

ԷԶՄԻԱԾԻՆ



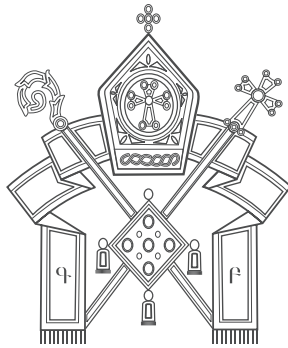
Է
2017



ՊԱՇՏՈՆԱԿԱՆ ԱՄՍԱԳԻՐ
ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍՈՒԹԵԼՆ
ՄԱՅՐ ԱԹՈՌՈՅ ՍՐԲՈՅ ԷԶՄԻԱԾՆԻ

ՅԻՆԻ

2017
Ս. ԷԶՄԻԱԾԻՆ



ՀՐԱՄԱՆԱԻ

Տ. Տ. ԳԱՐԵԳՆԻ ԵՐԿՐՈՐԴԻ

ՎԵՀԱՓԱՌԻ ԵՒ ՍՐԲԱԶՆԱԳՈՅՆ
ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ

«Էջմիածին»
կրօնագիտական և հայագիտական հանդես

Խմբագրակազմ
Գլխավոր խմբագիր՝ Արսէն Բորոխեան

Խմբագիրներ՝
Արփինէ Չանթիկեան, Լիլիթ Յակոբեան

Տեխնիկական խմբագիր՝
Անգելինա Ալեքսանեան

Լեզուադասկան խմբագիր՝ Վազգէն Սաֆարեան

Խմբագրական խորհուրդ

Վահան եպիսկոպոս Յովհաննիսեան (Ֆրանսիա), **Անուշաւան եպիսկոպոս Ժամկոչեան** (Երևանի պետական համալսարան, Աստուածաբանութեան ֆակուլտետ), **Գէորգ եպիսկոպոս Սարոյեան** (Գէորգեան հոգևոր ճեմարան (աստուածաբանական համալսարան), **Շահէ ծայրագոյն վարդապետ Անանեան** (Գէորգեան հոգևոր ճեմարան (աստուածաբանական համալսարան), **Զաքարիա ծայրագոյն վարդապետ Բաղումեան** (Գէորգեան հոգևոր ճեմարան (աստուածաբանական համալսարան), **Դանիէլ վարդապետ Ֆրնտրգեան** (ԱՄՆ Հայոց Արևելեան թեմ), **Գարեգին վարդապետ Համբարձումեան** (Գէորգեան հոգևոր ճեմարան (աստուածաբանական համալսարան), **Հրաչ սարկաւազ Սարգիսեան** (Գէորգեան հոգևոր ճեմարան (աստուածաբանական համալսարան), **Գէորգ Տէր-Վարդանեան** (Մաշտոցի անուան Մայրենադարան, Գէորգեան հոգևոր ճեմարան (աստուածաբանական համալսարան), **Դաիթ Գիրջիսեան** (Երևանի Վ. Բրյուսովի անուան պետական լեզուահասարակագիտական համալսարան, Գէորգեան հոգևոր ճեմարան (աստուածաբանական համալսարան), **Անահիտ Աւագեան** (Գէորգեան հոգևոր ճեմարան (աստուածաբանական համալսարան), **Գոհար Մուրադեան** (Մաշտոցի անուան Մայրենադարան), **Ազատ Բոզոյեան** (ՀՀ ԳԱԱ Արևելագիտութեան ինստիտուտ), **Ալեքսան Յակոբեան** (ՀՀ ԳԱԱ Արևելագիտութեան ինստիտուտ), **Միկէլ Նաոյեան** (Երևանի պետական կոնսերւատորիա), **Աննա Արևշատեան** (Երևանի պետական կոնսերւատորիա), **Արամ Մարտիրոսեան** (Ֆրանսիա, Փարիզ-Նանտերի համալսարան), **Իգարէլ Էօժէ** (Ֆրանսիա, Մոնպելիէի համալսարան), **Աննա Շիրինեան** (Իտալիա, Բոլոնիայի համալսարան)

“Etchmiadzin”

Review of Religious Studies and Armenology

Editorial staff

Editor in chief - **Arsen Bobokhyan**

Editors

Arpine Chantikyan, Lilit Hakobyan

Technical editor - **Angelina Aleksanyan**

Linguistic-stylistic editor - **Vasken Safaryan**

Editorial Board

Bishop Vahan Hovannisian (*France*), **Bishop Anushavan Zhamkochyan** (*Yerevan State University, Faculty of Theology*), **Bishop Kevork Saroyan** (*Kevorkian Theological Seminary (Theological University)*), **Proto-Archimandrite Shahe Ananyan** (*Kevorkian Theological Seminary (Theological University)*), **Proto-Archimandrite Zakaria Baghumyan** (*Kevorkian Theological Seminary (Theological University)*), **Archimandrite Daniel Findikyan** (*USA, Eastern Armenian Diocese*), **Archimandrite Karekin Hambardzumyan** (*Kevorkian Theological Seminary (Theological University)*), **Deacon Hratch Sarkissian** (*Kevorkian Theological Seminary (Theological University)*), **Gevorg Ter-Vardanyan** (*Matenadaran, Kevorkian Theological Seminary (Theological University)*), **Davit Gyurjinyan** (*Yerevan Brusov State University of Languages and Social Sciences, Kevorkian Theological Seminary (Theological University)*), **Anahit Avagyan** (*Kevorkian Theological Seminary (Theological University)*), **Gohar Muradyan** (*Matenadaran, Yerevan*), **Azat Bozoyan** (*Institute of Oriental Studies, National Academy of Sciences of the Republic of Armenia*), **Alexan Hakobyan** (*Institute of Oriental Studies, National Academy of Sciences of the Republic of Armenia*), **Mher Navoyan** (*Yerevan State Conservatory*), **Anna Arevshatyan** (*Yerevan State Conservatory*), **Aram Martirosian** (*France, University of Paris-Nanterre (Université Paris-Nanterre)*), **Isabel Augé** (*France, University of Montpellier (Université Paul Valéry-Montpellier)*), **Anna Sirinian** (*Italy, University of Bologna (Università di Bologna)*)

ԿՐՕՆԱԳԻՏԱԿԱՆ

Տ. ՀԱՅԵ ՍԱՅՐԱԳՈՒՅՆ ՎԱՐԴԱՊԵՏ ԱՆԱՆՅԱՆԻ ՔԱՐՈՉԸ՝
ԽՈՍՎԱԾ Ս. ԷԶՄԻԱԾՆԻ ՍԱՅՐ ՏԱՃԱՐՈՒՄ
Ս. ՊԱՏԱՐԱԳԻՆ
(2 հուլիսի, 2017 թ.)

Յանսոն Հօր և Որդւոյն և Հոգւոյն Սրբոյ. ամէն:

«Եւ եկայք խօսեացուք
ընդ միմիանս, ասէ Տէր»
(Ես. Ա. 18):

Սիրելի՛ հավատացյալ քույրեր և եղբայրներ,

Հետեւելով ճաշու ընթերցումներին՝ հաստատում ենք, որ այսօրվա աստվածաշնչյան հոգևոր կերակուրն իբրև հիմնական պատգամ ունի մեղք-օրենքի և շնորհ-օրենքի փոխհարաբերությունը, որ թերևս ամենակարևոր իրողությունն է քրիստոնյայի կյանքում: Մեղք, որ իրականություն մեջ (այստեղ ներկա ամենքդ կարող եք հաստատել) չի ճանաչում ժամանակային, տարածական, նյութական, սոցիալական և նույնիսկ հոգևոր որեւէ պատճառ: Մեղքի առջեւ անզոր են տարիքը, սոցիալական եւ նյութական, ֆիզիկական, մտավոր ու հոգևոր կարողությունները, քանզի ամենքս մարմնավոր ենք եւ ենթակա սխալի:

Ի՞նչ է մեղքը. կարելի է հատորներով սահմանել, կարելի է 7, 8, 9 մահացու մեղք առանձնացնել, հարյուր հազարներով թվարկել, բայց, ըստ էության, մեղքը դավաճանություն է, դավաճանություն այն ամենի հանդեպ, որ Աստված արել է մեզ համար: Մեղքը, իհարկե, օրենքի խախտումն է, Աստծո պատվիրանի չընդունումը, բայց այն ամենից առաջ դավաճանությունն է Աստծո և Նրա փրկագործական տնօրինության հանդեպ:

Քիչ առաջ, իբրև քարոզի բնաբան, մեջբերեցինք Եսայու մարգարեության առաջին գլխի խոսքերը: Եսայի մարգարեն նկարագրում է իր ժամանակվա Իսրայելի վիճակը, չքեղ, գեղեցիկ տաճարը՝ բազմաթիվ ուխտավորներով, խոռնկերով և զոհաբերություններով, զարգացող թագավո-

րուծյունը՝ բերրի դաշտերով, իշխաններով, վաճառականներով, որոնք դրամ էին բերում թագավորությանը, ու միեւնույն ժամանակ դիպուկ նշում է, որ «...Իսրայելի թագավորությունը նման էր դրախտի, որտեղ ջուր չկար» (Հմմտ. Ես. Ա. 30). մարգարեն հրեաներին է ուղղում Աստծո կոչը. «Եվ ուրեմն, - ասում է Տերը, - եկե՛ք խոսենք դեմ Հանդիման, եթե ձեր մեղքերը կարմիր են արյան նման, ես ձյան պես ճերմակ կդարձնեմ, եթե դրանք որդան կարմիր լինեն, ես բուրդի պես կճերմակացնեմ դրանք» (Հմմտ. Ես. Ա. 18):

Իհարկե, շատերս հասկանում ենք, որ հինկտակարանյան այս պատկերները, փոխաբերությունները մեր կյանքում կարող են կիրառվել կամ նույնիսկ կիրառություն չգտնել, սակայն այն բոլոր պատգամները, որոնք հոգևոր, ներքին և նյութական մեկնաբանությունը ոչ ենթակա մեր ներաշխարհին են վերաբերում, անհրաժեշտաբար պետք է սերտվեն մեր կողմից, պետք է առնվեն իբրև խրատ եւ օրինակ:

Սիրելիներ՛ր, Աստծո հետ խոսելը սովորաբար անվանում ենք աղոթք: Աստծո հետ դեմ Հանդիման խոսելն է, որ մեր հոգևոր կապն է, հոգևոր զրույցն Աստծո՝ մեր Տիրոջ հետ, բայց իրականում ամենակատարյալ և ամենահասուն աղոթքն այն է, երբ այլեւս Աստված է շարունակաբար խոսում մեզ հետ: Եվ ահա, Աստված, Եսայի մարգարեի բերանով, մեզ հրավեր է ուղղում:

Կարելի է ժամերով խոսել և մեկնաբանել այս գեղեցիկ հատվածը, նույնացնել այն մեր հասարակության մեջ առկա խնդիրների հետ: Հասարակություն, որտեղ ամեն ինչ զարգացման, աճի մեջ է, որտեղ ամեն ինչ, նյութական իմաստով, կարծեք թե դեռ մի բան էլ սպասվածից ավելին է, հասարակություն, որտեղ, չնայած այս ամենին, չկա կենդանի և կենդանարար ջուր, այլ խոսքով՝ մեղքերը մաքրող զրույց Աստծո հետ:

Հետևաբար, սիրելիներ՛ր, մեկ անգամ ևս հիշենք Աստծո այս հրավերը. «Եկե՛ք ուրեմն դեմ Հանդիման խոսենք» (Հմմտ. Ես. Ա. 18): Դուք էլ հիշեք և եկե՛ք խոսենք Աստծո հետ, եկե՛ք խոսենք այս խորանի վրա, այս խորանի և մեր սրտի խորանի առջեւ, դրսում՝ մեր մերձավորների առջեւ՝ նրանց աչքերի մեջ նայելով եւ հոգու խորքում մեր ես-ի հետ առերեսվելով. հասարակության մեջ իբրև ազգ, իբրև ժողովուրդ՝ մեր անցյալի հետ առերեսվելով եւ դրանով իսկ մեր ներկան առնելով ու ներկայի դժվարությունները լուծելով: Տերն ասում է՝ «Եկե՛ք դեմ Հանդիման խոսենք». մի պահ կանգնեք Աստծո առջեւ և հասկացեք, թե Նա ինչ է ուղղում: Աստծո հետ խոսելը դժվար չէ, եթե կամենում ենք, որ Նրա խոսքը, Նրա

ձայնը հասանելի լինի մեր արտաքին և ներքին ականջներին, դժվար չէ լսել Աստծո խոսքը, եթե բացում ենք Աստվածաշունչն ու այն կարդում իբրև Աստծո պատգամ, դժվար չէ Աստծո խոսքը լսելը և Նրա հետ զրույցի մեջ մտնելը, եթե ամեն մերձավորի մեջ տեսնում ենք մարդեղացած ու մարմնացած Հիսուսին, եթե ամեն մերձավորի աչքերում տեսնում ենք հոգեւոր անմեկնելի մի ներքին իրողություն, որ է՝ Աստծո պատկերը: Եվ, ի վերջո, դժվար չէ Աստծո հետ դեմ հանդիման խոսելը, երբ այս Եկեղեցում բոլորս միասին՝ իբրև մեկ մարմին, մոտենալու ենք Նրա մարմնին ու արյանը, Նրան ենք ուղղելու մեր սրտի ամենախորին եւ ամենանվիրական ցանկությունները:

Սիրելիներ, Աստծո կողմից մեզ տրված պատգամները և խոսքերը ժամանակային, տարածական որեւէ սահման ու խոչընդոտ չեն ճանաչում: Ձեզանից շատերը կհարցնեն. «Աստված ասում է, - եկե՛ք դեմ հանդիման խոսենք... ո՞ւր, ե՞րբ, ինչպե՞ս, ինչո՞ւ»: Պատասխանները շատ հստակ կլինեն ձեզ համար, եթե միայն փորձեք Աստծո հետ դեմ հանդիման խոսելու ցանկություն հայտնել. այդ ժամանակ ամենակատարյալ աղոթքը, որ է՝ Աստծո խոսքը մարդուն, կհնչի ձեր սրտում, ձեր մտքում և ձեր ականջներում: Այն ժամանակ, Պողոս առաքյալի խոսքով, ամենքս կդառնանք ոչ թե մարմնի համար սահմանված ժառանգներ, այլ մարդիկ, որոնք ապրում են հոգևոր օրենքով, շնորհի օրենքով և հարաժամ ու մշտապես Աստծո հետ դեմ հանդիման զրույցի մեջ են (հմմտ. Հռոմ. Ը. 16-17) :

Մեկ անգամ ևս նորոգենք մեր պատրաստակամությունը՝ պատասխանելու Աստծո այս կանչին. «Ահա, Տե՛ր, ես եմ այստեղ քո խորանի առաջ, ե՛կ, Տե՛ր, դեմ հանդիման խոսենք, քննի՛ր ինձ Տե՛ր եւ կայացրու քո արդար ու ողորմած դատաստանը»:

Շնորհք Տեսոն մերոյ և Փրկչի Յիսուսի Քրիստոսի եղիցի ընդ ձեզ և ընդ ամենեւեւսնդ. ամէն:



ԽՈՍՔ ԹԱՐԳԱՆՉԻ

Արդի կաթուղիկ աստվածաբանությունն նշանավոր ներկայացուցիչների շարքում Յոզեֆ Ռաթցինգերը (Բենեդիկտոս ԺԶ.) զբաղեցնում է թերեւս հիմնաքարային ու կարեւոր տեղ: Երեք տասնամյակից ավելի նա ուղղորդել է կաթուղիկ աստվածաբանության զարգացման ուղին՝ թե՛ իբրեւ բարձրաստիճան եկեղեցական, թե՛ իբրեւ նշանավոր աստվածաբան:

Յոզեֆ Ալոիս Ռաթցինգերը ծնվել է 1927 թ. ապրիլի 16-ին բավարական Մարկտըյլ-ամ-Ինն բնակավայրում՝ ոստիկանության կոմիսար Յոզեֆ Ռաթցինգերի ընտանիքում: 1941 թ. պարտադրված ծառայության է զորակոչվել 14-ամյա պատանիների համար նախատեսված «Հիտլերյուգենդ» նացիստական կազմակերպությունում, իսկ Երկրորդ աշխարհամարտի ընթացքում ծառայությունը շարունակել է գեներթաւհրոային գումարտակում: 1944 թ. տեղափոխվել է Ավստրիական լեգիոնի Մյունխենի հակաօդային պաշտպանության ստորաբաժանում, սակայն 1945 թ. ամերիկյան զորքերի առաջխաղացման պայմաններում դարձել է դասալիք: Պատերազմի ավարտից ամիսներ անց տուն վերադառնալով՝ ձերբակալվել եւ որոշ ժամանակ անց է կացրել ռազմագերիների համար նախատեսված ճամբարում:

Ազատ արձակվելուց հետո՝ 1946-1951 թթ., փիլիսոփայություն եւ աստվածաբանություն է ուսանել Ֆրայզինգի Փիլիսոփայության եւ աստվածաբանության բարձրագույն դպրոցում, այնուհետեւ կրթությունը շարունակել Մյունխենի համալսարանում:

1951 թ. հունիսի 29-ին Ֆրայզինգի մայր եկեղեցում, Մյունխենի եւ Ֆրայզինգի կարդինալ Միքայել Ֆոն Ֆաուլհաբերի ձեռամբ, ստացել է քահանայական ձեռնադրություն:

1952-1959 թթ. դոգմատիկ եւ ֆունդամենտալ աստվածաբանություն է դասավանդել Ֆրայզինգի Փիլիսոփայության եւ աստվածաբանության բարձրագույն դպրոցում, իսկ 1953 թ. հուլիսի 11-ին պաշտպանել դոկտորական ատենախոսություն՝ «Ժողովուրդն ու Աստծո Տունը՝ ըստ Ս. Օգոստինոսի՝ Եկեղեցու մասին ուսմունքի» վերնագրով. ստանալով դոկտորի աստիճան՝ շուտով լրացրել է Գերմանիայի լավագույն աստվածաբանների շարքը:

1957 թ. մեկ այլ ատենախոսություն է պաշտպանել՝ «Սուրբ Բոնավենտուրայի Պատմության աստվածաբանությունը» թեմայով:

1959-1963 թթ. դասավանդել է Բոննի համալսարանում:

1962-1965 թթ. գործուն մասնակցել է Վատիկանի Բ. ժողովին՝ որպես Քյոլնի արքեպիսկոպոս Յոզեֆ Ֆրինգսի խորհրդատու աստվածաբան:

1963-1966 թթ. դասավանդել է Մյունստերի համալսարանի դոգմատիկ աստվածաբանություն էլ դոգմայի պատմություն ամբիոնում, իսկ 1966-1969 թթ.՝ Թյուբինգենի համալսարանում:

1969-1977 թթ. դասախոսություններով է հանդես եկել Ռեգենսբուրգի համալսարանում, որտեղ զբաղեցրել է նաև համալսարանի փոխռեկտորի պաշտոնը. նույն ժամանակահատվածում եղել է Վատիկանի միջազգային աստվածաբանական հանձնախմբի անդամ:

1970 թ., Կաթոլիկ եկեղեցում բարեփոխումներ անցկացնելու պահանջով, ստորագրել է գերմանացի 9 աստվածաբանների կողմից կազմված հուշագիրը, որով հատկապես կուսակրոնություն պարտադիր լինելը վերացնելու առաջարկ էր կատարվում: Սակայն Յոզեֆ Ռաթցինգերը հետագայում փոխել է իր հայացքներն այս հարցի առնչությամբ. 1977 թ. նա գրում էր. «Եթե կուսակրոնությունը պարտադիր չլինի բոլոր հոգեւորականների համար, այլ պայմանավորված լինի անհատական ընտրությամբ, ապա այն կզրկվի իր աստվածաբանական էությունից: Դրա նշանակությունը կվերանա, եւ այն կդիտարկվի որպես հասարակ տարօրինակություն»¹:

1972 թ., ի հակադիմ հակաեկեղեցական հրատարակությունների, հիմնադրում է աստվածաբանական «Communio» («Համայնք») ամսագիրը, որը 17 լեզվով լույս է տեսնում նաև այսօր:

1977 թ. մարտի 24-ին Յոզեֆ Ռաթցինգերը դառնում է Մյունխենի ու Ֆրայզինգի արքեպիսկոպոս, իսկ նույն թվականի հունիսի 27-ին ստանում է «կարդինալ հոգեւորականի» տիտղոս²:

1981-2005 թթ. գլխավորել է Հավատո վարդապետության հանձնախումբը (նախկինում կոչվել է «Սուրբ ինկվիզիցիա» (հավատաքննություն). անվանափոխությունը կատարել է Պիոս Ժ. պապը (1903-1914 թթ.)՝ 1908 թ.):

1986-1992 թթ. գլխավորել է նաև Կաթոլիկ եկեղեցու Քրիստոնեականի հրատարակության նախապատրաստական հանձնախումբը, իսկ 1993 թ. ապրիլի 5-ին նշանակվում է Վելլետրի-Սենյիի թեմի կարդինալ-եպիսկոպոս:

1 Տե՛ս <http://www.sueddeutsche.de/politik/debatte-um-zoelibat-in-der-katholischen-kirche-ratzingers-brandbrief-1.1052132>.

2 Յոզեֆ Ռաթցինգերի կենսագրական առավել մանրամասն տեղեկությունները տե՛ս Joseph Ratzinger (=Benedikt XVI - autobiographical), Aus meinem Leben (1927-1977), Stuttgart, 1998. J. L. Allen, Pope Benedict XVI: A Biography of Joseph Ratzinger, New York, 2005:

1998 թ. դառնում է Կարդինալների կոլեգիայի փոխդեկան, իսկ 2002-2005 թթ.՝ Կարդինալների կոլեգիայի դեկան:

2005-2013 թթ., որպես Հռոմի 265-րդ գահակալ, առաջնորդում է Հռոմի Կաթոլիկ եկեղեցին, իսկ 2013 թ. փետրվարի 28-ին հրաժարվում է պապական աթոռից. վերջին 600 տարվա ընթացքում (Գրիգոր ԺԲ. (1406-1415 թթ.) պապից հետո) նա առաջին պապն էր, որ հրաժարվեց աթոռից³:

Բացի գերմաներենից՝ Բենեդիկտոս ԺԶ. պապն ազատ տիրապետում է իտալերենին, լատիներենին, անգլերենին, իսպաներենին, բնագրեր է կարդում հին հունարենով ու եբրայեցերենով:

Հեղինակ է բազմաթիվ գրքերի եւ ուսումնասիրությունների, շրջաբերական 3 նամակների եւ առաքելական 3 հորդորների: Ստորեւ ներկայացվում են նրա երկերից մի քանիսը.

Գրքեր և ուսումնասիրություններ.

1. “Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche” («Ժողովուրդն ու Աստծո Տունը՝ ըստ Ս. Օգոստինոսի՝ Եկեղեցու մասին ուսմունքի»), München, 1954.
2. “Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura” («Սուրբ Բոնավենտուրայի Պատմության աստվածաբանությունը»), München, 1959.
3. “Die christliche Brüderlichkeit” («Քրիստոնեական Եղբայրություն»), München, 1960.
4. “Das Problem der Dogmengeschichte in der Sicht der katholischen Theologie” («Դոգմայի պատմության խնդիրը կաթոլիկ աստվածաբանության տեսանկյունից»), Köln, 1966.
5. “Einführung in das Christentum: Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis” («Ներածություն քրիստոնեության. դասախոսություններ Առաքելական հանգանակի վերաբերյալ»), München, 1968.
6. “Glaube und Zukunft” («Հավատք եւ ապագա»), München, 1970.
7. “Dogma und Verkündigung” («Դոգմա եւ քարոզչություն»), München, 1973.
8. “Prinzipien christlicher Moral” («Քրիստոնեական բարոյախոսության սկզբունքներ»), Einsiedln, 1975.
9. “Der Gott Jesu Christi: Betrachtungen über den Dreieinigigen Gott” («Հիսուս Քրիստոսի Աստված. խորհրդածություններ եռամիասնական Աստծո մասին»), München, 1976.
10. “Eschatologie: Tod und ewiges Leben” («Վախճանաբանություն. մահ եւ հավիտենական կյանք»), Regensburg, 1977.

3 Բենեդիկտոս ԺԶ. պապի ծավալած գործունեության մասին տես A. Kissler, *Papst im Widerspruch: Benedikt XVI und seine Kirche 2005-2013*, Pattloch, 2013:

11. “Theologische Prinzipienlehre: Bausteine zur Fundamentaltheologie” (*«Ուսմունք աստվածաբանական սկզբունքների մասին. Ֆունդամենտալ աստվածաբանություն ժողովածու»*), München, 1982.

12. “Auf Christus schauen: Einübung in Glaube, Hoffnung, Liebe” (*«Հայելի Քրիստոսին. վարժանք Հավատքի, Հույսի եւ սիրո մեջ»*), Freiburg im Breisgau, 1989.

13. “Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund” (*«Բազում կրոններ եւ մեկ Ուխտ»*), Hagen, 1998.

14. “Einführung in den Geist der Liturgie” (*«Պատարագի Ոգին»*), Freiburg im Breisgau, 2000.

15. “Glaube–Wahrheit–Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen” (*«Հավատք, ճշմարտություն եւ հանդուրժողականություն. քրիստոնեական Հավատքն ու համաշխարհային կրոնները»*), Freiburg im Breisgau, 2003.

Շրջաբերական նամակներ.

1. “Deus caritas est”, 2006.

2. “Spe salvi”, 2007.

3. “Caritas in veritate”, 2009.

Առաքելական հորդորներ.

1. “Sacramentum caritatis”, 2007.

2. “Verbum Domini”, 2010.

3. “Africae munus”, 2011.

Ստորեւ հայերեն թարգմանությունամբ ներկայացված է Յոզեֆ Ռաթ-ցինգերի կողմից 1968 թ. Մյունխենում հրատարակված «Ներածություն քրիստոնեության. դասախոսություններ Առաքելական հանգանակի վերաբերյալ» ուսումնասիրության՝ «Հավատքի Աստված եւ փրկիստիանների Աստված» եւ «Աստծո ղավանությունը ներկա ժամանակներում» խորագրերը կրող Գ. ու Դ. գլուխները: Կատարված աշխատանքով փորձել ենք կրոնափրկիստիայական, աստվածաբանական խնդիրներով հետաքրքրվող ուսանողներին ու մասնագետներին ծանոթացնել քրիստոնեական եւ փրկիստիայական աստվածընկալումների փոխհարաբերության առնչությամբ կաթոլիկ այս աստվածաբանի դիտարկումներին, ինչպես նաեւ նրա՝ Առաքելական հանգանակի բնագրում դրանց հաշտեցման ընդհանուր եզրերի հայտնաբերման ու վերհանման փորձերին:

ՅՈՁԵՖ ՌԱԹՅԻՆԳԵՐ

ՀԱՎԱՏՔԻ ԱՍՏՎԱԾ ԵՎ ՓԻԼԻՍՈՓԱՆԵՐԻ ԱՍՏՎԱԾ

1. Վաղ Եկեղեցու՝ հոգուս փիլիսոփայության ընդունած որոշումը.

Աստծո՝ սուրբգրային պատկերով կատարված ընտրությունը կրկին պետք է վերահաստատվեր քրիստոնեություն ու Եկեղեցու ընդարձակման վաղ շրջանում. ըստ էության՝ հոգեւոր նոր ցանկացած իրավիճակում այն մի անհրաժեշտություն է, որը միշտ որքան խնդիր, նույնքան եւ պարզեւ է: Վաղ քրիստոնեական քարոզչությունն ու հավատքը հանդես են գալիս աստվածներով լեցուն միջավայրի դեմ եւ դրանով իսկ կանգնում մի խնդրի առջեւ, որին Իսրայելը դիմակայել էր իր ծագման սկզբնական շրջանում եւ որի շուրջ մարտնչել էր գերության ու հետգերության ժամանակաշրջաններում գոյություն ունեցած մեծ տերությունների դեմ: Կրկին անհրաժեշտ էր պարզաբանել, թե ո՞ր Աստծուն իրականում նկատի ունի քրիստոնեական հավատքը: Սույն խնդրի վաղքրիստոնեական լուծումը, իրավամբ, կարող էր խարսխվել իրեն իսկ նախորդած պայքարի, հատկապես դրա զարգացման վերջին շրջափուլի, Բ. Նսայու խոսքերի, Իմաստության գրքերի, Հին Կտակարանի հունարեն թարգմանության մեջ գետեղված ընկալման եւ, ի վերջո, նորկտակարանյան գրվածքների՝ հատկապես Հովհաննու Ավետարանի վրա: Հսկայածավալ այս պատմության հետեւողությամբ՝ վաղ շրջանի քրիստոնեությունը վճռական ու համարձակ կատարեց իր ընտրությունը եւ փիլիսոփաների Աստծո առնչությամբ ու տարբեր կրոնների աստվածների դեմ ընդունած որոշմամբ հստակեցրեց այն: Երբ հարց էր բարձրացվում՝ ո՞ր աստծուն է համապատասխանում քրիստոնեական Աստվածը՝ Զեւսին, Հերմեսին, Դիոնիսիոսին, թե՞ մեկ այլ աստծու, հնչում էր հետեւյալ պատասխանը. «Նրանցից եւ ո՛չ մեկին. ո՛չ մեկին այն աստվածներից, որոնց աղոթում եք դուք, այլ միայն ու միայն նրան, ում չեք աղոթում, Բարձրյալին, որի մասին խոսել են ձեր փիլիսոփաները»:

Վաղ Եկեղեցին վճռականորեն մերժեց հին կրոններում առկա՝ ամբողջական տիեզերքի գաղափարը՝ այն խաբեություն եւ պատրանք համարելով, իսկ իր հավատքը բացատրեց այսպես. «Երբ ասում ենք Աստված,

չենք պաշտում եւ հավատում այս ամենին, այլ միայն ինքնին Կեցությանը, Նրան, ում փիլիսոփաները բնորոշեցին որպէս ամեն տեսակ կեցության հիմք, քանի որ զորութիւններից վեր գտնվող աստվածն է միայն Աստված մեզ համար»:

Այս զարգացումը ներկայացնում է որոշակի ընտրութիւն, որոշում՝ դարեր շարունակ տեւած բախտորոշ եւ կազմավորող այնպիսի նշանակութեամբ, ինչպիսին ժամանակին Մողոքի ու Բահադի դեմ «էլ»-ի եւ «Յահ»-ի ընտրութիւնն ու զարգացումն էր՝ «էլոհիմ», «Յահվէի», այսինքն՝ Կեցութեան գաղափարի: Այսպիսի ընտրութիւնը հանուն Լոգոսի ընտրութիւն էր՝ ընդդէմ առասպելի ցանկացած տեսակի. այն աշխարհի ու կրոնի վճռորոշ մի առասպելագերծում էր: Արդյո՞ք ճիշտ միջոց էր հանուն Լոգոսի եւ ընդդէմ առասպելի առաջադրված այս լուծումը: Սույն հարցի պատասխանը գտնելու համար պետք է դիտարկել Աստծո սուրբգրային ընկալման ներքին զարգացման վերաբերյալ նախկինում կատարված անդրադարձները. խնդրի զարգացման վերջին շրջափուլն այս իմաստով արդեն նախասահմանել էր քրիստոնեական դիրքորոշումը հելլենիստական աշխարհում: Մյուս կողմից հարկ է նշել, որ հին աշխարհը լավագոյնս քաջատեղյակ էր հավատքի Աստծո եւ փիլիսոփաների Աստծո միջեւ դրված դժվարին ընտրութեան խնդրին: Պատմութեան ողջ ընթացքում կրոնների առասպելական աստվածների ու փիլիսոփայական աստվածընկալման միջեւ միշտ զարգացվել է առավել հուժկու լարվածութիւն, որն առկա է փիլիսոփաների առասպելաքննադատութեան մեջ՝ սկսած Քսենոփանեսից մինչեւ Պլատոն, որը նույնիսկ փորձեց համերոսյան դասական առասպելը փոխարինել Լոգոսին համապատասխան ինչ-որ նոր առասպելաբանութեամբ: Արդի ուսումնասիրութիւնները հանգում են այն բացահայտմանը, որ ժամանակային ու բովանդակային առումով միանգամայն զարմանալի գուգահեռ է առկա Հունաստանում փիլիսոփաների առասպելաքննադատութեան եւ Իսրայելում մարգարեների կողմից աստվածների մերժման միջեւ: Չնայած որ այս երկու շարժումներն սկզբնավորվել են միանգամայն տարբեր պայմաններում եւ հետապնդել բոլորովին տարբեր նպատակներ, այնուամենայնիւ, ընդդէմ առասպելի սկիզբ առած Լոգոսի շարժումը, ինչպէս որ զարգացել էր փիլիսոփայական լուսավորութեան շրջանի հունական մտքում, եւ որը պետք է հանգեցներ աստվածների վերջնական անկմանը, ներքին զուգահեռներ ունէր լուսավորութեան շրջանի հետ. վերջինս, հօգուտ միակ Աստծո, աստվածային ուժերի առասպելագերծմամբ զարգացրել էր մարգարեական եւ

իմաստության գրականությունը: Հակառակ տարբերություններին՝ երկու շարժումները միավորված են Լոգոսի հանդեպ ունեցած ձգտումով: Փիլիսոփայական լուսավորությունը եւ գոյությունը նրա «Ֆիզիկական» դիտարկումը առավել շատ էր ստվերում առասպելական պատկերը՝ չբացառելով, իհարկե, աստվածապաշտության կրոնական ձեւը: Հին կրոնը, բանականության ու բարեպաշտության միջեւ առկա ամբողջական զատորոշմամբ, նաեւ անջրպետ էր դնում հավատքի Աստծո եւ փիլիսոփաների Աստծո միջեւ: Երկուսն ի մի բերելու փորձը ձախողվեց, որովհետեւ բանականությունն ու բարեպաշտությունը խորապես տարբերվում էին իրարից. հավատքի Աստված եւ փիլիսոփաների Աստված զատորոշված էին միմյանցից, որը նշանավորում էր հին կրոնի ներքին տարրալուծումը: Քրիստոնեությունը նույն բախտին կարժանանար, եթե մի կողմ դներ բանականությունը եւ համապատասխանաբար սահմանափակվեր զուտ կրոնականով, ինչպես սովորեցնում էր Փ. Շլայերմախերը, եւ ինչպես այն որոշակի իմաստով ու հակասականորեն առկա էր նաեւ վերջինիս մեծագույն քննադատ ու հակառակորդ Կառլ Բարթի երկերում:

Առասպելի եւ Ավետարանի հակադրությունը հին աշխարհում, առասպելի անկումն ու Ավետարանի հաղթանակը դիտարկում է մտքի պատմությունը՝ դրանք հիմնովին բացատրելով հակադիր հարաբերություններով, որոնք երկու դեպքում էլ հաստատվել են կրոնի եւ փիլիսոփայության, հավատքի ու բանականության միջեւ: Անտիկ փիլիսոփայության հակասականությունը կրոնի պատմության տեսանկյունից այն է, որ մտավոր առումով ոչնչացրել է առասպելը, բայց միեւնույն ժամանակ փորձել է վերահաստատել դրա կրոնական կողմը. ասել է թե՛ կրոնական տեսանկյունից այն ոչ թե հեղափոխիչ, այլ մեծավ մասամբ բարեշրջիչ բնույթ էր կրում, քանզի այն կրոնը դիտարկել է որպես կյանքի կանոնակարգման, բայց ոչ ճշմարտության հարց: Պողոս առաքյալը, հետեւելով իմաստության գրքերին, այս իրադարձությունն ամենայն ճշգրտությամբ նկարագրել է մարգարեական քարոզխոսական լեզվի (ավելի ստույգ՝ հինկտակարանյան իմաստության ճառի) միջոցով՝ առ Հռոմեացիս թղթում (Ա. 18-31): Արդեն իմաստության գրքի ԺԳ.-ԺԴ. գլուխներում կարելի է հղումներ գտնել հին կրոնի վախճանի եւ այն հակասականության վերաբերյալ, որը, ենթադրաբար, ընկած է ճշմարտության ու բարեպաշտության այդ բաժանման հիմքում: Իմաստության գրքում մանրամասն նկարագրված ամեն բան Պողոս առաքյալն ամփոփում է մի քանի տողերում, որոնցով նա հին կրոնի ճակատագիրն այս

Համատեքստում բնութագրում է որպես Լոգոսի եւ առասպելի բաժանման արդյունք. «Ինչ որ կարելի է իմանալ Աստծո մասին, հայտնված է նրանց, քանզի Աստված ինքը հայտնեց այն նրանց... Թեեւ նրանք ճանաչեցին Աստծուն, բայց իբրեւ Աստված չփառավորեցին ու գոհություն չմատուցեցին նրան... Եւ անեղծն Աստծու փառքը փոխեցին՝ այն նմանեցնելով մարդու եղծելի պատկերի եւ թռչունների եւ չորքոտանիների եւ սողունների» (Հռոմ. Ա. 19-23):

Կրոնը չէր հետեւում Լոգոսի ընթացքին, այլ գոյատևում էր իրականությունից զուրկ առասպելում, այդ իսկ պատճառով անկումն անխուսափելի էր, որը բխում էր իր եւ ճշմարտության տարանջատումից. այս ամենը հանգեցրեց նրան, որ այն համարվեց սոսկ իբրեւ «*institutio vitae*», այսինքն՝ զուտ կենսական անհրաժեշտություն ունեցող հաստատություն: Այս իրավիճակին հակադրված քրիստոնեական դիրքորոշումը հիասքանչ, համարձակ շեշտադրված խոսքով արտահայտում է Տերտուղիանոսը. «Քրիստոս իրեն անվանեց Ճշմարտություն, այլ ոչ՝ սովորություն»⁴: Կարծում եմ՝ սա, իսկապես, հայրաբանական աստվածաբանության կարեւորագույն դատողություններից է: Վաղ եկեղեցու պայքարը եւ մշտական խնդիրը, որին քրիստոնեական հավատքը դիմադրավել է ինքնություն պահպանման կամքով, յուրօրինակ հակիրճությամբ ընդհանրացված են այստեղ: «*Consuetudo Romana*»-ի, այսինքն՝ Հռոմ քաղաքի «սովորության» պաշտամունքը, որը սեփական սովորությունները վերածեց ինքնաբավ վարքականոնների, վիճարկվեց ճշմարտության պահանջարկով: Քրիստոնեությունը վճռականորեն պաշտպանեց Ճշմարտությունը եւ, այսպիսով, հեռացավ կրոնական պատկերացումներից՝ բավարարվելով արտաքին ձեւակերպմամբ, որպեսզի մեկնաբանության միջոցով, ի վերջո, կարողանար նաեւ որոշակի իմաստ հաղորդել դրան:

Ասվածը կարելի է հստակեցնել մեկ այլ բացատրությամբ: Ի վերջո, անտիկ աշխարհը ներկայացնում էր սեփական կրոնի երկընտրանք, մեկուսացնում ճշմարտության փիլիսոփայական ընկալումից՝ կազմավորված աստվածաբանության երեք դասակարգումների (բնական, քաղաքական եւ առասպելական) գաղափարով: Մարդկանց զգացմունքների եւ պետության շահի դիտարկման հետ մեկտեղ այն արդարացնում էր առասպելի ու Լոգոսի միջեւ առկա տարբերությունն այնքանով, որքանով առասպելների վրա հիմնված աստվածաբանությունը թուլատրում

4 «*Dominus noster Christus veritatem se, non consuetudinem cognominavit*». De virginibus velandis I, 1 in: Corpus Christianorum seu nova Patrum collectio (CChr) II, 1209.

էր քաղաքական աստվածաբանությունյան միաժամանակյա գոյությունը: Այլ կերպ ասած՝ այն, փաստորեն, ճշմարտությունը հակադրեց սովորությունը, օգտակարությունը՝ ճշմարտությանը: Նորպլատոնական փիլիսոփայության ներկայացուցիչները մեկ քայլ հեռու գնացին՝ գոյաբանական մեկնություն տալով առասպելին, եւ փորձեցին այդ եղանակով միջնորդ հանդիսանալ նրա ու ճշմարտության միջեւ: Բայց այն, ինչ կարող էր մեկնությունամբ դեռեւս գոյություն ունենալ, իրականում դադարեց գոյություն ունենալուց: Մարդկային միտքը, իրավացիորեն, անդրադառնում է բուն ճշմարտությանը, այլ ոչ նրան, ինչը կեղծ մեկնության մեթոդով կարելի է ներկայացնել որպես ճշմարտության հետ մի համատեղում, չնայած ինքնին գուրկ է որեւէ տեսակի ճշմարտությունից:

Նրկու գործընթացները կարծես ճնշող ներկայություն են բովանդակում: Ինչ-որ իրավիճակում, որտեղ, թվում է, վերանում է քրիստոնեական ճշմարտությունը, հանուն քրիստոնեության ծավալված պայքարի ընթացքում պարզապես եւս մեկ անգամ ի հայտ են բերվում երկու մեթոդներ, որոնցով անտիկ շրջանի բազմաստվածությունն իր հոգեվարքից հրաժարվելու փորձեր է կատարում, բայց անհաջողության է մատնվում: Մի կողմից նահանջում ենք դեպի պարզ բարեպաշտության, հավատքի ու հայտնության ոլորտ. նահանջ, որը կամա թե ակամա, ընդունելի կամ անընդունելի կերպով, իրականում ճակատագրական նմանություն ունի հին կրոնի նահանջին՝ Լոգոսի առջեւից, գեղեցիկ սովորության փախուստին՝ ճշմարտությունից, քաղաքականության նահանջին՝ բնությունից: Մյուս կողմից՝ գոյություն ունի մի մոտեցում, որը կրճատ կանվանենք «մեկնողական քրիստոնեություն» (*Interpretationschristentum*): Այստեղ քրիստոնեական վեճերը լուծվում են մեկնողական մեթոդով, եւ այդ ամենը կատարվում է առանց առարկության՝ միաժամանակ սեփական խնդիրը վերածելով ոչ պարտադիր ձեւակերպման. տարրական բան ասելու համար կատարված ոչ անհրաժեշտ շրջանցում, որն այստեղ խճճված մեկնությունների միջոցով բացատրում է դրա իմաստը:

Վաղ քրիստոնեությունը, ի տարբերություն այս ամենի, բացարձակ այլ բան էր ներկայացնում: Քրիստոնեական հավատը, ինչպես տեսանք, հանուն փիլիսոփաների Աստծո հանդես էր գալիս կրոնների աստվածների դեմ, այսինքն՝ ընդդեմ սովորության առասպելի ընտրում էր միայն բուն Կեցության ճշմարտությունը: Այս գործընթացի պատճառով աթեիզմի մեղադրանք է առաջադրվում վաղ Եկեղեցու հետեւորդներին: Այն ձեւավորվում է այն պատճառով, որ վաղ Եկեղեցին իրականում մերժում

էր հին կրոնական ողջ աշխարհը՝ նրան պատկանող ամեն բան համարելով անընդունելի եւ, որպէս ճշմարտությանը հակադիր դատարկ սովորութիւն, մի կողմ դնում: Փիլիսոփաների Աստված, որից մնացել էին նշխարներ, իբրեւ կրոնական կարեւորութիւն, այնուամենայնիւ, լիապէս արժեւորված չէր հին աշխարհում, այլ միայն՝ որպէս ակադեմիական, կրոնական ծիրից դուրս հավելյալ իրականութիւն: Ընդունել միայն նրա վիճակն ու անհամեմատելիութիւնը, դաժանել միայն նրան նշանակում է հայտնվել անհավատության, կրոնական ժխտման եւ աստվածմերժության մեջ: Աստվածմերժության մեղադրանքը, որի դեմ պայքարում էր վաղ քրիստոնեութիւնը, հստակ շոշափելի է դարձնում նրա բանական կողմնորոշումը, հանուն Կեցութեան ճշմարտութեան եւ կրոնի ու դրա ճշմարտագոյնի սովորութիւնների դեմ կատարված ընտրութիւնը:

2. Փիլիսոփաների Աստծո կերպարանափոխությունը.

Սույն գործընթացների մյուս կողմերը, իհարկե, չպետք է անտեսվեն: Քրիստոնեական հավատը, հօգուտ փիլիսոփաների Աստծո կայացրած որոշմամբ եւ տրամաբանորեն որպէս աղոթքնկալ ու մարդկանց հետ խոսող Աստված հայտարարելով, բոլորովին նոր իմաստ հաղորդեց փիլիսոփաների այս Աստծուն՝ վերջինիս պարզապէս ակադեմիական ոլորտից դուրս հանելով եւ խորապէս փոխակերպելով: Այս Աստված, որ նախկինում գոյում էր չեզոք վիճակում, որպէս բարձրագույն Կեցութիւն, վերածվում է ամփոփիչ ընկալման: Աստված, որն ընկալվել է որպէս ճշմարիտ Կեցութիւն կամ բացարձակ Միտք, մեկուսացած հավերժ պատվել է ինքն իր շուրջը եւ հասանելի չի եղել մարդուն կամ նրա փոքրիկ աշխարհին: Փիլիսոփաների Աստված, ում բացարձակ հավերժութիւնն ու անփոփոխելիութիւնը բացառում է որեւէ հարաբերութիւն փոփոխականի եւ ժամանակավորի հետ, այժմ հանուն հավատի հանդէս է գալիս որպէս մարդկանց Աստված, որը ո՛չ միայն մտաց Միտքն է, տիեզերքի հավերժական մաթեմատիկական, այլ նաեւ Ագապեն՝ արարչական սիրո զորութիւնը: Այս առումով քրիստոնեական հավատի մեջ առկա է այն, ինչ վերապրեց Պասկալն այն գիշեր, երբ թղթի վրա կատարեց մի գրառում եւ ամրացնելով իր բաճկոնի պաստառին՝ մինչեւ մահ կրեց այն. նա գրել էր. «Հուր՝ Աբրահամի Աստված, Իսահակի Աստված, Հակոբի Աստված, այլ ոչ՝ փիլիսոփաների եւ ուսյալների»⁵: Վերջինս, որպէս հակադրութիւն մաթեմա-

5 Թղթի վրա կատարված վերոնշյալ գրառումն ստացել է «Հիշողության գիր» անվանումը. այն առկա է հետեյալ հեղինակի երկում՝ R. Guardini, *Christliches Bewusstsein, München, 1950*,

տրիակական ոլորտում հիմնովին հայտնված Աստծո, վերապրել էր այրվող մորենու փորձառությունը եւ հասկացել, որ միայն տիեզերքի հավերժական երկրաչափություն համարվող Աստված կարող է այդ [հոլերը] լինել, քանի որ Նա է արարչական սերը, Նա է բոցավառված մորենին, որից սույն անունն է առաջացել, եւ որի միջոցով Նա մուտք է գործել մարդկային աշխարհ: Այս իմաստով առկա է նաեւ մեկ այլ փորձառություն, ըստ որի՝ փրկսոփաների Աստված լիովին տարբերվում է իմաստասիրության մեջ առկա Աստծո ընկալումից, չնայած որ Նա, այդպիսով, չի դադարում լինելուց այն մեկը, ում մտահանգել են փրկսոփաները. Նրան իսկապես ճանաչում են միայն այն ժամանակ, երբ գիտակցում են, որ Նա իրական ճշմարտություն եւ բոլոր կեցությունների պատճառ լինելուց զատ, միեւնույն ժամանակ հավատի՝ եւ մարդո՛ւ Աստված է:

Տեսնելու համար փոխակերպումը, որը փրկսոփայական աստվածընկալումը փորձառում է՝ հավասարեցման նշան դնելով իր եւ հավատի Աստծո միջեւ, անհրաժեշտ է միայն դուրս գրել սուրբգրային այն հատվածները, որտեղ խոսվում է Աստծո մասին: Պատահական ընտրենք Ղուկ. ԺԵ. 1-10 հատվածը, որը պատմում է կորած ոչխարի եւ կորած դրամի առակը: Մեկնակետը հիմք է հանդիսացել դպիրների ու փարիսեցիների բերած փաստարկի հիման վրա ձեւավորված մեղադրանքի համար, համաձայն որի՝ Հիսուս սեղան էր նստել մեղավորների հետ: Որպես պատասխան, այնուհետեւ հաջորդում է ակնարկ բովանդակող առակն այն մարդու մասին, որն ուներ հարյուր ոչխար, կորցնում է դրանցից մեկին, գնում է կորածի հետեւից, փնտրում ու գտնում է դրան. նա ավելի շատ ուրախանում է գտնվածի, քան թե իննսունինի համար, որոնց փնտրելու կարիք չկար: Կորցրած դրամի պատմությունը եւս ընթանում է նույն ուղղվածությամբ. այն վերստին գտնվում է եւ, ի տարբերություն չկորսված դրամների, մեծ ուրախության պատճառ է դառնում. «Ասում եմ ձեզ, որ այսպես ուրախություն կլինի երկնքում մի մեղավորի համար, որն ապաշխարում է, քան իննսունինը արդարների համար, որոնց ապաշխարություն պետք չէ» (Ղուկ. ԺԵ. 7): Այս առակում, որտեղ Քրիստոս, որպես Աստծուց ուղարկված, հիմնավորում եւ ներկայացնում է իր գործունեությունն ու նպատակը, Աստծո եւ մարդու միջեւ առկա հաղորդակցության լեզվի խնդրի հետ մեկտեղ ի հայտ է գալիս Նրա ով լինե-

էջ 47 շրնկ.: Նույն տեղում ներկայացված է բնօրինակի ճշգրիտ համառոտագրությունը (էջ 23), ինչպես նաեւ Ռ. Գուարդինիի վերլուծությունը (էջ 27-61): Հավելումների եւ ուղղումների համար տե՛ս H. Vargrimler, *Marginalien zur Kirchenfrömmigkeit Pascals*, in: J. Daniélou-H. Vargrimler, *Sentire ecclesiam*, Freiburg, 1961, էջ 371-406:

լու հարցը: Եթե փորձենք վերլուծել այս հատվածը, ստիպված պետք է ասենք, որ մեր հանդիպած Աստված այստեղ հայտնվում է ճիշտ այնպես, ինչպես ներկայացել էր հինկտակարանյան բազմաթիվ տեղիներում, այսինքն՝ բացարձակ անթրոպոմորֆ, ոչ փիլիսոփայական ձևով. Նա ուներ մարդկային կրքեր, ուրախանում էր, փնտրում եւ սպասում, ընդառաջ էր գալիս: Նա տիեզերքի անզգա երկրաչափությունն չէ, ոչ էլ՝ չեզոք արդարություն, որն անտարբեր է աշխարհում տեղի ունեցող դեպքերի հանդեպ, այլ Նա ունի սիրտ, հանդես է գալիս որպես սիրող [Անձ]՝ սիրողի ողջ հիասքանչությունը հանդերձ: Այնպես որ, սույն տեղիում հստակ է զուտ փիլիսոփայական մտքի կերպարանափոխումը. բացի այդ՝ ակնհայտ է դառնում, թե սկզբունքորեն որքան հեռու ենք հավատքի Աստծո եւ փիլիսոփաների Աստծո նույնացումից, որքան անկարող ենք դրան հասնել եւ, միաժամանակ, ինչպես են Աստծո մասին մեր ունեցած պատկերացումն ու քրիստոնեական իրականության ընկալումը մատնվում անհաջողության:

Մարդկանց մեծ մասն այսօր եւս այս կամ այն կերպ ընդունում է, որ, հավանաբար, գոյություն ունի ինչ-որ բան՝ որպես «բարձրագույն Կեցություն»: Սակայն ոմանք անհեթեթություն են համարում այս Կեցության՝ մարդկանց հետ առնչություն ունենալը: Զգացում ունենք (այս երեւույթը շարունակաբար համակել է նույնիսկ նրանց, ովքեր փորձել են հավատալ), որ նման բաները պարզամիտ անթրոպոմորֆիզմի դրսեւորում են, վաղ չըջանի մարդկային մտապատկերներ, որոնք ընկալելի են այն պայմաններում, երբ մարդն ապրում էր դեռեւս փոքր աշխարհում, որտեղ հարթ երկրագունդը կենտրոնն էր ամեն բանի, իսկ Աստված, նրանց նայելուց զատ, անելու այլ բան չուներ: Սակայն, մեր կարծիքով, ինչ-որ ժամանակաշրջանում հասկացանք, թե անվերջանալիորեն որքան տարբեր է ամեն բան, որքան աննշան է երկրագունդն այս անսահման տիեզերքում, հետեւաբար՝ որքան աննշան է տիեզերական տարածություն համեմատությամբ փոշու հատիկ թվացող մարդը. ահա նման մի դարաշրջանում էլ մեզ անհեթեթ է թվում այն, թե ինչո՛ւ այս բարձրագույն Կեցությունը պետք է առնչվի մարդու, նրա փոքր, թշվառ աշխարհի, նրա հոգնությունների, մեղքերի եւ անմեղ արարքների հետ: Սակայն այսկերպ կարծելով կամ այսպես խոսելով Աստծու՝ որպես ճշմարիտ աստվածության մասին, իրականում շատ մակերեսային ու մարդկային կերպով ենք խորհում, կարծեք թե Նա պետք է ընտրություն կատարեր՝ նկարագրիւր չկորցնելու համար: Այս առումով Նրան զնում ենք մեզ նման սահմանա-

փակ գիտակցություն մեջ, որն ինչ-որ տեղ պետք է դադարի եւ երբեք չի կարողանա ամբողջը բովանդակել:

Ի տարբերություն նման սահմանափակումների՝ Ֆ. Հյուդեպոլինի «Հիպերիոնի» նախաբանում առկա աֆորիզմը մի հիշեցում է Աստծո ճշմարիտ մեծության վերաբերյալ քրիստոնեական ընկալման մասին. «Զսահմանափակվել մեծագույնով, այլ՝ փոքրագույնով. ա՛յս իսկ է աստվածայինը» (լատ.՝ *Non coerceri maximo, contineri tamen a minimo, divinum est*): Անսահմանափակ Հոգին, որը կրում է Կեցության ամբողջականությունը, դուրս է գալիս «մեծագույնի» սահմաններից, քանի որ վերջինս փոքր է Նրա համար, եւ պարուրվում է փոքրագույնով, որովհետեւ ոչինչ փոքր չէ Նրա համար: Մեծագույնին գերազանցելու եւ փոքրագույնին հասնելու մեջ է բացարձակ Հոգու էությունը: Միեւնույն ժամանակ այստեղ ներկայացվում է առավելագույնի ու նվազագույնի, մեծագույնի եւ փոքրագույնի գերարժեւորում, ինչը բնորոշ է իրականության քրիստոնեական ընկալմանը: Նրա համար, ով, որպես Հոգի, պահպանում եւ ընդգրկում է համայն տիեզերքը, ոգին՝ մարդու սիրտը, սիրելու կարողությամբ հանդերձ, առավել մեծ է, քան Ծիր Կաթինի ողջ համակարգը: Քանակական չափորոշիչները համարվում են հնացած. ներկայացվում են վեհագույն այլ կարգեր, որոնց մեջ անսահման փոքրն իրականում բովանդակելի ու մեծ է⁶:

Այստեղից, որպես կանխակալ կարծիք, ի հայտ է բերվում մեկ այլ նախապաշարմունք: Մեզ համար, ի վերջո, ակնհայտ է, որ անսահման Մեծը՝ բացարձակ Հոգին չի կարող լինել զգայություն եւ ցանկություն, այլ զուտ՝ տիեզերքի մաթեմատիկա: Անհակադարձորեն կարծում ենք, որ անարատ միտքն ավելի մեծ է, քան սերը, մինչդեռ ավետարանական ուղերձն ու դրանում առկա քրիստոնեական աստվածընկալումը սրբազրում են փիլիսոփայությունը եւ թույլ տալիս մեզ հասկանալ, որ սերն առավել բարձր է, քան պարզ միտքը: Բացարձակ միտքը սեր է. այն ոչ թե

6 Ֆ. Հյուդեպոլինի կողմից հղված «Լոյոլայի տապանագրի» ծագումը բացատրել է Հ. Ռաները՝ հետեյալ ուսումնասիրության մեջ՝ *“Die Grabschrift des Loyola”, in: Stimmen der Zeit, 72 Jahrgang, Band 139, Februar-1947, էջ 321-337*: Սույն արտահայտությունը փոխառվել է *“Imago primi saeculi Societatis Jesu a Provincia Flandro-Belgica eiusdem Societatis repraesentata”, Antwerpen, 1640* երկից. այս աշխատության 280-282 էջերը բովանդակում են ֆլանդրիացի անանուն ճիզվիտ հեղինակի՝ Ս. Իգնատիոսին նվիրված երկտող մի դամբանական, որտեղից եւ քաղվել է վերոնշյալ միտքը (հմմտ. *F. Hölderlin, Werke III (ed. F. BeiBner, Sonderausgabe für die Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt), Stuttgart, 1965, էջ 346* շրնկ.): Սույն միտքն ընդգծված է նաեւ ուշ շրջանի երբայեցերեն բազմաթիվ քննադրերում (հմմտ. *P. Kuhn, Gottes Selbsterniedrigung in der Theologie der Rabbinen, München, 1968, էջ 13-22*):

անզգա գաղափար է, այլ՝ արարչական, որովհետեւ այն սեր է:

Ամփոփելով՝ կարող ենք ասել, որ փիլիսոփաների Աստծո հետ հավատքի միջոցով հաստատված գիտակցական կապի արդյունքում բացահայտվեցին զուտ փիլիսոփայական մտքի հետեւյալ երկու հիմնարար չափազանցումները՝

ա. Փիլիսոփաների Աստված, ըստ էության, միայն ինքնաբավ է, քանի որ խորհում է ինքնահայեցողությամբ: Հավատքի Աստված հիմնովին սահմանված է փոխհարաբերության (փոխառնչություն) ստորոգույթյան միջոցով: Նա ամբողջն ընդգրկող արարչական լիություն է: Այսպիսով, բացարձակ նոր աշխարհայացք եւ աշխարհակարգ է ձեւավորվում, քանզի Կեցության բարձրագույն հնարավորությունն այլեւս չի համարվում առանձնացումը նրա, ով միայն ինքն իր կարիքն ունի եւ գոյություն ունի ինքն իրենով: Ընդհակառակը, Կեցության բարձրագույն միջոցը բովանդակում է նաեւ փոխառնչության տարր: Հավանաբար, ոչ առանձնահատուկ կերպով անհրաժեշտ է նշել, թե ինչպիսի հեղափոխիչ նշանակություն կետք է ունենար այս հանգամանքը մարդկության գոյության համար, երբ գերագույնն այլեւս չէր հայտնվում որպես բացարձակ, ներփակ ինքնաբավություն, սակայն միաժամանակ այն փոխկապակցվածություն է, արարչական զորություն, որն արարում, պահպանում եւ սիրում է:

բ. Փիլիսոփաների Աստված բացարձակ միտք է. այս պնդումը խարսխված է այն գաղափարահենքի վրա, ըստ որի՝ միտքը եւ միայն մի՛տքն է աստվածային: Հավատքի Աստված, որպես միտք, նաեւ սեր է. նշյալ ըմբռնումը հիմնված է այն համոզմունքի վրա, ըստ որի՝ սիրելն է աստվածային:

Համայն աշխարհին պատկանող Լոգոսը՝ արարչական նախամիտքը, միեւնույն ժամանակ սեր է. այո՛, այս միտքն արարչական է, որովհետեւ այն, որպես միտք, սեր է եւ որպես սեր՝ միտք: Սա խոսում է ճշմարտության եւ սիրո նույնացման մասին այնտեղ, որտեղ նրանք ամբողջովին իրագործվել են ոչ որպես զուգահեռ կամ հակադիր բեւեռներում գտնվող իրականություններ, այլ՝ իբրեւ մեկ, միակ բացարձակություն: Այս առումով միաժամանակ նշմարելի է դառնում եռամասնյա Աստծո դավանության մեկնակետը, որին կանգրադառնանք ավելի ուշ:

3. Հարցի արտացոլումը Հավատո հանգանակի բնագրում.

Մեր դատողությունների ելակետը՝ հավատքի Աստծո եւ փիլիսոփաների Աստծո հակասական միությունը, որի վրա խարսխված է քրիստո-

նեական աստվածընկալումը, Առաքելական Հանգանակում դրսևորվում է «Հայր» եւ «Ամենազոր» («Ամենատեր») միմյանց հակադիր երկու հատկությունների համադրությամբ: Երկրորդ եզրը (հուն.՝ «παντοκράτωρ», հայ.՝ «ամենատեր, ամենակարող, ամենազոր») մատնացույց է անում հինկտակարանյան «Յահվէ Սաբաոթ» բառակապակցությունը, որի իմաստն ամբողջությամբ այլեւս մեկնելի չէ: Տառացի թարգմանությամբ այն նշանակում է «Աստուած զօրաց», «Աստուած զօրութեանց», որը Սուրբ Գրքի հունարեն բնագրում երբեմն թարգմանված է «Տէր զօրութեանց»: Եզրի ծագումնաբանության հետ կապված, բոլոր անորոշություններով հանդերձ, այնուամենայնիվ, բազմիցս նշմարելի է, որ այն Աստծուն նկարագրում է որպես երկնքի ու երկրի Տեր: Հավանաբար, բանավեճի ընթացքում ամենից առաջ միտում է եղել բաբելոնյան աստղաբաշխական կրոնը, իբրեւ Աստված, հակադրել նրան, ում պատկանում են նաեւ աստղերը, ում կողքին աստղերը՝ որպես աստվածային ինքնություն զորություններ, չեն կարող գոյություն ունենալ. աստղերն աստվածներ չեն, այլ՝ նրա միջոցները, որոնց տնօրինում է այնպես, ինչպես զորահրամանատարն իր զորքին: Հետեւաբար՝ «παντοκράτωρ» բառը նախապես ունեցել է տիեզերաբանական, իսկ ավելի ուշ՝ նաեւ քաղաքական նշանակություն. այն Աստծուն բնութագրում է որպես «Տէր տէրանց»⁷: Աստծուն միաժամանակ «Հայր» եւ «Ամենազոր» կոչելով՝ Հավաքաւ՝ քում, որպես միակ Աստծո բնութագրում, համատեղվում են ընտանեկան ու տիեզերական զորության ընկալումները: Այսպիսով, այն ճշգրիտ արտահայտում է այն, ինչն առկա է Աստծո պատկերի քրիստոնեական ընկալման մեջ՝ լարվածություն բացարձակ զորության եւ բացարձակ սիրո, բացարձակ տարածության ու բացարձակ մերձավորության, բուն Կեցության եւ մարդկայինի ուղղակի նմանության միջեւ, մեծագույնի եւ փոքրագույնի փոխազդեցություն, ինչի մասին խոսել ենք վերը:

«Հայր» բառը, որն իր հարաբերակցության չափանիշի տեսանկյունից դեռեւս մնում է լիովին բաց, միեւնույն ժամանակ Հանգանակի առաջին կետը կապում է երկրորդի հետ. այն ուղղորդում է քրիստոնաբանությունը եւ, այսպիսով, երկու մասերն այնպես է հյուսում միմյանց, որ Աստծո մասին ասված որեւէ բան լիովին հասկանալի է դառնում միայն այն դեպքում, երբ այն միաժամանակ դիտարկվում է նաեւ Որդու միջոցով: Այս-

7 Kattenbusch II. 526, P. van Imschoot, Heerscharen, in: H. Haag, Bibellexikon, Einsiedeln, 1951, էջ 667-669: Բ. հրատարակության մեջ (1968, էջ 684) սույն հոդվածն զգալիորեն կրճատված է:

պես օրինակ՝ «Ամենագոր», «Ամենիշխան» եզրերի իմաստներն ըմբռնելի են դառնում միայն մտուրի եւ խաչի նկատմամբ որդեգրված քրիստոնեական մոտեցմամբ: Միայն այստեղ է, որ Ամենատեր Աստված կամավոր ընտրել է իր՝ փոքրագույն արարածով պարփակվելու ծայրահեղ «անգորությունը», որպեսզի իրականում հնարավոր դառնար Աստծո ամենագորության քրիստոնեական հայեցակարգի ձեւակերպումը: Այս առումով միեւնույն ժամանակ ի հայտ են գալիս «Զորության», «Տերության» եւ «Իշխանության» նոր հայեցակարգեր: Գերագույն Զորությունը դրսեւորվում է նրանով, որ կարող է կատարելապես հրաժարվել ամենիշխանությունից, որ նրա զորությունը պայմանավորված է ոչ թե բռնությամբ, այլ միմիայն սիրո ազատությամբ, որը, նույնիսկ հերքման դեպքում, ավելի ուժեղ է, քան երկրային ուժերի հաղթական զորությունները: Միայն այստեղ է, վերջապես, իր նպատակակետին հասնում չափորոշիչների ու խորությունների այն ճշգրտումը, որը նախապես ուրվագծված էր առավելագույնի եւ նվազագույնի հակադրության մեջ:

ԱՍԾՈՒ ԴԱՎԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ ՆԵՐԿԱ ԺԱՄԱՆԱԿՆԵՐՈՒՄ

Ի՞նչ նշանակություն ունեն այսօր Եկեղեցու հավատամքի միջոցով մարդու արտասանած հետեւյալ խոսքերը. «Ես հավատում եմ Աստծուն»: Այս բառերն արտաբերող ամեն ոք նախեւառաջ որոշում է կայացնում արժեքների ու կարեւորությունների վերաբերյալ, որը իրականում բացարձակապես ընկալվում է որպես ճշմարտություն (այո՛, ինչ-որ առումով այն պետք է համարել որոշում հանուն ճշմարտության), սակայն այն կարող է ընդունվել միայն որպես որոշում: Այն, ինչ տեղի է ունենում այսպես, որոշում է նաեւ այն իմաստով, որ տարբերակում է մտցնում տարաբնույթ հնարավորությունների միջեւ: Այն, ինչ Իսրայելն է արել իր պատմության վաղ շրջանում, եւ ինչ Եկեղեցին է գործել իր պատմության ընթացքում, պետք է նորովի իրագործվի յուրաքանչյուրի կյանքում: Ինչպես այն ժամանակ պետք է վճռական որոշում կայացվեր Մողոքի ու Բահաղի հնարավորությունների դեմ, հօգուտ ճշմարտության՝ սովորության դեմ, այնպես եւ «Ես հավատում եմ Աստծուն» քրիստոնեական պնդումը փարքերակման, ընդունման, մաքրագործման եւ կերպարանափոխության մի մշտական գործընթաց է: Միակ Աստծո քրիստոնեական դավանությունը միայն այսպես կարող էր պահպանվել անցյալ ժամանակաշրջաններում:

Սակայն ինչպիսի՞ ուղղվածություն ունի այդ գործընթացն այսօր:

4. Լոգոսի գերակայությունը.

Առ Աստված քրիստոնեական հավատն առաջին հերթին նշանակում է որոշում հօգուտ Լոգոսի գերակայության՝ ընդդեմ պարզ նյութի: «Ես հավատում եմ, որ Աստված կա» արտահայտությունը բովանդակում է ընտրություն, ըստ որի՝ Լոգոսը, որը կոչվում է Միտք⁸, Ազատություն, Սեր, ներկա է ո՛չ միայն վերջում, այլ նաեւ սկզբում, եւ Նա է աղբյուրն ու պարփակյալ գորությունը բոլոր կեցությունների: Այլ կերպ ասած՝ հավատ նշանակում է որոշում հանուն այն բանի, որ Միտքն ու Իմաստը ո՛չ միայն կեցությանը հարակից ինչ-որ պատահական արդյունք են, այլեւ ամեն տեսակ կեցություն արդյունք է Մտքի, ավելին՝ իր ներքին կառուցվածքով ինքնին Միտք է:

Այդ իսկ պատճառով հավատ, առանձնակի իմաստով, նշանակում է որոշում հանուն ճշմարտության, քանզի նրա համար կեցությունն ինքնին ճշմարտություն է, ընկալունակություն, իմաստ. այս ամենը ո՛չ միայն կեցության երկրորդական արդյունքն է, որն ի հայտ է եկել ինչ-որ տեղ, այլեւ այս դեպքում կարող է ունենալ չհամակարգված, հեղինակավոր իմաստ իրականի՝ որպես ամբողջի համար:

Հանուն կեցության մտավոր կառուցվածքի այս որոշման մեջ, որը բխում է իմաստից ու ընկալումից, համաչափության հետ մեկտեղ առկա է նաեւ հավատ արարչության նկատմամբ: Այն ոչ այլ ինչ է, քան համոզմունք, ըստ որի՝ օբյեկտիվ (ընդհանրական) Միտքը, որը տեսնում ենք բոլոր իրերում, ինչպես սովորում ենք դրանք առավել խորությամբ հասկանալ, արտացոլանքն ու դրսեւորումն է սուբյեկտիվ (մասնավոր) Մտքի, եւ մտավոր կառուցվածքը, որ ունի կեցությունը, եւ որը կարող ենք մտահայել, արտահայտությունն է արարչական Նախաանրքի, որի շնորհիվ գոյություն ունեն դրանք:

Եկեք պարզաբանենք. երկրաչափություն փորձառնող Աստծո վերաբերյալ հին պոլեմիկայից բառը կեցության մաթեմատիկական կառուցվածքով արտահայտում է մտայնություն, որը փորձում է կեցությունն ընկալել որպես մտավոր ու մտահամակարգյալ. այն դրսեւորում է մի ըմբռնում, ըստ որի՝ նախանյութը ո՛չ միայն պարզ անիմաստություն է,

8 Գերմաներեն բնագրում առկա “der Gedanke” բառը, բացի «միտք» իմաստից, ունի նաեւ «գաղափար, կարծիք, մտադրություն» իմաստները, սակայն հաշվի առնելով բնագրի բովանդակային առանձնահատկությունները՝ առավել հարմար ենք նկատել սույն բառի «միտք» թարգմանությունը (ծնթգր. թրգմն.):

որը բացառում է ճանաչողությունը, այլ նաեւ կրողն է ճշմարտության եւ ընկալունակության, որոնք հնարավոր են դարձնում վերջինիս մտավոր յուրացումը: Մեր օրերում այսպիսի ընկալումը նյութի մաթեմատիկական կառուցվածքի ուսումնասիրության, իր մտածողության ու կիրառման հնարավորության շնորհիվ ձեռք է բերել աննախադեպ կարծրություն: Մի առիթով Ալբերտ Այնշտայնն այս մասին ասել է, որ բնության օրինաչափություններում «Հայտնվում է այնպիսի գերագույն բանականություն, որ նրա առջեւ միանգամայն ունայն արտացոլանք է մարդկային մտքի ու կարգի ողջ բովանդակությունը»⁹: Սա, վստահաբար, նշանակում է, որ մեր ողջ մտածողությունը լոկ խորհրդածումն է այն բանի, ինչն իրականում կանխամտածված է արդեն: Կարելի է միայն կցկտուր փորձեր կատարել՝ առարկաների հետ նույնացող այդ մտավոր կեցությունը մտովի վերականգնելու եւ այդպիսով ճշմարտությունը բացահայտելու ուղղությամբ: Այստեղ մաթեմատիկական աշխարհընկալումը, խնդրահարույց բոլոր ավելորդություններով հանդերձ, այնուամենայնիվ, հայտնաբերվել է «տիեզերքի մաթեմատիկայի», այսպես ասած՝ «փիլիսոփաների Աստծո» միջոցով, ինչը հստակ է այն դեպքում, երբ Ա. Այնշտայնը կրկին ու կրկին ժխտում է առանձնավորական Աստծո մասին հղացքը՝ այն համարելով «մարդակերպական» եւ դասելով «վախի կրոնի» ու «բարոյական կրոնի» կարգերին. վերջինիս, որպես միակ պատշաճություն, հակադրում էր «տիեզերական կրոնականությունը», ինչն արտահայտվում է «բնական օրենքների ներդաշնակության հանդեպ հիացմունքով», «արարչագործության բանականության հանդեպ խորագույն հավատով» եւ «ընկալման հանդեպ փափագով, եթե նույնիսկ այն այս աշխարհում դրսևորված բանականության աննշան արտացոլանքն է միայն»¹⁰:

Այստեղ մեր առջեւ ծառանում է առ Աստված հավատի ողջ խնդիրը: Մի կողմից նկատելի է կեցության հստակությունը, որը, որպես մտավոր, հակված է բանականությանը, մյուս կողմից, սակայն, բախվում ենք կեցության այս բնույթը մարդու հետ հարաբերակցելու անհնարինությանը: Շոշափելի է այն արգելքը, որը, «հավատքի Աստծո» եւ «փիլիսոփաների Աստծո» միջեւ հավասարեցման նշան դնելու առումով, ներկայացնում է

9 A. Einstein, *Mein Weltbild*, herausgegeben von C. Seelig, Zürich-Stuttgart-Wien, 1953, էջ 21 (այսուհետ՝ «*Mein Weltbild*»):

10 Անդ, էջ 18-22. այնուհետեւ «Բարոյագիտական մշակույթի անհրաժեշտությունը» գլխում (էջ 22-24) բնագիտական ճանաչողության ու կրոնական հիացմունքի միջեւ մինչ այդ առկա այդքան մտերմիկ կապի թուլացում է նկատվում. նախկինում վերապրած ողբերգական փորձառությունների պատճառով կարծեք լարվել է մասնավոր կրոնականության հանդեպ նրա վերաբերմունքը:

անձի՝ նեղ ու անբավարար կերպով արտահայտված մի ընկալում: Նախքան առաջ անցնելը՝ փորձենք ներկայացնել գիտնականներից մեկի երկում առկա նման մեկ այլ պնդում: Մի առիթով Զեյմա Զինսն ասել է. «Մենք հայտնաբերել ենք, որ տիեզերքը ղրսեւորում է նշույլներ, որոնք պատկանում են կանխորոշող ու վերահսկող Զորությանը, որն ինչ-որ ընդհանրություններ ունի մեր անհատական մտքի հետ. այն, որքանով որ բացահայտել ենք ցայտմ, ոչ թե զգայություն, բարոյականություն կամ էսթետիկ կարողություն է, այլ՝ միտում առ մտածողության կերպը, որը, պատշաճ բառի բացակայության պարագայում, անվանել ենք Երկրաչափություն»¹¹: Կրկին բախվում ենք նույն իրողությանը. մաթեմատիկոսը բացահայտում է տիեզերքի մաթեմատիկան, առարկաների մտավոր կեցությունը, բայց ոչ ավելին: Նա բացահայտում է միայն փիլիսոփաների Աստծուն:

Մի՞թե սա իրականում զարմանալի է... Կարո՞ղ է արդյոք մաթեմատիկայի տեսանկյունից աշխարհն ուսումնասիրող մաթեմատիկոսը, բացառությամբ մաթեմատիկայի, որեւէ այլ բան գտնել տիեզերքում: Ավելի շուտ հարկավոր է նրան հարցնել՝ մի՞թե նա աշխարհին երբեւէ նայել է այլ դիտանկյունից, քան մաթեմատիկայի: Արդյո՞ք նա երբեք չի տեսել ծաղկած խնձորենի եւ չի հիացել նրանով, որ մեղվի ու ծառի փոխազդեցությամբ պայմանավորված բեղմնավորման գործընթացը չի իրականանում այլ եղանակով, քան ծաղկի շրջանցմամբ, եւ, այսպիսով, այն ներառում է գեղեցկության բարձրակարգ, չնաշխարհիկ հիասքանչություն, որը, անշուշտ, կարելի է ընկալել միայն կիրարկմամբ, հարաբերակցմամբ այն բանի, ինչն արդեն գեղեցիկ է առանց մեզ: Եթե Զինսը մտածում է, որ նման բան ցայտմ չի հայտնաբերվել, ապա կարելի է նրան վստահաբար հակադարձել՝ ասելով, որ այն երբեք չի բացահայտվի եւ չի կարող բացահայտվել Ֆիզիկայի միջոցով, քանզի իր հարցադրումներում էապես վերացարկվում է էսթետիկ զգայությունից ու բարոյական մոտեցումից, բնությունը դիտարկվում է զուտ մաթեմատիկական մտածելակերպով, հետեւաբար, հայացքը կարող է միայն բնության մաթեմատիկական կողմի վրա սեւեռել: Պատասխանն այժմ ուղղակիորեն կախված է հարցից: Սակայն ամբողջական մտահայեցողություն փնտրող մարդն ավելի շուտ պետք է հաստատի, որ, անկասկած, աշխարհում գտնում ենք ընդհանրական մաթեմատիկայի առկայություն. աշխարհում, սակայն, ոչ պակաս

11 Հղումն ըստ հետեյալ երկի՝ W. van Hartlich, *Das Christentum und die Gegenwart*, Stifterbibliothek, Band 21, Salzburg, 1953, էջ 18 շրնկ.:

չափով բացահայտում ենք գեղեցիկի՝ չլսված ու չտեսնված հիասքանչուկությունը. կամ ավելի ստույգ՝ դրանում առկա են գործընթացներ, որոնք գեղեցիկի միջոցով այնպես են հայտնվում մարդկային ընկալյալ մտքին, որ նա ստիպված է հաստատել, թե այս գործընթացները ձեւավորած մաթեմատիկոսն ստեղծագործական աննախագեղ երեւակայություն է դրսեւորել:

Եթե ամփոփենք մեր ուրվագծած ու հատվածաբար համադրած դիտարկումները, կարող ենք ասել, որ աշխարհն օբյեկտիվ Միտք է. այն մեզ հանդիպում է մտավոր կառուցվածքով, այսինքն՝ մեր մտքին ներկայանում է մտահայելի ու ընկալելի կերպով: Այստեղից բխում է հաջորդ քայլը: «Ես հավատում եմ Աստծուն» (*Credo in Deum*) արտահայտությունը ներկայացնում է այն համոզմունքը, ըստ որի՝ օբյեկտիվ Միտքն արդյունք է սուբյեկտիվ Մտքի եւ, ընդհանրապես, կարող է միայն գոյություն ունենալ որպես նրա փոխակերպում. այլ կերպ ասած՝ մտավոր կեցությունը (որը հայտնաբերում ենք որպես աշխարհի կառուցվածք) հնարավոր չէ առանց մտածողության:

Թերեւս օգտակար կլինի մի փոքր հստակեցնել եւ միեւնոյն ժամանակ ամրապնդել վերը ասվածը, որպեսզի մենք ընդհանուր գծերով միայն այն կրկին զետեղենք պատմական մտքի ինքնաբեկաբանության կերպի մեջ: Երկուսուկես հազարամյա փրկիսոփայական մտածողությունից հետո միանգամայն անհնար է խոսել բուն հարցի մասին, կարծես, առանց անհաջողության, նման փորձեր չեն արվել նախկինում: Ավելին՝ երբ ուսումնասիրում ենք վարկածների խախտւտ ոլորտը, որ մեզ ներկայացնում է պատմությունը, նկատում ենք անօգուտ խորաթափանցություն եւ անբովանդակ տրամաբանություն. այդ ժամ կամենում ենք համակվել լիարժեք քաջություն՝ ակնհայտը գերազանցող իրական, քողարկյալ ճշմարտության մի մասնիկը բացահայտելու ձգտումով: Այդուհանդերձ, անելանելիությունն այդքան անսահման չէ, որքան թվում է առաջին հայացքից: Չնայած հակադիր բեւեռներում գտնվող փրկիսոփայական մոտեցումների անհաշվելի բազմազանությունը, որի միջոցով մարդը փորձել է մտահայել Կեցությունը, միայն վերջերս առաջարկված հիմնարար մի քանի հնարավորություններով է մեկնաբանելի Կեցության խորհուրդը: Հարցը, որին ի վերջո հանգում է ամեն բան, կարող է ձեւակերպվել այսպես՝ առանձին առարկաների բազմազանության մեջ ո՞րն է կեցության ընդհանուր հիմքը, եւ ի՞նչ է գոյություն ունեցող բազմաթիվ առարկաների ետեւում թաքնված ընդհանրական Կեցությունը, որը, այնուամեն-

նայնիվ, բոլոր կեցուցությունների հիմքն է: Պատմություն ընթացքում առաջադրված տարրաբնույթ պատասխանները, ի վերջո, կարելի է հանգեցնել հիմնարար երկու հնարավորությունների: Առաջին պարզագույն հնարավորությունը գրեթե այսպես կհնչի՝ մեզ հանդիպած ամեն բան, վերջին հաշիվով, նյութ է, մատերիա. այն միակ բանն է, որ միշտ մնում է որպես ապացույցների իրականություն, հետեւաբար ներկայացնում է գոյերի բուն կեցությունը՝ մատերիալիստական հնարավորությունը: Մյուս հնարավորությունը մատնանշում է հակընդդեմ ուղղություն, ըստ որի՝ նա, ով մինչեւ վերջ ուսումնասիրի նյութը՝ մատերիան, կբացահայտի, որ այն մտավոր կեցություն, ընդհանրացված Միտք է. այնպես որ, այն չի կարող վերջնական լինել: Դրան նախորդում է միտքը, գաղափարը. բովանդակ Կեցությունը, վերջիվերջո, մտավոր կեցություն է եւ վերագրվում է Մտքին՝ որպես նախասկզբնական իրականության. այստեղ առնչվում ենք «իդեալիստական» հնարավորության հետ:

Որոշակի դատողության համար հարկավոր է ճշգրիտ հարցադրում կատարել՝ իրականում ի՞նչ է մատերիան եւ ի՞նչ է միտքը: Համառոտ կարող ենք ասել՝ մատերիա անվանում ենք կեցությունը, որն ինքնին չի ընկալում կեցությունը, այսպիսով, թեեւ «գոյություն» ունի, սակայն չի հասկանում ինքն իրեն: Բովանդակ կեցության իջեցումը մատերիայի՝ որպես իրականության սկզբնական կերպի մակարդակին, հաստատում է, որ ամբողջ կեցության սկիզբն ու պատճառը կազմավորում են կեցության այն կերպը, որտեղ այն ինքնուրույնաբար ընկալված չէ: Սա նշանակում է նաեւ, որ կեցության ընկալումը սահմանվում է լուկ որպես զարգացման գործընթացի երկրորդական, պատահական արդյունք: Դրա հետ մեկտեղ միեւնույն ժամանակ տրված է «Մտքի» սահմանումը. այն բնութագրված է որպես ինքնուրույնաբար ընկալված կեցություն. կեցություն, որն ինքնաբավ է: Կեցության հիմնախնդրի իդեալիստական լուծումը համապատասխանաբար արտահայտում է մի պատկերացում, համաձայն որի՝ բովանդակ կեցությունը միեւնույն գիտակցության մտավոր կեցությունն է: Կեցության ամբողջականությունը գիտակցության ինքնության մեջ է, որի ազդակները բազմաքանակ գոյերն են: Առ Աստված քրիստոնեական հավատը չի համապատասխանում ո՛չ առաջին, ո՛չ էլ երկրորդ լուծմանը: Անկասկած, այն կասի հետեւյալը՝ կեցությունը մտավոր է: Նյութն իրեն վերագրում է իր սահմաններից դուրս գոյություն ունեցող մտածողություն՝ որպես նախագո եւ նախասկզբնական հանգամանք: Սակայն, ընդդեմ իդեալիզմի, որը բովանդակ կեցությունը վերածում է համապար-

փակ գիտակցությունների, Աստծո հանդեպ քրիստոնեական հավատի ընկալումն այս է՝ կեցությունը մտավոր է, սակայն ո՛չ այն կերպ, որ հանդես է գալիս միայն որպես միտք եւ ինքնակամություն դրսեւորումը առավել մանրակրկիտ դիտարկող որեւէ մեկի կողմից համարվում է լուկ դրսեւորում: Աստծո հանդեպ քրիստոնեական հավատն առավելապես նշանակում է, որ առարկաներն արարչական ինչ-որ գիտակցության, արարչական ազատության մտավոր կեցություն են, եւ այդ առարկաների կրած արարչական գիտակցությունն իրենից է բխեցրել անհատական, ինքնակամ Կեցության՝ ազատության մտածվածը: Դրանով նա գերազանցում է ցանկացած տեսակի իդեալիզմի: Թեեւ այս ձեւակերպումը, ինչպես տեսանք քիչ առաջ, իրական ամեն բան մեկնաբանում է որպես մեկ գիտակցության բովանդակություն, քրիստոնեական ընկալման համար, այնուամենայնիվ, այդ ամենին նպաստողն արարչական ազատությունն է, որը մտածվածը կրկին տեղակայում է անհատական Կեցության ազատության մեջ այնպես, որ մի կողմից այն գիտակցության մտավոր կեցություն է, իսկ մյուս կողմից՝ իրապես ինքնակեցություն:

Այդուհանդերձ, միեւնույն ժամանակ հստակեցվում է նաեւ «արարչագործություն» հասկացության էությունը. նախօրինակը, որի միջոցով հարկավոր է ընկալել արարչագործությունը, ոչ թե ձեռագործն է, այլ՝ արարչական Ոգին, Միտքը: Միաժամանակ պարզ է դառնում, որ ազատության գաղափարը քրիստոնեական հավատը բնութագրող նշան է՝ ընդդեմ մոնիզմի ցանկացած տեսակի: Ամեն տեսակ կեցության սկզբնավորման հիմքում այն զետեղում է ոչ թե ինչ-որ գիտակցություն, այլ՝ արարչական ազատություն, որով վերստին ստեղծվում է ազատությունը: Այդ իսկ պատճառով քրիստոնեական հավատը կարելի է բարձր մակարդակով բնորոշել որպես փիլիսոփայություն ազատության մասին: Քրիստոնեության համար համապարփակ գիտակցությունը կամ ինչ-որ եզակի նյութականությունն ընդհանուր առմամբ չի կարող իրականության բացատրություն հանդիսանալ. ընդհակառակը, բարձրագույն կետն ազատությունն է, որը մտածում եւ մտածելով արարում է ազատություններ՝ այդպիսով ազատությունը դարձնելով ամեն տեսակ կեցության կառուցվածքային ձեւ:

5. Անձնավորյալ Աստված.

Եթե Աստծո նկատմամբ քրիստոնեական հավատն առաջին հերթին ընտրություն է հանուն Լոգոսի գերակայության, հավատ նախագո եւ

աշխարհ պահպանող արարչական Մտքի իրականության հանդեպ, ապա այդ իմաստով, որպես Մտքի առանձնավորության հանդեպ հավատք, նաեւ մի համոզմունք է, ըստ որի՝ նախասկզբնական Միտքը, որի մտավոր կեցությունն արտացոլված է աշխարհում, ոչ թե ինչ-որ անհայտ, չեզոք Գիտակցություն է, այլ՝ Ազատություն, արարչական Սեր, Անձնավորություն: Համապատասխանաբար, եթե հանուն Լոգոսի քրիստոնեական ընտրությունը նշանակում է ընտրություն հօգուտ առանձնավորական, արարչական Մտքի, ապա այն նաեւ ընտրություն է հանուն ընդհանուրի նկատմամբ Մասնավորի գերակայության: Բարձրագույնն ընդհանուրը չէ, այլ՝ մասնավորը. քրիստոնեական հավատը, հետեւաբար, նախեաւ ընտրություն է նաեւ հօգուտ մարդու՝ որպես անվերժանելի, անսահմանության հետ հարաբերակցվող կեցության: Եվ դրանով հանդերձ՝ այն կրկին ընտրություն է հանուն Ազատության գերակայության՝ ընդդեմ տիեզերական, բնական ինչ-որ օրենքների անհրաժեշտության: Այս իմաստով՝ ներկայումս քրիստոնեական հավատի առանձնահատկությունները, ի տարբերություն մարդկային մտքի որոշման այլ ձեւերի, առանձնանում են լիակատար հստակությամբ: Քրիստոնեական հավատի առնչությամբ մարդու որդեգրած վերաբերմունքն ակնհայտորեն դառնում է առավել հստակ:

Այստեղ կարելի է մատնանշել, որ առաջին, այսինքն՝ հանուն Լոգոսի գերակայության՝ ընդդեմ պարզ նյութի կատարված ընտրությունն անհնար է առանց երկրորդի եւ երրորդի, կամ, ավելի ստույգ, առաջինը, առանձին վերցրած, ինքնին պարզ իդեալիզմ է. միայն երկրորդի, այսինքն՝ Մասնավորի գերակայության, եւ երրորդի՝ Ազատության գերակայության հավելումն է ջրբաժան հանդիսանում իդեալիզմի ու քրիստոնեական հավատի միջեւ, որն այժմ պարզ իդեալիզմից տարբերվող այլ բան է ներկայացնում:

Այս մասին կարելի է երկար խոսել. սահմանափակվենք անհրաժեշտ պարզաբանումներով՝ առաջին հերթին ինքներս մեզ հարցնելով, թե ի վերջո ինչ է նշանակում այս ձեւակերպումը, ըստ որի՝ Լոգոսը, որի օբյեկտը աշխարհն է, Անձնավորություն է, հետեւաբար հավատն ընտրություն է հօգուտ ընդհանուրի նկատմամբ մասնավորի գերակայության: Կարելի է միանգամայն պարզորոշ պատասխան տալ. վերջիվերջո, այն ոչ այլ ինչ է, քան արարչական Միտք, որին ընդունեցինք որպես ամեն տեսակ կեցության նախադրյալ ու պատճառ. այն, իրապես, Նրա գիտակցական մտածողությունն է, որը ո՛չ միայն ինքն իրեն, այլ նաեւ սեփական

մտքերն է ըմբռնում: Բացի այդ՝ նշանակում է, որ մտածողությունը ո՛չ միայն ճանաչում, այլ նաեւ սիրում է այն, ինչ արարչական է, քանզի այն Սեր է. Նա կարող է ո՛չ միայն մտածել, այլ նաեւ սիրել, այդ իսկ պատճառով իր միտքը հաստատել է ինքնակեցության ազատությանմբ, ընդհանրացրել եւ թողել է ինքնակեցության վիճակում: Նշանակում է, որ այս մտածողությունն իր միտքն ընկալում է իր իսկ ինքնակեցությամբ եւ սիրում ու պահպանում է այն: Այստեղ կրկին հանգում ենք այն խոսքերին, որոնց մշտապես հակված են մեր մտածումները. «Չսահմանափակվել մեծագույնով, այլ՝ փոքրագույնով. ա՛յս իսկ է աստվածայինը»:

Բայց եթե ամեն տեսակ կեցության Լոգոսը, Կեցությունը, որը պահպանում եւ պարփակում է ամեն բան, Գիտակցություն, Ազատություն ու Սեր է, ապա ինքնաբերաբար կարելի է հետեւություն անել, որ աշխարհում գերագույնը ո՛չ թե տիեզերական անհրաժեշտությունն է, այլ՝ Ազատությունը: Դրա հետեւանքները հեռանկարային են, քանզի հանգեցնում են նրան, որ Ազատությունը միաժամանակ հանդես է գալիս որպես աշխարհի անհրաժեշտ կառուցվածք, ինչն իր հերթին նշանակում է, որ աշխարհը կարող է միայն ըմբռնվել որպես անընկալելի, այն պետք է լինի անընկալելիություն, քանզի եթե աշխարհի կառուցվածքում գերագույնն Ազատությունն է, որն ամբողջ աշխարհը պահպանում, կամենում, ճանաչում եւ սիրում է որպես ազատություն, ապա ազատության հետ միասին նրան բնորոշ անկանխատեսելիությունն էապես վերաբերում է աշխարհին: Անկանխատեսելիությունն Ազատության ներքին իմաստն է. աշխարհը չի կարող ամբողջությամբ հանգեցվել մաթեմատիկական տրամաբանության: Ազատության համակարգի կողմից ուրվագծված հանդուգն ու մեծ աշխարհի հետ միասին ի հայտ է գալիս նաեւ զիվայինի մոայլ խորհուրդը, որ բխում է նրանից՝ մեզ հակադրվելու նպատակով: Ազատության եւ Սիրո «վտանգի» ներքո արարված ու կամեցված աշխարհն այլեւս պարզ մաթեմատիկա չէ: Այն Սիրո, Ազատության ոլորտ է, եւ դրա հետ մեկտեղ ի հայտ է գալիս չարի վտանգը: Հանուն մեծագույն Լույսի՝ Ազատության ու Սիրո՝ այն կամենում է վտանգել խավարի խորհուրդը:

Այստեղ եւս մեկ անգամ ակնհայտ է դառնում, թե ինչպե՛ս են առավելագույնի ու նվազագույնի, մեծագույնի եւ փոքրագույնի ստորոգությունները փոփոխվում նմանատիպ գործընթացներում: Աշխարհում, որն ի վերջո ոչ թե մաթեմատիկա է, այլ՝ Սեր, նվազագույնն առավելագույն է, սիրելու ունակ փոքրագույնը՝ մեծագույն, մասնավորն ավելին է, քան

ընդհանուրը, անձը, եզակին, անգուգականը միեւնուէն ժամանակ վճռականն ու գերագույնն են: Նման աշխարհայացքում անձը ոչ թե պարզ անհատականություն, մատերիայից ներս գաղափարի ընդարձակման միջոցով արդյունավորված վերարտադրություն է, այլ՝ հենց «անձնավորություն»: Հունական մտքում առկա են առանձնահատուկ բազմաթիվ էակաների, այդ թվում նաեւ՝ մարդ արարածին վերաբերող հասկացություններ, որոնք միշտ մեկնաբանվել են միայն «անձ, անհատ» իմաստներով. դրանք առաջանում են նյութի միջոցով գաղափարի բեկանման արդյունքում: Ընդօրինակվածը միշտ երկրորդական բնույթ է կրում. իրականն է եզակի ու ընդհանրական: Քրիստոնյան մարդու մեջ տեսնում է ո՛չ միայն անհատին, այլ նաեւ անձին. ըստ մեզ՝ անհատ-անձ զարգացման հիմքում է ընկած անտիկ շրջանից դեպի քրիստոնեություն, Պլատոնից դեպի հավատք անցման ողջ ժամանակամիջոցը: Սահմանված այս գոյն այլեւս երկրորդական ինչ-որ բան է, որը թույլ է տալիս մեզ կցկտուր կերպով ենթադրել համընդհանուրը, այսինքն՝ իրականը:

Որպես նվազագույն՝ այն առավելագույն է. որպես եզակի ու անգուգական՝ այն գերագույն եւ իրական է: Այստեղից հետեւում է վերջին քայլը: Եթե անձն ավելին է, քան անհատը, եթե քանակությունն իրական է եւ ո՛չ միայն երկրորդական, եթե ընդհանուրի նկատմամբ գոյություն ունի մասնավորի գերակայություն, ապա միասնությունը միակ ու վերջնական իրողությունը է, այլ քանակը եւս ունի սեփական ու վճռական իրավունքը: Այս հայտարարությունը, որը ներքին անհրաժեշտությամբ բխում է քրիստոնեական ընտրությունից, ինքնաբերաբար հանգեցնում է նաեւ պարզ միասնություն հանդիսացող Աստծո ընկալման անդրանցականությունը: Աստծո հանդեպ քրիստոնեական հավատի ներքին տրամաբանությունը պարտադրում է պարզ միաստվածության գերազանցում եւ բերում է դեպի հավատն առ եռամիասնական Աստված:

Գերմաներենից թարգմանությունը՝
ՅՈՒՆԿ ՍԱՐԿԱՎԱԳ ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆՅԱՆԻ



ՊԱՏՄԱԲԱՆԱՍԻՐԱԿԱՆ

ՌՈՒՄԼԱՆ ՑԱԿԱՆՅԱՆ

պատրմական գիր. թեկնածու, ԱԻ

ԱՍՏՎԱԾԱՆՉԻ ՀԱՅԵՐԵՆ ՆՈՐ ԹԱՐԳԱՆՈՒԹՅԱՆ ՄԵՋ ՕԳՏԱԳՈՐԾՎՈՂ ՄԻ ՀԱՐՔ ՈԱԶՄԱԿԱՆ ԵԶՐԵՐԻ ՀՈՒՐՉ

Ներածություն. Աստվածաշունչն¹ այսօր մեծ հետաքրքրություն է վայելում: Թվում է, թե բնավ պարտադիր չէ, որ ընթերցողը քաջատեղյակ լինի Աստվածաշունչում ներկայացված պատմաաշխարհագրական եւ էթնոմշակութային միջավայրին, նրանում հիշատակված երկրների պետական համակարգերում եւ պաշտոնական գրագրություններում գործածված եզրաբանություններին: Ինչպես երեւում է, այսպիսի մի շարք եզրույթներ, տակավին հնում թյուրըմբռնվելով, անձնավորվել են՝ հանդես գալով որպես անձնանուններ: Այս հանգամանքը մասնագիտական համապատասխան գիտելիքներ չունեցող ընթերցողների համար, Հին Կտակարանի տեքստերի ընկալման առումով, լուրջ խնդիրներ է առաջացնում²: Արդյունքում շատ հաճախ Հին Կտակարանի տեքստերի եւ համատեքստերի իմաստը քննարկվում եւ մեկնաբանվում է անհատական մոտեցմամբ³: Մինչդեռ, արդի գիտությունը հնարավորություն է ընձեռում վերականգնելու որոշ եզրույթների ու հասկացությունների նախնական իմաստները եւ դրանով իսկ հարթելու Հին Կտակարանում ներկայացված որոշ իրադարձությունների ճշմարտացի ընկալման խոչընդոտները:

Սույն հոդվածի շրջանակներում մենք կանդրադառնանք Հին Կտակարանում հիշատակվող սոսկ մի քանի անունների (Թարաթա, Ռարսա-

¹ «Աստուածաշունչ Մատեան Հին եւ Նոր Կտակարանների», արեւելահայերեն նոր թարգմանություն, վերահրատարակություն, Ս. Էջմիածին, 2001: Այսուհետ Աստվածաշունչից կատարված հղումները կտրվեն անմիջապես հղվող բնագրի վերջում:

² Ռ. Ցականյան, Ամաղեկացիներ-հյուքսոսներ-հայեր (Նույնացման խնդրի շուրջ), «Էջմիածին», ԺԱ., 2010, էջ 41:

³ Անդ.:

րիս, Ռափսակ, Ներգէլ, Սարասար, Սարմագ, Նարուսարսեքիմ, Ռարմագ) նախասկզբնական նշանակութիւնը:

Պատմական ետնախորքը. Ասորեստանի արքա Սինախներիբի (Ք. ծ. ա. 705-681 թթ.) գահ բարձրանալուն զուգահեռ, ասսուրական տերութեան իշխանութեան տակ գտնվող մի շարք երկրներ ու շրջաններ Բաբելոնի գլխավորութեամբ ստեղծեցին հակասորեստանյան խմբավորումներ եւ ապստամբեցին: Բաբելոնի թագավոր Մարդուկ-ապլա-իդդինա Բ.-ի⁴ (Ք. ծ. ա. 721-710 եւ 703 թթ.) նախաձեռնութեամբ եւ Եգիպտոսի XXV նուբիական հարստութեան փարավոն Շաբատակայի (Ք. ծ. ա. 702-690 թթ.) օժանդակութեամբ՝ ապստամբեց նաեւ Հրեաստանի Եգեկիա (Ք. ծ. ա. 715-687 թթ.) արքան⁵: Ք. ծ. ա. 703 թ. Սինախներիբը նախ՝ պարտութեան մատնեց Մարդուկ-ապլա-իդդինա Բ.-ին, ապա՝ Ք. ծ. ա. 701 թ. շարժվեց դեպի Արեւելամիջերկրածովյան ավազան: Երբ ասորեստանյան զորքերը հայտնվեցին տարածաշրջանում, ակնհայտ դարձավ, որ խմբավորումը միասնական չէ եւ արդյունքում աստիճանաբար սկսեց քայքայվել: Փյունիկյան քաղաքների տիրակալներն ընծաներով շտապեցին ասորեստանցիներին ընդառաջ եւ իրենց հնազանդութիւնը հայտնեցին Սինախներիբին:

Հնազանդեցնելով Փյունիկիան՝ ասորեստանցիները շարժվեցին հարավ: Իրենց ռազմերթի ճանապարհին նրանք պաշարեցին Լաքիշ քաղաքը, որտեղից զորքերի մի մասին Սինախներիբն ուղարկեց դեպի Երուսաղեմ⁶:

Աստվածաշնչյան տեքստերի քննությունը. Վերոշարադրյալ իրադարձութիւններն իրենց արտացոլումն են գտել նաեւ Աստվածաշնչում⁷:

Քննութեան ենթակա հատվածի հայերեն թարգմանութիւնը մեջ ենք բերում ամբողջութեամբ. «Եւ առաքեաց արքայ Ասորեստանեաց զԹարաթա՝ և զՌաբսարիս՝ և զՌափսակ ՚ի Լաքիսայ առ արքայ Եգեկիայ զօրոս ծանու ՚ի վե-

⁴ Աստվածաշնչյան Մարողաք Բաղդանը՝ Դ. Թագվորություններ, Ի. 12:

⁵ O. Borowski, Hezekiah's Reforms and the Revolt against Assyria, The Biblical Archaeologist, vol. 58/3, 1995, p. 148-155.

⁶ A. K. Grayson, Assyria: Sennacherib and Esarhaddon (704-669 B.C.), The Cambridge Ancient History (CAH), III/2, 1991, p. 109ff. T. C. Mitchell, Israel and Judah from the Coming of Assyrian Domination until the Fall of Samaria, and the Struggle for Independence in Judah (c. 750-700 B.C.), CAH, III/2, 1991, p. 353-368. B. S. J. Isserlin, The Israelites, London, 1998, p. 88f. A. Kamm, Israelites: An Introduction, London-New York, 1999, p. 100f. M. A. Sweeney, First and Second Kings: A Commentary, London, 2007, 413f.

⁷ Դ. Թագ. ԺԸ., Բ. Մնացորդաց ԼԲ. 1-19, Եսայոս մարգարեություն ԼԶ. 1-22, ԼԷ. 8-38:

րայ Երուսաղէմի» (Դ. Թագ. ԺԸ. 17):

Այնպիսի տպավորութիւն է ստեղծվում, որ Թարթանը, Ռաբսարիսն ու Ռափսակը հատուկ անուններ են, այնինչ, ինչպես կհամոզվենք ստորեւ, դրանք հասարակ անուններ են, դեռ ավելին՝ Ասորեստանի եւ Հին Մերձավոր Արեւելքի, այդ թվում նաեւ հրեական մի շարք պետութիւնների պետական համակարգում ընդունված պաշտոններ են: Հետեւաբար, այդ պաշտոնների օգտագործումը որպես անձնանուններ սխալ է եւ անթույլատրելի:

Հարկ է նշել, որ նույն երեւույթն առկա է նաեւ Սեպտուագիւնայում եւ Վուլգատայում, որոնց տեքստերը համահունչ են հայկական տարբերակի հետ. «Καὶ ἀπέστειλεν βασιλεὺς Ἀσσυρίων τὸν θαραθαν καὶ τὸν Ραφίς καὶ τὸν Ραψακην ἐκ Λαχίς πρὸς τὸν βασιλέα Εἰζεκιαν ἐν δυνάμει βαρεῖα ἐπὶ Ἱερουσαλήμ» (Βασιλεων Δ, 18:17)⁸: «Misit autem rex Assyriorum Tharthan, et Rabsaris, et Rabsacen, de Lachis, ad regem Ezechiam, cum manu valida, Jerusalem...» (Biblia Sacra, Liber Quartus Regum, XVIII:17)⁹:

Եբրայական բնագրային տարբերակում ունենք. «wayyīšəlah melekə-’Aššūr’ eṭ-tarātān wə’eṭ rab-sārīs we’eṭ rab-šāḳēh mən-Lakiš āl-hammelekə Hīzəkīyahū bēhēl kōbēd Yərušālāim» (2 Melakhim 18:17)¹⁰:

1. Թարթա, Թարթան, Tharthan, tarātān

Հին Կտակարանում օգտագործված «תַּרְתָּן *t^art^an*» գոյականն ամենեւին էլ հատուկ անուն չէ, սակայն բնական է, որ ոչ մասնագետ ընթերցողը կտակարանյան տեքստի ընդհանուր պատումի տրամաբանությամբ այն պիտի հասկանար որպես հատուկ անուն: Իրականում այն Հին Մերձավոր Արեւելքի շատ երկրներում հայտնի աքքադական «turtānu»-ն է՝ ռազմական գերատեսչության ղեկավարը, որը իրականացնում էր ռազմական ու վարչական գործառնություններ եւ համարվում էր երկրի բանակի գլխավոր զորահրամանատարը¹¹: Նույն պաշտոնն առկա էր

⁸ Septuaginta, Id Est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX Interpretes, ed. A. Rahlfs, vol. I, Stuttgart, 1943.

⁹ Biblia Sacra, Juxta Vulgatam Clementinam, Divisionibus, Sumariis et Concordantiis Ornata, Denuo ediderunt complures Scripturae Sacrae Professores Facultatis theologiae Perisensis et Seminarii Sancti Sulpitii, Romae-Tornaci-Parisiis, 1938.

¹⁰ Biblia Hebraica Stuttgartensia, by K. Elliger and W. Rudolph (eds.), Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart, 1990.

¹¹ “The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago” (այսուհետ՝ CAD), I. J. Gelb, A. L. Oppenheim, et. al. (ed.), T, vol. 18, Chicago, 2006, p. 489f. “Assyrian-English-Assyrian Dictionary” (այսուհետ՝ AEAD), ed. S. Parpola, Helsinki, 2007, p. 126. W. von Soden, Akkadisches Handwörterbuch (այսուհետ՝ AHw), Band III, Wiesbaden, 1974, S.

նաեւ Բիայնիլի-Ուրարտուում (¹³*Urtānu*)¹²:

Աստվածաշնչում խնդրո առարկա բառն օգտագործված է երկու անգամ: Երկրորդ անգամ այն հանդիպում ենք Եսայու մարգարեությունում. «Յաւոր յորում էին տանաթան յագովրոս¹³, 'ի ժամանակին իր-րն արձակեցաւ յառանայ արքայէ ասորեստանեայց. և ետ պարտեալս ընդ ագովրայ, և առ զնա» (Եսայի, Ի. 1):

Հայերեն թարգմանությունն ընդհանուր առմամբ ճիշտ է արտահայտում եբրայերենի միտքը: Այդուհանդերձ, պետք է նշել նաեւ, որ հայերեն տարբերակն ունի մի շարք շեղումներ: Բնագիր տարբերակում կարդում ենք. «*bišəhnat bō' tarātān 'Ašədōwāh bišəlōh 'ōtūwō Sarəgwōn melekə 'Aššūr wayyilāhem bə 'Ašədōwōd wayyiləkədh*» (*Yišeyahu* 20:1):

Վերոհիշյալ շեղման պատճառը Սեպտուագինտան է: Ի տարբերություն Աստվածաշնչի հայերեն տարբերակի եւ Սեպտուագինտայի (արքայի անվան դիմաց՝ *Αρνα*, եւ տանաթան՝ *Ταναθαν*¹⁴)՝ Վուլգատայում Ասորեստանի արքայի անունը ճիշտ է ներկայացված եւ համապատասխանում է բնագրին՝ «*ܐܫܕܐܘܗ - Sargōwn*»¹⁵: Հայկական տարբերակի բնագրային Սարգոն-Առան շեղումը, ինչպես արդեն նշեցինք, թերեւս կարելի է կլինի բացատրել միայն Սեպտուագինտայի ազդեցությամբ:

2. Ռափսարիս, Rabsaris, Рафис, rab-sāris

Քննության ենթակա հաջորդ անունը «Ռափսարիսն» է՝ «*רַב־סָרִיס - rāb-sārīś*»: Վերջինս նույնպես հայտնի էր Հին Մերձավոր Արեւելքի մի շարք երկրների, այդ թվում նաեւ՝ միասնական հրեական պետության պաշտոնյաների ցանկից: Այն աքքադական *rab*¹⁶ *ša reši*-ին (բառը հանդես է

1332. R. Mattila, The King's Magnates. A Study of the Highest Officials of the Neo-Assyrian Empire, State Archives of Assyria Studies, vol. XI, Helsinki, 2000, p. 153. T. Dezső, The Assyrian Army, I, The Structure of the Neo-Assyrian Army, Budapest, 2012, p. 218-221.

¹² Y. Grekian, The Battle of Uauš Revisited, Aramazd: Armenian Journal of Near Eastern Studies, 2010, N V/1, p. 87. Ե. Գրեկյան, Ուաուշի ճակատամարտը (պատմահամեմատական վերլուծություն), ՄԱԵԺ, XXI, 2002, էջ 185:

¹³ Ազոտոսը նույն Աշոոթ քաղաքն է, նրա անվան արխայիկ ձեւը՝ Յետու, ԺԱ. 22, ԺԵ. 46, 47, Ա. Թագ. Ե. 1, 5-8, 2. 17, Բ. Մնացորդաց Ի2. 6, Նէեմի ԺԳ. 23, Եսայի Ի. 1, Զաքարիա Թ. 6:

¹⁴ Իսկ 'H Παλαιά Διαθήκη-ում ('H Παλαιά Διαθήκη, Μετάφραση από τα πρωτότυπα κείμενα, Αθήνα, 2003) խմբագրված արդեն ունենք՝ «*Σαργών*» եւ «*αρχιστράτηγός*», Ησαΐας 20:1.

¹⁵ Սարգոնը Ասորեստանի արքա Սինսիսերիբի հայրն էր՝ Սարգոն Բ. (թ. ծ. ա. 722-705 թթ.):

¹⁶ *rab*, *rabû* - մեծ, գլխավոր, առաջնորդ, պետ, ավագ, եւ այլն՝ CAD, R, vol. 14, 1999, p. 31; AEAD, p. 91:

գալիս հոգնակի թվով) եւ շումերական՝ *LU.GAL.SAG-ն*¹⁷ է եւ նշանակում է ներքինապետ¹⁸, մեծ վեզիր, այսինքն՝ այն նույնպես հատուկ անունն է:

«Ռափսարիս» բառը ճիշտ նշանակությամբ գործածված է Հին Կտակարանի շատ հատվածներում: Այսպես՝ Ծննդոց ԼԷ. 36 եւ ԼԹ. 1-ում նշվում է, որ Եգիպտոսում Հովսեփին վաճառեցին փարավոնի ներքինի («ՇԴՊ»՝ «*sārīs*») Պետափրեսին: Համաձայն Թագավորաց Ա. գրքի պատումի՝ ծերացած Սամուելն իրենից Թագավոր խնդրող ժողովրդին է փոխանցում Աստծո պատգամները, որոնց թվում նաեւ. «և զսերմանս ձեր, և զայգիս ձեր տասանորդեսցէ, եւ տացէ ներքինեսց (»ՆԴՊՊ»)» («*lesārīsyw*» ձեւով) իրոց. և սարկաց իրոց» (Ա. Թագ. Ը. 15):

Հին Կտակարանի մեկ այլ հատվածում տեսնում ենք հետեւյալ նկարագրությունը. «... ‘ի զանձանակի նաթանայ ներքինոյ («ՊԴՊ»)» («*hasārīs*» ձեւով) արքայի¹⁹ ...» (Դ. Թագ. ԻԳ.11):

Բացի վերոնշյալ դեպքերից՝ Աստուածաշնչի տարբեր գրքերում *rab-sārīs-ն*՝ առանց *rabû* (մեծ) ածականի, գործածված է բազմիցս մակբայը (Ծննդ. Խ. 2-23; Դ. Թագ. ԺԸ. 17, ԻԴ. 12-15, Բ. Մնաց. ԻԸ. 1, Երեմ. ԼԴ.19, ԼԸ. 7-10, ԽԱ. 16, Դանիել Ա. 3-19 եւ այլուր): Եվ գրեթե բոլոր դեպքերում, բացառությամբ խնդրո առարկա հատվածի, բառը Թարգմանվում է ճիշտ՝ որպես ներքինի:

Ընդ որում, Սեպտուագինտայի նոր հունարեն վերահրատարակություն մեջ խմբագիրները կատարել են բնագրային ճշգրտումներ, ինչի արդյունքում *θαρσαν* եւ *Ραφισ/Rabsaris* գոյականները ապաանձնավորվել են՝ վերականգնելով իրենց ճիշտ իմաստը. «*Τότε ο βασιλιάς της Ασσυρίας*

¹⁷ CAD, R, vol. 14, 1999, p. 289; D. G. Burke, Eunuch, in: International Standard Bible Encyclopedia, G. W. Bromiley (ed.), vol. 2, Eerdmans, 1982, p. 200-202.

¹⁸ CAD, R, vol. 14, 1999, p. 31, 289f., 293ff. AEAD, p. 90. H. Tadmor, Rab-saris and Rabshakeh in 2 Kings 18, in: The Word of the Lord Shall Go Forth: Essays in Honor of David Noel Freedman in Celebration of His Sixtieth Birthday, C. L. Meyers and M. O'Connor, (eds.), Winona Lake, 1983, p. 279-285. A. K. Grayson, Eunuchs in Power: Their Role in the Assyrian Bureaucracy, in: Vom Alten Orient zum Alten Testament: Festschrift für Wolfram Freiherrn von Soden zum 85. Geburtstag am 19. Juni 1993, M. Dietrich and O. Loretz (eds.), Kevelaer, 1995, p. 85-98. K. Deller, The Assyrian Eunuchs and Their Predecessors, in: Priests and Officials in the Ancient Near East, K. Watanabe, (ed.), Heidelberg, 1999, p. 303-311. R. Mattila, The King's Magnates. A Study of the Highest Officials, p. 61-76, 153. V. L. Bullough, Eunuchs in History and Society, in: Eunuchs in Antiquity and Beyond, S. Tougher, (ed.), London, 2002, p. 1-17. K. Radner, Royal Decision-Making: Kings, Magnates, and Scholars, in: The Oxford Handbook of Cuneiform Culture, K. Radner and E. Robson (eds.), Oxford, 2011, p. 358-379. T. Dezső, The Assyrian Army, p. 222.

¹⁹ Խոսքը Հրեաստանի թագավոր Հոսիայի (Ք. ծ. ա. 640-609 թթ.) մասին է:

έστειλε από τη Ναχίς τον αρχιστράτηγό του, τον αρχηγό του επιτελείου του και τον υπασπιστή του με πολύ στρατό, εναντίον του βασιλιά Εζεκία στεν Ιερουσαλήμ» (Β Βασιλεων (ή Βασιλεων Δ), 18:17):

3. Ռափսակ, Րաֆաքոն, Rabsacen, rab-šākēh. rab-šākēh («רַב־שָׁכֶח» - r^ab-š^akēh) բառակապակցությունն Աստվածաշնչում օգտագործված է 17 անգամ (Դ. Թագ. ԺԸ. 17, 19, 26-28, 37, ԺԹ. 4, 8, Եսայի ԼԶ. 2, 4, 11-13, 22, ԼԷ. 4, 8, Սիրաք ԽԸ. 18 («έν ήμέραις αὐτοῦ ἀνέβη Σενναχηριμ καὶ ἀπέστειλεν Ραψακην καὶ ἀπῆρεν καὶ ἐπῆρεν χεῖρα αὐτοῦ ἐπὶ Σιών καὶ ἐμεγαλύνησεν ἐν ὑπερηφανίᾳ αὐτοῦ» (Σοφία Σιραχ, 48:18). «Նրա ժամանակ Սենեքերիմը եկավ եւ ուղարկեց Ռափսակեսին, եւ իր ձեռք բարձրացրեց Սիոնի վրա, եւ հպարտությամբ պարծենում էր իր գոռոզությունը»։ Սիրաքի գրքի հայերեն թարգմանությունն ավարտվում է 42-րդ գլխով), եւ ինչպես նախորդ բառակապակցությունները, սա նույնպես անձնանունն է։ Հարկ է նշել, որ այն որպես անձնանուն է հանդես գալիս նաեւ Հովսեփոս Փլավիոսի երկում²⁰։

šaqû – բառն ունի մի շարք նշանակություններ, որոնց, սակայն, այստեղ չենք անդրադառնա։ Նշենք միայն, որ վերջինիս վերաբերյալ նույնպես կան բազմաթիվ հետազոտություններ²¹։ Այն Բաբելոնի եւ Ասորեստանի պետական կառուցակարգի գլխավոր բաղադրիչներից մեկն էր եւ պարզապես նշանակում էր «մեծ կամ գլխավոր մարտիկ»՝ rab šaqû («(LÚ/SAL.)SÍLA.ŠU.DU₈(.A)»)²²։

4. Սարմագ, Ռարմագ և այլ եզրույթներ. Միջագետքյան անձնանունների տրոհման եւ նրանց առանձին բաղադրիչների վերաանձնավորման, ինչպես նաեւ պաշտոնի անվան անձնավորման երեւույթին ականատես ենք նաեւ Հին Կտակարանի մեկ այլ դրվագում, որտեղ պատմվում է Նոր Բաբելոնիայի արքա Նաբուգոդոնոսորի (Ք. ծ. ա. 605-562 թթ.) կողմից Երուսաղեմի գրավման մասին։

²⁰ Иосиф Флавий, Иудейские древности, в 2-х томах, пер. с греческого Г. Гепкеля, Москва, 1996, том 1, кн. 10, I:1-2, եւ այլուր։

²¹ P. Höffken, Die Rede Rabsake vor Jerusalem (2 Kön. XVIII / Jes. XXXVI) im Kontexte anderer Kapitulationsförderungen, Vetus Testamentum, vol. 58/1, 2008, p. 44-55. P. Machinist, The Rab Sāqēh at the Wall of Jerusalem: Israelite Identity in the Face of the Assyrian "Other", Hebrew Studies, vol. 41, 2000, p. 151-168. D. Rudman, Is the Rabshakeh also Among the Prophets? A Rhetorical Study of 2 Kings XVIII 17-35, Vetus Testamentum, vol. 50/1, 2000, pp. 100-110. H. Tadmor, Rab-saris and Rab-shakeh in 2 Kings 18, p. 279-285. Հայաստանի հարակից երկրների պատմություն, հ. Ա., Հին շրջան, Երևան, 2013, էջ 100։

²² CAD, Š2, vol. 17/2, 1992, p. 171. AHW, B. III, 1974, S. 1181-1183. AEAD, p. 90. մանրամասն տե՛ս նաեւ՝ R. Mattila, The King's Magnates, p. 45-60։

Եբրայերեն բնագրում գրված է. «wayyābō'û kōl šārē melekā-bāvel wayyēšābū bāša'ar hatāwekā nērāgal šar-'ešer samāgar-nābū šar-sākīm rab-sārīs nērāgal šar-'ešer rab-māg wākāl-šā'ērīt šārē melekā bāvel» (Yirmeyahu 39:3):

Հին Կտակարանի Հայերեն Թարգմանություն մեջ առկա են անունների ե՛ւ նմանություններ, ե՛ւ տարբերություններ. «... և մերին զօրավարք արքային բարելացուց, և նստան 'ի դռանն միջնումն. ներգեղ՝ սարսափ, սարսափաղ, նարսարներին, ոսկարին և ներգեղ՝ սարսափ, ոսկարմագ և ամենայն այլ ևս իշխանք բարելացուց» (Երեմիա ԼԹ. 3):

Հետաքրքրական է այն փաստը, որ Հին Կտակարանի Հայերեն տարբերակի խնդրո առարկա հատվածին բավականին համահունչ է Վուլգատայի համապատասխան մասը. «... et ingressi sunt omnes principes regis Babylonis, et sederunt in porta media: Neregel, Sereser, Semegarnabu, Sarsachim, Rabsares, Neregel, Sereser, Rebmag, et omnes reliqui principes regis Babylonis» (Jeremiah 39:3):

Մինչդեռ Սեպտուագինտայի տեքստը նկատելիորեն տարբերվում է նրանցից: Այնտեղ նշված է. «Μπήκαν τότε ὅλοι οἱ αξιωματοῦχοι το στρατηγείου τους στη μεσαία πύλη: Ο Νεργάλ-Σαρσεέρ, ο Σαμγάρ-Νεβώ, ο Σαρ-Σεχίμα, επικεφαλής του παλατιού, καθώς και ένας ἄλλος Νεργάλ-Σαρσεέρ, ἀνώτατος σύμβουλος του βασιλιά της Βαβυλώνας»:

Խմբագրումից հետո Սեպտուագինտայի՝ խնդրո առարկա հատվածը ստացել է հետեւյալ տեսքը. «... ἐν ᾗ κατέκλεισεν αὐτὸν ὁ βασιλεὺς Σεδεκίας λέγων διὰ τί σὺ προφητεύεις λέγων οὕτως εἶπεν κύριος ἰδοὺ ἐγὼ δίδωμι τὴν πόλιν ταύτην ἐν χερσὶν βασιλέως Βαβυλῶνος καὶ λήμψεται αὐτήν» (Ἰερემίας 39:3):

Անձնանունների մի տարբերակ է ներկայացնում հրեա մատենագիր Հովսեփոս Փլավիոսը. «Սեղեկիայի»²³ կառավարման տասնմեկերորդ տարում, չորրորդ ամսվա իններորդ օրը՝ քաղաքն ընկավ: Քաղաքը վերցրին այն զորահրամանատարները, որոնց Նարբոզորոնոսը հանձնարարել էր քաղաքի պաշարումը: ... Եթե ինչ-որ մեկը ցանկացավ իմանալ այդ զորահրամանատարների անունները, որոնք գրավեցին և ավերեցին Երուսաղեմը, ապա ահա նրանք՝ Նիրգելեար, Արեմմանյ, Սեմեգար, Նարսար և Էրարամիսար»²⁴:

²³ Սեղեկիան (թ. ծ. ա. 597-587 թթ.) Հրեաստանի վերջին թագավորն է:

²⁴ Иосиф Флавий, Иудейские древности, том 1, кн. 10, VIII:2: Այստեղ հետաքրքիր է նաեւ այն հանգամանքը, որ Հովսեփոս Փլավիոսի գրքում նույնպես Տարսանը, Ռաբսարիսն ու Ռափսակը հանդես են գալիս որպես անձնանուններ (10, I:1, եւ հաջորդները):

Ինչպես տեսնում ենք, Հովսեփոս Փլավիոսի հիշատակած անուններից Աստվածաշնչի հաղորդումներին համապատասխանում են Նիրգեյեարը, Սեմեգարը եւ Նաբոսարը:

Այսպիսով, ունենք թվացյալ վեց անձնանուն՝ Ներգէլ, Սարասար, Սարմագ, Նաբոսարսեքիմ, Ռափսարիս եւ Ռաբմագ: Մենք արդեն անդրադարձանք ռափսարիսին, ինչի շնորհիվ խնդրահարույց անձնանունների թիվը կրճատվում է մեկով: Ուշադիր զննելով եւ համեմատական վերլուծության ենթարկելով բնագրային տեքստը՝ դժվար չէ տեսնել, որ նրանում առկա է երկու անձնանուն՝ Նաբուգոդոնոսորի արքունիքում զբաղեցրած պաշտոններով հանդերձ²⁵:

Առաջին երկու անունների՝ Ներգէլի եւ Սարասարի համադրությունից եւ բնագրային համադրումից՝ «נֶרְגָּל שָׂר-עֶשֶׂר - *nēragal šar-’ešer*», դժվար չէ նկատել, որ դրանք ոչ թե առանձին անձնանուններ են, այլ Նոր Բաբելոնի արքա Ներգալ-շար-ուծուր/Ներիգլիասարի (Ք. ծ. ա. 559-556 թթ.) անվան առանձին մասերը: Նմանապես եւ Նաբոսարսեքիմ անվան հիմքային քննությունը պարզ է դարձնում, որ այն կարող է վերականգնվել որպես Նաբու-շար-չեքի:

4.1. Սարմագ, *samagar*, *simmagir/samgar*. *Simmagir*-ի («*s^am^ga^r*») պաշտոնի վերաբերյալ հստակություն չկա. ամենայն հավանականությամբ՝ այն բաբելական պետության կառավարման համակարգում բարձր իշխանական պաշտոն էր²⁶: Հնարավոր է, որ այդպես է կոչվել արքայի հանձնակատարը²⁷: Ամեն դեպքում, այն ոչ մի կերպ չի կարող հանդես գալ որպես անձնանուն, ուստի Աստվածաշնչի հայերեն թարգմանության մեջ այն եւս պետք է սրբագրվի:

4.2. Ռարմագ, *rab-māg*, *Rebmag*. Ի տարբերություն «*simmagir*»-ի, այս պետական գործակալության վերաբերյալ կարելի է ավելի որոշակի խոսել: Առաջին հերթին անհրաժեշտ է նշել, որ այս բառը ոչ մի կապ չունի «մոգ-մագ» դասական պատկերացումների հետ: Մոգն առավելապես առնչվում է զրադաշտականությանը, որի հոգեւոր սպասավորը քուրմն էր, իսկ Ք. ծ. ա. Դ. դարի առաջին քառորդում այն ոչ մի կերպ չէր կարող օգտագործվել երեմիա մարգարեի կողմից: Առավելապես նման

²⁵ Մանրամասն տե՛ս նաեւ՝ **W. von Soden**, Der neubabylonische Funktionär *simmagir* und der Feuertod des Šamaš-šum-ukīn, *Zeitschrift für Assyriologie*, 1972, № 62/1, S. 84-90. **T. C. Mitchell**, Judah until the Fall of Jerusalem (c. 700-586 B. C.), *CAH*, III/2, 1991, p. 406f.

²⁶ *CAD*, S, vol. 15, 1984, p. 272f. *AHW*, B. II, 1972, S. 1054, *AEAD*, p. 100.

²⁷ **T. C. Mitchell**, Judah until the Fall of Jerusalem, p. 406.

Թարգմանությունից համար պետք է հաշվի առնվեր նաեւ «rab/rabû» ածականի առկայությունը տեքստում եւ Թարգմանվեր որպէս «մեծ մնագ կամ մոգպէտ», այնպէս, ինչպէս այն կիրառվում էր, ասենք, Աքեմենյան եւ Սասանյան ժամանակաշրջանի Պարսկաստանում:

Վերոշարադրյալ տեսակետից հասկանալի է, որ Սեպտուագինտայի եւ հայերեն Աստուածաշնչի Թարգմանությունների ժամանակ «rab-māg» ընկալել եւ կիրառել են իրենց դարաշրջանին հարիր եւ իրենց քաջ հայտնի բառի օգտագործմամբ. rab-māg/rab mūgi (r^ab-m^ag) բառակապակցության մեջ, ինչպէս արդեն նշել ենք, «rab/rabû» մակբայը կիրառվում է «մեծ» իմաստով, իսկ ինչ վերաբերում է «māg» գոյականին, ասյա այն միանշանակորեն աքքադական «mūgu/i» գոյականն է, որը նշանակում է զինված ուժերի քանակական կազմ (կոնտինգենտ), հեծելավաշտ (էսքադրոն), զորախումբ (բրիգադ)²⁸:

Այսպիսով, «mūgu/i»-ի գոյականին ավելացնելով «rab/rabû» ածականը՝ կստանանք Նոր Բաբելոնիայի ռազմական գործակալության հրամանատարական կազմի ղեկավար պաշտոն²⁹: Ուրեմն՝ «rab mūgi» նշանակում է հեծելավաշտի կամ հետեւակային զորախմբի հրամանատար: Այն կարելի է համեմատել «mugirru, bēl mugirri»-ի հետ³⁰:

Ինչպէս տեսնում ենք, օգտագործված բառակապակցությունն անձնանուն չէ եւ ոչ մի կապ չունի Թարգմանված բառի հետ, առավել եւս, որ նրանք իմաստային առումով անգամ նույնական չեն:

Ամփոփում. Ընդհանրացնելով վերոշարադրյալը՝ Թագավորաց Դ. գրքի ԺԸ. 17 հատվածի համար առաջարկում ենք հետեւյալ Թարգմանությունը. «Ասորեստանի արքան զորահրամանատարին (Թարաթային), ներքինապետին (Ռաբասրիսին) ու գլխավոր մարտավակին (Ռափասակին) մեծ զորքով ուղարկեց Երուսաղեմ՝ Եզեկիա արքայի մոտ»:

Իսկ Երեմիայի մարգարեության ԼԹ. 3 հատվածը Թարգմանում ենք այսպէս. «...և բաբելացիների արքայի բոլոր զորավարները՝ Ներգալ-շար-ուծուրը՝ արքայական հանձնակատարը, Նարու-շար-շեքին՝ ներքինապետը և Ներգալ-շար-ուծուրը՝ հեծելավաշտի հրամանատարը ու բաբելացիների արքայի այլ իշխաններ, մերան և բազմեցին միջին դռան առաջ»:

²⁸ CAD, M2, vol. 10, 1977, p. 170f. AHw, B. II, 1972, S. 667. AEAD, p. 66.

²⁹ G. Frame, Babylonia, 689-627 B.C.: A Political History, Leiden 1992, Reprint - 2007, p. 150, 158. T. C. Mitchell, Judah until the Fall of Jerusalem, p. 406, եւ այլուր:

³⁰ CAD, M2, vol. 10, 1977, p. 171. AHw, B. II, 1972, S. 667, AEAD, p. 66.

РЕЗЮМЕ

В рамках данной статьи обсуждаются используемые в армянском переводе Библии несколько аккадских терминов (turtānu, rab ša rēši, rab šaqû, и т.д.), которые выступают в качестве личных имен. Суммируя результаты исследования, для 4 Книги Царств, стих 18:17 мы предлагаем следующий перевод: “И послал царь Ассирийский своего главнокомандующего, своего главного евнуха и своего главного виночерпия из Лахиса к царю Езекии с большим войском в Иерусалим”. А для перевода стиха 39:3 Пророчеств Иеремии: “И все князья Вавилонского царя вошли и сели в Средних воротах, Нергал-Шарецер – королевский комиссар(?), Набу-шар-шеки – глава евнухов, Нергал-Шарецер, начальник конницы, и все остальные князья царя Вавилонского”.

SUMMARY

In this article several Akkadian terms (turtānu, rab ša rēši, rab šaqû, etc.), used in the Armenian translation of the Bible are discussed, which act as personal names. As a result, for 2 Kings 18:17, we offer the following translation - “And the king of Assyria sent Tartan and Rabsaris and Rabshakeh from Lachish to King Hezekiah with a great host against Jerusalem” (2 Kings 18:17). And for the translation of Jeremiah 39:3 - “And all the princes of the king of Babylon came in, and sat in the middle gate, even Nergalsharezer, Samgarnebo, Sarsechim, Rabsaris, Nergalsharezer, Rabmag, with all the residue of the princes of the king of Babylon”.



ՆՈՐԱՅՐ ՊՈԴՈՍՅԱՆ

բանասիրական գիրք. թեկնածու, ԵՊՀ

ՍԻՋԻՆ ԶԱՅԵՐԵՆԻՑ ԱՇԽԱՐՀԱՐԱՐԻ ԱՆՑՄԱՆ ՇՐՋԱՆԻ (ԺԷ.-ԺԸ. ԴԱՐԵՐ)

ԶԱՅԵՐԵՆ ԱՂԲՅՈՒՐՆԵՐԻ ԲՆՈՒԹԱԳԻՐԸ

Հայերենի պատմության մի նոր եւ ուրույն փուլ է ԺԷ.-ԺԸ. դարերն ընդգրկող ժամանակաշրջանը: Նախ եւ առաջ այն առումով, որ գրավոր աղբյուրներում ի հայտ է գալիս եւ աստիճանաբար ուրվագծվում նոր հայերենի՝ գրաբարից ու Կիլիկյան միջին հայերենից տարբերվող քերականական համակարգը: Նախորդ մեկ-երկու դարերի համեմատական անդորրից հետո այս շրջանում ստեղծվում են հնարավոր գրեթե բոլոր ժանրերի ինքնուրույն եւ թարգմանական բազմաթիվ ստեղծագործություններ, որոնց հիման վրա, կարելի է ասել, հայերենի մշակվածությունն ու կանոնավորումը որակական նոր թափ է ստանում: Մեր նշած ժամանակաշրջանի հայերենի զարգացման ընթացքը պարզաբանելու համար անհրաժեշտ է անդրադարձ կատարել ստեղծված երկերին եւ դրանց լեզվին:

ԺԷ.-ԺԸ. դարերը հայոց լեզվի շրջանաբաժանման մեջ ընդունված է ներկայացնել «վաղ աշխարհաբար» բնութագրումով¹, որպես միջին հայերենից նորմավորված նոր աշխարհաբարին անցնելու ենթաշրջան: Իրենց ժամանակի լեզուն բնութագրելու համար բանասեր տարբեր հեղինակներ գործածում են տարբեր եզրույթներ՝ աշխարհական լեզու (Հովհաննես Հոլով), գոեհական և քաղաքական հայերեն (Պաղտատար Դպիր), ռամկական կամ աշխարհաբար (Մխիթար Սեբաստացի) եւ այլն:

Այս շրջանում ստեղծված երկերը լեզվական առումով բնութագրվում են անմիօրինակությամբ. կողք-կողքի գոյակցում են գրաբարով, նոր ձեւավորվող աշխարհաբարով ու ժամանակի բարբառներով գրված եր-

¹ Վաղ աշխարհաբարին ենթադրություններին նվիրված միջառնություններ են հրապարակվել տեսօրինակ՝ Գ. Վանցեան, Պատմական քերականության արելախայ լեզուի, Թիֆլիս, 1906. Գ. Սեւակ, Ժամանակակից հայերենի համառոտ պատմություն, Երեւան, 1948. Գ. Ջահուկյան, Հայ լեզվաբանական միտքը եւ աշխարհաբարի հարցերը XVIII-XIX դարերում, 1954 (անտիպ). Ս. Գալստյան, Ակնարկներ աշխարհաբարի պատմության, Երեւան, 1963. Գ. Տ. Շահբազյան, Արեւմտահայ աշխարհաբարի առաջացումը, Երեւան, 1963. Ռ. Իշխանյան, Նոր գրական հայերենը 17-18-րդ դարերում, Երեւան, 1979. Է. Մկրտչյան, Աշխարհաբար տերմինի մասին, ԲԵՀ, 1979, թ. 3 եւ այլն:

կերը: ԺԷ. դարի վերջը - ԺԸ. դարի սկիզբը շողկապում են մի կողմից միջին հայերենը, մյուս կողմից՝ նոր-նոր ձևավորվող ու աստիճանաբար նորմավորվող գրական աշխարհաբարի տարածքային տարբերակները (Կ. Պոլսում, Վենետիկում եւ Զմյուռնիայում, Թիֆլիսում, պարսկահայ եւ հնդկահայ գաղթականներում եւ այլուր, որոնց դեռեւս կանգրադաւնանք): «Ի տարբերություն նախորդ ենթաշրջանի (միջին հայերեն - Ն. Պ.)՝ այս ենթաշրջանում կան որոշակի միասնականացնող միտումներ, որոնք էլ հիմք են տալիս ընդհանուր լեզվի կազմավորման եւ նրա կողմից գրաբարի՝ որպէս գրական լեզվի ֆունկցիաները սահմանափակելու համար», - այսպէս է բնութագրում ենթաշրջանը Գեորգ Զահուկյանը²:

Հայերենի զարգացման շղթայում անցումային դիրք գրավող եւ դեռեւս արեւմտյան ու արեւելյան ճյուղերի չտարանջատված աշխարհաբարի այս փուլում ստեղծված երկերի լեզվական որակը մի քանի հիմնական տարատեսակի է բաժանվում. ա. հին գրական հայերեն կամ գրաբար, բ. գրաբար-աշխարհաբար միախառն (քաղաքացիական) հայերեն, գ. բարբառներ: Այսինքն՝ ԺԷ.-ԺԸ. դարերի հայերենը նշված լեզվական որակներով ստեղծված բնագրերի, որոշակի երկերի ամբողջութիւն է, եւ դա բնութագրական է վաղ աշխարհաբարի համար. այն ոչ թէ լեզվական ձևավորված համակարգ է, այլ առավելապէս լեզվական մի ժամանակահատված՝ փուլ, որն ընդգրկում է մեր նշած երեք խմբերը միաժամանակ, հաճախ՝ միախառն ձևով: Այդ խմբերի բնութագիրը փորձենք ներկայացնել ընդհանուր գծերով:

Գրաբար բնագրեր. Ուշ միջնադարում գրաբարը պահպանում էր Եկեղեցու, դավանանքի, գիտութեան լեզու լինելու իր գործառույթը, եւ, բնականաբար, շարունակում են ստեղծվել գրաբարով բազմաթիվ երկեր: Այս շրջանի գրաբարը որոշակիորեն տարբերվում է դասական շրջանից, այն մեծով մասամբ չունի դասական հայերենի հատկանիշները հատկապէս հետեւյալ առանցքային կետերում:

Հին շրջանի համեմատ «նոր» գրաբարում ի հայտ են գալիս նախ բառապաշարային տեղաշարժեր՝ պայմանավորված խոսակցական լեզվի ազդեցութեամբ: Միայն նորակազմ, իմաստափոխված, նոր փոխառյալ բառերը, որոնք քաղել ենք ԺԵ.-ԺԸ. դարերն ընդգրկող տասնյակ երկերից, հասնում են հինգ հազարի: Դրանց հիման վրա մեր պատրաստած «Նորահայտ բառեր վաղ աշխարհաբարյան աղբյուրներում» բառարանը³

² Գ. Զահուկյան, Հայոց լեզվի կազմավորումը եւ կառուցվածքը, Երեւան, 1969, էջ 50:

³ Տե՛ս Ն. Պողոսյան, Նորահայտ բառեր վաղաշխարհաբարյան աղբյուրներում (16-18-րդ դարեր), Երեւան, 2014:

ներառում է՝ ա. հեղինակային նորակազմություններ, որոնք հանդիպում են թե՛ գեղարվեստական գրականություն մեջ, թե՛ այլ ժանրերի երկերում (գայլասարաս, գեղյարուց, եկագան, կերարկ «մատուցող», լուսակառ, ինելու-նակ, իրարարապարժել, ծոմարձակ, կարկաչոտություն «գատարկախոսություն», նոյնագոր), բ. հին հայերենի համեմատ հնչյունափոխված բառեր (երեգ «երեք», զարգարդար «ծառզարդար», զեթոն «զեյթուն», խոյակապ «հոյակապ»), գ. փոխառյալ բառեր, որոնց մի մասն իր ժամանակին համագործածական է եղել, այնքան, որ շատերը գործածվել են անգամ գրաբար բնագրերում (բուրկրաթոն, գարլիցիա, գրափ, էսկալե, ըսուկա, լիման), դ. իմաստափոխված բառեր (ձող «գրող», երկաթ «նավի խարիսխ», աղմունկ «վեճ»):

Իմաստաբանությունը եւս մեծաքանակ տվյալներ է մատուցում նոր հայերենի համար: Իմաստի լայնացմամբ, նեղացմամբ կամ այլ հիմունքով ի հայտ են գալիս նորաբանություններ, որոնք նախկին շրջանների բնագրերում չեն հանդիպում, օրինակ՝ անարար - գրաբարում ունի «աննիւթական»⁴, նոր շրջանում՝ «աղքատ» իմաստը, բազմական - գրբ. «հրաւիրուած, հանդիսական», նոր շրջ. «հարկատեսակ», նպաստաւորել - գրբ. «նպաստել», նոր շրջ. «պատասպարուել, ապաստան գտնել», սրորոտ - գրբ. «ստորին կողմն կամ եզր իրաց՝ որպէս ոտք նոցա» (ըստ ԱԲ-ի), նոր շրջ. «անագնիւ, անարգ», վարնել - «փչացնել, մսխել», նոր շրջ. «վատարանել» եւ այլն⁵:

Ձեւաբանության մեջ նկատվում է հոլովական եւ խոնարհման շատ ձեւերի՝ գրաբարում ունեցած չեղումների կայունացում, շարահյուսություն մեջ ի հայտ են գալիս համաձայնության եւ շարադասության՝ նոր ժամանակների կաղապարներ, անհամաձայնություն, որոշչի եւ հատկացուցչի նախադաս գործածության տարածում եւ այլն:

Թվարկված լեզվական իրողությունները պայմանավորում են ԺԷ.-ԺԸ. դարերի գրաբարի որակը, որը որոշակիորեն տարբերվում է թե՛ դասական շրջանի գրաբարից, թե՛ իր ժամանակի խոսակցական լեզվից կամ բարբառներից:

Հիմնականում գրաբարով են գրված դիվանական փաստաթղթերը, որոնցից տպագրված են «Մայր դիւան Մխիթարեանց Վենետիոյ ի Ս. Ղա-

⁴ Բառերի գրաբարյան իմաստները ներկայացնում ենք՝ հենվելով «Առձեռն բառարան հայկազեան լեզուի» վրա, Անթիլիաս, 1988. գործածում ենք ԱԲ հապավումը:

⁵ Իմաստափոխության նոր դրսևորումների մասին տես Ն. Պողոսյան, Վաղ աշխարհաբարի իմաստափոխության դասակարգման նոր փորձ, ՊԲՀ, 2012, թ. 2, էջ 227-239:

զար», «Դիւան Սուրբ Յակոբայ», այլեւայլ նամակներ ու պաշտոնական գրություններ, կոնդակներ, պատմագրական երկերից՝ Առաքել Դավրիժեցու, Ստեփանոս Ռոշքայի պատմությունները: Ներկայացվող մեկ-երկու նմուշները նման գրվածքներից ականառու պատկերացում կարող են տալ «նոր» գրաբարի մասին. «Բազում անուղղայ եւ անպատշաճ անկարգութեամբ ելից զտունս Հայոց, զոր աստանօր կամիմ ի գլուխս բաժանելով բացայայտել սակաւօք» (Դիւան Ս. Յակոբայ), «Յաւուրս սորա դարձեալ ելին բազում պարոնայք եւ ռամիկք ի թափումն սուրբ աշխարհին, բայց ազգն յունաց դաւով բազում չարիս անցուցին ընդ նոսա ի ճանապարհին» (Մինաս Համբեցի, Ազգաբանութիւն Հայոց) եւ այլն:

Այս շրջանում է ի հայտ գալիս լատինաբան հայերենի նոր փուլը: Այն դրսեւորվում է դասական գրաբարից տարբերվող հնչյունական, ձեւաբանական, հատկապես՝ բառապաշարային նոր իրողություններով, որոնց հանրագումարը հանգեցնում է հայերենի մի նոր «տարատեսակի»: «Լատինաբան հատկանիշներն ըստ էութեան այլ բան չեն, քան հեռացում «հայկաբան» հայերենից եւ մոտեցում լատիններենին»⁶: Մի կողմ թողնելով լատինաբան հայերենը գնահատելու հարցը՝ նշենք, որ անառարկելի է այդ որակի լեզվով ստեղծված գիտական, քերականական, աստվածաբանական, բառարանագրական, պատմագրական ու այլ երկերի ստվար ծավալը եւ դրանց բերած նպաստը հայերենի պատմութեանը:

Գրաբար-աշխարհաբար խառն բնագրեր. Խոսքն այնպիսի բնագրերի մասին է, որոնցում հեղինակը գործածում է գրաբարի եւ աշխարհաբարի տարրերը միաժամանակ, միախառն կերպով: Դա կարող է ըխել թե՛ հեղինակի լեզվական հմտությունից, թե՛ ժանրից: Այս խմբում տարբերակվում են երկու ենթախմբեր. ա. Աշխարհաբար փարսերով («Ոսանկախառն») գրաբար, ուր քերականական հիմքը գրաբարն է, սակայն քիչ չեն նաեւ աշխարհաբարյան քերականական ձեւերն ու նոր կամ փոխառյալ բառերը, ինչպես օրինակ՝ Հովհաննես Կամենացու «Պատմութիւն պատերազմին Խոթինու», Սիմեոն Լեհացու «Ուղեգրութիւն», Զաքարիա Սարկավազի «Պատմագրութիւն», Հակոբ Կարնեցու «Տեղագիր Վերին Հայոց», Աբրահամ Կրետացու «Պատմութիւն», Բունիաթ Սեբաստացու «Բժշկարան», «Երկրաչափութիւն Եւգլիտին», «Դատաստանագիրք Ասորախանի Հայոց», Ղուկաս Սեբաստացու «Պատմութիւն Ղափանցոց», ուշ միջնադարի ձեռագիր հիշատակարանների մի ստվար մասը եւ այլն: բ. Գրաբարախառն աշխարհաբար, ուր հենքը չնորմավորված աշխարհա-

⁶ Վ. Համբարձումյան, Լատինաբան հայերենի պատմություն, Երեւան, 2010, էջ 144:

բարն է, բայց հեղինակները ոչ համակարգված կերպով գործածում են նաեւ գրաբարյան ձեւեր: Այսպիսի բնագրերը բավականաչափ նյութ են մատուցում հայերենի տարբեր տարածքների բարբառների մասին՝ հիմնական աղուճք ունենալով տվյալ հեղինակի մայրենի խոսվածքը: Այդպիսի երկերից են՝ Հովհաննես Թուլթունջիի «Ուղեգրութիւն», Օգոստինոս Բաջենցի «Ժամանակագրութիւն», Ավետիք Տիգրանակերտցու «Տէֆթէր գիրք», Երեմիա Քյոմուռճյանի «Պատմութիւն համառօտ օսմանցւոց թագաւորացն», միջնադարյան զրուցյների մեծ մասը, «Շահվելու որդի Սահրատի հաշվեմատյանը» եւ այլն:

ԺԷ.-ԺԸ. դարերում ստեղծված երկերը, ներկայացնելով միջին հայերենից աշխարհաբարի անցման փուլը, ինչպես նշեցինք, աչքի են ընկնում հատկապես լեզվական ձեւերի բազմազանությամբ: Միեւնույն երկում կամ նույնիսկ երկի նույն էջում ու նախադասության մեջ կարելի է հանդիպել գրաբարի, միջին հայերենի, այս կամ այն բարբառը ներկայացնող լեզվական իրողությունների միատեղ: Այդպիսին է, օրինակ, Հակոբ Զուղայեցու կտակը, ուր գրաբարն ու աշխարհաբարը կարծես միախառնված են՝ առանց հստակ սահմանազատման. «Եթէ իմ կամք այլ չեղնի, դուք բռնադատեցէք զիս, տարին քանի մի ղուռուշի մուլք գնենք, որ սուրս աթոռոյս մնացական եղնի, յետակայից ժամանակաց լիցի օգուտ, ո՞վ զիտէ զինչ լինելոց է, եւ այլ բազում խօսք...»⁷: Նման բնույթ ունի նաեւ Սանահինի վանքի հիշատակարանի բերվող հատվածը, որ սկսվում է գրաբարյան ընդունված կաղապարով, ապա անցնում կատարում հեղինակի խոսվածքին՝ բարբառային որոշ տարրերով. «Կամաւն Աստուծոյ ամենակալին մեք՝ Սմբատի որդիքս Երալիս, Էլիզբարս, Յովսէփս եւ մեր որդիքս, մեր կամաւ եւ մեր յօժար սրտիւ ծախեցինք ի վերայ Բարսեղ պարոնտէրին Զանցի ճամփի տակի ճիպէքն իւր վերի կռան հողն, որ մէկ ծէրն գալիս այ դբայ նորքն մեր»⁸:

Ս. Հակոբի դիվանական գրություններից բերվող հաջորդ հատվածը նույնպես «խառնուրդ» է. «Տէր կամեսցի, եւ մինչ ի Ղաթեա գամ, թէ տեսնում, թէ զապիլ է, միայնակ թինէով կու ժամանեմ»⁹: Այս կարճ հատվածում կողք-կողքի գործածվել են գրաբար (Տէր կամեսցի), միջին-

⁷ «Կտակ Յակոբայ Կաթողիկոսի Զուղայեցոյ», Լեւոն Խաչիկեան, Աշխատություններ, Կ. Ա., Երեւան, 1995, էջ 318-333:

⁸ «Յիշատակարան Սանահնոյ վանից (Սանահնի քեթուկը)», աշխատ.՝ Պարոյր Մուրադեանի, Ս. Էջմիածին, 2007, էջ 227:

⁹ «Դիւան Սուրբ Յակոբայ», «Սիոն», 1941, յուլիս-օգոստոս, էջ 84:

հայերենյան (կու ժամանեմ), աշխարհաբարյան (թէ տեսնում, դապիլ է) քերականական ձևեր եւ բառեր:

Հակոբ Կարնեցու «Ժամանակագրութեան» մեջ հետեւյալ հատվածը նոր գրական լեզվի սաղմնավորման մի նմուշ կարելի է համարել. «Ի թվականութեանս մերում ՌԾԵ. (1606) սով սաստիկ է եղեար, որ մարդ զմարդ, շուն եւ կատու կերեալ են», ուր տեսնում ենք գրաբարյան անցյալ դերբայի -եալ եւ դրանից ավելի ուշ ծագած -եար վերջավորությունները: «Ժամանակագրութեան» հաջորդ էջերում եւս հեղինակը միախառն գործածում է լեզվական նոր ձևեր, ինչպես՝ «Տէր Գէորգն եւ Տէր Անանիան քահանայ են եղեալ: ...Զմիմեանց երկիրն ասպատակեն եւ թալանեն եւ գողանան եղեր հանապազ»¹⁰, գրաբար՝ «քահանայ են եղեալ», արեւմտահայ աշխարհաբար՝ «գողանան եղեր»:

Մեկ այլ օրինակ՝ «Աւագ եկեղեցին խիստ զարմանալի չէնք այ եւ մեծ, ԳՃՌ. հոգի աւելի կու տանի»¹¹: Այս հատվածի մասին պետք է ասել, որ հեղինակը՝ Օգոստինոս Բաջեցին, որն իր երկի սկզբում առավել շատ գործածում է ա-ով բայաձևեր (չէնք այ), հետո անցնում է կո-ով ձևերին, որը, անշուշտ, առավել հոգեհարազատ էր իր ծննդավայրին, եւ այդպիսով միեւնույն ստեղծագործություն մեջ զուգահեռաբար գործածվել են արեւմտահայերենի ու արեւելահայերենի երկու ձևերը:

Գրաբար-աշխարհաբար միախառն հատկանիշներն են կրում ձեռագիր հիշատակարաններն ու հիշատակագրությունները, օրինակ Ժէ. դարից՝ «Դարձեալ կրկին եկն զօրքն խոնդքարին ի Լստամալոյայ՝ հետ այլ Ջղալի տղայ Սինամ փաշէն երեք հարիւր հայար հեծելաւ ի վերայ Դաւրէժ քաղաքին, եւ թողեալ զթուփս եւ զթուբանկս՝ փախըստական գընացեալ զՍտամպալ եւ անդի գնացեալ Գանձոյ քաղաքն եւ պերտն պատեալ եւ զարկեալ զթուփն եւ պատառեալ զպերտն»¹²:

Նման մեջբերումները, որոնցում խաչվում են հայերենի հին ու նոր փուլերի լեզվական փաստերը, կարելի է անվերջ շարունակել:

Ժէ.-ԺԸ. դարերում ստեղծված այս բնագրերը, լեզվական տարբեր որակ ունենալուց զատ, նաեւ տարբեր բնութագիր են ստացել լեզվաբանների կողմից: Դեռեւս ԺԸ. դարում Պաղտասար Դպիրը այն համարում է

¹⁰ «Մանր ժամանակագրություններ (XIII-XVIII դդ.)», հ. I, կազմ.՝ Վ. Հակոբյան, Երեւան, 1951, էջ 239:

¹¹ «Նշխարք մատենագրութեան Հայոց», հրատ.՝ Ք. Պատկանեան, Ս. Պետերբուրգ, 1884, էջ 16:

¹² «Հայերեն ձեռագրերի ԺԷ. դարի հիշատակարաններ», հ. Ա., կազմ.՝ Վ. Հակոբյան, Ա. Հովհաննիսյան, Երեւան, 1974, էջ 207:

«քաղաքական կամ արեւնական հայերեն, որ չէ ամենեւին կանոնաւոր եւ ամենեւին անկանոն, այլ խառն յերկոցունց՝ ի կանոնաւորէ եւ յանկանոնէ, եւ զայս ի գործ ածեն քաղաքական մարդիկ (քաղաքաբնակ - Ն. Պ.) եւ սակաւ ինչ տեղեակք գրոց: Նաեւ քերթողք ի յատենախօսութեան եւ ի զրուցատրութեան զքաղաքականն ածան ի գործ, զի դիւրաւ իմասցին լսողքն եւ զի այնպէս վայել է խօսակցութեան»¹³: Սրա մեկ այլ դրսեւորումն է «միջքարքառային խոսակցական հայերենը», որով միմյանց հետ հաղորդակցվել են տարբեր բարբառակիր հայերը:

Ռ. Իշխանյանն այս լեզվավիճակը համարում է «միասնական նոր գրական հայերեն», «միասնական այն իմաստով, որ չունի արեւմտահայերեն-արեւելահայերեն բաժանումը, միավորում է նրանց առանձնահատուկ տարրերը»¹⁴: Ընդ որում՝ նրա մեջ համատեղվում են արեւելյան եւ արեւմտյան բարբառները տարբերող տարրերը: Այս շղթայում Ռ. Իշխանյանն առանձնացնում է նաեւ «գոսանական հայերենը», լեզվական մի տարատեսակ, որով ստեղծագործում էին եւ իրենց երգերն ու բանաստեղծություններն էին գրում տարբեր վայրերից եւ գավառներից սերող հայ գուսաններն ու աշուղները:

Բոլոր այս բնութագրերը համընկնում են մեկ հիմնական կետում. լեզվական նոր որակը (վաղ աշխարհաբարը) համատեղում է մի կողմից գրաբարի ու նոր լեզվի, մյուս կողմից՝ արեւմտահայ եւ արեւելահայ բարբառների մասնակիորեն մշակված եւ գրականացող լեզվատարրերը: Այն հասկանալի էր իր ժամանակի հայություն զանազան հատվածներին, դեռեւս լիովին ի հայտ չէր եկել արեւմտահայերեն-արեւելահայերեն տարանջատումը:

Բարբառային բնագրեր. ԺԷ.-ԺԸ. դարերում ստեղծված երկերի մեջ քիչ չեն գուտ բարբառային բնագրերը: Այս դեպքում խոսքը այնպիսի բնագրերի մասին է, որոնք գրվել են ուղղակի իրենց ժամանակի բարբառով եւ որոնք հնարավոր է տեղայնացնել՝ մատնացույց անելով որոշակի բարբառի հնչյունական, ձեւաբանական կամ այլ հատկանիշի առկայությունը: Այդպիսիք են, օրինակ՝ «Ակոռու Ս. Հակոբ վանքի քյոթուկը» (Լոռվա խոսվածքի նախնական տարբերակով), Զվար ձիյերճի Օղլի քահանայի «Ճանապարհազրույթիւն եւ ուխտ յերուսաղէմ» (Կ. Պոլսի բարբառով), Եղիա Կարնեցու մի շարք գրվածքներն ու նամականին (Կարնո

¹³ Պաղտասար Դպիր, Պարզաբանութիւն քերականութեան կարճառօտ եւ դիրքիմաց, Կ. Պոլիս, 1736, էջ 467:

¹⁴ Ռ. Իշխանյան, Արեւելահայ բանաստեղծության լեզվի պատմություն, Երեւան, 1978, էջ 20:

բարբառով), արցախահայերի՝ ռուսական արքունիքին ուղղված նամակները (Արցախ-Սյունիքի բարբառով)¹⁵, Տրանսիլվանիայի հայերի գրագրությունները¹⁶ (հունգարահայոց բարբառով) եւ այլն: Հատկանշական է, որ այդպիսի զուտ բարբառային առաջին բնագրերը պահպանվել ու մեզ են հասել մեր նշած դարերից. ժէ. դարից առաջ բարբառային ամբողջական բնագիր, այսօրվա պատկերացմամբ, չենք հանդիպում:

Պատկերացում կազմելու համար ներկայացնենք ժէ.-ժԸ. դարերի բարբառներից մեկ-երկու հատված, օրինակ՝ Ամստերդամի հայերի խնդրագրից՝ ուղղված ժամանակի իշխանությունը, որ Զուղայի բարբառի նախօրինակն է. «Կու խնդրիմ, որ էտոնց բաներին վերահասու լինես, որ ետ խեղջ տղին ջապր ու սեվնամ առին... չուն էտ բաներն տեղտայ ա անում»¹⁷: Զվար քահանայի՝ Կ. Պոլսի բարբառը ներկայացնող ուղեգրությունից. «Կայ մէջ տեղն փոքր պօլմէ դուռ մի, եւ ունի մահսուսէն զափուճի, որ նորա մանսուպ է, եւ կայ օտայ մի միշտ միսաֆիրն անդ նստին: Կայ աջ կողմն փոքր պարմախլըխ մի, որ լաթ վլանալու զազաններն անդ է, ով ուզէ՝ Կառնէ Կերթայ պաղչան լաթերն կու լուան»¹⁸: Եղիա Կարնեցու՝ Կարնո բարբառով նամակներից. «Մին էլ թէ ալիշվէրիշի էհու-ւալն հարցանես, մինչի էս թերաղս Գանճա զարպաֆին լիտրն տասներկու հազար դիան է, հիմա յիշաւ մին թուման, ամմա շամախու համիշա խապար գու գա, թէ տասնեօթ հազար է»¹⁹: Կարնո բարբառի հետքեր կարելի է գտնել ԺԸ. դարում ստեղծված «Ժամանակագրություն» մեջ. «Գրիգոր պատրիարքն տարան Երէվան, նայ եւս ասաց, ես երթամ այց կատարեմ: Խանէն մարթ զրկեց յաթոռն, մինչ ի յետին տեղն մօհրեց, Գաւիթն կապանօք տարաւ մէլիքին տունըն գօգտուտսաղի արաւ»²⁰:

Բարբառային այս բնագրերը երկու կամ երեք հարյուրամյակով ավելի հին են ժԹ. դարում գրի առնված եւ ուսումնասիրված բարբառներից, հսկայական նյութ են մատուցում հայերենի պատմական բարբառագի-

¹⁵ Стів Г. Эзов, Сношения Петра Великого с армянским народом (документы), С. Петербург, 1898. Армяно-русские отношения в первой трети XVIII века, т. II, ч. I-II, сборник док. цссст. П. Арутюнян, С. Тер-Авакимова, В. Акопян, под ред. А. Иоаннисяна, Ереван, 1964-67:

¹⁶ Стів Գ. Գովրիկեան, Հայք յեղիսաբեթուպոլիս Դրանսիլուանիոյ, Վիեննա, 1893. Նույն հեղինակի՝ «Դրանսիլուանիոյ հայոց Մետրապոլիսը կամ նկարագիր Կերլա Հայաքաղաքի ի գիր եւ ի պատկերս», Վիեննա, 1896:

¹⁷ Ա. Սարուխան, Հոլլանդան եւ հայերը ԺԶ.-ԺԹ. դարերում, Վիեննա, 1926, էջ 184:

¹⁸ «Զուար Ճիյերճի Օղլու քահանայի ճանապարհագրություն եւ ուխտ յերուսաղէմ», «Բագմավէպ», 1867-1869, էջ 180:

¹⁹ «Եղիա Կարնեցու դիվանը», Երեւան, 1968, էջ 5:

²⁰ Պ. Չոբանյան, Հայաստանի պատմության նորահայտ «Ժամանակագրություն», ՊԲՀ, 1997, թ. 1-2, մեջբերումը՝ թ. 1, էջ 248:

տուլթյան համար: Դրանցում կան դեռևս զիտական շրջանառության մեջ չդրված բնագրեր, որ կարող են որոշակիորեն հստակեցնել հայերենի այս կամ այն բարբառի ձևավորման ընթացքը, դարերի ընթացքում կրած փոփոխությունները: Այդ առումով առավել կարեւորվում է բարբառային հին բնագրերի ի մի հավաքումն ու հրատարակումը:

* * *

Վաղ աշխարհաբարյան փուլում լեզվի մշակման ու զարգացման համար խիստ մեծ դեր էր վերապահվել հայկական գաղթավայրերին: Առիթ ունեցել ենք նշելու, որ աշխարհաբարի սկզբնավորումն ու կանոնավորումը համընկավ հայուլթյան՝ տարբեր վայրերում կենտրոնանալու հետ²¹: ԺԷ.-ԺԸ. դարերի սահմանագծին մեր ժողովուրդը տնտեսական, մշակութային, կրթական առումներով կենտրոնացած էր մի քանի խոշոր գաղթավայրերում, որոնք կազմավորվում եւ պարբերաբար համալրվում էին զանազան վայրերից եկած հայերի հոծ խմբերով: Այդ վայրերում մշակվում, հղկվում էր նոր հայերենը՝ հիմքում ունենալով տվյալ կենտրոնում գործածվող խոսակցական տարբերակի, բարբառի լեզվական համակարգը: Աշխարհաբարի ձևավորման այդ վայրերն անվանում ենք «լեզվական կենտրոններ», որպիսիք են Նոր Զուղան, Կ. Պոլիսը, Ղրիմը, Եվրոպայում՝ Տրանսիլվանիա-Լեհաստանը, իսկ բուն Հայաստանում նման հիմնական կենտրոնն էր Արարատյան նահանգը: Վանը, օրինակ, լինելով գրչուլթյան խոշոր կենտրոններից մեկը, լեզվական բարբառային առումով մեծ արդյունք չի տվել ուշ միջնադարում: Վանի բարբառով (խոսքը բարբառախառն բնագրերի մասին չէ, այլ՝ զուտ բարբառային տեքստերի) առաջին զրվածքներն ի հայտ են գալիս ԺԹ. դարի երկրորդ կեսին, օրինակ՝ Արիստակես Տեր-Սարգիսյանցի «Պանդուխտ վանեցին» վեպը, Շերենցի «Վանայ սազը» եւ այլն²²: Կարինում կամ ծագումով կարինցիների ստեղծած երկերը (Հակոբ Կարնեցի եւ այլք) հիմնականում գրաբարախառն լեզվավիճակ են ներկայացնում, եւ դրանք աշխարհաբարի նմուշներ չի կարելի համարել:

Լեզվական կենտրոններից էր տնտեսական ու մշակութային տեսակետից գործուն Զուղան, ապա եւ՝ Նոր Զուղան: Այստեղի հայերը սերում

²¹ Տես Ն. Պողոսյան, Աշխարհաբարի ձևավորման հարցում հայկական գաղթավայրերի ունեցած դերը, Հայերենագիտական միջազգային տասներորդ գիտաժողովի զեկուցումների ժողովածու, Երեւան, 2015, էջ 279-290:

²² Տես Ա. Տեր Սարգիսեանց, Պանդուխտ վանեցին, Կ. Պոլիս, 1875. Գ. Շերենց, Վանայ սազ, Թիֆլիս, 1885:

էին տարբեր գավառներից, քաղաքներից, որը պարզորոշ հասկանում ենք Առաքել Դավրիժեցու մի նկարագրությունից. «էին սոքա յազգէն հայոց ժողովածու ժողովուրդք, որք յիւրաքանչիւր աշխարհաց վտարանդի եղեալ էին եւ եկեալք յԱտրպատականի աշխարհի բնակեալք. որք էին ի յԱմթայ, ի Գազկու, ի Բաղիշոյ, ի Մշոյ, և ի Բերկրոյ, յԱրճիշոյ, ի Վանայ, յԱրծկոյ, յԵզնկոյ, ի Դերջանայ, ի Բաքերդոյ, յԱրգրումայ, ի Սպերոյ, ի Բասենոյ, ի Կաղզուանայ, ի Շիրակուանայ, յԱրարատեան մասնաւոր գաւառացն յամենեցունց, յԱլաշկերտոյ, ի Մակուայ, ի Խոյայ, ի Սալմաստայ, յՈրմեայ, եւ այլ եւս իւրաքանչիւր աշխարհաց»²³: Եվ, ուրեմն, այդքան խոսվածք ու բարբառ էլ խաչվում էին իրար ամենօրյա լեզվական շփումներով:

Նման միջավայրում հղկվում եւ մշակվում էր Ջուղայի միջբարբառային հայերենը, որ առեւտրային ճանապարհով սփռվելով ողջ հայություն մեջ՝ զգալի ազդեցություն ունեցավ հետագայի գրական արեւելահայերենի մշակման վրա: Ջուղայում եւ Նոր Ջուղայում, Թբիլիսիում եւ, անշուշտ, Արարատյան դաշտի բնակավայրերում մշակվեց արեւելահայերենը, որը գրական նորմավորման հասավ ԺԹ. դարի երկրորդ կեսից սկսած: Արեւելահայ իրականության լեզվական կենտրոնները, այսպիսով, Արարատյան աշխարհն էր եւ Իրանի հայկական բնակավայրերը՝ Նոր Ջուղա կենտրոնով: Այս կենտրոնի ծնունդ հեղինակներից եւ երկերից են նաեւ, վերը թվարկված պատմագիր հեղինակներից բացի, հետեւյալները՝ Կոստանդ Վարդապետ «Հաշուեմատեան», Կոստանդ Ջուղայեցի «Աշխարհաժողով», Խաչատուր Ջուղայեցի «Պատմութիւն Պարսից», Սիմեոն Ջուղայեցու, Ոսկան Երեւանցու (ծնվել է Սպահանում) երկերը:

Արեւմտահայ իրականության եւ, բնականաբար, լեզվական կենտրոնն էր Կ. Պոլիսը: ԺԵ.-ԺԸ. դարերն այստեղ արգասավոր էին գրական արտադրության տեսակետից: Այստեղ են ստեղծվել Ազարիա Սասնեցու «Կարգ եւ թիվ կաթողիկոսաց հայոց» երկը, Գրիգոր Կեսարացու շատ գործեր, Հովհաննես Կոլոտի հանձնարարությամբ Ղուկաս Խարբերդցին խալեբերնից եւ լատիներենից հայերեն է թարգմանել բազմաթիվ երկեր, այդ թվում՝ «Գիրք մտածական աղօթից», «Անալոճիա» եւ այլն: Նշանավոր թարգմանիչներից էր նաեւ Հակոբ Դպիրը (ԺԸ. դար), որը լատիներենից ու ֆրանսերենից թարգմանել է «Գիրք խրատական», «Հունական ժամանակագրություն», Նյուտոնի «Փիլիսոփայությունը» եւ այլ երկեր: Ինքնուս գործիչ Աբրահամ Կոստանդնուպոլսեցին հեղինակել է կենսաբանական հայերեն առաջին երկը՝ «Պատմութիւն անասնոց եւ գազանաց,

²³ Առաքել Դավրիժեցի, Գիրք պատմութեանց, Երեւան, 1990, էջ 352:

չորքոտանեաց, սողնոց եւ թիւնաւորաց, թռչնոց եւ մարդկան, ծովային ձկանց...» աշխատութիւնը: Երեմիա Չելեպի Քյոմուրճյանը հեղինակել է բազմաթիւ երկեր՝ «Օրագրութիւն», «Տարեգրական պատմութիւն», «Պատմութիւն Համառօտ ԴՃ. տարւոյ օսմանցոց թագաւորացն», «Պատմութիւն Ստամպուլոյ» եւ այլն: Հայ աստվածաբանական մտքի նշանավոր ներկայացուցիչներից է Հակոբ Նալյանը. արժեքավոր են նրա «Վէմ հաւատոյ», «Մեկնութիւն Նարեկի» աշխատութիւնները, «Գանձարան ծանուցմանց»-ը, որից մի հատված, Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածնի ճեմարանականների ջանքերով, թարգմանաբար տպագրվեց տակավին վերջերս²⁴: ԺԸ. դարում Կ. Պոլսի գրական կենտրոնական դեմքն էր Պաղտասար Դպիրը, որի բանաստեղծութիւններից բացի, ուշագրավ են «Գրքուկս շահաւէտ, ունի յինքեան բանս», «Կրթութիւն քրիստոնէական պաշտօնի» աշխատութիւնները, երկհատոր քերականութիւնը եւ այլն: ԺԸ. դարի երկրորդ քառորդից ասպարեզ իջած Մխիթարյանների երկերում արդեն նկատվում է նորմավորված արեւմտահայերենի գործածութիւնը:

Արեւմտահայ գրական-լեզվական հայտնի կենտրոններից է նաեւ լեհահայ միջավայրը: Անմիջական կապ ունենալով արեւմտահայ այլ կենտրոնների հետ՝ լեհահայ գաղութում նշված ժամանակաշրջանում գրվել, թարգմանվել, ստեղծվել են բազմաթիւ երկեր, որոնցից թվարկենք մի քանիսը: Նախ պետք է հիշատակել Սիմեոն Լեհացու (1584-1635 թթ.) «Ուղեգրութիւնը», որն այս ժանրի գլուխգործոց է միջնադարի հայ գրականութեան մեջ: Նրա գրչին են պատկանում նաեւ «Տարեգրութիւն», «Վիպասանութիւն Նիկողական» երկերը²⁵: Լեհահայ միջավայրում ստեղծագործած հեղինակ է Տեր-Յակոբ Բաղտասարյանը, որի օրագրութիւնը «գրված է միջին հայերենով խառը գրաբարով եւ որը նվիրված է 1704 թ. Լեհաստան կատարած շվեդացիների ներխուժման նկարագրութեանը»²⁶. լեհահայ բանաստեղծներից են Մինաս Թոխաթեցին, Բարսամուս Բոգդանովիչը (Պարսամ Տրապիզոնցին)՝ իր «Վասն Ակուայի» ստեղծագործութեամբ, Հակոբ եւ Ղազար Թոխաթեցիները: Հակոբ Թոխաթեցու գրչին են պատկանում «Ողբ ի վերայ Եւդոկիա քաղաքին, որ այժմ ասի Թոխաթ», «Գովք Յակոբ Այվաթեցի», «Տաղ վասն կենաց մարդկան», «Յակոբ Թոխաթեցույ ասացեալ տաղ զղջման խոստովանօրէն», «Նորին Յակոբի ողբ

²⁴ Տե՛ս Հ. Նալյան, Հոգետր գրույցներ, Էջմիածին, 2013:

²⁵ Տե՛ս Սիմէոն Լեհացի, Ուղեգրութիւն, տարեգրութիւն եւ յիշատակարանք, աշխատ.՝ Ն. Ակինեանի, Վիեննա, 1936:

²⁶ Բ. Բարսեղյան, Լեհահայության մշակութային կյանքը եւ գրականությունը XIV-XIX դարերում, Երեւան, 1992:

աղօթական», «Խրատք ի կարգ շարական քաղելու» ստեղծագործությունները: Այս հեղինակը նաև չափածոյի է վերածել Սաղմոսարանի բոլոր 150 գլուխները եւ «Նարեկի» մի քանի գլուխներ: Լեհահայ միջավայրում հայերեն եւ թարգմանվել մի շարք գրվածքներ, այդ թվում՝ «Յոթն իմաստասիրաց պատմութիւն» (1641 թ.), «Ապոթեգմատա» (1633 թ.), «Հայելի վարուց» ժողովածուն (1651 թ., թագմանել է Ստ. Լեհացին) եւ այլն:

Արեւմտահայ կենտրոնների շարքում պետք է հիշատակել նաև Երուսաղեմը, Հունգարիան (Տրանսիլվանիան), Ղրիմը: Վերջինում բուռն զարգացում ապրեց հատկապես բանաստեղծական արվեստը: Կաֆա, Սուրխաթ, Սուրոժ, Օրբազար (Արմյանսկի բազար) եւ այլ քաղաքների հայկական միջավայրում հանդես եկան գրողներ եւ տաղասացներ Վրթանես Կաֆայեցին (ԺԶ. դար), Ստեփանոս Թոխաթեցին, Մարտիրոս Ղրիմեցին (ԺԷ. դար) եւ ուրիշներ: Վարդան Կաֆացին (1615-1712 թթ.) կազմել է տոմարագիտական չափածո ձեռնարկ՝ տոմարական բոլոր հաշվարկներով: Հայտնի է Հակոբ Ղրիմեցու «Լուծմունք մարդակազմութեան» բժշկագիտական աշխատությունը: Ուշագրավ են Խաչատուր Կաֆայեցու «Տարեգրութիւնը», Դավիթ Գրիչի ընդարձակ հիշատակարանը, որը Ղրիմահայերի պատմությունն է ներկայացնում:

Հայերենագիտության մեջ վերը նշյալ կենտրոնների համար գրեթե մշտապես գործածվում է «արեւելահայ» եւ «արեւմտահայ» անվանումը: Դա, անշուշտ, պայմանավորված է հետազայում երկճյուղ նոր գրական հայերենի ի հայտ գալով: Սակայն պետք է ասել, որ մեր մատնանշած լեզվական կենտրոնները դեռեւս հեռու են արեւմտյան կամ արեւելյան կոչվելուց, քանի որ նրանցում հստակ սահմանազատում չկա, թե լեզվական որ իրողությունն է գերակշռում: Դա նկատի ունենալով՝ ԺԷ.-ԺԸ. դարերի լեզվին հայերենագիտության մեջ հաճախ տրվում է «միասնական հայերեն» բնութագիրը: Ճյուղերի երկփեղկումը շոշափելի է դարձել ԺԸ. դարի կեսերից հետո: Քննությունը ցույց է տալիս, որ մի շարք հատկանիշներ (ներկայի կուկը եղանակիչը, -եր վաղակատար դերբայը, մի/մը անորոշ դերանունը եւ այլն) հաճախ միասնական գործածություն ունենն արեւմտահայ եւ արեւելահայ երկերում: Բնական է ենթադրել, որ լեզվի միասնական լինելու այդ առանձնահատկությունը գործուն էր ոչ միայն գրավոր խոսքում, որից քաղել ենք տվյալները, այլեւ ժամանակի խոսակցական տարբերակներում, որից եւ անցել է գրավոր խոսքին: Հայաստանի արեւելյան կամ արեւմտյան այս կամ այն գավառից սերող հեղինակի, թարգմանչի, գրիչի, հիշատակագրի լեզվի վրա տվյալ բնակավայրի խոս-

վածքը բնական ազդեցություն է գործում, որն էլ արտացոլվում է ստեղծված երկերում՝ իր հետ բերելով արեւմտահայ կամ արեւելահայ լեզվական շերտերի համատեղ գործածություն:

Պետք է նշել, որ վաղաշխարհաբարյան փուլում նոր հայերենը լեզվական կենտրոններում գործածվող լեզվավիճակների, խոսակցական տարբերակների մի փունջ էր, իսկ նորմավորումը, ներկայիս պատկերացմամբ, ի հայտ եկավ ավելի ուշ՝ ԺԸ. դարի կեսերից հետո:

* * *

Ժանրային առումով ԺԷ.-ԺԸ. դարերում ստեղծված հայերեն երկերը խիստ լայն ընդգրկում ունեն՝ պատմագրություն, ուղեգրություն, գեղարվեստական գրականություն, իմաստասիրական, աստվածաբանական ու դավանաբանական ստեղծագործություններ, քերականական եւ բառարանագրական երկեր, հիշատակարաններ ու հիշատակագրություններ, կոնդակներ, նամակներ, վանական գրանցամատյաններ (քյոթոկներ), քաղաքային ու դատական գրագրություններ եւ այլն: Չկա մի ժանր, որից այս շրջափուլում պահպանված չլինեն արժեքավոր մի շարք երկեր: Պահպանվել է նաեւ դիվանական հարուստ ժառանգություն՝ կաթողիկոսական, պատրիարքական գրագրություններ (Էջմիածին, Կ. Պոլիս, Նոր Զուղա, Երուսաղեմ, Վենետիկ եւ այլն), որոնց մի մասն այսօր տպագրված է, եւ որոնք հավասարապես արժեքավոր են հայերենի զարգացման ընթացքն ուսումնասիրելու համար:

Պատմագրական երկերի շարքում առանձնանում են Գրիգոր Դարանադցու «Ժամանակագրութիւնը», Առաքել Դավրիժեցու «Պատմագրութիւնը», Զաքարիա Քանաքեռցու «Պատմութիւնը», Հովհաննես Կամենացու «Պատմութիւն պատերազմին Խոթինու», Երեմիա Չելեպու պատմութիւններն ու օրագրությունը եւ այլն: Նոր որակի բարձրացած հայ ուղեգրության ժանրի հայտնի ստեղծագործողներից են Սարգիս Աբեղան, Փիրզատա Ղափանցին, Օգոստինոս Բաջեցին, Սիմեոն Լեհացին:

Այս շրջանի երկերը հավասարապես կարեւոր են հայագիտության եւ գիտության պատմության բոլոր՝ ճյուղերի համար: Աղբյուրներից հսկայական ու դեռեւս չուսումնասիրված նյութեր եւ փաստեր կարելի է քաղել անխտիր բոլոր՝ գիտաճյուղերի համար, այդ թվում՝ ուշ միջնադարում ճշգրիտ գիտությունների, աստղագիտության, բժշկագիտության, տոմարագիտության, փիլիսոփայության, երաժշտության եւ այլնի վերաբերյալ: Մեկ-երկու ոլորտի օրինակով փաստենք ասվածը: ԺԷ. դարում մեծ վե-

րելք ապրած հայ առեւտրական կապիտալի, տնտեսական զարգացման պատմութեան ուսումնասիրութեան համար կարեւոր նշանակութիւն ունեն այս շրջանում ստեղծված մասնագիտական բնույթի բազմաթիւ աղբյուրներ: Տնտեսական վերելքի արտացոլումն են Ղուկաս Վանանդեցու «Գանձ հափոյ, կշռոյ, թւոյ եւ դրամից բոլոր աշխարհի» (Ամստերդամ, 1699 թ.) գիրքը, «Կալվածագրեր եւ տնտեսական այլ գործարքների վերաբերյալ արխիվային վավերագրեր» (հրատ.՝ Հ. Աբրահամյան), Դավթի որդի Հովհաննեսի «Հաշուետումարը», հայ վաճառականների նոտարական եւ վաճառականական ակտերը (մոտ 1000 փաստաթուղթ), Վենետիկի, Ջենովայի, Լիվոռնոյի, Ֆլորենցիայի պետական արխիւների հարյուրավոր կտակները եւ այլն: Բժշկագիտութեան ոլորտից պետք է հիշատակել Բուռնիաթ Սեբաստացու «Գիրք բժշկական արհեստի» աշխատութիւնը. նույն հեղինակը խմբագրել է նաեւ Աբուսայիդի «Մարդակազմութիւնը»: Ժշգրիտ գիտութիւնների շարքում հիշատակելի են Հովհաննես Անկյուրացու թարգմանած՝ Պետրոս Ապլանի «Կոսմոգրաֆիան» (1621 թ.), 1675 թ. Մարսելում տպագրված «Արհեստ համարողութեան» աշխատութիւնը, որի հիմքում ընկած է գերմանացի մաթեմատիկոս Քրիստափոր Կլավիուսի (1537-1612 թթ.) «Գործնական թվաբանութեան համառոտ շարադրանք» աշխատութիւնը: Ավետիք Տիգրանակերտցու «Տէֆթէր գիրքը» մեծ թվով տվյալներ, եզրեր է բովանդակում Ժէ. դարում երաժշտական գործիքների, լադերի, մեղեդիների վերաբերյալ. ահա մի հատված՝ «Զարուեստն եւ ւնդամքն գրեմք, որ է սագն, եւ զգոյնք սագերաց՝ զթէմպուրն, սէնթուրն եւ զմուղին գրեցաք եւ զֆէրպէյից զանուանքն ի դէմն գրեցաք, այլ եւ զփէշրովքն, թէ ամէն փէշրով, որ է գոյնք, ի յոր ֆէշրտէյէ առնուլ սկսուածք եւ զքարձրութիւն եւ ցածրութիւն եղանակաց...»²⁷:

* * *

Ժէ.-ԺԸ. դարերում ստեղծված երկերի մի նշանակալի մասը տպագրվել է այլեւայլ առիթներով, մի մասը՝ անգամ իր ստեղծման ժամանակահատվածում, որն արտառոց է հայ գրավոր մշակույթի համար: Առաջին հայ հեղինակը, որ արժանացել է կենդանութեան օրոք իր պատմութիւնը տպագրված տեսնելու բախտին, Առաքել Դավրիժեցին է: Որոշ բնագրեր դեռեւս մնում են ձեռագիր վիճակում, ինչպես օրինակ՝ Կոստանդ Զուղայեցու «Վասն նորահաս մանկանց եւ երիտասարդաց վաճառականաց

²⁷ «Աւետիք Պաղտասարեան ընթերցող Տիգրանակերտցի» (հոդվածի հեղինակն ամենայն հավանականությամբ Ղեւոնդ Ալիշանն է), «Բազմավէպ», 1897, էջ 367:

խրատ» թվաբանական, տնտեսագիտական ձեռնարկը, Գասպար Շեհրիմանյանի «Հաշվեմատեանը», հայերեն պարտամուրհակներ, կտակներ եւ այլ փաստաթղթեր ու գրութիւններ:

Անտիպ են մնում հատկապես դիվանական բազմաթիվ փաստաթղթեր, այդ թվում՝ Նոր Զուղայի, Երուսաղեմի, Լվովի, Ամստերդամի պետական արխիւներում: Նշված քաղաքներում եւ այլ վայրերում ԺԷ.-ԺԸ. դարերում տնտեսական ու մշակութային ծաղկում է ապրել հայ կյանքը, ուստի բնական է հարուստ գրավոր ժառանգութեան առկայութիւնը:

Առանձին եւ տարողունակ թեմա է հայ հնարիպ գրքի լեզվի քննութիւնը: 1512ից մինչեւ 1700 թ. տպագրվել են 184 անուն գրքեր, որոնք բովանդակում են վերը թվարկված բոլոր ժանրերը, լեզվական բոլոր շերտերը, այդ թվում՝ աշխարհաբարյան երեք գրքեր («Արհեստ համարողութեան», «Պարզաբանութիւն Սաղմոսացն Դաւթի», «Գանձ չափոյ, կշռոյ, թուոց եւ դրամից բոլոր աշխարհի»): Սրանց մեջ քիչ չեն նաեւ լատինաբան հայերենը ներկայացնող երկերն ու թարգմանութիւնները, որոնցից հիշատակելի է Հովհաննես Պոնայի «Ձեռքածութիւն յերկինս» թարգմանական աշխատութիւնը, որին կցված է Վարդան Հունանյանի՝ ամբողջութեամբ լատինաբան հայերենը ներկայացնող բառարանը:

Մեր կողմից հավաքվել եւ 2012 թ. առանձին գրքույկով հրատարակվել է հնատիպ գրքերի եւս մեկ արգասիք՝ գրքերի էջերին արված ձեռագիր հիշատակագրութիւններ, նշումներ, լուսանցազրեր²⁸: Դրանք ժանրային առումով եւ լեզվական կաղապարով հիմնականում նման են ձեռագիր հիշատակարաններին, ընդգրկում են թե՛ վաղ աշխարհաբարի լեզվական, թե՛ պատմական ու ազգագրական փաստեր: Օրինակ՝ «Նորագոյն ծաղիկ գօրութեանց» (Վենետիկ, 1685 թ.) գրքի՝ Մաշտոցյան Մատենադարանում պահվող 786 թվահամար օրինակի պահպանակին գրիչը գրել է. «Թվին ՌՃՂ.-ին (1727) դեկտեմբերի ամսոյ այս դառնայցեալ ժամանակիս եկաւ թաթարն բազում չարիս գործեաց մեր յերկրիս, հաւիքօքն (գրված է այսպես - Ն. Պ.) կտրեց: Սապապ նայ ԳՃ. դուռուշ ջառիմայ տվինք, շատ էլ չարիք գործեաց»: Նույն գրքի ազատ էջերից մեկին ձեռագիր հավելում կա՝ «Թվին ՌՃՀԳ.-ին (1724) օսմանլուն յերեւելան առաւ: Թվին ՌՃ[--] շահ Թամազն եկաւ յերեւելանայ, շատ օսմանլու ջարդեց, Գառնու գետի վերէն ԺԲ. օր արբատու հանդին (գուցե տեղանուն է - Ն. Պ.) նստեց, գնաց իւր էլօվն ջրէնդիգ հացն կողօպտեց, շատ

²⁸ Տե՛ս Ն. Պողոսյան, Հայ հնատիպ գրքերի ձեռագիր հիշատակագրութիւններ (1512-1712 թթ.), Երեւան, 2012:

չարիք գործեց, ելաւ գնաց ապրիէլի ժԲ. օրն»: Կամ՝ Ներսէս Շնորհալու վենետիկյան 1660 թ. «Յիսուս Որդու» մի օրինակի տիտղոսաթերթին կիսավարժ ձեռագրով գրիչը թողել է իր ժամանակին գրքի գնի վերաբերյալ մի փոքր հիշատակ. «Այս է պատճառ գրոյս, որ ես՝ տիրացու Մեղքունս առի Վէթըցի տէր Մարկոսէն մի Յիսուս Որդի, այս է որ վերոյ գրեալ է գինն Դ. շահի, թվին ՌՃՁԷ.-ին (1738), սէպտեմբէրի ժԸ.-ին»: Եթե գրողը նշում է, որ մեկ «Յիսուս Որդի» է գնել, կարելի է ենթադրել, որ վաճառքում այդ գրքերից էլի են եղել, այսինքն՝ իր ժամանակին հայերեն հնատիպ գրքի շուկա է ձեւավորված եղել, իսկ տարածողները նախ եւ առաջ Եվրոպայից Ասիա ճամփորդող առեւտրականներն էին, եւ տպագրված հայերեն գրքերը շատ արագ կարողացել են սփռվել աշխարհով մեկ ու հասնել հնարավոր սպառողին: Իսկ դա վաղ աշխարհաբարյան շրջանում նոր լեզվի մշակման, կանոնավորան լրացուցիչ գործոն էր:

* * *

Հայերենի վաղաշխարհաբարյան փուլի մասին վերը ասվածը, կարծում ենք, բավարար է պնդելու համար, որ ԺԷ.-ԺԸ. դարերը հայ իրականության եւ հատկապես գրավոր մշակույթի վերազարթոնք են ներկայացնում թե՛ բուն Հայաստանում, թե՛ գաղթավայրերում (Լեհաստան, Ղրիմ, Նոր Զուղա, Հոլանդիա, Իտալիա եւ այլն): Լեզվական ոլորտներից զատ, վերազարթոնքն ուղեկցվեց եկեղեցաշինությունում, ամեն եկեղեցի ու վանք իր հետ բերում էր դպրոցների հիմնադրում, գրչություն, հոգեւոր եւ աշխարհիկ գիտակարգերի մշակում ու զարգացում: Առաքել Դավրիժեցու պատմության մեջ պահպանված հետեւյալ հատվածը, օրինակ, փաստում է եկեղեցաշինության մեծ թափը. «Կան եւ այլ եւս բազում վանօրայք նորոգեալ, եւ բազում եկեղեցիք ի հիմանց նոր շինեալք՝ ի քաղաքն Տփլիս, եւ ի գաւառսն Լօււոյ, եւ յաշխարհն Արարատու, ի գաւառն Սիսակայ, եւ յաշխարհն Ղափանայ, ի քաղաքն Նախչուան, եւ ի գեղօրայս նորա, որպէս չքնաղ եւ մեծաշուք եւ վայելուչ եկեղեցին Աստապատու, եւ քաղաքին Նախչուանու, եւ Ճահկայ գեղին, եւ Շահկերտու գեղին եւ Գաղ գեղին... եւ Շօռօթու եկեղեցին, եւ Ագուլեաց վանքն ի տեղի չորս եկեղեցին, եւ Թարվիզու քաղաքի եկեղեցին, եւ Դարաշամբայ եկեղեցին, եւ Յղնոյ եկեղեցին...»²⁹:

Հայ գրավոր մշակույթի այս շրջանը պետք է անվանել հայկական «երկրորդ վերածնունդ»: Այս շրջանի ուսումնասիրությունները թերեւս

²⁹ Առաքել Դավրիժեցի, Գիրք պատմութեանց, Երեւան, 1990, էջ 286:

պետք է շարունակել այդ հայեցակարգով՝ ԺԷ.-ԺԸ. դարերը դիտարկելով որպես հայերեն գրավոր մշակույթի նոր վերածնունդ: Կարծում ենք՝ որպես հայերենի վաղաշխարհաբարյան շրջանի քննության հաջորդ հանգրվան՝ պետք է կազմվի ժամանակաշրջանի գրական ողջ արտադրանքի մատենագիտությունը՝ ձեռագիր, տպագիր եւ դեռեւս անհայտ հարյուրավոր երկերով, բնագրերով, հազարավոր փաստաթղթերով: Այն, իրոք որ, գրավոր-մշակութային պատկառելի ժառանգություն է կազմում:

РЕЗЮМЕ

XVII-XVIII вв. - новая эпоха в истории армянского языка и письменной культуры. В этот период были созданы или переведены многочисленные произведения. Они включают в себя почти все жанры своего времени - историография, путевые заметки, грамматика, письма, юридические переписки, художественные произведения и т. д. Произведения, созданные в этот период, с языковой точки зрения характеризуются отсутствием монотонности: эти тексты не одинаковые, в них сосуществуют: а) древнеармянский язык - грабар, б) "разговорный" грабар или формирующийся ашхарабар, в) диалекты. Особенно много текстов, в которых смешаны грабар-ашхарабар, что является свидетельством процесса формирования нового армянского языка. В статье автор приходит к выводу, что этот период развития армянской письменной культуры следует называть "Вторым ренессансом".

SUMMARY

The period during the 17th-18th centuries is a new phase in the history of the Armenian language and writing culture, when numerous works were created or translated. They include almost all the genres of that period – historiography, travel notes, grammar, epistles, juridical correspondence, fiction, etc. The works created in that period are marked with their linguistic diversity. Side by side coexist 1. the classical Armenian language, 2. colloquial classical Armenian or emerging modern Armenian languages, and 3. dialects. According to the present data, the author tries to reflect these three kinds of linguistic features. Especially there are many texts, in which the classical and modern Armenian languages are mixed. The author suggests naming this period of the Armenian written culture "Second Renaissance".



ԹԱՄԱՐԱ ՊՈԴՈՍՅԱՆ

ԵՊՀ

**«ՊԱՆՁ ՉԱՓՈՅ, ԿՇՈՈՅ, ԹԻՈՅ ԵՒ ԴՐԱՄԻՑ ԲՈԼՈՐ ԱՇԽԱՐՀԻ» ԵՐԿՆ՝
ՈՐՊԵՍ ԺԷ. ԴԱՐԻ ԱՇԽԱՐՀԱԲԱՐ ՏՊԱԳԻՐ ԳԻՐՔ**

Սույն հոգևածը նվիրված է աշխարհաբար տպագիր երրորդ գրքի՝ «Գանձ չափոյ, կշռոյ, թւոյ եւ դրամից բոլոր աշխարհի» երկի լեզվական քննությունը, որը կարող է ցույց տալ աշխարհաբարի զարգացման ընթացքը ժէ. դարում (այս ժամանակաշրջանում սկզբնավորվել է հայոց լեզվի զարգացման նոր փուլը, տպագրվել են աշխարհաբար առաջին գրքերը), նրա կապը հայերենի հետագա զարգացման եւ լեզվական ճյուղերի միջեւ, վեր հանել վերոհիշյալ տպագիր գրքի լեզվական ընդհանուր պատկերը:

«Գանձ չափոյ, կշռոյ, թւոյ եւ դրամից բոլոր աշխարհի» երկը լույս է տեսել 1699 թ. Ամստերդամում՝ Վանանդեցիների տպարանում: Գրքի վերնագրի վերաբերյալ նկատել ենք տարբեր մոտեցումներ: Գ. Զարբհանալյանն իր մատենագիտության մեջ այն նշում է. «Գանձ. «Չափոց, կշռոց, թուոց եւ դրամից բոլոր աշխարհի: Որ է գիտութիւն ամենայն տեսակ կշռոց, չափոց եւ դրամից, որով բոլոր աշխարհի վաճառակա-նութիւնն վարի»¹: Ապա տրվում են տիտղոսաթերթի մյուս տվյալները: Գ. Լեւոնյանը եւս գիրքը հիշատակում է «Գանձ չափոց, կշռոց, թուոց եւ դրամից բոլոր աշխարհի» անվամբ²: «Հայ գիրքը 1512-1800 թթ.» աշխատության մեջ տրվում է հետեւյալ անվանումը՝ «Գանձ չափոյ, կշռոյ, թուոց եւ դրամից բոլոր աշխարհի»³, որը նույնությամբ կիրառվում է նաեւ «Նոր նիւթեր եւ դիտողութիւններ հրատարակիչ Վանանդեցոց մասին» գրքում⁴: Ռ. Իշխանյանն իր տարբեր աշխատություններում գրքի վերնագիրը նշում է «Գանձ չափոյ, կշռոյ, թւոյ եւ դրամից բոլոր աշխարհի»: Հայ հնատիպ գրքերին նվիրված կայքում (Armenian Rare Books 1512-1800, <http://greenstone.flib.sci.am>) մեկնաբանվում է գրքի անվանաթեր-

1 Գ. Զարբհանալյան, Հայկական մատենագիտություն, Վենետիկ, 1883, էջ 124:

2 Գ. Լեւոնյան, Հայ գիրքը եւ տպագրության արվեստը, Երեւան, 2012, էջ 115:

3 Ն. Ոսկանյան, Ք. Կորկոտյան, Ա. Սուվալյան, Հայ գիրքը 1512-1800 թթ., Երեւան, 1988, էջ 131:

4 Մ. Գրիգորեան, Նոր նիւթեր եւ դիտողություններ հրատարակիչ Վանանդեցոց մասին, Վիեննա, 1969, էջ 31:

Թը, տեսնում ենք անվանումը՝ ԳԱՆՁ ՉԱՓՈՅ՝ ԿՇՈՒՅ՝ ԹԸ/ԻՈՅ՝ ԵՒ ԴՐԱՄԻՅ/ ԲՈԼՈՐ ԱՇԽԱՐՀԻ: Այսպիսով, ինչպես նկատում ենք, գրքի վերնագրի վերաբերյալ տարբեր հեղինակների մոտ որոշ տարբերություններ են առկա: Մենք գործածում ենք վերը նշված «ԳԱՆՁ ՉԱՓՈՅ՝ ԿՇՈՒՅ՝ ԹԸ/ ԻՈՅ՝ ԵՒ ԴՐԱՄԻՅ/ ԲՈԼՈՐ ԱՇԽԱՐՀԻ» անվանումը, որի բաղադրիչների փոքրատառ գրություն, ԹԸ/ԻՈՅ բառի՝ առանց տողադարձի գործածությունը՝ յան դեպքում ստանում ենք «Գանձ չափոյ, կշոյ, թւոյ եւ դրամից բոլոր աշխարհի»: Վերջին տարբերակը կիրառում է Ռ. Իշխանյանն իր աշխատություններում:

Գիրքն ունի հստակ կառուցվածք, որի յուրաքանչյուր բաժինը ծառայում է իր նպատակին՝ հաղորդելով տեղեկություններ տարբեր երկրներում գործածվող դրամական, չափի եւ կշռի միավորների, մղոնաչափության, համարողական արհեստի առանձնահատկությունների եւ այլնի վերաբերյալ: Երկի կառուցվածքը հետեւյալն է՝ առաջաբան՝ «Առ հայազուն վաճառասէր եղբայրս», որին հաջորդում է մի փոքրիկ հատված՝ «Երանելի է ամենայն ազգաց մարդն այն....», երեք գլխից՝ Ա.՝ «Յաղագս հին կշռոց, չափոց եւ դրամից», Բ.՝ «Պատմութիւն եւ խօսք վաճառականութեան», Գ.՝ «Յաղագս մղոնաչափութեան»: Այս երրորդ գլխում առկա են տարբեր վերնագրերով բաժիններ, ինչպես՝ «Կարճառօտ Պատմութիւն ռաղամի դռնէրին», «Յաղագս երեքի կանոնին», «Փարզ երեքի կանոնին», «Այլեւայլ օրինակ երեքի կանոնին», «Յաղագս վաճառական ընկերութեան»: Երրորդ գլխին հաջորդում է «Յիշատակարան»-ը:

Գրքի անվանաթերթից պարզ է դառնում, որ այն կազմել է Ղ. Վանանդեցին, ծախսերը հոգացել է Զուղայեցի Խաչատուրի որդի Պետրոսը: Երկը՝ որպես գործնական տեղեկատու, նախատեսված է եղել հայ վաճառականների համար: Հայ տպագրության պատմության մեջ համառոտ անդրադարձներ են կատարվել այս երկին. օրինակ՝ ականավոր լեզվաբան Ռ. Իշխանյանը գրում է, որ Վանանդեցիների տպարանը լույս է ընծայել աշխարհիկ մի շարք գրքեր՝ նախատեսված հիմնականում հայ վաճառականների համար, որոնցից մեկն էլ «Գանձ չափոյ, կշոյ, թւոյ եւ դրամից բոլոր աշխարհի» երկն է՝ ԺԷ. դարում տպագրված աշխարհաբար երրորդ գիրքը⁵: Գ. Լեւոնյանը նշում է, որ մինչեւ դարավերջ Ամասերդամում՝ Վանանդեցիների տպարանում, լույս են տեսնում եւս մի քանի գրքեր, բայց առավելապես ուշադրության են արժանի 1699 թ. լույս տեսած երկու գրքուկներ՝ «Դուռն իմաստութեան» կամ «Ոսկեայ դուռն դպրատան» անունով, մյուսը՝ «Գանձ չափոց, կշռոց, թւոց եւ դրամից բոլոր աշխարհի»: Ուսումնասիրողը երկրորդը բնութագրում է որպես մի

5 Տե՛ս Ռ. Իշխանյան, Նոր գրական հայերենը XVII-XVIII դարերում, Երեւան, 1979, էջ 70:

ձեռնարկ վաճառականության համար, որն ընդգրկում է տեղեկություններ ամեն տեսակ չափերի եւ կշիռների, երկրների ու քաղաքների մասին, նույնպես եւ «Պատմութիւն վաճառականութեան»⁶: Վանանդեցիների գործունեությունը քննելիս Մ. Գրիգորյանը կարծիք է հայտնում վերոհիշյալ երկի վերաբերյալ՝ բնութագրելով գիրքը որպէս հայ վաճառականների գործերի դյուրութեան եւ հաջողության համար պատրաստված օգտաշատ գրքուկ⁷: Այն ուշադրության է արժանացել նաեւ փիլիսոփայական տեսանկյունից. օրինակ՝ ըստ Հ. Միրզոյանի՝ երկն աչքի է ընկնում փիլիսոփայական հարցադրումներով, որովհետեւ հեղինակի պատկերացումն իր ներկայացրած իրողությունների վերաբերյալ պատմական է. դրանք անփոփոխ չեն ժամանակի ընթացքում, կարող են փոփոխությունների ենթարկվել⁸:

Գրքի նպատակի մասին նշվում է ինչպէս «Առ հայազուն վաճառասէր եղբայրս» առաջաբանում, որտեղ Ղ. Վանանդեցին գրում է. «Բայց, ըստ կարի մերում, եւ ըստ որում ի հարազատ գրեանս եղեալ գտինք, զյետ նոցա երթալով՝ զնոյն մեք եւս ի յօգուտ մերազնեայ վաճառասէր եղբարցդ արձանացուցուք»⁹, այնպէս եւ հիշատակարանում. «...ի յօգուտ մերազնեայ բանասէր վաճառական եղբարց, որք սիրեն եւ կամին իմանալ զանազան քաշս՝ դրամս՝ եւ զայլինչ՝ որ վաճառականութեան հետեւի՝ թէ ի Ֆրանկստան՝ թէ ի Հնդկստան՝ թէ յԱլթամստան եւ թէ Հոռմաստան» (էջ 80): Այսպիսով, երկը նախատեսված էր հայ վաճառականների համար եւ բովանդակությամբ պիտի ծառայեր իր նպատակին: Հեղինակն առաջաբանում գրում է, որ իր գործը ծանր է ու դժվար. «Եւ զամենայն վաճառատեղեաց կշիռն, չափն եւ դրամն միւստմիոջէ գրելն՝ է՛ գործ իմն ծանր, դժուարին եւ անհնարին» (էջ 3):

«Գանձ չափոյ, կշռոյ, թւոյ և դրամից բոլոր աշխարհի» գրքի լեզվական քննություն. երկի լեզվական քննությունը կներկայացնենք՝ հենվելով առավել բնութագրական առանձնահատկությունների վրա, որոնց հիման վրա առաձնացրել ենք որոշ ենթաբաժիններ:

1. Բառաձևեր, բառօգտագործում

ա. Մին եւ մնկ բառաձևերից երկի լեզվում հաճախ գործածվում եւ մեծամասնություն է կազմում մին ժողովրդական բառաձևը, որն առաջացել է մի բառի եւ ն հոգի միացությունից, բնորոշ է արեւելյան որոշ բարբառների՝ Արարատյան, Նոր Զուղայի, Արցախի: Բերենք մին-ի գոր-

6 Տե՛ս Գ. Լեւոնյան, նշվ. աշխ., էջ 115:

7 Տե՛ս Մ. Գրիգորեան, նշվ. աշխ., էջ 32:

8 Տե՛ս Հ. Միրզոյան, XVII դարի հայ փիլիսոփայական մտքի պատմություն, էջ 84-85:

9 Ղ. Վանանդեցի, «Գանձ չափոյ, կշռոյ, թւոյ եւ դրամից բոլոր աշխարհի», Ամստերդամ, 1699, էջ 3. այսուհետ՝ այս աղբյուրից մեջբերումների էջերը կնշվեն շարադրանքում:

ծածուկթյան համապատասխան օրինակներ՝ «Մին մասնս Պորոդումէական էր....» (7), «Մին քանքար կամ տաղանդ Յունաց քաշէր 60 մասս» (8), «....մին մարք ոսկին 11 մարք արծաթ արծէ» (14) եւն: Հանդիպում է նաեւ մէկ-ը ձեւը, որի կիրառութիւնը ոչ հաճախադեպ է, ինչպես՝ «Լինի Հոսմայո մէկ մարքն 4608 գրան» (13), «Տանձկայ մէկ մարքն 8 ունցայ է, մէկ ունցէն 32 պէնիսգ, մէկ պէնիսգն 2 հէլր» (13) եւն: Հետեւյալ օրինակում վերոհիշյալ երկու բառաձեւերը կիրառվում են նույն նախադասութեան մեջ՝ «Յերկ-րումն ֆրանկաց մին լիբրայ կամ մէկ փունթ արծաթն արծէ 150 փունթ պղինձ....» (14): Քննութիւնը ցույց է տալիս, որ մին ու մէկ բառաձեւերից առավել հաճախ գործածվում եւ գերակշռում է արեւելյան որոշ բարբառներին բնորոշ մին-ը:

բ. Երկի լեզվին հատուկ են դերանունների էս, էն ձեւերը, դրանցից կազմված այլ դերանուններ, որոնք բնորոշ են արեւելահայ խոսքին. օրինակ՝ «Էնդից ի Լօսորայ» (57), «Էսրի մինչն Նարնի չիտրաւ 7 միլ, էսրից ի Տէրնի 7....» (60), «....էսրունց հարիրումն կէս մաղալ ատելի կո ձգեն քաշումն....» (32) եւն: Ստորեւ ներկայացնենք էս, էն դերանունների, դրանցից բաղադրված ձեւերի կիրառութիւնը.

▪ Էս՝ էս (53, 68 եւն) - էստից (60, 61, 62 եւն), էստունց (32, 37), էստեղէս (60, 62), էստի (60), սակայն հանդիպում է նաեւ աստի (58),

▪ Էն՝ էն (72, 76) - էնդից (57, 62):

Կիրառվում են նաեւ այս, այն դերանունները, օրինակ՝ «....յայս գրքումն ինչ որ գրեցաւ վասն քաշից....» (53), «....այսպէս և այսու կերպիւ....» (64) եւն: Այս դերանուններից բաղադրվել են նաեւ՝

▪ այս՝ այս (53, 80) - այսպիսեալ (32), այսքան (50, 76 եւն), այսպէս (64, 66 եւն), այսպիսի (69, 70), նոյնպես (70), այսչափ (76),

▪ այն - այնքան (77) ձեւերը:

Ինչպես նկատում ենք, էն-ի եւ այն-ի համեմատութեամբ գերակշռում են էս-ն ու այս-ը, դրանցից կազմված ձեւերը: Էս-ը եւ այս-ը կարծես համամասնորեն են կիրառվում: Աս, ադ, ան-ը եւ դրանցից կազմված ձեւերը բնորոշ են արեւմտահայ խոսքին: Հարկ է նշել, որ այս ձեւերից գործածվում է աս-ից կազմված աստի-ն՝ «Ասրի մինչն Ինսպրոք 18» (58):

գ. Երկի լեզվում հանդիպում են բարբառային, ժողովրդախոսակցական այլ բառաձեւեր, օրինակ՝ էլ, որը հատուկ է արեւելյան հայերենին: Այն հաճախ չի կիրառվում՝ «....որ ոսկի է, անունն էլ, ինքն էլ կայ» (Գ. 33), «Էսրից ատելի էլ դուռն չկայ....» (Գ. 64) եւն: Զուգահեռաբար հանդիպում է գրաբարյան կամ գրքային այլ-ը՝ «....և զայլ արեւանառու մերձաւորսն....» (4), «....30 դիան գօմրուկ, նոյնպէս և այլ ոսկին» (38), «Դաւրձեալ՝ այլ բարաթ բորդ....» (48), գործածվում են նաեւ այլ-ով կազմված հետեւյալ կցական

եւ հարադիր բարդությունները՝ այլ ուրէք (36), այլ ինչ (44) // այլինչ (70), այլ և այլ (46) // այլևայլ (70): Արեւելյան հայերենին բնորոշ էլ-ը երկի լեզվում նկատելի կիրառութիւնն չունի, հանդիպում են մի քանի գործածութիւններ, իսկ արեւմտահայերենին բնորոշ ալ ձեւը չի կիրառվում:

դ. Լինել եւ ըլլալ (լինիլ բայ) բայաձեւերից գրքում գործածական է արեւելահայերենին հատուկ լինել բայը, ինչպես՝ «....որ լինի 200 դրհամ» (19), «....որ լինի 12000 դրհամ» (20), «Մարջիլի ծախսն այսպիսեւս լինի....» (32) եւն: Արեւմտահայերենին բնորոշ ըլլալ ձեւը չի կիրառվում:

ե. Բառապաշարում մեծ տեղ ունեն հայ վաճառական խոսակցականին բնորոշ տարբեր բառեր, չափի ու կշռի օտար բազում միավորներ: Մեծ թիվ են կազմում նաեւ տարաբնույթ փոխառութիւնները, որոնցում նկատելի են հատկապես արաբերենից, թուրքերենից, պարսկերենից կատարվածները: Բերենք օրինակներ՝

- ❖ մաթ (3) - արաբ., պարսկ. *mat* - զարմացած, ապշած,
- ❖ սայի (3) - թուրք. *sai* - արաբ. սուրհանդակ, լրաբեր,
- ❖ թէրազի (3) - պարսկ. *tārazu*, թուրք. *terazi* - կշեռք,
- ❖ ֆարսի (3) - պարսկ. *farsi* - պարսկական, պարսկերեն,
- ❖ միզան (3) - արաբ., պարսկ., թուրք. *mizan* - կշեռք,
- ❖ դրհամ (7, 8, 9 եւն) - պարսկ. *derhām* - կշռի չափ, դրամական միավոր,
- ❖ դանթարն (9, 10) - արաբ., թուրք. *qantar*, պարսկ. *ğentar* - ցենտներ,
- ❖ մսխալ (9, 11), մսղալ (12, 19) - միջ. հայ. մթխալ, մթղալ - արաբ. *mitğāl*, պարսկ. *mesğal*, թուրք. *miskal* - ծանրության չափ՝ մոտավոր 1.5 եւ 4.8 գրամ,
- ❖ զրմզին (16) - զրմզ - արաբ., պարսկ., *ğermezi*, թուրք. *kirmizi* - վառ կարմիր, ծիրանագույն եւն:

Փոխառյալ բառերի մեծ մասը արեւելահայերենին բնորոշ ձեւով է տառադարձված, ինչպես՝ լիբրայ, դինար, ոտրլ, շելլինգ, բիբար, խարջ եւն:

2. Ձևարանական առանձնահատկություններ

2.1. Ընդհանուր դիտարկումներ

ա. Երկի լեզվում գործածական են ոչ միայն դերանունների վերոհիշյալ ձեւերը եւ դերանցից բաղադրվածները, այլեւ որոշ դերանունների գրաբարյան ուղիղ եւ թեքված ձեւեր, օրինակ՝ այսոքիկ (3), մնք (3, 54), նոցա (3, 5 եւն), զիրեանց (9), սորա (11, 12), իր (33, 43 եւն), սոցա (34), քոյ (69) եւն:

բ. Հոգնակի թվի կազմության վերաբերյալ հարկ է նշել, որ գերակշռում է ք հոգնակերտը, բնականաբար, կիրառվում են նաեւ միջին հայե-

ընենում ընդհանրացած եւ աշխարհաբարին փոխանցված եր, ներ հոգնակերտ մասնիկները: Ներկայացնենք եր եւ ներ հոգնակերտներով ձեւերը, որոնք երկի լեզվում մեծ կիրառություն չունեն՝ երկրների (33), աղաների (34), դուշերի (51), դոներով (64): Ինչպես նկատում ենք, այս ձեւերը խիստ փոքրամասնություն են ք-ով կազմությունների, նաեւ գրաբարյան հոգնակի հոլովաձեւերի համեմատությամբ, քանի որ երկի լեզվում հոգնակի մյուս ձեւերը գրաբարյան են:

2.2. Հոլովման համակարգ

ա. Ն հոգի ազդեցությամբ որոշ բառերի ուղղականը ձեւափոխվել է, օրինակ՝ վաղիս (20) - վաղիէն (20), լիրայ (24) - լիրէն (24), տուկրայ (28) - տուկրէն (28), լիրայ (75) - լիրէն (75) (բնորոշ է արեւելյան որոշ բառերի):

բ. Երկում առկա են սեռական-տրական հոլովի գրաբարյան բազում ձեւեր, ինչպես՝ ազգաց (5, 21), չափոց (7, 28), Հոսմայ (14) եւն, որոնց կողքին գործածվում են նաեւ ի ընդհանրական ոչ գոտ գրաբարյան հոլովմամբ հոլովված մի շարք գոյականներ, օրինակ՝ նավի (39), երկրի (44), բիրարի (44), շաքարի (54, 55) եւն: Բնորոշ է սեռական-տրական հոլովաձեւի ու կապի խնդիրների գործածությունը՝ ն հոգով, օրինակ՝ բարեկամին հետ (50), համարքին հետ (69), երրորդին հետ (70), թումանին հետ (78), ջահին հետ (78), ժամանակին հետ (79): Այս հոգավոր ձեւերը արեւելյան ու արեւմտյան բարբառներին բնորոշ իրողություններ էին, որոնք լեզվի զարգացման հետագա ընթացքում պահպանվեցին միայն արեւմտյան ճյուղում: Նշենք, որ բոլոր այն գոյականները, որոնց հոգնակին կազմված է եր կամ ներ հոգնակերտներով, սեռական-տրական հոլովում հոգնակին կազմել են միայն ի թեքմամբ, օրինակ՝ երկրների (33), աղաների (34), դուշերի (51):

Անորոշ դերբայի սեռական-տրական հոլովաձեւը հանդիպում է գրաբարյան ոչ թեքույթով, ինչպես՝ դուրս ձգելոյ (66), ջամ անելոյ կամ բարդելոյ (66), բազմացնելոյ (66), բաժանելոյ (66), գրելոյ (69) եւն:

գ. Հայցական հոլովի վերաբերյալ նշենք, որ որոշ օրինակներում, զ նախդրից բացի, գոյականի հետ գործածվում է նաեւ ն հոգը, որի արդյունքում որոշյալությունը գրասեռվում է կրկնակի եղանակով, ինչպես՝ զՍահակն (3), զԽաչարուրն (4), զՍոքազն (4), զԿարարինէն (4), զՊապն (80), զեղբայրն (80) եւն: Նման կիրառությունները հիմնականում հանդիպում են առաջաբանում եւ հիշատակարանում, որոնք գրված են գրաբար:

դ. Երկում բացառական հոլովը հիմնականում է ձեւույթով է կազմվում, օրինակ՝ ճմարտ (5), քսան (38), դրսն (43) եւն, հանդիպում է էսրեղ դերանվան էսրեղէն ձեւը (60, 62): Է-ով բացառականը միջին

Հայերենից փոխանցվել է հատկապես արեւմտյան բարբառներին, ապա նաեւ արեւմտահայերենին: Բացառական հոլովի կազմության վերաբերյալ առանձնացրել ենք երկու խումբ՝ նախդիրավոր եւ աննախդիր: Աննախդիր գործածությունները նախդիրավորներից 2 անգամ ավելի են եւ գերակշռում են, ինչպես՝ Մօսկօվէն (36, 39), միջագծէն (43) եւն:

Արեւելյան բարբառներին բնորոշ *g* (*hg, nrg*) ձեւույթով բացառականի կազմությունները երկի լեզվում սակավ են հանդիպում, ինչպես՝ էնդից (57, 62), էսդից (60, 61 եւն), իւրնից (73, 74), «Միւս ապրիշումիցն՝ վախարին գեօրայ՝ գահ աւել, գահ փոքր, թանկ ու աժան» (42), «Հնդուստանու կօմպայնուց ապրիշումն քանթօյի կօնթանսր փողովն ծախեցան» (47), «....քանի՜ գազ մին շոր կու դառնայ էն չոխիցն, որ 2 թիզ լայնութիւն ունի» (72):

ե. Գործիական հոլովի դեպքում զուտ գրաբարյան կազմությունները քիչ են, մի քանի օրինակներում հանդիպում են գրաբարյան *իւ, աւ* (հոլովիչ + հոլովակերտ), *աւք* (*օք*) (հոլովիչ + հոլովակերտ + հոգնակերտ) թեքույթները, ինչպես՝ կանտնաւ (5), այսպիսեաւ (32), ժամանակաւ (53, 54), արօրիւ (56), զնկօք (55) եւն: Գերակշռում եւ մեծամասնություն են կազմում գործիականի ու թեքույթով ձեւերը: Ուլ-ը սկսել էր ընդհանրանալ միջին հայերենի շրջանից, որից եւ փոխանցվել է հայոց լեզվի զարգացման հետագա ընթացքին: Առանձնացրել ենք գործիականի հոգով եւ առանց հոգի կիրառություններ: Հոգով կիրառությունները քիչ են, հանդիպում եմ մի քանի օրինակներում, ինչպես՝ գազովն (29), խարջովն (30), փողովն (47), համարքաւն (70) եւն:

զ. Երկի հոլովման համակարգում ներգոյականը կազմվում է ում-ով եւ գրաբարյան կազմության սկզբունքով (ի նախդիր + եզակի սեռական-տրական, ի նախդիր + հոգնակի հայցական), հազվադեպ հանդիպում են մեջ-ով կազմություններ, ինչպես՝ իրեանց մէջ (76), ամենուց մէջ (76), ընկերաց մէջ (76), ընկերութեան մէջն (79): Ներգոյականի ում-ով ձեւերը կարեւոր իրողություն են հայոց լեզվի զարգացման ընթացքում, դրանք հատուկ են արեւելահայերենին: Այս հոլովի կազմության վերաբերյալ առանձնացրել ենք երկու խումբ՝ գրաբարյան ձեւեր եւ նոր ձեւեր: Ում-ով ներգոյականի ձեւերը շուրջ 38-ն են՝ Մօսկօվումն (9, 14), Վէնէփրիկումն (24), երկրումն (34, 35) եւն, որոնք ավելի քիչ են ներգոյականի գրաբարյան ձեւերի համեմատությամբ (շուրջ 60), օրինակ՝ ի Ֆրանցեայ (14), ի Մարչիլեայ (29) եւն: Ներգոյականի մի շարք ձեւեր հանդիպում են հոգալին գործածությամբ, ինչպես՝ ծովումն (52), տեղումն (69) եւն:

2.3. Խոնարհման համակարգ

ա. Խոնարհման համակարգում դրական ներկան կազմվում է կու (*կը, կ*) եղանակիչի միջոցով (բացառությամբ առաջաբանի եւ հիշատակարա-

նի): Բերենք Համապատասխան օրինակներ՝ կառնուն (16), կանե (35), կու խօսին (36), կու պահե (68), կու գրնոս (75, 78) եւն: Անկատար դերբայով կազմվող ներկայի որեւէ նմուշ չի հանդիպում: Անցյալ անկատար ժամանակաձեւերը նվազ գործածություն ունեն, հանդիպած չորս օրինակները գրաբարյան կազմություններ են, օրինակ՝ կշռէր (7, 8), քաշէր (8), կամէի (50), ունէր (72):

բ. Դիմավոր բայերի հոգնակի առաջին դեմքի գրաբարյան -ւք եւ բարբառային-ժողովրդախոսակցական -նք վերջավորությունների գուգահեռ գործածություններից խոնարհման համակարգին բնորոշը -նք-ն է, օրինակ՝ կու տեսնունք (53), տեսնք (64), տեսնինք (64), տեսնք (65), բաժին-բաժին կաննք (65) եւն: Գրաբարյան -ւք-ով հանդիպում է հետեւյալ օրինակը՝ պարտինք (68):

գ. Ներկա ժամանակում եւ ըղձական եղանակի ապառնի ժամանակաձեւում խոնարհած բայերի եզակի թվի երրորդ դեմքում գուգահեռ գործածվում են -է եւ -ի դիմանիշները, ինչպես՝

▪ -է - քաշէ (14), կանէ (21, 31 եւն), ուզէ (37), կու պահէ (68), գրէ (69), ծախէ (75), անէ (75), արժէ (75) եւն,

▪ -ի - բաժանի (9), ասի (17, 20 եւն), լինի (19, 37 եւն), ունի (28, 40 եւն), դուրս կենի (35), կու ծախվի (41) եւն:

Մեծամասնություն են կազմում ի դիմանիշով կազմված ձեւերը (ի դիմանիշ՝ չուրջ 32, է դիմանիշ՝ չուրջ 18 գործածություն), որոնք բնորոշ են արեւելահայերենին. արեւմտահայերենին հատուկ են -է դիմանիշով կազմված ձեւերը, որոնց դեպքում առկա է նաեւ համապատասխանություն միջին հայերենի, մասամբ գրաբարի հետ:

դ. Երկի լեզվում կիրառվում է ինչպես եւժանդակ բայի ներկա ժամանակի եզակի թվի երրորդ դեմքի է, այնպես եւ ա (այ) ձեւը, օրինակ՝

▪ է - «Մին փունթն 96 մնալ է» (10), «Հիսպանիայ՝ մէկ մարքն 8 ունցայ է» (13) եւն,

▪ ալ - «Մին քոտին 20 դանայ ալ» (29), «Երկու թալինն 1 ջոռ ալ» (29), «...կես ալ» (30), «...ուշտրն ալ» (21), «...ոռփի ալ» (32) եւն:

Թեւեւ երկի 29-րդ էջից օժանդակ բայի ալ ձեւն սկսում է հաճախակի կիրառվել (չուրջ 30 կազմություն, դրանց մի մասը կրկնվում է), այնու-լամենայնիվ, գերակշռող է մնում է ձեւը (մնացյալներն օժանդակ բայի է ձեւն են): Եւժանդակ բայի եզակի թվի երրորդ դեմքի ա ձեւը հատուկ է միայն արեւելյան բարբառներին, իսկ է-ի գործածությունը բնորոշ է գրաբարին, միջին հայերենին, արեւմտյան բարբառներին:

ե. Գործածվում են պիտի+անորոշ դերբայ կամ խոնարհված բայ կապակցությունները, որոնք, սակայն, լայն կիրառություն չունեն, հանդի-

պոլմ են ոչ մեծ թվով օրինակներ (շուրջ 15 կազմություն), ինչպես՝ պիտրի...բանասցնել (72), պիտրի...ջամանել (76), պիտրի իմանալ (77) եւն, պիտրի գրես (69), պիտրի բազմացնենք (69) եւն: Պիտրի-ն պիտինք // պիտիմք խոնարհված ձեւերով չի հանդիպում: Վերոհիշյալ կազմությունները բնորոշ են արեւելյան բարբառներին:

ը. Երկի լեզվում հանդիպում են վ ածանցով բայաձեւեր, որոնք աշխարհաբարի կարեւոր լեզվական իրողություններից են, ինչպես՝ կու ծախվի (30,31), ծախվեցան (44), կու փոխվի (53), կու գրվին (64), կու շիւվի (64) եւն:

Եզրակացություն. Ամփոփելով «Գանձ չափոյ, կշռոյ, թւոյ եւ դրամից բոլոր աշխարհի» գրքի լեզվին բնորոշ առանձնահատկությունները՝ նշենք, որ երկում առկա են միասնական աշխարհաբարի կարեւոր տարբեր առանձնահատկություններ, երբ արեւելյան ու արեւմտյան բարբառներին բնորոշ լեզվամիջոցները գործածվում են համատեղ (մեր կարծիքով՝ սա չի նշանակում հավասարաչափ բաշխված), սակայն միաժամանակ երկի լեզուն որոշ չափով (ոչ խստորեն ընդգծված) հակված է դեպի արեւելյան բարբառները (հետագայում՝ արեւելահայերենը): Ստորեւ ներկայացնենք, թե քննված լեզվական իրողությունները որ բարբառներին են առավել հատուկ:

Արեւելյան բարբառներին բնորոշ են բառաձեւերը, սեռական-տրական հոլովի հոգնակին (երկում այն բոլոր գոյականները, որոնց հոգնակին կազմված է երկամ ներ հոգնակերտներով, սեռական-տրական հոլովում հոգնակին կազմել են միայն ի թեքմամբ), ներգոյական հոլովի ունով կազմությունը, ներկա ժամանակի եւ ըղձական եղանակով խոնարհված բայերի եզակի թվի երրորդ դեմքի -ի դիմանիշի գերակշիռ գործածությունը, եւ օժանդակ բայի ներկա եզակի թվի երրորդ դեմքի ա ձեւի կիրառությունը, պիտրի+անորոշ դերբայ կամ խոնարհված բայ կապակցության գործածությունը:

Արեւմտյան բարբառներին հատուկ են բացառական հոլովի կազմությունը, ներկայի դրական խոնարհման ձեւերը, խոնարհված բայերի եզակի թվի երրորդ դեմքի -է դիմանիշի գործածությունը, եւ օժանդակ բայի ներկա եզակի թվի երրորդ դեմքի է ձեւի գերակշիռ կիրառությունը: Երկի լեզվում հանդիպող մասնավոր բնույթ կրող լեզվական որոշ իրողություններն են դրանց բարբառային բնորոշմանը վերն անդադարձել ենք:

Լեզվական քննությունը ցույց է տալիս, որ թեւեւ գրքում զուգահեռաբար գործածվել են արեւելյան ու արեւմտյան բարբառներին բնորոշ լեզվական իրողություններ, որը հանգեցնում է միասնական աշխարհաբարի առկայությանը, սակայն միաժամանակ գրքի լեզուն որոշ չափով

(ինչպես վերը նշվել է, ոչ խստորեն ընդգծված) հակված է դեպի արեւել-
յան բարբառները եւ ունի արեւելահայերենի երանգ: Այսպիսով՝ միաս-
նական աշխարհաբարը յուրովի է արտահայտվել աշխարհաբար տպագիր
երրորդ գրքի լեզվում:

РЕЗЮМЕ

В статье проведено лингвистическое исследование одной из первых напечатанных на новоармянском языке (ашхарабаре) книг «Сокровища меры, веса, чисел и денег всего мира», которое основывается на изучении особенностей языка вышеуказанной книги. В заключении представлена классификация языковых явлений, характерных для восточных и западных диалектов армянского языка. Лингвистическое исследование книги показало, что она написана на раннем новоармянском языке, который известен также как ранний ашхарабар. В книге можно видеть грамматическую основу складывающегося новоармянского языка. Материал книги свидетельствует о том, что в этом периоде еще нет разделения языка на восточный и западный варианты, а есть единый язык, для которого характерны языковые особенности.

SUMMARY

The article presents a study of the language of one of the first Modern Armenian printed books: "Worldwide Treasure of Measure, Weight, Number and Currency". The linguistic research has been carried out taking into account the most characteristic features of the book's language. Word forms and morphological features are separately studied in the article. In the part devoted to the morphology, declension and conjugation systems are segregated. Thus a differentiation is made between eastern and western dialectal linguistic phenomena. Linguistic research of the book has shown that it is written in Early Modern Armenian language. The grammatical foundation of Modern Armenian can also be witnessed in it. The language is united, characterized by eastern and western dialectal linguistic features but at the same time the language of the book is inclined (not strictly) to the Eastern Armenian dialects.



ԼԻԼԻԹ ՄԻՄՈՆՅԱՆ

պատրմական գիրք. թեկնածու, ՀԱԻ

ՓՈԽԹԿՈՒ ՍՈՒՐԲ ԳԵՎՈՐԳ ՎԱՆՔԸ

Արեւմտյան Հայաստանի, թերեւս, ամենաառեղծվածային սրբավայրը Մոկաց աշխարհի Փռլթկու Ս. Գեւորգ վանքն է եղել: Վանքի անունը, դրա հետ կապված հրաշալի պատմութիւնները, ուխտագնացութեան եղանակը, վանքի տեղադրութիւնը, քարվանսարայ-հյուրանոցի դեր կատարելը եւ, իհարկեւ, վանքում պահվող գուշակ-աքաղաղի շուրջ եղած հավատալիքները գրավել են մի շարք հետազոտողների: Հայտնի է, թե երբ է կառուցվել Մոկսի Եղերով լեռան վրա գտնվող Ս. Գեւորգ վանքը, սակայն ազգագրական առատ նյութը վկայում է վանքի մեծ կարեւորութիւնը հայ ժողովրդի հոգեւոր կյանքում: Բարեբախտաբար, Փռլթկու Ս. Գեւորգ վանքի վերաբերյալ պահպանվել են բազմաբնույթ տեղեկութիւններ, որոնք թույլ են տալիս գրեթե համակողմանիորեն դիտարկել մշակութային այդ յուրօրինակ երեւույթը նույնիսկ դրա ուխտի մարելուց ավելի քան մեկ դար անց՝ ինչպես գործառնութիւնների, այնպես էլ մշակութային արձագանքի տեսանկյունից: Արագածոտնի մարզի Ագարակ գյուղի Փռլթկու Ս. Գեւորգ մատուռի կենդանի պաշտամունքը թույլ է տալիս նաեւ առաջ քաշել ժամանակակից դրսեւորումների հարցը:

Մոկսի Փոյթկու Ս. Գեւորգ վանքը

Տեղացիների եւ ականատեսների վկայութեամբ՝ վանքի անվանումն ուներ Ս. Գեւորգի «Գէորգ», կամ «Գորգ» անվանաձեւը, որը բնորոշ է արեւմտահայկական գավառներին:

«Բռլթկու Ա. Գորգ կամ Ս. Գէորգ» վանքի մասին հակիրճ տեղեկութիւն է տալիս Ղ. Ինճիճյանը: Ըստ նրա՝ դա մի մենաստան է «ի խորածորի»՝ հայտնի իր գուշակ-աքաղաղով, որ ընտրվում է եւ միշտ պահվում այդտեղ: Քանի որ շրջապատող լեռները ձմռանը վտանգավոր են, ուստի այստեղով անցնողները նախ դիտում են՝ խոսում է աքաղաղը թե ոչ, եւ ապա շարունակում են իրենց լեռնային ճանապարհը¹: Գ. Սրվանձտյանցի նկարագրութիւնը եւս մանրամասներ չի պարունակում: Նա նշում է միայն, որ վանքը կառուցված է բարձր լեռան վրա, եւ անցորդները շա-

¹ Տե՛ս Ղ. Ինճիճեան, Աշխարհագրութիւն չորից մասանց աշխարհի՝ Ասիոյ, Եւրոպիոյ, Ափրիկոյ եւ Ամերիկոյ, Մասն Ա. - Ասիա, Վենետիկ, Ս. Ղազար, 1806, էջ 145:

բաթներով մնում եւ խնամք են ստանում այնտեղ՝ բքարգել լինելու դեպքում: Գրում է նաեւ գուշակ-աքլորի մասին, որը եթե լուռ է մնում, ապա ճանապարհ ընկնելը վտանգավոր է, բայց եթե «խոսում է» (կանչում է), ուղեւորները կարող են վստահ լինել, որ բուք չի լինելու²: Ինչպես տեսնում ենք, առաջին իսկ տեղեկությունները պարունակում են որոշակի հակասություն. Ղ. Ինճիճյանը վանքը տեղադրում է ձորում, իսկ Գ. Սրվանձտյանցը՝ լեռան վրա:

Ըստ որոշ տվյալների՝ Փուլթկու Ս. Գէորգը սկզբնապես գտնվել է ոչ թե Եղերով սարի վրա, այլ Մոկսից հարավ գտնվող Բարվար գավառակում: «Զակուկ եւ Շտկամէր գեղերու մէջ՝ լեռան մը ստորոտ կը տեսնուի Բեդար անուամբ ուրիշ գեղ մ'ալ, որոյ համար ալ կը պատմէին թէ 20 տարի յառաջ 30 տուն Հայ գեղջուկների բնակատեղի եղած է, բայց հիմայ անոնց բոլորի հետքերը անհետացել են. այս գեղին Հայ գիւղացիներու սեպհականութիւն լինելու վկայն՝ նոյն գիւղի արեւմտեան կողմ կիսակործան մնացած Ս. Գէորգ անուամբ հոյակապ եկեղեցին է (տողատակում). Ոգմա ծերերը կը պատմէին, թէ յառաջ այս կիսակործան մեծ եկեղեցին Ս. Գէորգայ անուամբ հռչակաւոր վանք մ' եղած է. երբ Հայերը նոյն գիւղէն կ' սկսին գաղթել, այս վանուց մէջ եղող Ս. Գէորգայ մասունքը անկէ կը վերցնեն եւ աւուր մը ճամբայ հեռի՝ Մոկաց արեւելեան կողմ՝ Աղերով ըստած լեռանց մէջտեղ շինուած վանքի մէջ կամփոփեն. այս վանուց հիմայ ոմանք Սարի Ս. Գէորգ, եւ ոմանք՝ Պուտկի Ս. Գէորգ անուն կուտան, ուր անցորդներ երբ բքարգել կը մնան շաբաթներով՝ կը խնամուին Ալբեան լեռան Դոմինիկեանց վանքի պէս. հօս ագլոր կայ, որ գուշակողի պաշտօն կը վարէ. երբ նա խօսի, ուղեւորների ճամբորդութիւնը անվտանգ լինել կը յայտնէ, ու անոնք կը վստահին ճամբայ ելնել, բայց երբ օդը վտանգաւոր թուի, այս ագլոր քանի մ' օր անխօս կը մնայ, որ ճամբորդների համար լաւ գուշակութիւն չէ... »³:

«Նոր Դար» թերթի 1885 թ. համարներից մեկում Փուլթկու, ավելի ճիշտ՝ Սարի Ս. Գէորգ վանքի մասին տեղեկությունը հայտնվում է Շիրակի գյուղացիական նախապաշարմունքներին վերաբերող մի տեքստի մեջ: Դահարլու, ներկայիս Գետք գյուղում մի մարդ, որին հեղինակը «թափառական» է անվանում, պատմել է Արեւմտյան Հայաստանի վանքերի, մասնավորապես, Ս. Նարեկավանքի եւ Սարի Ս. Գէորգի մասին: Անհեթեթություն եւ սուտ համարելով այդ պատմությունները՝ հեղինակը, համենայն դեպս, վերաշարադրում է դրանք այնպես, ինչպես ինքն է

² Գ. Սրվանձտյանց, Երկեր, Երեւան, 1978, էջ 75:

³ Կավկազ, Բարվարայ տուն, «Արծազանք», 1882, թ. 13, էջ 200:

հասկացել. «... Նարեկայ վանքի մօտերքում, մի բլրակի վերայ գտանվում է «Սարի սուրբ Գէորգ» անուամբ մի վանք. նրա անթիւ ոչխարի հօտը եւ տաւարի նախիրը պահպանում են գայլերը, իսկ վանքի վանահայրը մի խօրօզ է (աքաղաղ): Նա է տնտեսում վանքը: Վանքի քարվանդ առանց վանահայր աքաղաղի «կուկլուկու»-ին չի կարող ճանապարհ ընկնել. ընդհակառակը, կարող է քարվանդ աւագակներից կողոպտուիլ եւ մարդիկը կօտորուիլ: Բարեչնորհ աքաղաղի վախճանելուց յետոյ երազ է գալիս մի բարեպաշտ մարդու որ եւ իցէ մի այլ արժանաւոր աքաղաղի վերայ, որին ժողովուրդը հանդիսաւոր կերպով կարգում է վախճանուածի տեղը նոր վանահայր»⁴: Հասկանալի է, որ Փութկու Ս. Գեորգ վանքը միանգամայն հեռու էր Ս. Նարեկավանքից, իսկ գայլերի կողմից հօտը պահպանելու մոտիվն այստեղ չփոթությամբ ներխուժել է Ս. Գրիգոր Նարեկացու մասին ավանդազրույցից⁵: Որեւէ կենդանի, բնականաբար, չէր կարող վանահայր համարվել եւ վարել վանքի տնտեսությունը, իսկ Եղերովը ոչ թե բլուր, այլ բարձր ու ձնոտ լեռ է: Այնուամենայնիվ, այս հաղորդումը ցույց է տալիս, որ տեղեկությունները հեռավոր Մոկսի վանքի մասին հասնում էին նույնիսկ Շիրակ:

Նմանատիպ մի հաղորդում մեզ է հասել նաեւ 1909 թ. «Ազատամարտ» թերթի համարներից մեկի հակակրոնական քարոզչականության ձեւաչափով. «Փութկի հռչակաւոր Ս. Գէորգ անունով վանք մը, որ շինուած է Եղերովի լանջին վրայ... ժողովք ընող խաչագողներու խումբ մը ունէ... Անոնց ձեռքը տրուած է «կոնդակներ», որոնց մէջ պատմուած են Փութկի Ս. Գէորգին «հրաշալիքները», թէ ինչպէս վանքին ուռի ծառին վրայ խաղող կը բուսնի, թէ ինչպէս վանքին աքաղաղը («գիկը») եթէ հրամայէ, այն ատեն միայն ճամբորդները պիտի վանքէն երթան, թէ ինչպէս վանքին արջն է որ ցորենը ջրաղաց կը տանէ...»⁶: Արդյոք վանքին

⁴ Գիւղացի, Գիւղացուց նախապաշարմունքները եւ սնահաւատութիւնները, «Նոր դար», 1885, թ. 25, էջ 2:

⁵ «Ժողովրդական խօսք Նարեկացու մասին», «Լումայ», Թիֆլիս, 1899, գ. Բ., էջ 327: Չի բացառվում նաեւ, որ շփոթմունքը մի փոքր այլ կարգի է: Մոկսի սովորույթների հրաշալի գիտակ եւ կրող Ա. Դարբինյանի հայտնած մի ավանդազրույցի համաձայն՝ երբեմնի Փութկու Ս. Գեորգ վանքի վանահայրերից մեկը շաղգամ է ցանել, իսկ վանքի օգտին ժողովք անողները, այստեղ՝ «ժողովարարականները», քարոզում էին, թե իբր մի արջ գիշերով գալիս ու ջրում է այդ շաղգամը: Ասում էին նաեւ, որ վանքի հոտի անասունը եթե անգամ կտրվում էր հոտից, դրան ոչ մի գազան չէր վնասում (Տես Մոկս. հայոց բանահյուսական մշակույթը, կազմ. Ս. Հարությունյան, Է. Խեմչյան եւ ուրիշներ, Երեւան, 2015, էջ 289): Հնարավոր է, որ այս երկու՝ միմյանցից տարբեր պատկերացումներն են միախառնվել եւ ներկայացվում են երրորդ ձեռքով՝ որպէս «ոչխարներին խնամող գայլի» սյուժե:

⁶ Վ. Փափագեան, Աղթամարի խնդիրը եւ քննիչ յանձնաժողովի տեղեկագիրը, «Ազատամարտ», 1909, թ. 132, էջ 1:

ծառայող արջի պատմությունը «քաղված է» Հոգվոց վանքի ավանդադրույցի⁷, թե՞ թափառիկ սյուժեի մեջբերում է, եւ այլուր չվկայված այդ ի՞նչ հրաշալիք է ուռնում վրա խաղող աճելը, այսօր դժվար է ստուգել: Սակայն եթե մի կողմ դնենք անհարգալից ոճը, երկու տեղեկություն է հայտնում նաեւ այս հաղորդումը. վանքի համար «ժողովք», այսինքն՝ զոհաբերություն էր հավաքվում հատուկ ուղարկված անձանց ուժերով, եւ այդ մարդիկ ունեին հատուկ կոնդակ-վկայականներ:

Վերը մեջբերվածից պարզ է դառնում, որ Մոկաց Փոլթկու Ս. Գեւորգ վանքի շուրջ ավելի շատ ասեկոսներ կան, քան ստույգ տեղեկատվություն: Առավել եւս կարեւոր են ականատեսների, ճանապարհորդների վկայությունները, ովքեր օգտվել են վանքի հյուրընկալությունից:

Մ. Նաթանյանի հոգվածն, ըստ էության, ականատեսի վկայություն է: Նա նկարագրում է իր սեփական ճանապարհորդությունը Վանից դեպի Մոկա եւ Եղերովի իր վերելքն ու վայրէջքը, որն ընդհանուր առմամբ տեւել է 12 ժամ: Նա հայտնում է, որ ինքը Եղերով է բարձրացել հունիս ամսին, սակայն անգամ ամառային այդ ժամանակ ոչ ոք երաշխավորված չէ լեռան գագաթի հանկարծահաս փոթորիկներից, որոնք սկսվում են, մինչդեռ պահ առաջ արեւային եւ պարզ եղանակ էր տիրում: Այսու, ոչ միայն ձմռանը, այլեւ ամռանը ցանկացած ճանապարհորդի համար Փյուլթկի Ս. Գեորգ վանքը կարեւոր ապաստարան էր: Նա վկայում է, որ վանքում իսկապես մեծ հարգանքով էին վերաբերվում աքաղաղին, որի «պատգամով» միայն կարելի էր շարունակել ճանապարհը: Եթե թուշունը լուռ էր, փոթորիկն անխուսափելի էր, թեկուզեւ լավ եղանակ լիներ, եւ

⁷ Հավատալիք կար, որ Հոգվոց վանքին ծառայում էր մի արջ, որը ավանակին բարձելով՝ անտառից վառելափայտ էր բերում վանքի համար: Հրաշալի պատմության սկիզբը հետեւյալն է. «Օրին մեկ մի առջի ձաք՝մ կուգա վանքը մտնե, մշակներ կուգեն մեռցունել, իսկ Բարթուղեմեոս (առաքյալը – Լ. Ս.) չի թողու: Կօրինի, կմսա վանքի մեջ ազատ: Երբ մեծացավ, սկսեց անտառից փայտ կոտրել, թեփն դրած կբերեր վանք: Մեկ օր վանքի նախրի մեջից ավանակի ականջից բռնած տանի անտառ, մեծ թաֆերից կքաղե, գցե ավանակի քամակին եւ քիչմ՝ փայտ խոտով կկապե, գցի ավանակի վրան, կբերի վանք: Երբ կտեսնեն, ամենք կգարմանան, եւ Բարթուղեմեոս կառաջարկե չուլից մի փալան սարքեն եւ յուլար մը վզից կապեն: Ամեն օր նրա պարտքն էր՝ տաներ փայտ բեռցուներ, բերեր վանքին վառելու...», տես՝ ՀԱԱ, ֆ. 1336, ցուց. 7, գործ 954, թ. 025150-025165: Բանահավաք՝ **Աբրահամ Աբրահամյան**: Ըստ այս պատմության՝ երբ արջը սատկում է, նրան թաղում են վանքի բակում:

Շաքարը հիշատակում է Վարդավառի տոնին Հոգվոց վանքի ուխտագնացության ժամանակ արջի գերեզմանի օրհնությունը, սակայն այս դեպքում այդ արջը կապված էր Տրդատ արքայի հետ. այն օգնել էր արքային՝ վանքի շինարարության համար քարեր բերել Արտուսից եւ Առնոսից, տես՝ **Շաքար**, Վարդավառի աւանդութիւնները, «Ծաղիկ», Կ. Պոլիս, 1895, էջ 413: Առասպել թե՛ իրականություն, հայոց վանքերին ծառայող արջերի մասին կան այլ պատմություններ եւս:

անգամ ամենամռայլ, ցուրտ ու քամոտ առավոտյան, կարելի էր անհոգ ճանապարհ ընկնել, եթե նա կանչում էր: Բնականաբար, վանքի աքաղաղի այդ ընդունակությունը հարաճել էր բազմաթիվ առասպելախառն զրույցներով՝ դրա հատուկ եւ սուրբ լինելու վերաբերյալ, ինչպես նաեւ ճշմարիտ եւ սնահավատական պատմություններով, երբ մարդիկ դուրս են եկել առանց աքաղաղի կանչին սպասելու եւ փորձանքի են հանդիպել: Այդուհանդերձ, հեղինակը համոզված է, որ դրա մեջ որեւէ հրաշալի բան չկա, ուղղակի աքաղաղներն ավելի զգայուն են արեւոտ եղանակի հանդեպ, քան մարդիկ, եւ վանքի աքաղաղն էլ կանչում է, երբ կանխազգուժ է լավ եղանակը: Ինքն իր ուղեկիցների հետ եւս ապավինում է աքաղաղի «գուշակությունը», որն իրեն հայտնում է վանահայրը, եւ անվտանգ հասնում է Մոկսի մոտակա Յարբերդ գյուղը⁸:

Մոկսի ուսումնասիրությամբ զբաղվել է նաեւ ակադ. Հ. Օրբելին: Նա շեշտում է, որ Մոկսը ձմռան ամիսներին կտրված է բոլոր մյուս գավառակներից, բացի Բերվարը (պետք է հասկանալ՝ Բարվարը, որտեղից բերվել է Փոլթկու Ս. Գեւորգի պաշտամունքը): Ականավոր հայագետը անձամբ եղել է այդ վանքում 1912 թ. ապրիլի վերջին եւ հիշատակում է ինչպես ձյան հաստ շերտը, որի մեջ ինքն իր ուղեկիցների հետ խրվում էր, այնպես էլ բարձրացած փոթորիկը եւ այն փաստը, որ վայրէջքի համար ինքն օգտվել է գորգի վրա նստած սահելու միջոցից⁹: Ըստ Օրբելու՝ Փոլթկի կամ Փոլթկու Ս. Գեւորգ վանքը կամ քրդական անվանումով՝ Խանե Միր-Հասանե սրբավայրը գտնվում է ծովի մակերեւույթից 1125 մ. բարձրությամբ՝ երկու նեղ կիրճերի արանքում ցցված մի ժայռի վրա: Շինությունը անմշակ քարերի կոպիտ շարվածքով էր, 1887 թ. կառուցված ոչ մեծ եկեղեցին ուներ տափակ հողե ծածկ, իսկ դրա կողքին գտնվում էր Ս. Գեւորգի փոքրիկ մատուռ-տապանը, որը քրդերը պաշտում էին որպես Միր Հասանի գերեզման: Եկեղեցու մոտ եւ դրան կից գտնվում էին պահեստները, գոմերը եւ բնակելի սենյակները՝ մշտական բնակիչների եւ անցորդների համար: Դրանք միմյանց շատ մոտ էին կառուցված՝ հնարավոր ձնախեղդությունից խուսափելու համար: Օրբելու այցելության օրոք վանականներ չեն եղել, եւ վանքն իրենից ներկայացնում էր յուրօրինակ հյուրանոց: Այդուհանդերձ, վանքն ունեցել է իր վերակացուն՝ այսպես կոչված «փրտկապանը», ով հոգացել է տնտեսական հարցերը:

⁸ Մ. Նաթանյան, Ուղեորական յիշատակարան. Եղերովի անցքը - Փիլթկի Ս. Գեորգ կամ Ս. Բերնարդոս, «Բիզանդիոն», 1897, թ. 96, էջ 1:

⁹ И. Орбели, Мокс и его обитатели, Избранные труды в двух томах, т. II, Ереван, 2002, с. 3. Արժանահիշատակ է, որ գորգով սահելու ձեռի մասին գրում է նաեւ Մ. Նաթանյանը, որն ինքը վտանգավոր էր համարում, սակայն նշում է, որ մի կին իջնում էր թաղիքի կտորի վրա նստած, տես Մ. Նաթանյան, նշվ., աշխ., էջ 1:

Օրբելին չի կասկածում, որ այս հյուրանոցի հիմնարկումը վերաբերում է խոր հնությանը: Տեղացի հայերի ու քրդերի մեջ տարածված էր այն ավանդությունը, որի համաձայն՝ Փութկին հիմնել էր ոմն իշխան Հասանը՝ Ս. Գեւորգի հրամանով. եղնիկ որսալիս իշխանը մոլորվել է անտառում եւ փրկվել՝ օգնություն հասած Ս. Գեւորգի շնորհիվ: Օրբելին խոստովանում է, որ չի հիշում, թե ինչ դերակատարում ունենալու պատմության մեջ կավե «պուտուկը», որի անունով էլ վանքն իբր կոչվում է Փութկի:

Վանքը վայելում էր հայերի ու քրդերի պաշտամունքը: Յուրաքանչյուր տարի հատուկ հարկահավաքներ՝ հայեր եւ քրդեր, ուղեւորվում էին Տաճկահայաստանի տարբեր, երբեմն՝ միանգամայն հեռու վայրեր՝ Փութկու համար տուրք ու զոհ հավաքելու, որոնց ընդհանուր գումարը բավական էր, որպեսզի դրանով հոգան ճանապարհորդների գիշերակացի ու սննդի հարցը: Այդ հարկահավաքներն ունեին հատուկ վկայականներ, որոնք հավաստում էին իրենց իրավասությունը եւ տրվում էին թուրքական կառավարության աշխատակից, Մոկսում նստող Մուրթուլլա բեկի կողմից: Հ. Օրբելին անձամբ տեսել է այդպիսի մի վկայական. այն մի երկար փաթեթ էր՝ եկեղեցու խորհրդանշական պատկերով, ինչն ընդհանուր ոչինչ չունենալով Փութկու իրական վանքի հետ, միայն թե գմբեթին պատկերցված էր սեւ աքաղաղ: Այդ վկայականը կազմված էր ոմն Ստեփան վարդապետի կողմից եւ պարունակում էր աղոթք, օրհնանք, խնդրանք՝ ուղղված այնպիսի անձանց (որպես օրենք, ունեւոր դասի), ովքեր կարող էին օգնել Փութկի վանքին նվերներով, դրամով, գորգերով, թաղիքի կտորներով (վերջինը, հավանաբար, ուղեւորների վայրէջքի համար) եւ սննդամթերքով: Վկայականի մեջ նշվում էին նաեւ այն գործառույթ-շնորհները, որոնք կարող էր ի պատասխան նրանց նվիրատվության պարգեւել Ս. Գեւորգի վանքը. անասունի, դաշտերի եւ այգիների պտղաբերություն, ազատում անասունի հիվանդությունից ու անկումից, ցանքսի եւ այգիների ազատում վնասատուներից, մարդկանց ապաքինում հիվանդություններից եւ այլն: Վկայականի վերջում հավելվում էր հետեւյալ տեղեկությունը. Փութկու Ս. Գեւորգ վանքում պահվում են Ս. Գեւորգի մասունքներից ականջները եւ այլ մասեր, որոնք շատ հրաշքներ են գործում եւ Աստծո զորությունը անտեսանելի օգնություն են ցուցաբերում ճանապարհորդներին՝ փրկելով ճնախեղությունից եւ ցրտահարությունից: Ս. Գեւորգը կոչվում է արագահաս նահատակ եւ արնաներկ զորավար (вумязе)¹⁰:

¹⁰ См. И. Орбели, նշվ. աշխ., էջ 4-5:

Հ. Օրբելին գտնում է, որ այս ուղերձում կարեւոր հատվածը վերաբերում է աքաղաղին, որն ինչ-որ բան է հայտնում: Նա հաղորդում է, որ վանքում պահվել է եւ Ս. Գեւորգին նվիրված մի աքաղաղ, որն իր կանչով կամ լռությամբ հայտնում էր՝ բարենպաստ է արդյոք եղանակը լեռնանցումի համար, ընդ որում՝ հատկապես վտանգավոր էր համարվում հարավից հյուսիս ճանապարհը: Աքաղաղն ընտրվում էր Ս. Գեւորգի կողմից, որը գալիս էր սեւ աքաղաղ ունեցող մարդու երազի մեջ եւ հայտնում իր կամքը: Հեղինակն իր այցելության պահին տեսել էր միայն մեկ սեւ աքաղաղ՝ չընկալված հավերով, սակայն նրան տեղեկացրել են, որ Ս. Գեւորգի «ընտրած» մեկ այլ՝ ավելի երիտասարդ աքաղաղ նույնպես կարող է գտնվել այնտեղ առաջինի հետ միաժամանակ, որը գուշակութուն չի անում, քանի դեռ ողջ է ծերը: Գուշակ-աքաղաղը մահից հետո ենթարկվում էր հուղարկավորության՝ ըստ Հայ Առաքելական Եկեղեցու կարգի: Օրբելին նշում է նաեւ, որ թեեւ աքաղաղի անունով չեն երգվել, սակայն վանքի անունով երգումը շատ ամուր եւ զորավոր է համարվել¹¹:

Գ. Շերենցը նկարագրում է Եղերով լեռան կենտրոնական մասի երկու կողմում մեկական փոքր «անդուռ-աներթիկ» իջեւաններ այն ճամփորդների համար, որոնք անսպասելիորեն ենթարկվել են բքին ու ցրտին. իսկ հարավային զառիվայրի ճանապարհին գտնվում է «Ս. Գեորգայ-փութկու» վանքը՝ բաղկացած տաճարից, եկեղեցուց եւ մի փոքրիկ գմբեթից: Վանքի կողքին կար ընդարձակ հյուրանոց՝ կահավորված եւ մեծ խոհանոցով, որտեղ մեծ կաթսաներով կերակուր էր եփվում: Այդ կերակուրը նախատեսված էր անցորդների համար եւ բոլորովին անվճար էր: Առանց ազգային խտրականության՝ վանքի սպասավորները երբեմն շաբաթներով իրենց մոտ էին պահում դեպի Վան կամ դեպի Մոկս գնացող այն անցորդներին, ովքեր չէին կարող շարունակել ճանապարհը եղանակի պատճառով: Նրանց բոլորին կերակրում էին օրը երեք անգամ, իսկ նրանց գրաստն ստանում էր առատ կեր: Վանքը գոյատևում էր կապալառուների հաշվին, որոնք, վերցնելով որեւէ խաչ կամ մասունք, չընում էին տարբեր վայրեր եւ ողորմություն, բաժին էին հավաքում հօգուտ վանքի, ընդ որում՝ անգամ քրդերը կարող էին մի փոքր զաքաթ զոհաբերել: Ահա այս զոհաբերությունների հաշվին էր, որ տնօրինվում էր այդ տարօրինակ վանք-հյուրանոցը: Քանի որ դժբախտ պատահարները հատկապես դեպի Մոկս տանող ճանապարհին հաճախ էին լինում, մարդիկ գերադասում էին մնալ վանքում եւ սպասել լավ եղանակի: Գ. Շերենցը հայտնում է, որ գուշակ-աքաղաղի մասին պատմությունները սնոտիապաշտություն են,

¹¹ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 6:

ուղղակի մարդիկ սպասում էին նպաստավոր եղանակին եւ ապավինում Փռլթկու Ս. Գեւորգին՝ բքախեղդությունից փրկվելու համար: Շերենցը նշում է, որ «Փռլթորկի Ս. Գեւորգը» նաեւ նավավարների հովանավորն էր, եւ ծովում (Վանա լճում) փռլթորիկ բարձրանալիս եւս մարդիկ նրա օգնութեանն էին դիմում¹²:

Իր անտիպ՝ «Մոռացուած գաւառներ Մոկս եւ Շատախ» աշխատութեան մեջ Շերենցը նկարագրում է Ս. Գեւորգի հետ կապված մեկ այլ սրբատեղի՝ Առինջ գյուղի ձորի մեջ մի դժվարամատչելի քարայր, որին ժողովուրդը Ս. Գեւորգի ճգնարան էր ասում, եւ որը տեսնելիս մարդիկ ծնրադրում էին, հետո նոր անցնում առաջ: Այդ քարայրի կողքից բխում էր մի աղբյուր, որը լայնանալով գետի էր վերածվում¹³:

Խ. Լեւոնյանը եւս հայտնում է մանրամասներ, որոնք կարող են հայտնի լինել միայն ականատեսին: Նախ, հիմնվելով իրեն ծանոթ գրչագիր հիշատակարանների վրա, որոնցից մեկում հիշատակվում է վանքի Հավաղբու անունը¹⁴, նա կարծում է, որ Փռլթկու Ս. «Գէորգա վանքը» ԺԵ.-ԺԶ. դդ. ճոխ դպրատունն է ունեցել: Նշում է, որ վանքի հյուրատանը հատկապէս ձմռանը հաճախ ապաստանում էր 50-ից ավելի մարդ, որոնք օրերով մնում եւ սնվում էին վանքում: Նա եւս գտնում է, որ աքաղաղը, որի կանչից էր կախված ճանապարհորդների իջեւանելու տեւողությունը, բնագդաբար ազդվում էր օդի վիճակից եւ չէր կանչում, քանի դեռ եղանակը մոռալ էր: Նա հայտնում է նաեւ, որ երբ նվիրական աքաղաղը ծերանում էր, վանականներից մեկը երազի մեջ հայտնություն էր ստանում, թե որտեղ է գտնվում հաջորդ հավակնորդը, եւ գնում էր դրա ետեւից, թեկուզեւ ճանապարհը օրեր տեւեր: Ասում էին նաեւ, որ երբ ծեր աքաղաղը երիտասարդ իրավահաջորդին տեսնում էր, սրտի կսկիծից մեռնում էր, եւ նրան թաղում էին որոշված տեղում «կէս քահանայաթաղով»¹⁵:

Աղթամարի վերջին՝ Խաչատուր Կաթողիկոսի միջոցներով վանքի ձախ կողմում մի մատուռ էր կառուցվել, դրա մեջ էր գտնվում Ս. Գեւորգի գերեզմանը, որի վրա դրված էր մշտավառ կանթեղը: Այդ մատուռին երկրպագելու էին գալիս բազմաթիվ ուխտավորներ: Հավատում էին, որ այդտեղ է պահվում Ս. Գեւորգի հրաշագործ մասունքը, որի անունով օրհնում, անիծում եւ երգվում էին: Հավատում էին նաեւ, որ սրբի անունը տալը բավական էր, որպեսզի ջրերը քար կտրեն, ու քարերը ջուր

¹² Գ. Շերենց, Սրբավայրեր, Թիֆլիս, 1902, էջ 131-133:

¹³ Գ. Շերենց, Մոռացուած գաւառներ Մոկս եւ Շատախ, ԳԱԹ արխիվ, Գ. Շերենցի ֆ., վավերագիր 4, թ. 41-42:

¹⁴ Խ. Լեւոնեան, Վան-Վասպուրական աշխարհ, Պէյրուս, 2013, էջ 101:

¹⁵ Տճն անդ, էջ 96:

դառնան, ահա թե ինչու նրան էին ապավինում Վանա լճի նավավարները, որոնք փոթորկի կամ ալեկոծություն պահին հանում էին գլխարկները եւ դիմում Փութկու Ս. Գեւորգին, որ համարվում էր արագահաս օգնական: Նավավարները նաեւ տարեկան որոշակի դրամ էին հավաքում եւ որպես զոհաբերություն հանձնում էին շրջիկ կապալառուներին: Ժողովուրդը դիմում էր այդ սրբին նաեւ հիվանդությունների, ծանր ծննդաբերությունների եւ անասունի մեջ տարածված վարակի դեպքում: Վանքի ուխտագնացության օրերն էին Վարդավառը եւ Վարագա Ս. Խաչը¹⁶:

Ե. Լալայանը նկարագրում է վանքը որպես իջեւանատուն՝ կառուցված խիստ ձնաբքերով հայտնի լեռնանցքի ճանապարհին, մինչդեռ դա միակ ճանապարհն էր, որ կապում էր Մոկսը եւ Ռշտունիքը¹⁷: Ըստ Ե. Լալայանի, ինչպես Ս. Գեւորգի մատուռը, այնպես էլ գավիթը կառուցված են եղել Խաչատուր կաթողիկոսի օրոք: Ի տարբերություն Խ. Լեւոնյանի, որը պնդում է, թե իրեն հայտնի են Փութկու վանքում գրված ձեռագրեր, Լալայանը հիշատակում է միայն 1418 թ. վանքում գրված մի Մաշտոց¹⁸:

Իր ժամանակ վանքն իրենից ներկայացնում էր մեկ պարզ անայուն եկեղեցի եւ Ս. Գեւորգի մատուռը՝ եկեղեցուց դեպի հարավ, ընդ որում՝ Ս. Գեւորգի գերեզմանաքարն ուղղված էր հյուսիսից հարավ: Այսպիսի ուղղությունը բնորոշ է հայերին, այն, հավանաբար, քրդական սովորության արգասիք է, քանի որ, ինչպես կտեսնենք ստորեւ՝ վանքի հիմնադրման առասպելի քննության մեջ, այդ գերեզմանի կառուցումը կապվում է Միր Հասանի անվան հետ:

Լալայանը նշում է նաեւ, որ վանքի տնօրինությունը հանձնվում էր աշխարհիկ անձանց՝ փութկապաններին, հասույթի օգտագործման իրավունքով եւ պայմանով, որ նրանք ապահովեն անցորդների գիշերակացը,

¹⁶ Նույն տեղում, էջ 98-99:

¹⁷ Ե. Լալայան, Վասպուրական. Վանքեր, ԱՀ, գ. XXII, Թիֆլիս, 1912, էջ 97: Ե. Լալայանը գտնում է, որ այս վանքը կառուցված է մեհյանի տեղում՝ նման այն մեհյանին, որտեղ, ըստ Մովսես Խորենացու, Մաթան քրմապետի գերեզմանն էր, եւ որտեղ հյուրընկալվում էին բոլոր անցորդները (Խոր. Բ. ԿԶ., էջ 97): Այդ դեպքում պետք է ենթադրել, որ այդ վայրում սրբավայր է եղել շատ հին ժամանակներից, սակայն, ինչպես նշվեց, Եղերով լեռը Փութկու Ս. Գեորգի պաշտամունքի սկզբնավորման վայրը չէ:

¹⁸ Նույն տեղում, էջ 98: Հմմ. «Գրեցաւ սուրբ տառս Աստուածային ի թուականիս Հայոց ՊԿԷ. ծեռամբ պարտաւոր գրչի, սուտ անուն Կարապետ արեղայի յարքունական յերկիրս Մոկաց, ի յԱնապատիս Սուրբ Գեորգ» (տե՛ս Ղ, Փիրղալեմեան, Նոտարք հայոց, Կ. Պոլիս, 1888, էջ 54): Վանքի մասին իր տեղեկությունների որոշ մասը Ե. Լալայանը քաղել է Փիրղալեմյանից: Ղեւոնդ վարդապետ Փիրղալեմյանը եղել է աշուղ եւ ժողովրդական երգերի մեծ գիտակ: Նա նաեւ հավաքել է Վասպուրականի ազգագրական եւ բանահյուսական մեծաքանակ նյութեր: Սակայն, ինչպես նշում է Գ. Շերենցը, նրա արխիվի գտնվելու վայրն անհայտ է, տե՛ս՝ Գ. Շերենց, Վասպուրականի գրական գործիչներ, 1902, ԳԱԹ արխիվ, Գ. Շերենցի ֆոնդ, վավերագիր թ 3, թ. 38:

սնունդը եւ գրաստի խնամքը: Այդուհանդերձ, վանքն այնքան անվանի էր, որ այդ եկամուտը, որ ստացվում էր ոչ միայն ամբողջ Վասպուրականում, այլեւ Եփրատից արեւմուտք գտնվող բնակավայրերում, նաեւ Եգիպտոսում, Պարսկաստանում եւ Ռուսաստանում հավաքվող տուրքից, բավական ձեռնտու էր կապալառուների համար:

Լալայանը նույնպես հիշատակում է վանքում պահվող աքաղաղին, որի կանչն ազդարարում է լավ եղանակը եւ «արտոնում» հյուրերի մեկնումը վանքից: Եկեղեցու գավթի վրա, հավանաբար, նույնպես խաչատուր Կաթողիկոսի օրոք, քանդակված էր աքաղաղի պատկերը¹⁹:

Ի տարբերություն Օրբելու, որ վանքում պահվող մասունքներից հիշատակում է ականջները, Ե. Լալայանը վկայում է գերեզմանի մեջ ամփոփված Ս. Գեւորգի ծնոտի եւ աջի մասին²⁰:

Աքաղաղի մասին Լալայանը գրում է նաեւ «Հավատք» բաժնում՝ ներկայացնելով այդ երեւույթը որպէս կենդանու պաշտամունք: Նա հայտնում է, որ Ս. Գեւորգի դիկը (Մոկսի խոսվածքում՝ աքաղաղ) դառնում էր վանքի աքաղաղը միայն այն դեպքում, երբ ինչ-որ մեկի երազում հայտնվում էր սուրբը եւ պահանջում, որ այսինչ աքաղաղն իրեն նվիրաբերվի: Ի տարբերություն Հ. Օրբելու, որը տեսել էր այդ աքաղաղին՝ հավերժ շրջապատված, Լալայանը շեշտում է, որ աքաղաղը միայնակ էր: Նա հաստատում է, որ երբ աքաղաղը մեռնում էր, նրան «պատվով ու պատանքով թաղում են Ս. Գէորգի եկեղեցու ժամատանը»²¹:

Լալայանի հայտնած տեղեկություններում կան նաեւ այնպիսիք, որոնք չեն հանդիպում այլոց վկայություններում, օրինակ այն, որ աքաղաղի վզից երբեմն կախում էին արծաթադրամներով ու հուլունքներով զարդարված մանյակ, որ այն ոչ միայն ընտելացած էր մարդկանց եւ հեշտ բռնվում էր, այլեւ թույլ էր տալիս, որ մարդիկ իրեն նստեցնեն իրենց գլխին: Այդ դեպքում ուխտավորը գուշակում էր, որ եթե ինքը ապահով տեղ պիտի հասնի կամ պիտի իր «մուրազը» կատարվի, թող աքաղաղը երեք անգամ կանչի: Եվ հաճախ աքաղաղը կանչում էր²²:

Տ. Զիթունու՝ սպարկերտցի բանասացներ Մանուկը եւ Կանչոն հաստատում են այսպիսի ծես-գուշակությունից անկախությունը. «Սարի սրփ Գորգի մէջ աքլէօլ մ՝ կայ, ինչ մարթ մ(ու)րազ մ՝ ունի, զան աքլէօլ կտնի վար գլխուն ու զուր մրազ կէնի: Թէ տը կատարուի, աքլէօլ կը կտկտայ

¹⁹ Ե. Լալայեան, Վասպուրական. Վանքեր, էջ 98-99:

²⁰ Նույն տեղում, էջ 98: Նույն մասունքներն է հիշատակում Հ. Ասատուրը, տես՝ Հ. Ասատուր, Մեր վանքերը, «Մասիս», 1892, թ. 3962, էջ 111:

²¹ Ե. Լալայեան, Վասպուրական. Հաւատք, ԱՀ, գ. XXV, Թիֆլիս, 1913-1914, էջ 45:

²² Տե՛ս նույն տեղում, էջ 45-46:

վար գլխուն, թէ չը տը կատարուի՝ չկտկտայ: Ան աքլէօլ չըն ուտի, որ խատնի, կ'պատանքին, խանի սրէն կ'թաղին: Ան աքլէօլներն էլ ի՞նչիս ի. Սըփ Գէորգ կգայ յէրազ, թէ քու աքլէօլ յօրօղկի գայ ձի: Կտան ձեռներն կ'պիրին Փուլթկիւ վանք. խատ ան նոր աքլէօլ գայ, ան մէկէլ կ'մեռնի... Կ'պատանքին կ'թաղին»²³: Ա. Բարսեղյանը նշում է նաեւ, որ պառավները աքաղաղին դնում էին անզավակ կանանց գլխին, եւ եթե աքաղաղը կտկտար, կինն անպայման երեխա կունենար²⁴:

Խորհրդային տարիներին Փուլթկու վանքին անդրադարձել է Ստ. Լիսիցյանը: Նրա տեղեկությունները Եղերովի Փուլթկու Ս. Գեւորգ վանքի մասին որոշակիորեն տարբերվում են վերը մեջբերված նյութերից: Մասնավորապես, նա նշում է, որ վանքում, իբրեւ ձմեռվա պաշար, հավաքվում էր մեծ քանակությամբ գազ-փուշ, որ վանքում կարող էին միաժամանակ բնակվել մինչեւ 200 մարդ, իսկ քառանկյուն մատուռ հիշեցնող եկեղեցու քառակուսի գավիթը պահվում էր չորս սյուների վրա եւ կոչվում էր «տարպաս»: Ս. Գեւորգի գերեզմանի մատուռը նա նկարագրում է որպես երկարավուն սրահ, որին ուխտի էին գալիս ոչ միայն հայերն ու քրդերը, այլեւ թուրքերը: Ընդ որում, թուրքերը վանքն անվանում էին Խորոզ-քիլիսե (Աքաղաղի եկեղեցի): Ակնարկում է նաեւ մի ավանդույթ՝ յուն, ըստ որի՝ վանքի կառուցումը վերագրվում է մի քրդի եւ հովիտի հայի²⁵ (ինչպես կտեսնենք ստորեւ, հովիտի հերոս այդ ավանդապատումի ոչ մի տարբերակը չունի):

Առավել տարօրինակ է, թերեւս, Ստ. Լիսիցյանի հիշատակումը վանքում պահվող երեք սեւ աքաղաղների մասին: Ըստ Լիսիցյանի՝ եթե դրանք կանչում էին, բոլորը ճանապարհ էին ընկնում թե՛ քամոտ եղանակին, թե՛ գիշերվա ցանկացած պահին: Ավելին, Լիսիցյանը շեշտում է նաեւ, որ Փուլթկու Ս. Գեւորգի ուխտագնացության ժամանակ՝ հիմնականում Վարդավառին, մատաղ էին բերում ոչ այնքան գառներ, որքան այծեր եւ ուլեր, որոնց ականջը կտրում էին, արյունը քսում զոհաբերողի ճակատին, իսկ կենդանուն խառնում էին վանքի հոտին: Որոշ դեպքերում այդ կենդանու փոխարեն վանքի հոտից ընտրում էին մեկ այլ կենդանու եւ մատաղ անում: Ստ. Լիսիցյանը նկարագրում է նաեւ ամբողջ գիշեր տեւող խնջույքն ու պարերը՝ գոռնա-նաղարայի ու պարերգերի ուղեկցությամբ: Այդ օրը քահանան դուրս էր բերում աքաղաղին՝ զարդարուն վանդակով, որին ուխտավորները փորձում էին գլխով զիպչել, եւ եթե

²³ Տ. Չիթունի, Սպարկերտի ազգագրական նյութեր, ԳԱԹ արխիվ, Տ. Չիթունու ֆ., 2, ԺԳ., թ. 18:

²⁴ Տես Ա. Բարսեղյան, Մոկաց ազգագրական նյութեր, ՀԱԻ արխիվ, ՀԱԲԱ, ֆ. 8, թ. 68:

²⁵ С. Лисициан, «Святыни» у перевалов, Советская этнография, 1936, № 4-5, с. 206.

աքաղաղը որեւէ ձայն հաներ, ուրեմն՝ հավատացյալի խնդրանքը կկատարվեր: Այդ օրը շատերը վանքին նվեր էին բերում երիտասարդ սեւ աքաղաղներ: Համապատասխան հավատալիքը ներկայացվում է այսպես. Ս. Գեւորգն ինքը գալիս էր տիրոջ երազում եւ նշում, որ այսինչ ձվից դուրս կգա իր աքաղաղը: Այդուհանդերձ, նվիրաբերված աքաղաղներից ողջ էին թողնում միայն երեքին, մյուսներին մատաղ էին անում: Ողջ թողնված աքաղաղը մեռնում էր բնական մահով եւ հանդիսավոր կերպով հուղարկավորվում՝ սավանով փաթաթված²⁶: Ստ. Լիսիցյանը նշում է նաեւ, որ վանքի հարկահավաքները կոչվում էին «Փութկա ժողովկարան»²⁷: Ցավոք, ազգագրագետը չի նշում, թե ով է հայտնել իրեն այդ տեղեկությունները, որոնք, ի բաց առյալ ուխտագնացության նկարագրությունը, որ հար եւ նման է բազմաթիվ այլ սրբավայրերի ուխտագնացություններին, այդքան տարբերվում են այլոց տվյալներից:

Մոկսեցի Ա. Բարսեղյանն իր գրառած հիշողություններում հիշատակում է Փութկու Ս. Գեւորգ վանքը՝ որպես Մոկսի երեք կարեւորագույն ուխտատեղիներից մեկը: Հայտնելով, ըստ էության, հայերի՝ Մոկսում գտնվելու վերաբերյալ ժամանակագրական առումով վերջին տվյալները՝ նա նշում է, որ այդտեղ շատ քուրդ ուխտավորներ էին գնում: Վերջինների կարծիքով՝ Միր Հասան վալին մասունքները տեղափոխելիս ազատել էր դրանք հափշտակողներից: Հասնելով Եղերովի համապատասխան վայրը՝ մասունքները տեղափոխող պոետուկը ջարդվել է: Միր Հասանը օգնել է հիմնադրել վանքը: Թեեւ քրդերը համարում էին, որ Փութկուն քրդական սուրբ է, Բարսեղյանը չեչտում է, որ «եկեղեցին կառուցված էր Աղոթարանի ուղղությամբ, հայկական ոճով եւ քրիստոնեական ճաշակով»²⁸:

Բարսեղյանը վկայում է, որ իր ժամանակ վանքը տնօրինում էին աշխարհիկ անձինք, որոնք տարին երկու անգամ հավաքում էին տուրքերը եւ կարող էին վանքի օգտին բռնագրավել որեւէ մեկի «բալաք» անասունը՝ պատճառաբանելով, որ այն «Ս. Գեւորգի մալն է»: Սակայն նրանք հաճախ իրենց սեփական շահի համար կարող էին վաճառել զոհ մատուցված կենդանիները²⁹:

Վանքի մասին նյութեր է ժողովել նաեւ Հ. Ոսկյանը: Նա ի մի է բերել վանքի վերաբերյալ բազմաթիվ հրատարակումներ³⁰, մատնանշելով նույն

²⁶ Նույն տեղում, էջ 206-208:

²⁷ Նույն տեղում, էջ 209:

²⁸ Ա. Բարսեղյան, Մոկաց ազգագրական նյութեր, ՀԱԻ ԱԲԱ, թղթ. 1, տետր 2, թ. 275:

²⁹ Ա. Բարսեղյան, նշվ. աշխ., տետր 2, թ. 228:

³⁰ Հ. Ոսկեան, Վասպուրական-Վանի վանքերը, մաս Գ., Վիեննա, 1947, էջ 884-892:

Ե. Լալայանի՝ հավանաբար ավելի ուշ հայտնաբերած 1355 թ. մի հիշատակարան, որում տրվում է Փուլթկի «Ս. Գէորգայ» վանքի անունը³¹: Սակայն, ինչպես նշում է Ոսկյանը, եթե դրանցում հիշատակվում է Մոկաց Ս. Գէորգ վանքը, միշտ չէ, որ կարելի է վստահ լինել, որ խոսքը միեւնույն վանքի եւ, մասնավորապես, Եղերով լեռան Փուլթկու վանքի մասին է:

Տեղեկություն, ինչպես տեսնում ենք, միանգամայն բազմակողմանի է, ընդգրկում է թե՛ վանքի առօրյան, թե՛ ուխտագնացությունը եւ հատուկ ծեսերը, որոնք կապված են առասպելաբանությունից եւ հավատալիքների հետ:

Այդպես անբացատրելի են մնում հետեւյալ հարցերը.

ա. մինչեւ Բեդարից տեղափոխվելը Եղերով լեռան վրա Ս. Գեորգին նվիրված կամ որեւէ այլ սրբատեղի եղե՞լ է, թե ոչ,

բ. եթե անգամ հնարավոր չէ պարզել ստույգ տարեթիվը, ապա ո՞ր դարում է հիմնարկվել բարձրագիւր-լեռնային վանքը,

գ. ինչպե՞ս է առաջացել աքաղաղի կանչով եղանակը կանխատեսելու ավանդույթը:

Պատմական տվյալները բացակայում են, սակայն դրանց տեղն են զբաղում ավանդազրույցներն ու լեգենդները:

Լեգենդներից շատերը պարունակում են Եղերով լեռան ահավոր բնույթի, մարդախեղդ մորիկների վերաբերյալ սյուժեներ: Այսպես, ի. Լեւոնյանը հիշատակում է լեռան անվան ժողովրդական ստուգաբանությունը՝ որպես «եղերական», մի դժբախտ ընտանիքի լեգենդ, որ ամռանը խեղդվել էր լեռան ձների մեջ հանկարծահաս փոթորկից: Դրա հետ է կապված ասացվածքը. «Եղերով, մէրն է կերեր տղեկներով»³²:

Փութկու Ս. Գեորգի առասպելները

Հայ ժողովրդական բանահյուսությունն Ս. Գեորգին նվիրված ստեղծագործություններով առանձնապես հարուստ չէ: Այսպես, ի տարբերություն շատ այլ անվանի սրբավայրերի, ինչպես Ս. Էջմիածինը, Մշո Ս. Կարապետը, Բերկրիի Ս. Տիրամայրը, Ս. Տերսկան Որդին եւ այլն, Փուլթկու Ս. Գեորգ վանքի մասին որեւէ ժողովրդական գովերգ հայտնի չէ. պահպանվել են մի քանի ավանդազրույցներ, որոնք պայմանականորեն կարելի է բաժանել երկու մասի՝ պատումներ Ս. Գեորգի մասին եւ լեգենդներ Փուլթկու վանքի՝ Եղերով լեռան վրա հաստատվելու մասին: Բաժանումը պայմանական է, որովհետեւ այդ երկու սյուժեները կարող են հանդես գալ համատեղ՝ միեւնույն պատումի մեջ:

³¹ Նույն տեղում, էջ 890:

³² Խ. Լեւոնեան, նշվ. աշխ., էջ 95:

ա. Մեռնող և հարություն առնող Ս. Գևորգ

Առավել ծավալուն մի պատում է գրառել Գ. Հովսեփյանը³³։ Պատումը կապված է ոչ այնքան համաքրիստոնեական Ս. Գեւորգի, որքան հենց Փուլթկու վանքի սրբի հետ։ Այս միակ պատումի մեջ միավորված են սրբի քաջագործություններն ու նահատակությունը եւ Փուլթկու վանքի հիմնադրության հիմնավորում-լեգենդը։

Սուրբ Գեւորգն այստեղ ներկայացվում է որպես հայ հովիվ, ով ի սկզբանե ունի աքաղաղին բնորոշ հատկություններ։ Այսպես, «... ճաշուցին, ինչ հրիշտակներ զեանգ կգարկին, կ'ընգնէր էտու ականջ, էն կլսեր»³⁴։ Ըստ ժողովրդական տարածված հավատալիքի՝ աքաղաղները արշալույսին լսում են երկնքում հնչեցրած զանգերը եւ այդ պատճառով էլ ծուղորուղու են կանչում³⁵։ Երբ Ս. Գեւորգը «Կայսարու» թագավորի հրամանով մեկնում է պատերազմի կռապաշտ թշնամիների դեմ, սարից մի թռչուն է գալիս-նստում նրա թեւին, եւ երբ այն «խոսում է», բարի է։ Հետագայում հենց այս հավերից, որ մշտապես ուղեկցել է Ս. Գեւորգին պատերազմական գործողությունների մեջ, ծնվել է Փուլթկու վանքի առաջին աքաղաղը։

Պատումի ընթացքում Ս. Գեւորգը երեք անգամ սպանվում է։ Առաջին երկու անգամ նա Աստծո օգնությամբ հարություն է առնում եւ շարունակում է կռվել, սակայն երրորդ անգամ նրան մասնատում են եւ թաղում։ Ռումի թագավորը, որ իր որդուն կոչել էր սրբի անունով՝ Գեւորգ, ստիպված է լինում որդուն տանել եւ գերեզմանի վրա մատաղ անել։ Հետեւելով սուրբ երազին՝ թագավորը, աստվածաշնչյան Աբրահամի պես, տանում է իր որդուն զոհաբերելու, սակայն հրեշտակից կանգ առնելու հրաման է ստանում։ Նրա ոգեղեն զոհն ընդունելի է լինում, եւ Ս. Գեւորգը նորից հարություն է առնում, իսկ նրա համար որպես զոհ ընտրված երիտասարդը նստում է Հռոմի գահին։ Ս. Գեւորգը դեռ երկար պայքարում է կռապաշտների դեմ, փչրում է կուռքեր եւ ժողովուրդներ դարձի բերում, սակայն երբ ծերանում է, այլեւս չի կարողանում դիմադրել։ Գլխատվելուց առաջ նա խնդրում է Աստծուն, որ մահից հետո ընդունակություն տա օգնելու նրան, ով կտա իր անունը։

Պատումի «վարքաբանական» հատվածն ավարտվում է այսպես. «Սըփ Գէվորգայ վիզ կտրիցին։ Ինչ էնու մարմին էր, էրին կտուր կտուր,

³³ «Սարի սըփ Գէվորք», տե՛ս Գ. սրկ. Յովսէփեան, Փշանքներ ժողովրդական բանահիւսութիւնից, Թիֆլիս, 1892, էջ 38-46։

³⁴ Գ. սրկ. Յովսէփեան, նշվ. աշխ., էջ 38-39։

³⁵ Լ. Սիմոնյան, ԴԱՆ, Ներքին Դվին, 2011։ Հայտնի է Գեղամ Մալխասյանը (Մաշտոց պապի)։

զըւերիցին հրկիրքիր, տարին մասունք էրին. ինչ գլեօխն էր, էն խաւք ինչ խետ կան կ'գէր, հզուր գլեօխ վիրուց իպի Բեդար: Աստըծու խրամանքով խաւք ընդեղ մնաց»³⁶:

Այսպիսով, ավանդազրույցը հավաստում է, որ Փուլթկու Ս. Գեւորգի հին հանգրվանում՝ Բեդարում էլ գոյութիւն է ունեցել աքաղաղի հետ կապված ծիսակարգը եւ հավատալիքների բույլը: Ի տարբերութիւն վերը հիշատակված աղբյուրների՝ պատումը պնդում է, որ Բեդարի եկեղեցում թաղված էր սրբի գլուխը եւ ոչ՝ ականջը կամ աջը:

«Վարքաբանական» մի փոքրիկ բեկոր գրառել է նաեւ Տ. Զիթունին. «Սըփ Գէորգ գօրապետ էր, կոչախ մարթ էր: Աստծուց խնդրեց, ըսաց. – Էն կխնդրիմ, քանի որ ինչ մարթ նեղ ինի, ձի կանչի՝ Սարի Սըփ Գէորգ, տիւ ընձկուն էնէս՝, որ իս շուտ խասնիմ, զան ազատիմ: Աստուած էլ իտու, ըսաց – Ո՞ր քի կանչի. խասնիս, ըսաց: Մկա ընձկուն ի, ո՞ր նեղն ինի, սարի Ս Գորգ կխասնի»³⁷:

բ. Պուրուկ և Միր Հասան

Շատ ավելի լայն տարածում է ունեցել եղերով լեռան Փուլթկու Ս. Գեւորգ վանքի հիմնադրման պատմութիւնը, որը կապում է սրբավայրը քուրդ Միր Հասանի հետ: Այդ լեգենդը իր մի շարք տարբերակներով մինչ այժմ անտիպ է, ուստի նպատակահարմար է տարբերակների մի մասն այստեղ մեջբերել ամբողջութեամբ:

Ա. Սարգիս Հայկունու գրառած տարբերակը³⁸.

«Սարի Սուրբ Գէորգ աբլոր ունի, օրը 50-100 հիւր կգան: Աբլորն հիւրի ... որպէս գնալու միջոց կը յայտնէ, այդտեղ սաստիկ բուք կը լինի. մարդ չհամարձակիր դուրս գնալ առանց աբլորի ազդարարութեան, իսկ երբ վտանգ չկայ, Սուրբ Գէորգ աբլորին երազով կը յայտնէ, որով կսկսի երգել: Առանց աբլորին ազդարարութեան ոչ ոք դուրս չգար վանքէն:

Փուլթկի սուրբ Գէորգ մի քահանայ կը լինի: Այս քահանայն կը թուրքանայ: Սուրբ Գէորգայ ժամհար կառնէ զՍուրբ Նշան, իւր երախաներով կգայ եղերով լեռն: Այնտեղ Միր Հասան որսորդութիւն կանէր: Այս Միր Հասանն հեռուէն կը տեսնէ մի լոյս, ծառային կը պատուիրէ որ գնայ, այդ տեղէն կրակ բերէ: Կը տեսնէ՝ կրակ չկայ, այլ ժամհարն իւր երախաներով եւ մի հատ կապոց: Քուրդը կասէ.

- Բայ, տեսնեմ ի՞նչ է:

Ժամհարն երկիւղ կրելով թէ զՍուրբ Նշանն յափշտակէ, կասէ.

³⁶ Գ. սրկ. Յովսէփեան, նշվ. աշխ., էջ 43:

³⁷ ԳԱԹ արխիվ, Տ. Զիթունու ֆոնդ, թ. 2, ԺԳ., թ. 17:

³⁸ Նյութը պահվում է ԳԱԹ արխիվում, Ս. Հայկունու ֆոնդ, № 39:

- Իմ հին ու մին շորերն է:

Քուրդը կստիպէ բանալ – է, քրդու երկիր է – կը բանայ: Սակայն Սուրբ Նշանն որ պտուկի մէջ դրուած էր, այնպէս պտուկով կը մտնէ մի ժայռի մէջ, կաներեւութանայ:

Միւր Հասան քննութիւն կանէ: Կիմանայ որ Սուրբ Նշանն էր, այդտեղ ուխտավայր մի կը շինէ դէպի հարաւ դարձած³⁹, նաեւ հայերուն կօգնէ, եկեղեցի կը շինին»:

Բ. Աբրահամ Աբրահամյանի տարբերակը⁴⁰.

«Սա վանք Մոկս քաղաքից կիջնա հուսիս, մի անշուք վանք է, էս ունի շատ ոչխար, տավար, ազատ գիշեր-ցերեկ սար կարածեն: Սա վանքի վանահայր կլինի մի անձնավորութիւն, ոչ թե կղերական: Ամեն տարի Ախթամար կաթողիկոսից մախաթամով (տուրք) կվերցնեն հարյուր ոսկի, հարյուր հիսուն ոսկի, ով ուզենա, կառնե, կտիրե:

Սա վանքի գոյութիւնն այսպես. Գավաշու մի գուղից գուղացի մ՝ կուգենա գնալ Պետարի երկիր՝ իր բարեկամին տեսնելու: Գալիս, Մոկսից անցնում է, որ առաջ Փռնաշեն կոչեն Մոկսին, կանցնի գնա Պետար, Մոկսի հարավային ջեղիւրի կողմը: Կանցնի գնա Պետար իր բարեկամի տուն: Քուրթստան տեղ քանիմ օր կմնա, հետո ուզում է վերադառնալ Գավաշ:

Այդ բարեկամ արհեստով բրուտ կլինի, երկու հատ գեղեցիկ կարմիր պուտուկ կպատրաստի, դե շատ պտղաբեր երկիր կլինի, կուգե քիչմ՝ պտուղ տա. թուղ, չամիչ, նուռ, պնտուկ եւ այլ կլեցնի պուտուկների մեջ: Մարդ չիմացած՝ շորով մի կապոց էլ կդնի պուտուկին երեսին: Այդ մարդ պուտուկներ կդնի մի կողովի (քթոցի) մեջ, կշալկի ու կընկնա ճամփա:

Էն ժամանակին Մոկսի ամբողջ գավառին կտերեր Միւր Հասանե Վուրի անունով բեկ: Սա իր տան բարձր պատուհան նստած կնայեր այն ճամփին, ուր այդ մարդ կգնար: Կտեսնա, որ կողոցի մեջնե կանաչ-կարմիր լույս մը կելի: Համան տեղեն կելի, կվազի էտեւ, քանի կանչում ա, նա կվախնա ու կիախի: Միւր Հասան կըսի.

- Ա մարդ, մի՛ վախնա, կայնի, քեզի բան եմ ասում:

Մարդ կկայնի: Միւր Հասան կմոտիկնա, կըսի.

- Էտ քու կողովի մեջ ի՞նչ կա:

Կըսի՝

- Ոչ մի բան, մի քիչ չարազ իմ բարեկամս տվալ բոստանից:

³⁹ Հավանաբար, խոսքը Ս. Գեորգի գերեզմանի՝ հայերի համար անսովոր ուղղվածությունն է, որի վերաբերյալ, ինչպես նշվեց վերեւում, գրել է նաեւ Ե. Լալայանը: Այստեղ կամ զրույցն է բացատրում տարօրինակ թաղումը, եւ կամ գերեզմանն այդ ձեւով իսկապես շինված էր քուրդ տիրակալի հրամանով:

⁴⁰ ՀԱԱ, ֆ. 1336, ցուց.7, գ. 954, թ. 025110-025112: Բանահավաք՝ Ա. Աբրահամյան:

- Տե դիր գետին:

Կղնի ու կնստեն, իսկ Միր Հասանի ծառաներ թֆանքներով կիգան, կարծեն թե Միր Հասանի թշնամի պատահեր: Երբ ծառաներ կտեսնի, կըսի.

- Շուտով գնացեք Մոկսի բոլոր մեծերին ըսեք, թող առնեն թիակ եւ բետատ, գան:

Ծառաներ կհեռանան: Միր Հասան կողով բաց կանի, պուտկի բերան երբ բաց կանի, հանկարծ մի տաք շուքի կխփի երեսին, կտեսնա մի շորով փաթաթած բանմ՝ եւ տակ նուռ: Պուտուկի բերան կկոծե: Մինչ գուղացիք կիգան, տը կըսի.

- Այստեղ շուտով մի գերեզման փորեք:

Եվ կփորեն, այդ պուտուկ իր հսկողությամբ կղնեն գերեզման, վրան մեծ սալ մը կը քաշեն, հող կլեցնեն, եւ հետո մի մեծ քար մը վրան կղնեն: Իբր գերեզման, բայց ո՛չ արեւելք, ո՛չ հարավ, այնպես կլոր կսարքեն: Կըսի.

- Շուտով մատուռ մը շինեք:

Եվ կշինեն: Էդ մարդ կգնա:

Հետո հետ-հետի հայեր կվերածեն վանքի:

Իսկ մի օր Հասանե Վոլին կհայտարարի.

- Այդ սուրբ ոչ թե մենակ հային կպատկանի, այլ մեր ազգին հավասար:

Էնոր համար քուրթեր երթում կընեն Խանե Փուլկի:

Միր Հասանե Վոլի կպերեն մի սեւ աքլոր, որ իբրեւ սուրբ, եթե սատկի, կփաթաթեն պատանքի մեջ, ինչպես մարդու թաղում նույնպես կթաղեն, հետո ուրիշ մը երազով կճարեն»:

Գ. Տիգրան Զիթունու տարբերակը⁴¹.

«Յուլիսիանի մէկն ի Քանունի կըլին, որ ագուավ կմտնի չչէն, որ խաւք ծագուն կիտ չիտայ: Միր Հասանէ Վոլի կէր Մոկաց քաղաք, ուր տուն տիւռ կանգներ էր, տեսաւ որ մէկ պառաւ ... վեր էկեր ծընկներ, մէկ պուտուկ մ՝ կէօ ձեռ. լիւս կըտայ մեն ճրագի պէս կ'վառվուրի մէջ: Ըսաւ ինք խինք – ասա պառաւ ասա ծիւն ու պքին տիո՞ր տեթայ: Տեսաւ որ պառաւ շուկեն ընցաւ ու իտա սար գնաց ատա գիշերով: Միր Հասան էլ խլիսուն էլաւ խրտ ատա պիռպիկ խիթին գնաց: Գնաց էլաւ սարի մէջ, տեսաւ որ պառաւ նստէր՝ ու պուտուկ կէօ յիրմէն չորս պիւլոր ծիւն ատա պուտկի տեղ կանաչ... ատա պառաւն էլ ծիւն մէջ նստուկ:

Նոր անտեղ Միր Հասան խառցրեց պառուռն, թէ «Մամիկ, ատիկ ի՞նչ ի»: Ան թէ՛ «Ասիկ Պուտուկու սըփ Գէորքն ի»: Ան ժամանակ Միր Հասան

⁴¹ ԳԱԹ արխիվ, Տ. Զիթունու ֆոնդ, թ. 2, ԺԳ., թ. 16:

իպի զատու վանք չինեց, պառաւն էլ անու լիւսարարն էր: Մկա պառու գերեզման էլ կէօ տի, Միր Հասանին էլ կէօ տի: Մկա կըսին Փութկի Սըփ Գէորք»:

Ե. Լալայանի տարբերակը⁴² հաղորդում է նույն իրադարձության մասին եւ որոշ չափով մոտ է Հայկունու տարբերակին. մասնագիտացած ու Հայերից լքված Բիտար (Բեդար) գյուղում մնացել էր միայն ժամկոչը, ում երազում հայտնվում է Ս. Գեւորգը եւ պատվիրում իրեն տանել այդտեղից: Ժամկոչը փորում է եկեղեցու սեղանի տակ եւ գտնում մի պուտուկ՝ սրբի ականջով: Երբ նա պուտուկը վերցրած հասնում է Մոկս, Միր Հասանը տեսնում է նրանից բարձրացող լույսը եւ հետապնդում է նրան: Սակայն երբ նրա ծառաները հասնում են ժամկոչին, վերջինս պուտուկը դնում է մի քարի վրա. որը պատռվում է եւ իր մեջ առնում այն: Այդ հրաշքի վայրում էլ կառուցվում է Փութկու վանքը: Հետաքրքիր է, որ Ե. Լալայանը հիշատակում է եւս մեկ Ս. Գեւորգ ուխտատեղի Մոկսում՝ Ծափանց գյուղում, որտեղ, ըստ ավանդության, եւս պահվել է սրբի մասունքը:

Հ. Նարյանը հրատարակել է այդ պատումի եւս մեկ այլ տարբերակ⁴³, որտեղ մասունքը պուտուկով տանում է մի ոմն ծերունի:

Բոլոր տարբերակները միավորված են միեւնույն սյուժեով, փոխվում է միայն մասունքը տեղափոխող անձը՝ ժամկոչ, պառավ, Գավաչից եկած գյուղացի եւ այլն: Այդ հիմնական սյուժեն պնդում է, որ Փութկու Ս. Գեւորգը Բեդարի վանքն է եղել, իսկ հետո Ս. Գեւորգի մասունքները տեղափոխվել են Եղերով լեռ, եւ դրանց վրա նոր սրբատեղի է կառուցվել:

Արման սարկավազ Ահարոնյանը գրառել է այս գրույցի եւս մեկ տարբերակ՝ Արագածոտնի Ագարակ գյուղի բնակիչ, ծագումով մոկացի Տիգրան աղայի թոռներից: Ըստ այդ տարբերակի՝ Տիգրան աղայի տատն ու պապը, երբ փախչում են թուրքական հալածանքներից, որոնում են հայաշատ խաղաղ մի վայր՝ վերաբնակվելու համար: Գիշերով մի թուրք փաշա մթովյան մեջ տեսնում է հազիվ նշմարվող մի լույս եւ ծառաներին ուղարկում է թալանելու կարծեցյալ քարավանը: Ծառաները հայտնում են, որ գտել են միայն աղքատ ամուսինների՝ պուտուկը ձեռքներին: Մոտենալով եւ հարցուփորձ անելով, թե այդ ինչ է պուտուկի մեջ, փաշան պարզում է, որ դա ոչ թե ոսկի է, այլ խոնարհված Ս. Գեւորգ եկեղեցու մասունքները՝ սրբի աջը, խաչեր, սրբապատկերներ եւ այլն: Քանի դեռ իրենք պատմում են, պուտուկից դուրս է գալիս մի սալտակազգեստ ծե-

⁴² Ե. Լալայան, Վասպուրական. Հաւատք, ԱՀ, գ. XXVI, Թիֆլիս, 1916, էջ 207:

⁴³ «Արեւելք», 1894, թ. 3030 եւ 3031: Մեջբերումն ըստ Հ. Ոսկեան, նշվ. աշխ., էջ 887: Նարյանի տարբերակը մեզ ծանոթ չէ:

րունի եւ մտնում մոտակա ժայռի մեջ: Ահա այստեղից՝ Պոլտի, կամ Փոլթկի Ս. Գեւորգ անվանումը: Ապշած փաշան զույգին առաջարկում է բնակվել իր տիրապետության տակ գտնվող Մոկսում եւ թույլ է տալիս կառուցել նոր եկեղեցի՝ նվիրված Ս. Գեւորգին, որը եղել է նաեւ քարավանատուն⁴⁴:

Այսպիսով, մոտ մեկ դարի ընթացքում քուրդ Միր Հասանը ժողովրդի հիշողության մեջ վերածվել է թուրք փաշայի, սակայն սյուլթեն միանգամայն մոտ է Ս. Հայկունու տարբերակին:

Ս. Գեւորգը եւ Փութկի վանքը ժողովրդական պատկերացումներում

Ս. Գեւորգը համաքրիստոնեական սուրբ է, սակայն հայերի կողմից նրա կերպարն ու պաշտամունքը ստացել է յուրօրինակ դիմագիծ: Փութկի վանքի քանել հայ ժողովրդի մեջ Ս. Գեւորգի, մասնավորապես, Փոլթկու Ս. Գեւորգի կերպարի առանձնահատկությունները, հայագետները որոշ մեկնություններ են արել, որոնց մեծ մասը, թերեւս, հենված է «փութկի» բառի այս կամ այն ստուգաբանության վրա⁴⁵: Ընդամին, առաջարկվող տարբերակները հենվում են մե՛րթ հին Բութ ավանի անվան հետ նմանության, մե՛րթ «պանդոկ, հյուրատուն», մե՛րթ «փութորիկ» կամ «փութահաս» իմաստներին, իսկ Խ. Լեւոնյանն առաջարկում է նույնիսկ «փութ»՝ կուռք իմաստը, թեեւ, հարկավ, ծանոթ է Ս. Գեւորգի վկայաբանության ժողովրդական տարբերակներին⁴⁶: Ցավոք, վերլուծության այդպիսի ճանապարհը փակուղու է բերում, քանի որ մեկնությունները փաստագրական հիմնավորումներ չունեն: Մասնավորապես, հայտնի չէ որեւէ վկայություն, հնագիտական տվյալ կամ թեկուզ ժողովրդական ավանդազրույց, որ թույլ տար ենթադրել վանքի նախաքրիստոնեական շերտի առկայության մասին: «Փութահաս» կամ «փութացող» որակումներն էլ չեն հանդիպում առկա նյութում, Սարի Ս. Գեւորգը «արագահաս» եւ ոչ՝ փութահաս էր կոչվում, այսու եւ հիմքեր չկան Փոլթկի անվանումը սրբի այդ որակի հետ կապելու համար: Փութորիկների հետ կապված լինելը, թեեւ փաստված է ազգագրական նյութով, բայց չի բացատրում «Փութկու» անվանումը, քանի որ փութորիկն այդպես չեն ասել որեւէ բարբա-

⁴⁴ Ա. սրկ. Ահարոնյան, Ագարակ, Երեւան, 2011, էջ 62:

⁴⁵ «Փութկի» բառի հնարավոր ստուգաբանությունների համայնապատկերը տես Հ. Ոսկեան, նշվ. աշխ., էջ 886:

⁴⁶ «Փութ բառը նախ՝ ըստ պարսկականի՝ կը նշանակէ կուռք. Երկրորդ, այս փութ բառին մէջ կը տեսնեն նաեւ մեր փոյթ (շուտ) բառը, հետեւաբար կ'ըսեն ինչպէս շոյտ կամ շուտ բառէն ծագած է Շուտիկ անունն, որ շատ մը գաւառներու մէջ Գրող անուան նշանակութիւնն ունի», տես Խ. Լեւոնեան, նշվ. աշխ., էջ 100:

ռում: Վերջապես, «Փուլթկի» անունը որպես պանդոկ կամ հյուրատուն մեկնելը կնշանակի, որ այդ վանքը իր հիմնման եւ անվանակոչման օրից ի վեր եղել է հյուրատուն, ինչը նորից վստահաբար պնդել հնարավոր է: Միակ բանը, որ կարելի է ստույգ համարել, այն է, որ ժողովուրդն ուներ այդ անվան իր ստուգաբանությունը՝ «պուտուկ» բառից:

Փուլթկու վանքը հայտնի էր նախ եւ առաջ իր գործառույթներով, որոնց զգալի մասը նշված է Հ. Օրբելու մեջբերած վկայագրի մեջ: Դրանք վերաբերում են այն դրությունը, որ եղել է ԺԹ. դարից մինչեւ Ի. դարի սկիզբը եւ, հնարավոր է՝ չեն արտահայտում մինչ այդ, Բեդարում գտնված ժամանակ, Փուլթկու Ս. Գէորգի ունեցած դերը.

ա. ճանապարհորդների հովանավորություն եւ պաշտպանություն բքից ու ցրտից,

բ. պաշտպանություն Վանա լճի փոթորիկներից,

գ. անասնապահության հովանավորություն,

դ. բուժական գործառույթ,

ե. մոխրաքարու բնույթ, այսինքն՝ սիրային եւ ընտանեկան հարցերում օգնող:

Վերջին կետին վերաբերող հարակից նյութ հայտնի է նաեւ Բուլանըխի բանահյուսությունից: Մի հեքիաթում սարյակը, որն օգնում է ամուսնուն բացահայտել կնոջ անհավատարմության փաստը, վերջում մխիթարում է հերոսին՝ ասելով. «Է՜~ բարեկամ, գնա Փուլթկու սրբ Գորգին մատաղ էրե, օր քու ծուռ քելող կնիկ ուր յոտքով հեռեցավ քու տնից, քու հոգին ազատավ...»⁴⁷: Զի բացառվում, որ այստեղ սարյակով փոխարինված է Ս. Գէորգի աքաղաղը:

Ս. Գեւորգը, որին նվիրված էր Փուլթկու վանքը, եւ որին վերաբերում է Գ. Հովսեփյանի գրառած ժողովրդական գրույցը, շատ քիչ բանով է հիշեցնում համաքրիստոնեական սրբի այն կերպարը, որը, հենվելով գլխավորապես հունարեն ու լատիներեն աղբյուրների վրա, ներկայացնում է Մ. Ավգերյանը⁴⁸: Նա հայ է եւ հովիվ եւ ոչ՝ կապադովկեցի կամ հույն, եւ տոհմիկ զինվորական՝ մանկուց դաստիարակված հռոմեական լեզեոնում: Նահատակվում է գլխատման ճանապարհով, ինչպես եւ ավանդազրույցի մեջ, սակայն վերջին աղոթքի մեջ թողություն է խնդրում հեթանոսների հոգիների համար, որ անգիտությամբ նահատակում են իրեն՝ ասելով. «Առաքեա զօգնականութիւն քո այնոցիկ, որ կարդան զանուն քո»⁴⁹:

⁴⁷ «Ազնիվ սարեկ», Հայ ժողովրդական հեքիաթներ, հ. Ժ., Երեւան, 1967, էջ 334:

⁴⁸ Մ. Աւգերեան, Լիակատար վարք սրբոց, հ. 2, Վանետիկ, 1813, էջ 165-212:

⁴⁹ Նույն տեղում, էջ 188:

Հասկանալի է, որ վարքաբանություն մեջ չկա աքաղաղի կամ նվիրական այլ թռչունի հիշատակություն:

Տարբեր են նաեւ Փուլթկու Ս. Գեւորգի տոները: Եթե Հայսմավուրքներում սրբի տոնը համընկնում է հունական Այ Եորկյոյի տոնի հետ՝ ապրիլի 23, ապա ներկայումս Հայ Առաքելական Եկեղեցին Ս. Գեւորգ զորավարի հիշատակը տոնում է աշնանը: Այսու, Փուլթկու Ս. Գեւորգի տոնը չի համընկնում ո՛չ մեկի, ո՛չ մյուսի հետ⁵⁰: Անկասկած, Հայաստանի եւ սփյուռքի տարբեր վայրերում եղել են եւ կան Ս. Գեւորգին նվիրված բազմաթիվ ուխտավայրեր, եւ դրանց տոնի եւ ուխտագնացության օրերը համընկնում են տոնացույցի կամ Հայսմավուրքի ժամկետների հետ: Այսպես, Մուղնու Ս. Գեւորգի ժողովրդական անվանումով «մուղնուխտը» ոչ միայն կատարվում է ներկայումս կիրառվող (իմա՝ Սիմեոն Երեւանցու) տոնացույցի Ս. Գեւորգի տոնի օրը, այլեւ ծառայում է որպես ժողովրդական տոմարի ժամկետ, ցուրտ եղանակի սկզբի խորհրդանիշ. «Աստվածածինն արա՝ բակը մտի, մուղնուխտն արա՝ դուռը հետ արա»⁵¹: Ընդհակառակը, Հայաբնակ բազմաթիվ վայրերում Ս. Գեւորգի տոնը համարվել է Կանաչ կիրակին, ինչպես Ակնում կամ Նոր Նախիջեւանում.

«Այ Եօրկեօ օրերը, Զատիուն կիրակին,

Աւա~ղ մեր խարիպներն ին խարիպ երկիր...»⁵²:

Զատիի գանանչ գիրագին

Մեզդեղ գեշթանք խըղռելեզ...»⁵³:

Ապրիլի 23-ին էր նաեւ Վարագա լեռան ստորոտում գտնվող Շուշանից Ս. Գեւորգ եկեղեցու ուխտագնացությունը⁵⁴:

Վերջապես, իր տեսակի մեջ միակն է Փուլթկու վանքն՝ իր սեւ աքաղաղով ու դրա հետ կապված ավանդույթներով, իր հյուրատնով եւ այն

⁵⁰ Ներկայումս Ագարակի Փուլթկու Ս. Գեւորգ մատուռը հատուկ օր չունի: Ա. սրկ. Ահարոնյանը թեւ գրում է, որ մինչեւ Երկրորդ համաշխարհային պատերազմը ժողովուրդն այստեղ ուխտի էր գալիս Ս. Գեւորգի օրը, սակայն հատուկ ամսաթիվ կամ գոնե տարվա եղանակ չի հիշատակում, այնպես որ, հայտնի չէ՝ պահպանե՞լ էին արդյոք Ագարակի մոկացիները Եղերովի վանքի ուխտի ժամկետները, թե ոչ:

⁵¹ Ա. Նազարյան, Էջմիածնի եւ Աշտարակի բանահյուսությունից, Հայ ազգագրություն եւ բանահյուսություն, հ. Թ., Երեւան, 1978, էջ 123:

⁵² Կ. Ճանիկեան, Հնութիւնք Ակնայ, Թիֆլիս, 1895, էջ 425:

⁵³ Ա. Փորքշեյան, Նոր Նախիջեւանի հայ ժողովրդական բանահյուսությունը, Հայ ազգագրություն եւ բանահյուսություն, հ. Բ., Երեւան, 1971, էջ 37: Հեղինակի ծանոթությունը հետեւյալն է. «Երկրորդ հոշակավոր ուխտատեղին եղել է Քեֆեի Սուրբ Գեորգ եկեղեցին, որի ուխտը տոնվել է հունական Սուրբ Գեորգի տոնի օրը՝ ապրիլի 23-ին (հ.[ին] տ.[ոմարով]) եւ կոչվել է խըղռելեզ», տե՛ս նույն տեղում, էջ 36:

⁵⁴ Ե. Լալայեան, Վասպուրական. Վանքեր, ԱՀ, գ. XXI, Թիֆլիս, 1911, էջ 77:

պահելու համար հավաքվող գումարներով, Վանա լճի վրա փչող քամիների ու Եղերովի մրրիկների վրա ունեցած իր իշխանությունը:

Մոկաց Ս. Գեւորգը ավելի շատ հիշեցնում է տեղական հովանավոր-սրբի, որի գործառույթներն արտահայտում են այն առօրյա զբաղմունքն ու հոգսերը, որոնք բնորոշ էին լեռնաշխարհի բնակիչներին, նա նաեւ մեռնող ու վերակենդանացող է բնության պես եւ արագահաս, ինչպես Մոկաց լեռների քամիներն ու մրրիկները: Հավանաբար, այն փաստը, որ Առինջի՝ նրան նվիրված սրբավայրը գտնվում էր գետի ափունքին, կարող է ներազդած լինել այն պատկերացման վրա, որ Ս. Գեւորգը նաեւ քարը՝ ջուր եւ ջուրը՝ քար դարձնող է, կամ, ընդհակառակը, սրբի՝ մեռնող-վերակենդանացող էություն լինելը առիթ է հանդիսացել այն հավատալիքի համար, որ նա զորություն ունի քարից ջուր հանելու եւ ջրերը կանգնեցնելու, այսինքն՝ անշարժ անդադարի եւ անդադարն՝ անշարժ վերածելու: Ամեն դեպքում, այս առանձնահատկությունը թույլ է տալիս պնդել, որ թեեւ այս սուրբը կրում է համաքրիստոնեական զորավար-սրբի անունը, նրա կերպարն ինքնուրույն-տեղական է, հնարավոր է, վաղնջական, եւ կապված է Մոկաց բնաշխարհի հետ:

Մինչ օրս չեն հայտնաբերվել Ս. Գեւորգի մասին ժողովրդական այլ ավանդազրույցներ: Այսինքն՝ չնայած պատմական Հայաստանում Ս. Գեւորգին նվիրված եկեղեցիների եւ վանքերի առատությունը եւ պաշտամունքի անհերքելի գոյությունը, բացի Փութկու Ս. Գեւորգից, նրա անունով կոչված այլ վանքերի շուրջ հայկական բանահյուսություն հայտնի չէ: Ինչպես տեսնում ենք, հայկական նյութում բացակայում է վիշապասպանության մոտիվը, որն այդքան կարեւոր է վրացական, բյուզանդական, ռուսական եւ եվրոպական համապատասխան վկայաբանությունների եւ ժողովրդական պատումների մեջ, ավելին՝ վիշապասպանությունը Ս. Գեւորգի բնորոշ պատկերազրական մոտիվն է:

Այս առումով կարեւոր է հիշել, որ հայկական իրականության մեջ Ս. Գեւորգի հնագույն պահպանված պատկերը Աղթամարի Ս. Խաչ վանքի բարձրաքանդակն է, որի մեջ եւս այդ սուրբը պատկերված է ձեռք ու ոտքը կապած Դիոկղետիանոս թագավորին կամ գուցե հեթանոսների հավաքական կերպարին եւ ոչ՝ վիշապին սպանելիս: Ավելին, նույն պատկերախմբում որպես վիշապասպան հանդես է գալիս Ս. Թեոդորոսը, մինչդեռ Ս. Սարգիսը սպանում է կատվազգի ինչ-որ գազանի:

Ավանդազրույցի ձեւով արտահայտված վիշապասպանության մոտիվի բացակայությունը հայկական նյութերում, այդուհանդերձ, կարող է լինել մոռացության արդյունք: Վայոց Ձորի Եղեգիս գյուղի պեղումների

արդյունքում հայտնաբերվել է ձիավոր, տեգակիր եւ երկգլխանի վիշապին խոցող Ս. Գեւորգի պատկերով մի քարակոթող, որի հակառակ կողմի արձանագրությունը վկայում է, որ դա իսկապես Ս. Գեւորգն է: Եթե հնագետ Հուսիկ Մելքոնյանի նախնական թվագրությունը իրավացի է, եւ կոթողը վերաբերում է Թ. դ.⁵⁵, ապա կարելի է պնդել, որ Արեւելյան Հայաստանում ոչ միայն պահպանվել է Ս. Գեւորգի՝ Աղթամարի տաճարի բարձրաքանդակից ավելի հին կերպարը, այլեւ՝ որ այդ ամենահին կերպարը վիշապամարտիկ է: Ուշ միջնադարում վիշապասպան Ս. Գեւորգի կերպարը սովորական է դառնում հայ պատկերագրության համար, ուստի առավել եւս զարմանալի է, որ այդ մոտիվը չի հիմնավորվում բանավոր ավանդույթի տվյալներով:

Պետք է նշել, սակայն, որ Ս. Գեւորգի կերպարը՝ համաշխարհային բանահյուսության եւ պատկերագրության, առավել եւս՝ պաշտամունքի ծագումնաբանության եւ տարբեր ժողովուրդների մեջ առկա պաշտամունքային ձևերի առումով բոլորովին էլ պարզ չէ: Դեռեւս անցյալ դարի սկզբին անտիկ կրոնի մասնագետների կողմից կատարված հետազոտությունները ցույց են տվել, որ Ս. Գեւորգի ամենավաղ վկայված պաշտամունքավայրը գտնվել է Սամարիայի Լիզդա, կամ Դիոսպոլիս (Զեսի քաղաք) ավանում, թեեւ սրբի կերպարը հենվում է Աթենքում երբեմնի պաշտվող Զեսա Գեորգոսի կերպարի վրա⁵⁶: Այդ Մշակ-Զեսին էր նվիրված Մայմակտերիոն ամսի 20-ին կատարվող պանսպերմիայի տարբեր տեսակի հատիկների, նվիրաբերության ծեսը⁵⁷, երբ Բուզիգ տոհմի անդամները սրբազան վար էին կատարում Ակրոպոլիսի հիմքի մոտ⁵⁸: Պատմական ստույգ տվյալների պակասի պատճառով, սակայն, այդպես էլ անհասկանալի է մնում, թե ինչպես է տեղի ունեցել տոնական ժամկետի փոփոխությունը՝ աշնանային Մայմակտերիոնից դեպի ապրիլի 23-ը, թեեւ երկու ժամկետներն էլ նշանավորում են վարի ու ցանքսի սկիզբը. առաջինը՝ աշնանացանի, երկրորդը՝ գարնանացանի:

Կապ ունի Ս. Գեւորգը աթենքյան Զեսա Գեորգոսի հետ թե ոչ, ամեն դեպքում, տարբեր ժողովուրդների մեջ Ս. Գեւորգի տոնակատարություն-

⁵⁵ Եղեգիսի քարակոթողի լուսանկարը տրամադրելու եւ դրա վերաբերյալ տեղեկություններ հայտնելու համար շնորհակալ ենք ՀՀ ԳԱԱ Հնագիտության եւ ազգագրության ինստիտուտի Միջնադարի հնագիտության բաժնի վարիչ, պ. գ. թ. Հուսիկ Մելքոնյանին: Ներկայումս նա պատրաստում է հրատարակության այդ կոթողին նվիրված իր գիտական վերլուծությունը:

⁵⁶ A. B. Cook, Zeus: A Study in Ancient Religion, v. 1, Cambridge, 1914, p. 177.

⁵⁷ Նույն տեղում, էջ 176:

⁵⁸ M. P. Nielsson, A History of Greek Religion, Oxford, 1949, p. 121.

նը զբոսեցնում է միմյանցից տարբեր ծեսերով⁵⁹, որոնք ծանոթ չեն հայերին: Հայոց մեջ Ս. Գեւորգի երկրագործական բնույթը առանձին չեղտված չէ, թեեւ, ինչպես նշվեց վերեւում, Փութկու վանքի նվիրատվություն հավաքողների վկայականի մեջ հիշատակվում էր նաեւ վնասատուներից պաշտպանելու գործառույթը: Այլուր եւս պահպանվել է երկրագործությանը նպաստելու գործառույթի թույլ արձագանքը: Այսպես, Բենսեի գրառած մի կարճ զրույցի մեջ մշակը («ուրնջբար») վարի ընթացքում մի քանի անգամ կաշնում է. «Յա՛ սրբ Կարապետ, յա՛ սրբ Գորգ, յա՛ յԱռաքելոց»⁶⁰ (վերջինի հիշատակությունը թույլ է տալիս եզրակացնել, որ խոսքը հենց վանքերի մասին է): Այդուհանդերձ, գոնե Արեւմտյան Հայաստանում մշակների ու երկրագործության հովանավորը համարվել է Ս. Արիստակեսը եւ ոչ՝ Ս. Գեւորգը⁶¹:

Այս ամենի լույսի ներքո Փութկու Ս. Գեւորգն առանձնանում է իր ուրույն տեղական դիմագծով եւ ճանապարհորդներին հովանավորողի, քամիներն ու ջրերը վերահսկելու գործառույթով, իրեն նվիրված հատուկ աքաղաղով եւ, իհարկե, իր ամառային տոնով:

Այս վանքի առիթով հարկ է բարձրացնել նաեւ «տեղափոխված սրբի» խնդիրը: Բանն այն է, որ հայոց մեջ միանգամայն ընդունված է որոշակի անուն կրող սրբության տեղափոխումը այլ վայր եւ նոր սրբավայրի հիմնումը միեւնույն անունով: Այս առումով կարելի է դիտել «անշարժ» եւ «շարժական» սրբավայրի հարցը: Բնականաբար, մասունքի կամ հատուկ պաշտելի առարկայի առկայությունը որոշակի սրբավայրում նշանակում է, որ սրբացվում է, սրբավայրի եւ ուխտատեղիի է վերածվում ցանկացած վայր, որտեղ գտնվում է այն: Հակառակ դեպքում՝ սրբազան է տեղը, ինչպես կարող է լինել, եթե հատկապես այդ վայրը կապված է որեւէ հրաշքի, կարեւոր պատմական իրադարձության հետ: Այս առումով հատկանշական է Մշո Ս. Կարապետը, որն այդպես էլ չփոխարինվեց որեւէ նոր պաշտամունքով, թեեւ, ըստ լեգենդի, այնտեղ պահվել են Ս. Կարապետի եւ Ս. Աթանազիոսի մասունքները եւ բազմաթիվ այլ սրբություններ: Անկասկած, այդպիսիների թվին է պատկանում նաեւ Ս. Էջմիածինը, որին ասել են նաեւ «Իջման տեղ»՝ ընդգծելով տեղի հատուկ սրբությունը: Ընդհակառակը, Փութկու Ս. Գեւորգի՝ Ագարակի մատուռի նմանությամբ «դուստր»-սրբավայրեր ունեն Ս. Տերսկան Որդու (Բերկ-

⁵⁹ Այդ ծեսերը նկարագրելը սույն հոդվածի նպատակից դուրս է:

⁶⁰ «Գործն օր աղէկ էնիս», Հայ ժողովրդական հեքիաթներ, , հ. Ժ., Երեւան, 1967, էջ 527:

⁶¹ Պ. Մուրադեան, Նշխարք գեղջկականք, ՀԱԻ արխիվ, Մուրադյան-Այվազյան ֆոնդ, թղթ. 2, թ. 146:

րի – Ապարան ք., Կոտայքի Զովաբեր գ.)⁶², Ս. Սուքիասանց (Սուկավետ լեռ – Մարտունու Ներքին Գետաչեն գ.), Ս. Թեաթորոս վանքերը (Դերսիմի Զուրեն ավան – Ապարանի Նիգավան գ.)⁶³, Ս. Նարեկ կոչվող որոշ սրբավայրերը եւ այլն:

Փուլիկու Ս. Գեւորգը տարբերվում է մյուսներից այն բանով, որ հայտնի է նաեւ սրբության նախնական հայրենիք՝ Բարվարի Բեդար գյուղը: Վանքի հիմնադրման մասին տարածված պատումը ոչ այլ ինչ է, քան երբեմնի տեղափոխված լինելու (ցավոք, անթվագրելի-անժամանակ, բայց, հավանաբար, մինչեւ ժԹ. դ. սկիզբը տեղի ունեցած) մի իրադարձության, փաստի հիշատակը: Մյուս կողմից, Ղ. Ինճիճյանի թուղթիկ դիտողությունն առ այն, որ Փուլիկու վանքը գտնվել է ձորի մեջ, կարող է նշանակել, որ ժԹ. դարի սկզբին այն դեռեւս Եղերով լեռան վրա էր:

Բնականաբար, նոր վայրում սրբավայրի գործառույթները փոխվում են, քանի որ դրանք հաճախ կապված են բազմաթիվ տեղական եւ ժամանակային գործոնների հետ: Հնարավոր է, որ Բեդարում Ս. Գեւորգը եւս հովանավորում էր ճանապարհորդներին, բայց երբ ճանապարհները փոխվել են, վանքը կորցրել է իր երբեմնի նշանակությունը, մինչդեռ սրբի այդ ընդունակությունն անհրաժեշտ է եղել մեկ այլ վայրում՝ Եղերովի դժվարանցանելի լեռնային ճանապարհին:

Այս առումով Ագարակի Փուլիկու Ս. Գեւորգը առավել կարկառուն օրինակն է. Վանա լճից եւ «եղերական» Եղերովից հեռու Փուլիկուն այլեւս նավավարների ու ճանապարհորդների հովանավորը չէ, թեեւ, իհարկե, պահպանել է անասունների հովանավորությունը եւ ընտանեկան հարցերում օգնելու իր գործառույթը: Ավելին, դրա սրբությունն այլեւս կախված չէ մասունքի պահպանման տեղից: Մասունքի դերում հանդես են գալիս սուրբ այլ առարկաներ, որոնք գտնվել են Եղերովի վանքում: Ժամանակի եւ հանգամանքների ազդեցությանը կարելի է վերագրել նաեւ սեւ աքաղաղ պահելու եւ ծիսական հարկահավաքության սովորությունների վերացումը: Անկրկնելի հյուրատուն-վանքից Փուլիկու Ս. Գեւորգը վերածվել է սովորական տեղական սրբավայրի՝ ձեռք բերելով, սակայն, նոր, ոչ պակաս կարեւոր գործառույթ՝ հիշողություն կորուսյալ հայրենիքի մասին: Այս վերջինը, որ չափազանց կարեւոր էր Արեւմտյան

⁶² Այս մասին տե՛ս Լ. Սիմոնյան, Народный культ и поверья, связанные с Терскан Ворди – святым единственной литургии, Актуальные проблемы литературы и культуры, вып. 6, Ереван, 2015, с. 336-349.

⁶³ Այս մասին տե՛ս Լ. Սիմոնյան, Թեաթորոս եւ Տեսկան որդի. Առասպելական կերպարների մեկնություն Դերսիմի ազգագրական նյութերի քննությամբ, Հայ ժողովրդական մշակույթ, XV, Երևան, 2011, էջ 462-473:

Հայաստանից վերաբնակվածների համար, ներկայումս սկսում է կորցնել իր նշանակությունը, քանի որ նոր սերունդները միշտ էլ, որ գիտեն իրենց արժատների եւ սրբավայրերի հիմնման պատմության մասին:

РЕЗЮМЕ

Монастырь Путку св. Георгия – пожалуй, самое удивительное место паломничества на территории исторической Западной Армении. Сохранилось множество свидетельств о монастыре, в котором на несколько дней могли найти приют и укрытие путники, застрявшие зимой на занесенном снегом перевале горы Егеров, по которому проходил единственный путь из Вана в Мокс. Монастырь-гостиница с бесплатным ночлегом, кухней и уходом за выючными животными был известен еще и своим священным петухом, поющим в хорошую погоду и тем дающим знак путникам, что переход будет безопасным. Сохранились данные о том, что ранее, какое-то время до начала XIX в., монастырь Путку был расположен в деревне Бедар, но после того, как армяне покинули деревню, святые мощи были перенесены на гору Егеров, где и был отстроен монастырь. Письменные источники свидетельствуют о существовании мохского монастыря св. Георгия еще в XIV-XV вв.

SUMMARY

The monastery St. George of Putku is actually the most strange pilgrimage place on the territory of the historical Western Armenia. Many testimonies are preserved about the monastery that had given shelter to wanderers stuck on a snow-covered mountain pass of Mount Yegherov – the only path from Van to Moks. The monastery-hostel with free accommodation, meals and care after pack-animals was also famous for its sacred rooster, singing in good weather and thus giving a signal to travelers that the passage would be safe. Some data are preserved claiming that in an uncertain period before the beginning of the 19th century the monastery Putku had been situated in Bedar village, but later on, when the Armenians abandoned the village, the relics were transferred to mount Yegherov, where the new monastery was built. Written sources assert about the existence of St. George monastery in Moks until the 14th -15th centuries.



ԱՐՄԵՆ ՍԱՐԳՍՅԱՆ

բանասիրական գիյր. թեկնածու, ՀԱԻ

ԳՐԱԶՅԱ ԱՃԱՌՅԱՆԸ

ԵՎ ԺՈՂՈՎՐԴԱԿԱՆ ԵՐԳԻՍՏՈՒՄ- ԶՎԱՐՃԱՆՈՍՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ¹

Հրաչյա Աճառյանի ծննդյան 140-ամյակի առթիվ

Հրաչյա Աճառյանի վաստակը չի սահմանափակվում հայերենագիտության տարբեր բնագավառներում կատարած ծանրակշիռ ուսումնասիրություններով: Թերեւս քչերին են հայտնի Հր. Աճառյանի՝ ժողովրդական բանահյուսության տարատեսակ նյութերի, այդ թվում՝ երգիծապատումների եւ զվարճախոսությունների գրառման ասպարեզում կատարած աշխատանքները: Մեծանուն գիտնականը, շատ լավ իմանալով ժողովրդական բանավեստի աղբյուրագիտական վիթխարի արժեքը, պատմագագագրական, լեզվական, մշակութային եւ այլ շերտերը բացահայտելիս նրա ընձեռած լայն հնարավորությունները, հետեւաբար նաեւ՝ դրանց անհապաղ գրառման անհրաժեշտությունը, հաշվի չառնելով իր գերզբաղվածությունը, դեռ երիտասարդական տարիներից սկսում է հայ բանավոր գրականության ամենատարբեր նմուշներ գրի առնել: Անգամ 1895-1897 թթ. կոտորածներից հետո կատարված խուզարկությունների հետեւանքով ամբողջ ձեռագրերի առգրավումը (դրանց մեջ էին նաեւ պոլսահայերից կատարած գրառումները) նրան չի ընկնում, եւ նա կրկին ձեռնարկում եւ էլ ավելի է ստվարացնում բանահյուսական նյութերի հավաքածուն: Գիտական-մանկավարժական գործունեությանը զուգահեռ՝ նա իր ողջ կյանքի ընթացքում, այսպես ասած, ձեռքի հետ թղթին է հանձնել նաեւ հանդիպած բանահյուսության տարբեր ժանրերի մի շարք ստեղծագործություններ: Որոշ նյութերի գրառելուն նա մասնակից է դարձնում նաեւ քրոջը՝ Արմենուհի Աճառյանին, մասամբ նաեւ՝ եղբորը՝ Հայկ Աճառյանին: Նրանց միջոցով գրառվում են մի շարք հեքիաթներ ու վիճակախաղեր, ինչպես նաեւ որոշ երգեր ու մանկական խաղեր²:

¹ Այս երկու եզրույթները տարանջատել ենք՝ զվարճապատումի համար հիմք ընդունելով նրա սյուժետային՝ պատումային հատկանիշը, զվարճախոսության համար՝ անսյուժե անպատում (նաեւ երկխոսական) բնույթը: Շարադրանքում այդ երկուսի փոխարեն կիրառվում է նաեւ ժողովրդի մեջ եւ գիտական շրջանակներում հայտնի անեկդոտ եզրույթը, որն իր մեջ ներառում է նյութի թե՛ պատումային, թե՛ անպատում հատկանիշները:

² Հր. Աճառյան, Պոլսահայ անգիր բանահյուսություն, Երեւան, 2009, էջ 5:

Բանահավաքչական աշխատանքներ կատարելիս Աճառյանի ուշադրություն կենտրոնում են եղել միայն պոլսահայոց մեջ շրջանառվող հայկական բանահյուսական ստեղծագործությունները, նույնիսկ հայերի միջավայրում թուրքերենով ասվող նյութերը՝ զուգահեռ ներկայացրած նաեւ դրանց հայերեն թարգմանությունները:

Հրաչյա Աճառյանը պոլսահայերից գրառած ժողովրդական բանահյուսությունների ժողովածուն 1902 թ. Մոսկվա էր ուղարկել՝ Ե. Լալայանի «Ազգագրական հանդեսում» տպագրելու համար: Սակայն ինչ-ինչ պատճառներով այն չի հրատարակվել: Այդ մասին ահա թե ինչ է գրում Աճառյանը 1940 թ. հոկտեմբերին. «Վերջապես 1924-1925 թվին Երեւանում երես առ երես հանդիպելով իրեն (Ե. Լալայանին-Ա.Ա.)՝ կարողացա հետ ստանալ ձեռագիրս, գրեթե ամբողջությամբ: Կորած էին միայն Կոմիտասի ձայնագրած երգերը, բացի մեկից:

Այժմ վերամշակելով ամբողջ աշխատությունը՝ տալիս եմ հրատարակություն»³:

1940 թվականին տպագրության պատրաստ պոլսահայոց ժողովրդական բանահյուսությունների ժողովածուի⁴ լույս աշխարհ գալու ոգիսականը դրանով չի ավարտվում: Մեծանուն գիտնականի մահից (Աճառյանը վախճանվել է 1953 թվականին) 56 տարի անց, հրատարակության պատրաստ արժեքավոր ձեռագիր աշխատություններից մեկը⁵, չուրջ 120 տարի անց միայն՝ 2009 թվականին, «Գալուստ Կյուլպենկյան» հիմնարկության հովանավորությամբ՝ վերջապես դառնում է հանրության եւ մասնագետների սեփականությունը:

Բազմաժանր են ժողովածուում ընդգրկված պոլսահայոց անգիր բանահյուսության նյութերը՝ ավանդական աղոթք, ժողովրդական երգ եւ օրոր, վիճակի երգ, հանգավոր խոսք, շուտասելուկ, հանելուկ, առած-ասացվածք, երգում, օրհնանք, անեծք, առակ, հեքիաթ եւ այլն: Ի դեպ, այդ տեսակները գրքում հստակ տարբերակված չեն: Ժողովածուն պատ-

³ Անդ, էջ 7:

⁴ Պոլսահայոց բանահյուսական ժառանգությունը հնարավորինս ամբողջացնելու նպատակով Հր. Աճառյանն իր պատրաստած ժողովածուի մի շարք բաժիններում (Ավանդական աղոթքներ, Զվարճալիք, Զվարճալի հեգարան, Հանգավոր խաղեր, Առած-ասացվածքներ եւ այլն) ընդգրկել է նաեւ Թեոդոկի «Պոլսի հայկավարը» աշխատության նմուշներ՝ ամբողջությամբ կամ համառոտագրությամբ նշելով օգտագործած աղբյուրը, երբեմն նաեւ՝ էջը:

⁵ Աճառյանի հսկայական քանակությամբ արժեքավոր անտիպ նյութերի հրատարակությանը մեծանուն հայագետի մահից 37 տարի անց «Ո՞վ պետք է հրատարակի» վերնագիրը կրող հոդվածով (Հայաստանի Հանրապետություն, 1990, թիվ 10, 19 հոկտեմբերի) հանդես է եկել արձակագիր, լրագրող Սերգեյ Վարդանյանը:

րաստելիս Հր. Աճառյանը բուն առականները, ժողովրդական տարատեսակ զրույցներն ու ավանդազրույցները, անեկդոտները, երկխոսական առակ-զվարճախոսությունները, որոշ հեքիաթներ, առակատիպ հեքիաթներ եւ հեքիաթ-զվարճախոսություններ ընդգրկել է միեւնույն՝ «Առակներ» բաժնում, որի ծանոթության մեջ գրում է. «Բոլոր այս առակները պատմվում են Պոլսի հայոց հասարակ դասակարգի մեջ»⁶, միաժամանակ ծանուցելով Մուլա Նասրեդինի եւ նոր եվրոպական առակների չգրառելու պատճառը. «Չեմ հավաքել Նասրեդինի հոջա»-ի անունով եղած հարյուրավոր առակները, իբրեւ տաճկական կյանքի արտահայտություն, ինչպես նաեւ նոր եվրոպական առակները, որոնք, իհարկե, գրական ճանապարհով են մտել ժողովրդի մեջ»⁷:

Փաստենք նաեւ, որ ԺԹ. դարասկզբին՝ Խաչատուր Աբովյանի ու Մեսրոպ Թաղիադյանի օրոք եւս, ընդհուպ մինչեւ Ի. դարակեսը, դեռեւս տարբերակված չէին առակ, առած-ասացվածք, առասպել, ժողովրդական մանրապատում-զվարճախոսություն (անեկդոտ) ժանրերը: Այսպես, Կալկաթայում հրատարակված պարսկական երգիծապատումների ժողովածուն թարգմանիչ Թաղիադյանը վերնագրել է «Զուարճախօս առակք»⁸, իսկ գերմանական, ֆրանսիական, անգլիական, հնդկական, ռուսական, հունական անեկդոտների թարգմանությունները, նաեւ մի քանի հայկական նմուշներ պարունակող գիրքը Մովսես Զոհրապյանցը անվանել է «Վէպք զուարճալի անձից, յորս պարունակին խրատական եւ իմաստալից ասացուածք»⁹,

Խ. Աբովյանը եւս «Պարապ վախտի խաղալիք»-ում «Ասացվածք բնահայտք ինքնահարմար հորինված»¹⁰ վերնագրում գետեղել է չափածոյի վերածած՝ լոռեցիների եւ Մուլա Մասրադնի 4-ական անեկդոտ-երգիծապատում եւ 7 առակ, եւ «Ասացվածք»¹¹-ի ներքո՝ 5 առակատիպ նմուշ: Մեկ այլ դեպքում՝ չափածոյի վերածած 10 առակները նա անվանում է առասպելք¹², իսկ «Զվարճալի ու կարճ պատմությունք» մանրապա-

⁶ Հր. Աճառյան, Պոլսահայ անգիր բանահյուսություն, Երեւան, 2009, էջ 159:

⁷ Անդ:

⁸ «Զուարճախօսք առակք Պարսից: Թարգմանեալ հանդերձ հաւելուածովք», Կալկաթայ, 1846:

⁹ «Վէպք զուարճալի անձից, յորս պարունակին խրատական եւ իմաստալից ասացուածք», Ժողովելալ եւ թարգմանեալ յայլ եւ այլ լեզուաց աշխատասիրութեամբ Մովսիսի Զօհրապեանց Արցախեցոյ: 'Ի տպարանի Ներսիսեան Հոգետոր դպրոցի հայոց ընծայելոյ յԱզնուական Աղայ Գէորգայ Արծրունոյ: 1858- ՌՅԷ, 'ի Տիփսիս:

¹⁰ Խաչատուր Աբովյան, Երկեր, Երեւան, 1984, էջ 295:

¹¹ Տեն անդ, էջ 337:

¹² Տեն անդ, էջ 357:

տումների ժողովածուում, ուր հիմնականում այլ ժողովուրդներից թարգմանած կամ փոխադրած անեկդոտներ են, նշվում է նաև՝ «սրամիտ առածք» (մասալեք)¹³ եզրույթը:

Հայ նոր գրականության հիմնադիր, մեծ լուսավորիչ Խ. Աբովյանը, հետագայում նաև մեր բանահավաքչության ու ժողովրդագիտության երախտավոր Գարեգին Սրվանձտյանցը նմանատիպ հորինվածքները խորենացու պես անվանում են առասպել, այսինքն՝ սուտ կամ ստերի սուտ:

Սրվանձտյանցը «Մանանա» ժողովածուի «Հանելուկներ, առակներ և նորելուկներ» բաժնում (հիշենք՝ գիրքը տպագրվել է 1876 թվականին) խոսում է նաև իր հավաքած նյութերի, մասնավորապես հանելուկների եւ առակների մասին: Առակներին անդրադառնալիս նա իր գրառած առակ-զվարճապատումների տեղադրումը «Մանանա» ժողովածուում ծավալի պատճառով անհնար է համարում. «...բայց տեսնելով, որ բավական ստվար եղավ Մանանաս, կպահեմ այլ պատեհություն, — գրում է Սրվանձտյանցը՝ կոնկրետացնելով առակների մի մասի տեղավայրը, — հանդերձ կաճեցի ծուրու «պակասամտաց» վրա շինված առասպելներով¹⁴»:

Աճառյանի «Պոսահայ անգիր բանահյուսություն» գրքի «Առակներ» բաժնում ընդգրկված 55 նմուշներից 31-ն են անեկդոտներ՝ ժողովրդական երգիծապատումներ եւ զվարճախոսություններ, մնացածը բանահյուսական այլ ժանրերի ստեղծագործություններ են: Այդ 31 նմուշների մեջ գերակշռում են որոշակի սյուժե ունեցող ստեղծագործություններ՝ զվարճապատումները (20 նմուշ), մնացած 11-ը անսյուժե նյութերն են՝ զվարճախոսությունները: Ընդ որում, 20 զվարճապատումներից միայն 4-ն են ծավալուն կառուցվածքով, մնացածները կարճառոտ երգիծապատումներ են:

Մի քանի հրաշապատումային եւ իրապատումային տարրերով ծավալուն եւ կարճառոտ սյուժեով հեքիաթատիպ զվարճապատումներում (թիվ 2, էջ 160 եւ թիվ 5, էջ 161-162) անսպասելի զավեշտ առաջացնող կտրուկ վերջաբանին հետեւում է ասացողի կողմից արված մի փոքր բացատրական շարունակություն, որն արդեն իսկ ավելորդ է: Նման երեւույթը Ժ. Դարավերջի եւ Ի. Դարասկզբի բազմաթիվ երգիծական ստեղծագործություններում առկա է եղել:

Որոշ փոքրածավալ երգիծապատումներ չափածոյով ավարտ ունեն, ինչպես, օրինակ, տվյալ պատումից սերված «Հատ-հատ չամչիկ», «Մատ-

¹³ Տես անդ, էջ 403:

¹⁴ Գ. Սրվանձտյանց, Երկեր, Խ. Ա., Երեւան, 1978, էջ 274:

մատ մեղրիկ», «Տուն էկանք դատարկիկ» ասացվածքները¹⁵:

Հր. Աճառյանի գրառած երգիծապատում-զվարճախոսությունները ծիսական, ընտանեկան-կենցաղային, կրոնական, լեզվական-բառախաղային, «պակասամտություն» (Գարեգին Սրվանձտյանցի բնորոշումն է) եւ այլ թեմատիկ ղրսեւորումներով են հանդես գալիս:

Իբրեւ լեզվաբան՝ Աճառյանի ուշադրության կենտրոնում են եղել հայերենն անաղարտ պահելու, հայոց լեզվով հաղորդակցվելու հարցերը, եւ գրառած անեկդոտներում քիչ չեն ծիծաղի, երբեմն էլ սպանիչ ծաղրի միջոցով դրանց դեմ պայքարելու ժողովրդական մոտեցումները:

Լեզվական թեմաներից մեկն առնչվում է ուծացման խնդիրներին: Օտարություն մեջ հայտնված եւ իր լեզվի հարգը չիմացող, օտար լեզվին գերի դարձած հայ պանդուխտ-գաղթականը այլազգիների հետ չփոխելիս բազում զավեշտալի իրավիճակների մեջ է ընկնում՝ դառնալով երգիծական մանրապատում-զվարճախոսությունների ստեղծման հենք, երբեմն էլ կյանքով հատուցելով դրա համար: Պատումներից մեկում, օրինակ, թուրքերենախառն հայերենով (հատ ու կենտ հայերեն բառերով ու մասնիկներով) մի ենիչերիի հասցեին ասված «Սա ենիչերիին խալփախին թէքմէ մը եուլեշտիրմիշ ընեմ քի խօսխօճաման խալփախը յօխուշ աշաղի թէքէր մէքէր գա» (Սա ենիչերիին կդակին այնպիսի մի քացի տամ, որ ահագին կդակը զառկվայրից ցած գլտոր գա) խոսքը ճակատագրական է լինում՝ դառնալով հայի մահվան պատճառ¹⁶:

Վերջերս մեր գրառած նմանատիպ թեմայով զավեշտալի, բայց միաժամանակ տխուր մի իրապատում եւս վերաբերում է լեզվական խնդիրներին, այս անգամ՝ ժարգոնային ռուսերենախառն «հայերենի» ղրսեւորմանը, որտեղ մոսկվացի տաքսիստի հասցեին հնչեցրած «էս ուռուդ տաքսիստի դեբիլ ոռժին նայի» (Այս այլանդակ՝ հրեշային դեմքով տաքսուվարորդի անճոռնի մոլորին նայի) արտահայտությունն է պատուհաս դառնում այն կիրառող հայի համար¹⁷:

Աճառյանի գրառած 4 զվարճապատում-զվարճախոսություններն առնչվում են այլադավանություն¹⁸, որոնցից երեքում ծաղրվում են ոչ միայն իրենց լեզուն մոռացած թուրքախոս կաթոլիկ վարդապետները, այլեւ նրանց էությունը բարոյագրկված զավակները: Դա տեսնում ենք ստորեւ բերվող նմուշում.

¹⁵ Հր. Աճառյան, նշվ. աշխ., էջ 164:

¹⁶ Անդ, էջ 174:

¹⁷ Արմեն Սարգսյանի անձնական հավաքածու:

¹⁸ Հր. Աճառյան, նշվ. աշխ., էջ 165-166 /թիվ 14, 15, 16, 17/:

«Կաթոլիկ մարթ մը չանթան ձառքը՝ ախճրկանը հետ մէկտեղ՝ տեղ կերթան կոր էղէր: Ախճիկը հօրը կը դառնա կըսէ քի՝

– Պա՛պա, պա՛պա, կըսէ, աչքամտան կէլ քի սէնի ուշարմ գանն էթ-սինէր (Հա՛յր, Հա՛յր, ետեւիցս արի, որ քեզ ծառաս կարծեն), – կըսէ»¹⁹:

Աճառյանական գրառումներում հանդիպում ենք նաեւ երկխոսական մի գվարճախոսութեան, որը եւ՛ առակային խորք ունի, եւ՛ առածային խտացում.

«Թագավորին ըսեր էն քի խըթլըխ (սով) է:

– Խըթլը՞ խը ի՛նչ է, – հարցուցեր է:

– Ուտելու հաց չիքա:

– Էհ, թող փախլավայի կտորվանք ուտեն, – ըսեր է»²⁰:

Պոլսահայոց անեկդոտների աճառյանական գրառումների մի շարք տարբերակներն, ինչ խոսք, առկա են նաեւ Պատմական Հայաստանի եւ մերձավոր ու հեռավոր սփյուռքի հայոց շրջանակներում:

Այսպես, հարսանեկան ծիսակարգերից մեկին՝ աղջիկտեսին առնչվող պատումներից մեկը 3 թլիկ-կլվատ քույրերի մասին է²¹, որի բազում տարբերակները առկա են թե՛ տպագիր աղբյուրներում²², թե՛ անտիպ²³:

Ժողովրդական եւ կրոնական տոների (Նոր տարի, Բարեկենդան, Զատիկ) համար, կամ էլ եղանակային դժվարությունները (կոնկրետ՝ մարտ ամսվա «գժությունները») հեշտությամբ հաղթահարելու նպատակով ժողովուրդը ինչ-որ բան պահել-պահեստավորելու գործելաոճ է մշակել, որին առնչվող բազմաթիվ զավեշտալի պատումներ է ստեղծել: Առաջինի ամենաբնորոշ օրինակը Բարեկենդանին վերաբերող ժողովրդական երգիծապատումն է, որի թումանյանական մշակմանը ծանոթ ենք բոլորս: ԺԹ. դարի վերջին պոլսահայերից գրառած այս պատումի աճառյանական տարբերակն առնչվում է ոչ թե ժողովրդական տոնին, այլ խենթ ու խելառ մարտ ամսվա՝ ժողովրդի բնորոշմամբ՝ Մարտիկ ախպօր, եղանակային դժվարությունները հաղթահարելու հետ:

Ամուսնու՝ «Կնի՛կ,... քեօմիւրին (իմա՝ քարածուխի-Ա. Ս.) խոշորնե-

¹⁹ Անդ, էջ 166:

²⁰ Անդ, էջ 176:

²¹ Անդ, էջ 163:

²² Խ. Ա. Որոքէյան, Նոր Նախիջեւանի հայ ժողովրդական բանահյուսությունը, Թըլվադները, «Հայ ազգագրություն եւ բանահյուսություն», հ. Բ., Երեւան, 1971, էջ 85:

«Ծիծաղում են Վանեցիները», Հավաքել, կազմել են Վարագդատ Հարությունյանը եւ Նորա Մելիքյանը, Կլվատ աղկըներ, Երեւան, 2006, էջ 129:

²³ «Իրեք աղջիկը», ՀԱԻ արխիվ, Լոռի, Համգաչիման (Մարգահովիտ), Վ. Ղազարյանի ֆոնդ, 87 թղթապանակ, էջ 73:

ըը Մարտիկ ախպորը համար պահէ» անընդհատ զգուշացումներից հետո ներկայանում է մի նոր «Բարեկենդան»՝ Մարտիկ ախպոր տեսքով, թե՛ «Մարտիկ ախպարը էս էմ: Քէօմիւրներուն խոշորը զատեցիր նէ տուր քի տանիմ»²⁴.

Ըստ բանահավաքի՝ «խոշորները պահենք Մարտիկ ախպորը համար» բանաձեւը տարածված էր Պոլսում, եւ դրա «իմաստն այն է, թե՛ Մարտ ամսում ցրտերն ավելի զորեղ են, եւ ավելի պետք կա ածուխի կամ փայտի»²⁵: Եթե առաջինում Բարեկենդան ժողովրդական տոնախմբության անվանումը խորամանկությամբ «անձնանուն» դարձրածն է հայտնվում ու տիրանում այդ օրվա համար պահված ուտեստեղենին, ապա երկրորդում մարտ ամսվան տրված «Մարտիկ ախպեր» անվանումն է նպաստել ժողովրդական անձնանվան քողի տակ ներկայանալուն եւ խաբեությամբ պահուստային վառելիքը կնոջից վերցնելուն:

Ի տարբերություն վանեցիների «Կակոսկե խոզու ճաշ»²⁶-ը հեքիաթատիպ երգիծապատումի (ի դեպ, Հովհ. Թումանյանի «Կիկոսի մահը» գրվել է նույնապուժե ծավալուն պատումների հենքի վրա)՝ պոլսահայերից գրառած աճառյանական տարբերակը կարճառոտ կառուցվածք ունի, մտմտացող-երազողը, ամուսնացողն ու դժբախտացողն էլ ոչ թե մտացածին հերոս Կիկոսի մեծ քույրն է, այլ Գագիկը, որը որոշում է չկարգվել եւ մարդկանց բերանին ասելիք չդառնալ. «Մըտմըտացեր է քի, «էս հիմա էլլամ կարքըվիմ, գավակ ունենամ, գավակըս մեզնա, հապա ծառը էլլա, ծառէն վար իյնա մեռնի, ամմէնքը «Վա՛խ Գագիկ, Վա՛խ Գագիկ» ըսեն... Ձէ, ըսեր է, էմ կարքըվիր»:

Անանկ ա, հիմա, էյէր մէկը չէղած յա չըլլալիք բանի մը վրա էլլա տէրտ ընէ նէ, «Գագիկին մասալն ա» կըսեն»²⁷:

Աճառյանը հայերենի տարբեր բարբառներին նվիրված իր աշխատությունների նմուշների բաժիններում հաճախ է ընդգրկել անձնական հավաքածուի բանահյուսական նյութերը: Այսպես, Վանի բարբառի ուսումնասիրության մեջ նա օգտագործել է պանդխտությանն առնչվող բազմաստիճան երկխոսությամբ բացառիկ մի գվարճախոսություն՝ «Լօնդօն ու Կակօն»²⁸, որի արժեքը ընկալելու համար այն ստորել բերվում է ամբողջությամբ.

²⁴ Հր. Աճառյան, նշվ. աշխ., էջ 169-170:

²⁵ Տե՛ս անդ:

²⁶ «Ծիծաղում են վանեցիները», էջ 130-131:

²⁷ Հր. Աճառյան, նշվ. աշխ., էջ 181:

²⁸ Հր. Աճառեան, Քննութիւն Վանի բարբառի, Երեւան, 1958, էջ 221-222:

Լօնդօն ու Կակօն

– Պարի լոյս, Լօնդօն:

– Ասծու պարին, միճնէ՛կ Կակօ:

– Ի՞նչ կա յերկիր, ի՛նչ չկա:

– Սկի, սիվտայ սիվցեր ի,

Ծաղիկ, ծաղկունքս պտըղտիր են:

– Է՛լ ինչ կա յերկիր:

– Տղա՛, ապա չես ասե, քյո խէր մեռեր ի:

– Տղա՛, էն ի՞նչիս թե մեռեր ի:

– Ապա ուռավ էլավ բարդան:

Պարայցավ էլավ թազի:

Խատ մ՛ թողեց, աչկեր չռեց,

Վոտկեր փռեց:

– Է՛ պառարաքյ արի՞քյ:

– Ապա չարի՞նքյ:

– Ի՞նչ իփիցիքյ:

– Նվիկ, նվուկ, նվնվուկ, փշփշտուկ, խավըռծիլ:

– Ապա վո՞ւվ էկավ կէրավ:

– Շտըխաչ, շտըմէր, շտըկնիկ:

Բիթուն բիլա թափան կէրան:

– Է՛, Աստված խոկյին իւսավորի:

Է՛, է՛լ ինչ կա յերկիր:

– Տղա՛, ապա չե՞ս ասե, քյե փսակիցինքյ:

– Ապա էն ի՞նչիս փսակիցիքյ, յես էնա յերկիր, կնիկ էնա յերկիր, էն ի՞նչիս փսակիցիքյ:

– Խակյուցինք խփիցինքյ, մախաթ զարկիցինքյ դէօշ, ինչիս Ամըր առծաթ էլնի, տարանքյ վեր խօնջնին փսակիցիքյ պիրինքյ:

– Է՛հ, Աստված շնախավոր անի:

Տղա՛, է՛լ ինչ կա յերկիր:

– Աչկտ լ ոյս, լաճ մ՛էլ էլավ:

– Տղա՛, յես էնա յերկիր, կնիկ էնա յերկիր, լաճ վո՞րտեղից էլավ:

– Խակյուցինքյ, խփիցինքյ, ըռէսի տղի խետ խեծկըռտվըցուցինքյ, լաճ մէլավ:

– Է՛հ, Աստված ուղուրօվ անի:

Աղեկ էլնի, կյըզրար էլնի, շըլկըտար էլնի, բազըրգյան չէլնի, դարդ բալա էլնի:

Այժմ անդրադառնանք հենց Աճառյանի մասին ստեղծված եւ կենդանության օրոք շրջանառված եւ նրա իսկ կողմից գրառված, ինչպես նաեւ այսօր շրջանառվող՝ մեր գրառած զվարճալի պատմություններին ու զվարճախոսություն-սրամտություններին:

Հայկական ժողովրդական երգիծապատումների եւ զվարճախոսությունների համատեքստում քիչ չեն այնպիսի ստեղծագործությունները, որոնք ստեղծվել ու պատմվել են այս կամ այն անհատի շուրջ: Դրանց մի մասի առաջացման պատճառը հերոսների իմացության շրջանակների եւ գրաված պաշտոնների անհամապատասխանությունն է եղել: Այսպես օրինակ, երբ «Ժողովուրդների հոր»՝ Ստալինի հրահանգով կրթություն չունեցող կոլխոզի նախագահ Մացակ Պապյանը դառնում է ՀՍՄՀ Գերագույն խորհրդի նախագահության նախագահ՝ պաշտոնավարելով շուրջ 15 տարի, ժողովուրդը երգիծանքի լեզվով անմիջապես արձագանքում է դրան. Հայաստանի երկրորդ դեմքի եւ երկրորդ տիկնոջ մասին ստեղծվում են մի շարք անեկդոտներ, որոնք այսօր էլ հիշվում ու շարունակում են ժողովրդի մեջ շրջանառվել²⁹:

Կամ էլ հիշենք հենց թեկուզ մեր օրերում պատմվող այն բազում անեկդոտները, որոնց հերոսները վերին եւ ստորին օղակներում պաշտոններ ձեռք բերած մերօրյա քաջնազարական անձինք են³⁰:

Մյուս խմբի ներկայացուցիչները իրապես եղել են հիմնավոր գիտելիքի տեր սրամիտ ու զվարճախոս մարդիկ, ինչպես եվրոպական կրթություն ստացած դասախոսներ Հրաչյա Աճառյանն ու Աշոտ Մոյսեյիչը, քյավառցի դատավոր Թորգոմյանը³¹ եւ այլք, որոնց սրամիտ ու զավեշտալի խոսքերն ու պատմություններն էլ հիմք են հանդիսացել տարբեր շրջանակներում նրանց առնչվող պատումների ու ասույթների շրջանառվելուն: Վերջիններիս մեջ, ինչ խոսք, Հր. Աճառյանն առանձնառում է ոչ միայն իր սրամտությամբ, այլեւ իր մասին ստեղծված նյութերի հանդեպ ունեցած առանձնահատուկ վերաբերմունքով: Աճառյանը մեր այն սիրված մտավորականներից է, որի մասին ոչ միայն նրա կենդանության օրոք, այլեւ նրա մահից կես դար անց անգամ հայագետների, դասախոսների եւ ուսանողների շրջանակներում բազմաթիվ անեկդոտներ ու սրամտություններ են շրջանառվում:

²⁹ Դրանցից մի քանիսը ընդգրկվել են տարատեսակ ժողովածուներում, իսկ մեր գրառումները պահպանվում են անձնական հավաքածուում:

³⁰ Մեր գրառումներում մեծ քանակ են կազմում մերօրյա անձանց մասին նմանատիպ նմուշները:

³¹ Թե՛ Աճառյանի ու Աշոտ Մոյսեյիչի, թե՛ Թորգոմյանի վերաբերյալ մեր գրառումները պահպանվում են անձնական հավաքածուում:

«Ճիշտ են նկատել Աճառյանի ընկերները, ուսանողներն ու մոտիկ մարդիկ, որ թերեւս հայ ոչ մի գիտնականի ու նշանավոր մարդու շուրջ այդքան աշխույժ հետաքրքրություն չի ստեղծվել, նրա հետ կապված դեպքեր ու անեկդոտներ չեն պատմվել, որքան Աճառյանի. նույնիսկ ուրիշների հետ պատահածներն էլ վերագրել են նրան՝ որպես շատ անհանգիստ ու «տարօրինակ» մարդու. մարդ, որ իր անհափ բարությունը, մարդասիրությունը ու մարդամոտությունը, անհիշահարությունը ու լավատեսությունը, ինչ-որ տեղ էլ նաեւ պարզամտությունը շատ-շատերի ուշադրությունն էր արժանացել՝ նախ՝ որպես մարդ-քաղաքացի, ապա՝ որպես գիտնական ու դասախոս: Աճառյան մարդ-գիտնականն ու հումորը իրարից անբաժան են եղել ամբողջ կյանքում», – գրում է լեզվաբան Խաչիկ Բաղիկյանը «Հրաչյա Աճառյանը՝ բանաստեղծ եւ հումորի սիրահար» վերնագիրը կրող հոդվածում՝ ընդգրկված «Հրաչյա Աճառյան, Բանաստեղծություններ: Անեկդոտներ իմ մասին» գրքում³²:

Չափազանց զվարճաբան մարդկանց Եվդոկիայի հայերը «մեռել խնտացնող» են անվանել³³, իսկ պոլսահայերը՝ «սատանա բռնող»³⁴: Այսպես, Հր. Աճառյանի անսահման հումորը, ըստ վկայությունների, գալիս էր նրա հորից, «...որը Պոլսում հայտնի էր իր հումորով, կատակներով ու հնարամտությամբ. դրա համար էլ նրան «սատանա բռնող» Հակոբ էին ասում»³⁵:

Հր. Աճառյանը ոչ միայն հաճույքով լսում էր իր մասին շրջանառվող զվարճապատում-զվարճախոսություններն ու սրախոսություն-սրամտությունները, այլեւ գնահատում էր հատկապես ուսանողների կողմից պատմվողներն ու գրառում դրանք: Ահա այդ հետաքրքրությանը վերաբերող մի ինքնատիպ վկայություն, որ 1934 թվականին ներկայացրել է լեզվաբան Գուրգեն Սեւակը.

«Աճառեանը մի անեկդոտ է հնարում իր մասին եւ պատմում իր մօտիկ ուսանողներին: Միւս օրը մի ուսանող պատմում է անեկդոտը նրան:

– Պատմի՛ր, – ասում է Աճառեանը, – որպէսզի անեկդոտը քո անունով գրեմ տետրակիս մէջ»³⁶:

Ինչ խոսք, հուշապատումի այս դրվագով էլ ավելի ցայտուն է բնորոշվում Աճառյան գիտնականի եւ մարդու կերպարը:

³² Հր. Աճառյան, Բանաստեղծություններ: Անեկդոտներ իմ մասին: Կազմեց եւ ձեւավորեց Հրաչյա Աճառյան Կրտսերը, Երեւան, 2008, էջ 14:

³³ Ա. Ալաօյաճեան, Պատմություն Եվդոկիոյ Հայոց, Գահիրէ, էջ 1448:

³⁴ Հր. Աճառյան, Բանաստեղծություններ: Անեկդոտներ իմ մասին, էջ 14:

³⁵ Անդ, էջ 16:

³⁶ Անդ, էջ 101:

Մեկ այլ առիթով էլ Հր. Աճառյանը ահա թե ինչպես է ներկայացրել դասախոսների մասին ուսանողների պատմած անեկդոտները. «Մեր ուսանողների անեկդոտները բնականաբար վերաբերում են դասախոսներին եւ համալսարանի այլ պաշտօնեաներին: Հետաքրքիր են դրանք նրանով, որ ներկայացնում են մի կողմից՝ դասախոսների բնութագիրը եւ միւս կողմից՝ ուսանողների սրամտութիւնը եւ դիտողական կարողութիւնը»³⁷:

Աճառյանի ձեռագրերում պահպանված՝ «Անեկդոտներ իմ մասին» խորագիրը կրող բաժինն ընդգրկում է տարբեր մարդկանցից իր մասին՝ մեծանուն գիտնականի հավաքած 70 միավոր նյութերը, որոնք այլ մարդկանց տրամադրած 21 միավոր նմանատիպ նյութերի հետ (վերջիններս տեղ են գտել հավելվածում) ամփոփվել են մեծանուն գիտնականի թուռան՝ Հրաչյա Աճառյան Կրտսերի կազմած եւ վերջերս հրատարակված «Բանաստեղծություններ: Անեկդոտներ իմ մասին»³⁸ գրքում:

Պետք է ասել, որ ընդգրկված նյութերից քչերն են անեկդոտներ, գերակշռող մասը հուշապատում-սրախոսություններ են: Աճառյանի անեկդոտ-սրախոսությունների մի մասը իրականության հենքի վրա է ստեղծվել եւ մասնագիտական բնույթի է: Այսպես, արտաբերած նորահայտ բառերն ու արտահայտութիւնները, ինչ պայմաններում էլ ասվեն, միշտ հետաքրքրել ու գրառվել են գիտնականի կողմից: Նմուշներից մեկում ներկայացվում է երկու գյուղացու կռիվը, որի ժամանակ նրանցից մեկի արտաբերած հայհոյանքում անծանոթ գավառական բառ լսելով՝ Աճառյանը ճշգրիտ գրառելու համար խնդրում է կրկնել այն³⁹:

Աճառյանի անսահման սրամտության, հեգնանքի եւ սպանիչ ծաղրի մասին են խոսում հետեւյալ նմուշները.

«Պրոֆեսորների հանրակացարանում, որտեղ ապրում էր նաեւ Աճառեանը, Գործկոմից գալիս են արտաքնոցները կնքելու:

— Արտաքնոցները կնքելու փոխարէն մեր յետեւները կնքեցէք, որպէսզի դուրս չգանք, — ասում է Աճառեանը»⁴⁰:

Ծեծում են Աճառեանի դուռը: Կինը բացում է եւ տեսնում երկու անծանոթ տղամարդկանց, որոնք, իրենց ասելով, եկած են լինում կոմունիզմի կառուցման համար փող հավաքելու:

³⁷ Անդ, էջ 16:

³⁸ Անդ, էջ 71-124:

³⁹ Անդ, էջ 82:

⁴⁰ Անդ, էջ 75:

– Այս ի՞նչ կողոպուտ է, այս ամենի հետ ինչ կապ ունի Աճառեանը, – վրդովված հարցնում է տիկին Սոֆիկը:

Աճառեանը լսում է այս ամենը եւ ասում.

– Սոֆի՛կ ջան, ինչքան ուզում եմ, տո՛ւր, թող գնան: Միեւնույն է, սրանք կոմունիզմ կառուցողը չեն, կասեն Աճառեանը չտվեց, դրա համար էլ չկառուցեցինք⁴¹:

Աճառյանն իր ունակություններով, իմացությամբ, բացառիկ հիշողությամբ եւ աշխատասիրությամբ շատերին է զարմացրել, եւ պատումներից շատերը առնչվում են հենց այդ հատկանիշներին: Ահա դրանցից մեկը.

Մի ուսանող հարցնում է միւսին.

– Աճառեանը քանի՞ լեզու է իմանում:

– 1500, – պատասխանում է նա:

Ուսանողը զարմացած ասում է.

– Զէ՞ որ աշխարհում այդքան լեզու չկայ:

– Միեւնոյն է, – պատասխանում է նա, – եթէ լինէր, այդքանն էլ կիմանար⁴²:

Ստալինյան բռնաճնշումների տարիներին Աճառյանի՝ բազմաթիվ լեզուների այդ իմացությունն էլ «փորձանք» է դառնում նրա գլխին. տաղանդաշատ հայագետը 1937 թվականին ձերբակալվում եւ բանտ է նետվում: Ահա այդ ժամանակների հարցաքննության վկայագրերից մեկը՝ աճառյանական մանրապատումի տեսքով.

...Հարցաքննության ժամանակ քննիչը, «ծանոթանալով» նրա՝ լեզուների իմացությանը, մեղադրում է նրան լրտեսության մեջ: Աճառյանը, քաջ գիտակցելով, որ անիմաստ է հերքելը, ընդունում է իր «մեղքը»:

Մի թուղթ ու գրիչ գնելով սեղանին՝ քննիչը ստիպում է, որ նա թվարկի այն բոլոր երկրների անունները, որոնց գործակալն է եղել.

– Գերմանական – այո՛:

– Ֆրանսիական – այո՛:

– Իտալական – այո՛:

⁴¹ Անդ, էջ 114:

⁴² Անդ, էջ 103:

Երբ հերթը հասնում է թուրքականին, Աճառյանը տեղից վեր է կենում եւ ասում.

– Այդ մեկը չեղավ⁴³:

Աճառեանը պատրաստել է տալիս իր գերեզմանը: Գերեզմանափորը սարսափած հարց է տալիս.

– Ինչպե՞ս Դուք այդքան սառնասրտորէն մտածում էք Ձեր մահուան մասին:

– Է՛հ, թող նրանք վախենան մահուանից, որոնք իրենց կենդանութեան ժամանակ են մահացած:

Աճառյանին վերագրվող անեկդոտներից մեկի⁴⁴ հանրահայտ սյուժեով մեկ այլ տարբերակի հանդիպում ենք նաեւ լուսեցի զվարճախոսին վերագրված պատումում⁴⁵: Չնայած Աճառյանն ընդհանրապես չի ծխել, այդ անեկդոտում զավեշտի հենքը, մյուս տարբերակների նման, ծխախոտը քամուց պաշտպանելու համար շրջվելն ու կրկին հետ գնալն է դառնում: Այս երեւույթը ցույց է տալիս, որ Աճառյանը, իբրեւ անեկդոտի ու սրախոսության հերոս, ուսանողության եւ դասախոսների կողմից այնքան է սիրված եղել, որ նրա կերպարի շուրջը ստեղծված մանրապատումներն սկսել են հարստանալ՝ այլ զվարճախոսների գործողությունները նրան վերագրելով:

Հրաչյա Աճառյանի մահից շուրջ վեց տասնամյակ անց անգամ գիտական, դասախոսական, ուսանողական միջավայրում շարունակվում են շրջանառվել բացառիկ մտածողությամբ ու աշխատասիրությամբ օժտված գիտնականի եւ մարդու մասին պատմվող մանրապատում-զվարճախոսություն-սրախոսությունները: Ասածի վկայությունը վերջին տարիներին մեր կատարած մի քանի գրառումներն են: Ներկայացնենք դրանցից մի քանի նմուշ.

Հրաչյա Աճառյանը Գեղեցիկ անունով մի օգնական է ունենում, որը շատ տգեղ է լինում: Մի անգամ նա իր օգնականին ասում է.

– Գեղեցի՛կ ջան, քո անունը այնքան շատ է քեզ սաղում, ինչքան իմ անունը՝ ինձ (Դեռ մանուկ հասակում Աճառյանը կորցրել էր մի աչքի տեսողությունը) (ԱՄՇՀ):

⁴³ Անդ, էջ 114:

⁴⁴ Անդ, էջ 101-102:

⁴⁵ ԱՄՇՀ:

Հրաչյա Աճառյանը պատմաբան Հակոբ Մանանդյանի քրոջն է ուղեկիս եղել, սակայն Մանանդյանը, որ ազնվականական ծագում ուներ, դեմ է լինում. չի համաձայնում քրոջը տալ:

Տարիներ անց երբ Մանանդյանը շատերի ներկայությամբ հիշեցնում է, որ Աճառյանն ուղում էր իր քրոջը, իսկ ինքը դեմ է եղել, Աճառյանն ասում է.

– Բայց չէ՞ որ էդ ընթացքում ես 2 անգամ ամուսնացա, իսկ քույրդ՝ ոչ մի: (ԱՍՇՀ)

1937-ին իմ հոր պապ Քառանց Սարգսի հետ մի կամեռմը (իմա՝ բանտախցում) նստած են էլել Հրաչյա Աճառյանն ու Վախթանգ Անանյանը: Հերթական հարցաքննությունից հետո Աճառյանը կամեռմը ջղայնացած գնալիս-գալիս ա էլել, մեկ էլ յեդ ա դառնում ու Սարգիս պապիս հարցնում ա.

– Ա՛յ բիձա, ես հըլա ակադեմիկ մարդ եմ, ըդքան բան ունեմ գրած, մեկին դիր էկած կըլի, մեկին էլ դիր էկած չի ըլի, դրա հըմար բռնել բերել են ըստեդ, բա քե՞զ ինչի են բռնել:

Հորս պապ Սարգիսն էլ մտածում ա, մտածում, ասմա.

– Տղա՛ ջան, հալբաթ մեր գեղի ակադեմիկն էլ ես եմ էլել:

– Բա ինչի՞ էին հորդ պապին բռնել, – հարցնում եմ Սարգիսի ծոռ Ռոբերտին:

– Վերեններից հանձնարարություն ա էկել, թե Ահնիզորի սարերումը ցորեն ցանեք: Հորս պապ Սարգիսը՝ Քառանց Սարգիսը, ռանչպար մարդ ա էլել ու հողի լիզուն լավ ա հըսկացել, ասել ա.

– Ա՛յ ժըղովուրդ, ցանեք ոչ. ֆորիցը հանում եք, որ ֆողը լցնեք, յեդո ֆողիցը հանիլ տեք, ֆորն էլ չի լցվելու (այսինքն՝ բերք չեք ստանալու):

Դա համարել են հակակոլխոզային, հակախորհրդային ագիտացիա ու դրա հըմար տարել են նըստացրել:

Բանտից ազատվելուց հետո Քառանց Սարգիսը երկար ապրեց ու մահացավ 106 տարեկանում, – եզրափակում է աճառյանական հուշապատումը բռնադատվածի ծոռ Ռոբերտը (ԱՍՇՀ):

Այսպիսով, գիտական-մանկավարժական գործունեությունից բացի, Հրաչյա Աճառյանը զբաղվել է նաև բանահավաքչությամբ՝ գրառելով ու կորստյան վտանգից փրկելով պոլսահայոց բանահյուսությունյան բազմաթիվ ստեղծագործություններ: Դրանց մեջ առանձնանում են, անշուշտ,

անեկդոտները՝ ժողովրդական երգիծական մանրապատումներն ու գվար-
ճախոսությունները:

Հր. Աճառյանը մեր այն սիրված գիտնականներից է, որի մասին
ստեղծված անեկդոտներն ու սրախոսությունները այսօր էլ՝ նրա մահից
շուրջ վեց տասնամյակ անց, շարունակում են ապրել ու շրջանառվել
Հայագետների, դասախոսների, ուսանողների եւ այլ միջավայրում: Իր
մասին պատմվող գվարճախոսություն-սրախոսությունները, որպես այն
կրողի աստվածատուր շնորհքի, Հայ ժողովրդի, Հայոց լեզվի եւ նրա բառ
ու բանի հանդեպ անմնացորդ նվիրումի վկայություններ, Հայագիտութ-
յան անխոնջ մշակը հասցրել է ժամանակին գրի առնել եւ ի պահ տալ
գալիք սերունդներին:

РЕЗЮМЕ

Кроме научно-педагогической деятельности, Грачья Ачарян занимался
также собирательством устного армянского народного творчества,
спасая от угрозы исчезновения армянский фольклор Константинополя, в
котором особое место занимают армянские анекдоты. Гр. Ачарян один
из тех армянских ученых, о ком создавались и с любовью рассказывались
многие анекдоты, цитировались его остроумные высказывания не только
при жизни, но и сегодня - через 60 лет после смерти великого ученого.
Многие анекдоты и шутки про себя, услышанные от лекторов и студентов
университета, записаны им самим.

SUMMARY

Besides scientific-pedagogical activities Hrachya Acharyan was also engaged
in data-gathering and recording, thus saving numerous oral Armenians works of
Constantinople from being lost. Among them Armenian jokes, folk satirical short
and funny stories occupy a special place. Hr. Acharyan is one of those scholars,
about whom jokes and witty stories were narrated not only during his lifetime,
but also in present days, six decades after his death. He himself recorded many
jokes and funny stories about himself that were circulated among the University
lecturers and students.



ՏՊՈՒՆՈՒԹՅՈՒՆ

ԼԵՎՈՆ ՄԿՐՏՅԱՆ

«Պատմամշակութային ժառանգության
գիտահետազոտական կենտրոն»,
ՀՀ մշակույթի նախարարություն

«ԱՐԴԱՐ ԴԱՎԻԹ». ԱՌԱՍՊԵԼ ԵՎ ԻՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

Նախաբան

Տարբեր հնագույն մշակույթներում էական դեր են խաղացել մեգալիթյան կառույցները, որոնց ծագումը եւ նշանակությունը մինչ օրս վերջնականապես պարզված չէ¹: Մեգալիթների² մասին ստեղծվել են բազմաթիվ առասպելներ, դրանք դարձել են գիտական շրջանակների, ինչպես նաեւ ժողովրդական լայն զանգվածների ուշադրության առար-

¹ Շնորհակալություն ենք հայտնում «Ռուբեն Սեւակ» թանգարանի տնօրեն՝ Տեր Սեւակ քահանա Սարիբեկյանին, հնասեր Ա. Կանթարյանին՝ դեպի հուշարձան ճանաչողական բնույթի շրջայցին ուղեկցելու համար, պ. գ. դ. Հ. Ավետիսյանին եւ պ. գ. թ. Ա. Գնունուն՝ տարածքը համատեղ ուսումնասիրելու եւ օգտակար խորհուրդներ տալու համար, ՀՀ մշակույթի նախարարության «Պատմամշակութային ժառանգության գիտահետազոտական կենտրոն» ՊՈԱԿ-ի արխիվի բաժնի պետ Հ. Կարապետյանին՝ Արդար Դավթին վերաբերող արխիվային նյութերը մեզ տրամադրելու համար եւ Հ. Դանիելյանին՝ տարածքի օդալուսանկարման համար:

² Մեգալիթ տերմինը հունարեն է եւ նշանակում է «մեծաքար» (*μέγας*՝ մեծ եւ *λίθος*՝ քար): Քանի որ մեգալիթյան կառույցների ուսումնասիրությունն սկսվել է այն տարածքներում, որտեղ պահպանվել են կելտական ծագմամբ ժողովուրդներ (Ֆրանսիայում՝ բրետոնացիներ, Բրիտանիայում՝ վալլեր), այդ իսկ պատճառով մեգալիթյան երեք հիմնական կառույցների անունները հենց դրանց լեզվով են՝ դոլմեն (բրետ. *taol maen*՝ քարե սեղան), մենհիր (բրետ. *Men*՝ քար եւ *hir*՝ երկար), կրոմլեխ (բրետոն. *Crom*՝ սեղան, *lech*՝ քար) (մանրամասների համար տես **G. Daniel**, *The megalith builders of Western Europe*, London, 1958. **А. Зубов**, *Лекции по истории религии*, Лекция 5. *Мегалитическая религия*, Екатеринбург, 1993. այս կառույցներին վերաբերող ավանդազրույցները տես՝ **G. R. Varner**, *Menhirs, dolmens and circles of stone: the folklore and magic of sacred stone*, New York, 2004): Բացի ավանդական այս երեք տիպի հուշարձաններից, մեգալիթ են համարվում նաեւ աշտարակատիպ կառույցները, ինչպիսիք են՝ Արեւմտյան միջերկրածովում հայտնի (Սարդինայում՝ նուրագներ «nuraghe», Բալեարյան կղզիներում՝ թալայոտներ, «*talayot*», Կորսիկայում՝ տոռոե «*torre*») կառույցները, տես **В. Семенов**, *Первобытное искусство. Каменный век, бронзовый век*, Санкт-Петербург, 2008, с. 353-362:

կան: Նման հուշարձաններով հարուստ է նաեւ Հայկական լեռնաշխարհը եւ հատկապես Արագածի հարավային փեշերը, որոնց թվում իր ուրույն տեղն ունի «Արդար Դավիթ» կոչված համալիրը: ՀՀ Արմավիրի մարզի Դաշտ գյուղի հյուսիսում՝ Էջմիածին-Օշական ճանապարհի աջ մասում, անջրդի, բուսականությունից զուրկ տարածքում գտնվող այս բացառիկ հուշարձանի լանդշաֆտը նկարագրված է հայկական միջնադարյան աղբյուրներում³ եւ ավանդազրույցներում:

«Արդար Դավթի» ավանդազրույցը

Ըստ ավանդազրույցի՝ տեղանքի անունն առնչվում է Դավիթ անունով մի մարդու հետ, ով այդ վայրերում ճգնում էր: Նա երեկոյան ժամերգություններին գալիս է Էջմիածնի տաճար, ապա վերադառնում եւ կարճ ժամանակի ընթացքում արդար ու սուրբ մարդու անուն է վաստակում: Այդ ընթացքում Էջմիածնի աշակերտներից եւ գյուղի երեխաներից մի քանիսն անհայտանում են: Մի անգամ էլ, երբ Արդար Դավիթը սովորականի պես աղոթելիս է լինում տաճարում, լուսարարը նրա վերարկուի թիկունքին կարդում է հետեւյալ մակագրությունը. «Ես այստեղ եմ»: Պարզվում է՝ որսալով մանուկներին՝ նա տարել է իր այրը, մորթել ու կերել: Դավթին հրավիրելով մի սենյակ՝ զբաղեցնում են, իսկ ուղարկված մարդիկ գնում, բերում են կենդանի մնացածին եւ մարդկային շատ ոսկորներ: Դավթին քարկոծում են: Դրանից հետո քարանձավը կոչվում է Արդար Դավթի անունով, իսկ կեղծ արդարներին էլ ասում են «Արդար Դավիթ»⁴: Հետագայում այս ավանդությունը տեղ է գտնում Պ. Պռոշյանի «Կռվածաղիկ» վեպում⁵:

Ավանդազրույցն իր ուղեգրություններում հիշելով՝ Մ. Թադիաղյանը Արդար Դավթին «հինաւորց եպիսկոպոսաց մերոց» էր համարում, իսկ հնավայրը՝ «Արդար Դավթի Տուն»: Նա Դավթի վերաբերյալ շատ կարեւոր հավելում է անում՝ անվանելով նրան «այր սոսկավիթխարի,

³ Հմմտ. Փ. Բուզանդի պատմության մեջ՝ հայկական զորքի կողմից մասքութներին ջախջախելու հատվածում («Երբ թշնամիները տեսան նրա հարձակումն իրենց վրա՝ քաղաքից դուրս եկան, փախան դեպի առապարը, Օշական բերդի կողմը, ապավինելով այն անապատին ու քարքարոտ տեղերին»): Փ. Բուզանդ, Հայոց պատմություն, Երեւան, 1987, գլ. Է., էջ 31):

⁴ Ա. Ղանալանյան, Ավանդապատում, Երեւան, 1969, թ. 86, էջ 34-35. Ա. Սեդրակյան, Հիշատակարան, մաս Ա., 1845-1864, էջ 114-115 (ծեռագիրը գտնվում է Պետական արխիվում, Սեդրակյանի ֆոնդ):

⁵ Պ. Պռոշյան, Կռվածաղիկ, հ. Գ., գլուխ ԻԹ., Երեւան, 1963, էջ 191-195:

անձնեայ եւ ուժեղ քան զամենայն մարդիկ իւրումն ժամանակի»⁶: Անշուշտ, խոսքը հսկայի մասին է, իսկ հնավայրի առնչությունն առասպելական հսկաների հետ մեզ օգնում է հասկանալ տարածքից ոչ հեռու՝ Օշականի «Օղուզի տներ» (իմա՝ հսկայի տուն) դամբարանադաշտը (Օշականի պատմության եւ մշակույթի հուշարձանների ցանկում՝ 2.113/21)⁷:

Հուշարձանի ուսումնասիրության պատմությունը

Հուշարձանը թեպետ գտնվում է Դաշտ գյուղի մոտ, սակայն այն նշված է Այգեջատի պատմության եւ մշակույթի հուշարձանների ցանկում (այսուհետ՝ ցանկ)⁸: Այն վկայագրվել է 1991 թ. (արդեն Դաշտ գյուղի տարածքում), որպես Ք.ա. II-I հազարամյակների աշտարակ (վկայագրի հետ միասին առկա է նաեւ աշտարակի եւ բլրի հատակագիծը)⁹ (նկ. 3):

Արդար Դավթի կառույցն ու ավանդազրույցը հետաքրքրել են շատերին: Այս ավանդազրույցը մեջբերելով՝ նաեւ «բրդաձեւ շարված քարերի կուտակումներ» է հիշում ԺԹ. դարի առաջին կեսին, Ա. Արարատսկին՝

⁶ Մ. Թադիադյան, Ուղեգրություններ, հոդվածներ, նամակներ, վավերագրեր, Երեւան, 1975, էջ 115-117: Ավանդազրույցների մեծ մասը մեգալիթների կառուցումը վերագրում է հսկաներին (Սարդինիայում դրանք կոչվում են «հսկաների գերեզմաններ»։ տես **Т. П. Кау,** *О некоторых культах нуррагической Сардинии, «Античный мир и археология», вып. 8, Саратов, 1990, с. 103-111*):

⁷ Սրանք կեղծ թաղով դամբանաարահներ են, որոնց տափակ սալերից կառուցված պատերի շարքերը բարձրանալով աստիճանաբար առաջ են գալիս՝ փոքրացնելով ծածկի թռիչքը, որը փակվում է առաստաղի սալերով (տես **Թ. Թորամանյան,** Հայկական ճարտարապետություն, հ. I, Երեւան 1942, էջ 189. **Մ. Հասրաթյան,** Պատմա-ինագիտական ուսումնասիրություններ, Երեւան, 1985, էջ 209-217. **Գ. Արեշյան, Կ. Ղաֆադարյան,** Հայկական ճարտարապետության պատմություն, Երեւան, 1996, մաս Ա., էջ 70: Գ. Սրվանձտյանցը Մանագլերտի մի քրդական գյուղում նշում է «քարակույտով մը բարձրացած» գերեզմանի մասին, որին տեղի հայերը ազնավորի (հսկայի) գերեզման են ասում, տես **Գ. Սրվանձտյանց,** Գրոց ու բրոց, Երկեր, հ. Ա., Երեւան 1978, էջ 56: «Բազմաթիվ գերեզմանական հողաբլուրներ, որ կոչում են օղուզներ, այն է՝ «հսկաներ», հիշում է նաեւ Է. Ռեկյուն՝ Սեւանա լճի ավազանում առանձին կամ շարքերով կանգնած՝ բարձրադիր վայրերի մասին (տես, **Է. Ռեկյուն,** Ռուսական Հայաստան, Վաղարշապատ, 1891, էջ 19): Օղուզ հսկաների մասին հայկական ավանդության մեջ տես **Ե. Լալայան,** Երկեր, հ. Գ., Երեւան, 2004, էջ 195, 204:

Տես ՀՀ կառավարության 2002 թ հոկտեմբերի 3-ի թ. 1589 որոշում, Արմավիրի մարզի Այգեջատ գյուղի պատմության եւ մշակույթի հուշարձանների ցանկ, 4.11/1.1, համարանիշ:

⁸ Տես ՀՀ կառավարության 2002 թ հոկտեմբերի 3-ի թ. 1589 որոշում, Արմավիրի մարզի Այգեջատ գյուղի պատմության եւ մշակույթի հուշարձանների ցանկ, 4.11/1.1, համարանիշ:

⁹ Տես «Պատմամշակութային ժառանգության գիտահետազոտական կենտրոն» ՊՈԱԿ-ի արխիվում, Էջմիածնի ենթաշրջանի Դաշտ գյուղին վերաբերող վկայագրերում: Վկայագիրը եւ չափագրությունը կազմել է Վ. Հարությունյանը:

«Արտեմի Արարատսկիի կյանքը եւ արկածները» ինքնակենսագրական վեպում¹⁰:

Գիտական առաջին անդրադարձը կատարվում է Ի. դարի սկզբին: Նախ՝ Արդար Դավթի աշտարակին, հսկաների դամբարանների («օղուզի տներ») համատեքստում, անդրադառնում է Գ. Ղափանցյանը¹¹: Այնուհետեւ խնդրին անդրադառնում է Թ. Թորամանյանը, ով Դավթի բլրի աշտարակը կապում է ինչ-որ «կրոնական պաշտաման հետ»¹²: Ա. Քալանթարը, ուսումնասիրելով եւ տիպաբանելով մեզալիթյան հուշարձանները, այս շինությունը եւ Արազածի հարավային փեշերի աշտարակատիպ այլ կառույցներ նույնպես կապում է պաշտամունքի հետ եւ անվանում «տաճար»¹³: Ըստ նրա՝ սրանք բաղկացած են մեկը մյուսի մեջ, շրջանաձեւ մի քանի պատից, որոնք դեպի կենտրոն՝ յուրաքանչյուրն իր նախորդից մի աստիճանաձեւ հարկ բարձր է: Ներկայիս Այգեջատ գյուղի տարածքի դամբարանադաշտում նա բլուրների վրա հիշատակում է չորս-հինգ աշտարակ, որոնցից լավ պահպանվածը Արդար Դավթի աշտարակն է¹⁴: Ս. Մնացականյանը, անդրադառնալով Մերձավանի եւ Աղավնատան «Օյուղ» աշտարակներին, այս կառույցները քննարկում է որպես «հելլենիստական Հայաստանում գոյություն ունեցած մեմորիալ ամբողջական համալիրներ», որոնց շարքին է դասում նաեւ «Արդար Դավթի» աշտարակը¹⁵:

Համալիրի նկարագրությունը

Աշտարակը համանուն բլրի (1025,4 մ) գագաթին է (ցանկում՝ 4.11/1.2), որն 8 մ տրամագծով, շրջանաձեւ, բազալտի խոշոր եւ տուֆի մանր բեկորներով, չոր շարվածքով կառույց է՝ պահպանված տեղ-տեղ 4-5 շար քարերի բարձրությամբ (նկ. 4): Աշտարակի շուրջը տեղանքի նկատմամբ մինչեւ 3-4 մ բարձրությամբ եւ աշտարակի կենտրոնից հաշ-

¹⁰ “Жизнь Артемия Арапатского”, Ленинград, 1980, с. 49.

¹¹ Գ. Ղափանցեան, Հնութեան մի քանի յիշատատակարաններ, «Արարատ», 1914, Ա., էջ 93:

¹² Թ. Թորամանյան, Հայկական ճարտարապետություն, հ. Բ., Երեւան 1948, էջ 218-219. հմմտ. նույնի Հայկական ճարտարապետություն, հ. Ա., Երեւան 1942, էջ 10-11:

¹³ Ա. Քալանթար, Հայաստան. քարե դարից միջնադար, Երեւան, 2007, էջ 202-203:

¹⁴ Քալանթարի կարծիքն աշտարակների վերաբերյալ սխալ համարելով եւ մանրակրկիտ քննադատելով՝ Խ. Սամվելյանը հակված է դրանք «նեոլիթյան բերդեր» համարել, տես՝ Խ. Սամվելյան, Հին Հայաստանի կուլտուրան, հ. 1, Երեւան 1931, էջ 142-148:

¹⁵ Ս. Մնացականյան, Հայկական վաղ միջնադարյան մեմորիալ հուշարձանները, Երեւան, 1982, էջ 51:

ված՝ մոտ 15 մ շառավղով արհեստական, կլորավուն հարթակ է ստեղծված, որի լիցքն իրականացված է խառը, տարբեր չափերի քարերով եւ հողով: Աշտարակից ճառագայթաձեւ ձգվում են անմշակ քարերից շարված մի քանի քարաշարեր, որոնք ժամանակին նկատել է Ա. Քալանթարը¹⁶: Այս քարաշարերը միանում են հարթեցված շրջանաձեւ բնական ժայռերի, որոնք տեղ-տեղ շարված են խոշոր քարերով եւ հիշեցնում են շրջանաձեւ «հարթակներ» (նկ. 1): Սրանք ձեւով նման են մեկ այլ մեգալիթյան կառույցի, որը ստացել է «անապատի օդապարիկներ» (desert kites) անվանումը¹⁷:

Այն տեսանելի կապի մեջ է եղել Այգեշատի, Նորակերտի եւ Մերձավանի աշտարակների հետ: Հնավայրի ստորոտին Ք.ա. II-I հազարամյակներով թվագրվող դամբարանադաշտ է (ցանկում՝ 4.37/2): Այգեշատի կողմից հյուսիսարեւելյան մասում, մինչեւ Օշական՝ «Հնձանի ձոր» տեղանքը Ք.ա. II-I հազարամյակներով թվագրվող բնակավայր է (ցանկում՝ 4.11/1) եւ հսկայական դամբարանադաշտ (ցանկում՝ 4.11/1.1)՝ տուֆե բազմաթիվ կուռքերով եւ սյուն-կոթողներով: Այս դամբարանադաշտում կիկլոպյան շարվածքներով եւ քարե աշտարակներով առանձին դամբարանախմբեր են¹⁸: Շրջապատված լինելով նման խոշոր դամբարանադաշտերով՝ Արդար Դավթի մեգալիթյան համալիրը ստանում է ընդգծված ծիսական նշանակություն:

Վերջաբան

Արդար Դավթի մեգալիթյան համալիրը բրոնզ-երկաթի դարի (Ք.ա. մոտ II հազ.) ծիսապաշտամունքի կարեւոր հուշարձան է: Ջի բացահայտվում, որ այս հնավայրն Աղթամարի ամրոց-համալիրի¹⁹ օրգանական շարունակությունն է, քանի որ երկուսն էլ նույն պատմաժամանակաշրջանում

¹⁶ Տե՛ս Ա. Քալանթար, նշվ. աշխ., էջ 203-204:

¹⁷ Հայաստանում այս հուշարձանների ուսումնասիրության համար տե՛ս D. Nadel, G. Bar-Oz, D. Malkinson, P. Spivak, D. Langgut, N. Porat, A. Khechoyan, A. Nachmias, E. Crater-Gershtein, A. Katinaa, G. Bermatov-Paz, S. Nahapetyan, B. Gasparyan, New insights into desert kites in Armenia: the fringes of the Ararat Depression, Arabian Archaeology and Epigraphy, 2015, N 26, էջ 120-143:

¹⁸ Լ. Բիագով, Հ. Ավետիսյան, Այգեշատի դամբարանադաշտի պեղումները, Հայաստանի Հանրապետությունում 1980-1990 թթ. դաշտային հնագիտական աշխատանքների արդյունքներին նվիրված գիտական նստաշրջան, Երեւան, 1991, էջ 36. Հ. Ավետիսյան, Այգեշատի դամբարանադաշտի ուսումնասիրությունը, ԲԵՀ, 1996, թ. 2, էջ 156-162:

¹⁹ Հ. Սիմոնյան, Ախթամիրը նեոլիթ-խալկոլիթյան ժամանակաշրջանում, Հին Հայաստանի մշակույթը IX, Երեւան, 1998, էջ 57. Ա. Քալանթարյան, Հ. Մելքոնյան, Հնագիտական աշխատանքները Հայաստանում 1990-2003 թթ., Երեւան, 2005, էջ 55:

կան բնութագրերն ունեն, որոնց կապող օղակ է հանդիսանում Այգեջատի դամբարանադաշտը՝ մեգալիթյան պարիսպներով եւ աշտարակներով: Արդար Դավթի ուսումնասիրությունը բացառիկ նշանակություն ունի հնագույն Հայաստանի պատմության համար ոչ միայն այն պատճառով, որ այն կարեւոր հնագիտական հուշարձան է, այլեւ՝ որ հայկական հիշողությունը կայուն ավանդությունների միջոցով վերարտադրում է այդ հուշարձանի արխայիկ նշանակությունը:

РЕЗЮМЕ

В древних культурах большую роль играли мегалитические постройки, о которых рассказывается множество легенд, ставших объектом внимания научных кругов и широких народных масс. Армянское нагорье особенно богато подобными постройками, среди которых особое место занимает комплекс под названием «Ардар Давид» («Справедливый Давид») на южных склонах горы Арагац. Это сооружение бронзового и железного веков (ок. II тысячелетие до Р.Хр.) как важный археологический памятник имеет исключительное значение для истории древней Армении. Кроме этого, «Ардар Давид» свидетельствует о том, что в армянской народной памяти устойчиво сохраняется и воспроизводится его архаическое значение.

SUMMARY

In different ancient cultures megalithic constructions played an important role, about which many legends were created. They became the object of attention of scientific circles and the broad masses of people. The Armenian Highland is rich with such constructions, among which the complex called “Ardar David” (“Righteous David”), situated on the southern slopes of Mount Aragats, occupies a special place. This significant construction of the Bronze and Iron Ages (ca. the 2nd millennium BC) has exclusive value for the history of ancient Armenia not only because it was an important archaeological construction, but also for its testimony to the Armenian national memory that reproduces its archaic meaning by means of persistent memories.



ՔՐԻՍՏԻՆԵ ՊԱՊԻԿՅԱՆ

ԵՊՀ

ԽՈՐ ՎԻՐԱՊԻ ՎԱՆՔԸ ԶԱՔԱՐԻԱ ԱԳՈՒԼԵՑՈՒ «ՕՐԱԳՐՈՒԹՅԱՆ» ԷԶԵՐՈՒՄ

Հայաստանում քրիստոնեությունից տարածման նախասկիզբը սրբավայր Խոր Վիրապի վանքը գտնվում է պատմական Արտաշատ քաղաքի 6-րդ բլրի արևելյան լանջին¹։ Ս. Գրիգոր Լուսավորչի հարչարանաց Ս. Վիրապի վրա վեր խոյացած վանական համալիրը հիմնադրվել է դեռևս վաղ միջնադարում, ԺԳ. դարում դարձել ուսումնական եւ գրչության կենտրոն, իսկ ԺԷ. դարի երկրորդ կեսին հիմնովին վերակառուցվել Դավիթ Վիրապեցի (Վրացի, Տփիսիսեցի) վանահոր հոգածությամբ, Ագուլիսի վաճառական, Զաքարիա Ագուլեցու եղբայր խոջա Շմավոնի (Հայտնի նաեւ՝ Սիմոն, Սիւամոն անվանաձեւերով) եւ այլ վաճառականների մեկենասությամբ։

Ճանապարհորդ-վաճառական Զաքարիա Ագուլեցին իր «Օրագրություն» էջերում, որպես ականատես-վկա, մանրամասն նկարագրում է Խոր Վիրապի վանքի կառուցման աշխատանքները։ Ինչպես Զաքարիան, այնպես էլ նրա եղբայր Շմավոնը Ագուլիսի Հայտնի վաճառականներից են եղել։ 1646 թ. մարտի 5-ին առևտրական գործերով առաջին անգամ Ագուլիսից դուրս գալիս՝ Զաքարիան իր առջեւ նպատակ է դնում՝ «... ուր որ գնամ՝ թէ գիւղ եւ թէ քաղաք մտանիցեմ եւ կամ թէ զատիկ արարիցեմ կամ թէ նշանաւոր բան կամ թէ օր հանդիբեցէ, գրիցեմ»²։

Զաքարիայի վկայությամբ՝ 1669 թ. մարտի 1-ին իր եղբայր Շմավոնի հետ նախաձեռնում են Խոր Վիրապի հորի վրա Ս. Գրիգոր Լուսավորչի եկեղեցու կառուցումը։ Զաքարիայի հաղորդմամբ՝ Շմավոնը Հայտնի վաճառական էր եւ մեծ հաջողություններ ուներ այդ ոլորտում։ Վերջինս միաժամանակ աշխատել էր պարսից երեք խաների՝ Նաջաֆ Ղուլիի, Աբաս Ղուլիի եւ Սեֆի Ղուլիի մոտ։ Շմավոնի այս ծառայությունը բա-

¹ Խոր Վիրապի վանքի մասին մանրամասն տե՛ս Կ. Մաթեւոսյան, Խոր Վիրապի վանքը եւ նրա գրչության կենտրոնը, «Էջմիածին», 1997, Բ.-Գ., էջ 174-178. Մ. Հասարաթյան, Հայոց Դարձի նախասկիզբը սրբավայր Խոր Վիրապի վանքը, «Հայոց սրբերը եւ սրբավայրերը», Երեւան, 2001, էջ 183-191. Ա. Հարությունյան, Խոր Վիրապ. պատմությունը, ձեռագրական եւ վիմագրական ժառանգությունը, Երեւան, 2017։

² Զաքարիա Ագուլեցի, Ո(=Օ)րագրություն, յերեւան, 1938, էջ 7։

ցատրվում է այն հանգամանքով, որ վերջինս, լինելով հմուտ, հաջողակ վաճառական, կարողանում էր խելամտորեն կատարել իր առջեւ դրված բոլոր պարտականությունները: Նա, արժանանալով խաների վստահությանը, ստանձնել էր երկրի գանձարանի ղեկավարումը եւ մի շարք այլ պատասխանատու աշխատանքներ:

Զաքարիա Ագուլեցին գրում է, որ Շմավոնը վաղուց էր փափագել վերակառուցել ինոր Վիրապը. հորը կառուցված էր, իսկ վրայի եկեղեցին, երկար տարիներ գտնվելով պարսկա-թուրքական տիրապետության տակ, քարուքանդ էր եղել. «Թւին ՌձժԸ. մարտի մէկումն Երեւան որ ես Զաքարիայ, իմ եխպայր պարոն Շմաւոն այսօր ըսկսան արար Լուսաւորչի ինոր Վիրաբի, հորն ու հորի վերայ եկեղեցին շինելոյ»³: Հայոց Կաթողիկոսի հանձնարարականով այստեղ էր գտնվում, ծագումով Վրաստանից, Դավիթ վարդապետը՝ ինոր Վիրապի վանքի բազմարդյուն առաջնորդ-վանահայրերից Դավիթ վրդ. Վիրապեցին: Շմավոնը խոստանում է վերանորոգել Ս. Վիրապը եւ դրա վրա եկեղեցի կառուցել՝ հոգալով շինարարության համար պահանջվող ողջ ծախսը՝ «...թէ այլ ինչ խարճ՝ շինելոյ գնայ, Շմաւոնն տայ իւր եւ իւր ծնողաց յիշատակ հոգւոյն փրկութեան»⁴:

Զաքարիա Ագուլեցին հաղորդում է, որ թե՛ հորի, եւ թե՛ եկեղեցու շինարարական աշխատանքներն սկսվում են 1669 թ. մարտի 1-ին. ի գարմանս ամենքի՝ շինարարական աշխատանքների արդյունքում հայտնաբերվում են երկու վարդապետների գերեզմաններ՝ մարմնի մնացորդներով: Գերեզմաններից մեկի վրա գրված էր Ներսես վարդապետ, իսկ մյուսին՝ Վարդան վարդապետ⁵: Նրանց ողջ պատմությունը գրված էր կոնդակում: Համաձայն հիշատակության՝ նրանց վախճանը թվագրվում է 1268 թ.: Մարմինները լավ էին պահպանվել եւ գրեթե չէին փտել: Սակայն, այս երկու վարդապետները միաժամանակ չէին մահացել. նրանցից մեկը տասը տարի շուտ էր վախճանվել: Այս արտասովոր գտածոները տեսնելու համար ինոր Վիրապ էին գալիս մասնագետներ տարբեր երկրներից: Զաքարիա Ագուլեցին գրում է. «Ես՝ Զաքարիայ, գ (3), դ (4) անգամ տեսայ, նշխարքն համբուրեցի»⁶:

Շմավոնը ավարտին է հասցնում ինոր Վիրապի Ս. Գրիգոր Լուսավորիչ եկեղեցու կառուցումը: Զաքարիա Ագուլեցու վկայությամբ՝ 1670 թ. եպիսկոպոսներ, վարդապետներ եւ բազմաթիվ ուխտավորներ էին գնում ինոր Վիրապ: Խոսելով հորից գտնված հոգեւորականների դիերի մասին՝

³ Անդ, էջ 80:

⁴ Անդ, էջ 81:

⁵ Վարդանը, ըստ էության, Արեւելցին է, իսկ մյուսը՝ ԺԳ. դարի վանահայրերից Ներսեսը:

⁶ Զաքարիա Ագուլեցի, նշվ. աշխ., էջ 81:



Խոր Վիրապի վանական համալիրը



Խոր Վիրապի վանական համալիրը

Զաքարիան գրում է. «Այս սրբոց մարմինն այսպէս սաղ էր, որ ոտնն, մարմինն, գլուխն, ձեռքն սրտին վերայ խաչած, այսպէս տեսանք»⁷: Հորը վերանորոգելուց հետո Շմավոնն օրհնում է այն եւ սկսում դրա վրա տաչած քարով եկեղեցի կառուցել այնպես, ինչպես եղել էր ի սկզբանե: Եկեղեցին կառուցվում է իր նախկին տեսքով, բայց առավել ընդարձակ չափերով: Շինարարության վերակացու է նշանակվում երեւանցի Հակոբջանի որդի Օհան-Բաբին, որին հանձնարարվում է հետեւել շինարարության ընթացքին եւ կատարված աշխատանքի վերաբերյալ կազմել հաշվետվություն:

1670 թ. սկսվում է եկեղեցու կառուցումը: Նույն թվականի հունիսի 1-ին Սպահանի շահ Սուլեյմանի կողմից Երեւանի Սեֆի Ղուլի խանին գրավոր պահանջ է գալիս, համաձայն որի՝ Շմավոնը պետք է մեկնեւր Սպահան: Մեկնելուց առաջ նա հանձնարարում է Օհան-Բաբին՝ շարունակել հետեւել շինարարությանը եւ պահանջվող գումարը վերցնել իր քեռորդի Ղուկասից: Զաքարիա Ագուլեցին գրում է. «Այս Օհան-Բաբէս եկեղեցիս շինեց, ամէն խարջ, թէ ուստի, թէ համալի, թէ իւրն ղօնլուղ, դաւտարով փողն բէքիլ Ղուկազէն առաւ»⁸: Օհան-Բաբին ավարտին է հասցնում եկեղեցու կառուցումը եւ վարպետների ու բանվորների գումարն ստանում Ղուկասից: 1670 թ. սեպտեմբերի 20-ին եկեղեցին օրհնելու համար խոր Վիրապ են գալիս վարդապետներ, էջմիածնի աթոռակալը, քանի որ այս օրերին կաթողիկոսը գտնվում էր Ստամբուլում՝ այնտեղ ծագած անկարգության եւ պառակտումների պատճառով: Զաքարիա Ագուլեցին գրում է, որ, բացի վերոնշյալ երկու գերեզմաններից, հորի տակից հայտնաբերվել է եւս մի գերեզմանանման մատուռ, որտեղ պառկած էր հանգուցյալը. «...սմայ բացին ոչ, զերայ գրոց մարդոց, բրոց վկայութէնով ասացին, թէ Գրիգոր Լուսաւորչի մարմինն է: Բացին ոչ, չուրի կաթողիկոս գալն»⁹: Համաձայն վկայության՝ Շմավոնը վախճանվում է 1670 թ. դեկտեմբերի 7-ին Սպահանում, սակայն հասցնում է կատարել իր առջեւ դրված առաքելությունը: Նա, ավարտին հասցնելով խոր Վիրապի հորի վերանորոգումը եւ եկեղեցու կառուցումը, օրհնեց այն եւ թողեց ի հիշատակ իր երեխաների, ծնողների եւ կնոջ հոգու փրկության: Զաքարիա Ագուլեցին խոր Վիրապի կառուցման ավարտի մասին գրում է. «Ես՝ Շմաւոնի եկապայր Զաքարէս, որ ամենայն բանի ականատէս եղայ եւ իմ հողացեալ ձեռնովս գրեցի, եւ Քրիստոսի փառք յաւիտեանս յաւի-

⁷ Անդ, էջ 82:

⁸ Անդ:

⁹ Անդ, էջ 83:

տենից ամէն»¹⁰: Միայն երկու տարի անց՝ 1672 թ., երկու վարդապետների մարմինները թաղեցին հորի վրա կառուցված եկեղեցու արեւմտյան կողմով՝ ստորգետնյա անձավի մեջ:

Այս դամբարանի դուռը եկեղեցու մեջ էր բացվում, որը արեւմտյան կողմի հյուսիսային հատվածում էր: Խոր Վիրապի վանքի վերանորոգումը, թերեւս, վերջինն էր ժէ. դարում, որի վերաբերյալ վկայություններ են պահպանվել ձեռագրերի հիշատակարաններում եւ տեղի վիմագրերից մեկում¹¹: 1679 թ. Երեւանում տեղի է ունենում աղետալի երկրաշարժ՝ որից մեծապես տուժում է նաեւ Խոր Վիրապի վանքը¹²:

Այսպիսով, Զաքարիա Ագուլեցու վկայությունները անգնահատելի սկզբնաղբյուր են հանդիսանում Խոր Վիրապի վանքի պատմության եւ հարակից խնդիրների լուսաբանման համար:

РЕЗЮМЕ

Монастырский комплекс Хор Вирап связан с мученичеством Григория Просветителя и принятием христианства в Армении. Изучение монастыря, находящегося на 6-м холме знаменитой столицы древней Армении - Арташата, имеет важное историко-археологическое значение. О нем не раз упоминают средневековые армянские летописцы, название монастыря встречается и в эпиграфических надписях. Важным источником о монастыре является "Дневник" летописца XVII века Закарии Агулеци, которому посвящается данная статья.

SUMMARY

The monastic complex of Khor Virap is related to the martyrdom of Gregory the Illuminator and the adoption of Christianity as the state religion in Armenia. The study of the monastery, located on the 6th hill of Artashat, the famous capital of ancient Armenia, has an important historical and archaeological significance. It is mentioned more than once by medieval Armenian chroniclers, the name of the monastery is also found in epigraphic inscriptions. An important source of information about the monastery is the "Diary" of Zakaria of Agulis, chronicler of the 17th century, which is the main topic of this article.



¹⁰ Անդ:

¹¹ Արձանագրության վերջին հրատարակությունը տե՛ս Ա. Հարությունյան, նշվ. աշխ., էջ 100:

¹² Հմմտ. Զաքարիա Ագուլեցի, նշվ. աշխ., էջ 143:

ԱՎԵՏԻՍ ԳՐԻԳՈՐՅԱՆ

ՀԱԻ

ՆՈՐԱՅԱՅՏ ՏԱՊԱՆԱՔԱՐԵՐ ՍՈԹՔԻՑ

ՀՀ ԳԱԱ Հնագիտության եւ ազգագրության ինստիտուտի արչավախտմբը Գեղարքունիքի մարզի Սոթք գյուղում 2014 թ. հետախուզական աշխատանքներ իրականացնելիս հայտնաբերեց երեք նոր տապանաքար, որոնցից երկուսը տեղացիների կողմից նկատվել էին շինարարական աշխատանքների ընթացքում, իսկ երրորդը ներառված էր հողամասերից մեկի ցանկապատում: Հոգվածը նպատակ ունի տարածաշրջանի պատմական զարգացումների համատեքստում քննարկել հիշյալ տապանաքարերի ծագումնաբանության հարցերը, անդրադառնալ դրանց թվագրության եւ պատկերաքանդակների իմաստաբանության խնդիրներին¹:

Պատմաաշխարհագրական ակնարկ. Սոթք գյուղը գտնվում է ՀՀ Գեղարքունիքի մարզի հարավարեւելյան հատվածում՝ Վարդենիս-Քարվաճառ ճանապարհին²: Հանդիսանալով Սոթքի լեռնանցք մոտող վերջին եւ համանուն ոսկու հանքերին (ամենամեծը Մերձավոր Արեւելքում) ամենամոտ բնակավայրը, սկսած հնագույն ժամանակներից, ունեցել է կարեւոր ռազմավարական նշանակություն (Սոթքով էր անցնում միջնադարյան առեւտրական քարավանային Դվին-Պարտավ ճանապարհը)³:

¹ Օգտակար խորհուրդների եւ ցուցումների համար մեր խորին շնորհակալությունն ենք հայտնում հայագետներ Հուսիկ Մելքոնյանին, Ալեքսան Հակոբյանին, Արմեն Քեշիշյանին, Արսեն Հարությունյանին, Աստղիկ Բաբաջանյանին, Սամվել Կարապետյանին, Արտակ Դաբաղյանին, Համլետ Պետրոսյանին եւ Կարեն Մաթետոսյանին:

² Թ. Հակոբյան, Ուրվագծեր Հայաստանի պատմական աշխարհագրության, Երեւան 1960, էջ 37-38. Անանուն, Հայաստանի սովետական հանրագիտարան, հտ. 10, Երեւան, 1984, էջ 489. Անանուն, Հայաստանի Հանրապետության բնակավայրերի բառարան, Երեւան, 2008, էջ 181. Ս. Հակոբյան, Ա. Հակոբյան, Հայաստանի Հանրապետություն. պատմական հանրագիտարան, Երեւան, 2015, էջ 413:

³ Մանրամասն տես Ս. Բարխուդարյան, Խորհրդային Հայաստանի նյութական կուլտուրայի հուշարձանները, Յերեվան, 1935, էջ 84. Հ. Մանանդյան, Հայաստանի գլխավոր ճանապարհներն ըստ Պետինգերյան քարտեզի, Երեւան, 1936, էջ 194-204. Ս. Երեմյան, Ատլաս «Հայ ժողովրդի պատմություն» գրքի, մաս Ա., Երեւան, 1952. Վ. Աբրահամյան, Արիեստները Հայաստանում IV-XVIII դդ., Երեւան, 1956, էջ 18. Վ. Հարությունյան, Միջնադարյան Հայաստանի քարավանատներն ու կամուրջները, Երեւան, 1960, էջ 6. Հ. Նալբանդյան, Արաքսկան աղբյուրները Հայաստանի եւ հարեւան երկրների մա-

Սոթքի վերաբերյալ, որն ըստ «Աշխարհացոյց»-ի ընդգրկված էր Սյունիք աշխարհի Սոթք գավառում, տեղեկություններ են հաղորդում Կլավդիոս Պտղոմեոսը, Մովսես Խորենացին, Ագաթանգեղոսը, Եղիշեն, Սեբեոսը, Մովսես Կաղանկատվացին, Աբու Իսհակ ալ-Իսթախրին, Շամսուդդին ալ-Մուկադդասին, Վարդան Արեւելցին, Ստեփաննոս Օրբելյանը, Մովսես Երեցը, Ամենայն Հայոց Կաթողիկոս Սիմեոն Երեւանցին, տեղագիրներ Հովհաննես եպս. Շահխաթունյանցը, Աղվանից կաթողիկոս Սարգիս արքեպս. Զալալյանցը, Մեսրոպ արքեպս. Սմբատյանցը, Ղեւոնդ Ալիշանը, Կարապետ եպիսկոպոսը⁴:

Մեզ հետաքրքրող թեմայի շրջանակներում Սոթքի պատմությանը, այնտեղից ծագող վիճաբերի, խաչքարերի ու տապանաքարերի ուսումնասիրությանն են անդրադարձել Ե. Լալայանը, Մեսրոպ արքեպս. Տէր-

սին (Յակուտ ալ-Համավի, Աբու-Ֆիդա, Իբն-Շադդադ), Երեւան, 1965, էջ 167. **Թ. Հակոբյան**, Սյունիքի թագավորությունը (պատմաաշխարհագրական առումով), Երեւան, 1966, էջ 93-95. **Բ. Հարությունյան**, Դվին-Պարտավ ճանապարհի Sisajan-Gelakuni գծամասը, ՊԲՀ, թ. 1, 1968, էջ 212-220. **Հ. Մանանդյան**, Դվին-Պարտավ հին ճանապարհը, Երկեր, Ե, Երեւան, 1984, էջ 192-218. **Մ. Բարխուդարյան**, Աղուանից երկիր եւ դրացիք, Արցախ, Երեւան, 1999, էջ 267. **Ա. Տեր-Ղեւոնդյան**, Օտար աղբյուրները Հայաստանի եւ հայերի ամսին 16, Արաբական աղբյուրներ, Գ, Արաբ մատենագիրներ Թ.-Ժ. դարեր, Երեւան, 2005, էջ 577, 658. **Ա. Ժամկոչյան**, Դվին-Պարտավ ճանապարհը վաղ միջնադարում (5-9-րդ դդ.), «Էջմիածին», 2005, ժԲ., էջ 40-46. **Ա. Եղիազարյան**, Արաբական խալիֆայության Արմինիա վարչական շրջանը (պատմաաշխարհագրական ուսումնասիրություն), Երեւան, 2010, էջ 109-110. **Ա. Եղիազարյան**, Հայ Բագրատունիների տերությունը (885-908 թթ.), Երեւան, 2011, էջ 324-326. **Ռ. Հակոբյան (Թարումեան)**, Պետինգերյան քարտեզի «շրջանային ուղու» (Աղուանքում եւ Վիրքում) վերականգնման նոր փորձ, «Հայաստանը եւ Քրիստոնյա Կովկասը». Հանրապետական գիտաժողով՝ նվիրված Կովկասյան Աղուանքում եւ Վրաստանում քրիստոնեության ընդունման 1700-ամյակին, Ձեկուցումներ եւ զեկուցումների դրույթներ, Երեւան, 2015, էջ 81-95:

⁴ Մանրամասն տե՛ս **Ղ. Ինճիճեան**, Ստորագրութիւն հին Հայաստանեայց, Վենետիկ, 1822, էջ 278. **Ղ. Ալիշան**, Սիսական, Տեղագրութիւն Սիւնեաց աշխարհի, Ս. Ղազար, 1893, էջ 63-76. **Մ. Սմբատեանց**, Տեղագիր Գեղարքունի Ծովագարդ գաւառի որ այժմ Նոր-Բայազիտ գաւառ, Վաղարշապատ, 1895, էջ 592-627. **Հ. Պերպերեան**, Արխարիացոյց Վարդանայ Վարդապետի, Փարիզ, 1960, էջ 12. **Ս. Ումադյան**, Սյունիքը դիցարան, Երեւան, 1981, էջ 55-62. **Ղ. Ալիշան**, Արցախ, Երեւան, 1993, էջ 17-25. **Բ. Հարությունյան**, Արցախի, Հայոց Արեւելից կողմերի եւ Ղարաբաղի տարածքի հարցի շուրջ, ՊԲՀ, 1995, թ. 1, էջ 191-208. **Գ. Գրիգորյան**, **Ս. Հախվերդյան**, Սյունիքի պատմություն (Հնագույն ժամանակներից մինչեւ մեր օրերը), Երեւան, 2001, էջ 13-15. **Գ. Աբգարյան**, Պատմութիւն Սեբեոսի, Երեւան, 2004, էջ 92. **Ա. Յակոբեան**, Պատմաաշխարհագրական եւ վիճագրագիտական հետազոտութիւններ (Արցախ եւ Ուտիք), Վիեննա-Երեւան, 2009. **С. Бархударян**, Страницы из истории Арцаха и армяно-албанских отношений, Ереван, 2011. **Տ. Գեւորգյան**, Հայոց արեւելից կողմերն ըստ «Աշխարհացոյց»-ի, Ատենախոսության սեղմագիր, Երեւան, 2013. **Ս. Զալալյանց**, Ճանապարհորդություն ի Մեծն Հայաստան, Մաս Ա., Բ., Երեւան, 2016, 311-319:

*Մովսիսյանը, Ս. Բարխուդարյանը, Ս. Սաղումյանը, Ք. Ավետիսյանը, Հ. Պետրոսյանը եւ Ա. Հարությունյանը*⁵:

*Վերջին շրջանում Սոթքում իրականացվում են լայնածավալ հնագիտական աշխատանքներ: Դրանք ցույց են տալիս, որ տարածաշրջանը բնակեցված է եղել առնվազն Ք. ա. IV հազ. կեսերից*⁶:

*Սոթքը եւ համանուն գավառը, որ կոչվել է նաեւ Ծավղեք, Արտից կամ Ռմբոստեան, Արտաշիսյանների եւ Արշակունիների շրջանում առանձին վարչական միավորի (փոխարքայություն)՝ ամբողջ Արցախն իր մեջ ընդգրկող «Ծավղէացւոց իշխանութեան» կենտրոնն էր, իսկ դրանց անկումից հետո միացվեց Սյունիք նահանգին*⁷: Թ. դարում Սոթք գավառն

⁵ Ե. Լալայեան, ԱՀ, գք. XIX, Թիֆլիս, 1910, էջ 25-27. Մ. Տէր-Մոսվիսեան, Հայկական երեք մեծ վանքերի՝ Տաթևի, Հաղարծնի եւ Դադի եկեղեցիները եւ վանական շինությունները, Երուսաղէմ, 1938, էջ 27-31. Ս. Բարխուդարյան, Դիվան հայ վիմագրության, պր. IV, Երեւան, 1973, էջ 328-333. Ս. Բարխուդարյան, Դիվան հայ վիմագրության, պր. V, Երեւան, 1982, էջ 217-225. Ս. Սաղումյան, Վիմագիր մասունքներ, «Էջմիածին», 1994, Ը., էջ 100-112. Ք. Ավետիսյան, Սողքի 16-17-րդ դդ. խաչքարի պատկերագրությունը, «Ավարայր», 1999, թ. 2, էջ 7-12. Մ. Բալայան, Հայոց Արեւելից կողմանց եկեղեցին VI-XV դարերում, Երեւան, 2003, էջ 115. Ս. Կարապետյան, Կովկասյան թանգարանի հայկական հավաքածուն, Երեւան, 2004, էջ 78-80. Հ. Պետրոսյան, Խաչքար. ծագումը, գործառույթը, պատկերագրությունը, իմաստաբանությունը, Երեւան, 2008. Մ. Բալայան, Հայ Աղվանից եկեղեցին (Սկզբնավորումից մինչեւ մեր օրերը), Ստեփանակերտ, 2009, էջ 153. Ա. Հարությունյան, Վաղարշապատ. վանքերը եւ վիմական արձանագրությունները, Ս. Էջմիածին, 2016, էջ 114-115: Սողքի Ս. Աստվածածին եկեղեցու, նրա վերականգնման եւ պահպանության աշխատանքների մասին տես Ա. Սարգսյան, Է. Հովսեփյան, Մ. Մարտիրոսյան, Դարերից ժառանգած՝ դարերի համար (փաստաթղթեր Սովետական Հայաստանում պատմության եւ կուլտուրայի հուշարձանների պահպանության պատմությունից (1921-1941 թթ.), ԲՀԱ, 1982, թ. 3 (64), էջ 89-112. Թ. Հակոբյան, Ս. Մելիք-Բախչյան, Հ. Բարսեղյան, Հայաստանի եւ հարակից շրջանների տեղանունների բառարան, Խ. Դ., Երեւան, 1998, էջ 651. Վ. Հարությունյան, Ազգանվեր ջանքերի հանրագումարը, Երեւան, 1999, էջ 25-26. Ս. Մելիք-Բախչյան, Հայոց պաշտամունքային վայրերը, Երեւան, 2009, էջ 302:

⁶ Հմմտ. R. Kunze, A. Bobokhyan, Kh. Meliksetian, E. Pernicka, D. Wolf, Archäologische Untersuchungen zur Umgebung der Goldgruben in Armenien mit Schwerpunkt Solk, Provinz Gegharkunik, Archäologie in Armenien. Ergebnisse der Kooperationsprojekte 2010-Ein Vorbericht, Halle (Saale), 2011, s. 17-50. D. Wolf, G. Borg, E. Pernicka, Kh. Meliksetian, Re. Klinze, A. Bobokhyan, Geoarchäologische Untersuchungen der Goldvorkommen von Solk und Fiolelovo, Armenien, Archäologie in Armenien. Ergebnisse der Kooperationsprojekte 2010-Ein Vorbericht, Halle (Saale), 2011, S. 51-72:

⁷ Ս. Երեմյան, «Ծավղեացոց իշխանություն», ԼՀԳ, թ. 7-8, 1960, էջ 41-52: Ս. Երեմյան, Հայաստանը ըստ «Աշխարհացոյց»-ի, Երեւան, 1963, էջ 80. Ա. Մելքոնեան, Հայկական Քարվաճառ եւ Աղահեճք գաւառները պատմութեան մեջ, «Դրօշակ», 1993, թ.15, 23-29. Բ. Ուլուքաբյան, Արցախի պատմությունը սկզբից մինչեւ մեր օրերը, Երեւան, 1994, էջ 9-11: Տես նաեւ Մ. Բարխուդարյան, Արցախ, Բագու, 1895, էջ 258. Մ. Բարխուդարեանց, Աղուանից երկիր եւ դրացիք (Միջին -Դաղստան), Թիֆլիս, 1893, էջ 46. J. Marquart, Eransahr nach der Geographie des Ps. Moses Xorenaci, Berlin, 1901, S. 158. H.

անցնում է խաչների իշխանությունը, իսկ դարակեսին դառնում նաեւ նրա կենտրոնական գավառը, որտեղ իշխում էին Առանշահիկները: Ժ.-ԺԱ. դդ. Սոթքն ընդգրկված էր Փառխոսի «Ֆեոդալական թագավորության» կազմում⁸: ԺԲ.-ԺԶ. դարերում Սոթքի տերերն էին Դոփյանները, ԺԶ.-ԺԸ. դարերում՝ Մելիք-Շահնազարյանները (մի որոշ շրջան եղել է նրանց իշխանական կենտրոնը)⁹: Սոթքում իշխած բոլոր այս տոհմերը ժառան-

Адонц, Армения в эпоху Юстиниана, С.-Петербург, 1908, с. 424. **К. Тревер, Очерки по истории и культуре Кавказской Албании** IV в. до н. э. - III в. н.э., Москва-Ленинград, 1959, с. 202. **Ս. Սարգսյան**, Արցախ. պատմաաշխարհագրական ճշգրտումներ, Երեւան, 1996, էջ 15-20. **Հ. Այվազյան**, Աղվանից աշխարհի պատմություն (ինագույն շրջանից-VIII դարը ներառյալ), Երեւան, 2007, էջ 73-7:

⁸ **Ս. Բարխուդարյան**, Արցախի, Շաքիի եւ Փառխոսի իշխանությունները IX-X դարերում, ՊԲՀ, 1971, թ. 1, էջ 52-76. **Ա. Այվազյան**, Албания-Алуанк в греко-латинских и древнеармянских источниках, Ереван, 1987, с. 241. **Ա. Յակոբեան**, Բուն Աղուանքի եւ Հայոց Արեւելից կողմանց թագավորությունները Թ.-Ժ. դարերում (Աղբիրագիտական դիտարկումներ), ՀԱ, Վիեննա-Երեւան, 2011, էջ 67-119. **Ա. Ժամկոչյան**, Թ.-Ժ. դդ. ջնարակած խեցեղենը պատմաաշխարհագրական համատեքստում ուսումնասիրելու փորձ, «Խոսքով Կոտակից մինչեւ Կարո Ղաֆադարյան», Հանրապետական գիտական նստաշրջան՝ նվիրված անվանի հայագետ Կարո Գրիգորի Ղաֆադարյանի ծննդյան 110-ամյա հոբելյանին, Զեկուցումների հիմնադրույթներ, (17 հուլիսի 2017թ., Երեւան), Երեւան, 2017, էջ 21-23:

⁹ **Կարապետ եպս.**, Նիսիեր հայ մելիքության մասին. Դոփեանք եւ Մելիք Շահնազարեանք, պ. Բ., Ս. Էջմիածին, 1914, էջ 97-172. **Գ. Կիրակոսյան**, Մատենագիտական տեղեկություններ Դոփյանների մասին, ՊԲՀ, 1969, թ. 1, էջ 217-226. **Բ. Ուլուբաբյան**, Խաչենի իշխանությունը Ժ.-ԺԶ. դարերում, Երեւան, 1975. **Բ. Ուլուբաբյան**, Զրուցարան, Ծաղկաքաղ հայոց պատմության, Երեւան, 1991, էջ 425-426. **Ս. Կարապետյան**, Հայ մշակույթի հուշարձանները Խորհրդային Ադրբեջանին բռնակցված շրջաններում, Երեւան, 1999, էջ 10-11. **Թ. Հակոբյան**, Հայաստանի պատմական աշխարհագրություն, Երեւան, 2007, էջ 205-207. **Բ. Ուլուբաբյան**, Հայոց Արեւելից կողմանց եկեղեցին եւ մշակույթը, Երեւան, 2001, 319-338. **Ա. Մաղալյան**, Արցախի մելիքությունները եւ մելիքական տները ԺԷ.-ԺԹ. դդ., Երեւան, 2007, էջ 158-161. **Ա. Մանուչարյան**, Աղվանից կաթողիկոսների գավազանագրքի վիմագրագիտական լրացումներ ու ճշգրտումներ, Հայագիտության հարցեր, 2016, թ. 2, էջ 82-94: Տե՛ս նաեւ **Յ. Թօփեան**, Յուցակ ձեռագրաց Դադեան Խաչիկ վարդապետի, ժողովածու 1878-1898, մաս Ա, Վաղարշապատ, 1898, էջ 89. **Ե. Լալայեան**, Գանձակի գավառ, հ. Ա., Թիֆլիս, 1901, էջ 106-107 (Երկեր, հ. Բ., Երեւան, 1988, էջ 11). **Մ. Բարխուդարյան**, Պատմություն Աղվանից, հտ. Ա, Վաղարշապատ, 1902, էջ 136. **Ա. Յովհաննիսեան**, Նիսիեր հայ մելիքության մասին, «Արարատ», 1915, թ. Թ.-Ժ., էջ 788-792. **Ե. Լալայեան**, Նոր Բայազետի գաւառ. Նշանաւոր վանքեր, ԱՀ, գք. XXIV, թ. 1, 1913, էջ 51-60. **Լ. Խաչիկյան**, ԺԴ. դարի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, Երեւան, 1950, էջ 84. **Գ. Յովսէփեան**, Խաղբակեանք կամ Պոռշեանք հայոց պատմութեան մեջ, Նի Եորք, 1942/43, հ. Գ., էջ 186. **Վ. Հակոբյան**, Մանր ժամանակագրություններ XIII-XVIII դդ., հ. Ա., Նյույորք հայ ժողովրդի պատմության, գիրք Գ., Երեւան, 1951, էջ 184-185. **Րաֆֆի**, Խամսայի մելիքությունները, Երկերի ժողովածու, հ. Ժ., Երեւան, 1959, էջ 176-177. **Ա. Արեւշատյան**, **Վ. Բարխուդարյան** եւ այլք, Հայ ժողովուրդը ֆեոդալիզմի վայրէջքի ժամանակաշրջանում. XIV-XVIII դդ., հ. Դ., Հայ ժողովրդի պատմություն, բազմահատորյակ, Երեւան, 1972, էջ 102. **Հ. Հակոբյան**, Արցախ-Ուտիքի մանրանկարչությունը XIII-XIV դդ., Երեւան, 1989, էջ 8-9. **Ա. Շահնազարյան**, **Վ. Թորոսյան** եւ **ուրիշ.**, Հայոց պատմություն, հ. Բ., Միջին դարեր (Դ. դար - ԺԷ. դարի առաջին կես), գիրք Բ. (Թ. դարի կես - ԺԷ. դարի



Նկ. 1. Առաջին տապանաքար, լայներես նիստ, որսի և կենդանամարտի տեսարան



Նկ. 2. Առաջին տապանաքար, կողային նիստ, զինանշան



Նկ. 3. Երկրորդ տապանաքար, առաջին լայներես նիստ, որսի տեսարան



Նկ. 4. Երկրորդ տապանաքար, երկրորդ լայներես նիստ, կենդանամարտի տեսարան



Նկ. 5. Երրորդ տապանաքար, առաջին կողային նիստ, խորանի մեջ առնված խաչ



Նկ. 6. Երրորդ տապանաքար, երկրորդ կողային նիստ, խորանի մեջ առնված խաչ



Նկ. 7. Երրորդ տապանաքար, առաջին լայներեն նիստ, որսի տեսարան



Նկ. 8. Երրորդ տապանաքար, երկրորդ լայներեն նիստ, «գինարբուքի» տեսարան

գական կապեր ունեին միմյանց հետ եւ ծագում էին «Ծավդէից երկրի իշխաններից»՝ «Զօրանամակ»-ի «Ծավդէացի» իշխանատոհմից¹⁰:

Ուշմիջնադարյան Սոթքում հայկական ներկայության մասին վերջին վիճաբեր հիշատակությունը վերաբերում է 1701 թ. Մելիք-Միրզախանի կողմից կանգնեցված խաչքարին¹¹: ԺԸ. դ. 20-30-ական թթ. գրեթե ողջ գավառը հայաթափվում է՝ կապված Ղրիմի թաթարների եւ կովկասյան ցեղերի (մասնավորապես լեզգիների) մի քանի ասպատակությունների հետ: Կուր-Արաքսյան տափաստանների քոչվորական որոշ ցեղախմբեր այստեղ անցնում են նստակեցության, ինչպես օրինակ, քրդական ծագմամբ քուրմիները: Վերջիններս այնքան են ստվարանում տարածաշրջանում, որ արդեն 1720-ական թթ. Սոթքի հարեւանության գտնվող Ծար գավառը (ըստ «Աշխարհացոյց»-ի՝ կազմել է ընդարձակ Սոթքի մասը) սկսեց կոչվել Քուրան¹²:

առաջին կես), Երեւան, 2014, էջ 237. **Ա. Մանուչարյան**, Գավառ քաղաքի պատմության նորահայտ քարտեզն էջը, ԲԵՀ, 2016, թ. 2, էջ 51-58:

¹⁰ **Ս. Կանայեանց**, Անյայտ գաւառներ հին Հայաստանի, Էջմիածին, 1914, էջ 9-16. **Բ. Ուլուբաբյան**, Պատմաաշխարհագրական ճշտումներ, ԲԵՀ, Հասարակական գիտություններ, 1971, թ. 1 (13), էջ 176-186. **Բ. Հարությունյան**, Մեծ Հայքի թագավորության հյուսիսարեւելյան մարզերի վարչաքաղաքական կացությունը 387-451 թվականներին, ԲԵՀ, Հասարակական գիտություններ, 1976, թ. 2, էջ 77-95. **Б. Арутюнян, Административно-политическое состояние северо-восточных областей Царства Великой Армении в 387-451 гг. К освещению проблем истории и культуры Кавказской Албании и Восточных провинций Армении**, т. 1, Ереван, 1991, с. 16-36. **Ա. Յակոբեան**, «Գահնամակ ազատաց եւ տանուտէրանց Հայոց» եւ «Զարանամակ», «Բազմավէպ», Վենետիկ, 2011, թ. 3-4, էջ 543: Տե՛ս նաեւ **Բ. Ուլուբաբյան**, Դրվագներ Հայոց Արեւելից կողմանց պատմության (Ե.-Է. դդ.), Երեւան, 1981, էջ 7-8:

¹¹ **Մ. Սմբատեանց**, Տեղագիր Գեղարքունի Ծովագարդ գաւառի որ այժմ Նոր-Բայազիտ գաւառ, Վաղարշապատ, 1895, էջ 625. **Ե. Լալայան**, 1910, նշվ. աշխ., էջ 27. **Ս. Բարխուդարյան**, Դիվան հայ վիճագրության, պր. IV, Երեւան, 1973, արձ. 1350, էջ 332:

¹² **Գ. Աղանեանց**, Դիւան հայոց պատմութեան, գիրք Գ., Թիֆլիս, 1894, էջ 494. **Ս. Կարապետյան**, «Քուրմիներն Արցախում», «Իրան-Նամէ», թ. 32-34, 1999, էջ 31-32: Տե՛ս նաեւ **Г. Эзов**, Сношения Петра Великого с армянским народом, Документы, Санкт Петербург, 1898, с. 421. **Խմբագրական**, Ղարաբաղու մելիքները, «Լուսնայ», Գիրք Ա, 1900, էջ 291-293. **Ա. Յովհաննիսեան**, Գեղամայ եւ Ծարայ մելիքների տոհմը, «Բանբեր Հայաստանի գիտական ինստիտուտի», գիրք Ա. եւ Բ., 1921-1922, էջ 105-112. **Լեո**, Հայոց պատմություն, հ. Գ., գիրք Բ., Երեւան, 1973, էջ 303. **Ա. Յակոբեան**, Պատմաաշխարհագրական եւ վիճագրագիտական հետազոտություններ (Արցախ եւ Ուտիք), Վիեննա-Երեւան, 2009, էջ 225-245. **Հ. Պետրոսյան**, **Լ. Կիրակոսյան**, **Վ. Սաֆարյան**, Հանդաբերդի վանքը եւ նրա պեղումները, Երեւան, 2009, էջ 70. **Ե. Հայկունի**, Ուղեգնացական ակնարկներ, Երեւան, 2010, էջ 73-74:

Այժմ՝ մինչ նորահայտ տապանաքարերի ներկայացումը, անդրադառնանք ուշմիջնադարյան տապանաքարային պատկերաքանդակի բնորոշ գծերին:

Ուշմիջնադարյան տապանաքարային քանդակի բնորոշ գծերը. Ժե. դարում հայ իրականություն մեջ երեւան է գալիս տապանաքարի մի նոր տիպ, որը համադրում էր խաչքարի ու հարթ տապանաքարի գործառույթը եւ իր վրա կրում էր կենցաղային քանդակներ: Շնորհիվ իր ծավալային լուծման ու հորինվածքների՝ այն զանգվածեղություն մեջ խաղում էր տապանաքարի, իսկ ուղղաձիգություն մեջ՝ վերգերեզմանային կոթողի դեր: Նրա մի լայն նիստը, որպես կանոն, զբաղեցնում են խաչային հորինվածքները, իսկ մյուսը՝ պատկերաքանդակը: Հարթ կամ կլորացող (օրորոցաձեւ) վերնամասով տապանաքարի երեւան գալն արդյունքն էր խաչքարային մշակույթի անկման, խաչքարի գործառույթային ու հորինվածքային բազմազանության կորստի եւ զուտ վերգերեզմանային կոթողի վերածման¹³:

Ժե.-Ժե. դդ. լայն տարածում է ստանում տապանաքարային քանդակը, որի հիմնական թեմաները մահը հաղթահարելու ժողովրդական պատկերացումներն էին, հիմնական կերպարները՝ հանգուցյալները: Քրիստոնեական թեմաների ազատ մեկնաբանությունները եւ ժողովրդական ընկալումների ներմուծումը լավագույնս մատնացույց են անում այն փոխմիաձույլ՝ քրիստոնեական-ժողովրդական բնույթը, որ բնորոշ է հայ ուշմիջնադարյան մշակույթին ընդհանրապես: Հաճախ պատկերվում են ոչ թե սոսկ կերպարներ, այլ ամբողջական տեսարաններ («կովի», «խնջույք», «ընտանեկան դիմանկարի»), որոնք սովորաբար ընդհանուր եզր չունեն քրիստոնեական պատկերազրույթյան հետ:

Գոյություն ունեն մահը հաղթահարելու հայ միջնադարյան աշխարհընկալման երկու կարեւոր համալիր՝ «հավերժ խնջույք» եւ «հավերժ կով»։ Սրանք ընկալվում էին որպես լինելության գերագույն ձեւեր եւ հասարակության մեջ ձեռք բերում հիերարխիկ բացարձակ խորհրդանիշերի արժեք՝ հաջորդելով իրար թե՛ իրական կյանքում, թե՛ ծեսում եւ թե՛ առասպելական մտածողության մեջ: Խնջույքի գագաթնակետը «գինարբուքն» էր. ծեսում գինին դիտվում էր որպես կենաց կամ աստվածային հեղուկ: Այն առասպելապոետիկ մտածողության մեջ փոխարինում էր արյանը՝ արտաքին նմանություն եւ օրգանիզմի վրա ունեցած իր ներ-

¹³ Հ. Պետրոսյան, նշվ. աշխ., էջ՝ 196:

գործույթյան շնորհիվ, եւ դրանով ձեռք բերում մահը հաղթահարելու, անմահություն պարգեւելու սրբազան գործառույթ: Խնջույքի ամեն մի մասնակից իրեն հանձնում էր «կենաց հեղուկին» եւ գտնում իր «մրցակցին»: Խոսքային մրցակցությունը ծավալվում էր այլաբանական լեզվով եւ ստանում մահը հաղթահարելու իմաստ¹⁴:

Մահը հաղթահարելու մյուս ձեւը այն սպանելն էր՝ ի դեմս նրա զանազան կերպավորումների: Ռազմական ուժի ցուցադրությունը, որսի տեսարանները, թշնամու հետ մենամարտը եւ կենդանամարտի տեսարանները կազմում էին «հավերժ կռիվ» ընդարձակ թեման: Գազանամարտի տեսարանները լայն տարածում ունեին միջնադարյան հայ մշակույթի բազմաթիվ բնագավառներում. քանդակային արվեստ, մանրանկարչություն, խեցարվեստ, փայտագործություն եւ այլն, իսկ թշնամուն սպանելու թեման այդպես էլ պատկերազորորեն չներկայացվեց, ինչը միջնադարյան հայ քրիստոնեական մշակույթի ամենակարեւոր հումանիստական դրսեւորումներից է:

Այս բոլոր թեմաների պատկերումը խաչքարերի ու տապանաքարերի վրա, աշխարհիկ շինությունների ու եկեղեցիների պատերին, արհեստագործական տարբեր իրերի վրա, արդյունք էր այն պատկերացման, որ մահվան հաղթահարումը ոչ թե միանվագ գործողություն է, այլ անընդհատ, հավերժ գործընթաց¹⁵:

Սորքի նորահայտ տապանաքարերը. Ստորեւ փորձենք ներկայացնել Սորքից հայտնաբերված նոր տապանաքարերը հիշյալ համատեքստում:

Առաջին տապանաքար. Տափակ, ուղղանկյուն, 127 x 115 x 29 սմ չափերով, աստիճանական նեղացող եռամակարդակ վերնամասով տապանաքարը գտնվում է Վարդենիս-Քարվաճառ ճանապարհի եզրին: Նրա երեք նիստերը կրում են պատկերաքանդակներ, չորրորդ կողային նիստը հարթեցված է եւ թողնված անզարդ: Այժմ ներկայացնենք այդ պատկերաքանդակներն առանձին-առանձին:

¹⁴ Հ. Պետրոսյան, Անանիա Շիրակացու «Խրախճանականքը» եւ միջնադարյան խնջույքը, Հայաստանը եւ Քրիստոնյա Արեւելքը, Երեւան, 2000, էջ 356-361:

¹⁵ Հ. Պետրոսյան, Հովսեփ Օրբելին եւ Արցախի խաչքարային պատկերաքանդակի հետազոտության խնդիրը, «ՎԷՄ» համահայկական հանդես, թ. 2, 2014, էջ 100-113: Հմմտ. Բ. Առաքելյան, Հայաստանի միջնադարյան կոթողային հուշարձանները. IX-XIII դարերի խաչքարերը, էջ 33-34:

Առաջին լայներես նիստին (նկ. 1) ուղղանկյուն շրջանակի մեջ պատկերված է որսի տեսարան¹⁶: Ձախից աջ նկարագրությամբ պատկերված են ձիու վրա նստած հեծյալ, որսի շուն, եղջերու, իրար ընդառաջ եկող ցուլ ու առյուծ, այժ եւ եւս մեկ հեծյալ:

Բավական ջանասիրությամբ են քանդակված հեծյալների հանդերձանքը, զենքերն ու գլխարկ-սաղավարտը, որոնք ձիու հետ միասին համարվում են անձի կարգավիճակն արտահայտող կարեւոր հատկանիշներ: Նրանք նստած են ուղղաձիգ դիրքով, շարժման մեջ են, ոտքերը կողքի են, իսկ գլուխը՝ դիմահայաց: Երկուսն էլ կրում են սուր ելուստով ավարտվող կոնաձեւ գլխարկ-սաղավարտ եւ գոտի: Առաջին ձիավորը մի ձեռքով բռնել է նետը, մյուսով լարել աղեղը: Պատկերված է նաեւ մեջքին ամրացված կապարճը: Երկրորդ ձիավորը ձեռքում պահել է հարվածի պատրաստ կեռ թուր, իսկ մյուս ձեռքով բռնել է ձիասանճը: Գոտուց երկու փոկերի օգնությամբ կախված է թրի պատյանը:

Ձիերը պատկերված են ռեալիստորեն եւ շարժման մեջ: Թամբած են, սանձած եւ հարդարված (կարծես թե հանգուցված են պոչերը): Երեւում են թամբը, պարանոցի եւ պոչատակի փոկերը: Առաջին ձիու պարանոցից կախված է զանգակ հիշեցնող մի առարկա¹⁷:

Պատկերաքանդակում բավական հետաքրքիր է ճակատ-ճակատի կանգնած ու կարծես իրար ընդառաջ եկող ցլի եւ առյուծի պատկերներով տեսարանը: Միջնադարի նույնիսկ քրիստոնեամտավորական շրջանակներում կենդանիների մենամարտի տեսարանները դեռ պահպանում էին կռվի միջոցով մահը հաղթահարելու իմաստաբանությունը¹⁸: Այս առումով ուշագրավ է Թ. դարի պատմիչ Թովմա Արծրունու Անանուն շարունակողի՝ Աղթամարի Ս. Խաչ եկեղեցու՝ գազանամարտի եւ այն կերտող վարպետի մտահղացման մասին արած այն դիտողությունը, թե դրանք հիշեցնում են ապրելու համար նրանց կռիվը, ինչը շատ սիրելի է իմաստուններին¹⁹: Մենամարտող կենդանիներին թվարկելիս հեղինակը հիշա-

¹⁶ Հմմտ. Ս. Մնացականյան, Հայկական աշխարհիկ պատկերաքանդակը IX-XIV դարերում, Երեւան, 1976, էջ 143-148:

¹⁷ Հմմտ. Գ. Կարախանյան, Որսի տեսարաններ XIII դարի պատկերաքանդակներում, ԼՀԳ, 1974, թ. 3, էջ 70-85, նկ. 4:

¹⁸ Հ. Պետրոսյան, Բռնակոթի հայտնի տապանաքարի հորինվածքի մեկնության շուրջ, ՀԱ, 2000, էջ 429-456:

¹⁹ Թովմա Արծրունի եւ Անանուն, Պատմություն Արծրունյաց տան, Երեւան, 1985, էջ 462-463. Տես նաեւ Կ. Մաթեոսյան, Աղթամարի պատմամշակութային ժառանգությունը, Ս. Էջմիածին, 2013, էջ 71-72:

տակում է նաեւ ցուլին եւ առյուծին, ինչը տեսանելի է քննարկվող օրինակում: Առյուծի եւ ցուլի մենամարտ պատկերված կա բազմաթիվ այլ հուշարձաններում (Յախաց Քարի, Թանահատի վանքի, Գեղարդավանքի, Մակարավանքի, Օշկավանքի, Եղվարդի Ս. Աստվածածին եկեղեցու, Դիրբեքի Ս. Կիրակոս եկեղեցու պատերին, Գոմքի հայտնի խաչքարի պատվանդանին, Խաչեն-Դորբատլի գյուղի դամբարանի պատին, Որոտնավանքի, Անգեղակոթի Ս. Վարդան եկեղեցու եւ Քարվաճառի Թանգարանի բակի որոշ տապանաքարերի, մեր կողմից քննարկվող մյուս տապանաքարի վրա եւ այլն)²⁰:

Երկրորդ լայնորեն նիստը մեծապես վնասված է: Գրեթե ոչինչ հստակ չի երևում: Նշմարելի են ձեռքին սափոր բռնած մարդկային մի պատկեր, ավելի ձախ՝ ուղղանկյուն մի իր, որը, հավանաբար, պնակիտ է:

Երրորդ՝ կողային երեսի պատկերաքանդակը (նկ. 2) հերալդիկ տեսք ունի. պատկերված է թեւատարած արծիվ՝ ճանկերում խոյ բռնած: Արծիվն ունի բավական խրոխտ կեցվածք, կանգնած է ուղղաձիգ՝ գլուխը աջ թեքած: Քանդակված է ծավալի հիանալի զգացումով: Պահպանված չէ թռչնի աջ թեւը: Արծիվի չափերը միտումնավոր մեծացված են՝ կարծես շեշտելով պատկերաքանդակում արծիվի կերպարի գլխավոր խորհրդանիշ լինելը:

Ընդհանրապես արծիվի պատկերով կնքադրոշմներն ու քանդակները շատ տարածված երևույթ էին հին եւ միջնադարյան իրականության մեջ: Դրանք հիմնականում ունեին հերալդիկ նշանակություն. արծիվն ուներ սրբազան խորհուրդ եւ համարվում էր արքայական թռչուն (օրինակ՝ Աքեմենյանների, Երվանդունիների, Արտաշիսյանների զինանշանն էր), նաեւ հին աշխարհի շատ ժողովուրդների առասպելներում ամենատարածված աստվածացված թռչունն էր, խորհրդանշում էր երկինքն ու արեւը: Արծիվը պատկերվում էր առանձին, որեւէ կենդանու վրա կանգնած կամ ճանկելիս (այծեղջյուր, եղջերու, ձի, եղնիկ, ցուլ, այծ, առյուծ, շնագայլ, ընձուղտ, օձ, խոյ, գառնուկ եւ այլն):

Կենդանու վրա կանգնած արծիվի պատկերով հորինվածքը բավական տարածված էր (որտեղ արծիվը կոցահարում է կամ ճանկել է իր զոհին, ինչպես քննարկվող օրինակում) եւ կապված է հաղթական որսի թեմայի հետ: Արծիվը հանդիսանում էր ներքին (անդրչիրիմյան) եւ վերին աշ-

²⁰ Գ. Կարախանյան, Մակարավանքի քանդակները եւ նրանց քանդակագործը, ՊԲՀ, թ. 4, 1974, էջ 100-108. Ս. Մնացականյան, Աղթամար, Երեւան, 1983, էջ 93-94. Հ. Դետրոսյան, նշվ. աշխ., էջ 306. Ս. Կարապետյան (փետրվար, 2016 թ., բանավոր հաղորդում):

խարհներն իրար կապող մի էակ՝ քրիստոնեական գաղափարաբանութ-
յան մեջ խորհրդանշելով նաեւ հարուստիւնն ու ուժը²¹:

Ճանկող արծվի պատկերը հայտնի էր Հայաստանում թե՛ անտիկ
շրջանում, թե՛ միջնադարում: Այդպիսի պատկերների կարելի է հանդի-
պել դրամների վրա, աշխարհիկ եւ հոգեւոր շինութիւնների պատերին,
խաչքարային եւ տապանաքարային պատկերաքանդակներում: Ընդուն-
ված է համարել, որ ճանկող արծիվը հայ նախարարական տոհմերից Մա-
միկոնյանների, նաեւ Պռոշյանների (Խաղբակյաններ) եւ Օրբելյանների
զինանշանն էր²²: Արքայական թռչնի պատկերումը զինանշանի վրա պա-
տահական չէր: Մամիկոնյաններն իրենց արքայական ծագում էին վերագ-
րում, իսկ թվարկված մյուս տոհմերը ծագումնաբանորեն կապված էին
Մամիկոնյանների²³:

Քննարկվող տապանաքարի պատկերաքանդակների բովանդակային
մանրամասներից եւ կատարողականության բարձր մակարդակից կարելի
է ենթադրել, որ հանգուցյալը պատկանել է հասարակական բարձր դիրքի
եւ, հավանաբար, ունեցել ազնվականական ծագում:

Եվ, չնայած այն հանգամանքին, որ այս առումով բավական հավա-
նական է թվում այն տեսակետը, թե Զաքարյանների եւ Մամիկոնյանների
հետ խնամիական եւ բազմաթիվ այլ կապերով կապված, քաղաքական մեծ
ազդեցութիւն եւ հավակնութիւններ ունեցող «Արարատյան մելիքների
գահերեց», «պարոնաց պարոն» տիտղոսակիր Սողքի տերերը²⁴ կարող
էին իրենց զինանշանին եւս պատկերել ճանկող արծիվ²⁵, կարծում ենք,

²¹ Բ. Առաքելյան, Հայկական պատկերաքանդակները IV-VII դարերում, Երեւան, 1949, էջ 92-94. Ժ. Խաչատրյան, Արծվի տարբեր հորինվածքներով կնքադրոշմներ, գեմմաներ եւ քանդակներ, ՊԲՀ, 2003, թ. 2, էջ 163-180:

²² Ա. Պատրիկ, Պատմական հայ դրոշները, ՊԲՀ, 1967, թ. 1, էջ 161-170. Ռ. Մաթեոսյան, Պոռոշյանների տոհմական զինանշանը եւ նրա պատմաճագումնաբանական վերլու-
ծությունը, ՊԲՀ, 1989, թ. 2, էջ 116-122. Տ. Հայկազն, Հայկական իշխանական զինա-
նշանները (նկարագրական փորձ), Գիրք առաջին, Երեւան, 2005, էջ 69-73. Հ. Դեմոյան, Հայկական ազգային խորհրդանշաններ. Զինանշաններ, դրոշներ, պարգեւներ, Երեւան, 2012, էջ 140-157:

²³ Ռ. Մաթեոսյան, Հայկական զինանշաններ, Երեւան, 2002:

²⁴ Գ. Հովսեփյան, Խաղբակյանք կամ Պոռոշյանք հայոց պատմության մեջ, պատմա-ինա-
գիտական ուսումնասիրություն, մաս առաջին, Վաղարշապատ, 1928, էջ 15. Վ. Հացու-
նի, Հայոց դրոշները պատմութեան մէջ, Վենետիկ, 1930, էջ 35-36. Գ. Կիրակոսյան, Դոփյան իշխանական տան ծագման հարցի շուրջ, ԼՀԳ, 1985, թ. 3, էջ 77-85. Հ. Կարա-
պետյան, Մեծ Մագրա գյուղի վիմագրերը, ՊԲՀ, 1986, թ. 2, էջ 232-237. Ռ. Մաթեոս-
յան, Պոռոշյան ֆեոդալական տոհմի ծագումնաբանությունը, ԼՀԳ, 1986, թ. 11, էջ 65-70:

²⁵ Հմմտ. Ա. Դաբաղյան, Զինանշանի արծվի իմաստաբանության շուրջ, ՀՀ ԳԱԱ ՀԱԻ,

որ այս, նաեւ Հայաստանի այլ վայրերից հայտնի տապանաքարային պատկերաքանդակներում ներկայացված գառնուկ ճանկող արծիվը այլաբանորեն խորհրդանշում է հանգուցյալի հոգու փրկությունը գաղափարը²⁶:

Երկրորդ տապանաքար. 63 x 44 x 19 սմ չափերով, հարթ վերնամասով ուղղանկյուն-գուգահեռանիստի տեսք ունեցող տապանաքարը գտնվում է գյուղապետարանի բակում: Նրա երկու լայներես նիստերին պատկերաքանդակներ են, կողային մի երեսը հարթ է եւ անզարդ, մյուս երեսը՝ կտրված:

Առաջին լայներես նիստին (նկ. 3) ուղղանկյուն շրջանակի մեջ պատկերված է հանդիսավոր շարժման մեջ գտնվող հեծյալ, որը մի ձեռքով բռնել է սանձը, իսկ մյուսով՝ որսի բազե²⁷: Պատկերված է նաեւ գինու մեծ գավաթ եւ մի եղջերու: Որսորդության մեջ բազեի, շների (բարակների)²⁸ ինչպես քննարկված նախորդ տապանաքարի պատկերաքանդակում, օգտագործման բազմաթիվ վկայություններ ունենք հայկական ճարտարապետական կոթողների, տապանաքարերի վրա պատկերված տեսարաններում եւ հայ միջնադարյան գրավոր աղբյուրներում²⁹: Եղջերու (ինչպես այս պատկերաքանդակում) եւ այծ (ինչպես քննարկվող հաջորդ տապանաքարի վրա կտեսնենք) հետապնդող հեծյալ որսորդ, որսի բազե եւ շուն պատկերող տեսարանները տարածված էին Գեղարքունիքի եւ Արցախի ժ.Ձ.-ժ.է. դ. տապանաքարային պատկերաքանդակներում: Որսորդությունը համարվում էր պատվավոր գործ, քաջության եւ խիզախության նշան³⁰:

Երկրորդ նիստին (նկ. 4) պատկերների ուրվագծերը կրկնող հարթ ներքնամասով շրջանակի մեջ պատկերված է կենդանամարտի տեսարան: Պատկերաքանդակի ձախ մասը ամբողջությամբ վնասված է, իսկ աջ մասում պատկերված է շարժման մեջ գտնվող առյուծ: Քննարկված նախորդ

Հանրապետական գիտական նստաշրջան նվիրված 1990-1994 թթ. ազգագրական եւ բանագիտական հետազոտությունների արդյունքներին, Երեւան, 1995, էջ 17:

²⁶ Ճանկող արծվի պատկերներով տապանաքարային պատկերաքանդակներ են հայտնի Քաղսիից, Ֆանտանից, Ներքին Գետաշենից, Նորատուսից, Գեղիովտից, Կարմիրգյուղից, Ուխտասարից (նախկին Քյամալլու), Եղվարդից, Տեղից եւ այլ վայրեր:

²⁷ Հմմտ. Գ. Կարախանյան, Հայաստանի միջնադարյան կենցաղային քանդակները (XV-XVI դդ.), ԼՀԳ, 1975, թ. 8, էջ 31-47, նկ. 3:

²⁸ Հմմտ. Ե. Տեր-Մինասյան, Եղիշէի Վասն Վարդանայ եւ Հայոց պատերազմին, Երեւան, 1957, էջ 203:

²⁹ Հմմտ. Ղազար Փարպեցի, Պատմութիւն հայոց, Թիֆլիս, 1913, դրվագ Ա., էջ 22:

³⁰ Ս. Բարխուդարյան, Գ. Կարախանյան, Հայկական գերեզմանական հուշարձանները եւ նրանց քանդակները, ՊԲՀ, 1959, թ. 4, էջ 195-210:

եւ տարածաշրջանից ծագող այլ տապանաքարային պատկերաքանդակների քննությունից ելնելով կարելի է վստահաբար ասել, որ այս պատկերաքանդակի վնասված հատվածում պատկերված է եղել առյուծին ընդառաջ եկող ցուլ³¹:

Երրորդ տապանաքար. 110 x 85 x 41 սմ չափերով, կլորացող (օրորոցաձեւ) վերնամասով ուղղանկյուն-զուգահեռանիստի տեսք ունեցող տապանաքարը գտնվում է վաղմիջնադարյան «Սոթք 1» ամրոցի հարեւանությամբ եւ հավանաբար ծագում է վերջինիս անկումից հետո այստեղ առաջացած գերեզմանոցից: Նրա երկու լայն նիստերին պատկերաքանդակներ են, իսկ կողային երկու նիստերին (նկ. 5, 6) պատկերված են ծայր բլթակը ձգված, կանոնավոր նշագարդի կամ բողբոջի տեսք ունեցող զույգ եռաբլթակներով ավարտվող թեւերով մեկական խաչեր, մի հանգամանք, որը խաչին հաղորդում է տերեւակալած ու բողբոջած արտաքին: Խաչերը տեղադրված են ուղղանկյուն հիմքով ու կամարաձեւ վերնամասով (այս առանձնահատկությունը բնորոշ էր ԺԵ.-ԺԷ. դդ.) խորանի մեջ՝ ետնախորքի անդարդ հեռացման միջոցով (այս սկզբունքով աչքի են ընկնում XVI-XVII դդ. Գեղարքունիքում տարածում գտած մի խումբ խաչքարեր), իսկ խաչահատումն ընդգծված է ներփորագիր խաչով:

Առաջին լայներես նիստին (նկ. 7) ուղղանկյուն շրջանակի մեջ պատկերված է որսի տեսարան: Շարժման մեջ ներկայացված ձիուն նստած հեծյալը, որ գլխին ելնդավոր սաղավարտ ունի, աջ ձեռքով սանձը, իսկ վեր պարզած ձախ ձեռքով կեռ թուր բռնած՝ հետապնդում է քարայծին: Այժի այս պատկերն ունի արխայիկ տարրեր եւ նմանություն ժայռապատկերային արվեստին³²:

Երկրորդ լայներես նիստին (նկ. 8) կամարաձեւ վերնամասով ուղղանկյուն շրջանակի մեջ պատկերված է «հավերժության» խորհրդանիշ,

³¹ Այս եւ նախորդ տապանաքարի վրա հայատառ արձանագրության եւ խաչային պատկերի բացակայության հանգամանքի շուրջ (տապանաքարերի բավական վնասված լինելու պարագայում) տես **Ա. Խաչատրյան**, К расшифровке и интерпретации некоторых арабских надписей Армении (XV—XVI вв.), ВОН, 1984, № 12, с. 50-67. նույն հոդվածի ընդարձակ տարբերակը՝ **Ա. Խաչատրյան**, К расшифровке и интерпретации некоторых арабских надписей Армении (XV—XVI вв.), К освещению проблем истории и культуры Кавказской Албании и Восточных провинций Армении, т. 1, Ереван, 1991, с. 255-275. տես նաև **Ա. Սաֆյան**, Новые эпиграфические данные о последних отпрысках армянской феодальной знати в Сюнике, К освещению проблем истории и культуры Кавказской Албании и Восточных провинций Армении, Ереван 1991, с. 236-254:

³² Հմմտ. օր.՝ **Գ. Կարախանյան, Պ. Սաֆարյան**, Սյունիքի ժայռապատկերները, ՀՀՀՀ, հ. Դ., պր. 1, Երևան, 1970. **Հ. Մարտիրոսյան, Հ. Իսրայելյան**, Գեղամա լեռների ժայռապատկերները, ՀՀՀՀ, հ. Զ., պր. 2, Երևան, 1971:

բարձր, սրածայր գլխարկ կրող մատուվակ, որն աջ ձեռքով բռնել է մի սափոր, իսկ ձախ ձեռքով գինու գավաթ («կյանքի բաժակ») է մեկնել հեծյալին: Վերջինս պատկերված է հանդիսավոր ուղղաձիգ դիրքով: Ձախ ձեռքով բռնել է սանձը, իսկ աջ ձեռքում բարձր պահել է պնակիտ:

Հայ միջնադարյան աշխարհընկալման մեջ «ուսումնասերի» կերպարը պատկանում էր իդեալականացված կերպարների թվին, եւ պարտադիր չէր, որ հանգուցյալը անպայմանորեն այդպիսին եղած լիներ երկրային կյանքում: «Ուսումնառություն» թեմայի պատկերումը տապանաքարային քանդակներում արդյունք էր հայ ինքնություն հիմնական համալիրներից մեկի՝ գրքի եւ գրի հանդեպ ժողովրդական պաշտամունքի գոյություն³³:

Եզրակացություններ. Քննարկելով Սոթքից հայտնաբերված երեք նորահայտ տապանաքարերը՝ կարող ենք արձանագրել, որ պատկերաքանդակներում ներկայացված տեսարանները միջնադարյան աշխարհընկալումների արդյունք են եւ ուղղված են մահը հաղթահարելուն: Պատկերում են հանգուցյալներին եւ նրանց հարազատներին՝ իդեալական կենսատարածքում: Ցավոք տապանաքարերը մասնակի վնասված են եւ հնարավորություն չեն տալիս պատկերաքանդակների ամբողջական եւ ճշգրիտ վերլուծություն:

Տապանաքարերի վրա արձանագրությունների բացակայությունը հնարավորություն չի տալիս ճշգրիտ թվագրման, սակայն հաշվի առնելով նրանց արտաքին հատկանիշները, պատկերաքանդակների սյուժետային բովանդակությունը, քանդակված խաչերի ձեւաբանությունը, բազմաթիվ զուգահեռների առկայությունը, տարածաշրջանի պատմա-քաղաքական զարգացումների մասին առկա տվյալները՝ տապանաքարերը կարող ենք թվագրել XVI-XVIII դարի առաջին տասնամյակներով:

Այսպիսով՝ Սոթքի նորահայտ երեք տապանաքարերն ուշմիջնադարյան արվեստի տեղական մի դրսեւորում են եւ տարածաշրջանում հայկական բազմադարյա մշակութային գործունեության արդյունք:

³³ Հ. Պետրոսյան, «Ուսումնասերի» կերպարը ուշմիջնադարյան հայ տապանաքարային քանդակում, Քրիստոնեական Հայաստանի արվեստը, Միջազգային գիտաժողով, Երեւան, 2001, էջ 43-45:

РЕЗЮМЕ

Данная работа посвящена проблемам анализа, семантики и датировки барельефов надгробных плит, недавно открытых в деревне Сотк Гегаркуникской области. Сцены, представленные на этих плитах, являются свидетельством армянского средневекового мировоззрения и символизируют победу над смертью, поскольку на них запечатлены усопшие, их родные и близкие. Точная датировка не представляется возможной из-за отсутствия эпиграфики, однако, учитывая их внешние признаки, сюжетное содержание, морфологию выгравированных крестов, наличие многочисленных параллелей, данные об историческом развитии региона, надгробные плиты могут быть датированы первыми десятилетиями XVI-XVIII вв.

SUMMARY

This work is devoted to the problems of analysis, semantics and dating of images of tombstone sculptures recently discovered in the village of Sotk, Gegharkunik region. The scenes presented on these plates are the result of the Armenian medieval worldview and are aimed at the victory over death, since they depict their deceased relatives and friends. Precise dating is not possible due to the lack of written records. However, given their external signs, plot content, the morphology of engraved crosses, the presence of numerous parallels, the historical development of the region, tombstones can be dated to the first decades of the 16th and 18th centuries.



ԳՐԱԽՈՍՈՒԹԻՒՆ

ԳՈՒՐԳԵՆ ԽԱՉԱՏՐՅԱՆ

բանասիրական գիյր. դոկտոր

Վանաձորի պետական համալսարան

ՍԵՐ «ԳՐԱԲԱՐ» ՁԵՈՆԱՐԿԻ

ԵՎ ՆՐԱ ՅՐԱՊԱՐԱԿԱՅԻՆ ԳՆԱՅԱՏՄԱՆ ՄԱԿԱՐԳԱԿԻ ՄԱՍԻՆ

2014 թ. «Ոսկան Երեւանցի» հրատարակչութիւնը լույս ընծայեց մեր «Գրաբար. Տեսական եւ գործնական պարապմունքների նյութեր» ուսումնական ձեռնարկը՝ պրոֆ. Սերգո Հայրապետյանի խմբագրութեամբ:

«Էջմիածին» հանդեսի 2015 թ. Ե. համարում գրախոսութեամբ հանդես եկավ պրոֆ. Է. Մկրտչյանը¹: Գրախոսի կարծիքով՝ «Անհաջող հետեւորդներ չաճեցնելու համար գիրքը պետք է վերահրատարակել, շտկումներ կատարել, բառարան կցել, ապա հրամցնել ուսանողներին եւ գրաբար սովորողներին»: Մեջբերվածը գրախոսութեան եզրափակիչ նախադասութիւնն է:

Խոստովանենք, որ սկզբում ժամանակի սղութեան պատճառով ուշադրութեան չարժանացնելու տրամադրվածութիւն ունեինք, բայց որքան էլ այդ գրախոսութեանը համարժեք պատասխան տալը մեզ համար ժամանակատար լինի եւ մասամբ էլ՝ ժամանակի վատնում, այնուամենայնիւ, ստորեւ համբերութեամբ կանդրադառնանք հիշյալ գրախոսութեան մեջ տեղ գտած դիտողութիւններին եւ առաջարկ-խորհուրդներին, որոնք, երեւում է, գրախոսի կողմից ավելի են կարեւորվել, քան գրքի իրական արժանիքներին հաւուր պատշաճի անդրադարձը:

Արդ՝ պարզենք՝ ի՞նչն է անհանգստացնում գրախոսին, եւ ինչու է այդքան մտահոգ տողերիս հեղինակի հնարավոր հետեւորդների աճով: Մինչեւ պարզելը, սակայն, տեղեկացնենք, որ մեր հայեցակարգի հետեւորդները մեր հարյուրավոր շրջանավարտներն են, որոնք ոչ միայն դասավանդում են դպրոցներում, այլեւ հաջողութիւններ ունեն գիտութեան

¹ Տե՛ս հանդեսի նշված համարը, էջ 143-153:

ասպարեզում եւ պատիվ են բերում հայերենագիտութեանը ոչ միայն Հայաստանում:

Գրախոսը, հավանաբար, արդար քննադատի եւ երիտասարդ սերունդի կրթութեամբ մտահոգութեան պատրանք ստեղծելու նպատակով, մոտ երկու էջ ծավալ զբաղեցնող 9 կետով ներկայացնում է նաեւ գրքի «արժանիքները»: Բառը չակերտել ենք այն պարզ պատճառով, որ նրա թվարկած կետերից եւ ոչ մեկը իրականում արժանիք չէ, այլ սովորական պահանջ՝ յուրաքանչյուր նման ձեռնարկ ստեղծելու համար: Ասել կուզե՛ գրախոսը արժանիք է համարում միայն այն, ինչը, փաստորեն, դարավոր նույնութիւն է ենթադրել տալիս, քանի որ նոր տեսակետները, լեզվական իրողութիւնների այլակարգ բնութագրումները՝ գիտական նորովի հիմնավորումներով, երկյուղ եւ անհանգստութիւն են պատճառում գրախոսին, եւ նա համոզված է, որ դրանք «....ըստ էութեան՝ նսեմացնում, անտեսում եւ հեղինակազրկում են մինչ այժմ եղած բոլոր դասագրքերը, ձեռնարկները, ուսումնասիրութիւնները: Մեղմ ասած՝ գրաբարի՝ անցյալի մշակութային ժառանգութեան ժխտման մասնակի փորձ է արվում»:

Պատկերացնել չէինք կարող, որ բուհում գրաբարի դասավանդման տասնամյակների փորձառութեամբ դոկտորի բարձր տիտղոսով պրոֆեսորին երբեւիցե ստիպված ենք լինելու իրազեկել, որ համալսարանական ձեռնարկը ուսանողին միայն որեւէ տեսակետ հրամցելու գործիք չէ, եւ նմանատիպ նոր գրքի հեղինակն էլ պարտավորված չէ կաշկանդված մնալու սոսկ այդ «սրբազան» տեսակետի տիրույթում: Նախքան մեր գրքի լույսընծայումն էլ հրապարակում եղել են (անշուշտ, հետագայում նույնպէս կլինեն) նաեւ՝ տեսական դրույթների առումով իրարից տարբերվող գրաբարի ձեռնարկներ, եւ սա միանգամայն բնական վիճակ է, որին բնականորեն հաղորդակից են դառնում ուսանողը եւ ուսուցանողը: Յուրաքանչյուր նոր դասագրքի կամ ձեռնարկի լույս աշխարհ գալը բնավ չի նշանակում, թե ուսանելիս կամ ուսուցանելիս որոշ դեպքերում այլ գրքերից չի կարելի օգտվել, իսկ հարկ եղած դեպքում՝ այլոց կարծիքներից արմատապէս տարբերվող մոտեցումներ ունենալ: Հասկանալի չէ, օրինակ, թե ինչու է գրախոսը մեր վերատերմիջնավորումներից վիրավորված, եւ ինչով ենք մենք «անհարգալից վերաբերմունք» ցույց տալիս մշակութային ժառանգութեան նկատմամբ: Եթե գրաբարի անցյալ դերբայը համատեղում է արդէի հայերենի հարակատար եւ վաղակատար դերբայների իմաստները, եւ եթե դեռ ժամանակին Ա. Աբրահամյանն է անցյալ դերբայով կազմված ժամանակաձեւերն անվանել վաղակատար-հարակատար ներկա եւ անցյալ, ապա ո՞վ իրավունք ունի բռնելու մար-

դու ձեռքը՝ վերջիններիս համաբանությունը անցյալ դերբայով եւ իցեմով վերլուծական կազմությունը վաղակարար-հարակարար ապստոնի, իսկ հիշյալ դերբայն էլ՝ վաղակարար-հարակարար անվանելու համար, այսինքն՝ նախորդների ձեռնարկումը զարգացնելու եւ այն արդիհայերենյան քերականական իրողություններին մոտեցնելու, համադրելու համար: Ձէ^օ որ դրանով անհամեմատ պարզեցվում է վերլուծական ժամանակաձեւերի պատկերը, հետեւաբար դյուերին դառնում նաեւ ուսուցումը՝ ի տես լեզվական տարբեր գոյաձեւերի նույնական իրակություն միասնական անվանման: Նույնը վերաբերում է «ապառնի» հորջորջվող ապակատար դերբային եւ սրանով կազմավորվող վերլուծական ժամանակաձեւերին: Հետաքրքիր է՝ իր^օ ք այն կարծիքին է գրախոսը, թե եղել է եւ կա գրաբարի բոլոր իրողությունների գնահատման միասնական ըմբռնման դարավոր անսասան փաստ, թե^օ մտածում է, որ իր հրատարակած «Գրաբարի դասընթացը» (Նրեւան, 2008) այնքան է կատարյալ, որ այլեւս ոչ ոք չպիտի հանդգնի ասելիք ունենալ այդ ասպարեզում: Հունաբան եւ լատինաբան քերականները տասը կամ ինը հոլով էին ընդունում, Մ. Աբեղյանը, որ աշխարհաբարի հոլովման համակարգը հինգ հոլովով էր ներկայացնում, գրաբարի համար միշտ յոթ հոլով էր նշում, Աշոտ Աբրահամյանը վեց հոլով է տալիս իր «Գրաբարի ձեռնարկում»... Անցյալից ա՛յս ժառանգությունն ունենք, եւ հետաքրքիր կլիներ իմանալը՝ սրանցից ո՛րը պիտի ընդունենք, որ խուսափել կարողանանք գրախոսի զայրագին դատաստանից, ինչ էլ թե «չենք հարգում» ավանդույթը: Աշոտ Աբրահամյանը հիշատակված գրքում «արտաքին եւ ներքին թեքումների» փոխարեն գործածում է «վերջադրական եւ ներդրական հոլովումներ» անվանումը, որն անվարան կրկնում է գրախոսը: Մի^օ թե չի մտածում, որ կարող է համարժեք մեղադրանքի արժանանալ. ինչո՞ւ: Գրախոսին հակառակվելով՝ նրա զայրույթը թեժացնելու մտադրություն չունենք, բայց ուզում ենք հասկանալ նաեւ մեղքի մեր հնարավոր բաժինը հանդեպ մեր նախնյաց լեզուն եւ առհասարակ անցյալի ժառանգությունը, երբ, ի տարբերություն տարածված տեսակետի, համաձայն որի՝ գրաբարում բայը ձեւավորվում է ներկայի եւ կատարյալի հիմքերով, ուսանողներին մատուցում ենք եռահիմք (նաեւ ապառնու հիմքով) կազմության դրույթ (ի դեպ, դոցենտ Դավիթ Գյուլզատյանը տողերիս հեղինակի ծննդյան 60-ամյակին նվիրված գիտական նստաշրջանում այդ դրույթի գեկուցմամբ ելույթ է ունեցել (գեկուցումն էլ տպագրված է), որին ներկա էր նաեւ գրախոս է. Մկրտչյանը, սակայն որեւէ ձեւով դեռեւս չի արձագանքել): Պատժե՞նք Գյուլզատյանին ...

Մեզ համար չափազանց կարևոր է եղել և մնում է ուսուցման ընթացքում անապայմանորեն ընդգծել ձևակազմիչ դերքայինների **եւ** եւմ, էի, իցեմ օժանդակ քայլաձևերի հարադրությամբ կազմված վերլուծական ժամանակաձևերի փոխադարձ կապը, ինչպես նաև հենց վերլուծական ժամանակաձևերի հակադրամիասնությունը համակարգի մեջ, և այդ պարճառով **կա՛մ պետք է գործածեինք ափանդական** անցյալ ու ապառնի դերքայ **եւ**, **Համապատասխանաբար**, անցյալի ներկա, անցյալի անցյալ, անցյալի ապառնի, ապառնիի ներկա, ապառնիի անցյալ **եւ** ապառնիի ապառնի, **ըստ իս**, **անհաջող տերմինները**, **կա՛մ էլ այնպես, ինչպես ներկայացրել ենք մեր ձեռնարկում**, **այն է՝ ա)** վաղակարար-հարկարար դերքայ և ապակարար դերքայ, **բ)** ներկա վաղակարար-հարկարար, անցյալ վաղակարար-հարկարար, ապառնի վաղակարար-հարկարար, **գ)** ներկա ապակարար, անցյալ ապակարար և ապառնի ապակարար:

Եվ հետո՝ ձեռնարկի ներածականում մենք արդյո՞ք քննարկել ենք մեր կողմից գործածված տերմինների՝ գիտական չըջանառություն մեջ դնելու հարցը. չէ՞ որ այնտեղ գրված է, որ նմանատիպ բաներն արվում են՝ կարեւորելով ուսուցման դյուրությունը (էջ 6): Արդյո՞ք ասվածը ընկալվում է, թե իբր այսուհետ արգելվում է ափանդաբար ընդունված տերմինների գործածությունը, թե տողերիս հեղինակն այսուհետեւ անցյալ դերքայ, նախդիր **եւ** այլ եզրույթներ այլեւս չպիտի գործածի:

Այդ նույն տրամաբանությամբ մենք պետք է հարցնենք գրախոսին, թե ինչու, օրինակ, ինքը Ա. Աբրահամյանի հիշյալ ձեռնարկում վաղակատար-հարկատար ներկա **եւ** վաղակատար-հարկատար անցյալ ժամանակաձևերից հետո դրանց՝ փակագծերում զետեղված, Համապատասխանաբար, հարկարար **եւ** գերակարար համարժեք տերմիններին իր դասընթացում տեղ չի տվել: Եվ ընդհակառակն, ինչո՞ւ է նրա հիշյալ դասընթացում վերլուծական տերմինին հաջորդում հնացած **եւ** գիտական չըջանառությունից դուրս եկած քաղաքիայ տերմինը: Եթե դա արվել է այն պատճառով, որ Ա. Աբրահամյանի ձեռնարկում այդպես է ձեւակերպված, այդ դեպքում ո՞ւմ է պետք իր դասընթացը: Հարկ է նկատել, որ եթե անցյալ դարի 70-ականներին, օրինակ, այդ մոտեցումը լիովին արդարացված էր, որովհետեւ քաղաքիայ ժամանակաձև տերմինը վերլուծականին զուգահեռ դեռեւս լայնորեն գործածվում էր, ապա ներկա ժամանակաշրջանում այն գործածությունից դուրս է եկել **եւ** գրախոսի հիշյալ դասընթացում բացարձակապես ավելորդ է:

Ըստ գրախոսի՝ տողերիս հեղինակի «անհարգալից» վերբերմունքը «աններելի» է նաեւ գրաբարի հրամայականի ձեւերը հավասարապես ապառնի համարելու համար: Ուզում ենք հարցնել գրախոսին՝ եթե գրա-

բարի եւ աշխարհաբարի բուն հրամայականները իմաստով նույնն են, երբեւէ նրա մտքով չի² անցել, թե ինչո՞ւ է գրաբարում նույն ժամանակը «ներկա» կոչվում, իսկ աշխարհաբարում՝ «ապառնի»։ գրեւի՝ = գրիի։ Ո՞րն է հիմքը հավասարման ձախ կողմի բառաձեւը՝ ներկա, աջ կողմինը՝ ապառնի համարելու։ Եթե գրաբարի գրեսչի հորդորականն ապառնի ժամանակ է, սրանից բխո՞ւմ է արդյոք, թե բուն հրամայականն ապառնի չպիտի լինի։

Գրախոսը քննադատում է մեզ, թե ինչու ենք նախդիր եւ նախադրություն տերմինների փոխարեն կապ ընդհանուր տերմինը գործածում։ Նախ՝ մենք դրանց փոխարեն չէ, որ գործածում ենք կապ տերմինը, այլ գործածում ենք որպես դրանց եւ հետադրությունների ընդհանուր անվանում² եւ որպես այդպիսին՝ հարկ եղած դեպքում՝ նաեւ՝ դրանցից յուրաքանչյուրի համար՝ հենց ընդհանրականություն ուժով։ Ապա՝ սա ոչ թե քմահաճություն է, այլ հենց տողերիս հեղինակի պատկերացրած ավանդույթի որդեգրում։ տառացիորեն հետեւել ենք Մ. Աբեղյանին. «Գրաբարի կապերը (ընդգծումը մերն է — Գ. Խ.) զբաղում են իրենց գոյականից առաջ, ուստի կոչվում են նախդիր կամ նախադրություն»³։ Այնուհետեւ՝ այդ երեք տեսակի համար իբրեւ ընդհանուր անուն Գ. Զահուկյանը գործածում է առդիր տերմինը. ինչո՞ւ է. Մկրտչյանը այդ էլ չի հիշատակում (անտեղյակություն ասենք, թե՞ ինչ)։ Վերջապես՝ վերն ասվեց, որ մեզ համար սկզբունք է գրաբարի եւ աշխարհաբարի նույնական երեւույթները միասնական անվանմամբ ներկայացնելը, եւ կարող էինք, օրինակ, հետեւելով Գ. Զահուկյանին, մենք եւս առդիր տերմինը գործածել։ Նպատակահարմար ենք գտել Մ. Աբեղյանի տերմինը շրջանառել, որն առավել տարածում ունի։ Կապ տերմինի «չարդարացվածության» պատճառներից մեկն էլ է. Մկրտչյանը «հիմնավորում է» նրանով, որ «....«խեղճ» զ-ն դառնում է եւ՝ կապ...., եւ՝ նախդիր, եւ՝ որոշիչ հոդ»։ Ոչ թե դառնում է, այլ կա եւ, ըստ անհրաժեշտության, երեք կերպ էլ կարելի է անվանել. ո՞վ ում կարող է արգելել կամ թույլատրել, որ նախդիր եւ նախադրություն տերմինները գործածի։ Գրախոսին լրացուցիչ զայրույթ է պատճառել այն, որ մենք առաջինն ենք հանդգնել իրերն իրենց անունով տալ, մասնավորապես զ նախդրի՝ հայցական հոլովում որոշյալ առման քերականական իմաստ ապահովելու եւ դրանով իսկ որոշիչ հոդ դառնալու

² Կեսարեալ յետ-ը, օրինակ, ինչպե՞ս բնութագրել՝ նախդրավոր, թե՞ նախադրությամբ կապակցություն, իսկ այդ կապակցության յետ-ը ինչպե՞ս կոչել՝ նախդիր, թե՞ նախադրություն. չէ՞ որ այն իրականում հետադրություն է։

³ Մ. Աբեղյան, Երկեր, հ. Զ., Երեւան, 1974, էջ 803։

իրողությունը «բարձրաձայնելը», որի համար, կարծում ենք, մենք չէ՛ք թե պարսավանքի, այլ դրվատանքի՝ ենք արժանի, քանի որ այսուհետ գրա-խոսն ինքն էլ թարգմանություն ժամանակ կզանազանի զ որոշիչ հոգը նախդրից եւ կկարեւորի նրա առկայությունը կամ բացակայությունը, ինչը նա չի արել իր վերոհիշյալ դասընթացի, օրինակ, 165-րդ էջում:

Գրաբար տեքստի ընթերցանության արտառոց կանոններ է պահանջում է. Մկրտչյանը: Բանից պարզվում է՝ եթե գրված է «աղանեաւք», «կարծեաւք», ապա պետք է ընթերցել **[աղավնյավք]*, **[կարծյավք]*, իսկ եթե գրված է «աղանեօք», «կարծեօք», ապա պետք է ընթերցել **[աղավնյօք]*, **[կարծյօք]*: Նախ՝ քննադատում է տողերիս հեղինակին, թե իբր մենք բարբառային գրությամբ ենք արտասանություն կանոններ տալիս: Ի պատասխան սրա՝ ասենք, որ տառադարձական փակագծերը արտասանական առավելագույն ճշգրտություն են պահանջում, եւ «բարբառային» համարված տառադարձությունն էլ հենց այդ ճշգրտությամբ է պայմանավորված, ուստի գրախոսի՝ արեւելահայ գրության պահանջը, մեղմ ասած, տեղին չէ: Երկրորդ՝ գրախոսի արտասանական պահանջն արտացոլող փակագծերից առաջ աստղանիշ ենք դրել, որովհետեւ այդ կարգի արտասանություն նախատեսված չէ գրաբարի ավանդական արտասանությամբ: Երրորդ՝ զարհուրելի է «աղանեաւք»-ի՝ **[աղավնյավք]* եւ «կարծեաւք»-ի՝ **[կարծյավք]* արտասանելու պահանջը: Երկու դեպքում էլ (աղանեսաւք // աղանեսօք) ճիշտ արտասանությունն է *[աղավնյօք]* (նույնը վերաբերում է մյուս բառաձեւին): Ապշելիք է, թե ինչի հիման վրա է այս «կանոնը» մոգոնվում: Մի՞թե լեզվաբանն իր ուսանողներին «աւձ», «աւր» բառերի արտասանությունն իր «կանոնով» է սովորեցնում, այն էլ՝ տասնամյակներ շարունակ...

Գրախոսը գրքի թերություններից մեկն էլ համարում է ինքնաշեն եւ, իր կարծիքով, «քիչ գործածվող» պարսկանոն, անդիմաստիմանափակ, ենթակասություն, կրկնաբաղադրյալ, տարրայր, հավելադրություն «բառերի» գործածությունը: Կարճ կապելու նպատակով նշենք, որ դրանք ոչ թե բառեր են, այլ տերմիններ, իսկ տերմինների գործածության հաճախականությունը որոշում են դրանք իմացողներն՝ ըստ անհրաժեշտության: Նկատենք նաեւ, որ, օրինակ, հավելադրություն «բառի» գործածությունից դժգոհող գրախոսը պիտի իմանա, որ չի կարելի գործածել «ավելադիր ուղիղ խնդիր» (էջ 178), որովհետեւ իր նախընտրած արդիհայերենյան բառարանում ավելադիր բառ անգամ չկա (գուցե «նորակազմություն» է), այլ կա միայն հավելադիր տերմին:

Գրախոսին առավել շատ անհանգստացրել են գրքի նորամուծութ-
յունները (չգիտես՝ ինչու, ինքն այդ բառը բերում է չակերտների մեջ,
որը, ինչպես հայտնի է, կարելի էր անել այն դեպքում, երբ դրանք իրոք
նորամուծություններ չլինեին): Այդպիսին է, օրինակ, մեր կողմից առա-
ջարկվող ինիսկան (հիմք)-ը, որը կազմել ենք ցոյական-ի (եւ արդի հայե-
րենի քերականության համար՝ րեսկան-ի) համաբանությունամբ, քանի որ ի
ձեռնարկով կազմվող երկրորդ հիմքը գրաբարի ձեռարկներում կա՛մ ան-
տեսվում է, կա՛մ կոչվում ի թույլ քաղադրիչով, մինչդեռ ց ձեռնարկով կազմ-
ված հիմքն անվանվել է այդ տառի այբբենական անունով՝ ցոյական, թեեւ
որոշ դիրքերում ի հիմքակազմիչ բաղադրիչի նման ց-ն նույնպես թույլ
է՝ արաւցես, գրեւցոք, պարաւնջիք եւ այլն: Մենք դա արել ենք տերմիննե-
րի համակարգում միօրինակություն բերելու նպատակով, որը նույնպես
նպաստում է արդյունավետ ուսուցմանը: Ով դա չի ընդունում, կարող է
հետեւել ավանդականին, այսինքն՝ կա՛մ այդ հիմքն անտեսել, կա՛մ կոչել
ի թույլ քաղադրիչով: Հետաքրքիր է՝ իսկ գրախոսն ինքը նորամուծություն-
ներից առհասարակ է խուսափում, թե՛ միայն տողերիս հեղինակի գրքի
առնչությամբ: Եթե առհասարակ, ապա այդ դեպքում ինչպե՞ս որակել
նրա «նորամուծությունները» իր դասընթացում (օրինակ՝ «անառարկա
գործողություն» (էջ 88) եւ այլ տարօրինակ ձեւակերպումները), որոնց
ստորեւ կանդառնա՞նք:

Լավ չէ, որ մեր գրքի՝ վանդակներում ներկայացված հարացույցները
եւ աղյուսակները գրախոսի վրա «ծանր տպավորություն են թողնում,
տեսագաշտը ծանրանում է, ընկալումը՝ դժվարանում»: Սակայն չարադ-
րանքից պարզ չի երեւում, թե բացի իրենից՝ վանդակավոր հարացույց-
ները եւ աղյուսակներն է՞լ ում վրա են ծանր տպավորություն թողել, եւ է՞լ
ու՞մ համար է ընկալումը դժվարացել (գուցե հենց այդ է պատճառը, որ
գրախոսն իր դասընթացում գոնե մեկ նմանատիպ հարացույց կամ աղ-
յուսակ չունի): Մինչդեռ մեր երեսնամյա դասավանդման փորձը ցույց է
տալիս (եւ դա մենք չենք հայտնագործել), որ վանդակներում ներկայաց-
ված հարացույցները եւ աղյուսակները միմիայն նպաստում են ուսանո-
ղի իմացական պաշարի ժողովմանն ու ամրագրմանը զննական եղանա-
կով՝ ուշադրության կենտրոնացմամբ, ձեռնարկների հարաբերակցության
նրբությունների առավել խոր ընկալման հնարավորությամբ:

Եվս մի «քննադատական» նկատում գրախոսից. «Գրաբարի անկանոն
բայերի թիվը հասնում է շուրջ հարյուրի (էջ 283). այսպիսի ուռճացված
տվյալը զարմանք է առաջացնում (ի դեպ, զարմանքն այնքան է մեծ եղել,
որ գրախոսն այդ բանը մի գրախոսության մեջ կրկնել է մի քանի անգամ

– Գ. Խ.), որովհետեւ բայերի բուն անկանոնությունը որոշվում է կատարյալի հիմքից՝ արմատի կամ արմատահնչյունների փոփոխումից: Հարց է ծագում՝ այդ հարյուր բայերի անկանոնությունները այդ սկզբունքով (ի դեպ, հարցակիր բառն այստեղ այդ-ն է, ոչ թե սկզբունքով-ը – Գ. Խ.) են որոշվում: Կարծում ենք՝ դա արշավանք է այլոց շարադրանքներում նշվող բացառությունների, աննշան շեղումների ու նման երեւույթների դեմ եւ ուսուցողական նպատակով արդյունավետ բան չէ»: Ստիպված ենք հերքումը տալ կեստ առ կեստ:

1. Ի՞նչ է նշանակում «բայերի բուն անկանոնություն». գրախոսը չի էլ պատկերացնում, որ մեջբերյալ ձեւակերպմամբ հերքում է ինքն իրեն, այն է՝ կա նաեւ «ոչ բուն անկանոնություն»:

2. Եթե «ոչ բուն անկանոնությամբ» ածում է անկանոն բայերի թիվը, ապա ուռճացման մասին խոսք լինել չի կարող:

3. Եթե «բուն անկանոնությունը որոշվում է կատարյալի հիմքից», ապա «ոչ բունը» այլ հիմքից է որոշվում:

4. Գործող համակարգից ամեն մի շեղում հակահամակարգ է տվյալ համակարգին, ուստի եւ անկանոնություն է նույն համակարգում:

5. Ինչ վերաբերում է այն մտքին, թե «դա արշավանք է այլոց շարադրանքներում նշվող բացառությունների դեմ», ապա, կարծում ենք, ընդամենը պետք է խրախուսել այդ արշավանքը, որովհետեւ այդպե՛ս պիտի դեմն առնվի ուսանողին կեղծ քաջաոտություններով գիտական հիմնավորումներից խուսափել տվող մեկնաբանությունների:

Գրախոսի՝ միակազմ նախադասությունների առնչությամբ արված դիտարկումներին հարկ չենք համարում անդրադառնալ, քանի որ մենք չենք ընդունում հիշյալ կառույցների մասին նրա որոշ մոտեցումները, որքան էլ գրախոսության մի էջի սահմաններում (էջ 150) ինչ-որ «խորհուրդներ» է տալիս՝ կապված դրանց ծանոթագրությունների հետ նույնպես: Բավարարվենք՝ անդրադառնալով ընդամենը մեկ տեսական դրույթի: Գրախոսը գտնում է, որ «է ինչ, զոր ո՛չ քեզ պարտ է ասել» տիպի կառույցների ընդգծված նախադասությունը երկկազմ է, եւ ենթական տրականով է արտահայտված, մինչդեռ մենք գտնում ենք, որ միադիմի կազմությունները չեն կարող երկկազմ նախադասության սրորոգյալ դասնալ: Իմիջիայլոց, եթե «զոր ո՛չ քեզ պարտ է ասել»-ը երկկազմ է, եւ ենթական էլ՝ տրականով (քեզ), ապա ո՛րն է ժամանակակից հայերենի նույնօրինակ «Քեզ պետք չէ այդ մասին խոսել» նախադասության ենթական. մի՞թե դարձյալ՝ քեզ-ը կամ գուցե ասել-ը:

Ծանոթագրությունների մասին: Բան չի մնում՝ գրախոսը հանձնա-

րարի, որ, օրինակ, «Զոր տարեալ էր Շապհոյ արքային» տիպի կառույցները ծանոթագրենք «անցյալ դերբայը պահանջում է սեռականով ենթակա», եւ դա համարում է «ուղղակի բացատրութիւն», մինչդեռ ծանոթագրութեան մեր տարբերակը (Զոր տարեալ էր Շապհոյ արքային կառույցը թարգմանել երկկազմ նախադասութեամբ՝ որին տարել էր Շապուհ արքան) համարում է «անուղղակի մեկնաբանութիւն»՝ պատճառաբանելով. «Ուսանողը, կարգալով թարգմանութիւնը, գաղափար չի կազմի կառույցի մասին, որ անցյալ դերբայի եւ նրանով ձեւավորված ստորոգյալի պահանջով գործածվում է սեռական հոլովով ենթակա»: Նախ՝ ծանոթագրելու մասին գրախոսի տված խորհուրդը տվյալ դեպքում իրենք չէ. այդպես ծանոթագրել են նաեւ իրենց առաջ, եւ կարող են ծանոթագրել նաեւ իրենց հետո, բայց եթե ինքն այդ ձեւն է կրկնել, դա իր գործն է: Երկրորդ՝ հարց է ծագում, թե նմանատիպ ձեռնարկներում լեզվական այս կամ այն միավորին վերաբերող ծանոթագրութեամբ ինչ նպատակ է հետապնդվում՝ սոսկ հայտարարել տեքստի տվյալ հատվածում չընդգծված ինչ-որ միավորի առկայութեան մասին, թե՞ ի ցույց դնել այդ միավորը եւ ուղղորդել ուսանողի հետագա անելիքը: Եվ հաջորդ հարցը՝ գրախոսի՞ վերոբերյալ ուղղակի բացատրությունը կօգնի ուսանողին՝ տվյալ կառույցը հստակորեն որոշելու եւ նրա իմաստը հասկանալու, այսինքն՝ բանավոր կամ գրավոր ճիշտ թարգմանելու, թե՞ մեր տարբերակը, որում ոչ միայն առանձնացված եւ ընդգծված է բնագրի անհրաժեշտ կառույցը (առաջին օգնութիւն), եւ ոչ միայն հանձնարարված, որ դա սովորական կառույց չէ, ուստի պետք է թարգմանել արդիականայնայն երկկազմ նախադասութեամբ (երկրորդ օգնութիւն), այլեւ բերված է նաեւ թարգմանութիւնը (երրորդ օգնութիւն):

Միառժամանակ ուղղակի մեջբերումներ չենք անի, որովհետեւ այսօրվա հետո անիմաստ ենք համարում «քննադատութիւններին» հանգամանալից պատասխան տալը:

Հիմքից զուրկ է գրախոսի այն քննադատութիւնը, թե գիրքը վերջում բառարան չունի: Դրա փոխարեն յուրաքանչյուր դասին ներառված տեքստ տողատակի բառային, դարձվածային, քերականական անծանոթ իրողութիւնների այնքան ծավալուն բացատրութիւններ ունի, որ բառարանի կարիք չի զգացվում: Չմոռանանք, որ ուսուցման գործընթացում դասախոս էլ է աշխատում (սա ինքնուսույց չէ), որի պահանջով ուսանողները կատարում են նաեւ բառարանային աշխատանքներ: Բացի այդ՝ դա առիթ է, որ դասախոսն ուսանողին ուղղորդի դեպի գրաբարի բառարաններ, որով ուսանողը ոչ միայն հաղորդակից կդառնա մշակութա-

յին կոթողներին, այլեւ մշակութային վայելք կապրի ուսումնառության ընթացքում:

Իրականում գիրքն ունի մի շարք արժանիքներ, որոնց այստեղ հարկ չկա անդրադառնալու:

Այժմ՝ գրախոսության մեջ տեղ գտած անխոհեմ արտահայտությունների մասին: Նախ՝ հարց. ո՞վ է թույլ տվել ինչ-որ մեկին (ով էլ որ լինի)՝ սեփական կարծիքը դիմացինի վզին փաթաթելու անիմաստ փորձ անելիս այնքան ոգեւորվել եւ այդ ընթացքում նաեւ վիրավորական արտահայտությունների դիմել: Ողջ գրախոսության մեջ հազվադեպ են կարծում ենք, մեր կարծիքով, մեր պատկերացմամբ եւ նմանօրինակ արտահայտությունները, ինչը ակադեմիական բարեվարքության չգրված կանոնների կոպիտ ոտնահարում է: Ի՞նչ են նշանակում գրախոսի ինքնավստահ հանձնարարականները եւ անթույլատրելի ուսուցողական ոճը (պնդք է ..., ճիշտ չէ ..., չի կարելի ...): Ի՞նչ է նշանակում «չիմացությունը (տգիտություն չեմ ասում)»: Ի՞նչ է նշանակում «չատ վատ է եւ ծիծաղելի»: Ի՞նչ է նշանակում սեւակյան անհարկի մեջբերումը ... Գրախոսը պատկերացնո՞ւմ է, որ գրախոսվող ձեռնարկը տպագրության է երաշխավորվել նախ՝ որոշակի ամբիոնի, ապա՝ որոշակի բուհի գիտիորհրդի կողմից, եւ որեւէ մեկը նրան չի հանձնարարել միայնակ որոշումներ կայացնելու, քանի որ ինքը, ի բարեբախտություն մեզ բոլորիս, գրաքննչական մարմին չէ, թէ չէ իր լույս ընծայած գրքերից հետո առհասարակ կարգերը հայերենագիտությանը վերաբերող գրքերի հրատարակությունը: Դա նույնն է, եթե մենք հանդես գանք, օրինակ, իր հիշյալ դասընթացը գործածություններից առհասարակ հանելու, ավելին՝ իրեն էլ գրաբարի դասավանդման իրավունքից զրկելու առաջարկներով:

Ինչեւէ, գրախոսի՝ ակադեմիական բարեվարքության կանոնները կոպտորեն խախտելու հանգամանքն էլ մեզ ստիպեց ոչ թե բավարարվել հիշյալ պատասխանով, այլ պարզապես թերթելով գրախոսի հիշյալ դասընթացը՝ համարժեք արձագանքով ի ցույց դնել նրանում տեղ գտած թերություններն ու սխալները պատահականորեն ընտրված ընդամենը մի քանի էջերում: Համոզված ենք, որ մեր այս քայլն էլ գրախոսի՝ համար «վիրավորանք չպիտի համարվի, քան օգտակար եւ օժանդակող գործելակերպ»:

Առաջին հերթին մեզ հետաքրքրեց, թե գրախոսն իր կազմած դասընթացում ինչպես է ներկայացնում բայի խոնարհման համակարգը (համտ. մեր ձեռնարկի 217-218-րդ էջերը), մասնավորապես՝ ժամանակաձեւերը (գրախոսը դրանք ժամանակներ է անվանում. իր գործն է), որոնց հետ կապված՝ քննադատության է արժանացնում մեր մոտեցումը: Գրախո-

սի դասընթացի 84-րդ էջում գտնում ենք «ԵՂԱՆԱԿԱՅԻՆ ՁԵՎԵՐ, Բայի եղանակները եւ ժամանակները» վերնագիրը եւ ենթավերնագիրը, որոնցից հետո՝ «... Սահմանական եղանակն ունի երեք ժամանակ: Ստորադասական եղանակը ունի երկու ժամանակ: Հրամայական եղանական ունի երկու ժամանակ» ձեւակերպումները, եւ ստացվում է, որ ըստ նրա շարադրանքի՝ գրաբարի բայն ունի ընդամենը 7 ժամանակաձեւ: Ընդ որում, այդ մասին կարելի է առանձին-առանձին բերված ժամանակաձեւերը հաշվելուց հետո իմանալ միայն, որովհետեւ դրանց թվաքանակի մասին որոշակի նշում չկա: Բացի այդ՝ սովորողը նշված էջի շարադրանքից կարող է ենթադրել նաեւ, որ գրաբարի ժամանակաձեւեր են միայն կազմությամբ համադրական խոնարհված բայաձեւերը: Այո՛, ենթադրել, քանի որ համադրական տերմինը ողջ թեմայի մեջ գոնե մեկ անգամ չի հիշատակվում, որպեսզի սովորողը պատկերացում կազմի համադրական եւ հետագա շարադրանքում տեղ գտած վերլուծական տերմինների ու համադրական եւ վերլուծական ժամանակաձեւերի միջեւ առկա հակադրամիասնական կապի մասին: Ինչ վերաբերում է վերլուծական ժամանակաձեւերին (էջ 136-137), ապա՝ ա) նախապես ընդհանուր ձեւով չի նշվում, թե բայի եղանակներից որոնք ունեն վերլուծական ժամանակաձեւեր, եւ ո՛ր եղանակը քանի ժամանակաձեւ ունի, բ) ոչ մի խոսք չկա վաղակատար-հարակատար ներկա, վաղակատար-հարակատար անցյալ ժամակաձեւերի՝ սահմանական եղանակի բայաձեւեր լինելու մասին, մինչդեռ ապառնի դերբայով եւ եւ/էի օժանդակ բայաձեւերով կազմվածների մասին նշվում է, որ նրանք սահմանական եղանակի ժամանակաձեւեր են, գ) թե՛ անցյալ, թե՛ ապառնի դերբայներով եւ իցեւ-ի խոնարհված ձեւերով արտահայտվող վերլուծական ժամանակաձեւերն անվանվում են միեւնույն տերմինով՝ սորոսդասական եղանակի բաղադրյալ ապառնի (էջ 137), այսինքն՝ քերականական տարբեր իրողություններ նույն անվանումն ունեն (համանուն են)⁴:

Խոնարհման համակարգը ամբողջական ներկայացնելու համար գրախոսի դասընթացում «Վերլուծական (բաղադրյալ) ժամանակներ» վերնագրին եւ թեմային պետք է նախորդեր նրա հետ հակադրամիասնություն կազմող «Համադրական ժամանակներ» վերնագիրը՝ համապատասխան թեմաներով, մինչդեռ թեմաները կան, սակայն համապատասխան վերնագիրը եւ համադրական տերմինը բացակայում են: Եվ այս համայ-

⁴ Խոնահվելով Ա. Աբրահամյանի վաստակի եւ հիշատակի առջեւ՝ նշեմ, որ այս մոտեցումը նրանն է (տե՛ս Ա. Աբրահամյան, Գրաբարի ձեռնարկ, Երեւան, 1976, էջ 212-219), եւ ավանդապահ գրախոսը գրեթե նույնությամբ կրկնել է:

նապատկերի վրա գրախոսն իրավունք ունի⁵ ուրիշներին անհիմն պահանջներ ներկայացնելու, անհարկի խորհուրդներ տալու:

Ինչեւէ:

Հիշյալ դասընթացի 165-րդ էջի չորրորդ պարբերության մեջ «Յետ սորա մեծ ու անուանի եւ բազմաբիւր զարեւելից հիւսիսոյ կողմանն կարգէ կողմնակալութիւն» (Խոր., 126) նախադասությունը գրախոսը թարգմանում է «Սրանից հետո [թագավորը] հաստատում է հյուսիս արեւելյան կողմի կողմնակալություն» ձեւով, որտեղ նախ՝ հյուսիս արեւելյան բառն ունի ուղղագրելու խնդիր (հյուսիսարեւելյան), որքան էլ է. Աղայանի հայտնի բառարանում տրված է գծիկով, որին, չգիտես ինչու, գրախոսը չի հետեւել, երկրորդ՝ եթե նույնիսկ կողմի կողմնակալություն կապակցությունը ճիշտ էլ լիներ, ապա ոճական դույզն-ինչ հոտառություն էր պետք՝ չթարգմանելու այնպես, ինչպես արվել է գրախոսի կողմից, երրորդ՝ կողմնակալություն բառն իր նախասիրած արդի հայերենյան բառարանում նշանակում է «կողմնակալ լինելը», հետեւաբար այն պետք է թարգմանվեր ոչ թե ժամանակակից հայերենի կողմնակալություն բառով, այլ իր պատմական նշանակությամբ՝ կուսակալություն բառով (այս հարցում նրան կօգնեն Հայկազյան բառարանը), եւ չորրորդ՝ քանի որ արևելից բառաձևին նախորդում է կողմնակալութիւն ուղիղ խնդրի զ որոշիչ հոգը (զարևելից կողմնակալութիւն), ապա բառը պետք է թարգմանվեր որոշյալ առմամբ, այն է՝ կուսակալությունը: Հետեւաբար այդ հատվածը պետք է թարգմանվեր հյուսիսարեւելյան կողմի կուսակալությունը: Սրանք հիմա չիմացություն⁶ (տգիտություն չենք ասում) արդյունք են:

Ինչպես արդեն նշել ենք, թարգմանության ժամանակ գրախոսի համար զ որոշիչ հոգի առկայությունը կամ բացակայությունը էական դեր չունի, որովհետեւ նույն 165-րդ էջի երրորդ պարբերության «Եւ հրամանաւ Վռամշապուհոյ եւ մեծին Սահակայ ժողովեալ մանկունս ընտրեալս ուշեղս (դասընթացում՝ ուժեղ – Գ. Խ.) եւ քաջասունս, փափկաձայնս եւ երկարողիս» (Խոր., 406) նախադասության թարգմանության մեջ («Եվ Վռամշապուհի ու մեծ Սահակի հրամանով հավաքեց ընտիր, ուժեղ (առողջ կազմվածքով), ուշիմ, քաղցրաձայն, երկար շնչառությամբ մանուկներին») մասկունս բառաձևը, որը քերթողահայրն անորոշ առումով է գործածել, գրախոսը թարգմանել է մանուկներին, մինչդեռ պետք է թարգմաներ անորոշ առմամբ՝ մանուկների: Սխալ թարգմանությունից նախադասության միտքը խաթարվել է⁵, եւ տպավորություն է ստեղծ-

⁵ Ի դեպ, խաթարված է նաեւ Եղիշեից բերված «Եգիտ այս Վասակ զայն Վասակ իր գործակից ի մեծամեծ չարիսն» նախադասությունը (177), որը գրախոսի անթերի դաս-

վում, որ Մեսրոպը հավաքել է նշված հատկություններով օժտված բոլոր մանուկներին, որն իրականությունը չի համապատասխանում: Եթե գրախոսը նեղություն քաշեր ու բացեր Մալխասյանցի թարգմանությունը, ապա այնտեղ կգտներ երեխաներ ճիշտ տարբերակը, ճիշտ՝ երկու տեսանկյունից. նախ՝ որ անորոշ առումով է թարգմանված, եւ երկրորդ՝ որ երեխաներ բառն է գործածվել եւ ոչ թե մանուկներ:

Սակայն սա տվյալ նախադասության մեջ նկատված միակ սխալը չէ: Կան այլ սխալներ նույնպես, որոնցից խուսափելու համար ավանդականի հետեւորդ գրախոսը կարող էր, օրինակ, դարձյալ դիմել Մալխասյանցի թարգմանությանը՝ «Նա Վռամշապուհի եւ մեծն Սահակի հրամանով ընտրությունը երեխաներ ժողովեց, ուշիմ, առողջակազմ, լավ ձայնով եւ երկար շնչառությամբ....»⁶: Ո՛չ, գրախոսը դրա կարիքը չունի, եւ ահա՛ հետեւանքը.

1. Մեծն Սահակ-ը թարգմանել է մեծ Սահակ կապակցությամբ, որից, եթե պատմություն չիմանաս, չես կարող ենթադրել, որ խոսքը սուրբ Սահակ Պարթևի կամ մեծն Սահակի մասին է:

2. Այդ նույն բնագրային նախադասության մեջ, չգիտես որտեղից, տեղ է տվել ուժեղ բառին՝ ուշեղ-ի փոխարեն, որը, ինչպես տեսնում ենք, գրախոսի դասընթացի միակ, մեղմ ասած, վրիպակը չէ:

3. Քաջասունս բառաձևը թարգմանել է ուժեղ (առողջ կազմվածքով) տարբերակներով: Նախ՝ եթե ուժեղ-ը քաջասունս բառաձևի թարգմանությունն է, ապա ինչո՞ւ իր տեղում չէ, այսինքն՝ ուշեղ=ուշիմ բառից հետո, ինչպես որ բնագրում է, երկրորդ՝ եթե քաջասունս-ը «ուժեղ» է նշանակում, եւ առողջ կազմվածքով-ը ուժեղ-ի գոնե հոմանիշն է, ապա ինչո՞ւ միանգամից նախապատվությունը չի տրվել առողջակազմ բառին, որը շուրջ հարյուր տարի առաջ իրավամբ նախընտրել է Մալխասյանցը եւ գործածել ճիշտ տեղում:

Ինչեւէ, անդրադառնանք դարձյալ 165-րդ էջին, որտեղ գրախոսը նշում է. «Որոշիչները լինում են նաեւ բաղմակի, որոշյալին կից կամ ընդմիջարկված»: Եթե նախադասության անդամների բաղմակի լինելը կարեւոր հանգամանք է, ապա հետեւողականորեն այդ մասին պետք է նշվեր կա՛մ առանձին թեմայով, կա՛մ բոլոր անդամներին անդրադառնալիս, մինչդեռ, չգիտես ինչու, դրանից ուղիղ մեկ թերթ հետո (167), օրինակ, միեւնույն բանը չի կարեւորվում հատկացուցիչը բնութագրելիս: Դրա փոխարեն (անհասկանալի է՝ ինչ նպատակով) կես էջից ավել տեղ

ընթացում հանգույց ունի:

⁶ Մովսես Խորենացի, Հայոց պատմություն, Երեւան, 1996, էջ 257:

զբաղեցնող տողերում երկար-բարակ նշում է հատկացուցչի իմաստային տեսակները, որոնք նման կարգի աշխատանքներում պարզապես ավելորդ են:

Նույն չարաբաստիկ 165-րդ էջում միեւնույն «Ըստ նոցանէ եւ պարապեալքն այսպիսում ճգնութեան դիւանագիրք մատենից՝ ներբողականաց ի մէնջ արժանի եղեն ասից» նախադասութիւնը՝ առաջին դեպքում՝ էջի նշումով (Խոր., 10), երկրորդ դեպքում՝ առանց նշումի (Խոր.), գրախոսը թարգմանում է. «Եվ նրանց նման այսպիսի ճգնութեամբ պարապած՝ դիւանների մատենագիրները մեր կողմից արժանի եղան դրվատանքի խոսքերի (= գովասանական խոսքերի)» (գոնե միայն գովասանական-ը գրվեր, այն էլ՝ դրվատանքի-ից հետո) տարբերակով, իսկ 185-րդ էջում՝ «Նրանց նման նաեւ այս ծանր աշխատանքով զբաղված դիւանների մատենագիրները մեր կողմից գովասանական խոսքերի արժանացան» տարբերակով: Դժվար չէ նկատել, որ նախ՝ առաջին տարբերակում տեղ է զբաղեցրել գովասանական խոսքերի անտեղի մեկնաբանութիւնն իր թարգմանած դրվատանքի խոսքերի մասին, եւ փաստորեն գրախոսը ոչ միայն բնագիրն է թարգմանել, այլեւ իր իսկ թարգմանութիւնը, երկրորդ՝ առաջին տարբերակի արժանի եղեն բառացիորեն ճիշտ թարգմանութիւնը երկրորդ տարբերակում հանդիպում է արժանացան ձեւով: Այդ ոչ ինչ, բայց որ առաջին տարբերակի բուժով տրոհումը երկրորդ տարբերակում բացակայում է, դա լավ չէ, քանզի արդյունքում զբաղված մատենագիրների փոխարեն ստացվում է զբաղված դիւանների տարօրինակ բառակապակցութիւնը:

87-88-րդ էջերում, որտեղ խոսվում է գրաբարի բայածանցների մասին, առհասարակ բացակայում է սոսկաժանց տերմինը (կպատկերացնե՞ք), եւ մնում է՝ դասընթացից օգտվողները գուշակեն, որ -ան-, -են-, -ն-, -չ-, -նչ-, -աչ-, -անչ- ածանցները սոսկաժանցներ են: Ահա պատկերը. «Բայածանցներն են՝ ան -, են -, ն -, չ -, նչ -, աչ -, անչ -, ոյց (+ան) > ուցան պատճառական), ար, ուր, ր - (բազմապատկական)», որտեղ ոչ միայն բովանդակային, այլեւ տեխնիկական սխալ էլ կա. պատճառական տերմինի ձախ փակագիծը բացակայում է:

Ծառանում են մի շարք հարցեր, որոնցից թղթին ենք հանձնում մի քանիսը միայն.

1. Ինչպե՞ս վերծանել «Ձեզոք սեռի բայերը ցույց են տալիս անառարկա գործողութիւն, այսինքն՝ ներգործում կամ կրում բացառվում են....» նախադասութեան (էջ 88) միտքը: Մի՞թե միայն ուղիղ խնդիրն ու ներգործման խնդիրն են առարկաներ: Այդ դեպքում ինչե՞ր են բերվող նախադասութիւնների («Բայց այլ ոչ ինչ գործ արութեան եւ քաջութեան

եցոյց. այլ ուրելեաց և ընպելեաց պարապեալ», «....եւ ի մետասաներորդին ապստամբեն Պարթեւք ի ծառայութենէ Մակեդոնացոցն») չեզոք սեռի բայերի ցույց տված անդամները (ընդգծված են): Եթե դրանք առարկաներ չեն, այդ դեպքում գուցե Հանգամանքն⁶ը են կամ Հատկանիշն⁶ը:

2. Ինպե՞ս հասկանալ, որ նույն 88-րդ էջում սնան բայաձևեր թարգմանվել է սնեցին (սնուցին) տարբերակներով, որոնցից առաջինը սնել բայի անցյալ կատարյալի ձևերից մեկն է: Ենթադրվում է, որ երկրորդը (սնուցին) սնուցել բայի դիմավոր ձևերից մեկը պիտի լինի, եւ ստացվում է, որ, ըստ գրախոսի, արդի հայերենում սնուցել բայի անցյալ կատարյալի հիմքը ոչ թե սնուցեց-ն է, այլ սնուց-ը, հետեւաբար անցյալ կատարյալի ձևերից մեկը ոչ թե սնուցեցին կանոնավոր ձևն է, այլ սնուցին մեզ անհայտ տարբերակը:

3. Անհասկանալի է, թե ինչու է սպա-ն այնուհետք թարգմանվում (էջ 152) եւ ոչ թե մնում հենց սպա, եկեալ-ը՝ հետ եկալ (էջ 152) եւ ոչ թե հենց՝ եկալ, ջանասցոք-ը՝ աշխարենք եւ ոչ թե հենց՝ ջանանք եւ այլն: Միգուցե այնուհետք-ը, հետ եկալ-ը, աշխարենք-ը (եւ այլն) ավելի երկար տարբերակներ են (ինչքան՝ երկար, այնքան՝ լավ սկզբունքով), կամ գուցե արդի հայերենում չկա՞ն սպա, ջանալ եւ բազմաթիվ այլ բառեր:

4. Հետաքրքիր է՝ ինչի՞ց ելնելով է գրախոսը համարձակվում սխալ համարել աստվածաշնչյան «.... որոց ի խռովելն՝ այր մի սպանեալ էր» նախադասության մեր թարգմանությունը («.... որոնք, երբ խռովություն էին բարձրացրել, մի մարդ էին սպանել»): Ավելին՝ ինչից ելնելով է գրեթե հրահանգում այն թարգմանել «Երբ նրանք (խռովարարները) խռովեցին-ալեկոծվեցին (խռովություն բարձրացրին), մի մարդ սպանվեց (մի մարդ էր սպանվել)» ձևով (ի դեպ, դարձյալ ուշադրության է արժանի գրախոսի «թարգմանություն» ծավալը): Գրախոսը մեր թարգմանությունը սխալ է համարում՝ բերելով մի քանի անգին «հիմնավորումներ»: Այսպես՝ նա գտնում է, որ որոց-ը սեռականով կողմնակի են-թակա է, բայց չի պատկերացնում, որ բուն նախադասությունը ոչ թե «որոց ի խռովելն»-ն է, այլ «որոց այր մի սպանեալ էր»-ը: Նմանատիպ կառույցներում, որոնք արտահայտվում են «վաղակատար-հարակատար դերբայ + է, էր կամ իցէ միադիմի ձեւ – սեռական հոլովով կողմնակի ենթակա» կաղապարով (օրինակ՝ սպանեալ է իմ, քոյ, նորա, մեր, ձեր, նոցա, որոց, Արշակայ եւ այլն) ներգործական սեռի բայաձևերն արտահայտում են միմիայն ներգործական իմաստ եւ դրանով էլ տարբերվում են վաղակատար-հարակատար ներկա եւ անցյալ ժամանակաձևերով ստորոգյալ (սպանեալ եմ, սպանեալ ես, սպանեալ է եւ այլն) եւ ուղղական հոլովով են-

Թակա ունեցող նախադասություններից (օրինակ՝ «Նա սպանեալ էր ... »), որոնք մի դեպքում ներգործական իմաստ կարող են արտահայտել, մյուս դեպքում՝ կրավորական՝ նայած այն բանին՝ տվյալ կառույցի մեջ առկա է կամ ենթադրվում է կրո՛ղ առարկա, թե ներգործո՛ղ խնդիր: Այսպես՝ «Նա սպանեալ էր զԹշնամի» նշանակում է «Նա սպանել էր Թշնամուն», մինչդեռ «Նա սպանեալ էր ի Թշնամոյ» նշանակում է «Նա սպանվել էր Թշնամու կողմից»: Այնուհետեւ գրախոսը համառորեն գտնում է նաեւ, որ այր-ը բուն ենթակա է, եւ դա «հիմնավորում է» նրանով, որ այն չունի զ որոշիչ հոդ (ինքն անվանում է «զ նախդիր»․ իր գործն է): Բայց տվյալ դեպքում այր-ից հետո գործածված մի-ն դերանուն է եւ անորոշություն է արտահայտում, այդ դեպքում ինչպե՞ս պետք է անորոշ առմամբ գործածված այր-ը միաժամանակ զ որոշիչ հոդ էլ ստանար: Մյուս «կռվանը» գրախոսը համարում է բուլթով տրոհումը (որոց ի խոռվելն), բայց չէ՞ որ, նախ՝ կարելի էր նաեւ չտրոհել, եւ հետո՝ մի՞թե բուլթով տրոհումը բավարար պայման է «որոց ի խոռվելն»-ը նախադասություն դիտելու համար (հմտ., օրինակ, արդիհայերենյան հետեւյալ նախադասության ընդգծված հատվածը՝ «Նրանք հանգստանալով՝ որոշեցին մի պատմություն հորինել»): Եվ վերջապես՝ ի՞նչ կասի գրախոսը, եթե իմաց տանք, որ իր առաջարկած «Թարգմանությանը» ոչ ոք չի հետեւում՝ ոչ միայն հայ, այլեւ ռուս եւ հույն թարգմանիչները: Միգուցե իր կարծիքն արտահայտելուց առաջ արժե՞ր Աստվածաշնչի հունարեն եւ ռուսերեն թարգմանությունները (ինչ խոսք, ունենալու դեպքում) եւս նայել՝ համոզվելու համար, որ տվյալ կառույցը ներգործական է⁷: Այո՛, միանգամայն իրավացի է Պարույր Սեւակը՝ նկատելով. «Հայոց լեզուն որբի գլուխ չէ, որի վրա դալլաքություն սովորեն»: Նկատենք նաեւ, որ գրախոսի դասընթացում մեր կողմից բերված միադիմի կաղապարի մասին անդրադարձ կա 136-րդ եւ 152-րդ էջերում, որտեղ անցյալ կամ վաղակարար-հարակարար դերքայ + է/էր/իցէ կապակցությունը թյուրիմացաբար համարվում է դիմավոր բայի եզակի 3-րդ դիմային ձեւ, մինչդեռ այն խոնարհման հարացույցից դուրս միադիմի կապակցություն է, չի խոնարհվում, ասել է՝ հակադրվող եզրեր չունի:

5. Հետաքրքիր է նաեւ՝ այդ ո՛ր չգրված օրենքով է գրախոսը որոշում, որ «պարափսանի ընկալալ»-ը նշանակում է «պատասխան ստացվեց»,

⁷ Հմմտ. հուն. ἦν δὲ ὁ λεγόμενος Βαραββᾶς μετὰ τῶν στασιαστῶν δεδεμένος οἵτινες ἐν τῇ στάσει φόνον πεποιήκεισαν (Եվ կար Բարաբբաս կոչեցյալը՝ բանտարկված (բառացի՝ կապված) ապստամբների հետ, որոնք խռովության ժամանակ սպանություն էին գործել) եւ ռուս. Тогда был в узах некто, по имени Варавва, со своими сообщниками, которые во время мятежа сделали убийство.

իսկ «պատասխան ստացավ»-ը, ինչպես որ մենք ենք թարգմանել, համարում է սխալ: Ասելիքս փորձեմ առավել հստակ ձևակերպել. իրոք, գրաբարում պարասխանի-ն եւ՝ ուղղականի ձեւ է, եւ՝ հայցականի, սակայն գրախոսը որտեղի՞ց է հասկացել, որ ընկալաւ-ը տվյալ դեպքում «ստացվեց» է նշանակում եւ ոչ թե «ստացավ»: Մի՞թե նա չգիտի, որ ընկալաւ-ը միայն «ստացվեց» չի նշանակում, այլ նաեւ «ստացավ»: Չէ՞ որ ընկալաւ բառաձեւն իր նախասիրած «բուն անկանոն» բայերից է սերվել (ընդ+ու-նիւմ- ընդ+կալալ), ավելին՝ իր չսիրած կրկնասեռ բայերի շարքից է եւ այդ իսկ պատճառով կարող է նշանակել թե՛ «ստացավ» եւ թե՛ «ստացվեց», որովհետեւ թեեւ ներգործական սեռի բայ է, բայց միայն կրավորաձեւ է խոնարհվում: Եվ վերջապես, ստորեւ բերվող արդի հայերենյան ո՞ր նախադասութեանը կարելի է նախապատվութիւն տալ՝ «Նա մարդ ուղարկեց ընկերոջ մոտ եւ պատասխան արացավ»-ի՞ն, թե՞ «Նա մարդ ուղարկեց ընկերոջ մոտ, եւ պատասխան արացվեց»-ին: Մեր կարծիքով՝ առաջինին, եւ այդ մոտեցմամբ էլ թարգմանել ենք: Եթե գրախոսը երկրորդ տարբերակն է նախընտրում, դա իր գործն է, բայց երբեք չի կարող ապացուցել, որ մեր թարգմանութիւնը սխալ է:

6. Իսկ ի՞նչ կասեք, երբ գրախոսը «Եւ մանաւանդ եւ գաղանք իսկ, զոր ասեն՝ թէ ի չարէ արարչէ եղեալ են, ցուցանեն, թէ չեն ուստեք՝ այլ յերկրէ, այնու, զի յերկրէ կերակրին և ի նմա քնակեն, և անդրէն ի նոյն շրջեալ հողանսն» կառույցի (էջ 385)՝ մեր կողմից ընդգծված երկրորդականները միջոցի անուղղակի խնդիրներ չի համարում: Ահա թե ինչ ձեւակերպում ենք գտնում այդ մասին. «Երկրորդական նախադասութիւնը (իրականում, սակայն, գրանք երեքն են, երեքն էլ՝ ընդգծված – Գ. Խ.) միջոցի խնդիր չէ»: Սա դեռ վերջը չէ. նրա կարծիքով միջոցի խնդիր է գլխավոր նախադասութեան այնու-ն, որը «զի յերկրէ կերակրին և ի նմա քնակեն, և անդրէն ի նոյն շրջեալ հողանսն» երկրորդական նախադասութիւնների «բացահայտյալն է»: Բան հասկացա՞ք:

7. Եվ վերջին հարցը՝ բերված փաստերը գրախոսի կողմից վրիպում-նե՞ր են, վրիպակնե՞ր, չիմացութիւն (տգիտութիւն չենք ասում), թե՞ ավելի վատ բան...

Ինչեւիցե:

Գրախոսութեան մեջ ակնարկ կա նաեւ մեր՝ իբրեւ թե երկարաբանելու մասին, մինչդեռ դրա փոխարեն գրախոսը նախ՝ չի պատկերացրել, որ երկարաբանել-ը չեզոք սեռի բայ է (գուցե իր նախասիրած արդի հայերենյան բառարանն օգնեք) եւ սխալմամբ գործածել է ուղիղ խնդրի հետ. «Ուրեմն՝ ավելորդ է նշված կաղապարով երկարաբանել այս կառույցնե-

րը» (գրախոսություն, էջ 149), երկրորդ՝ առանց այն էլ ոչ կարճ «Պարտ է մեզ, ասէ, այսպիսով բարեխառնութեան օգոց եւ մաքրութեան ջուրց եւ երկրի քաղաք եւ արքունիս շինել բնակութեան» նախադասություններ թարգմանել է «Այսպիսի բարեխառն կլիմայում (բառացի՝ օդերի մէջ), մաքուր ջրերի երկրում մենք պետք է շինենք քաղաք եւ արքունիք բնակության համար» ձեւով (էջ 153), սակայն դրանով չի բավարարվել, այլ, ինչպես տեսնում ենք, փակագծերում հավելել է մի ներդրյալ արտահայտություն, ըստ որի՝ թյուրիմացաբար կարծում է, թե բնագրում բառացի առկա է օդերի մէջ քերականական իմաստ: Սակայն ո՞վ չգիտի, որ նշված իմաստը կարող է արտահայտել յօդս կապական կապակցությունը, բայց ոչ երբեք օդոց բառաձեւը (թե այն ո՞ր հոլովով է դրված, թող ինքը որոշի): Ավելին՝ գրախոսը, իր իսկ ոճով ասած, պետք է այսպիսում՝ բերեր յայսպիսում ձեւով, ինչպես որ բնագրում է, եւ թարգմանելիս չպիտի անտեսեր ասէ (=ասում է) միջադաս հեղինակի խոսքը, այսինքն՝ պիտի ունենար «Մենք պիտի, ասում է,» տիպի նախադասություն:

Երկարաբանելուց խուսափելու նպատակով «Առին նոքա հրաման ի Տեառնէ» (էջ 160) նախադասությունը պիտի թարգմանել ոչ թե «Նրանք հրաման ստացան տիրոջից (աստծուց)», այլ հնարավորինս կարճ՝ «Նրանք հրաման ստացան Տիրոջից», եւ վերջ, «.... այլ զոր արքն կամիցին»-ը (152) պիտի թարգմանել ոչ թե «....տղամարդիկ [ուս որ] կամենան», այլ առանց ձեւավոր փակագծերի եւ որ թարմատարի՝ «...տղամարդիկ ում կամենան», ինչպես պահանջում է բնագիրը:

Կարդացի պիտի թարգմանել ոչ թե անվանում էի (էջ 175), այլ ինչպես որ ճիշտ է՝ անվանեցի: Այսպես նաեւ՝ ոչ թե «.... մարմնավորները իրենց կերպարանքները փոխեն » (155), այլ ձեւավոր փակագծերում՝ «մարմնավորները [իրենց] կերպարանքները փոխեն» եւ այլն:

Գրախոսը մեր ձեռնարկի գրաբար տեքստը մեկնաբանելիս բառիմաստի բացատրության համար հղում է անում է. Աղայանի «Արդի Հայերենի բացատրական բառարանին»՝ խորհուրդ տալով տողերիս հեղինակին ու գրքիս խմբագիրներին այդպես առաջնորդվել գրաբար սովորելիս ու սովորեցնելիս, սակայն ավելի լավ կլինի՝ գրախոսն իր ուսանողներին գրաբար սովորեցնելիս գոնե մեկ-մեկ ուղղորդի դեպի Հայկազյան բառարան, որի կարիքն ինքն էլ ունի: Բացատրենք՝ ինչու: Փոխանակ 11 տողերում միայն բառի մասին անհարկի խրատներ կարդալով՝ գրախոսն ընդամենը կարող էր բառի առաջին բացատրությունը պարզապես սխալ համարել եւ դրանով սահմանափակել իր ներքին ցնծությունը, ինչը չի արել, այլ դրա փոխարեն զուր է տվել երեւակայությունը՝ միաժամանակ անցնելով

ակադեմիական բարեփոխությունն սահմանները: Մինչդեռ իրականում (իր բառերով իսկ ասած, «բառարան ունենալու դեպքում») նա ընդամենը պետք է բացեր նախ Հայկազյան բառարանը եւ կտեսներ, որ միայն բառը նշանակում է նաեւ «արոր» եւ նույնիսկ «խոփ» (սրանով կցրվեր գրախոսին համակած այն կասկածը, թե ինչպես կարող է մաճը եւ՝ փայտ լինել, եւ՝ երկաթ), ապա պետք է բացեր նաեւ Մալխասյանցի անտեսված քառահատորը եւ դարձյալ կտեսներ, որ միայն բառը «գութան», «արոր» էլ է նշանակում, իսկ գութանի երկաթյա լինելու հարցը նույնպես, կարծում ենք, քննարկման ենթակա չէ: Դրանից հետո միայն գրախոսը կարող էր եզրակացնել, որ եթե Աղայանի բառարանում տվյալ բառիմաստի վերաբերյալ հիշատակություն չկա, ապա դա դեռ չի նշանակում, որ այդ բառիմաստն առհասարակ չկա, այլ որ դա տվյալ բառարանի թերությունն է եւ մեր օրերում ապրող նրանց, ովքեր չգիտեն, որ՝ ա) միայն-ը պատմականորեն նաեւ «խոփ» է նշանակում, բ) մի շարք բառեր թարգմանելիս պետք է օգտվել ոչ թե արդի հայերենի բառարաններից, այլ Հայկազյանից, ինչպես այդ բանում համոզվեցինք նաեւ գրախոսի՝ կողմնակալություն բառի թարգմանության առիթով:

Այնպես որ, ծիծաղելի չէ, երբ միայն-ը իրականում եւ՝ «արորի կոթ» է նշանակում, եւ՝ «խոփ», եւ՝ «արոր», եւ՝ «գութան», ինչպես որ ծիծաղելի չէ (հարկավոր է տխրել), երբ գրախոսը չի տարբերում և-ը կալի-ից: Այսպես՝ 196-րդ էջում նա փորձում է տալ գլխավոր նախադասության սահմանումը. «Գլխավոր է կոչվում ստորադասական նախադասության այն բաղադրիչ նախադասությունը, որն ունի՝ ա) երկրորդական նախադասություն, եւ բ) որի որեւէ անդամն արտահայտված է երկրորդական նախադասությամբ» (196): Իրականում, սակայն, պետք է սահմաններ հետեւյալ ձևով (ուղղորդություն դարձրեք ընդգծված միավորներին)՝ «Գլխավոր է կոչվում բարդ ստորադասական նախադասության այն բաղադրիչ նախադասությունը, որն ունի՝ ա) երկրորդական նախադասություն, կամ բ) որի որեւէ անդամն արտահայտված է երկրորդական նախադասությամբ»:

Ավելի վատ եւ ծիծաղելի չէ (հարկավոր է տխրել), երբ գրախոսը չգիտի, որ զի՛ն «ինչո՞ւ» է նշանակում եւ ոչ թե՛ «ինչպե՞ս», հետեւաբար «Եւ զի՛ մի ըստ միոջէ թուեմ» նախադասությունը պետք է թարգմաներ ոչ թե «Եվ ինչպե՞ս մեկ առ մեկ թվեմ», այլ՝ «Եվ ինչո՞ւ մեկ առ մեկ թվեմ» (185), ինչպես որ կանեին մասնագետները:

Լավ է, որ գրախոսը փոթաշաճանքին փնտրել ու գտել է վրիպակներ (չնորհակալ ենք), սակայն շատ վատ է, բայց ծիծաղելի չէ, որ այդ շար-

քում տեղ է տվել, օրինակ, նժոյգ բառի նժուգի դասական թեք ձևին (գուցե Հայկազյան բառարանն օգնեք):

Առավել վատ է եւ ծիծաղելի, որ գրախոսը չեզոք սեռի բայով արտահայտված կառույցում ներգործման խնդիր է «Հայտնաբերել». «Ընդ իշխանութիւնս ամպարչտաց հեծեն արդարք» (177) նախադասության ընդգծված անդամը նա դիտում է ներգործման խնդիր (հետաքրքիր կլինեք այս նախադասությունը փոխակերպել ներգործականի)...

Ամփոփենք:

1. Ինչ խոսք, գրախոսի՝ մեր ձեռնարկի առնչությամբ ուշադրություն արժանի մեկ-երկու դիտարկումներ կան, որոնք մենք հաշվի կառնենք (հատկապես վրիպակները), սակայն արված դիտողությունների ու, այսպես կոչված, խորհուրդների մեծ մասը, ինչպես նկատելի է, քննության չի դիմանում:

2. Պարզվում է, սակայն, որ գրախոսի գրաբարի դասընթացը նույնպես գերծ չէ թերություններից ու սխալներից, սակայն դրանց բոլորին կանդրադառնա՞նք, երբ մեզ չխանգարի մեր ամենամեծ թշնամին՝ ժամանակը, իսկ տվյալ դեպքում՝ նմանատիպ արձագանքի համար նախատեսված սահմանափակ ծավալը նույնպես:

3. Բավարարվենք այսքանով՝ նկատելով, որ գրախոսելիս կամ բանավիճելիս չի կարելի ամենագետի կեցվածք ընդունել, սեփական սխալներն ու, մեղմ ասած, թերացումները չըջանցելով՝ այլոց մեծ կամ փոքր ձեռքբերումը կամ առաջընթացը չգնահատել, համակվել նույնիսկ չեղած սխալը կամ թերությունն ի ցույց դնելու մարմաջով:

Ինչեւիցե:

Ավարտենք գրախոսի՝ «Գրաբարի դասընթաց» ուսումնասօժանդակ գրքում տողերիս հեղինակին հասցեագրված սրտառուչ մեջբերմամբ. «Էդուարդ Մկրտչյանից բազմահմուտ լեզվաբան, նվիրյալ գիտնականի եւ ռեկտորի, պատվարժան անձի եւ շիտակ գործընկերոջ տիպար, պրոֆեսոր Գուրգեն Խաչատրյանին՝ ջերմ ու հեռահար ցանկություններով եւ մաղթանքներով»: Ստորագրված է 15.10.2008:



СОДЕРЖАНИЕ

РЕЛИГИЕВЕДЕНИЕ

Проповедь протоархимандрита Шаге Ананяна, читанная на св. Литургии в Кафедральном соборе Св. Эчмиадзина.	5
Йозеф Ратцингер. – Бог веры и Бог философов.	8

ИСТОРИКО-ФИЛОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Руслан Цаканян. – О ряде военных терминов, использованных в новом переводе Библии.	33
Норайр Погосян. – Характеристика армянских источников периода перехода от среднеармянского к ашхарабару (современному армянскому).	43
Тамара Погосян. – Произведение «Сокровищница мер, весов, чисел и денег всего мира» как печатная книга XVIII века на ашхарабаре.	60
Лилит Симонян. – Монастырь св. Георгия близ Путку.	71
Армен Саргсян. – Грачья Ачарян и народные юморески-прибаутки.	98

СООБЩЕНИЯ

Левон Мкртчян. – Легенда «Справедливый Давид» и действительность.	114
Кристине Папикян. – Монастырь «Хор Вирап» на страницах «Дневника» Закарии Агулеци.	120
Аветис Григорян. – Новонайденные надгробные камни из Сотка.	124

РЕЦЕНЗИИ и БИБЛИОГРАФИЯ

Гурген Хачатрян. – О нашем пособии по грабару и уровне его публичной оценки.	138
--	-----

CONTENTS

RELIGIOUS STUDIES

Sermon delivered by Proto-Archimandrite Shahe Ananyan during the Divine Liturgy celebrated at the Cathedral of Holy Etchmiadzin	5
JOSEPH RATZINGER – God of Faith and God of Philosophy.....	8

HISTORICAL-PHILOLOGICAL STUDIES

RUSLAN TSAKANYAN – On a series of military terms used in the new Armenian translation of the Bible	33
NORAYR POGHOSYAN – Description of the Armenian sources on the period of passing from the Middle Armenian to the Modern Armenian language (17 th -18 th centuries)	43
TAMARA POGHOSYAN – The work entitled “Worldwide Treasure of Measure, Weight, Number and Currency” as a book published in modern Armenian language in the 17th century	60
LILIT SIMONYAN – St. George Monastery of Putku.....	71
ARMEN SARGSYAN – Hrachya Acharyan and folk jokes and funny stories	98

ESSAYS

LEVON MKRTCHYAN – “Righteous David” – legend and reality	114
CHRISTINE PAPIKYAN – Monastery of Khor Virap on the pages of “Diary” by Zakaria of Agulis	120
AVETIS GRIGORYAN - Newly discovered tombstones from Sotk	124

LITERARY REVIEW

GURGEN KHACHATRYAN – On our manual in Classical Armenian language and on its public assessment level	138
---	-----

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹԻՒՆ

ԿՐՕՆԱԳԻՏԱԿԱՆ

Տ. Շահեն Ծ. Վրդ. Անանյանի քարոզը՝ խոսված Ս. Էջմիածնի Սայր Տաճարում Ս. Պատարագին.....	5
ՅՈՋՔՑ ՌԱԹՅԻՆԳԵՐ – Հավատքի Աստված եւ փիլիսոփաների Աստված	8

ՊԱՏՄԱԲԱՆԱՍԻՐԱԿԱՆ

ՌՈՒՍԼԱՆ ՑԱԿԱՆՅԱՆ – Աստվածաշնչի հայերեն նոր թարգմանության մեջ օգտագործվող մի շարք ռազմական եզրերի շուրջ.....	33
ՆՈՐԱՅՐ ՊՈՂՈՍՅԱՆ – Միջին հայերենից աշխարհաբարի անցման շրջանի (ԺԷ.-ԺԸ. դարեր) հայերեն աղբյուրների բնութագիրը.....	43
ԹԱՄԱՐԱ ՊՈՂՈՍՅԱՆ – «Գանձ չափոյ, կշռոյ, թոյ եւ դրամից բոլոր աշխարհի» երկը՝ որպէս ԺԷ. դարի աշխարհաբար տպագիր գիրք	60
ԼԻԼԻԹ ՄԻՄՈՆՅԱՆ – Փութկու Սուրբ Գեորգ վանքը	71
ԱՐՄԵՆ ՍԱՐԳՍՅԱՆ – Հրայր Աճառյանը եւ ժողովրդական երգիծապատում- զվարճախոսությունները.....	98

ՀԱՂՈՐԴՈՒՄՆԵՐ

ԼԵՎՈՆ ՄԿՐՏՉՅԱՆ – «Արդար Դավիթ». առասպել եւ իրականություն	114
ՔՐԻՍՏԻՆԵ ՊԱՊԻԿՅԱՆ – Խոր Վիրապի վանքը Զաքարիա Ագուլեցու «Օրագրության» էջերում	120
ԱՎԵՏԻՍ ԳՐԻԳՈՐՅԱՆ – Նորահայտ տապանաքարեր Սոթքից	124

ԳՐԱԽՕՍՈՒԹԻՒՆ ԵՒ ՄԱՏԵՆԱԳԻՏՈՒԹԻՒՆ

ԳՈՒՐԳԵՆ ԽԱՉԱՏՐՅԱՆ – Մեր «Գրաբար» ձեռնարկի եւ նրա հրապարակային գնահատման մակարդակի մասին	138
---	-----

- ԱԲՀ** - Առձեռն բառարան հայկազնեան լեզուի (Մ. Ազերեան, Գր. Ճելալեան), Վենետիկ, 1846 և 1865
- ԱԺ** - Արևելագիտական ժողովածու, Երևան
- ԱԻ** - Արևելագիտության ինստիտուտ, ՀՀ ԳԱԱ, Երևան
- ԱՀ** - Ազգագրական հանդես (խմբ.՝ Ե. Լալայեան), հ. 1-26, Շուշի/Թիֆլիս, 1896-1916
- ԱՅՏ** - Աստվածաբանության ֆակուլտետի տարեգիրք, Երևան
- ԲԵՀ** - Բանքեր Երևանի համալսարանի, Երևան
- ԲՀ** - Բանքեր հայագիտության, Երևան
- ԲՀԱ** - Բանքեր Հայաստանի արխիվների, Երևան
- ԲՄ** - Բանքեր Մատենադարանի, Երևան
- ԳԱԹ** - Գրականության և արվեստի թանգարան, Երևան
- ԳԻ** - Մանուկ Աբեղյանի անվան գրականության ինստիտուտ, ՀՀ ԳԱԱ, Երևան
- ԳՀՃ** - Գեորգեան հոգևոր ճեմարան (աստուածաբանական համալսարան), Ս. Էջմիածին
- ԴԱՆ** - Դաշտային ազգագրական նյութեր
- ԴՀՊ** - Դիւան հայոց պատմութեան (խմբ.՝ Գ. Աղանեան), հ. 1-13, Թիֆլիս, 1893-1917
- ԴՀՎ** - Դիվան հայ վիմագրության, Երևան
- Ե(Լ)Ժ** - Երկերի (լիակատար) ժողովածու
- ԵՊԿ** - Երևանի պետական կոնսերվատորիա
- ԵՊՀ** - Երևանի պետական համալսարան
- ԷԱԺ** - Էմինյան ազգագրական ժողովածու (խմբ.՝ Գ. Խալաթյան, Կ. Կոստանյան), հ. 1-9, Մոսկվա, 1901-1913
- ԷՊԱԹ** - Էջմիածնի պատմաազգագրական թանգարան
- ԼԻ** - Հրաչյա Աճառյանի անվան լեզվի ինստիտուտ, ՀՀ ԳԱԱ, Երևան
- ԼՀԳ** - Լրաբեր հասարակական գիտությունների, Երևան
- ՀԱ** - Հանդես ամսօրեայ, Վիեննա
- ՀԱԱ** - Հայաստանի ազգային արխիվ, Երևան
- ՀԱԲ** - Հայերեն արմատական բառարան (Հ. Աճառյան), հ. 1-4, Երևան, 1971-1979
- ՀԱԲԵ** - Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն, Երևան
- ՀԱԲԹ** - Հայոց անձնանունների բառարան (Հ. Աճառյան), հ. 1-5, Երևան, 1942-1962
- ՀԱԹ** - Հայոց ազգագրության և ազատագրական պայքարի պատմության ազգային թանգարան, Սարգսյան պատ
- ՀԱԻ** - Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ, ՀՀ ԳԱԱ, Երևան
- ՀԱՊ** - Հայաստանի ազգային պատկերասրահ, Երևան
- ՀԲԲ** - Հայերեն բացատրական բառարան (Ստ. Մալխասյան), հ. 1-4, Երևան, 1944-1945
- ՀԺՀ** - Հայ ժողովրդական հեքիաթներ, Երևան
- ՀՀ** - Հայագիտական հանդես, Երևան
- ՀՀ ԳԱԱ** - Հայաստանի Հանրապետության գիտությունների ազգային ակադեմիա, Երևան
- ՀՀՀ** - «Հասկ» հայագիտական հանդես, Անթիլիաս
- ՀՀՀԾ** - Հայաստանի հնագիտական հուշարձանները, Երևան
- ՀՀՀՍ** - Հայկազեան հայագիտական հանդես, Բեյրութ
- ՀՀՄ** - Հայաստանի հնագույն մշակույթը, Երևան
- ՀՀՄԾ** - Հին Հայաստանի մշակույթը, Երևան
- ՀՀՑ** - Հայագիտության հարցեր, Երևան
- ՀՀՇՏԲ** - Հայաստանի և հարակից շրջանների տեղանունների բառարան (Թ. Խ. Հակոբյան, Ստ. Տ. Մելիք-Բախշյան, Հ. Խ. Բարսեղյան), հ. 1-5, Երևան, 1986-2001
- ՀՊԹ** - Հայաստանի Պատմության թանգարան, Երևան
- ՀՊՀ** - Հնագիտական պեղումները Հայաստանում, Երևան
- ՀՊՀՑ** - Հայոց պատմության հարցեր, Երևան
- ՀՊՄՀ** - Հայաստանի պետական մանկավարժական համալսարան, Երևան
- ՀՍՀ** - Հայկական սովետական հանրագիտարան, հ. 1-13, Երևան, 1974-1987
- ՀՏ** - «Հուշարձան» տարեգիրք, Երևան
- ՄԱ** - Մերձավոր Արևելք, Երևան
- ՄԱԵԺ** - Մերձավոր և Միջին Արևելքի երկրներ և ժողովուրդներ, Երևան
- ՄՀ** - Մատենագիրք Հայոց, Անթիլիաս

- ՄՄ** - Մաշտոցի անվան Մատենադարան, Երևան
- ՄՊՎ** - Մատենադարանի պարսկերեն վավերագրերը, Երևան
- ՄՅՀԶ** - Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի, Երևան
- ՆՀԲ** - Նոր բառգիրք հայկազեան լեզուի (Գ. Աւետիքեան, Խ. Սիրմէլեան, Մ. Աւգերեան), հ. 1-2, Վենետիկ, 1836-1837
- ՆՀԺՊ** - Նյութեր հայ ժողովրդի պատմության, Երևան
- ՇՀՀԿ** - Շիրակի հայագիտական հետազոտությունների կենտրոն. գիտական աշխատանքներ, Գյումրի
- ՊԲՀ** - Պատմաբանասիրական հանդես, Երևան
- ՊԻ** - Պատմության ինստիտուտ, ՀՀ ԳԱԱ, Երևան
- ՊՄ** - «Պատմություն և մշակույթ» հայագիտական հանդես, Երևան
- ՎՀԵՊ** - Վավերագրեր Հայ Եկեղեցու պատմության, Երևան
- ՎՀՀ** - «Վէմ» համահայկական հանդես, Երևան
- ՏՀԳ** - Տեղեկագիր հասարակական գիտությունների, Երևան
- ՅԶՄՄ** - Յուցակ ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի, Երևան
- ՔՀ** - Քրիստոնյա Հայաստան, Ս. Էջմիածին
- ՔՀՀ** - «Քրիստոնյա Հայաստան» հանրագիտարան, Երևան, 2002
- ՕԱՀՀՄ** - Օտար աղբյուրները հայերի և Հայաստանի մասին, Երևան
- ԱԳՎ** - Армянский гуманитарный вестник, Ереван
- АО** - Археологические открытия, Москва
- АПА** - Археологические памятники Армении, Ереван
- АРА** - Археологические раскопки в Армении, Ереван
- ВВ** - Византийский временник, Ленинград-Москва
- ВДИ** - Вестник древней истории, Москва
- ВЕУ** - Вестник Ереванского университета, Ереван
- ВОН** - Вестник общественных наук, Ереван
- ДВ** - Древний Восток, Ереван
- ДКА** - Древнейшая культура Армении, Ереван
- ИАЭ** - Институт археологии и этнографии, НАН РА, Ереван
- ИАН** - Известия Академии наук Армянской ССР, Общественные науки, Ереван
- ИФЖ** - Историко-филологический журнал, Ереван
- КБС** - Кавказско-ближневосточный сборник, Тбилиси
- КВ** - Кавказ и Византия, Ереван
- КДА** - Культура древней Армении, Ереван
- КСИА** - Краткие сообщения института археологии, Москва
- КСИИМК** - Краткие сообщения института истории материальной культуры, Москва
- МАК** - Материалы по археологии Кавказа, Москва
- МИАН** - Материалы по истории армянского народа, Ереван
- МНМ** - Мифы народов мира, Москва (ред. С. А. Токарев), 1991-1992
- НАА** - Национальный архив Армении, Ереван
- СА** - Советская археология, Москва
- СМОМПК** - Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа, т. 1-46, Тифлис, 1881-1915
- СЭ** - Советская этнография, Москва
- ХВ** - Христианский Восток, Санкт-Петербург
- AJNES** - Armenian Journal of Near Eastern Studies, Yerevan
- AS** - Anatolian Studies, Cambridge
- AW** - Antike Welt, Mainz am Rhein
- BAR** - British Archaeological Reports, International Series, Oxford
- CAH** - Cambridge Ancient History, Cambridge
- IC** - Iran and the Caucasus, Leiden
- JANER** - Journal of Ancient Near Eastern Religions, Leiden
- JAOS** - Journal of American Oriental Society, Michigan
- JAS** - Journal of Armenian Studies, Belmont
- JSAS** - Journal of the Society for Armenian Studies, Fresno
- MDOG** - Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft, Berlin
- OrCh** - Oriens Christianus, Leipzig
- PO** - Patrologia Orientalis, Paris-Brepols
- REArm** - Revue des études arméniennes, Paris
- SMEA** - Studi Micenei ed Egeo-Anatolici, Roma

*Հրապարակում է
Գեորգեան հոգևոր ճեմարանի
(ապրումաժաբանական համալսարան)
գիրխորհրդի երաշխաւորութեամբ եւ որոշմամբ*

ՀԱՅՏԱՐԱՐՈՒԹՅՈՒՆ

Հայաստանի ազգային և Գիտությունների ազգային ակադեմիայի Հիմնարար գիտական գրադարանները ձեռնամուխ են եղել «Հայկական գիտատեղեկատվական հանգույցի» ձևավորման աշխատանքներին:

Այս հանգույցում ի մի են բերվում հայագետների և գիտության տարբեր բնագավառների ներկայացուցիչների հրատարակած հոդվածների, գրքերի ընտրանիները: Այս աշխատանքներին իրենց աջակցությունն են բերում հայաստանյան և Սփյուռքի հայագիտական կենտրոնները, հրատարակչությունները, գրադարանները:

Օգտվողներին բոլոր նյութերը հասանելի են ազատ դիտման ու ներբեռնման կարգավիճակով:

Ունեցե՛ք Ձեր ներդրումը համահայկական այս եզակի նախագծում՝ օգտվելով հանգույցից, տարածելով տեղեկատվություն դրա մասին, տրամադրելով թվայնացված նյութեր:

Հայասրանի ազգային գրադարան

ԽՄԲԱԳՐՈՒԹԵԱՆ ՀԱՍՑԷՆ՝
ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ՀԱՆՐԱՊԵՏՈՒԹԻՒՆ, Բ. ՎԱՂԱՐՇԱԴԱՏ,
ՄԱՅՐ ԱԹՈՌ ՍՈՒՐԲ ԷՋՄԻԱԾԻՆ
«ԷՋՄԻԱԾԻՆ»

ԿՐՕՆԱԳԻՏԱԿԱՆ ԵՒ ՀԱՅԱԳԻՏԱԿԱՆ ՀԱՆԴԷՍԻ ԽՄԲԱԳՐՈՒԹԻՒՆ

Республика Армения, Эчмиадзин, Редакция журнала «Эчмиадзин»
Republic of Armenia, Etchmiadzin, Editorial Office of the Journal "Etchmiadzin"

էլ. փոստ՝ etchmiadzinamsagir@gmail.com
Ամսագրի արխիւն ամբողջական կերպով՝ www.tert.nla.am
<http://www.flib.sci.am/arm/node/2>

Հեռ. (+374-10) 517-296/174
Ստորագրուած է տպագրութեան՝ 25. 07. 2017 թ.

Չափսը՝ 70x100 1/16: Ծաւալը՝ 10 տպ. մամուլ: Թուղթը՝ օֆսէթ: Տպաքանակը՝ 400:



ՄԱՅՐ ԱԹՈՌ ՍՈՒՐԲ ԷՋՄԻԱԾԻՆԻ ՏՊԱՐԱՆ