացատրում է կրոնական հարցերը»)<sup>9</sup>, այսինքն՝ եպիսկոպոսների բարոյից բեմբասացությունից հետո, մկրտվելու խնդիրը բացատրելուց հետո:

Քորենացու քննարկի մեջ հետաքրքրող հատվածի մեջ՝ «թ իշխեացէ յոյն խոսել կամ թարգմանել» արտահայտություն մեջ «թարգմանել» բառի խմատը այժմ պարզվում է. Մեհրուժանը այրում է հունարեն գրքերը, որպեսզի հունարեն չսովորեն և հրամայում է, որ ոչ ոք չհամարձակվի հունարեն խոսել կամ հռչակել (հունարենով, հունարեն լեզվով) բարոյել:

Ըստ այսմ Քորենացու քննարկյալն առարկա հատվածը պետք է թարգմանել այսպես. «ինչ զիրք որ զանում էր՝ այրում էր և հրամայում էր հունարեն գրագիտություն չսովորել, այլ պարսկերեն, և ոչ ոք չհամարձակվի հունարեն խոսել կամ բարոյել (և կրոնական խնդիրները բացատրել) իրք այսպիսի պատճառով՝ որ հայերը ոչ մի ծանոթություն և բարեկամական հաղորդակցություն չունենան հայների հետ, բայց իրք բրիտանականության ուսումը խափանելու նպատակով, որովհետև այն ժամանակ գետև հայերեն զիրք գրագիտություն չկար, և եկեղեցու կարգը (= արարողությունները) կատարվում էին հունարեն լեզվով»:

Այժմ արդեն հասկանալի է. Մեհրուժանը հրամայում է հունարեն չխոսել և բրիտանական կրոնի խնդիրները հունարենով չբացատրել՝ իրք թե հայների հետ հաղորդակցություն չունենալու համար, բայց փաստորեն՝ բրիտանականության տարածումն ու արմատավորումը խափանելու նպատակով, որովհետև այն ժամանակ հայերեն զիրք ու գրագիտություն (զիրք գագրություն) չկար և եկեղեցու կարգը, եկեղեցական արարողությունները հունարենով էին տարվում, կրոնական բարոյները հունարենով էին կատարվում: Հունարենի արդելումը, ուրեմն, նշանակում էր բրիտանականության բարոյի, ուստի և՛ բրիտանականության արդելում:

Երբ Քորենացու քննարկվող հատվածի մեջ «թարգմանել» բառը ստանում է իր այս խոսական բացատրությունը՝ անխմատ է զանում այդ արտահայտության հիման վրա պնդել, որ իրք թե Քորենացին հաղորդում է, որ XV դարում հունարենից թարգմանություններ էին կատարում հայերեն, և երանակացնել, թե, ուրեմն, հայկական նշանադրեր կային, որոնցով դրում էին թարգմանվածը: Իրականում Քորենացու մոտ հունարենից հայերեն թարգմանություններ կատարելու մասին խոսք չկա, իսկ այն գրքերը, որ այրել է Մեհրուժանը, ինչպես երևում է Քորենացու հաղորդումից, հունարեն լեզվով և հունարեն տառերով են գրված եղել<sup>10</sup>:

Է. ՊԵՂԱՋՅԱՆ

ստեղծելում կա նաև гомилиарий (Homiliarium). «Так назывались сборники лучших проповедей (гомилей) выбранных из огнов церкви» (նույն տեղում): Այդ բառը սույն խմատով կա նաև ֆրանսերենում. տե՛ս «Petit Larousse», Homilia բառի տակ:

Ստ. Մալխասյանց, հայերեն բացատրական բառարան, հատ. IV, էջ 563:

<sup>10</sup> Երբ սույն հոգվածը արդեն շարված էր, պրոֆ. Վ. Տեր-Մինասյանը մեզ հայտնեց, որ homilia բառը հին ասորերենում ևս նշանակել է համատեղ քարոզ: Այդ առթիվ հայտնում ենք նրան մեր շնորհակալությունը:

## «ՎԱՐՎԱՆԱՆՅ ՊԱՏՄՈՒԹՅԱՆ» ՄԵՋԱՌԵՐՅԱՆ ԲԱՌԱՐԱՆԸ

Միջնադարյան հայ բառարանագրության մեջ յայն տարածում է գտել նդիշերի «Վարդանանց պատմության» բառարանը:

Միջին դարերում, Նդիշերի պատմությունն ավելի լրիվ և լավ հասկանալու համար, կազմել են այդ աշխատության որոշ անհասկանալի բառերի բառարանը: Հայտնի է, որ «Վասն Վարդանայ և հայոց պատերազմին» աշխատության մեջ կան պարսկերենից փոխառյալ բառեր, և ահա այդ նպատակով գտել են ժամանակի մի բանիմաց «պարթև» և նրա օգնությամբ բացատրել անհասկանալի բառերը:

Առաջին բառարան կազմողը նպատակ է դրել տալ ոչ թե Վարդանանց պատմության մեջ հանդիպած բոլոր զժվարիմաց բառերի բացատրությունը, այլ միայն պարսկական համարժեք բառերի, և բառարանն այդպես էլ կոչվում է. «Բարդվանութիւն պարսի(ց) բառից ի Վարդան դրոց» կամ «Լուծումն տարակոյս բանից որ կայ ի պատմութեան Վարդանայ»:

Բառարան կազմողը չի բացատրել վարդանանց պատմության մեջ դործածված պարսկերեն այնպիսի բառեր, ինչպիսիք են Ապարասան—բմբոստ, հանդուզն, անասնձ, պկլ. apārasan, Լաշկար—զորք, բանակ. պրս. lashkar, Պատրուկակ—միտն ուտելի կենդանի. պկլ. patrocak Փուրսիչ—դատական քննություն, հարցաքննություն. պկլ. pūrsich և այլն:

Պարսկերեն բառերի որոշ մասի անտեսումը բառարանում պետք է վերադրել այն բանին, որ խորհրդատու պարթևը չի իմացել այդ բառերը: Զետաշիր բառարաններում հանդիպում ենք հետևյալ վկայությանը. «Հառաջին ճառն քննիբցեալ գտի երիս բառս՝ զոր պարթևն ոչ գիտաց, ասելով չէ պարսից»:

Բառարանը կազմելուց հետո Նդիշերի «Վասն Վարդանայ և հայոց պատերազմին» աշխատության հետագա դարերի ձեռագրերում զրիշներն այդ բառերի դիմաց լուսանցքադրումներ են կատարել՝ տալով բառարանի բացատրությունները: Վարդանանց պատմության ձեռագրերի համեմատությունը ցույց է տալիս, որ լուսանցքադրությունը սկսվում է № 1920 (1657) ձեռագրից, որը պատկանում է XVI դարին (1569—1570):

Մեր աշխատանքի հիմք ընդունել ենք Մատենադարանի մեզ հայտնի ամենահին՝ 1304 թ. գրված № 4149 ձեռագիրը:

Ն. Ակինյանը Նդիշերի մասին գրած իր ընդարձակ ուսումնասիրության մեջ նշում է. «Արզնի հին ժամանակներ պառնառած են զժվարություններ Նդիշերի պատմության մեջ երեցող պարսկերեն բառերը: Ոմն անծանոթ 1350-են առաջ՝ հարցափորձած է այս մասին «պարթև» մը, և խնդրած անոնց լուծումը: Բաղմաթիվ ձեռագիրներ (հատկապես բառագրքեր) հասցուցած էս մեղի այս լուծումները, որոնք խորագիր կը կրեն. «Բարդվանութիւն պարսիկ բառի(ց) ի Վարդան դրոց», նաև «Լուծումն տարակոյս բանից որ կայ ի պատմութիւն Վարդանայ»: Ակ. Զրադաշտական—գրուն բան, կամ զկարևոր ուխտ: Վդրուկ, մեծ... Վ. Սեպուհ. կարևոր, կամ մեծարդոյ»:

Ինչպես տեսնում ենք, Ակինյանին ծանոթ չի եղել մեր նշած աղբյուրը, որի բառահոգվածները ոչ թե եզրավորվում են զրադաշտական—սեպուհ (32 դիտարան), այլ՝ զրադաշտական—նախճիր (37 դիտարան) բառահոգվածներով:

Ն. Ակինյանի օգտագործած ամենահին ձեռագիրը հավանորեն եղել է № 2371 (1357 թ.) կամ նրա մի այլ տարբերակը, որն իրոք ընդգրկում է հեղինակի նշած սահմանները:

Զրադաշտական—Սեպուհ եզրաբառեր ունեցող Նդիշերի միջնադարյան ձեռագիր բառարաններից պակասում են Գալկեն, Բաշաբար, Ըուրադին, Ուսա յազե և ի վաբիբեւ եկայր բառահոգվածները:

Մենք այն հաստատ համոզմանն ենք, որ Նդիշերի միջնադարյան բառարանը կազմել են շատ ավելի վաղ շրջանում՝ XI—XII դարերում, հիմք ունենալով այն, որ պատմության մեզ

1 Խ. Հովհաննիսյանը 1892 թ. Մոսկվայում հրատարակել է Նդիշերի աշխատությունը և կցել շուրջ 4000 բառահոգված պարունակող հայ-ուսերեն բառարան (էջ 243—391), իսկ 1893 թ. առանձին բրոշյուրով հրատարակել «Յաւելուած Նդիշերի պատմութիւն Վարդանանց ըստ Անձնացեայ օրինակի հայ-ուսերեն բառգրքին» (542 բառահոգված): Հավելվածի մեջ տրված են հիմնական բառարանից գուրս մնացած բառերը և որոշ լրացումներ ու ուղղումներ:

2 Ն. Ակինյան, Նդիշերի վարդապետ և յար պատմությունն հայոց պատերազմի, մասն 1, Վիեննա, 1932, էջ 116:

Հասած առաջին ձեռագրերում՝ № 1880 (1687) 1174 թ., № 1888 (1685) 1207 թ. չկան բաշարաթ, նուրազին բառերը: Բառարանի ավելի հին լինելը հաստատում է նաև Դոմեգ բառի բացատրության մեջ եղած «Այլ դիրք աւճառ յուայեաց ասեն» արտահայտությունը, որը լրարժեք վկայում է, որ 1304 թ. գրված բառարանին նախորդող ժամանակներում եղել են այլ գրքեր, կասեինք՝ բառարաններ, որից օգտվել է № 4149 ձեռագրի բառարանագիրը:

Հայտնենք, որ բառարանի առաջին օրինակների բառահոգվածները տրված են ոչ թե ղխաբառերի այբբենական պատկերով, այլ բոլոր նշանների պատկերով ղխաբաններով:

Նախորան Բառը Վարդան գրոց»-ի բառահոգվածների ղխաբաններն անցնելով, ղխաբաններն ենք ներկայացնում № 4149 ձեռագրի ամբողջությամբ:

Զրադեշտական. այս է գրուն բանն կամ գերան-  
վոր ուխտն:  
Վրդուկ. մեծ:  
Սրան և սաներան. մեծարգոյ և պատուական:  
Էլն ի մագղեղանց. հաւատո հաւատ:  
Ի ղխաց խարամանո խարեայ. ի ղխաց պատ-  
րոցաց խարեայ:  
Զրուան պարսիկք. իսկ Հայք Կոռնոս և յոյնք  
ղև:  
Ամ պարտքաշն. շահակրան կամ յուսամիտ:  
Բողպայիթ. մեղաց քաւարան կամ քաւից գե-  
նումն:  
Պալհաւիկն և պարսաղէնն. թէ գերկուց մեծ ազ-  
գաց զղխութիւն ունէր:  
Յաշտ առնէր. ներգործէր կամ ստեղծագործէր:  
Քրեմորմղղ. անդրանիկ կամ հարազատ:  
Նածրացիք. նաղարացիք կամ քրիստոնեայք:  
Ապահիդ. հեծելիդ կամ գարացի:  
Աղաւսարդք. ստրատելատ կամ գարաղլուխք:  
Պաշարատ. աւետիս:  
Ղակիշ. համագունդ կամ միաժողով:  
Դեհապետք. ղխաւորք:  
Փանդուրակառորդի. հիւսանորդի:  
Քրտիկար շառնելով ոյժ տայք խարամանոյն.  
այս է յուացումն շառնելով փոխոյ. մուտ տա-  
լիւաց և հոտոց պարշտիւնանց:

Շկաթակ. վտարանդի կամ տարաշխարհիկ կամ  
անդրնդասոյց:  
Քաշկայս. ձեռնալաւաշ կամ լաւ:  
Փանթամն. զոր կանայք կողպատ ասեն կամ  
մանցիլ կամ ղխոյ ծածկոյթ:  
Դոմեգ. անասնոյ զոյ կամ աշնան խոտ, զոր  
գիրք աւճառ յուայեաց ասեն:  
Զանդիկ. սպասաւոր:  
Կեշտ. կրանք:  
Մովպետան մովպետի. իշխանաց իշխան:  
Թատ յազլ. մեծ ճաշ էՅ:  
Ի դարթիկ և կայք. ի դարպաս և կայք:  
Թուրունայն. պսակ:  
Նուրատին. յոյս հաւատո:  
Վատախտարակ. որք ի մի կացեայք լնդ կրուկն  
դարձուցանէ և շփոթէ:  
Համակղէն. ամենահաւատ կամ բոլորից ուսու-  
ցիչ:  
Իերանդերձապետ. ֆառաշ կամ կումլաշապան,  
զոր վիրք մուլահրան կոչեն:  
Փիշտիպան. մարմնապաշտ կանայք մողուցն:  
Սեպուհ. մեծարգոյ կամ հարկեր:  
Մարգպան. հասն կամ հարկն:  
Նախնիր. ոհիր կամ ճապաղեայ արիւն:

Քնենք «Գիրք Վարդան գրոց»-ի բառահոգվածները:

1. Զրադեշտական—այս է գրուն բանն կամ գերան ուխտն: Հետագա ձեռագրերի մեծ մասը պահել է զրադեշտական ձևը: Գլխաբառի բացատրությունն առաջացել է բովանդակությունից: Եղիշեն գրում է. «Աստուածքն որ կտուն քեզ գտլրութիւն և դյաղթութիւն ի վերայ թշնամեաց բոց, ոչ ինչ են կարւտ խնդրել ի քէն յերեւելի պատուականացս այլ զի յարձցես դամենայն ուսմունս մոլորութեան մարդկան, և ի մի դարձուցես օրէնս դրադաշտական պատուիրանին»<sup>3</sup>: Բուն բան կամ կարեւոր ուխտ բացատրությունը վերաբերում է զրադեշտական պատկերին, որ և բառարանագիրը բացատրել է, թե դրադաշտական պատկերանք՝ կրոնը հիմնական ուսմունքն է և կարեւոր ուխտը:

2. Վրդուկ—մեծ Բառը պահպանական ՎԱՐԴԱՐԵ, ՎԱՐԴԵԿ—ձեռք է (Հ. Աճառյան, Արմ. Բառ., հատ. 6, էջ 652): Այս բառը Նղիշի մոտ գործ է ածված մի քանի անգամ, որպես Միհրենբուհի կոչում՝ մեծ իմաստով, ինչպես Միհրենբուհ վարդի հրամատար» (Նղիշ, էջ 24): Բա-

3 Զեռագրում՝ Թոյազէ:

4 Զեռագրում՝ Թուրուրունայն:

5 Զեռագրում՝ հեղինակի կողմից ուղղված է տալահա:

6 Եղիշե, Վասն Վարդանայ և հայոց պատերազմին, ի յոյս ածեալ յաղղատութեամբ ձեռագրաց աշխատութեամբ Ե. Տէր-Մինասեան, Երևան, 1957, էջ 18—19:

ոտրանի տված բացատրությունը միանգամայն ճիշտ է, քանի որ հենց հեղինակն էլ աշխատության մի այլ տեղում վզուրկ բառի փոխարեն գործ է ածել մեծ բառը: «Յուսելի և պիսկրպոս, հանդերձ ամենայն միաբանելովքս ի մեծամեծաց մինչև ցփոքունս, Միհրներսեհի մեծի հազարապետի... բազմասցի ողջոյն» (Եղիշէ, էջ 28): Վարդանանց պատմության բառարանների մեծ մասը, իրավացի կերպով, պահել է վզուրկ գրությունը:

3. Երան և տաներան—մեծարդոյ և պատուական: Երան և տաներանը (ճիշտը՝ աներան) նշանակում է արիներ և ոչ-արիներ, իրանացիներ և օտարազգիներ: «Արիք, արևաց. այսպես կոչելին զինքեանս պարսիկք և մարք, իսկ զօտարազգիս՝ Անարիս»<sup>7</sup>: Բառարանի մեծագույն և պատուական բացատրությունը բխել է պատմության բովանդակությունից: Եղիշէի պատմության երկրորդ գլխում կարդում ենք<sup>8</sup>. «Միհրներսեհ վզուրկ հրամատար, Երան և Աներան, հայոց մեծաց ողջոյն շատ» (Եղիշէ, էջ 24):

Բառարաններում եղած տաներան գրությունը առաջացել է պատմության ձեռագրերից, որտեղ մեծ մասամբ տրված է այդ ձևը:

3. Դեն ի մագղեգանց—հաւատո հաւատ: Մագղեգական կամ զրադաշտական կրոնն է, որը իրանական պաշտոնական հավատն էր: Միհրներսեհի նամակի մեջ գրված է. «Դուք զիտասջիք, ամենայն մարդ՝ որ բնակեալ է ի ներքոյ երկնի, և ոչ ունի զօրէնս զենի մագղեղն, նա խուլ է և կոյր, և ի զիւաց Հարամանոյ խարեալ» (Եղիշէ, էջ 24): Այս դենի մագղեղն գույգ բառերը բառարանագիրը դարձրել է մեկ գլխաբառ: Դեն բառը Եղիշէի մոտ մի շարք անգամ գործածված է և նշանակում է հավատ, իսկ մագղեղի կրոնը համարվել է հավատների հավատը, առկերպ ասած՝ ամենահարգի կրոնը:

5. Ի զիւաց խարամանո խարեալ—ի զիւաց պատրողաց խարեալ:

Ինչպես տեսնում ենք, այստեղ բառահոգվածը ոչ թե զխարառով է տված, այլ վերցված է ուղղակի աշխատության երկրորդ գլխի «ի զիւաց խարամանոյ (այլ ձեռագրերում՝ հարամանոյ) խարեալ» արտահայտությունը: Այստեղ բառարանալին արժեք ունի խարամանի բառը, որը նշանակում է դե, սատանա: «Խարամանին ասորական ԱՅՐՄԱՆԱ — օձ բառն է, որը մեր մեջ ժողովրդական ստուգարանությամբ միացվելով զրադաշտական զենի Ահրիման շար աստծու հետ (պնլ՝ Ahraman, Ahriman), ստացավ սրա էլ նշանակությունները» (Հ. Աճառյան, Արմ. բառ., հատ. 3, էջ 408): Ավելի ուշ շրջանի բառարանագիրները, իրավացի կերպով, ուշադրության են առել խարամանի բառը և բացատրել՝ ի պատրողաց:

6. Զրուան—պարսիկք, իսկ հայք Կոռնոս և յոյնք զես: «Բառք Վարդան զրոց» բառարանի առաջին օրինակի այս, համեմատության ձևով տված, բացատրականը հետագա շրջանի ոչ մի բառարանագիր չի պահել: Վերջինները մեծ մասամբ Կոռնոս կամ Արամազդ բացատրությունն են բնդունել: Այս հատուկ անունը Եղիշէի պատմության մեջ գործ է ածված Միհրներսեհի նամակում. «Քանզի մինչ չև էին երկինք ու երկիր, Զրուանն մեծն աստուած յաշտ առնէր զհազարամ և ասէր...» (Եղիշէ, էջ 24):

7. Ամ պարտփաշն—շահակրօն կամ լուսամիտ: Ամպարտքաշ բառի այս բացատրությունն իշխող է եղել ոչ միայն միջին դարերում, այլև հետագայում: Հ. Տաշյանը և Հյուբշմանը նույնպես այդ բացատրությունն են բնդունել: Պրոֆ. Հ. Աճառյանը բառի ուղիղ ձևը համարում է պաշտքաշ, որ նշանակում է առաջին կամ նախնական կրոն: Վարդանանց պատմության N: 1458 (1660) ձեռագիրը (1705 թ.) և Կոստանդնուպոլսի 1623 թ. հրատարակությունը ունեն զամենայն պարտփաշ (զամպարտփաշ) գրությունը:

8. Բողպայիտ—մեղաց քաւարան կամ քօշից զենումն: Բողպայիտը պարսկական կրոնին վերաբերող մի գրքի անուն է: Բառը կազմված է պրս. baza—մեղք և զնդ. paitite—քավություն բառերից (Հ. Աճառյան, Արմ. բառ., հատ. 1, էջ 1127):

9. Պալեաիկն և լզարուաղէնն—թէ զերկուց մեծ ազգաց զգիտութիւն ունէր: Բառարանագիրը տվել է իմաստային բացատրություն, այսինքն ծանոթ էր աշխարհական և պարսկական կրոնական գրքերին, երկու մեծ ազգերի գիտությունը ուներ:

10. Յաշտ առնէր—ներգործէր կամ ստեղծագործէր: Պահլավերեն yast —աղոթք, երկրպագություն: Բառարանի ներգործել կամ ստեղծագործել բացատրությունը տրված է բովանդակությունից ելնելով: Պատմության «Զրուան մեծն աստուած յաշտ առնէր զհազարամ» արտահայտությունը հասկացել են այսպես. Զրուանը ներգործում էր կամ ստեղծագործում էր հազար

<sup>7</sup> Նոր Հայկազյան բառարան, հատ. 1, Վենետիկ, 1836, էջ 358:

<sup>8</sup> Մենք որպես օրինակ վերցրել ենք այն հատվածները, որտեղից բառաքաղ է կատարված:

տարի, մինչդեռ՝ դեռ էր անում, որ իրեն մի օրդի լինի՝ Վարդանանց պատմության N 537 ձև-  
ոտորի զրիչը չի բավարարել եղածով և ավելացրել է՝ նույրք կամ պատարագ:

11. Քոնմորմզո—անդրանիկ կամ հարադատ: Հայերենում այսպիսի բառ չկա: Սա ուղղակի  
վերցված է Եղիշեի պատմության երկրորդ գլխի այն հատվածից, թե թերահավատությունից  
հզացած օրդին պատուեց Զրվանի սրովայնը և զուրս եկավ. «Ասէ ցնա Զրուտն. «Ո՞վ ես դու»:  
Ասէ «Որդին քո եմ Որմիզդ» (Եղիշէ, էջ 24): Քո եմ Որմիզդ—ընդունել են օրպես մեկ գլխա-  
բառ և բացատրել՝ անդրանիկ կամ հարադատ, այսինքն՝ քո առաջին հարադատ օրդին եմ:

Զեռադրային լատանցրադրություններում երբեմն տրված է այս գույց մեկնությունը և  
երբեմն՝ մեկն ու մեկը: Պատմության N 1404 (1381) ձեռագրի զրիչը՝ Զաքարիա սարկավաղ  
Քանարեոյին որոշ նրբերանդում է մոտցրել այդ բառի իմաստների մեջ, մի գեպրում բացատ-  
րելով «անդրանիկ», մի այլ տեղում՝ «հարադատ»:

12. Եածուաղիւֆ—նազարցիր կամ քրիստոնեայր: Միհրներսեսի նամակում նշված «Մի հա-  
ւատարք առաջնորդացն ձերոց, զոր նածրացիսդ անուանէք» հատվածի «նածրացիսդ» բառը  
նշանակում է Հիսուս նազովրեցուն հետևորդներ, այսինքն՝ քրիստոնյաներ:

13. Ապահիդ—հեծելիկ կամ զօրացի: Զորք, հեծյալ—զորագունդ բացատրությունը ճիշտ է:  
Պնւ. Սպահ, պրս. սիպահ նշանակում է՝ զորք, բանակ (Հ. Աճառյան, Արմ. բառ., հատ. 6,  
էջ 383, 398):

14. Ասոաւադիւֆ—ստրատելատ կամ զօրազուխք: Բառի ստրատելատ բացատրությունը հու-  
նական փոխառություն է, որը նույնպես նշանակում է զօրազուխք: Ե. Տեր-Մինասյանը Եղիշեի  
համահավաք բնագրում իրավացի կերպով ընդունել է սաղաւֆ ձևը, իսկ աշխարհարար թարգ-  
մանել է հրամանատար: Զեռադիր բառարանների մեծ մասում, ինչպես և Եղիշեի պատմության  
առաջին տպագրության մեջ (1764 թ.) այս բառն «ուղղված է» և դրված սաղավարտ, որ նշա-  
նակում է՝ գինգորականի երկաթե կամ պղնձե զլխարկ, և ոչ մի կապ չունի սաղարի հետ, ու  
պահլավական Salār—զորապետ բառն է:

15. Պաշաւառ—աւետիս: Տասներկու ձեռագիր բառարաններում է պահպանված այս բառը,  
որը պարսկերեն basarat բառն է և նշանակում է՝ ալիտիս, ուրախ լուր: Եղիշեի պատմությա-  
մեջ չկա պաշարաթ բաշարաթ բառը: Այն հայ գրականության մեջ ոչ մի տեղ չի վկայված:  
Հարց է առաջանում, որտեղից է այն մուտք գործել «Բառք Վարդան զրոց»-ի մեջ: Վերևում  
նշեցինք, որ բառարանը կազմված է ըստ պատմության գլուխների: Մինչ այժմ գիտված բառա-  
հոլովածների վերցված են աշխատության 2—4 գլուխներից, իսկ բաշաւառ բառից հետո դրված  
բառահոլովածների մեծ մասը՝ աշխատության 6—7 գլուխներից: Այստեղից այն հետևությանն  
ենք հանդում, որ «Բառք Վարդան զրոց»-ի սկզբնական օրինակի զլխաբառերը, թերևս, բաղ-  
ված են պատմության մեկ առաջմ անհայտ այնպիսի օրինակից, որի մեջ եղել է 5-րդ գլուխը  
կամ որոշ հատված, որից և հանվել են բաշաւառ և նուրեղին բառերը և իրենց ճիշտ բացատ-  
րությամբ մուծվել բառարանի մեջ:

16. Ղակիշ—համազունդ կամ միաժողով: Ղակիշ նշանակում է բանակ, ճակատ, բանակի  
պատնեշ (Հ. Աճառյան, Արմ. բառ., հատ. 3, էջ 113):

17. Կեհապետ—զլխաուորք: Բառը վերցված է «Միոյ աշխարհի երկու դեհապետք ոչ լինին»  
(Եղիշէ, էջ 33) հատվածից: Բառարանագիրը ճիշտ է հասկացել, այսինքն՝ իշխան, կուսակալ,  
զլխավոր:

18. Փանդուրակաուդի—հիսանորդի: Այս զլխաբառը նույնպես գույց բառերի միացու-  
թյուն է, վերցված է Միհրներսեսին ուղարկած պատասխան-նամակից, որտեղ ասված է. «Թո-  
ղեալ զՅիսուս Քրիստոս զփրկական անունն՝ Փանդուրակայ օրդի անուանես, և մարդ մուրե-  
ցուցիչ կարծես» (Եղիշէ, էջ 38): Միհրներսեսն ակնարկել էր, որ Հիսուս Քրիստոսն ապօրինի  
ծնունդ է, նրա հայրը եղել է ոմն Բանթուրակ: Փանդուրակ բառը Եղիշեի պատմության մեջ  
գործածված է երկու անգամ: Ե. Տեր-Մինասյանը համահավաք բնագրի կազմելիս առաջին  
գեպրում տվել է Բանթուրակ ձևը (էջ 26), երկրորդ գեպրում՝ Փանդուրակ (էջ 38), նկատի առ-  
նելով ձեռագրերը, իսկ աշխարհարար թարգմանության առաջին հրատարակության մեջ՝ երկու  
գեպրում էլ Բանթուրակ գրությունը (էջ 117, 126): Այս բառի մասին պրոֆ. Հ. Աճառյանը  
գրում է. «Փանդուրակ, զրված է նաև փակզուրակ, բանթուրակ. Հիսուսի հայր համարված մի  
անձի անունն է և սխալմամբ կարծված է, թե նշանակում է հյուսն, իսկ բացատրական բաժնում  
Joseph Pandora անձի անունն է, որ հին հրեական մի առասպելի մեջ Քրիստոսի հայրն էր հա-  
մարվում» (Հ. Աճառյան, Արմ. բառ., հատ. 6, էջ 1149—1150):

Փանդուրակ—հյուսն բացատրությունը ժողովրդական փոխաբերական ստուգաբանությունն է:

19. Քրտիկար շառնելով ոյժ տալի խառամանոյն—այս է լուացումն շառնելով փորոյ, մուտ տայք դիւաց ի հոտոց դարշուիկան։ Եղիշէի «Վասն Վարդանայ և հայոց պատերազմին» աշխատության 2-րդ գլխի մի ամբողջ բառակապակցություն ընդունված է որպես գլխարառ և բացատրված։ Այստեղ մեզ հետաքրքրողը քրտիկար բառն է, որը դործ է ածել միայն Եղիշէն, այն էլ երկու անգամ։ Հ. Աճառյանն այս բառը որպես գլխարառ տալիս է քրտիկար ձևով և գրում. «Բառն առաջացել է պնլ. kirtikar ձևից և նախապես պետք է ունենար քրպիկար ձևը»։

Բաղմավեպի մի հոգվածում հեղինակը երկար կանգ է առնում այս բառի վրա և եղրակացնում. «Թեպետ տպագիր քրտիկար ղենն, որ Մխիթարյան հարց (ՌՄՀԸ—1828 տպագիր) օրինակին ետևը դրված դանազան ընթերցվածքն ալ կարծել տան մեզ, թե համայն ներկա գրչադիրք ղնույն ունին, այսուհանդերձ տարակույս չկա որ ձևագրի սխալ մի հասարակ ամենայն օրինակաց, որպես «Երան և Տաներան», զոր պարտ է ուղղել Երան և Աներան։ Քրպիկար՝ ինչպես Մաղղեզն կրոնից հատուկ ուրիշ բառեր, մահմեդականությունն ետքը պարսկերենն ի բաց թողված և մոռցված էր (այժմ կոործածվի արարերեն սավառ) հավանական է, որ օրինակողը չհասկանալով թե ինչ է քրպիկար, սմա ամենեն ավելի նմանող արգի պարսկերենն ըրգի-դար kirdigar բառը դրին» (Բաղմավեպ, 1895, էջ 6)։

Պրոֆ. Ե. Տեր-Մինասյանը Եղիշէի համահավաք բնագիրը կաղմելիս երկու դեպքում էլ ընդունել է քրպիկար ձևը, ծանոթագրելով, թե՝ հիմք ունենալով Հր. Աճառյանի և Միքայել Փորթուզալ փաշայի բացատրությունները, «ուղղում ենք «քրպիկար», որ նշանակում է վարձատրության արժանի գործեր» (Եղիշէ, էջ 46)։

Քրպիկար գրությունը թե՛ Վարդանանց պատմության և թե՛ բառարանների ոչ մի ձևագրում չի պահպանված. արդ, եթե անհրաժեշտություն էր դրացվում ուղղում կատարելու, ապա համահավաք բնագիրը կաղմողն այդպես պետք է վարվեր նաև այլ դեպքերում, ինչպես, օրինակ, Կուրան և Մակուրան, որ պետք է լինեին Տուրան և Մակուրան, մանավանդ որ պատմության որոշ ձևագրեր պահպանել են գրության այդ ձևը, կամ Փանդուրակը և այլն։ Քրտիկար < քրպիկար > նշանակում է վարձատրության արժանի գործ։

20. Շկօթակ—վտարանդի կամ տարաշխարհիկ կամ անդրնդասոյդ։ Արմատական բառարանը շկօթակ բառը բացատրում է ավստոված, թեպեան համարելով պահլավական ծագումը։ «Բառը Վարդան գրոց»-ի հետագա բառարանագիրները բառահոլովածի բացատրական մասից հանել են անդնդասոյդ բառը, ընդունելով որ տարաշխարհիկ լինելը կապ չունի անդունդի մեջ ընկնելու հետ։

21. Քաշկայս—ձևնայաւաշ կամ յօշ։ Քաշկայս > քաշկէնր պահլավական kašken բառն է, որ նշանակում է դարեհաց (Հ. Աճառյան, Արմ. բառ., հատ. 6, էջ 1393)։

22. Փանքամն—զոր կանայք կողպատ ասեն կամ մանդիլ կամ գլխոյ ծածկոյթ։ «Բառն ուղիղ ձևն է փաղան, պնլ. Padam, ըստ զրադաշտական դենի՝ աղոթքի ժամանակ քիթն ու բերանը կապելու կողպատ, որով մարդու անմարտը շունչն արգելվում էր սուրբ կրակին դիպչելուց» (Հ. Աճառյան, Արմ. բառ., հատ. 6, էջ 1108)։

Համահավաք բնագրում, ինչպես և աշխարհարար թարգմանության մեջ, պահպանված է փանդամ ձևը, անտես առնելով, որ հին ձևագրերն ունեն փաղամ, փաղան գրությունը։

23. Գոմեզ—անասնոյ զոզ կամ օշնան խոտ, զոր գիրք օճառ լուալեաց ասեն։ Գոմեզ բառը դործ է ածել միայն Եղիշէն, այն էլ մեկ անգամ։ «Հայոք առանց փանդամի մի դանդղին, ծիւք քակորք ի կրակ մի եկեսցեն, ձեռք առանց դումիդոյ մի լուասցին, շնչրիք և աղուէսք և նապաստակք մի մեղցին» (Եղիշէ, էջ 52)։ Հետագա ժամանակների բառարանագիրները, բացի № 573 ձևագրից, դուրս են նետել բառարանի ճիշտ անասնոյ զոզ բացատրականը և պահել միայն օնառն ու օշնան խոտը։ Բառարանային օճառախոտ, օճառ բացատրությունն առաջացել է բովանդակությունից՝ ձեռքերն առանց դումիդի (հասկացել են՝ օճառի) շլվանան։ Բայց իրականությունն այլ է. գոմեզ-ը ոչ օճառ է, և ոչ էլ օճառախոտ, այլ կովի մեղն է, իսկ «Ջրադաշտական կրոնի մեջ կովի մեղը սուրբ կամ աղտահանիչ էր, և հավատացյալները նրանով էին լվանում իրենց ձեռքերը» (Հ. Աճառյան, Արմ. բառ., հատ. 2, էջ 254)։ Անհրաժեշտ ենք համարում նշել, որ «Վասն Վարդանայ և հայոց պատերազմին» աշխատության № 1458 (1660.1618) ձևագիրը (1705 թ.) ունի կովմիզոյ, իսկ առաջին հրատարակությունը՝ կովմիզոյ գրությունը։

24. Ձանդիկ—սպասաւոր։ Աշխատության մեջ բառը դործ է ածված մանիքեցի իմաստով՝ «Մոզն և զանդիկն (մանիքեցիք) և հրեայն և քրիստոնեայն և որ բազում կեղտք են ի կողմանս կողմանս աշխարհին պարսից» (Բաղմավեպ, 1896, էջ 51)։

25. Կեշտ—կրօնք։ Բառը պահլավական kes ձևից է առաջացել և այդպես էլ թարգմանվում է՝ կրոն, աղանդ, դավանություն։

26. Մովսէստան մովսէտի—իշխանաց իշխան: Մովսէստան մովսէտը նույնն է, ինչ որ մող-պետների մողպետը՝ զրադաշտական կրոնի զլխավոր հոգևորականը:

27. Ռատ յազէ—մեծ ճաշ է: Այս և հաջորդ բառահոգվածը պահել է նաև «Վասն Վարդանայ և հայոց պատերազմին» աշխատության № 573 ձեռագրին կցված բառարանը: Բառարանի տված բացատրությունը բառիմաստային տեսանկյունով հիմնականում ճիշտ է: «Ռատ պիլ. ռալ մեծ, զլխավոր մողերին տված տիտղոս է: Յազէլ—զոհ անել» (Հ. Աճառյան, Արմ. բառ., հատ. 4, էջ 220, հատ. 5, էջ 1268): Պատմության մեջ եղած հատվածի ռատ—ը բառարանագիրը վերագրել է զոհ կամ, ինչպես ինքն է բացատրել՝ ճաշ-բառին, մինչդեռ ռատ—մեծ տիտղոսը վերագրում է մովսէստան մովսէտին:

28. Ի դարիբեր եկայլ—ի դարպաս եկայլ: Բառարանագիրը դարիթեր բառը բացատրել է դարպաս բառով՝ պալատ, ապարանք իմաստով, մինչդեռ պատմության բովանդակությանն ավելի հարմար է պրոֆ. Աճառյանի բացատրությունը. «Բառը պետք է սրբագրել Դարիմիհր կամ ճրնկած՝ Դարիմիր, որ է պիլ. dar-i-Milir «զուռն Միհրի», որ դործ են ածում մեծ զոհարարությունների սրբավայրի կրակի մեծ տաճարների համար» (Հ. Աճառյան, Արմ. բառ., հատ. 2, էջ 454—456): Նշենք, որ Ե. Տեր-Մինասյանը նդիշեի համահավաք բնագրում տվել է դարի քիւ (էջ 181), որպիսի գրություն չունի ոչ մի ձեռագիր, իսկ աշխարհաբար թարգմանության մեջ՝ գարիթիր (էջ 161) ձևը:

29. Ռուբունյան—պսակ: Պրոֆ. Ե. Տեր-Մինասյանը Վարդանանց պատմության աշխարհաբար թարգմանության մեջ հիմք ընդունելով Սմիտի և Բրոքելմանի բառարանները՝ ծանոթագրում է. «Ռաբունա (ռահբունա) ասորերեն բառ է, որ անցել է հունարենին առթաֆալ ձևով և նշանակում է գրավական, առհավատչյա» (էջ 307): Իմ իսկապես, այս բառի դիմաց «Բառք Վարդան գրոց»-ի ձեռագրերը նշում են. «Ասաց թե չէ պարսիկ, բայց յայտ է ի նախատես բանից մողպետին՝ զի պսակն է» և կամ բացատրում՝ «պսակ», «բայց չէ պարսից»: Պատմության «...ետես և ի ձեռին նոցա զանշուշտ ուրունայն՝ որ հանդերձեսու պահի ի ձեռն ճարտարակտին» դարձվածքը իր ժամանակին բացատրել են՝ տեսավ նրանց ձեռքին նաև անսուտ պսակը, որ պատրաստված պահվում է ճարտարապետի ձեռքում: Ռաբունի—պսակ բացատրությունն այնքան տարածված և հիմնավոր է եղել, որ մի շարք ձեռագրեր, ինչպես և Կոստանդնուպոլսի 1823 թ. հրատարակությունը ուրունայի լուսակ բացատրությունը համարել են պատմության հիմնաբառ և գրել՝ ուրունյան պսակն:

30. Նուրատին—լույս հաւատո: Եվսան Վարդանայ և հայոց պատերազմին» աշխատության մեջ նուրատին բառը չի գործածված: Բառը կաղմված է արաբերեն ՆՈՒՐ—լույս և պարսկերեն դեն—հավատ բառերից և ըստ այսմ բացատրությունը ճիշտ է:

31. Վատախտարակ—որք ի մի կացեալք ընդ կրուկն դարձուցանէ և շփոթէ: Բառը պահլավական ծագում ունի և նշանակում է՝ թշվառ, վատարախտ, դժբախտ (Հ. Աճառյան, Արմ. բառ., հատ. 6, էջ 571): «Իրիք Վարդան գրոց»-ի առաջին բառարանագիրը բառի բացատրությունը տալիս նկատել է ունեցել աշխատության ամբողջ հատվածը, ուր ասված է. «Ան այնպէս նեղեալ շտապէր, զի անձուկ լաշկաբաւ, վատախտարակ արարեալ՝ այսրէն դարձուցանէր» (նդիշ, էջ 142): Բառարանագիրը բացատրել է՝ որ բոլորին շփոթեցրել և ընդ կրուկ (այսինքն՝ հետ) են դարձրել:

Վատախտարակ բառի այս բացատրությունը մեծ մասամբ անորոշ է եղել հետագա բառարանագիրների համար, նույնիսկ մի քանիսը շահականալով բառահոգվածը, բացատրության ընդ կրուկ—ը առանձին զլխաբառ են ընդունել և բացատրել՝ դարձուցանել և շփոթել բառերով: Այս սխալ բառահոգվածն առաջին անգամ հանդիպում է № 2335 ձեռագրում, որը գրվել է 1476 թ.:

32. Համակիլէն—ամենահաւատ կամ բոլորից ուսուցիչ: Համակիլեն բառը նդիշեի մոտ գործածված է երկու անգամ: Պահլավերենում hamakden նշանակում է ամբողջ կրոնը իմացող, զրադաշտական աստվածաբան, այսինքն՝ կրոնի ամբողջ վարդապետությունը լավ ուսած:

33. Դերանդերձապետ—Ֆառաշ կամ կումաշապան, զոր վիրք տալահա կոչեն: Զեռագրերը մեծ մասում, ինչպես և առաջին տպագրություններում, բառը տրված է դերանդերձապետ ձևով. այսպես է ընդունված նաև նդիշեի աշխարհաբար թարգմանության մեջ, մինչդեռ համահավաք բնագրում պահված է ավելի սակավ հանդիպած դերանդաբապետ գրությունը, նկատել առնելով, որ բառը կաղմված է դար (պրո. dar—զուռն) և պիլ. andarpat—անդերձապետ բառերից: Բառի ֆառաշ բացատրությունը ճիշտ չէ, դերանդերձապետը պարսից արքունիքում բարձր պաշտոնյա էր, մինչդեռ ֆառաշն ստորին պաշտոնյա է:

Բառարանի տված կումաչապան kumachapan — մետաքսեղենի պահպանության բացատրությունը վկայում է, որ դերասերները ձայնը եղել է պալատական հանդերձապետը, իսկ տալահա. բառարանի 33 ձևագրերում՝ սալահայ բացատրությունը հավանորեն, արաբ. սիլա: (silah — զենք, սպառազինություն) բառի մի ածանցումն է՝ արքունի զենքերը պահող նշանակությամբ:

34. Փիշտիպան — մարմնապաշտ կանայր մոզուցն. Փառիպանը պահպանելն՝ pustip..n — թիկնապահ, անձնապահ՝ զինվոր բառն է (Հ. Անտոյան, Արմ. բառ., հատ. 6, էջ 1298): Բառարանում տրված բացատրությունը բառարանագիրը սխալ կերպով հանել է պատմության բովանդակությունից: Եղիշեն դրում է. «Յանդգնեցան և ևս կանայք փշտիպանացն յաւուր կիրակէի անցուցանել զճրագունս եկեղեցւոյն և պատառել զհանդերձս հաւատաւոր կանանցն» (Եղիշէ, էջ 65): Այստեղ կանայք փշտիպանացն նշանակում է փշտիպանների կանայք: № 3170 ձևագրի հեղինակը բացատրության կանայք մոզուցն բնորոշել է առանձին բառահոգված և բացատրել՝ սարկավագուհիք:

35. Սևպուր — մեծարգոյ կամ հարկերու Բառը իրանական փոխառություն է (պարս. Vispuhr) որ նշանակում է՝ ասպետ, ազնվականության մի աստիճան: «Եւ դայլ բազում զօրս յարքունի տանէն արկ յինքն, և զսեպուհս ոմանս յայլմէ տոհմէ» (Եղիշէ, էջ 74) հատվածը բառարանագիրը հասկացել է՝ և ուրիշ բազմաթիվ զորք էլ արքունի տնից իր կողմը գցեց, նույնպես և ուրիշ տոհմից մի քանի մեծարգոներ և հարկավորներ:

36. Սարգպան — հասն կամ հարկն: Այս բառահոգվածի զխաբառը ղանազան կերպ է հասկացվել բառարանագիրների կողմից՝ մարզպան, մարզան, մարդոն, մարզ, մարզն, իսկ մի շարք բառարաններ ուղղակի դուրս են թողել այդ բառահոգվածը: Բառարանի տված հաս. հարկ բացատրությունը առաջացել է մարզպանի ունեցած զիշքից, իրավունքներից: Նշենք, որ հաս. նույն հարկն է:

«Գիրք Վարդան գրոց»-ի բացատրությամբ մարզպանը եղել է մարզի սկստը, կուսակալը, որին և տրվել է մարզի հաս. հարկը:

37. Նախնիր — ոճիր կամ ճապաղեալ արին: Այս բառն այժմ բացատրվում է՝ մեծ կոտորած, արյունահեղություն: Բառարանի ոճիր բացատրությունը սխալ չէ: Եղիշեի պատմության «Եւ բազում գործեալ էր նորա նախնիրս» հատվածի փոխաբեն № 3: 1888 (1685) և 1886 (1683) ձևագրերը, ինչպես և 4. Պոլսի տպագրությունն ունեն «Եւ բազում ոճիրս գործեալ էր նովաւս նախադասությունը (Եղիշէ, էջ 88):

Ինչպես տեսանք, Վարդանանց պատմության բառարանում բնագրված զխաբառերի մեծ մասը ճիշտ է բացատրված (վզուրկ, դենիմազդեղ, դհապետ, շկոթակ, քաշկեն, փանդամ, նախնիր և այլն): Բառերի մի այլ շարքի թուր բացատրությունն արդյունք է այն բանի, որ բառարանագիրներն այլ կերպ են հասկացել պատմության բովանդակությունը, որը մի քանի դեպքերում առաջացրել է սխալ բացատրություն (յաշտ առնել, սեպուհ և այլն):

Ձևագրալին համեմատություններից նկատվում է, որ հետագա դարերի գրիչները նույնությամբ արտադրել են «Բառք Վարդան գրոց»-ի առաջին օրինակները և կամ օղտադործելով եղած բառարանները, բացատրությունների մեջ հապավելով կամ ավելացնելով այս ու այն բառը, ճշտել, խմբագրել են բառահոգվածները:

Եզրափակենք. այսօր կարևորն այն չէ, թե Եղիշեի Վասն Վարդանայ և հայոց պատերազմին աշխատության մեջ հայտնի առաջին ձևագիրը բառարանի գրիչը կամ հետագա բառարանագիրները որքան ճիշտ են բացատրել այդ բառերը. կարևորն այն է, որ հետաքրքրվել են և ցանկացել ճիշտ կերպով հասկանալ հայոց պատմության այդ արյունոտ, բայց հերոսական էջի նկարագրությունը:

Գ. ԳԱՍՊԱՐՅԱՆ

## ՆՈՐ ՏԱՐՎԱ ՏՈՆԱԿԱՏԱՐՈՒԹՅԱՆ ԺՍՄԱՆԱԿԻ ՀԱՐՅԻ ՇՈՒՐՁԸ

Մատենագրական աղբյուրներից հայագիտության մեջ վաղուց արդեն որոշված է հին հայկական ամիսների հերթական շուրջակը. Նավասարդ, Հոռի, Սահմի, Տրէ, Քաղոց, Արաց, Մահեկի, Սահմի, Ահեկի, Մարերի, Մարգաց, Հրոտից և Աւելեաց: Վերջին ամիսը 5 օր էր: Հայկական տոմարի առաջին ամիսը Նավասարդն էր:

Շատ հին ժողովուրդներ, զարգացման այն աստիճանում, երբ օգտագործում էին լուսնային տոմարը, նոր տարվա սկիզբը համարում էին գարնանային սրահավասարի օրը: Այդ տե-

սակետից հայերը բացառություն չէին կարող կազմել: Արեղակնային տոմարին անցնելուց հետո, պարզ է, որ լուսնային տոմարը անհետ չէր կորչելու: Այդպես էլ հայկական տոմարի մեջ խառն են օգտագործվում տոմարական երկու կարգը՝ արեգակնային, որով հաստատվում են այսպես կոչված Աստվածահայտնության բոլոր տոները (հունվարի 5-ից 13-ը) և լուսնային, որով, բայց Օրմանյանի, որոշվում էին մնացած բոլոր տոները՝ Օրմանյանն այն կարծիքին է, որ մի ժամանակ Աստվածահայտնության տոները նույնպես լուսնային տոմարով են որոշվել<sup>2</sup>: Դեռևս Ալիշանը մեր մատենագրական-տոմարական նյութերի ուսումնասիրության հիման վրա «Յուշիկը»-ում կարծիք է հայտնել, որ ամենավաղ շրջանում հայերը ամանորը տոնել են զարնանային օրահավասարի օրը<sup>3</sup>:

Սակայն հայկական տոմարական գրականության ուսումնասիրությունը հնարավորություն է տալիս մտածելու, որ հայկական տոմարական գրականության մեջ մարտ և նավասարդ ամիսները երբեմն նույնացրել են: Ինչով կարելի է բացատրել այս հանգամանքը:

Նավասարդը, որ փոխ է առնված իրանական աղբյուրից, մտել է հայերենի մեջ նոր տարի, տարեմուտ իմաստով: Նավասարդ բառը բառ է, բաղկացած նաև<sup>4</sup> և սարդ<sup>5</sup> բառերից: Նավ բառը նշանակում է նուր: Մինչև այժմ պարսկերենում նաև<sup>6</sup> բառի մեջ, որ նշանակում է նուր օր, նույնպես մնացել է նաև բառը: Հիշենք, որ պարսկական նաև<sup>7</sup> զարնանամուտի տոն էր և նաև<sup>8</sup> նշանակում է նուր տաբի, տաբեմուտ, ամանոր: Սա-ը մի րիշ ձևափոխված մտել է հայերենի մեջ նույն նուր իմաստով: Միջին պարսկերենի բարբառներում նաև-ն նշանակում է լուսինն: Սուր ձևով նաև-ն մնացել է հայոց լեզվի բարբառների մեջ:

Իրանական հիշյալ նաև-ն ծագում է հնդեվրոպական \*neuo հիմքից: Հնդեվրոպական նույն արմատից է ծագում և նուր բառը, որ կազմված է հիշյալ neuo հիմքից և to մասնիկից, որ ֆինչպես պարսկերենի, այնպես էլ հայերենի բարբառներում նշանակում է նորոգված լուսինն: Մովսես Խորենացիի «Մանանա»-ի մեջ պատմում է, թե Վասպուրականի շրջանում բնդունված էր, որ տան մեծ մայրը երբեմն էր երբեմն նորածին լուսնի դեմ և ասում. «Նոր, նոր, թաժա թագավոր»<sup>9</sup>: Այս նույն սովորությունը կար նաև պատմական Հայաստանի այլ շրջաններում<sup>10</sup>: Այս սովորության տակ, բայց երևի, թարգմանված էր այն նավատարի, թե նորոգված լուսնի կարող է բախտավորություն տալ նորածին երեխային: Բարբառներում նուր անվանում էին եղունգի վրա գուրս եկած սպիտակ, փոքրիկ նշանը, որ նոր հագուստ ունենա-

<sup>1</sup> Մ ա դ ա թ ի ա ա Ր Ր. Օ Ր մ ա ն յ ա ն, Միսական բառարան, Անթիլիաս, 1957, էջ 11:

<sup>2</sup> Նույն տեղում, էջ 12:

<sup>3</sup> Ղ. Ալիշան, Յուշիկը հայերենաց հայոց, հատ. 1, Վենետիկ, 1869, էջ 88: Տե՛ս նաև՝ Նույնի «Հին հավատք կամ հեթանոսական կրոնը հայոց», Վենետիկ, 1895, էջ 139: Լ. Սևմ-յ ո ն ո վ, Հայկական տոմարի մի քանի հարցերի մասին, Մատենադարան, Գիտական նյութերի ժողովածու, N° 1, էջ 19—30: Աշ. Արբահամյան, Տարեթվերի և ամսաթվերի գործածությունը հայ մատենագրության մեջ, «Էջմիածին», 1956, N° 1—3, էջ 55:

<sup>4</sup> Նոր պարսկերենում nou, nu (հմմտ. nūbar) nou, nu հնդեվրոպական արմատ է, որը նույն նուր իմաստով մտել է շատ լեզուների մեջ (հմմտ. ռուս. новый, գերմ. neue, անգլ. new, ֆր. nouveau և այլն, և այլն):

<sup>5</sup> Սեյսը դանում է, որ սարդը պահելով իր նշանակությունը խալդական sardis — տարի բառից է փոխառնված (տե՛ս Հր. Ահառյան, Հայերեն արմատական բառարան, հատ. 3, էջ 69): Սարդ-ը հայերենում մնացել է նաև երկտասարդ, ավսարդ բառերի մեջ, նույն իմաստով: Գ. Ա. Մելիքիչվիլու «Урартские клинообразные надписи» (М., 1900) գրքի 440 էջում կարդում ենք. «sardi — одна из богинь урартийцев (см. D'agubani). Очевидно, илрское имя Sarduri (см.) образовано от имени этого бога, и так-как оно пишется ассирийской идеограммой богини Иштар, то sardi урартийцев, очевидно, была богиней, соответствующей богине Иштар ассирийцев». Ուշագրություն արժանի է նաև, որ ուրարտերենում կա selardi բառը, որով նշանակվում էր լուսնի աստծո անունը (տե՛ս Նույնի՝ էջ 382):

<sup>6</sup> Paul Horn, Sammlung indogermanischer worterbucher, IV. Grundriss der Neupersischen Etymologie, 234, № 1045.

<sup>7</sup> Հր. Ահառյան, Գավառական բառարան, էջ 815, Ամատունի, Հայոց բառարան, էջ 505:

<sup>8</sup> Գ. Սևմանյան, Մանանա, Կ. Պոլիս, 1876, էջ 105:

<sup>9</sup> «Ազգագրական հանդես», 1897, գիրք B, էջ 270:

լու նախանշանակ է համարվում ժողովրդի մեջ նոր նշանակում է նաև ավագ ուրբաթ օրը՝ դարբինների կողմից շար աչքի դեմ պատրաստվող մետաղյա նշանը, որ անպայմանորեն լուսնի ձևն էր ունենում։ Ինչպես տեսնում ենք, այս բոլոր դեպքերում նոր բառը կապվում է լուսնի հետ։

Վերը բերված փաստերի հիման վրա, կարծում ենք, որ նախաբեղ բառի մեջ նաև բառը երբևիցե ունեցած պետք է լինի նաև լուսին իմաստը։ Եթե նկատի ունենանք նախաբեղ-ի մեջ նաև բառի կապը լուսնի, նորի հետ, ապա կարող ենք ենթադրել, որ նախաբեղ թերևս նշանակել է լուսնի տարի, որ միաժամանակ ունեցել է նոր տարի, տարեմուտ, ամառը իմաստը։

Նավասարդի՝ լուսնի տարի իմաստը ամենից շատ կա ամառը բառի մեջ, որ նավասարդ բառի հայերենն է։ Այստեղ նոր հայացքած բառը (չմոռանանք, որ այն բարբառներում նշանակում էր լուսին) ամ-տարի բառի հետ արտահայտում է նույն տարեմուտ կամ նոր (նոր-ի, լուսնի) տարի իմաստը։ Եթե հիշենք, որ մատենագրական աղբյուրներից հայտնի է, թե «նոր լուսին», «առաջին լուսին» համարվում էր դարնանային օրահավասարի լուսինը, ապա հասկանալի կդառնա, թե ինչու մեր մատենագրության մեջ նույնություն են տեսնում դարնանային օրահավասարը կրող մարտ ամսվա և նավասարդի՝ տարեմուտի ամսվա միջև։ Այն ժամանակից, երբ մենք գրավոր կամ բանավոր տեղեկություններ ունենք նավասարդի մասին, այն բնականվում էր իբրև նոր տարվա սկիզբ, տարեմուտ, ամառը։ Հատկանշական է, որ հենց այս ամենանախնական իմաստով բառը պատմական Հայաստանը որոշ շրջաններում պահպանվել է մինչև մեր օրերը։

Տոմարական կարգի մեջ կատարված փոփոխությունների հետ է կապված այն հանգամանքը, որ նավասարդը որոշակի ամսվա անուն դառնալով (ասանոր, տարեմուտ իմաստով) ամիսների հերթական շարքում համարվեց առաջինը և զուգակշիռ դարնանային օրահավասարին՝ հոռմեական մարտ ամսին։

Այս բոլորը հիմք են տալիս մտածելու, որ նավասարդի՝ որոշակի ամսվա անուն դառնալու տեղի է ունեցել ավելի ուշ, քան ամանոր նշանակությանը նրա հայոց լեզվի մեջ մտնելը։

Հնարավոր է ենթադրել, որ այդ տեղի է ունեցել այն ժամանակ, երբ հայերը, ընդունելով արեգակնային տոմարը, պետք է որոշակիորեն սահմանափակին տարվա մեջ մտնող ամիսները և նրանց անուններ տալին։ Այս դեպքերի արձագանքը մենք գտնում ենք նաև հուրենացու մոտ։ Նա պատմում է, որ Արտաշես թագավորի օրոք ստեղծվում է հայկական տոմարը և շեշտում, որ Արտաշեսը առանձնակի ուշադրություն է դարձնում շարաթների, ամիսների և տարվա հերթականության հաստատման վրա։ «Զի թեպետ և այլն ամենայն, զոր յիշատակեցար յառաջագոյն՝ հառիցն, կարգը և սովորութիւնը գեղեցիկը հաստատեցան ի Վաղարշակայ և յայլոց թագաւորացն՝ այլ ի մեծամեծ արուեստից և ի գիտութեանց ունայնացեալք ին, որպես հինից և ասպատակաց պարապեալք, և յսպիսի գիտութեանց կամ անփոյթք արարեալք, և կամ ուշ հառեալք. զշարաթուց ասեմ և զամսոց և զտարեաց բոլորմանց»<sup>10</sup>։ Ավանդությունը տվյալ դեպքում հետաքրքիր է նրանով, որ հնարավորություն է տալիս մտածելու, թե հիբրավի, ամանոր նշանակությամբ արդեն լեզվի մեջ մտած նավասարդ անվանումը ինչ-որ որոշակի ժամանակ է դարձել որոշակի ամսվա անուն, և ոչ թե միշտ է ունեցել այդ իմաստը։ Իսկ մեզ հասած ավանդությունները պետք է դիտել որպես այն ժամանակների արձագանքները, երբ նավասարդը հայկական ազգային տոմարում գրավում էր իր հաստատուն տեղը, դառնում էր տարվա առաջին ամիսը։

Սակայն տոմարական այդ կարգը հետագայում Հայաստանի պետական-քաղաքական կյանքի զարգացման հետևանքով դադարեց զահացուցիչ լինելուց, և տոմարագետների առաջ ծառացավ նոր խնդիր՝ գտնել կյանքի նոր փուլին համապատասխան տոմար։ Այդ նոր տոմարով տարվա սկիզբը դարնանային օրահավասարից տեղափոխվեց աշնանային օրահավասար։ Տոմարական հաշվումների հիման վրա է. Սեմյոնովը, հետևելով Օրմանյանին, գտնում է, որ հայերը արեգակնային տոմարը, որի նոր տարվա տոնը նավասարդի 1-ն է (օգոստոսի 11-ը), ընդունել են 460 թ. մ. թ. ա. 11։ Հետևաբար, 460 թ. մ. թ. ա. նավասարդը, տարվա ամիսների մեջ հաստատուն տեղ ունեցող ամանոր դառնալուց առաջ արդեն ունենալով միայն տարեմուտ, ամառը նշանակությունը, տեղաշարժվում էր հայկական լուսն-արեգակնային տոմարի առանձնահատկության հետևանքով։ Սակայն նավասարդ բառից բացի, հայերը նոր տարվա տոնի համար

10 Մ. Խ ո Ր Ե Ն Ա Յ Ի, Պատմութիւն հայոց, Թիֆլիս, 1913, դիրք 2, գլ. ՄԹ, էջ 138։

11 Է. Ս Ե Մ Ե Ն Ո Վ, Հայկական տոմարի մի քանի հարցերի մասին, Մատենադարան Գիտական նյութերի ժողովածու, № 1, էջ 41—42։

ունենին նաև ամանոր Բաղրի Նալբանդյանի անունով կատարված արեգակնային տոմարը, Նավասարդը դարձավ առաջին ամսվա անունը: Սակայն ամանորը շարունակում էր «թափառել» նաև այս տոմարում: Հեթանոսական Հայաստանում տոմարական հաշվումները ճիշտ կատարել է Բագրատունիների համար, պայմանականորեն ամանորը համարում էին օգոստոսի 11-ը, Հայկա շրջանի ապոկալիպսիսի օրը<sup>12</sup>: Իսկ այդ օրը նավասարդի 11-ին համընկնում էր 428 թ.: Այս թիվն էլ պայմանականորեն հիմք էր ընդունված տոմարական հաշվումներ կատարելիս:

Այսպիսով գարնանային օրահավասարին, մարտի կեսերին համընկնող Նավասարդ-ամանոր տոներ իր Նավասարդ անվան հետ տոմարական հաշիվների հետևանքով տեղափոխվում էր օգոստոսի առաջինը: Սակայն ժողովուրդը, այդ տոմարական հաշվումներից անկախ, երկրագործական աշխատանքների կարևոր փուլերը նշող իր տոները պահպանում էր անշարժ: Այդ պատճառով տարօրինակ ոչինչ չկա, որ այդքան երկարատև կյանք է ունեցել գարնանային օրահավասարը, Նավասարդյան տարեմուտը, ամանորը նշող ժողովրդական մի տոն՝ բարեկենդանը:

Փորձենք տեսնել, թե ի՞նչ ձևով է բարեկենդանը կապվում գարնանային օրահավասարի, Նավասարդ-ամանորի հետ: Ազգագրական նյութերի քննարկումը ցույց է տալիս, որ ժողովրդի կենցաղի մեջ բարեկենդան տոներ անվերապահորեն կապվում է մարտ ամսվա հետ: Պատմական Հայաստանի բոլոր ազգագրական շրջաններում բարեկենդանը տոնվում էր առաջափորաց պահից հետո, մեծ պասին Նախորդող վերջին երկու շաբաթվա ընթացքում: Որոշ շրջաններում բարեկենդանը տոնում էր երկու շաբաթ, մեծ պասին Նախորդող վերջին երկու շաբաթը: Այսպես էր Մարտունու, Շամշադինի, Հրազդանի, Իջևանի, Աշտարակի, Հոկտեմբերյանի, Արտաշատի, Նոյեմբերյանի շրջաններում, Գանձակում<sup>13</sup>, Ալավաթի գյուղերում<sup>14</sup>, Ջանդեգուրում<sup>15</sup>: Այլ շրջաններում բարեկենդան համարվում էր մեծ պասին Նախորդող մեկ շաբաթը: Այսպես էր, օրինակ, Վարանդայում<sup>16</sup>, Նախիջևանի գավառում<sup>17</sup>, Ալավաթի քաղաքներում<sup>18</sup>:

Պատմական Հայաստանի բոլոր ազգագրական շրջաններում մեծ պասին Նախորդող վերջին երեք օրը համարվում էր բուն բարեկենդան: Վերջին կիրակի օրը ամենուրեք էր համարվում բուն բարեկենդան և մտել էր եկեղեցական օրացույցի մեջ: Այսպիսով, բարեկենդանի տոնակատարությունը, բայց ազգագրական նյութերի, շատ բիշ տատանումներով տեղի է ունենում մարտ ամսի մեջ: Հայաստանի տարբեր շրջաններում ազգագրական նյութեր հավաքելիս մենք նկատել ենք, որ շատ ժերունիներ, որոնք ոչ մի կրթություն չունեն, ոչ մի անգամ առիթ չեն ունեցել զրավոր աղբյուրներից իմանալու բարեկենդանի տոնակատարության ժամանակը: ավանդաբար իրենց հասած տեղեկությունների հիման վրա անսխալ և հաստատապես բարեկենդան տոներ գնում են մարտ ամսի մեջ<sup>19</sup>:

Տիեզերագիտական առաջին գիտելիքների հետ միասին մարդկանց հայտնի էր գարնանային և աշնանային օրահավասարը: Այդ երկուսին համընկնում էին երկրագործական աշխատանքների ամենակարևոր փուլերը: Գարնանային օրահավասարով սկսվում էր բնության զարթոնքը, ամբողջ տարվա բարեկենցությունը պայմանավորող տնտեսական նոր տարին՝ երկրագործական-անասնապահական աշխատանքների սկիզբը, իսկ աշնանային օրահավասարով՝ բերքահավաքով, փակվում էր այն: Բնականորեն պետք է միտք առաջանար տարին սկսել այդ կարևոր իրադարձությունները նշանավորող օրով: Եվ այդպես էլ ժողովուրդների մի մասը տա-

12 Տարին 365<sup>1</sup>/2, օր ընդունելով, արեգակնային տոմարում 4 տարին մեկ անգամ ամանորը 1 օրով առաջ էր ընկնում (այստեղից՝ այդ տոմարի մեջ տոների շարժական լինելը) և հաջորդաբար համընկնելով տարվա բոլոր օրերին, որոշ ժամանակից հետո վերադառնում էր իր նախկին տեղը: Այդ կետն էլ ապոկալիպսիսից է: Այդ ամբողջ ժամանակամիջոցը, որի մեջ թափառում էր ամանորը, հայերն անվանում էին «Հայկա շրջան», որ տևում էր 1460 տարի (Օրմանյան, Սեմյոնով): Ապոկալիպսիսի տարին հայերն անվանում էին «Նահանջներու հաճանք տարին»:

13 «Ազգագրական հանդես», 1900, էջ 364:

14 «Ազգագրական հանդես», 1897, Բ գիրք, էջ 254:

15 «Ազգագրական հանդես», № 2, էջ 107:

16 «Ազգագրական հանդես», Գ գիրք, էջ 341:

17 СМОМПК, вып. II, отд. II, էջ 21—22:

18 «Ազգագրական հանդես», 1897, Բ գիրք, էջ 254:

19 1955—1962 թթ. Սովետական Հայաստանի տարբեր շրջաններում մեր հավաքած նյութերը պահվում են ՀՍՍՌ ԳԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի ազգագրության սեկտորում:

բին սկսում է պարնանը, մյուսը՝ աշնանը: Ինչպիսի փոփոխությունների էլ որ ենթարկվել ժողովուրդների տոմարը, այդ երկու կետերը միշտ էլ անշարժ կերպով տոնվում էին: Անհնար է կարծել, թե ամենահնագույն ժամանակներից երկրագործական բարձր կուլտուրա ունեցող հայ ժողովուրդը կարող էր անտեսել այդ հանգամանքը:

Վերը տեսանք, որ բարեկենդան տոնը մշտական, անշարժ տեղ ունի տոնական օրացույցի մեջ: Ո՞րն է դրա պատճառը: Բարեկենդանն անփոփոխ կերպով, դարեր շարունակ, տոնվում էր մարտ ամսին, այն ամսին, երբ տեղի էր ունենում գարնանային օրահավասարը: Արդ, որ պատահական պետք է համարել այս երեույթը, թե՞ դա կապվում է բարեկենդան տոնի ամենախնայական վիճակի, էություն ու խնդիրների հետ: Ըստ Աճառյանի, բարեկենդանը (երբեմն բարեկենդան) բարդ բառ է և բաղկացած է բառի և կենդանի բառերից<sup>20</sup>: Բառի սկզբնական ձևը եղել է բառի-ա-կենդան, որը հնչյունափոխությամբ դարձել է բարեկենդան: Բարեկենդան բառի առաջին մասը կազմված է բառ արմատից «ի» ածականակերտ ածանցով, ինչպես աղ-ի, լեղ-ի բառերը<sup>21</sup> և ունի մի շարք առումներ:

Անհրաժեշտ է ասել, որ ժողովրդական մտայնության համաձայն, բառի, բառույթի, սերմնի, սերմի, առատության, աշխատանքի արդյունքի հետ: Մինչև հիմա էլ բնորոշված են այնպիսի լեզվական արտահայտություններ, որոնք որոշակիորեն այդ իմաստն ունեն: Աշտարակի շրջանում «Բարեկենդանի բառին տանիցը անպակաս լինի» օրհնանքի մեջ բառի-ն, բացի ուղղակի լավ իմաստն արտահայտելուց, ընկալվում է նաև որպես սննդի, պարեմ, պաշար:

Ազգագրական տեսակետից հետաքրքիր են բարբառներում բառի բառի հետ կապված բառաձևերը: Այսպես՝ բառի նշանակում է պտղատու ծառ, իսկ գրաբարում բառի ձևը նշանակել է բառի մասը: Բառի այդ իմաստի հետ է կապված նաև նրա բառ դալ, բառ տալ ձևը, որը իրանական փոխառություն է և նշանակում է որևէ ծառի առաջին անգամ պտուղ տալը, ինչպես օրինակ, «մեր խնձորենին այս տարի բար կուգա»: Օշականում ասում են, «Տղիդ հարսանիքը տեսար, բարն էլ տեսնես»: «Բար» այստեղ ունի պտուղ-երևիք իմաստը: Այդ նույն իմաստով կա նաև բառի գավառական բարել ձևը, որը նշանակում է պտղաբերել, բերք կամ պտուղ տալ, օրինակ՝ «Բակի չբարես» անեծքի մեջ:

Ամատուցում «Հայոց բառ ու բանի» մեջ գտնում ենք բառի բառ դնել ձևը, որ նշանակում է նոր բողբոջած բանջարանոցային բույսերի արմատի մոտի հողը փափկացնելով բերքի մոտը բուրդել (բուլ տալ), որ բույսն ավելի գործնա<sup>22</sup>: Բառ բառը հայերենում հանդիպում է նաև այլ՝ բեր ձևով, որից կազմված է բերել բառը, որ մասնակցության մեջ օգտագործվում է «բարերեր», «արգասաբեր», «պաշարեր» նշանակությամբ: Ժամանակակից հայոց լեզվի մեջ այդ բառը մտել է նույն նշանակությամբ: Սակայն, մասնավորապես բանավոր խոսքում և բարբառներում, բառի բեր ձևը որոշակիորեն մտել է ոչխարներ կրելու տեղ, կրելու դուրծողություն իմաստով: Բեր ձևը, բեր դալ կապակցությունների մեջ բառը կապվում է հղիության գաղափարի հետ և բառացիորեն նշանակում է հղիանալ<sup>23</sup>: Գրաբարում բեր բառը ուներ բերել, բառի, արգասիք, բերուն իմաստները:

Բարեկենդան բառի կենդան-ի բաղադրիչը նոր Հայկազյան բառարանում բացատրվում է հետևյալ կերպ. կենդան ունեցող, ողջ, ապրող<sup>24</sup>: Մալխասյանի բառարանում նույնպես գտնում ենք բառի նման բացատրություն. կենդանական զոռություն ունեցող, ապրող, շնչող, սնվող, աճող<sup>25</sup>: Բուրբո ղեպերում էլ այն կապվում է կյանքի, գոյության հետ: Այդ տեսակետից հետաքրքիր է հետևյալ փաստը. Բալուում ընդունված էր բարեկենդանի սեղանին կերուխումի

20 Հ. ր. Աճառյան, Հայերեն արմատական բառարան, հատ. 1, էջ 1005—1007:

21 Նույն տեղում, էջ 1005:

22 Ամատուցում, Հայոց բառ ու բան, էջ 90:

23 Հ. ր. Աճառյան, Գավառական բառարան, էջ 18: Վրացերենում ևս բերի բառը պահպանվել է բուսելի-բասիլիա անարոպոմորֆիստական ինտիֆալ արարածի անվան մեջ (բերիկա), որը բառ ավանդույթյան հովանավորում էր մարդկանց, անասուններին և երկրի պաղարներին: Բեր բառը վրացերենում մնացել է եղջերավոր անասունների գոմի, ինչպես նաև գարնանային երկրագործական «բերիկաորա» տոնի անվանումների մեջ: Տե՛ս Л. ж. Рухадзе, Из истории хозяйственного быта грузинского народа. Автореферат, Тбилиси, 1954, էջ 8—9:

24 «Նոր Հայկազյան բառգիրք», հատ. 2, էջ 1087:

25 Ս. ր. Մալխասյան, Հայերեն բացատրական բառարան, հատ. 2, էջ 424:

ժամանակ «կենդանություն ձեռք»<sup>26</sup> բարեմաղթությունն անելու Օշականում մինչև հիմա էլ բաժակաճառը վերջացնելուց հետո ասում են. «կենդանություն» և հետո միայն խմում: Բարեկենդան բառարարդման մեջ ևս կենդան-ը հանդես է գալիս նույն իմաստով, որը և հաղորդվում է ամբողջ բառին: Ուստի միանգամայն պարզ է, որ բննարկվող տոնի բարեկենդան անվանման մեջ ստուգարանորեն էլ որոշակի արտահայտվում է նրա կապը պտղաբերության, սերմի, պտղի, բերքի (արդասիք), որ է՝ բարի (բարիք) և զոյություն ունեցողի, կյանքի զաղափարների հետ: Այս տեսակետից հետաքրքրական է նաև տոնի անվան ժողովրդական բացատրությունը: Այսպես, Ջավախքում այդ օրերին ժողովրդի մեջ երգվում էր.

Բարեկենդան, փորեկենդան.

Բարեկենդան օրեր է,

եներս գլխես կորեր է<sup>27</sup>:

Կեսարիայում ընդունված է եղել «բարեկենդանի, ամեն փոր կենդանի» արտահայտությունը<sup>28</sup>, իսկ նախիջևանցի տոնակատարության պրոցեսը անվանել են «Բարեկենդանը նստել»<sup>29</sup>: Աշտարակում այն բացատրում են որպես «բարի բան»։ 90 տարեկան Յուզարեր Նահապետյանը, օրինակ, մեզ ասաց. «Բարեկենդանը բարի բան էլու Բարի էինք անց կացնում, որ սաղ տարին բարի բան տեսնենք, փիս բան չուտնք, փիս բանի չհանդիպենք»:

Այժմ Մարտունու շրջանում ապրող և պատմական Կողովիտ ու Բաղրեվանդ գավառներից զաղթած մեծահասակ հայերը բարեկենդանը բացատրում են այսպես. բարի մարդ լինեք, բարի կենդանի լինեք: Բառն այդպես էր բացատրվում նաև Շամշադինի, Իջևանի, Գորիսի, Արտաշատի, Հոկտեմբերյանի, Էջմիածնի, Սևանի շրջաններում: Պարզ է, որ ժողովրդական ստուգաբանությամբ ևս տոնի անվանը տրվում էր նույնպիսի բացատրություն:

Այսպիսով, բարեկենդան տոնի անվանման վերլուծությունը ցույց է տալիս, որ տոնը նվիրված էր բերքին, բարիքին, կենդանացնողին, գոյություն ունեցողը զորացնելու, արդասիքը շատացնելու զաղափարներին. այդ հանգամանքը ավելի հստակորեն արտահայտված է ազգագրական նյութերի մեջ, և բարեկենդանի ծիսական կոմպլեքսի վերլուծությունը ակներև է դարձնում, որ այն եղել է ամանորի-նավասարդի տոն:

Ջարդաղման մի էտապում ամանորը՝ նավասարդը տոնվում էր զարնանային օրահավասարին, մարտ-նավասարդ (առաջին լուսին իմաստով) ամսին: Ջարդաղման հաջորդ էտապում ամանորը տոնվում էր արեղ-նավասարդ (ամանոր իմաստով) ամսին, աշնանային օրահավասարին: Աշնանային օրահավասարը հիմք ընդունած արեղականային տոմարը լրիվ դուրս չմղեղ Նախնական էտապի լուսնային տոմարը և փաստորեն ստեղծվեց լուսն-արեղականային տոմար, որն այդպես էլ Հայաստանում իր գոյությունը պահպանեց երկար դարեր: Տոմարական գրականության մեջ հանդիպում ենք ե՛րբ առաջին, և՛ երկրորդ փուլերի արտացոլմանը: Եվ թեպետ 160 թ. մ. թ. ա. ընդունած տոմարակոն նոր կարգի համաձայն ամանորը (նավասարդը) շարունակում էր թափառել, սակայն տոմարական ամեն կարգի հաշիվներից անկախ, միշտ դարձնա՛ր՝ մարտի կեսերին (նավասարդ-բարեկենդան) և աշնանը, օգոստոսի կեսերին (նավասարդ), բերքահավաքից հետո, մատենագրական տվյալների համաձայն պատմական Հայաստանում տեղի էին ունենում տոնակատարություններ, որոնք մատենագրությունից հայտնի են նավասարդյան տոներ անունով: Սակայն ժողովուրդը պահպանել է նաև բնության զարթոնքը նշող, տնտեսական նոր տարին սկսող իր տոնի նաև տոհմիկ անունը՝ բարեկենդան, որը ոչ միայն իր լեզվական իմաստով, այլ մանավանդ իր ծիսական կոմպլեքսով արտահայտում էր նրա հետ կապվող ժողովրդական սպասելիքները:

Ա. ՕԳԱՐԱՇՅԱՆ

26 Բ. Սարգսյան, Բալու, իր սովորությունները..., Կահիրե, 1932, էջ 18:

27 «Ազգագրական հանդես», 1897, Թ Կիրթ, էջ 254:

28 Ա. Ալպոյաճյան, Պատմություն հայ Կեսարի, հատ. 2, էջ 1764:

29 «Ազգագրական հանդես», 1902, էջ 18:

## К ВОПРОСУ О СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОМ ПОЛОЖЕНИИ КУРДОВ ТУРЦИИ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX ВЕКА

Во второй половине XIX в. экономика восточных районов Османской империи находилась в крайне тяжелом положении. Упадок сельского хозяйства в курдских районах был обусловлен низким уровнем развития производительных сил и условиями феодального способа производства. Основную массу населения составляли оседлые крестьяне.

Часть курдов, входящих в племенные организации, вела кочевой образ жизни и была известна под именем «кочар». Большинство из них занимало северные равнины Месопотамии, откуда в летнее время откочевывало на горные пастбища Муша и Халяри. Кочевой образ жизни курдов во второй половине XIX в. уже претерпевал ряд существенных изменений. Это выражалось в том, что курды переходили от кочевого образа жизни к оседлому. Разложение патриархально-родовой организации полuosедлых курдских племен было вызвано экономическими изменениями в хозяйстве членов племени. Вождь племени, окруженный малочисленной группой своих людей, беспощадно эксплуатировал простых членов племени. Прямой социально-экономический гнет и произвол вождя племени в отношении других членов был настолько очевиден, что вождь не пытался даже скрасить его ссылками на освященные временем обычаи. В обязанности членов племени входило содержание и организация перевозки хозяйства верхушки племени при кочевках. Так, курды, подвластные Джафар-аге, одному из вождей курдского племени в России, кроме бесплатной перевозки своими силами его огромного хозяйства и обеспечения его дровами, вдобавок этому обязаны были в период бракосочетания приносить в «подарок» одного быка. Е. Егнзаров, хороший знаток жизни курдов Эриванской губернии, пишет, что среди народа ходило выражение «бык Джафар-аги», как символ тяжелого, обязательного долга<sup>1</sup>. Вероятно, такими были отношения между родоначальниками и подвластными им курдами также в Турции.

Окончательному обнищанию полuosедлых курдов способствовали государственные налоги на скот, а также периодически повторяющиеся засухи и как следствие их — голод. После ликвидации института полוזависимых и независимых курдских беев в 30—40-х годах XIX в. право правления районами переходит в руки турецкого паши. Курдские племена-аширеты уже находились в прямой зависимости от пашей и платили им ежегодные налоги. Так, аширет джаф платил правителю города Сулеймания подать под именем хаджи-хане<sup>2</sup>. На каждое семейство приходилось 87½ пиастра<sup>3</sup>. Для взимания хаджи-хане часто назначались специальные люди, называемые «вуджух». Иногда в роли вуджуха выступали сами племенные вожди. Так, тайфа шейх Исмаили, входящий в ил-и-Гавере, платил 20 000 крушей хаджи-хане своему вуджуху Халид-бею<sup>4</sup>. Злоупотребляя своими правами, вуджухи постоянно клали себе в карман часть налогов, соответственно увеличивая их. Кроме хаджи-хане, члены племени платили своему бею разные суммы, например пени за преступление и другие. При этом, если одна тайфа проявляла непослушание бею, последний нападал на тайфу, жестоко расправлялся с жителями и расхищал все их имущество. Бесчинства бея оставались безнаказанными. Будучи не ответственным за свои поступки, бен усиливали социальный гнет над подвластными им курдами. В еще более тяжелом положении были курдские племена: аширеты, шивезури, пиресани, ревандух, сюрчи, хереки, кюре, зерари и другие, проживавшие на турецко-персидской границе. Эти племена жили в Турции, но перекочевывали на летние пастбища в Персию. В таких случаях они должны были платить двум государствам. Десятину и другие установленные повинности они платили турец-

<sup>1</sup> С. Егнзаров. Краткий этнографический очерк курдов Эриванской губернии. «ЗКОИРГО», Тифлис, 1891, кн. XIII, вып. 2, стр. 16.

<sup>2</sup> Хаджи-хане — подать с дыма.

<sup>3</sup> Хуршид-Эфенди. Сияхет-намэ-и-худуд. Описание путешествия по турецко-персидской границе, СПб., 1877, стр. 219.

<sup>4</sup> Там же, стр. 220.

кому государству, а Персии выплачивали налог за пользование пастбищами<sup>5</sup>. Если они оставались зимой на персидских пахотных землях (мэзри), то платили местным властям подать — хаджи-хане, размер которой зависел от прихотей местных властей<sup>6</sup>. В этих тяжелых условиях племенные курды, чтобы спасти свое разлагающееся хозяйство, все больше привязывались к земле, и в их хозяйстве все большую роль получало земледелие. Земледелие на первых порах приспособлялось к условиям и требованиям скотоводства.

Племенная верхушка эксплуатировала не только одноплеменников, но и оседлое земледельческое население, которое, с целью защиты своих земель от постоянных набегов отдельных племен, обращалось за военной помощью к сильным племенным вождям, ища у них защиты. При этом крестьяне-земледельцы обязывались выплачивать вождю определенную подать. Такой «добровольный» союз нередко ставил земледельческое население в положение полной зависимости и подчинения этому вождю, чему во многих случаях способствовали и сами власти. Так, персидские власти часто с целью привлечь на свою сторону те курдские племена, которые летом переходили из Турции на летние пастбища Персии, предоставляли их вождям большие права, вплоть до собирания податей в отдельных районах, отданных на откуп. Вождь мамашского племени Бейрут-ага получил право на откуп махала Пасва за 1000 туманов. Из этой суммы 200 туманов составляло его жалованье, а 800 туманов он вносил в казну<sup>7</sup>.

Новые доходы от земельных фондов соблазнили племенных вождей. Чтобы держать оседлое население в зависимости, курдская племенная верхушка содержала вооруженный отряд, состоявший в основном из родственников и обнищавших членов племени, которые за свою службу получали от вождя пищу, оружие и коней. Эти отряды использовались и против соседних мелких полукочевых племен, угоняли их стада и заставляли жителей присоединиться к подвластному бею населению. В обязанности отряда входил и сбор налогов с населения. Вследствие притеснения большими племенами мелких, последние часто объединялись против общего врага. Так, в Каван-Кере, в районе, лежащем между Битлисом и Диарбекиром, мелкие племена объединились против битлисского феодала. Не сумев оказать должного сопротивления сильному племени хайдаранли в районе Баязета, после русско-турецкой войны 1877—1878 гг. они оказались в зависимости от вождя племени хайдаранли: они должны были выплачивать кор Хусейн-паше обязательный налог хак-иуль-хакиме (*հագգ-իւլ հարիւհ*)<sup>8</sup>. Такая эксплуатация была следствием не экономического принуждения, а завоевания военной силой. Влияние аширета на оседлое население, которое часто поддерживалось властями, имело неблагоприятные последствия для развития экономики района. Земледельцы постоянно подвергались грабительским нападениям со стороны тех или иных племен, расставались с оседлым образом жизни и переходили на кочевой.

Причиной перехода к кочевому образу жизни служили также тяжелые поборы и налоги, налагаемые властями, и военные походы правительственных войск. По этому поводу Элизе Реклю писал: «В зависимости от положения политических дел, число их (кочевников.— Дж. Дж.) увеличивается или уменьшается. Если, например, область терпит от грабительства губернатора или от того, что по ней прошли войска, илиаты шернишани, привыкшие к постоянному местожительству и к возделыванию почв, покидают свои деревни, чтобы начать кочевую жизнь, подобно сахар-нишани, в благоприятные времена племена поселяются на землях, которые им жалуют»<sup>9</sup>.

<sup>5</sup> Не следует забывать и другую сторону вопроса, когда ряд племен пограничных районов, пользуясь возможностью постоянно переходить границу Турции, чувствовали себя очень свободно и вообще избегали уплаты налогов. Такие льготы иногда предоставлялись и самими властями с целью привлечь эти племена на свою сторону.

<sup>6</sup> Хуршид Эфенди. Сияхэт-намэ-и-худуд, стр. 249—250.

<sup>7</sup> Там же, стр. 257.

<sup>8</sup> Ա տ ր լ ի տ. Ճ ի լ լ ա ղ Ք յո ղ Ն յո տ ե ի ղ փ ա շ ա, Թ ի Ֆ ի լ լ, 1911, էջ 524.

<sup>9</sup> Элизе Реклю. Земля и люди. «Всеобщая география», т. IX, 1887, СПб., стр. 168.

Многие земледельческие районы в условиях постоянного притеснения со стороны аширетов превращались в площади для пастбищ. Так, Абага (в Ванском санджаке) считалась в прошлом хорошо обработанным, процветающим районом. Но с начала XIX в. население этого района под давлением разных аширетов, кочующих на местных горных пастбищах, рассеялось, и район превратился в пастбище для скота<sup>10</sup>. Бедственное положение населения усугублялось не только гнетом племенных вождей-феодалов, но и эксплуатацией религиозной власти.

Крупными феодалами-шейхами считались племенные вожди: в районе Хакяри — Нурула-хан, шейх Обейдулла, в Джезире — шейх Бадрхан-бей и другие<sup>11</sup>. Эти шейхи распространяли свою феодальную власть не только на мусульманское население, но и на немусульманское. Шейх Бадрхан-бей получал подати от айсоров районов Тиари и Тхома, выступая в качестве «защитника» их безопасности. Курдские шейхи-феодалы собирали от подвластного курдского населения налоги и как феодалы и как представители духовенства. Духовная клика в езидской святыне шейха Ади около Мосула получала свои доходы от всех езидов, даже от тех, которые жили в пределах России. Духовники племени милли, помимо феодальных податей с подвластного населения, собирали и религиозный налог «закят», составлявший десятую часть урожая. Для увеличения своих феодальных доходов духовные лица при поддержке власти не раз разжигали национальную, религиозную рознь среди подвластного им населения. Таким образом, курдские феодалы с помощью духовных лиц отвлекали внимание населения от социальной борьбы. Если во многих местах, в частности у полуоседлых племенных курдов, эта политика удавалась<sup>12</sup>, то дело обстоит иначе среди оседлых земледельцев — армян, курдов, айсоров. Представители армянского народа не раз упоминали, что их жалобы относятся не к курдскому населению вообще, а к курдским беям, эксплуатация которых в одинаковой мере распространялась на армян и курдов-землепашцев. Армянский католикос Хримян писал в своей жалобе: «Они (курдские бей.— Дж. Дж.) считают своими крепостными не только армянских крестьян, но даже и своих единокровцев, которые находятся в руках торунов (барин.— Дж. Дж.), как пленники»<sup>13</sup>. Об одинаковом притеснении как курдов, так и армян со стороны курдских феодалов говорится в сообщении из Шатаха<sup>14</sup>. «Земледельцы-налогоплательщики армяне и курды находятся в одинаковом положении..., пишется в нем»<sup>15</sup>. В районе Шатах все земли были сосредоточены в руках курдских феодалов. Не только в Шатахе, но и в других восточных районах Турции всюду встречались крупные курдские землевладельцы. Большие земельные районы Ванского санджака являлись феодальной собственностью двух курдских ага: Эмин-аге и Хусейн-аге, которые закабалили почти все население<sup>16</sup>.

Во второй половине XIX в. заметно усиливается процесс объединения и увеличения земельной собственности курдских феодалов. Пути к увеличению земельных пространств были разные: покупка и продажа, притеснение соседних немусульманских народов, их выселение и насильственное подчинение слабых мелких землевладельцев и т. д. Безземельные крестьяне в Турции юридически были независимыми от феодала. Однако экономическое закабаление фактически связывало их с землей. Феодал отдавал свои земли безземельному крестьянину в аренду в порядке издольщины. Издоль-

<sup>10</sup> Х у р ш и д Э ф е н д и. Сияхет-намэ-и-худуд, стр. 290.

<sup>11</sup> К а р ц о в. Заметки о курдах, стр. 16.

<sup>12</sup> Социальной причиной таких притеснений в основном служила борьба за пастбища, за новые угонные районы.

<sup>13</sup> «Դիվան հայոց պատմության», հ. ԺԳ, էջ 465.

<sup>14</sup> Интересные факты по этому вопросу см. в работе Е. К. Саркисяна «Аграрная политика Османского правительства в Западной Армении», Ереван, 1957.

<sup>15</sup> «Դիվան հայոց պատմության», հ. ԺԳ, էջ 261.

<sup>16</sup> А. М. К о л ю б а к и н. Материалы для военно-статистического обозрения Азиатской Турции, т. III, ч. 1, отд. 2, Тифлис, 1891, стр. 60.

щина в восточных районах Турции была известна как институт «мараба». Институт «мараба» в основном выступает в двух формах. Первая форма в Эрзерумском вилайете была известна под названием ортхчи (*Կիրարարություն*). Безземельный крестьянин, владея орудиями и средствами производства, арендовал у феодала клочок земли. Мараба-издольщик, взяв в аренду землю, выполнял ряд обязательств перед феодалом: так, он должен был своими средствами отвезти урожай в город феодалу или своими силами удобрить землю и т. д. Вторая форма марабы была более тяжелой для крестьянина. Абсолютно разорившийся крестьянин является хозяином только своей рабочей силы. Феодал дает в аренду все: и орудия производства, и землю, и семена. По утверждению А-до, при таких условиях, во время распределения урожая феодал брал себе  $\frac{2}{3}$  его<sup>17</sup>. Феодал старался как можно больше разорить хозяйства крестьян-издольщиков, лишить их возможности иметь рабочий скот или сельскохозяйственные орудия производства. Закабалая крестьян-мараба, феодалы иногда принимали позу «благодетеля», отдавая крестьянину во временное пользование корову, кожу быка на обувь или немного пшеницы и ячменя во время засухи. Но долг феодалу-«благодетелю» ставил марабу в постоянную экономическую зависимость от него. Кроме уплаты феодалу доли урожая, мараба был обязан выплатить еще и все государственные налоги и дань. Так, феодал мог свободно использовать его силу в домашних и полевых работах. Феодал без всякой платы содержал у крестьянина ежегодно несколько голов скота. А если семья феодала находилась в деревне, семья марабы должна была служить ей. Феодал смотрел на марабу-издольщика как на раба, имел право оскорблять его, бить, даже согнать с земли, а мараба должен был беспрекословно повиноваться.

Система издольщины характеризовалась крайне низким уровнем развития производительных сил. Мараба в районах Вана, Битлиса и Эрзерума уже в конце XIX в. была преобладающей категорией крестьянства. Например, А-до отмечал, что в долине Абага из 77 деревень в 62-х были мараба.

Безжалостно эксплуатируя труд крестьян, сами курдские феодалы проводили свое время в пирах или на охоте. Праздному роскошному образу жизни феодалов Элизе Реклю противопоставляет нищету курдских и армянских крестьян, рисуя их полужемляные хижины, с плоскими крышами. «Зимние жилища,— пишет Реклю,— как у армян, так и у курдов, состоят по большей части из хижин, наполовину подземных, кровли которых едва отличаются от смежной почвы; одни и те же травы растут на доме и на окружающих землях, весной и летом одни и те же цветы распускаются и тут и там. Если бы не видел пирамид высохшего навоза, возвышающихся после каждого жилья, то прошел бы по деревне, не замечая ее существования. Некоторые могущественные шейхи курдов обладают большими каменными домами, имеющими даже мраморные каминны...»<sup>18</sup>.

Обременительные налоги и беспощадная эксплуатация, которым подвергались крестьяне со стороны феодалов, полное обнищание и разорение приводили к тому, что крестьяне не могли больше удовлетворять требования сборщика податей, не могли обеспечить себя семенами на следующий год и поэтому вынуждены были обращаться к ростовщикам, попадая в их сети. Часто в роли ростовщиков выступали сами сборщики податей.

Другой формой эксплуатации курдского населения был наем сезонных рабочих, или батрачество. Ф. Ростопчин, советский исследователь, выделяет у курдов две категории батраков: «полупролетариев», имеющих свое хозяйство и занимающихся лишь сезонным батрачеством, и «вполне пролетаризованных», лишенных всякой собственности<sup>19</sup>.

Джалиле Джалил

<sup>17</sup> Ս. - ղ օ. Վանի, Բիթլիսի և Էրզրումի գիւղացիները, Երևան, 1912, էջ 276:

<sup>18</sup> Элизе Реклю. Земля и люди. «Всеобщая география», СПб., 1887, т. IX, стр. 305.

<sup>19</sup> Ф. Ростопчин. Заметки о курдах. «Бюллетень прессы Среднего Востока», Ташкент, 1932, № 13—14, стр. 82.