

ՀՐԱՊԱՐԱԿՈՒՄՆԵՐ
PUBLICATIONS
ПУБЛИКАЦИИ

ԱՆԻ ԱՌԱՔԵԼՅԱՆ*

DOI:10.57155/SYPY7224

ՍՈՒԼԵՅՄԱՆ ԴԱՐԱՇԱՄԲԵՑԻ ԿԱՏԱԿԵՐԳԱԿՐ ԵՎ
ՆՐԱ ՆՈՐԱՀԱՅՑ ԵՐԿԵՐԸ

Բանալի բառեր՝ ՄՄ 3751, Սպահան, կատակերգակ, շահ Հուսեյն, Նոր Զուղա, օրհնություն-ծանուցում-քարոզ, թատերախաղ, Դարաշամբի հայ հասարակություն:

Պարսկահայկական գրական միջավայրի ուշագրավ նմուշ են ժէ.-ժԸ. դդ. հեղինակ Սուլեյման Դարաշամբեցու հայտնի բանահավաք Գ. Ախվերդյանի երգարանում (ձեռ. ՄՄ 3751) պահպանված «ծանուցման» և «քարոզի» երկու կտորները (այս գործերից հատվածներ կան նաև ՄՄ 765 պատառիկում), որոնց ուսումնասիրությամբ պարզվեց, որ սրանք ուշմիջնադարյան հայկական թատերական-բանաստեղծական երգիծական նմուշներ են:

Հեղինակն իրեն կոչում է Դարաշամբեցի Սուլեյման: Նրա հեղինակությանը չի կասկածել նաև Օնիկ Եգանյանը, որը ՄՄ հայերեն ձեռագիր պատառիկների առարկայական ցանկը կազմելիս այս գործերի հեղինակ նշել է նրան¹: Հեղինակն իր անունը երկու անգամ է հիշատակում՝ «Դարայ-Շամբայ Սուլեյման ամ» և «կիստար բռնող Սլեյման»:

Այս երկերի և՛ ստեղծագործական ժամանակը, և՛ հեղինակի անձի խնդիրը առնչվում են պատմական որոշակի իրողությունների, որոնց մասին հիշատակումներ է անում հեղինակը.

Ըսպահանդայ շահդուր,
էս տեղ ալ ես ամ,
ամէն տեղ ադու անում ունեմ,

* Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարան, ավագ գիտաշխատող, բ. գ. թ., arakelyan.ani88@mail.ru, հոդվածը ներկայացնելու օրը՝ սեպտեմբերի 21, 2022, գրախոսելու օրը՝ հոկտեմբերի 19, 2022:

¹ «Սուլեյման Դարաշամբեցի 1. Մանուցումն Շամբեցոց ֆահանայից ի մէջ եկեղեցոյ - Հ^ր 765» (Յ. Եգանեան, Աշխատութիւններ, աշխատ.՝ Գ. Տէր-Վարդանեանի, Երեւան, 2014, էջ 354):

մարդ-ի մարդան ամ,

Դարայ-Շամբայ Սուլէյման ամ....:

Այսինքն՝ «Սպահանում շահն է, / այստեղ էլ ես եմ, / ամեն տեղ արդարի համբավ ունեմ, / մարդու քաջ տեսակն² եմ, / Դարաշամբեցի Սուլէյմանն եմ»:

Նախ՝ հեղինակը, հասարակությունից, բոլորից առանձնացնելով իր անձը, որ անմիջականորեն կապված է իր գրական կերպարին, իրեն համեմատում է շահի հետ. «Սպահանում շահն է, / այստեղ էլ ես եմ...»: Հեղինակն իրեն հավասար է դնում շահությանը, շահական բարձրագույն աստիճանին: Այստեղ, բնականորեն, խնդիրը թագավորական, շահական տիտղոսը չէ, այլ միջնադարյան հասարակության աստիճանակարգման հատուկում ամենաբարձր տեղում գտնվելը, հավասար լինելը նրան, որին ոչ ոք հավասար չէ³: Եվ սա մեզ հուշում է մի երևույթի մասին՝ գործ ունենք երգիծաբան-կատակերգակ ստեղծագործողի և միջնադարյան երգիծական ստեղծագործության հետ, որի առանցքը մարդու, այս դեպքում՝ հայ մարդու ինքնաճանաչման, հասարակական ազատությանն է:

Հեղինակի ապրած և ստեղծագործական ժամանակը

Ինչի՞ց է ենթադրելի, որ սա Ժէ.-ԺԸ. դդ. հեղինակի գործ է:

Առաջին պատմական կովանը, որ տալիս է հեղինակը, Սպահանի՝ որպես շահի նստավայրի հիշատակումն է՝ «Սպահանում շահն է»: Ակնհայտ է, որ Սուլէյման Դարաշամբեցու ստեղծագործական փուլում Սպահանը եղել է շահության կենտրոնը, այսինքն՝ Սեֆյան Պարսկաստանի մայրաքաղաքը: Վերջինիս հիշատակումը խորհրդանշում է կանգուն, հզոր երկիրը, որը առաջնորդում է շահը: Հայտնի է, որ Սպահանը մայրաքաղաք է հռչակվել շահ Աբաս Ա.-ի (1587-1629) օրոք՝ 1598 թվականից: ԺԸ. դարասկզբին, երբ սկսվում են աֆղանական արշավանքները Պարսկաստանի դեմ, Պարսից շահ Հուսեյնի դիրքերը փոքր-ինչ թուլանում են, ինչին վերջնական հարվածը լինում է 1722 թ. աֆղանների առաջնորդ Միր Մահմուդի կողմից Սպահանի գրավումը, որով վերջ է դրվում

² Բառացի նշանակում է՝ տղամարդկանց տղամարդն եմ:

³ Նման բնորոշումների հիմքում ընկած է հասարակական «ոչնչի» ազատության փիլիսոփայությունը, որի հիմքում է ղեպ, Ավ. Իսահակյանը ստեղծել է իր հայտնի «Այդ ոչինչը ես եմ» արևելյան թեմայով գործը: Դերվիշի այն հարցին, թե նահանգապետ, վեզիր դառնալուց հետո է՞լ ինչ է դառնալու, ֆաղափապետը պատասխանում է. «Փոխաբաբ»: - «Հետո»: - «Սահմանը սա է: Մեր բոլորի վրա շահը կա: Նա է ամենից մեծը» (ընդգծումը մերն է Ա. Ա.). Ավ. Իսահակյան, *Երկեր*, Երևան, 1987, էջ 465: Բնականորեն, Ավ. Իսահակյանի հետոսը հասարակական շեմից վեր՝ մարդու ազատության սահմանի կողմն է: Սուլէյման Դարաշամբեցու կերպարի հիմքում, ուրեմն, միջնադարյան «շահն է ամենից մեծը» հասարակական աստիճանում է ազատության սահմանը:

նաև Պարսից շահի հզորությունը. «Յորժամ յամի 1722 եմուտ շահ Մահմուդ ի քաղաքն՝ կոտորեաց զբազումս յազգէ պարսից և զցեղն շահ Սէֆեանց, իսկ զթագաւորն շահ Սուլթան Հօսէյն եդ յարգելանս ի մէջ ապարանի միում...»⁴։ Անշուշտ, այս ամենը մեծ հոգեբանական առնչություն ունի Սուլեյման Դարաշամբեցու բնութագրումների հետ։ 1722 թ. Սպահանի գրավումը և շահ Հոսեյնին բանտում պահելը արդեն իսկ շահական երբեմնի հզորության անկումն էին նշանակում, և տրամաբանական է, որ այդ տարիներին արդեն Սպահանը շահին և հզոր պետությունը չէր կարող խորհրդանշել, մինչդեռ Սպահանը հենց այդ տեսանկյունով է հիշատակված։ Կարելի է կարծել նաև, որ «Սպահանում շահն է» արտահայտության մեջ «շահ»-ը կարող էր նկատի առնվել նաև Միր Մահմուդը, քանի որ նա էլ ուներ շահական կոչում, և իր գրաված Իրանը ղեկավարեց մինչև իր մահը՝ 1725 թ.։ Այսուհանդերձ, եթե պատմական ժամանակի մեր ունեցած կովանը Սպահանի՝ որպես բարձրագույն, հզոր քաղաքական նշանակությունն է, ապա այդպիսին լինելուց էլ դադարեց արդեն մոտավորապես դարակեսից՝ 1736 թվականից⁵, իսկ մինչ այդ էլ բավական թուլացել էր նրա նշանակությունը։

Հեղինակի հաջորդ պատմական հիշատակումը Ջուղայում նահատակության մասին է. «Վասն ընդունց, որ Ջուղայ նահատակվեր ան» («Նրանց համար, որ նահատակվել են Ջուղայում») տողն է, որին հաջորդողը թեև երգիծական է՝ «հաւատի համար արաղումն խեխտվել ան...» («հավատի համար օղու մեջ խեղդվել են»), այսուհանդերձ, տրամաբանական է ենթադրել, որ այս հատվածը երգիծական-քննադատական արձագանքն է հասարակության վերաբերմունքին առ կատարված ողբերգական իրողությունները, և որ վերջիններս պատմական ստույգ կատարված անցքերի մասին են վկայում։

Նահատակության դեպքերը առնչվում են հավատի համար ընկած, մարտիրոսված անձանց։

Եթե նույնիսկ այս գործերը վերաբերում են սոսկ Դարաշամբի հայ հասարակության նկարագրին, այսուհանդերձ, Ջուղայի և նահատակության մասին վկայումը պատահական չէ։ Դարաշամբը (ներկայիս Իրանի Իսլամական Հանրապետության հյուսիսում է) եղել է պատմական Հայաստանի բնակավայրերից Մեծ Հայքի Վասպուրական աշխարհի Նախիջևանի գավառում, հետագայում՝

⁴ Պատմություն Նոր Ջուղայու, որ յԱսպահան, աշխատ.՝ Յարութիւն Տէր-Յովնանեանց, հ. Ա., Նոր Ջուղա, տպ. Ամենափրկչեան Ս. վանաց, 1880, էջ 232։

⁵ Արդեն 1736 թվականից, Նադիր շահի գահակալումով վերջ դրվեց Սեֆյան արքայատոհմին, սկիզբ առավ Աֆշարիների իշխանությունը, ապա նույն Նադիր շահի օրոք արդեն Պարսկաստանի և անկախ Խորասանի մայրաքաղաք դարձավ Մաշհադը։

Մակուի խանությունում⁶, տարածվել է Արաքսի աջափնյակով, որի մի հատվածով ձգված են եղել Նախիջևանի Զուլա քաղաքի որոշ թաղամասեր⁷:

Պատմական կամ Հին Զուլան⁸, սկզբնաղբյուրներում ներկայացված է որպես ծաղկուն քաղաք, տարանցիկ առևտրի գոտի և այլն⁹, որին առաջին լուրջ հարվածը շահ Աբաս Ա.-ի 1605 թ. կազմակերպած տեղահանությունն էր Պարսկաստանի խորքեր: Այսուհանդերձ, ջուղայեցիների նկատմամբ շահ Աբաս Ա.-ի զորականների կատարած վայրագությունները ներկայացված չեն հավատի նահատակության դրվագներով, այլ առավել՝ մահվան սպառնալիքի տակ Զուլայի հայությունը տեղահանելու, գաղթեցնելու պատկերներով: Որքան էլ գաղթի տեսարաններին, ճանապարհների, գետանցումների ժամանակ դաժան մահվան իրողություններին կսկծալի արձագանքներ են եղել հայ մատենագրության, ապա գրականության մեջ, այդուհանդերձ, դրանք նահատակության, հավատի համար ընկած հերոսների սյուժեներ չեն պարունակում: Եվ գուցե Զուլայի ավերման, այրվելու, ջուղայեցիների՝ բնիկ եզերքից կտրվելու թեմայում նահատակության թեմաները գերիշխող չեն եղել: Սա է պատճառը, որ որևէ համադրություն չենք կարող տեսնել Սուլեյման Դարաշամբեցու հիշատակածի և Հին Զուլայի դեպքերի միջև¹⁰: Ավելին, Առաքել Դավրիժեցու Պատմության մեջ հստակ է ջուղայեցիների կրոնական ազատության հարցը¹¹: Հետևաբար այստեղ

⁶ Որոշ մանրամասներ տե՛ս նաև **Գեորգի Միրզաբեկյան**, «Դարաշամբի 1590 թ. օսմանյան հարկացուցակը», *ԲՄ*, 32, 2021, էջ 27, ծան. 2:

Թեև Դարաշամբի հարկատու է եղել Օսմանյան կայսրությանը, այն է՝ գտնվել է Կայսրության տիրապետության ներքո, սակայն 1639 թ. թուրք-պարսկական հաշտության պայմանագրով այդ տարածքները անցան Պարսից տիրապետությանը:

⁷ **Ա. Այվազյան**, *Զուլա*, Երևան, 1984, էջ 5:

⁸ Փաստերի սղության պայմաններում մեր եզրակացությունները փորձել ենք ներկայացնել ըստ եղած՝ որոշ դեպքերում կցկտուր տեղեկությունների՝ հասկանալով, որ սխալվելու հավանականությունը գուցե մեծ է:

⁹ **Ա. Այվազյան**, նշվ. աշխ., էջ 6-12:

¹⁰ ԺԶ. դ. կեսերին Թուման-ե Նախիջևանը, որի կազմում և Դարաշամբի մահալը՝ Զուլայի շրջանի մեջ (որի մեջ էր Դարաշամբ գյուղը), մտավ Ատրպատականի բեկլարբեկության կազմ: Իսկ 1605 թ. արդեն Նախիջևանի ընդհանուր բռնագաղթից անմասն չմնաց Դարաշամբի մահալը, որի միայն Շամբու ձոր գյուղից տեղահանվեց 2300 հայ՝ 250 ընտանիք (մանրամասն տե՛ս **Հրաչյա Փանոսյան**, «Ժողովրդագրական տեղաշարժեր Թուման-ե Նախիջևանի Ագատ-Ջիրանի ու Դարաշամբի մահալներում (XVII դ. առաջին կես)», ՀՀ ԳԱԱ Հիմնական հայագիտական հետազոտությունների կենտրոն. Գիտական աշխատություններ, 2012, 15 (էջ 48-56), էջ 48, 50, 51 (http://arar.sci.am/Content/197716/file_0.pdf): Ուրեմն դարասկզբին Հին Զուլային վիճակված դառնություններից անմասն չէր նաև Դարաշամբը, հետևաբար, այդ օրերի արձագանքը լինելու դեպքում հեղինակը անտարբեր չէր մնա իր բնիկ գյուղի դեպքերի հանդեպ հիշատակելով միայն Զուլայինը:

¹¹ Ուշագրավ է շահ Աբաս Ա.-ի հրովարտակի այն դրվագը, որը Զուլայի տեղահանության կազմակերպիչ Թահմազդուլի բեկը ներկայացնում է ջուղայեցիներին՝ մասնավորեցնելով. «Այլ և գնումս հրամանաց թագաւորին հանեալ առաջի ամենայն ժողովրդեանն ընթերցան, յորում գրեալ էր թէ՛ հրաման է ի թագաւորութենէս մերմէ՛ ձեզ Զուլայեցւոցդ ելանել ի տեղեաց ձերոց և գնալ ի Պարսկաստան աշխարհ» (**Առաքել Դավրիժեցի**, *Գիրք պատմութեանց*, աշ-

հիշատակված «Ջուղան» նոր Ջուղան է, և նահատակության դեպքերը արդեն առնչվում են նոր Ջուղայի պատմությանը¹²: Այն, որ շահ Աբաս Ա.-ի օրոք եղել են կրոնական հալածանքներ, ակնհայտ է, դրա մասին վկայում են վերը մեջբերված աղբյուրները ևս¹³, սակայն պատմագիտությանը հայտնի է նաև շահ Աբաս Ա.-ի, ապա նրան հաջորդած իշխողների՝ առանձնահատուկ կրոնաքաղաքական դիրքորոշումը Ջուղայի, ապա նոր Ջուղայի նկատմամբ¹⁴:

խատ.՝ **Լ. Ա. Խանլարյանի**, Երևան, 1990, էջ 89-90): Այսինքն՝ կրոնափոխության, կրոնական հնազանդության, սահմանափակության հարց չի դրվել, այլ միայն՝ իրենց տեղերից դուրս գան և գնան Պարսից աշխարհ: Որքան էլ ջուղայեցիների տեղահանության, գաղթի պատմությունը Հայոց պատմության ամենաողբերգական դրվագներից է, այդուհանդերձ, ջուղայեցիները որևէ դիմադրություն չեն ցուցաբերել պարսից զինվորականներին, այդ հարուստ, կայացած քաղաքի բնակիչները հնազանդորեն հետևել են հրովարտակին: Եվ չնայած պարսկական զինվորների վայրագություններին՝ դիմադարձության, հավատի համար ընկնելու դրվագներ գաղթի պատմության մեջ չկան, հետևաբար չկին կարող ձևավորվել նաև մահատակության պատմություններ՝ կապված Ջուղայի հետ: Իսկ թե արդեն Սպահանում՝ նոր Ջուղայում, շահ Աբաս Ա.-ն կրոնական ինչ ազատություններ է տալիս գաղթած հայերին, պատմում է Առափել Դավրիժեցին (մանրամասն տես **Առափել Դավրիժեցի**..., էջ 94-95), որից առանձնանշելի է կրոնական ծեսերի լիարժեք կատարման թույլտվությունը. «...գկոչմակ հարկանել, զժամ կանչել, և զջօրհնեմ և խախանայր ի տեսութիւնն: Եւ զմեռեալսն խաչալամով և ձայնի շարականաւ հանեալ ի քաղաքն անցուցանելին ընդ մէջ շուկային և տանելին ի թաղել...» (**Առափել Դավրիժեցի**..., էջ 94):

¹² Հակասություն չկա այն բանում, որ «Ջուղա» անվան հետ «նոր»-ը չկա: Ըստ հայերեն հիշատակարանների՝ «Ջուղա» անվամբ գյուղաքաղաքում բազում ձեռագրերի ընդօրինակություններ են եղել, որը Սպահանի Ջուղան է (տես, օրինակ, *Հայերեն ձեռագրերի ժե. դարի հիշատակարաններ (1641-1660 թթ.)*, հ. Գ., կազմեց՝ **Վազգեն Հակոբյան**, Երևան, 1984, էջ 845, 869, 960 և այլն):

¹³ Հ. Մանանդյանի և Հր. Անադյանի կազմած հատորում կան Ագուլիսում Անդրեաս Բանանայի (1617), Գրիգոր Արփայեցու (1622) նահատակության պատմությունները, որոնք տեղի են ունեցել շահ Աբաս Ա.-ի օրոք (տես *Հայոց նոր վկաները (1155-1843)*, աշխատ. **Յ. Մանանդեանի** եւ **Հր. Անադեանի**, Վաղարշապատ, տպ. Մայր Աթոռոյ Ս. Էջմիածնի, 1903, էջ 423-436):

¹⁴ Ըստ Առափել Դավրիժեցու Պատմության՝ հայերի նկատմամբ կրոնական հանդուրժողականությունը պահպանվեց նաև շահ Աբաս Ա.-ի հաջորդ շահ Սեֆի Ա.-ի օրոք, ապա սուր և անհանդուրժողական բնույթ ստացավ արդեն վերջինիս հաջորդող շահ Աբաս Փոֆի օրոք (**Առափել Դավրիժեցի**..., էջ 96-97), որը, ըստ Մարտիրոս դի Առափելի Ժամանակագրության՝ գահակալել է 1642-1666 թթ.: Ըստ Առափել Դավրիժեցու՝ շահ Աբաս Փոֆի օրոք են ձևավորվել հայ տղաներին և աղջիկներին, այսպես կոչված, փախցնելու, փաշելու, բռնի մահմեդականացնելու ավանդույթները, և մինչ այդ դեպքերը՝ ո՛չ ջուղայեցիները, ո՛չ Պարսկաստանում ապրող մնացած հայերը «ո՛չ գիտեին... զօժաբարոյ նենգժոտութիւն ազգին Պարսից, որ առ ինմեան» (**Առափել Դավրիժեցի**..., էջ 97): Մինչդեռ ըստ Մարտիրոս դի Առափելի՝ «Սայ (շահ Աբաս Բ. – Ա. Ա.) ասի թէ քրիստոնէայսէր էր» (**Մարտիրոս դի Առափել**, «Ժամանակագրութիւն», հրատ. **Ա. Աբրահամյանի**, Գիտական նյութերի ժողովածու (ԲՄ), 1, 1941, էջ 96): Ինչևէ, կարևոր է արձանագրել նաև, որ նույնիսկ եթե շահ Աբաս Երկրորդի օրոք եղած լինեն դեպքեր, ապա դարձյալ ժամանակային առումով կարող ենք խոսել միայն ժե. դարակեսի մասին: Այդուհանդերձ, ինչպես վկայում է նոր Ջուղայի պատմության ուսումնասիրողը. «Մեծ է պարծանք Ջուղայեցուց յաղագս հաստատուն պանելոյ զկրօն քրիստոնէութեան, դիմակա-

Սակայն նոր Զուղայի հայերի նկատմամբ կրոնական պահանջների հարցը, արդեն առանց կասկածի, բարձրացվեց շահ Հուսեյնի օրոք (1694 թվականից է գահակալել՝ հաջորդելով հորը՝ շահ Սուլեյմանին¹⁵): Շահ Հուսեյնը իշխանության հենց առաջին տարիներից կրոնական հալածանքներ սկսեց քրիստոնյաների դեմ. «Ըստ հանապազորդեան թելադրութեանցն մօլլայից հաճեցաւ շահ Սուլեյման Հոսէն զՀայս և զայլ օտարազգի ժողովուրդս, որք ի ներքոյ իշխանութեան իւր էին, դարձուցանել ի դէն Պարսից»¹⁶ այս ամենին ներառելով նաև նոր Զուղայի հայերին, որի վկայությունը արդեն 1703 թ. շահ Հուսեյնի իշխանության օրոք նոր Զուղայի երեանի թաղի Գրիգոր խոստովանողի նահատակության պատմությունն է, իսկ նահատակի գերեզմանը ջուղայեցիների համար ուխտատեղի է դառնում, քանի որ նրա տապանաքարին լցրած, ապա խմած ջուրը բժշկում է մարդկանց¹⁷:

Նահատակության պատմությունը՝ վկայաբանության ժանրը, բանահյուսական հատկանիշներ ունի. ինչ-որ առումով թափառիկ սյուժեներ են: Եվ միայն որոշակի պատմական իրողությունների հիման վրա վկայաբանությունները տեղայնացվում են՝ պատմականացնելով տեղը, ժամանակը, անձանց: Զուղայի նահատակությունների մասին, ուրեմն, հնարավոր էր խոսել բացառապես այնտեղ տեղի ունեցած դեպքերից հետո, ինչի վկայությունը նաև Առաքել Դավրիժեցու Պատմությունն է, «որի մեջ եթե պատմելու ձևը ժողովրդական պատմողների և մեծ մասամբ ականատեսների բերանից առած լինելով ժողովրդական բնավորություն է ստացել, հիմքը իրական է»¹⁸ (ընդգծումը մերն է՝ Ա. Ա.): Ուստի Զուղայի նահատակության պատմական հիմքերը վերը ներկայացրած իրողություններն են՝ շահ Հուսեյնի օրոք տեղի ունեցած՝ նորջուղայեցիների հանդեպ կրոնական հալածանքները:

Հաջորդ և վերջին հիշատակումը, որ Սուլեյման Դարաշամբեցին կատարում է Զուղային առնչվող հիշատակման արժանիների շարքում, հետևյալն է.

լելով հազարաւոր տեսակ հալածանաց, վշտաց, նեղութեան, զրկանաց, աղատութեան, խարանաց, կապանաց և ազգի ազգի հարստահարութեանց.... որք սկսեալ ի ժամանակէ թագաւորութեանն Շահստպան Հօսէյնի բաղխեցին զնաւ անխորտակելի՝ զեկեղեցին Քրիստոսի....» (Պատմութիւն նոր Զուղայու, որ յԱպահան, աշխատ.՝ Յարութիւն Տէր-Յովնանեանց, Բ. Բ., նոր Զուղա, տպ. Ամենափրկչեան Ս. վանաց, 1881, էջ 293: Ընդգծումը մերն է՝ Ա. Ա.):

¹⁵ Ըստ Ստեփանոս Հազարջրիբեցու՝ շահ Սուլեյմանը «Եր կարի յոյժ քրիստոնէասէր եւ խաղաղ թագաւոր....: Զկնի սորայ թագաւորեց որդի նորայ Շահ սուլթան Հոսէն՝ անուն չար և վատ, նեղժոտ և հակառակ օրինացն Քրիստոսի...» (Ստեփանոս Երեց, Հանգիստագիրք, աշխատ.՝ Թ. Մինասեանի, Լ. Թումանեանի, հրատարակեց Թեհրանի Փետրոյ Կրթասիրաց միութիւնը, էջ 15):

¹⁶ Պատմութիւն նոր Զուղայու..., Բ. Ա., էջ 202:

¹⁷ Նույն տեղում, էջ 210-221:

¹⁸ Մ. Աբեղյան, Հայոց հին գրականության պատմություն, գիրք երկրորդ (XI-XIX դարի 30-ական թթ.), Երևան, 1946, էջ 449:

Շամբու մեծին ու պստկին,
հարուստանին, աղքատանին,
լոյս մեռելին ու կենդանին,
Ջուղու ձեռացն էրվածանին (ընդգծումը մերն է՝ Ա. Ա.),
զՏէր աղաչեսցուք:

Շամբի հասարակության ամբողջ կառուցվածքի մեջ, ուրեմն, հեղինակը առանձնացնում և հիշատակման արժանի է դարձնում նրանց, որոնք տառապում են Ջուղայի համար: Հասարակական աստիճանակարգումից զատ՝ մարդկային-հասարակական տրամադրությունների և հոգեբանական գծերի արտացոլում է այդ աստիճանակարգման մեջ ներկայացնել պատմական հանգամանքներից տառապող մարդկանց: Մինչդեռ նորջուղայեցիների համար, հատկապես շահ Հուսեյնի գահակալման տարիներից, սկսվեց դժվարությունների մի անվերջ շղթա՝ ներառելով և՛ կրոնական, և՛ նյութական հարցեր, ապա նաև տնանկություն, բռնի գաղթ և այլն, որին ականատես և ցավակից էին դառնում հայության բոլոր հատվածները: Ուրեմն ամենևին պատահական չէր, որ Սուլեյման Դարաշամբեցու և Դարաշամբի հայ հասարակության հիշատակման շարքում առանձնացվել են Ջուղան և նրա համար տառապողները:

Եվ որքան էլ տեղ-տեղ այս հիշատակություններով տեսնենք երգիծականացած իրականություն, այդուհանդերձ, պատմական այս դրվագում-համադրումները կասկած չեն թողնում, որ իրապես գործ ունենք Ժէ.-ԺԸ. դդ. գրական մի նորահայտ նմուշի հետ:

Այսպիսով՝ ժամանակային վերին շեմը մեզ համար 1736 թվականն է, երբ Սպահանը դադարեց լինել Սեֆյան Պարսկաստանի մայրաքաղաքը, ուստի և՛ շահական հզորության խորհրդանիշը:

Հեղինակի անունը և գրական կերպարը

Հեղինակի՝ իր անձին տրված բնորոշումները նրան մոտեցնում են միջնադարյան ժողովրդական կատակերգակներին, որոնց համար տիպական է սեփական անձը աստիճանակարգման, հասարակական որևէ դիրքի չենթարկելը, այլ բոլորի համար հավասար դառնալը՝ սուլթանի հետ՝ սուլթան, քաջի հետ՝ քաջ և այլն.

սուլթան ամ,
ջանան ամ,
ըռէշիդ ամ.....:

Որոնց ամենաբնորոշ հատկանիշը ճշմարտությունն է, ճշմարտախոս լինելն

է, որովհետեւ նրանք են այդ հասարակութեան հայելին. «ամէն տեղ աղու¹⁹ անում ունեմ» («ամէն տեղ արդարի համբավ ունեմ»): Եվ, առհասարակ, առաջնային է, որ՝ «Ե՛վ անտիկ, և՛ միջնադարյան գրականութեան մեջ պարոդիայի հեղինակները երգիծական, արհեստական (իմիտացիոն) դիպաշարի միջոցով քննարկում են կյանքի ճշմարտութիւնը»²⁰: Միջնադարյան ընկալման տեսանկյունից սրանք չեն կարող պատահական բնորոշումներ լինել, քանի որ գրքի, գրային ավանդույթի մարդը հստակ ճանաչում է սեփական հասարակական աստիճանը: Այս բնորոշումները այն տիպական գծերն են, որոնք առանձնացնում են հասարակութեան առջև նրանց մասին ճշմարտութիւնը երգիծանքով պատմող, այդ հասարակութեանց տարբերվող մարդուն²¹: Այս մարդն ամենուր է, ինչի մասին ասում է հեղինակը, որը նշանակում է՝ իր այդ գործառնութիւնով նա պտտվում է ամէն տեղ: Պետք է արձանագրել նաև, որ եթե և՛ միջնադարյան, և՛ հատկապես ուշմիջնադարյան շրջանում երգիծական գրականութիւն, բանաստեղծութիւն ստեղծվում էին, ապա կերպարային առումով դրանց հեղինակները հանդես չէին գալիս որպէս կատակերգուներ, խաղարկուներ (խոսքը մեզ հայտնի-հասանելի փաստերի մասին է): Ուրեմն Սուլէյման Դարաշամբեցու ոչ միայն գործը, այլև գրական կերպարը այս առումով նորութիւն են:

«Սուլէյման» անունը ևս որոշ զուգահերոշումների տեղիք տալիս է: Այն սակավ հաճախականութեամբ գործածական եղել է հայերի շրջանում²², որի առավել գործածականը հայկական իրականութեան մեջ «Սողոմոն» տարբերակն է: Սակայն դժվար է ասել՝ սա իր անուան է, թե՞ որոշ զուգահերոշներով ստացած անուն, որը նրան կկապեր Պարսից շահ Սուլէյմանի անվանը: Ամեն դեպքում, «Սպահանում շահն է, այստեղ էլ ես եմ» արտահայտութիւնը հուշում է, որ հա-

¹⁹ Ուղիղ ձևով արաբ. ծագման (*adû*) բուրբ. *adu*՝ «թնամի, հակառակորդ»: Բայց այստեղ արաբ. ծագման բուրբ. *adûl*՝ «արդար, արդարամիտ» բառի հնչյունափոխված տարբերակն է ընդհանուր իմաստին մոտ: Այս դիրքերում հեղինակը սովորաբար հնչյունափոխված (սեռ. հոլով) ձևեր է գործածում և ոչ ուղիղ:

²⁰ Ա. Մակարյան, Ա. Շահնազարյան, «Երգիծանքը հայ միջնադարյան գրականության մեջ», *Վէժ հանդես*, 2014, 1, էջ 77:

²¹ Հայ միջնադարյան երգիծանքի և առաջին խեղկատակային կերպարի ակունքները կապված են Փավստոս Բուզանդի Պատմության մեջ հիշատակված Հոհան Եպիսկոպոսի հետ: Նրա՝ որպէս խեղկատակ-կատակերգակի կերպարի ձևավորման հիմքում նաև սեփական ես-ի աստիճանական նվաստացումն է, իր՝ որպէս հասարակական անձի անկատարությունը, ոչնչացումը, որը ոչ թե Բիստոնեական հնազանդություն է, այլ մարդկային ես-ի ուրացում. «Ի շոր անկեալ յոտս եւ ի ձեռս՝ սողէր առաջի թագաւորացն... ասելով՝ թէ ուղտ եմ, ուղտ եմ, եւ զարֆայի զմէղս բառնամ» (Փաւստոս Բուզանդ, *Պատմութիւն Հայոց*, Մատենագիրք հայոց, հ. Ա., Ե. դար, Անթիլիաս-Լիբանան, 2003, էջ 422): Սուլէյման Դարաշամբեցին, ինչպես վերը նշել ենք, այս առումով զուգադրելի է ուշմիջնադարյան երգիծաբան հեղինակներին:

²² Հր. Աճառյան, *Հայոց անձնանունների բառարան*, հ. 4, Երևան, ԵՊՀ հրատ., 1948, էջ 576-577, «Սուլէյման»:

սարակույթյան առջև այս կերպարով է հանդես եկել՝ իրեն ներկայացնելով շահույթյանը հավասար, որից էլ, հնարավոր է, ստացել է «Սուլեյման» անունը²³:

«Ծանուցում» և «քարոզ» երգիծական ծեսերը

Նրա՝ մեզ հասած այս երկու գործերը ձևաբովանդակային առումով բավական ուշագրավ շերտեր ունեն: Առաջին մասը կոչվում է «Ծանուցումն Շամբեցուց քահանայից...», երկրորդը՝ «քարոզ»: Իհարկե, «ծանուցում»-ը ժանր չէ: Սակայն այս եզրն ինքնին ցույց է տալիս այն բուն գործառույթը, որ իրականացվում է այս գործի միջոցով: Ծանուցումները հրապարակային հայտարարություններն են, ազդերը, որոնք պետք է ունենան որոշակի թեմա և հասցեատեր, իսկ հատկապես միջնադարյան՝ առհասարակ աշխարհիկ թե հոգևոր ծեսի դեպքում՝ հանդիսատես: Քարոզի ժանրային-լեզվանշանային ընդգրկունությունը լայն է: Սակայն սա ևս քարոզի՝ որպես ժանրի դրսևորում չէ: Սրանով առանձնակի շեշտված է նախ ասելիքի հրապարակային բնույթը, որի հասցեատերը հանդիսատեսն է, ապա՝ գործածված է իր եկեղեցական-ծիսական նշանակությունը՝ «Բան սարկաւագի ի ժամասացութեան իբր ազդարարողի»²⁴, որից մի փոքր տարբերվում է Ստ. Մալխասյանցի բացատրությունը. «Ինչ որ եկեղեցում սարկաւագն ասում է՝ իբրև պատուէր, իբրև կարգադրութիւն»²⁵: Կարելի է ասել, որ այստեղ ծանուցում-քարոզ ծիսական գործառույթների զուգադրում է կատարվել՝ հաշվի առնելով դրանց հրապարակային-ծանուցողական, ապա նաև խրատ-ցուցողական բնույթը:

Այս գործերը միջնադարյան եկեղեցական-աշխարհիկ ծեսերի միախառնմամբ հորինված երգիծական թատերախաղերի նմուշներ են, որոնք իրենց ստեղծման օրինաչափություններով հարում են հայ ուշ միջնադարում ստեղծված նույն բնույթի գործերին՝ «օրհնություն» անունով, որոնցից թերևս լավագույն նմուշը Նաղաշ Հովնաթանի «Օրհնություն գեղացի երեցի» գործն է. «Օրհնեսցէ չորքանկիւնն, / Խեցեղէնն, պղնձեղէնն..., / Վարն ու վաստակը, / Բողկն ու տակը...»²⁶ Եւն: «Օրհնություն» կոչվող այս գործերը միայն հեղինակային

²³ Կարծում եմ՝ սա չի հակասում ժամանակային առումով մեր դիրքորոշմանը առ այն, որ այս երկերը գրվել են շահ Հուսեյնի օրոք կատարված դեպքերի ազդեցությամբ: Մինչդեռ հեղինակի ծնունդը, գործունեությունը պետք է կապված լինեն Ժ. դարակեսից հետո ընկած ժամանակաշրջանին, ուստի տրամաբանական է Սուլեյման Դարաշամբեցու անունը շահ Սուլեյմանի (գահակալել է 1666-1694 թթ.) անվանը կապելը:

²⁴ Հ. Գ. Աւետիքեան, Խ. Ս. Սիւմլեւան, Բ. Մ. Աւգերեան, Նոր բառգիրք հայկազեան լեզուի, Վենետիկ, տպ. Ի Սրբոյն Ղազարու, 1837, հ. 2, էջ 999:

²⁵ Ստ. Մալխասեանց, Հայերէն բացատրական բառարան, հ. 4, Երևան, 1945, էջ 563, «Քարոզ», 3:

²⁶ Նաղաշ Հովնաթան, Բանաստեղծություններ, աշխատ.՝ Ասատուր Մնացականյանի, Շուշանիկ Նազարյանի, Երևան, 1951, էջ 126-127:

չեն, ավելին՝ դրանք ծագում են նույն կառուցվածքով և նպատակով ստեղծված ժողովրդական օրհնություններից և սերտորեն կապված են դրանց, որոնք նաև մաս են կազմել ժողովրդական եկեղեցական ծեսերի: Օրհնությունները կանոնական-եկեղեցական ծիսական գրականության մեջ հայտնի են: Մաշտոց ծիսագրքերում վերաբերում են մեկ իրողության օրհնության արարողությանը՝ հատի, աղի, զգեստի և լին²⁷: Սակայն սրանք եկեղեցական կանոնական ծիսակատարությունից որևէ շեղում չունեն և ոչ թե ժանր-բնագրեր են, այլ գործողություն՝ ուղեկցվող սաղմոսների և աղոթքի ընթերցմամբ, «Հստ պատշաճի աղօթք, որով նուիրագործում են մի բան»²⁸: Եկեղեցական ծեսում օրհնությունները նաև տոնական տարվա ծիսագրքերի անբաժան մասն են, որոնց առաջնային ցուցիչը «Օրհնեսուք զՏէր» արտահայտությունն է, որը Աստծուն ուղղված գոհաբանությունն է²⁹:

Սակայն անհատական և հավաքական օրհնությունների այս տարբերակները սերտ առնչություն ունեն եկեղեցական կանոնական-ծիսական այս օրհնություններից հենց Մաշտոց ծիսակարգի³⁰ և ոչ թե եկեղեցական տոնական տարվա օրհնություն-օրհնաբանությունների հետ: Եվ սերելով ծիսական այդ շարքից՝ բովանդակային-կիրառական առումով փոփոխությունների են ենթարկվել: Այս օրհնությունները առավել տարածվել են եկեղեցական-աշխարհիկ մտայնություններով ստեղծված ծիսական-հավատալիքային շրջանների և դրանցով պայմանավորված՝ հանդիսական ներկայացումների համար, ինչի հավանականությունը նկատել են նաև Նաղաշ Հովնաթանի երկերի կազմողները. «Ենթադրելի է, որ դրանք, հատուկ արարողությամբ, ներկայացվել են հասարակության առաջ: Այդ երևույթը մասամբ խոսում է նաև միջնադարյան թատրոնի մասին»³¹: Վերջինս զարգացել է եկեղեցական ծեսերի ձևի և բովանդակության մեջ որոշակի փոփոխությունների ճանապարհով, դրանց թվում՝ աշխարհիկացմամբ, ինչի անբաժան մասն է դառնում երգիծանքը: Նաղաշ Հովնաթանի հիշյալ գործը, ըստ երկերը կազմողների, միասնական է նախորդող՝ «Խափանցի երէցի արած պաշտօն, որ ասաց («Շարական»)»³² գործին, որի առնչությամբ գրում են. «Ն.

²⁷ Այսպիսիք տե՛ս Մայր Մաշտոց, աշխատ.՝ Գ. Տէր-Վարդանեանի, Ս. Էջմիածին, 2012, էջ 203, 210-211, 214:

²⁸ Հայերէն բացատրական բառարան, հ. 4, էջ 620, «Օրհնութիւն», կետ 3:

²⁹ Այդպիսի կանոնական-ծիսական բնույթ ունեն, օրինակ, Շարակնոցում, Ժամագրերում և այլն:

³⁰ Մաշտոցի ծիսակարգերը առնչվում են եկեղեցականների, եկեղեցական իրերի, աշխարհականների համար կատարվող եկեղեցական ծեսերին, եկեղեցական տոնական տարվա հետ կապ չունեն: Երկուսն էլ վերաբերում են սրբագործման ծեսին: Ուստի այս առումով աշխարհիկ հասարակության հիշատակման հետ կապվող այս երկերի ծիսական ակունքները առավել կապված են Մաշտոցի ծիսակարգերին:

³¹ Նաղաշ Հովնաթան, էջ 272, ծան. 48:

³² Բնագիրը տե՛ս նույն տեղում, էջ 124-125:

Հովնաթանը ստեղծել է ծաղրելու իր ժամանակի տգետ հոգևորականներին: Դա, հավանաբար, նա կարգացել կամ արտասանել է հատուկ եղանակով՝ առավել խճողուն ու ծաղրելի դարձնելով նյութը: Դրա շարունակությունը՝ հետևյալ «օրհնանքն» («Օրհնեսցէ չորքանկիւնն» – Ա. Ա.) է»³³: Անշուշտ, բնագրական առումով ճիշտ է նկատված, որ այս «շարականը», այսպես ասած, հավաքվել է տարբեր հոգևոր երգերից և շարականներից, որով հեղինակը գուցե նկատի է առել ամեն մեկից մի տող իմացող և իրար կապող եկեղեցականները³⁴: Սակայն արդեն օրհնության բնագիրը ոչ այնքան երգիծական-ծաղրական մաս է, այլ որքան որոշակի եկեղեցական խիստ կանոնից դուրս եկած և մեկ այլ ծեսի ավանդույթով հորինված: Այս օրհնության մեջ Նաղաշ Հովնաթանը դարձյալ ցույց է տալիս, թե ինչպես և ինչն է օրհնում գյուղացի տերտերը: Եթե ծիսական-ժամագրքային, շարականային կանոնում Աստծու փառաբանում-օրհնությունն է, Մաշտոց ծիսագրքում մեծ հաշվով աշխարհականների, հավատացյալ-քրիստոնյաների համար կատարվելիք եկեղեցական ծեսերի պարագաների օրհնությունն է, ապա այս բնագրերում օրհնությունը փոխակերպվում է մարդու և նրա կենցաղը կազմող իրերի, նրա նյութական-կենսական հանգամանքների, նրա գոյության հիմքի օրհնությանը³⁵. «Օրհնեսցէ.... եղամանն, ձիթամանն.... Մածունն ու

³³ Նույն տեղում, էջ 272, ծան. 47:

³⁴ Կանոնական Շարակնոցի բնագրի հետ մեր կատարած որոշ համեմատություններ ցույց տվեցին, որ այստեղ, իրոք, ծաղկափառի սկզբումն էլ շարադրված, ինչը հասկանալի կլիներ, եթե պահպանված լիներ շարականային կանոնի ձևավորման պահանջը: Այդ դեպքում գուցե երգիծանքի հետեւեր նկատելի չլինեին: Սակայն այս գործի նախ երգիծական բնույթը, ապա դրա և հաջորդող օրհնանքի հեղինակային պատկանելության հարցի բնահարկումը համարում ենք մեր խնդրից դուրս:

³⁵ Մասնավորեցված երևույթների՝ հավ, արմտիք, սերմ, հնձան, թոնիր, վնասյալ այգի և այլն, օրհնության կարգ կա նաև Մաշտոց ծիսագրքում: Տե՛ս նաև **Նորայր արք. Պողարեան, Ծիսագրքություն**, Նիւ Եօրք, 1990, էջ 116-117: Եվ սա անպայմանորեն կապված է մարդուն շրջապատող աշխարհը անխաթար դարձնելու ծիսական խորհրդաբանությանը, ինչն էլ, համոզված ենք, սերտորեն կապված է մարդու ծիսական-պաշտամունքային հավատալիքների հետ: Եկեղեցին այս առումով փակ չէ մարդու, հասարակական պահանջմունքների հանդեպ, և հատկապես զարգացող աշխարհիկ-ժողովրդական մտածողության միջավայրում նաև եկեղեցական այդ որոշակի կանոններն էին դառնում անհրաժեշտ: Բորչալուի (Լոռի) գավառում եկեղեցական տոնական շաբաթվա ընթացքում ժողովրդական ուշագրավ ծեսեր են կատարվել. «Հետևեալ երեշաբթի օրը (Չատիկի կիրակիի առաջին երեշաբթին – Ա. Ա.) ժողովուրդը կիրակի է պահում՝ անուանելով «կարկտի հոմմի», որպէսզի կարկտսը ապագային չխփէ իրենց արտերին և ցամփերը ոչնչացնէ: Զորեշաբթի օրն էլ «Մկան հոմմի» է, աօն են պահում, որպէսզի մկները չկտրեն արտերը: Իսկ հինգշաբթի՝ «Յեցի հոմմի»: Առաւելապէս կանայք են պահում, որպէսզի ցեղը չուտէ նրանց թելերն ու բրդեայ գործածքները», տե՛ս *Ազգագրական հանդէս*, Ութերորդ տարի, X գիրք, 1903, Թիֆլիս, արագատիպ Մ. Մարտիրոսեանցի, 1903, էջ 265: Այս հոմմի-ները բացասական հանգամանքների վրա իշխանություն ունենալու, դրանք հաղթահարելու համար են, ինչը, ըստ հավատավոր ժողովրդի, հնարավոր է միայն Աստծու միջոցով: Ուստի Նաղաշ Հովնաթանի և մյուսների օրհնություններ

կարագն.... Հիմն ու բունիաթն....»³⁶; Այս օրհնությունները անպայման ունենում

կարգում տեղ գտած մկնառի (մկան պղծած իր) և մյուս իրերի, ապա մյուս կողմից Մաշտոց ծիսագրքերում տեղ գտած փոքր միավորների օրհնությունները (օրինակ՝ «Աղապք կարկտի», իսկ մյուսը թերևս ամենացայտուն վկայությունն է. «Թէ ի փոռն կամ ի թոնիրն շուն կամ կատու, կամ մուկ, կամ հաւ անկեալ սատակեցի» (տե՛ս Մայր Մաշտոց, աշխատ.՝ Գ. Տէր-Վարդանեանի, էջ 891) սերտորեն կապված են աշխարհիկ-հավաքական հավատալիք-ծեսերի հետ: Հետևաբար Գ. Լևոնյանի ««Օրհնություն գիւղացի երիցուն» դարձյալ կազմութեամբ գտեհիկ, բայց իր ազգագրական նշանակութեամբ ու սուր երգիծանքով ուշադրութեան արժանի յօրինումով» (Ազգագրական հանդէս, 13-երորդ տարի, XXI գիրք, 1911, Թիֆլիս, էջ 232) բնորոշումը, Նաղաշ Հովնաթանի երկերի կազմողների՝ այս գործը երգիծականների շարքում զետեղելը կասկածի տեղիք են տալիս: «Հովմի»-ների, փրկության, մարդու երկրային տարածքի մաքրագործմանն է առնչվում, օրինակ, «Առաւօտեան աղօթք»-ը, որ գրի է առել Ս. Հայկունին. «Աստուած, դու ազատես սարէն ու փառէն, գէլէն ու գազանէն.... կարկուտէն ու կայծակէն, ծաղկէն ու կարմրուկէն, / Պատէն, պատատակէն....» (Կմիսեան ազգագրական ժողովածու, հրատ. Լազարեան ճեմարանի արևելեան լեզուաց, հ. 2., Մոսկուա-Վաղարշապատ, 1906, էջ 298) և այլն: Մեր խնդիրն է եկեղեցական և հավաքական ծեսերի սերտ միասնությունը շեշտելը, ինչի հնարավորություն մեզ տալիս են նաև կանոնական բնագրերը, որոնցից են, օրինակ, Դավիթ Ալավկա Որդու կանոնները, որոնք նա գրել է մի ֆահանայի խնդրանքով՝ ներառելով այն հարցերը, որոնք վերաբերում են, օրինակ, մկան պղծած իրերի, որոնց մեջ՝ աղ, տաշտ, մորթաղ, կերակուր, թոնիր, հնձան և այլն, վերստին գործածության կանոններին (տե՛ս Դավիթ Ալավկայ Որդի, Կանոնական արէնագրություն..., Մատենագիրք հայոց, հ. ԺԶ., ԺԱ. դար, Երևան, 2012, էջ 680-683): Սակայն մեզ համար առավել նպատակահարմար են ծիսական կանոնների հետ համադրումները, որոնք առավել են պարզաբանում այդ երկուսի հիմնային-կառուցվածային դրույթները: Չենք կարող որոշարկել, թե ո՛ր դարում և ինչի՝ ազդեցությամբ են առաջացել-զարգացել եկեղեցական, հավաքական այս ծեսերը, բայց հակված ենք ենթադրելու, որ, այնուամենայնիվ, եկեղեցական որոշակի թեմայով ծիսական կանոնների ձևավորման վրա անպայմանորեն ազդեցություն ունեցել են հավաքական ծիսական-հավատալիքային մտածողությունն ու պահանջները:

Իսկ կանոնական վերոնշյալ բնագրերի վրա մեր ուշադրությունը բևեռելու համար շնորհակալություն ենք հայտնում մեր գործընկեր, Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարանի ավագ գիտաշխատող պ. գ. թ. Գառնիկ Հարությունյանին:

³⁶ Նաղաշ Հովնաթան, էջ 126-127: Հայոց մեջ օրհնության ծեսերը բավական բազմաշերտ են, որոնց մասին մենք ամբողջական պատկերացում-գիտելիքներ չունենք: Ուշագրավ են անդաստանի ծեսում օրհնությունների տարածական շերտերը. «Անդաստանի ծեսի հիմնական նպատակներից է օրհնել տուն-տեղը: Եթե ընդունենք Անադյանի այս մեկնությունը, ապա դաշտերի և այգիների օրհնությունը պետք է որ ավելի առաջնային լինե, քանի որ իմենին «անդաստան» բառը պահպանել է հերկվող դաշտի նշանակությունը» (Ա. Եպիսկոպոս Ժամկոչյան, Կ. Հովնանիսյան, Հայաստանյայց Առաքելական սուրբ եկեղեցու Անդաստանի ծեսը, էջ 497-498. http://publications.ysu.am/wp-content/uploads/2016/07/48.Bishop_Anushavan_ZhamkochyanKaren_Hovhannisyanyan.pdf): Այսինքն՝ կանոնական ծեսերի ընդհանուր անուններից կարող էին մասնավորեցվել և առաջանալ օրհնության մասնավոր երևույթներ՝ տուն-տեղ, դաշտ և այլն, ապա դառնալ նախադրյալ այստեսակ օրհնությունների առաջացման համար: Եթե վերը խոսեցինք կանոնների առաջացման հավաքական պահանջումն էլ մասին, այստեղ կարող ենք ընդգծել կանոնների ունեցած ազդեցության մասին: Միով բանիվ, սրանք փոխներգործության մեջ են՝ շարունակ զարգացնելով ու լրացնելով միմյանց:

են եզրափակիչ՝ խնդրական մաս. «Այս նշանաւս Սուրբ խաչիւս Աղաչեսցուք»³⁷: Սակայն սրանք եկեղեցուց շեղված, եկեղեցուն դեմ, նրա սպասավորներին ծաղրելու միտումով չեն գրվել, այլ առաջացել են եկեղեցական-աշխարհիկ ծեսերի միախառնման շնորհիվ, որի օրինակ տեսնում ենք բանահյուսական ավանդույթյուններում եղած նման օրհնությունների գործածության դեպքում: «Ազգագրական հանդեսում» լույս տեսած՝ Բորչալուի գավառի (Լոռի) այս եկեղեցա-աշխարհիկ ծեսի մի նմուշ է Զատիկի տոնին կատարվող-երգվող օրհնությունը: Պահպանված օրինակները մի քանի եկեղեցական տոների են առնչվում: Սա առանձին ծեսով կատարվող գործողություն է Զատիկի տոնին. «Օձուռնում պատարագից յետոյ ժամուրները դուրս են գալիս եկեղեցուց և շրջապատում Սմբատ թագաւորի դամբարանը, մի քանի գիւղացիներ բարձրանում են նրա աստիճանների վրա և երգում հետևյալը, որի իւրաքանչիւր տան աւարտին բազմութիւնը ձայնակցում է երգելով. Օրհնեալ է Աստուած....»³⁸: Ա. Ժամկոչյանի, Կ. Հովհաննիսյանի վկայությամբ՝ մինչ խորհրդային կարգերը, օրինակ, Անդաստանի ծեսը կարող էր կատարվել ոչ միայն եկեղեցում, այլև գյուղի հանդերում և այգիներում³⁹: Եվ սա լրացուցիչ կռվան է՝ ընկալելու, որ դրսում կատարվող ծեսերը հակառակ չեն եղել եկեղեցական ավանդույթին, այլ սերտորեն միավորել են եկեղեցա-աշխարհիկ⁴⁰ ծեսերը: Միջնադարյան եկեղեցա-աշխարհիկ ծեսի կարևորագույն նմուշ է վերջին մասը՝ ծեսը առաջնորդողին, այսպես կոչված, հանդիսադրին, ձայնակցում է բազմությունը: Այս երգի փառաբանական մասին, այսինքն՝ կանոնական բնագրին հաջորդում է նաև մարդուն և նրան շրջապատող աշխարհի, իրերի օրհնությունը. «Օրհնուի և պահպանուի / Ձեր դաշտն ու սարը, այծն ու ոչխարը.... Հանդն ու հանդաստանը, արօտն ու այգեստանը.... Տուարածն ու խոզարածը»⁴¹: Եվ սա ցույց է տալիս ոչ թե դրանց ծաղրական բնույթը, այլ այն հանգամանքը, որ կանոնական ծեսին զուգահեռ գործել են հավաքական ծեսերը եկեղեցական տոնական տարվա համար՝ առաջ բերելով նաև ծիսական

³⁷ Նաղաշ Հովնաթան, էջ 127:

³⁸ Ազգագրական հանդէս, Ութերորդ տարի..., էջ 263:

³⁹ Անուշավան Եպիսկոպոս Ժամկոչյան, Կարեն Հովհաննիսյան, Հայաստանյայց Առաքելական սուրբ եկեղեցու Անդաստանի ծեսը, էջ 488:

⁴⁰ Ի դեպ, այս եզրում աշխարհիկ լեզվանշանի գործածությամբ փորձել ենք շեղտել, որ կազմակերպված եկեղեցական ծեսերի մեջ դեր են ունեցել աշխարհականներ, և շատ հաճախ այդ ծեսերի առանցքում եղել են մարդիկ և նրանց շրջապատող աշխարհը: Եվ եթե նույնիսկ սրանք կատարվել են եկեղեցու հիմնական ծեսից դուրս կամ գուցե առանց եկեղեցականի, այսուհանդերձ հակառակ եկեղեցու և նրա ծեսի չեն եղել: Սա հավատալի մարդու գրական-ծիսական տուրմն է, տվյալ տոնի համար՝ հավանական մարդու ծիսական շրջանի մի մասը:

⁴¹ Ազգագրական հանդէս, Ութերորդ տարի..., էջ 264: Այս օրհնության ներքին շարժումը հյուսված է երկնից երկիր, Աստծուց մարդ տարածականությամբ:

որոշակի վերակազմավորումներ: Այս և այսպիսի հավաքական-բանահյուսական մտածողության ազդեցությամբ էլ Նաղաշ Հովնաթանը (՝) ստեղծել է իր երկը, ինչին հարող բազում այլ օրինակներ կան:

Արդ, ինչո՞վ են հարում Սուլեյման Դարաշամբեցու գործերը Նաղաշ Հովնաթանի և բանահյուսական այս գործերին: Սրանց ժանրաժխտական (այսինքն՝ բանաստեղծական ժանրի մեջ ծիսական կառուցվածքի արտահայտումը) համեմատությունը ցույց է տալիս, որ Սուլեյման Դարաշամբեցու գործերի նախատիպ են եղել հենց այս բնույթի և կիրառության օրհնությունները, կամ դրանք երկուսն էլ առաջացել-զարգացել են նույն հիմքից: Նախ՝ հանդիսատեսային այդ օրհնությունները կատարվել են եկեղեցական մի շարք տոների համար, ուստի օրհնությունների փոխարեն կարող էին լինել Աստծուն դիմելու, խնդրական այլ կաղապարներ, որոնք բնորոշ էին տվյալ տոնի կանոնի տվյալ միավորին, եկեղեցական այդ շաբաթվա ծիսական-հավաքական շրջանին: Սուլեյման Դարաշամբեցու առաջին գործը «ողորմի տալու», Աստծուց «ողորմություն ստանալու» խնդիրք է: Տարբերիչ հատկանիշ է նաև, որ այս երկերում ամբողջանում է հասարակական մի ամբողջ նկարագիր՝ իրենց գյուղի, որ նույնն է՝ եզերքի, տարածքի հիմնադիրներով:

Ա՛յ ջումիաթ,

Աստուած ողորմի մեր գեղի բնիկ բնիաթին՝

առաջի, յետի թամալին,

աղա Զաքարենց Զամալին,

մեծ Աղամալին.....:

Եկեղեցաաշխարհիկ օրհնությունների շարքում ևս նկատելի է հիմնադիրներին օրհնելու սովորույթը, սակայն դա մասն է շրջապատող աշխարհի: Օրհնությունների առանցքում մարդու կենսատարածքի, գոյության և արարման տարածքի մաքրագործումն է (ինչը, ի դեպ, բավական մոտ է անդաստանի՝ դաշտի, տուն-տեղի ծիսական խորհրդաբանությունը), իսկ այս գործերում մարդուն՝ որպես հավաքական ձևավորման, արարման-ինքնակառուցման սկզբի-շարունակականության թեման է:

Իրենց ողորմի տալու բնույթով սրանք կարող էին հարել նաև հիշատակարանային սկզբունքների, բայց դա՝ միայն առաջին հայացքից: Այստեղ սովորաբար ով պատվիրել է, կա՛մ գնել է, կա՛մ նվիրաբերել է և՛ն ձեռագիրը, գրով հիշատակման, ապա Աստծու ողորմությանն արժանի է համարում իր տոհմին: Այսինքն՝ արտահայտվում է տոհմական-ազգակցական կապ, ինչի հիմքը աստվածահաճո գործի արարմունքն է: Իսկ առհասարակ, «ողորմի»-ների առանցքում մարդն է, իր էությունը, մեղքի զգացումով, անկատարությունը Աստծու առաջ հայտնված և Աստծուց փրկություն սպասող, դեպի Աստված ճանապարհին՝ հավատարիմ-հավատավոր մարդը: Այնպես, ինչպես վերը նշված օրհնու-

թյունների ծիսամտածողական առանցքում իրերն ու երևույթներն են, ողորմի տալու և ողորմություն ստանալու ծիսական ընկալումը ուղղված է մարդուն: Այսինքն՝ օրհնության և ողորմիի ծիսական, ապա դրանից առաջացած աշխարհիկ-երգիծական այս շարքերը գտնվում են ընդհանրության մեջ: Եվ երգիծանքը՝ որպես նաև բացասական երևույթների վերհանման ձև, հակասության մեջ չէ ծեսի մաքրագործման նշանակության հետ: Մեսը խաթարված իրականության աստվածային դարձն է իրականացնում, իսկ երգիծանքն էլ, եթե նույնիսկ «քայքայված» իրականությունն է «բարձրացնում», կատարվող ծեսի առանցքում դարձյալ պահում է վերջինս վերափոխելու, դեպի կատարյալ տանելու ներքին մղումը, ինչը արտահայտվում է կատակերգակի արդարամտությամբ (երգիծանքն այս դեպքում գաղափարի արտահայտման արտաքին կողմն է):

Մեր ուշադրությունը գրավեց նաև «ծանուցում» կոչվող հանգամանքը այն իմաստով, որ հեղինակը սկզբում դա թողնում է քահանային, այն է՝ «ողորմի»-ների շարքը ներկայացնում է քահանայի շուրթերով: Ենթադրում ենք՝ այդ ծանուցումները ևս նախապես եղել են կրոնական-եկեղեցական կանոնական ծեսեր՝ բեմբասացությունների հետ ընդհանրություն ունենալով, որից առաջացել են այս ծանուցումները⁴²: «Այ ջումիաթ, / Աստուած ողորմի....» սկզբնամասից հետո ծանուցման առաջին մասն ավարտվում է.

ինձ՝ մեղաւոր անարժանին,
լուսանան, լոյս դառնան
ասացէ՛ք՝ ամէն:

⁴² Մրանֆ, ըստ բանաստեղծական կառուցման, բացի սովորական հրապարակային ազդից՝ նաև հիշատակման արժանացնելու գործառույթ են իրականացնում: Հայ եկեղեցու տառեկան Տոնացույցում կա ընդհանուր և մասնավոր հիշատակությունների գործառույթ, որը կապված է եկեղեցու առաջնորդի, սպասավորների, Հայոց առաջնորդների և այլոց հետ, սակայն սրան չի հաճում: Իսկ ծանուցման խորագրում հեղինակը նշում է. «Ծանուցումն Շամբեցոց Բահանայից ի մէջ եկեղեցոյ», այսինքն՝ հեղինակը խոսում է մի բանի մասին, որ կատարվում է հենց եկեղեցու ներսում: Ծանուցումների Բահանայական գործառույթների մասին բավական ուշագրավ նմուշներ է տալիս Բաֆֆին հենց պարսկահայկական միջավայրի նկարագրության աղիթներով. Թավրիզի հայկական եկեղեցում տեղի ունեցածը. «...այն օր եկեղեցում Բահանան մեր մասին ժողովրդին «ծանուցում» արեց, որի մէջ հայտնեց այն միտքը, թե մենք Մուշի երկրից ենք եկել, թե մեր կնիկները, զավակները «անհավատների» ձեռքում գերի են ընկած, այժմ բարեպաշտ Բրիտոնյաներից ողորմություն ենք հավաքում....» (Բաֆֆի, *Խաչագողի հիշատակարանը*, Երկերի ժողովածու տասներկու հատորով, հ. 5, Երևան, 1985, էջ 62), ապա՝ «Տեր Մարկոսը, այսպես էր տերուերի անունը, մեքենաբար երեսը դարձնում է դեպ բազմությունը և մի հարտար Բարոզողի ոնով խոսում է նրանց մի «ծանուցում», թե ինչ խորհուրդ ուներ այն ավուր տոնը» (որ, ըստ վեպի, տեղի է ունեցել Ատրպատականի Մաղկավան գյուղի Ս. Գևորգ եկեղեցում. Բաֆֆի, *Սալբի*, Երկերի ժողովածու տասներկու հատորով, հ. 2, Երևան, «Սովետական գրող» հրատ., 1983, էջ 100): Պետք է եզրակացնել, որ «ծանուցումների» գործառույթը կար եկեղեցում, մասնավորապես պարսկահայկական միջավայրում, որը և՛ ունեցել է ինչ-որ բան հաղորդելու գործառույթ, և՛ հարել է Բարոզներին, խառններին:

«Ինձ՝ մեղաւոր անարժանին» արտահայտութիւնը հուշում է, որ այդ արարողութիւնը, ծիսակարգը իրականացնողը միջնադարյան աստիճանակարգումն ընկալող ծիսակատարն է՝ քահանան: Այսինքն՝ այս մասը պաշտոնական մասն է, չկա երգիծական դրվագ: Ապա նրան անմիջապէս շարունակում է արդեն այս ծեսի հիմնական իրականացնողը՝ կատակերգակը⁴³ իրեն հակառակ դնելով եկեղեցու ծիսակատարին.

Աստուած ողորմի իմ խօրն,

որ գտել այ իմ մօրն....

սուլթան ամ,

ջանան ամ....

լսէ՛ պատասխանիս,

էդ ձեր ասածներն ըմէնն մեր ճակատին,

դու՝ մեղաւոր անարժանդ,

մեր փշատին ասէք՝ ամէն:

Քահանայական ծանուցման-հիշատակման հիմքում իր հօտին ամբողջացնելն է՝ եզերքի հիմնադրից մինչև այդ եզերքի շարունակութիւնն ապահովողներով. «մեր գեղի բնիկ բնիկներն»-ից մինչև «մեծին ու պըստիկին, / օրականին, տարականին»՝ որպէս հայրենի եզերքի պահպանութեան, սեփական արմատներին ցեղային-էթնիկական համերաշխութեան կրողներին:

Դառնալով ծանուցում-քարոզների և օրհնութիւնների ընդհանրութեան խնդրին՝ նշենք, որ իրենց կառուցվածքային, ապա դրանից բխող գործառական նշանակութեամբ առաջինները կա՛մ սերում են եկեղեցաաշխարհիկ ծեսերի օրհնութիւններից, կա՛մ ստեղծվել են նույն հիմքով, ինչ օրհնութիւնները՝ դառնալով ողորմի և խնդրանք կանոն-ծեսի բովանդակողը: Սուլեյման Դարաշամբեցին յուրաքանչյուր բանաստեղծական տուն ավարտում է օրհնութիւններին ևս բնորոշ ձայնակցման՝ ներկաներին ուղղված հորդորով. առաջինի դեպքում՝ «ասացէ՛ք՝ ամէն», երկրորդի դեպքում՝ «զՏէր աղաչեսցուք»: Վերջինս եկեղեցական ծեսի քարոզի ձայնակցման հորդորն է. ամեն քարոզից հետո սարկավագը դիմում է ծիսակարգի մյուս մասնակիցներին՝ միավորելու իր ծեսին⁴⁴:

⁴³ Նկատի չունենձ, թե ֆահմանա-կատակերգակ ծիսակարգ է կատարվել, այլ այն հանգամանքը, որ կատակերգակն իրեն և հասարակությանը ծանոթ այդ պաշտոնական ծեսի շուրջ է հյուսել իր թատերախաղը: Եվ հավանական է, որ հրապարակային իր ներկայացումների ժամանակ նաև մարմնավորել է եկեղեցական ծիսակատարին, իսկ այն տարածքը, որտեղ սա խաղարկվել է, ֆահմանային մարմնավորելիս պետք է խորհրդանշե՛ր նաև եկեղեցական տարածք:

⁴⁴ Օրինակ՝ սարկավագի ֆարգի կաղապարային բնույթին է համընկնում Սուլեյման Դարաշամբեցու ֆարգի կառուցվածքը, որը սկսվում և ավարտվում է «Վասն.... զՏէր աղաչեսցուք» կաղապարով: Տե՛ս Մայր Մաշտոց, աշխատ.՝ Գէորգ Տէր-Վարդանեանի, էջ 263, 269, 271 և այլն:

Այնուհանդերձ, որքան էլ ակնհայտ են այս երկերի հորինվածքի ծիսական հիմքերը, նույնքան և նույն հիմքով ակնհայտ է նաև դրանց ներկայացումային-թատերական բնույթը⁴⁵։ Հայ թատրոնի տեսության մեջ բավական մանրամասն է ներկայացված քահանայական և առհասարակ եկեղեցական ծեսերի թատերական բնույթը⁴⁶։ Այստեղ առանձնահատուկ նշելի է ծիսակատար և բազմություն-ձայնակցողների (սրանք, իհարկե, եկեղեցականներ են, սակայն դրանց ականատեսը քրիստոնյա հավատացյալ-հանդիսատեսն է) թատերածիսական համագործությունը, որի հիմքի վրա էլ Սուլեյման Դարաշամբեցի երգիծաբանը հյուսել է իր ծանուցումն ու քարոզը։ Այս առումով դիտարկելի է հատկապես խորագրի՝ «Շամբեցուց թափօրի....» արտահայտությունը, որն արդեն իսկ մատնանշում է կատարվող գործողության հանդիսավոր բնույթը. «եկեղեցական հանդես, որի ժամանակ հոգևորականությունը զգեստաւորված դուրս է գալիս եկեղեցուց՝ անդաստան կատարելու կամ այլ ծէսի համար»⁴⁷։ Ա. Ժամկոչյանի, Կ. Հովհաննիսյանի դիտարկմամբ՝ թափօրային հանդեսը անմիջական կապ ունի շքերթի պաշտամունքային գործառույթի հետ, որի առանցքային կետերից մեկն էլ այն է, որ «հանրությունը միավորվում է միևնույն գործողությունների շուրջ և հանդես է գալիս իբրև մեկ կոլեկտիվային անհատ»⁴⁸։

Թե ինչ կիրառություն են ունեցել այս գործերը, որտեղ են կարդացվել-խաղարկվել, դժվար է որոշարկել։ Այդուհանդերձ, կան որոշակի փաստեր, որ նույնիսկ եկեղեցական ծեսերը «խաղացվել են» դրսում՝ ոչ եկեղեցում, աշխարհականների մասնակցությամբ, ինչպես վերը մեջբերված՝ Անդաստանի ծեսի կատարումը։ Նաև որոշ դրվագներ պատմում է Գ. Լևոնյանը. «.... «թատերական» ձևեր ունեին և եկեղեցական այլ արարողություններ և ծիսական սովորություններ, ինչպես Ծննդյան տոնի երեկոյան խումբ-խումբ պատանիների տնից տուն շրջելը «ավետիս» տալու և «խորհուրդ մեծ» երգելու, իբր Ավետարանի մեջ հի-

⁴⁵ Հայաստանում, հայկական միջավայրերում ժէ.-ժվ. դդ. քառերական բնույթի հանդիսությունների, գործող դերասանների մասին վկայությունները, կարծում ենք, բավարար են՝ հասկանալու, որ ընդհանուր իմաստով հանդիսատեսային, կազմակերպված ներկայացումներ եղել են, որոնց մասին ծանուցում է նաև Գևորգ Գոյանը՝ հիմք ունենալով ֆրանսիացի հանապարհորդ Շարդենի վկայությունը. «В 1664 году французский путешественник Шарден видел в Ереване спектакль древнеармянского театра **нимосов-гусанов**». Տե՛ս **Георг Гоян**, *Театр средневековой Армении*, т. 2, Москва, 1952, էջ 374 (ընդգծումը մերն է Ա. Ա.)։ Հին Հայաստանի միմուս-գուսաններ՝ հեղինակ-կատարողներ, ուշմիջնադարյան շրջանում հատկապես աշխարհիկ-հրապարակային հանդեսներում դարձան կատակերգակ-խեղկատակները, ծաղրածուները, անպարարները և այլն։

⁴⁶ Գ. Լևոնյան, *Թատրոնը հին Հայաստանում*, Երևան, 1941, էջ 92-111։

⁴⁷ Ստ. Մալխասեանց, *Հայերեն բացատրական բառարան*, հ. 2, Երևան, 1944, էջ 92, «Թափօր»։

⁴⁸ Ա. Եպիսկոպոս Ժամկոչյան, Կ. Հովհաննիսյան, *Հայաստանյայց Առաքելական սուրբ եկեղեցու Անդաստանի ծեսը*, էջ 489։

շատակվող հովիվներ: Նույնը և **Զորահների բացօթյա հանդեսը «խաչը ջուրը գցելու» ծիսակատարությունը**⁴⁹ (ընդգծումը մերն է՝ Ա. Ա.):

Ապա՝ իտալացի ճանապարհորդ Պիտերո դելլա Վալեն 1620 թ. նոր Զուղայում կատարված եկեղեցական, աշխարհիկ ծեսերի նկարագրության առիթով պատմում է նաև, թե ինչպես հիմնական կանոնական ծեսից հետո Զուղայեցի հայ կանայք խմբվել են փողոցում և պարել⁵⁰: Սա լրացուցիչ տեղեկություն է եկեղեցական ծեսերից հետո կատարվող աշխարհական հանդեսների մասին, որոնց բաղկացուցիչ մաս կարող էր լինել երգիծազավեշտական այս փոքր՝ կատակերգակ (ծիսակատար)-ձայնակցող ներկայացումը:

Թեև այս գործերի պատմական միջավայրը Դարաշամբն է, այսուհանդերձ, սրանք միևնույն՝ պարսկահայկական միջավայրի արգասիքն են: Այսինքն՝ եկեղեցաաշխարհիկ ծեսերը, դրանց հաջորդող աշխարհիկ-զավեշտական հանդեսները գուցե տարակերպ և տարաշափ դրսևորումներով կատարվել են բոլոր վայրերում, ապա որոշակի գործերում ստացել տեղային և ժամանակային նշանակություն: Սուլեյման Դարաշամբեցին ևս իր մեկ բնորոշման միջոցով ցույց է տալիս, որ եղել են կազմակերպված աշխարհիկ հանդեսներ՝ հիշատակման արժանի համարելով եալչիբաշի Սանդալին. եալչիբաշին (յալիբաշի⁵¹) ժողովրդական շուրջպարի առաջնորդը կամ, այսպես կոչված, պարապետն է, յալլա պարը դեկավարող մարդը, ինչը նշանակում է, որ ամենատարբեր գրական ձևերով երգիծական, երաժշտաթատերական ևն, տարածված են եղել ծիսակատար-հանդիսատես-մասնակից հրապարակային ծես-ներկայացումները:

Այս կատակերգակ հեղինակը կարող էր այլ վայրերի բնորոշ գործեր ևս ունենալ, սակայն պահպանվածը, մեզ հասածը Դարաշամբինն է:

Հեղինակը մի ուշագրավ վկայություն ևս անում է.

Հսպահանայ վարանամ,

⁴⁹ Գ. Առնյան, *Թատրոնը հին Հայաստանում*, էջ 110:

⁵⁰ *Բազմավէպ*, 1850, Հ^մ 1, էջ 12:

⁵¹ Յալի (յալլի, յալլի) բառից է՝ «կլոր պար, շուրջպար»: Ապա նաև՝ այդ պարի ժամանակ հնչող երգի անունն է: Ուշագրավ է, որ նոր Զուղայի հարսանեկան մի երգ կոչվում է «Եալալի», որ, ըստ Ա. Երեմյանի վկայությամբ, «Զուղահայ ժողովրդական միակ ինֆնուդյոն երգն է, որ նոր-Զուղայի հարսանիքներում ջանել աղջիկները, հարսները, կանայք և երիտասարդները մեծ շրջան բռնած, զուռնայի և թմբուկի նուագածույթեան տակ, երգում են և պարում» (*Փշրանքներ ջուղահայ և հնդկահայ բանահյուսութիւնից (Տաղեր և ժողովրդական երգեր)*, 17-19-րդ դար, գրեց Արամ Երեմյան, Վիեննա, Մխիթարեան տպ., 1930, էջ 21): Հեղինակը «Զուղահայ ժողովրդական միակ ինֆնուդյոն երգն է» ասելով հավանաբար նկատի է ունեցել ոչ թե յալլի երգերն առհասարակ, այլ յալլի կամ յալալի երգերի այս տարբերակը, քանի որ, օրինակ, «Ակնա Բարեկեղանի և Զատիկ երգերում ունենմ «Եալալի» կրկնակը...» (*Ալիք Սիմոնյան, Տոմարային ծիսաշար*, Բ. 1, Երևան, «ՎՄՎ-ՊՐԻՆՏ» հրատ., 2006, էջ 114): Սակայն ուշագրավ է, որ այստեղ ևս այս երգի պարը բնորոշվում է որպես շուրջպար, կլոր պար՝ առավել իմաստավորելով մեր կատարած զուգահեռը:

երէք խետ տեսել ամ,
Հսպահանդայ շահդուր,
էս տեղ ալ ես ամ:

Ծնունդով Դարաշամբեցի այս կատակերգակը ամեն դեպքում իրեն կապում է Սպահանի, շահական քաղաքի հետ՝ իրեն ներկայացնելով «Հսպահանայ վարան», այն է՝ «Սպահան գնացող, հասնող, ոտք դնող (Սպահանի [հողին] ոտք եմ դրել)», ինչը ենթադրել է տալիս, որ իր գործունեությունը կապված է այդ քաղաքին ևս: Երկրորդ՝ «երէք խետ տեսել ամ» («երեք անգամ տեսել եմ») արտահայտությունն առաջին հերթին վերաբերում է Սպահան քաղաքին, որը տեսել կամ այնտեղ եղել է երեք անգամ: Թե արդյո՞ք այդ արտահայտության տակ կարելի է հասկանալ, որ Սպահանում կամ մասնավորապես Նոր Զուղայում⁵² շահին տեսած կլինի, մնում է առանց փաստարկի: Ամեն դեպքում, Սուլեյման Դարաշամբեցին որևէ ակնարկ չի անում այն մասին, որ ինքը կարող էր որպես կատակերգակ հանդես եկած լինել շահի առաջ, և Սպահանում լինելը բացատրվեր այդ հանգամանքով: Այդուհանդերձ, պարսկահայկական միջավայրին բնորոշ էին կատակերգակ-երգիծաբանները, որոնցից նշանավորը թեևս Մելիք-Շահնազար Բ.-ի պալատական կատակերգու Պըլը-Պուղին է (նրա պատումներում կան նաև շահի հետ հանդիպումների, նրա հետ կատակաբանելու դրվագներ), թեև ապրել և գործել է Սուլեյման Դարաշամբեցուց հետո:

Հերոսները

Պատմական անձինք և հեղինակի կենդանության օրոք ապրած մարդիկ են Սուլեյման Դարաշամբեցու երկերի հերոսները: Ներկայացված է Դարաշամբի հայ հասարակությունը⁵³ իր բնական կենցաղով. բարձր դասը (մելիք, բեկ, աղա, բեկզադա, իշխան), վաճառական կենցաղը (պարոններ), բանաստեղծական

⁵² Պարսից շահերի՝ հայ հասարակության հետ շփումների մասին մանրամասն տե՛ս Բաղմավէպ, 1850, 1, էջ 6: Առաջել Դավրիժեցի..., էջ 94: Պատմություն Նոր Զուղայու..., հ. Ա., էջ 129: Պատմություն Նոր Զուղայու..., հ. Բ., էջ 134:

⁵³ Թեև դարակազմի տեղահանությունները որոշակիորեն առաջացրել էին ժողովրդագրական բնույթի խնդիրներ, այսուհանդերձ այդ տարածքներում «խնդիկական լուրջ տեղաշարժեր տեղի չունեցան, և հայ բնակչությունն շարունակեց մեծամասնություն կազմել Նախիջևանի գավառում» (Հրայր Փանոսյան, նշվ. հոդվ., էջ 56)՝ ունենալով բարձր դասի հասարակական կառուցվածք՝ ըստ Սուլեյման Դարաշամբեցու հիշատակումների. «ընդիսինց Ասատուր», «հա՛մ աղայ, հա՛մ բեգզաղայ Տիրատուր»: «Վասն մեր Մելիքին», ենթադրում ենք, պետք է նշանակի իրենց տարածքի կառավարիչ (թեև անունը մեծատառ ենք գրել, սակայն «մեր» ձևը հուշում է, որ գուցե հենց կառավարչին է նկատի ունեցել, մանավանդ որ Տիրատուրը հիշատակված է որպես բեկի որդի, իսկ բեկերը մելիքներից մեկ աստիճան ցածր էին): Ամեն դեպքում այս փոքր հիշատակումները օգնում են հասկանալու Դարաշամբի հասարակական-հաղափարական կառուցված-աստիճանականակարգումը, որը բնորոշ էր նաև պարսկական տիրապետության մյուս վարչական տիրույթներին:

մ/թնոլորտը, բնության մեջ մեծացած, իրենց «բնիաթի» ցեղային նկարագրին հավատարիմ ու տեղ-տեղ «սայթաքող»⁵⁴ հավաքական հայ մարդը:

Ինչպես նշել ենք, հիշատակումների առանցքում հավաքական ինքնատեղծման թեման է, որն արտահայտվել է հայրենի եզերքի հիմքը կազմող, ապա՝ նրան շարունակող սերունդների թվարկումով.

Վասն մեր Մէլիքին,
ուրան կողակից Հէրիքին,
ուր որդի աղայ Խաչիկին,
ընդուր Նազու հարսնիկին.....:

Որոնց լրացնում են այս հասարակության բոլոր՝ ցավ կրող, գործող, մահացած հերոսները.

հանգուցած գետատար Խաչատուրին,
կարմունջ կապող Զախիկ Մատուրին,
ոտնիցն լանգ Բահադուրին.....:

Ուշագրավ է «Շահագեղան Աղամալ»-ի հիշատակումը, որին թեև պատմական որևէ դեպքի չկարողացանք կապել, սակայն «շահագեղան», որ նշանակում է «շահի մոտ գնացող», պետք է որ արտացոլի մի սովորույթ, երբ հայ հասարակության ներկայացուցիչները ինչ-որ խնդիրքով գնում էին Պարսից շահի մոտ: Այսպիսի մի արարողության մասին պատմում է Առաքել Դավրիժեցին⁵⁵: Այս մականունով մեկին էլ հիշատակում է Բաֆֆին «Խամսայի մելիքությունները» գրքում⁵⁶:

⁵⁴ Գյուլի «բնիկ բնիաթ»-ի Ողորմի կարգը արտացոլումն է այդ տարածքի էթնիկ տերերի՝ հայերի գոյության: Ինչպես նկատել ենք, սրանց հիմքում նաև ցեղի՝ և՛ որպես էթնոսի, և՛ որպես տոհմի շարունակականության թեման է: Ապա՝ գետի եզերքին ապրող այս տեղաբնիկների կենսակերպի մի առանձին վկայություն են «հանգուցած գետատար Խաչատուր»-ի, «կարմունջ կապող Զախիկ Մատուր»-ի՝ բնության մեջ ապրող և երբեմն բնության դեմ հանդիման կանգնած մարդկանց հիշատակումները, քանի որ նրանց հայրենի եզերքը սփռված էր Արաքսի ափով: Թեև հեղինակը շարունակ շեշտում է տեղաբնիկների տարածքային պատկանելությունը «գյուղ» անունով, այդուհանդերձ «վասն Վերի թաղի (ընդգծումը մերն է՝ Ա. Ա.) պարոն Զախին, / ու աղբերուն՝ Շալին, Քեամալին» հիշատակումները ամբողջացնում են առհասարակ Դարաշամբի «բնիկ բնիաթ»-ի ցեղային նկարագիրը (քանի որ Դարաշամբ գյուղը Ներքին կամ Ստորին Դարաշամբն է՝ հայտնի հենց Դարաշամբ անունով, իսկ մյուսը՝ Վերին Դարաշամբն է, որ հեղինակի հիշատակած «Վերի թաղ»-ն է: Եղել է նաև Միջին Դարաշամբ):

⁵⁵ Ժէ. դարասկզբին օսմանյան հարկապահանջությունից տառապող հայ, վրացի և մահմեդական առաջնորդները կամենում են անցնել շահի տիրապետության ներքո: Խաչենի, Դիզակի և մյուսների ներկայացուցիչներին են միանում նաև Գողթան գավառի Դաշտ գյուղի բնակիչները, որոնք «գնացին յերկիրն Պարսից, և շահն զնոսա ևս բնակեցոյց ի քաղաքն Սպահան»: Առաքել Դավրիժեցի....., էջ 63-64:

⁵⁶ «Շահագեղան Հովհաննես», էջմիածնի վարդապետներից, որ Դուկաս կաթողիկոսի և Վրաստանում ապաստանած արցախահայերի առաջնորդության հարցով վերջիններիս կաթողիկոսների միջև անհաշտության միջոցին սեփական քայլերով թունավորել է

Հասարակական այս բոլոր շերտերին ի մի ձուլվելու են գալիս արդեն հեղինակի՝ երգիծանքով ներկայացրած հերոսները: Երգիծանքի արտահայտությունն այստեղ այն մականուններն են, որոնք կրում են հերոսները՝ ստացած հեղինակից կամ հասարակությունից, ապա մարդկանց վարքուբարքին տրված բնորոշումները: Ի դեպ, երգիծական մականունությունը տարածված է եղել նոր Զուղայում⁵⁷, ինչը վկայում է, որ հայերով բնակեցված պարսկական այս բնակավայրերում և պարսկական տիրապետության տակ գտնվող հայկական շենքերում առավել զարգացած էին հավաքական մտածողությունը, դրա արտահայտման զանազան կերպերը, մասնավորապես՝ երգիծանքը: Այդ հերոսներն են՝ էրգենանգոճ (Երկարականջ) Շաֆրազը, շատ վաշական (Թափառող, ման եկող, վազող) Նիազը, Տիրատուրի սիրեկան Հերիքնազը և այլն:

Հայ հասարակությունը, որ անցել էր կորստաբեր օրերի բովով, գուգակցել է ողբերգականին երգիծանքը: Այդուհանդերձ, Սուլեյման Դարաշամբեցին իր երգիծանքով քանդել է որոշակի մտայնությունների շղարշը՝ առաջին հերթին եկեղեցական, ապա նաև այդ օրերին դեմ հանդիման կանգնած մարդկանց վարքուբարքի արտահայտմամբ.

Վասն ընդունց, որ Զուղայ նահատակվեր ան,

հաւատի համար արաղումն խեխտվել ան....:

Նահատակություններ տեսած հայ հանրությունը արդեն հավատացյալի խիստ նկարագիր չունեւ, հավատի համար զոհաբերվող մարդկանց կողքին վեր էին բարձրանում եկեղեցական ավանդույթները խախտող մարդիկ, որոնց հիշատակումը կենդանի հասարակության իրական պատկերի⁵⁸ արտացոլումն է: Վերը մեջբերված հիշատակումներին լրացնում է.

Արցախի Սիմոն կաթողիկոսին՝ Երեցմանկանց վանից. ««Շահագեղան» Հովհաննես վարդապետի քթախտի տուփը ձեռնածուի արկղիկի նման երկու խորշեր ունեւ. մեկից ինքն էր փաշում, մյուսից առաջարկում էր այն անձինքներին, որոնց հարկավոր էր ուղարկել ոգիների աշխարհը»։ **Բաֆֆի**, *Խամսայի մեկիքություններ*, Երկերի ժողովածու տասներկու հատորով, հ. 9, Երևան, 1987, էջ 538:

⁵⁷ Այս մասին վկայություն և ցանկ է տալիս Պ. Բնյ Պետրոսյանը՝ մասնավորեցնելով. «.... ջուղայեցիք ամեն մի գերդաստանի համար մի մականուն էին ընտրում, որոնք թէև երբեմն անպատշաճ և նոյնիսկ գոեհիկ էին հնչում....»։ **Պողոս առ. Բնյ Պետրոսյան**, *Նոր Զուղայի նախկին հայ բնակիչների կեանքը*, տպ. Սբ Ամենափրկիչ վանքի, 1974, էջ 58, մականունների ցանկը՝ էջ 160-170 (օրինակ՝ Աչքճղածէնք, Զախականջէնք, Լանգ Արամ, Մինաս Պատկերահան և այլն, որոնք կարող են զուգադրելի լինել այս երկերի հերոսների մականուններին):

⁵⁸ Մեռելոցի օրերին մեջեջյալների գերեզմանների վրա ուտելու և խմելու՝ ջուղայեցիների մի հոռի սովորության մասին տե՛ս **Պողոս առ. Բնյ Պետրոսյան**, *Նոր Զուղայի նախկին հայ բնակիչների կեանքը*, էջ 158: Նորջուղայեցիների վարքի խաթարման մասին արձագանք է նաև Ժէ.-ԺԸ. դդ. տաղասաց Ստեփանոս Դաշտեցու բնորոշումը. «Աշկար պահեմ են, շատ կեսն ծով / մարդու միսն ուտում հում-հում...» (Սիմոն Սիմոնյան, «Ստեփանոս Դաշտեցի նորահայտ աշուղ մը (Տաղեր և ուսումնասիրություն)», *Անահիտ*, 1939, 3, էջ 63):

սլալանին, պլալանին,
Մինաչկանի Ասլանին,
Ֆարսի զբուն թառլանին,
կիստար բունող Սըլէյմանին.....

ապա մի փոքր ներքեռում՝ «Ալմագին ու գերի Սալմագին», այն է՝ նախ՝ պարսկախոս թառլան և կիստար որսացող Սուլէյման⁵⁹: Ապա բանաստեղծների, հասարակության մեջ արարող այդ շերտին միացնում է ֆիզիկապես ոչ լիարժեք մարդուն՝ «Մինաչկանի Ասլանին» հիշատակումով՝ ընդգծելով, որ այս հասարակության մեջ բոլոր շերտերում առաջնայինը Մարդն է: Իսկ «գերի Սալմագին» հիշատակումը պետք է նախ կապել պատմական որոշակի հանգամանքների, երբ ժէ. դարակեսից արդեն հայ տղաների և աղջիկների, այսպես կոչված, քաշելու, փախցնելու ավանդույթի հիմք դրվեց (սրա մասին տե՛ս վերը): Ապա՝ այս հեղինակի համար այս հասարակութունից դուրս, վտարված, դատապարտված հերոսներ, մարդիկ չկան:

Ուշագրավ և ինչ-որ առումով անսպասելի՝ սովորական, բնական հիշատակումներից հետո՝ տնավերջում, ներմուծում է երգիծանքը՝ կոտրելով այդ բնական-սովորական կերպի ընկալումը, առաջ բերելով այն, որ հասարակութունն ու այդ հասարակությանը արժեքանական ուղու մեջ պահող եկեղեցականը չեն ապրում ավանդական, եկեղեցական խստագույն վարքութարքի մեջ.

Վասն մեր սուրբ քահանաներուն՝
«Փառք ի բարձուն» անգիր ասող տէր Պօղոսին,
կլկլան ու զլզլան տէր Նիկողոսին,
հաւատ բերող տէր Պետրոսին,
գազար ծախող տէր Գուլօյին,
հարսերու սիրական տէր Թաթոսին,
զՏէր աղաչեսցուք (ընդգծումը մերն է՝ Ա. Ա.):

Բայց սա, ըստ հեղինակի երգիծանքի, հասարակական արժեքների, հավաքական ինքնաստեղծման խաթարման ամենևին չի տանում: Սա է հենց հասարակական բնական կերպը: Քանի որ անգամ սխալներով, որոնք անշուշտ պիտի շտկվեն, ապրում են իրենց բնական ինքնարարումի, ինքնակերտման ճանապարհը:

Չնայած հիշատակման արժանացած հասարակական բարձր ու ցածր դիրք գրադեցնողներին՝ այստեղ ընդհանուր առմամբ հիշատակվողը մարդն է՝ իր բնական ինքնարարման կերպի մեջ, որի լավագույն եզրափակումը Սուլէյման Դարաշամբեցուն հիշատակման արժանացրած «կարկանդակեր ազատ իսան»-ն

⁵⁹ Հավանական է, որ նախ՝ պարսկախոս թառլանը ևս բանաստեղծ է, պարսկական լեզվամշակույթի կրող, որով երգել-բանաստեղծել է: Ապա՝ հեղինակը իրեն «կիստար որսացող» հիշատակելով՝ ակնարկում է, որ ունի երգեր՝ ձոնված սիրուն և կնոջը:

է, բնության մեջ ապրող, բնությանը ներձույլ, իր բնությամբ ազատությանը սովոր մարդը: Սա անհատը չէ, այլ ամեն մեկի մեջ ապրող ազատ մարդը, հայ մարդը: Որին եթե դիտարկենք գաղափարականության տեսանկյունից, պիտի լինի հասարակական-ազգային գոյության գաղափարի կրողը, եթե հաշվի առնենք նախ բուն հասարակության ներսում եղած բախումները (հասարակական շերտերի միջև, եկեղեցականների դեմ և այլն), ապա և այն քաղաքական լուծը, որ ժամանակին կրում էր հայությունը: Եվ այս վերջինները պարզապես չէին կարող ենթահող չլինել հոգեբանական-ստեղծագործական այս որոնումներին:

Այսպիսով ելնելով վերոշարադրյալից՝ կարող ենք փաստել, որ այս երկով «Ծանուցում» և «Քարոզ» անունները կրող գործերը ուշմիջնադարյան հայկական իրականության երգիծական ներկայացման պատառիկներ են, որոնք առաջացել են եկեղեցաաշխարհիկ ծեսերի հիմքով: Գործ ունենք Սովետական Դարաշամբեցի անունով անհատ-հեղինակի հետ, որը երգիծում ու իրեն հակառակ է դնում եկեղեցու ծիսակատարին՝ քահանային: Հեղինակի կերպարը իր իսկ երկերի հերոս «ազատ իսան»-ի գրական մարմնավորումն է, ամեն մեկի հետ «մարդացող» տեսակը:

Գ. Ախվերդյանի երգարանի 35ա էջի ստորին լուսանցքում մի կտոր կա գրված, որ կա նաև պատառիկում: Թեև ոճով դա չի հարում Սովետական Դարաշամբեցու գործերին, սակայն այն որպես երրորդ միավոր կցում ենք դրանց: Ենթադրաբար այն աղբյուրում, որից օգտվել է Գ. Ախվերդյանը, այդ կտորը Սովետական Դարաշամբեցու գործերին կից է եղել: Թեև լեզուն կանոնականին մոտ է, այդուհանդերձ, բարբառային տարրերից երևում է, որ որոշակի տարածաշրջանի, գուցե հենց Դարաշամբի բարբառով երկ է⁶⁰: Կանոնական-կառուցվածքա-

⁶⁰ Հր. Անադյանի դիտարկմամբ՝ Նոր Զուղայի բարբառը բառերի և ֆեռականական ձևերի տեսանկյունից ամենահարազատն է հին հայերենին (տե՛ս Հր. Անադյան, *Քննություն Նոր Զուղայի բարբառի*, Երևան, 1940, էջ 20): Այս մտքի ուշագրավ հավաստումն է նաև Նաղաշ Հովնաթանին վերագրված՝ «Ջուղայեցոց հայրենի պարզ լեզուն այ, գոր կու պարծենան» երկով շուղայեցիների բարբառի բնորոշումը. «Ջուղայեցիք անք, կու պարծենք, / Մեք մեր լեզուն գրոց կարծենք. / Ով գրափառ չնի խօսման / Շըղափիկս կը ֆարգործենք» (Նաղաշ Հովնաթան, էջ 197, Մենք՝ շուղայեցիներս, պարծենում ենք՝ մեր լեզուն գրիք լեզու համարում ենք, ով գրաբար չի խոսում, ֆարկո՞ծում ենք (այս երկը Ս. Սիմոնյանը ներկայացրել է Ստեփանոս Դաշտեցու գործերի շարքում, ինչը, կարծում ենք, ճիշտ չէ (տե՛ս Սիմոն Սիմոնեան, նշվ. հոդվ., էջ 63): Սակայն մեզ հետաքրքրողը բնականաբար լեզվական նկարագիրն է): Նոր Զուղայի բարբառի ակունքը, հիմքը Հին Զուղայի, մերձակա Ագուլիսի, Արցախի բարբառային միջավայրն է եղել (տե՛ս *Քննություն Նոր Զուղայի բարբառի*, էջ 26): Ըստ մեր ունեցած սակավ փաստերի՝ բավական ընդհանրություններ կան Հին Զուղայի, Նոր Զուղայի, Դարաշամբի բարբառների միջև, որի մասին է ակնարկում Նաղաշ Հովնաթանը. «Մեք շամբեցոց անք շատ խօսվան / Գրափառում տիր խամով ան. / Ասելեն՝ ասմանալ կասեն, / Մեզ պես գրոց լեզվի ծով ան» (Նաղաշ Հովնաթան, էջ 198). շուղայեցիների լեզուն, շամբեցիներից շատ ավելի

յին վերջաբանը հուշում է, որ սա ևս ծիսական որոշակի սկզբունքով է գրված, ավարտվում է «ասացէք՝ ամէն» ձայնակցման հորդոր-ցուցումով:

սառն է (*խովան – հովան*, ետման ջուրը գոլացնելու նպատակով դրան խառնվող սառը ջուրը), շամբեցիների լեզուն գրաբարի գործածությամբ անգամ շատ համոռոտով է և ջուղայեցիների նման գրական (գրոց) լեզվի ծով են, ինչը ենթադրել է տալիս, որ այդ կենդանի, հասկանալի լեզուն լի է եղել գրային, գրային, հին լեզվին հատուկ ձևերով): Նախ՝ ուշագրավ է այն հանգամանքը, որ գրաբարին նմանությամբ է բարձր գնահատում Շամբի լեզուն. «Գրափառում տիր խամով ան», ինչը ենթադրել է տալիս, որ Ջուղայի և Դարաշամբի բարբառները, բնականաբար տարբերություններ ունենալով, նման են եղել միմյանց: Ապա՝ որպես բարբառային ձևի ընդհանրություն՝ հատկանշական է սահմանական ներկայի -ման մասնիկով կազմությունը, որը, ի դեպ, Հր. Անադյանը արդեն կորած էր համարում Հին Ջուղայում (*Քննությունն Նոր Ջուղայի բարբառի*, էջ 28): Ըստ նաղաշ Հովնաթանի՝ Շամբեցիի «Ասելէն՝ ասմանամ կասեն» (*Նաղաշ Հովնաթան*, էջ 198), որը նույն սահմանական ներկայի -ման ձևի գործածության օրինակն է (բայական արմատ-մասնիկ-օժանդակ բայ՝ աս+ման+ամ): Էական բայի խոնարհումով Սուլեյման Դարաշամբեցու երկերի լեզուն նման է ինչպես Հին, այնպես էլ Նոր Ջուղայի բարբառին՝ ամ, աս, ա, անք, Էք (աք), ամ:

Այստեղ դիտված որոշ բարբառային իրողություններ մենք կարող ենք բացատրել միայն Նոր Ջուղայի բարբառի առանձնահատկությունների հիմամբ, քանի որ բուն Դարաշամբի բարբառի մասին պատկերացում չունենք: Բայց սրանք տարածաշրջանով մոտ, միմյանց հարող բարբառներ պետք է լինեն: *Խպար (խաբար)* ձևի գործածումը այս առումով թերևս օրինաչափ է, քանի որ *ա* ձայնավորի այսպիսի անկանոն անկումներ կան Նոր Ջուղայի բարբառում (տե՛ս *Քննությունն Նոր Ջուղայի բարբառի*, էջ 52): Ուշագրավ են *-անի* հոգնակերտ մասնիկով ձևերը՝ *հարուստանին*, *աղքատանին*, *էրվածանին* (հմմտ. *Քննությունն Նոր Ջուղայի բարբառի*, էջ 174-175), ապա *-ք-ի* հավելումով՝ *պարունանիք*, *իշխանանիք*, *փոքրանիք*, *կանանիք* և այլն (հմմտ. *Քննությունն Նոր Ջուղայի բարբառի*, էջ 175):

Սուլեյման Դարաշամբեցու երկերում բավական մեծ թիվ են կազմում թուրքերեն բառերը, ապա նաև ֆեռականական ձևերը, ինչը պայմանավորված էր Օսմանյան կայսրության տիրապետությամբ, ինչպես նաև արևմտահայ բարբառների հետ ունեցած սերտ առնչություններով: Հր. Անադյանը Նոր Ջուղայի բարբառում թուրքերեն բառերի գոյությունը կապում է Հին Ջուղայի բարբառի կրած ազդեցությունների հետ, որոնք Նոր Ջուղայում ժամանակի ընթացքում փոխարինվել են պարսկականներով (տե՛ս *Քննությունն Նոր Ջուղայի բարբառի*, էջ 302): Գուցե օրինաչափ էր, որ Դարաշամբի հատվածը առավել շատ կրեր և պահպաներ թուրքերենի ազդեցությունը, քան Պարսկաստանի տարածքում գտնվող Նոր Ջուղայի բարբառը: Բայց այս հանգամանքը սերտորեն առնչվում է նաև հեղինակի անհատականությանը, քանի որ նա կարող էր շատ լավ իմանալ թուրքերեն (քանի որ իր գրածի համաձայն՝ գիտի պարսկերեն և ֆրեդերեն), և դրանով պայմանավորված լինեն ինչպես թուրքերեն բառերի, այնպես էլ ֆեռականական ձևերի գործածությունները:

Այս վերջին փոքր կտորը, ինչպես վերը նշել ենք, առավել կանոնական լեզվով է գրված, բայց եղած որոշ բարբառային ձևեր զուգադրության հնարավորություն են տալիս: Որոշ բնորոշ հնչյունական երևույթներ չեն կրկնվում ո՛չ Սուլեյման Դարաշամբեցու երկերում, ո՛չ այս փոքր կտորում: Ջուղայի, Նոր Ջուղայի բարբառներում Վանի, Մուշի բարբառների ազդեցությամբ *հ-խ* հնչյունափոխություն կա: Սուլեյման Դարաշամբեցու երկերում կանոնական *հ* հնչյունը մեծ մասամբ պահպանված է՝ *հավատ*, *հարուստան*, *հարսեր*, *հարսներ* և այլն, ինչը նկատելի է նաև այս փոքր երկում՝ *հալալ* (կարո՞ղ են սրանք ընդօրինակման և ոչ լեզվական ստույգ նկարագրի դրսևորում լինել. հավանական է, բայց դա էլ հիմնավորող փաստ չունենք): Ջուղայի, Վանի, Արցախի բարբառներին մոտ են *խոմ*, *խպար*, *խզար*, *խօր* (*հոր-հայր*), *խանել*

Առանցքում քրիստոնյա մարդու ճանապարհն ու հանգրվանն են: Խոնջանքին՝ աշխատանքի վաստակին ու աշխատանքին՝ արարմանը նվիրված մարդու՝ հողի մշակի կերպագործումն է.

Եզան նման վաստակաւոր էք,

էշի նման աշխատաւոր էք....:

Վաստակավոր բառը նշանակում է **երկրագործ, մշակ, մարդ**, որ արարում է երկիրը՝ հավատարիմ մնալով իր ստեղծման, արարման առեղծվածին: Սա չպետք է ընկալել բառացիորեն որպես հողագործ մարդու երկրագություն: Երկրային արարման ընթացքի մեջ մարդը խոնջանքի, աշխատանքի միջոցով հասնում է մաքրագործման՝ «զառան նման հալալ ու սուրբ անուշ էք», միանում է իր նախաստեղծ գոյին՝ երկնային արքայությանը՝ «15 օր յառաջ գնալոց եք դուք մեզնից դրախտն»: Սա է լուծում մարդու ծննդի և մահվան առեղծվածը, որը ծիսական այս մաքրագործող շրջանի հիմնական խնդիրն է: Եթե անգաստանի ծեսի առանցքում՝ տան, տարածքի միջոցով արարչագործական սրբագործումն է, ապա այս ծիսական կտորի հիմքում մարդու՝ որպես արարչության առանցքի մաքրագործումը⁶¹, որ կատարվում է տառապանքի միջոցով: «....Անդաստանից հետո վերահաստատվում էր տիեզերքը.... Աստված կրկին անգամ օրհնում և պահպանում է բերքը.... Նոյի տապանով, Քրիստոսի սուրբ Խաչով, Ս. Աստվածածնի արցունքով և Լուսավորչի լույս հավատով....»⁶²: Պատահական չէ, որ եթե Անգաստանի ծեսում արարչագործական շրջանի դարձը տեղի է ունենում հնից նորի անցման միջոցով, որ արտահայտվում է հինը մաքրագործող խորհրդանշաններով՝ տապանը՝ որպես նոր աշխարհի, խաչը՝ հին աշխարհի մեղքերի կրող և նոր աշխարհը մաքրագործող և այլն, ապա այստեղ մարդու մաք-

(հանել) և այլն բառերը: Ուշագրավ ընդհանրություն է Դարաշամբի և Հին Ջուղայի բարբառներում սրա, դրա, նրա հնչյունափոխումը, որը չկա Նոր Ջուղայի բարբառում (Հին Ջուղայում՝ դրա-ընդա, ընդդրա-նրա (Քննութիւն Նոր Ջուղայի բարբառի, էջ 30), այս երկերում՝ նրանց – ընդունց, նրա – ընդուր կլն): Այդուհանդերձ, ինչպես հիմնականում երևում է Սուլեյման Դարաշամբեցու երկերից, բարբառը, ինչպես Ջուղաներինը, պատկանում է Արարատյան – ում ճյուղին, չնայած մեկական օրինակով եղած՝ սահմանական ներկայի կը-ով կազմությանը: Մասն մասնավոր դեպքեր են, որոնցով ընդհանրացում անել հնարավոր չէ, սակայն գուցե մասնավորապես այս երկերի դեպքում կարելի է ցույց տալ հավանական ընդհանրության և տարբերության սահմանները: Եզրակացնենք. Դարաշամբի բարբառը, նման լինելով Հին և Նոր Ջուղաների բարբառին, ունի նաև տարբերություններ: Այս կտորի տարբերությունները նման են Դարաշամբի Ջուղաների բարբառներից ունեցած տարբերություններին: Ուստի հավանական ենք համարում, որ սա ևս Դարաշամբի բարբառային տարածքին բնորոշ գործ է, որ ընդօրինակված է եղել Սուլեյման Դարաշամբեցու երկերի հետ՝ որպես օրհնությունների, ծանուցումների մի ընդհանուր շղթայի մաս:

⁶¹ Մեզ անհայտ է, թե սա ծիսական ինչ արարողության կտոր կարող է լինել: Այդուհանդերձ, սրանք անպայմանորեն կապված են եկեղեցա-աշխարհիկ ծեսերին:

⁶² Ա. Եպիսկոպոս Ժամկոչյան, Կ. Հովհաննիսյան, Հայաստանյայց Առաքելական սուրբ եկեղեցու Անդաստանի ծեսը, էջ 498-499:

րագործումը կատարվում է հենց մարդու կրած, ապրած տառապանքով, որի խորհրդանշաններն են՝ Գողգոթա սարը (խաչելության, անձնատուր զոհողության տառապանքի խորհրդանշը), Նախավկայի քարը (Ստեփանոս Նախավկայի՝ քարկոծությանը սպանվելը), սաբեկայ ծառը (քրիստոնեական ուղու ամենակարևոր հատկանիշներից մեկը՝ զոհաբերության խորհրդանշը, Ծննդ. ԻՖ. 13) և այլն, որը մարդու քրիստոսացման (ոչ թե աստվածացման), այն է՝ շարչարանքների մաքրագործմամբ երկրային կյանքից երկնայինին արժանանալն է:

Ինչպես նշել ենք, այս երեք գործերը ընդհանրություն ունեն ծիսական նույն ակունքից սերելու առնչությամբ, չնայած իրենց բանաստեղծական բնույթից ելնելով՝ երգիծական և բուն եկեղեցա-աշխարհիկծիսական, գործառական տարբեր նշանակություններ են ունեցել: Սրանց կողք կողքի ընդօրինակումը, ապա մեր կողմից նույնկերպ հրատարակելը ցույց են տալիս ուշմիջնադարյան Հայաստանի եկեղեցաաշխարհիկ ծեսերի մի յուրահատուկ պատկեր, որոնք մեծ ամբողջին հասնելու կարևոր օղակներ են:

* * *

Մի քանի խոսք հրատարակվող գործերի մասին.

ա. երեք գործերն էլ հրատարակվում են Հ^մ 765 պատառիկի հետ համեմատությանմբ՝ հետևյալ պայմանանիշերով՝ ՄՄ 3751 – Ա, ՄՄ պատառիկ 765 – Բ,

Բ. ուղղագրական և այլ բնույթի սխալները բերել ենք բնագրային տեսքով հիմք-աղբյուրում եղած ձևով, ժամանակակից կանոններին համապատասխանեցնելով միայն հատուկ անունների՝ մեծատառով գրությունը և կետագրությունը,

գ. տողատակերի ծանոթագրությունները դրել ենք ուղիղ փակագծերում՝ տարրնթերցումներից զատելու նպատակով,

դ. վերջում՝ բնագրերից հետո, դրել ենք օտար և բարբառային բառերի բացատրություններ:

Ա.

ԾԱՆՈՒՅՈՒՄՆ ՇԱՄԲՅՈՒՑ ՔԱՀԱՆԱՅԻՑ Ի ՄԷՋ ԵԿԵՂԵՑԻՈՅ*

Ա՛յ ջումիաթ,

Աստուած ողորմի՛ մեր գեղի բնիկ բնիաթին⁶³

առաջի, յետի թամալին⁶⁴,

* Ա – ՄՄ 3751, 33բ-4ա: Բ – ՄՄ պատառիկ 765, 1աբ: Բ խորագիրը՝ նույնը

⁶³ Բ բնիկաթին

⁶⁴ Բ խամալին

աղա⁶⁵ Զաֆարենց Զամալին,
 մեծ Աղամալին,
 իմ ախպէր Քամալին,
 ընդոնց վարին ու եօխին,
 մեռածին ու ապրածին,
 մեծին ու պըստիկին,
 օրականին, տարականին,
 վովոանին, թոթոանին,
 ինձ՝ մեղաւոր անարժանին,
 լուսանան, լոյս դառնան.
 ասացէ՛ք՝ ամէն:
 Աստուած ողորմի իմ խօրն,
 որ գտել այ իմ մօրն,
 խանել այ ինձ նման մին բարի զաւակ.
 ո՛չ մարդի տուն ամ ֆանդել,
 ո՛չ մարդի հառամ ամ կերել:
 Սուլթան ամ,
 ջանան ամ,
 ըռէշիդ ամ,
 ֆարսի զըբան ամ,
 ֆուրդէվար ջուր ամ,
 Հսպահանայ վարանամ,
 երէք խետ տեսել ամ,
 Հսպահանդայ շահդուր⁶⁶,
 էս տեղ ալ ես ամ,
 ամէն տեղ ադու անում ունեմ,
 մարդ-ի մարդան ամ,
 Դարայ-Շամբայ Սուլէյման ամ,
 պիթունի մէրն կը....
 հա՛մ ալան ամ, հա՛մ վէրան ամ:
 Լսէ՛ պատասխանիս,
 էդ ձեր ասածներն ըմէնն մեր ճակատին,

⁶⁵ Բ աղայ

⁶⁶ [թուրք. Բերականոքյամբ է գրված. -գայ (գա) ներգոյական –ում հոլովն է, իսկ -դուր – եզակի երրորդ դեմքի օժանդակ բայը՝ է, «Սպահանում շահն է»]

դու՝ մեղաւոր անարժանդ,
մեր փշատին ասե՛ք ամէն⁶⁷:

Բ.

ՇԱՄԲՅԻՈՅ ԹԱՓՕՐԻ ՔԱՐՈԶՆ ԱՅ^{*)}

Վասն մեր Մելիֆին⁶⁸,
նւրան կողակից Հէրիֆին,
նւր որդի աղայ հաշիկին,
ընդուր Նազլու հարսնիկին,
մեծ տատիկին ու սանիկին,
հա՛մ հեռու, հա՛մ մօտիկին
զՏէր աղաչեսցո՛ւ:
Վասն ըռէխինց Ասատուրին,
հա՛մ աղայ, հա՛մ բէգզաղայ Տիրատուրին,
հանգուցած գետատար հաշատուրին,
կարմունջ կապող⁶⁹ Ջախլիկ Ծատուրին,
ոտնիցն լանգ Բահադուրին,
ըմէնու սիրական Գարիանին,
հարսնիքներում թասատուրին
զՏէր աղաչեսցո՛ւ:
Վասն պարոն Թաթէսին,
չնարէփար պարոն Մաթոսին,
Գիրումին, նւր որդի Միրումին,
Ջանումին եւ նւր զարդարած հանումին⁷⁰
զՏէր աղաչեսցո՛ւ:
Վասն պարոն Այվազին,
էրգէնանգոն Շաֆրազին,
շատ վաշական Նիազին,
աղուէս խրկող Վարափիազին,
կարկանջակեր էլիազին,
նւր կողակից հանգիազին,

⁶⁷ Բ + ՎԵՐՋ

^{*)} Ա – ՄՄ 3751, 34ա-5ա: Բ – ՄՄ պատառիկ 765, 1բ-2բ: Բ խորագիրը՝ նույնը

⁶⁸ [Իմա՛ նաեւ մելիք, տե՛ս Հ^մ 53 ծանոթ.]

⁶⁹ Բ կապող

⁷⁰ Բ [այս տողից թափված]

Տիրատուրի սիրէկան Հերիֆնագին,
 Շամբայ աւադան հախվէրմագին
 զՏէր աղաշեսցում:
 Վասն ընդունց, որ Ջուղայ մահատակվեր ան,
 հաւատի համար արադումն խեխտվել ան,
 սլալանին, պլալանին, Մինաշկանի Ասլանին,
 ֆարսի զբուն Թառլանին,
 կխտար⁷¹ բոնող Սըլէյմանին
 զՏէր աղաշեսցում:
 Վասն պարոն Իսախանին,
 պարոն Զարարին⁷²,
 գըշըրիշ Զապուղին⁷³,
 Ումու Զօյին⁷⁴,
 Լօռակիր⁷⁵ Վարդանին,
 կարկանշակեր ազատ իսանին,
 Շամբու մեծին ու պստկին,
 հարուստանին, աղփատանին,
 լոյս մեռելին ու կենդանին,
 Ջուղու ձեռացն էրվածանին
 զՏէր աղաշեսցում:
 Վասն Շամպու առասուն, որփէվէրուն,
 պառաւին ու կանջկանջ հարսներուն,
 Թամամին ու Շամամին,
 շուտ ժամ էկող Վառվառին,
 գնկգնկան Նազլուխանին,
 Հուրիխանին, Փէրիխանին,
 Ալմագին ու գերի Սալմագին
 զՏէր աղաշեսցում:
 Վասն գեղիս մեծին ու պստկին⁷⁶,

⁷¹ Ա. գխտար [սկզբնապես գրվածը՝ գրչից ջնջված]

⁷² Բ [մինչև այս տողը ներառյալ՝ թափված]

⁷³ Ա. Զատուղին [սկզբնապես գրվածը՝ գրչից ջնջված]

⁷⁴ [սա հավանաբար Զոյէ անունն է, որը, ըստ Հր. Ահաոյանի, հայերի շրջանում չի գործածվել (տե՛ս Հայոց անձնանունների բառարան, հ. 2, Երևան, 1944, էջ 213): Եթե Գ. Ախվերդյանը նիշտ է վերադառնալից այս հատվածը, ապա սա կարելի է համարել այս անվան գործածությունը վկայություն]

⁷⁵ Բ լօռակեր

⁷⁶ Բ [այս տողից թափված]

մոռացածին ու յիշուածին,
 նախարարածին, հորթարածին,
 քունչում, պունաղում մնացածին,
 ժամ եկածին, խոռվածին
 զՏէր աղաչեսցո՛ւմ:
 Վասն յիշելոյ-յիշատակելոյ
 Շամբայ պարունանիքն,
 մանդիլատր իշխանանիքն,
 մեծ ու փոքրանիքն,
 մարդայ կանանիքն
 զՏէր աղաչեսցո՛ւմ:
 Վասն մեր սուրբ փահանաներուն՝
 «Փառք ի բարձուն»⁷⁷ անգիր ասող տէր Պօղոսին,
 կլկլան ու զլզլան տէր Նիկողոսին,
 հաւատ բերող⁷⁸ տէր Պետրոսին,
 գազար ծախող տէր Գուլօյին,
 հարսերու⁷⁹ սիրական տէր Թաթոսին
 զՏէր աղաչեսցո՛ւմ:
 Վասն Վերի թաղի պարոն Զալին,
 ուր աղբէրֆուն⁸⁰ Շալին, Քեամալին,
 Շահագէդան Աղամալին,
 հարսներուն, աղջկներուն՝
 Մարալին ու Խալխալին,
 եալչիբաշի Սանդալին,
 Կարմրաթըշիկ Գօհարին
 զՏէր աղաչեսցո՛ւմ:
 Տէ՛ր, ողորմեա՛, Տէ՛ր, ողորմեա՛, Տէ՛ր, ողորմեա՛:

Գ. ^{**}

Խզարն կը ճլղէ,
 եզան նման վաստակաւոր է,

⁷⁷ [Ժամերգութեան օրհնություն-աղոթք]

⁷⁸ [հմմտ. հավատագգեստ, հավատագգայց – իր ներսում հավատ, հավատարմություն կրող, ալսինքն՝ հավատավոր է: Բերել նշանակում է նաև կրել ինչ-որ բան իր վրա կամ իր մեջ]

⁷⁹ Բ [մինչև այս բառը ներառյալ՝ թափված]

⁸⁰ Բ աղբէրքունց

^{**} Ա – ՄՄ 3751, 35ա, ստորին լուսանցք: Բ – ՄՄ պատառիկ 765, 1ա: Ա, Բ խորագիր՝ չի:

էշի նման աշխատաւոր է,
 սուրբէրի նման նզնաւոր է,
 գառան նման հալալ ու սուրբ անուշ է,
 15 օր յառաջ գնալոց եմ⁸¹ դոմ մեզնից դրախտն,
 էս խոյ դոմ էլ խպար է:
 Սուրբ Գողգոթայ սարի,
 Նախավկայ փարի,
 դրախտի, մարմարի,
 սաբեկայ ծառի,
 հրեղէն Գառի,
 «Մովսէս մարգարէ»⁸² ճառի,
 ասացէ՛ք ամէն⁸³:

ՕՏԱՐ ԵՎ ԲԱՐԲԱՌԱՅԻՆ ԲԱՌԵՐԻ ԲԱՅԱՏՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ⁸⁴

Ադու անում – արդարի անուն, համբավ

Ալան (ամ) – (թուրք. almak - վերցնել բայի դերբայ), վերցնող (եմ)

Անում – անուն, համբավ

Առաս(ուն) – (առուս, արուս) հարս(ին), նորահարս(ին)

Արաղ(ումն) – օղի (օղու մեջ)

Աւադան – (թուրք. avad, avadan), 1. Բարգավաճ, բարեկեցիկ: 2. փխր.

Հարուստ

Բնիաթ – (բունյաթ) հիմք, արմատ

Բէզգադայ – բեկի որդի, բեկազգի

Գըլըրիշ – կաշեգործ, մորթագործ (ենթադրաբար կապ ունի արաբ. ԶՏՐ բառից ծագող թուրք. KİŞİ – պատյան, մաշկ, կաշի բառի հետ, որին ավելացել է հայերեն արհեստ, զբաղվածություն ցույց տվող -իշ մասնիկը)

Եալչիբաշի – (յալիբաշի) Ժողովրդական շուրջպարի առաջնորդը, այսպես կոչված, պարապետը, յալլա պարը ղեկավարող մարդը

⁸¹ Բ էք

⁸² [Խոսքը, հավանաբար, Հայոց տոնացույցում սուրբ նախահայրերի տոնի՝ Մովսէս Նախամարգարէի հիշատակի ճառի մասին է: Բնագիրը տե՛ս Լիակատար վարք եւ վկայաբանութիւն սրբոց, որք կան ի հին Տօնացուցի եկեղեցւոյ Հայաստանեայց, յօրինեալ... ի հ. Մկրտիչ վարդապետէ Ազգեբան, հ. Գ., Վենետիկ, ի վանս Սրբոյն Ղազարու, 1813, էջ 253-263]

⁸³ Բ + վերջ

⁸⁴ [պարսկերեն բառերի բացատրության և նշգրտման համար շնորհակալություն եմ հայտնում Մեսրոպ Մատոցի անվան Մատենադարանի ավագ գիտաշխատող, Բ. Գ. թ. Հասմիկ Կիրակոսյանին]

Զբուն (ֆարսի), տե՛ս Զբբան

Զբբան (ֆարսի) – լեզու (պարսկերեն. այստեղ «ֆարսի զբբան» կապակցությունն է, որ նշանակում է պարսկալեզու, պարսկախոս)

Զլլան – բարձր ու վճիտ, հնչուն ձայն ունեցող

Զնկզնկան – (զնգզնգան) 1. Զնգզնգացող: 2. Բոժոժով կամ զանգուկակներով զարդարված (որոնք շարժվելիս ձայն ու աղմուկ են հանել: Այստեղ՝ հերոսունի անցնելիս, շարժվելիս, ֆայլելիս եկած ձայնը, ապա և փխբ. ներքին աշխույժը)

Էրգէնանգոն – երկարականջ (անգոն («ականջ»)) ձևը գործածական է եղել և՛ Հին, և՛ Նոր Զուլայում. Քննութիւն Նոր Զուլայի բարբառի, էջ 29)

Ըմէնն – ամեննր, ամեն ինչը

Ըմէնու – ամենքի

Ընդոնց, Ընդունց – նրանց

Ընդուր – նրա

Ըռէխ(ինց) – (ռես) գյուղապետ(ենց), տանուտեր(ենց)

Ըռէշիդ – (ռաշիդ) կտրիճ, քաջ

Թամալ – (հուն.-թուրք. temel) հիմք, տան հիմք, արմատ (այստեղ՝ բնիկ, հիմնադիր մարդկանց խումբ)

Թոթոան – ժիր, զվարթ

Իսան – (արաբ.-թուրք. insan) մարդ, մարդ արարած

Լանգ (ռանիցն) – կաղ (ոտքից)

Լոռակեր – ձրիակեր, պորտաբույծ

Լոռակիր, տե՛ս Լոռակեր

Խեսա – անգամ

Խզար – երկու հոգով քաշելու մեծ սղոց՝ խոշոր ատամներով

Խոյ – հո

Խպար Էֆ – (խաբար) տեղյակ լինել, իմանալ

Խրկող (աղուլս) – վռնդող, քշող (ենթադրաբար այդ վայրերում աղվեսները մոտեցել են բնակավայրերին, վնասել ընտանի թռչունների, և հեղինակի հիշատակած այս հերոսը հայտնի է նրանով, որ աղվեսներին բռնել, վռնդել է, որ վերջիններս վնաս չտան)

Կանչկանչ – ենթադրաբար կանչկան ձևն է, որ վկայված է Արմատական բառարանում: Հր. Անադյանը այն դնում է Կանչ հոդվածի ներքո՝ համարելով այդ արմատից առաջացած նոր բառ: Ըստ կազմության՝ ածական է և պետք է նշանակի շատ աղաղակող, բարձրաձայն կանչող, գոչող, հրավիրող, խաղ կանչող-երգող կլն. Հայերէն արմատական բառարան, հտ. 2, Երևան, ԵՊՀ հրատ., 1926, էջ 516-517

Կարկանչակեր – մի տեսակի ուտելի բանջար ուտող (Վանի բարբառից՝

կար-կանաչ, Հայոց լեզվի բարբառային բառարան, Հր. Անաոյանի անվ. լեզվի ինստիտուտ, հտ. 3, Երևան, ՀՀ ԳԱԱ, 2004, էջ 60)

Կարկանդակեր, տե՛ս Կարկանչակեր

Կարմունջ – կամուրջ (Նոր Զուղայի բարբառին ևս բնորոշ է. Քննութիւն նոր Զուղայի բարբառի, էջ 139)

Կկկան – խաղուն, ելեէջներով ձայն ունեցող (ձայնով երգող, որով ցույց է տալիս, որ եկեղեցական այս հերոսը եկեղեցական արարողություններին երգում է)

Կխտար (բոնոլ) – 1. եղնիկ, եղջերու: 2. փխբ. Մարալ, վայելչագեղ, գեղեցկուհի (որոնց այս բանաստեղծը երգեր, բանաստեղծություններ է ձոնել)

Հախվեմագ – վարձ, վարձատրություն, հատուցում չտվող, վարձուրաց (հավանաբար աշխատավորներին, ծառաներին աշխատանքի դիմաց վարձը չտվող հարուստ)

Հանգուցած (գետատար) – մահացած (գետի տարած, գետում խեղդված)

Հառամ – (Հարամ) 1. կրոն. նզովված, արգելված: 2. Անսուրբ, խարդախ ճանապարհով ձեռք բերված, պիղծ

Ճլղել – ճխլել, ճմլել, սեղմելով ճզմել: Որպես գոյական՝ արաբ. ճղըլ (բրբ. նաև՝ ճլղայ) – տաշեղ: Հետևաբար՝ ճլղել – տաշել (հմմտ. Հր. Անաոյան, Հայերէն գաւառական բառարան, Թիֆլիս, Լազարեան ճեմարան արեւելան լեզուաց, 1913, էջ 722)

Մանդիլատար – գլխաշորավոր, ապարոշավոր

Մարդ-ի մարդան – տղամարդկանց տղամարդ (կազմված՝ պարսկ. մարդ (mard – տղամարդ), նույն բառի (mardān) հոգնակի ձևից և կապակցող իզաֆեթային -ի ցուցիչից)

Ջնարեֆար – (ջնարակ + պարսկ. -դար – ավոր վերջածանցը): Ջնարակի առևտրով զբաղվող, վաճառական: Տե՛ս ևս հմմտ. Չարէքդար – Չեռնարկության դրամագլխի եկամուտի մեկ քառորդի բաժնետեր, եկամուտի մեկ քառորդի բաժնետեր, իրավատեր

Պիթուն – (բիթուն) բոլոր, ամբողջ

Պլական – ինքնահավան (հավանաբար բրբ. «պըլ» արմատից առաջացած)

Պունաղ – աչքից հեռու տեղ, անկյուն

Ջանան – սիրելի

Ջումիաթ – (չամիաթ, արաբ.-թուրք. cemaat), ժողովուրդ, համայնք, նույն կրոնին (հավատին) կամ նույն ազգին, տոհմին պատկանող, մի տեղում հավաքված մարդկանց խումբ (այստեղ՝ «հավատացյալ մարդկանց խումբ», նաև էթնոսի իմաստով, որին դիմում է ծիսակատարը)

Ջուր լինել (ըլլալ, ջուր ամ) – լավ սովորել-իմանալ, սերտել

Սլալան – կասկածոտ, կասկածամիտ (հավանաբար բրբ. «սըլ» արմատից առաջացած)

Վաչական (շատ) – թափառող, ման եկող (ենթադրաբար վաչ արմատից առաջացած)

Վարան – (թուրք. varmak – ոտք կոխել (դնել), մտնել, հասնել, գնալ բայի դերբայն է), *Ըսպահանայ վարանամ* – (թուրք. ֆերականություն բ. Ըսպահան-ա(յ) - տրական հոլով, այս բայի խնդրառությունն է), բառացի նշանակում է՝ Սպահան գնացող եմ, Սպահան ոտք դրած եմ (Սպահանի [հողին] ոտք եմ դրել, Սպահանում եղել եմ, Սպահան եմ հասել, գնացել)

Վար ու եօխ – (թուրք. var և yok), եղած-չեղած, գոյություն ունեցող-չունեցող, բառացի՝ կա ու չկա

Վերան (ամ) – (թուրք. vermek – տալ բայի դերբայն է), տվող (եմ)

Վովոան – 1. Սիրուն: 2. Կենսակից: 3. Բոցավառ (հմմտ. հեղինակի՝ մեկ այլ բնորոշման հետ՝ «Կարմրաթըշիկ»)

Ումու – (ումի) միամիտ, անփորձ

Ուր – իր

Ուրան – իրեն

Քունջ – անկյուն, խորշ

Քուրդեվար (ջուր ամ) – 1. Քրդեվար, քրդերեն, քրդի լեզվով (բառացի՝ ֆրդերենը, այն է՝ իրանական նյութի այդ լեզուն լավ սովորած եմ, լավ գիտեմ, ֆանի որ դրան էլ նախորդում է «Ֆարսի զրբան ամ» – «պարսկալեզու, պարսկախոս եմ» արտահայտությունը, որին էլ լրացնում է այդ միտքը. այսինքն՝ «գիտեմ և՛ պարսկերեն, և՛ ֆրդերեն»)

Ֆարսի – պարսկերեն

ANI ARAKELYAN

COMEDIAN SULEIMAN DARASHABETS'I AND HIS NEWLY DISCOVERED POEMS

Keywords: Ms M3751, Isfahan, comedian, Shah Hoseyn, New Julfa (Nor Jugha), sanctification, *Announcement*, *Sermon*, performance, the Armenian society of Darashamb..

The satirical *Announcement* and *Sermon* by the verse-writer Suleiman Darashambets'i are a unique description of the Armenians' life in Darashamb in the 17th–18th centuries. The author differs from the Late Medieval Armenian satirists in his specific way of thinking and social consciousness. Comparing himself with the

Shah, he says: “In Isfahan, there’s the Shah, while here, there’s me,” which connects him to the philosophy of “social freedom.” The author not only satirized the reality but also performed his verses in public as a comedian. The core of his works is the free human being accustomed to the freedom of nature, then the collective human who is a part of the Armenian ethnicity. These two poems, closely related to the church and collective rituals and sanctifications, are structurally derived from them but also based on the inner impulse to transform and improve the reality. However, at times they became a satirical description of that society.

АНИ АРАКЕЛЯН

САТИРИК-КОМИК СУЛЕЙМАН ДАРАШАМБСКИЙ И
ЕГО НЕИЗВЕСТНЫЕ СТИХОТВОРЕНИЯ

Ключевые слова: Рук. М 3751, Исфахан, сатирик-комик, шах Хусейн, Новая Джульфа (Нор Джуга), освящение, “Оповещение”, “Проповедь”, спектакль, армянское общество Дарашамба.

Сатирические “Оповещение” и “Проповедь” стихотворца Сулеймана Дарашамбского по особому характеризуют жизнь армян Дарашамба 17-18-го веков. Автор отличается от позднесредневековых армянских сатириков своеобразным самоосмыслением и социальным сознанием. Сравнивая себя с шахом, он говорит: “в Исфахане – шах, а здесь – вот он я”. Это и связывает его с философией “социальной свободы”. Автор не только высмеивал реальность, но и обыгрывал свои стихи на публике как комедиант. В центре его работ – свободный человек, привыкший к естественной свободе, а затем уже коллективный человек, являющийся частью армянской этничности. Эти два стихотворения, тесно связанные с церковными и коллективными ритуалами и освящениями, по структуре исходят из них и основаны на внутреннем побуждении изменить, исправить действительность, однако местами становятся сатирической характеристикой этого общества.